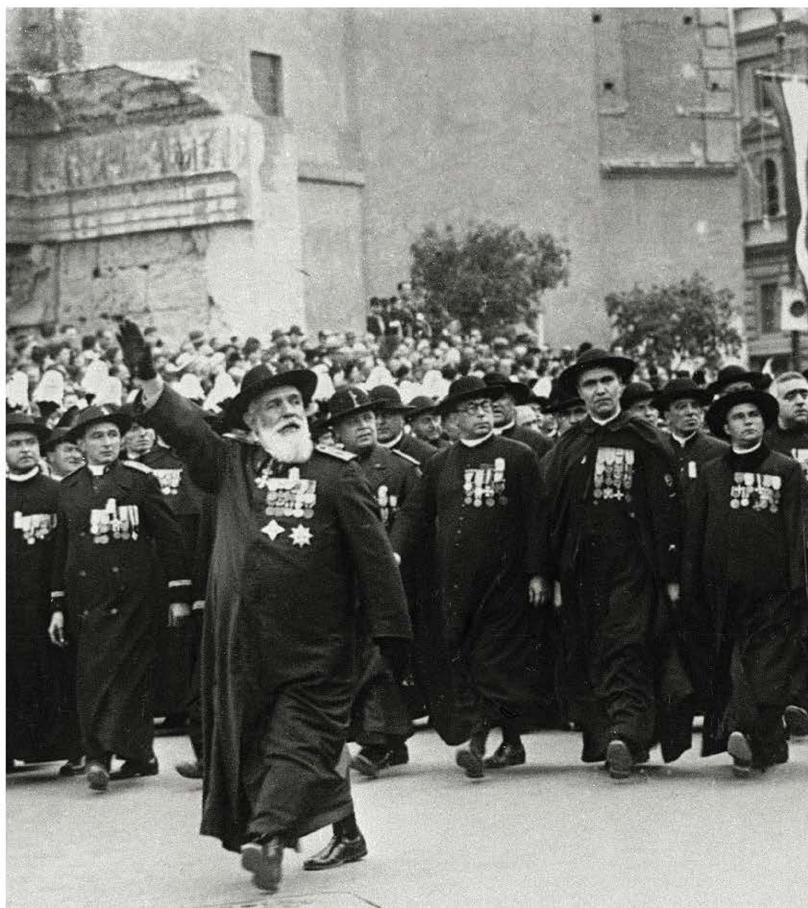

Lucia Ceci

L'interesse superiore

Il Vaticano e l'Italia di Mussolini

 *Editori Laterza*



Storia e Società

Lucia Ceci

L'interesse superiore
Il Vaticano e l'Italia di Mussolini

© 2013, Gius. Laterza & Figli

www.laterza.it

Prima edizione maggio 2013

						<i>Edizione</i>	
	1	2	3	4	5	6	
							<i>Anno</i>
2013	2014	2015	2016	2017	2018		

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Questo libro è stampato
su carta amica delle foreste

Stampato da
SEdit - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
ISBN 978-88-581-0779-9

È vietata la riproduzione, anche
parziale, con qualsiasi mezzo effettuata,
compresa la fotocopia, anche
ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia è lecita
solo per uso personale *purché*
non danneggi l'autore. Quindi ogni
fotocopia che eviti l'acquisto
di un libro è illecita e minaccia
la sopravvivenza di un modo
di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopie un libro, chi mette
a disposizione i mezzi per fotocopiare,
chi comunque favorisce questa pratica
commette un furto e opera
ai danni della cultura.

INTRODUZIONE

Ci sono momenti del passato su cui si torna a riflettere più che su altri. Perché ci sembrano avvolti da qualcosa di oscuro. Perché in essi intuiamo punti di contatto con il tempo presente. Per marcare differenze, segnare simmetrie. Per condannare e per assolvere. Per dare corpo a identità. Ma anche per la consapevolezza che si tratta di nodi centrali nella vita di una nazione. Per arricchire la comprensione di quei nodi.

Nella storia italiana, il fascismo è senz'altro uno di questi temi e altrettanto può dirsi dei rapporti che con esso intrecciò la Chiesa cattolica. Quei rapporti sono usciti, da tempo, dall'arena della libellistica storico-politica. E, almeno sul piano storiografico, dal terreno del rimosso. Le letture liquidatorie, polarizzate solo sulla denuncia di complicità tra il manganello e l'aspersorio, appaiono oggi come il capitolo di una passata stagione culturale e politica¹. Ancor prima sono risultate superate le interpretazioni apologetiche, ingabbiate nella difesa delle politiche che l'istituzione ecclesiastica ha adottato davanti alla dittatura di Mussolini, la cui pochezza attesta semmai lo scarso rilievo che, in fondo, si intendeva attribuire alla questione².

Chiariti, nella seconda metà degli anni Sessanta, gli aspetti istituzionali di tali rapporti³, una lunga stagione di studi ha portato alla luce figure e realtà associative, pur rispondendo sovente al bisogno di rintracciare il sotterraneo filo rosso tra la vicenda del cattolicesimo democratico di età liberale e il ruolo svolto dai cattolici e dalla Democrazia cristiana nel dopoguerra⁴. In una chiave diversa, esiti conoscitivi importanti sono venuti da ricerche che hanno guardato alle relazioni tra la Chiesa cattolica e il regime fascista secondo la particolare prospettiva della lunga durata, mettendo a fuoco la persistenza del paradigma ierocratico di matrice intransigente, soprattutto per quel che riguarda i quadri mentali, gli aspetti dottrinali, i criteri di giudizio, le devozioni politiche⁵.

Nuovi scenari sono stati aperti, anche per gli studiosi del cattolicesimo, da quella storiografia che ha calato il fascismo nei processi di trasformazione legati alla società di massa, allo sviluppo delle religioni politiche, allo strutturarsi del discorso nazionale, con una più stretta saldatura tra elementi politici, istituzionali, culturali, antropologici⁶. Su alcuni grandi snodi, penso all'atteggiamento della Chiesa dinanzi alle guerre fasciste e alle persecuzioni razziali, la ricerca ha compiuto significativi passi in avanti, sollecitata dalle tragiche vicende che hanno segnato l'ultimo scorcio del secondo millennio nella ex Jugoslavia, ma anche da quella linea di «purificazione della memoria» promossa da Giovanni Paolo II nel corso degli anni Novanta⁷. Il quadro, infine, è stato arricchito dai primi studi che hanno potuto utilizzare le fonti ecclesiastiche relative al pontificato di Pio XI, diventate accessibili tra il 2003 e il 2006⁸.

Questo libro si propone di raccontare la storia dell'incontro tra la Chiesa cattolica e il fascismo, riannodando in una narrazione gli elementi più significativi e più innovativi del ricco materiale che si è accumulato negli anni. La mole enorme dei fatti e dei problemi mi ha persuaso a scegliere un filo argomentativo di vertice: Mussolini e il Vaticano. Non si tratta soltanto di un *escamotage* narrativo. Nella loro diversità, la Chiesa e il fascismo hanno avuto in comune un'organizzazione gerarchica incentrata sui principi di autorità, disciplina, obbedienza. La dottrina e la prassi prevalente in quegli anni nel mondo cattolico italiano, del resto, non lasciano dubbi: il pontefice e la sua gerarchia episcopale esercitano sui fedeli un preciso ruolo di direzione e di orientamento cui nessun ambito, in linea di principio, resta estraneo. Un orientamento cui i cattolici, siano essi organizzati o meno, devono riferirsi costantemente per ricavare le linee maestre delle proprie scelte. «Sudditi» della Chiesa, come erano definiti dal cardinale Pietro Gasparri nel *Catechismo cattolico* del 1932, i laici erano chiamati all'obbedienza, in particolare nei riguardi del pontefice⁹.

Certo, nell'Italia fascista, essi poco poterono cogliere del costante rivaleggiare tra il papa e il duce per il controllo delle coscienze, fatti salvi i momenti più aspri del conflitto sull'Azione cattolica italiana, nel 1931 e nel 1938. Dalla Conciliazione in avanti, infatti, i vertici vaticani adottarono nei riguardi del regime una strategia politica giocata su due tavoli, coniugando il fervido sostegno al governo di Mussolini, manifestato o avallato nel messaggio pubblico, con la rivendicazione di una separata identità, contrastante con le

ambizioni del fascismo, svolta nel confronto riservato con i poteri politici¹⁰. Nel seguire le stanze del potere, di conseguenza, non ci si può fermare ad esse. Soprattutto quando il fascismo diventa Stato e tutto si amplia, tutto si complica, mentre si accelera la partecipazione attiva dei cattolici alla nuova realtà di massa novecentesca.

Non vi è storia dei rapporti tra religione e politica durante il Ventennio che possa prescindere dal cruciale passaggio dei Patti lateranensi: la storica firma vergata nella Sala dei papi dal capo del governo italiano e dal segretario di Stato vaticano fu salutata dai cattolici, fatte salve rare eccezioni, come un evento di altissimo valore, sanzione solenne del ruolo pubblico e ufficiale della religione cattolica nella società italiana, celebrazione dell'avvenuta metamorfosi dello Stato fascista in uno Stato restituito a Dio. All'ombra del Concordato, la Chiesa esercitò un ruolo notevole nell'ampliare e stabilizzare il consenso al regime. Ma su un altro versante l'ambizione totalitaria del fascismo, la curvatura statolatrica da esso impressa ai linguaggi, ai riti e ai miti della politica spinsero la Chiesa a competere con il regime nella formazione di un *ethos* nazionale. Davanti alla politica onnicomprensiva del regime, il cattolicesimo accentuò inoltre il proprio carattere di organizzazione a suo modo totalizzante, inserendosi capillarmente, con tratti originali, nelle nuove realtà di vita urbana, intrecciando legami inediti con i ceti medi, dotandosi di moderne forme di aggregazione¹¹. Quando, il 18 settembre 1938, in piena crisi cecoslovacca, Pio XI condannerà le pretese totalitarie degli Stati contemporanei, lo farà in nome di un altro totalitarismo, affermando che solo la Chiesa ha il diritto e il dovere di reclamare la totalità del suo potere sugli individui: solo la Chiesa, dunque, può essere riconosciuta a giusto titolo quale «regime totalitario – totalitario di fatto e di diritto»¹².

Per quanto la categoria di «totalitarismo» venga applicata alla Chiesa solo nella drammatica fase finale del pontificato di Pio XI e alluda molto probabilmente all'aspirazione dell'istituzione ecclesiastica a un recupero di «integralità» rispetto al terreno perduto con i processi di laicizzazione, è legittimo affermare che nel rapporto tra la Chiesa e il fascismo finiscono per confrontarsi due diversi modelli di pedagogia totale dell'uomo e due mobilitazioni di massa¹³. In questo quadro, nella ricostruzione proposta, il discorso su Mussolini e il Vaticano non può non allargarsi sino a far emergere dal tessuto narrativo le dinamiche di rivalità, di difesa e di penetrazione che

contrassegnarono i rapporti tra i due campi nel corso del ventennio. Con ciò, non si intende qui presentare la storia totale di quegli anni, ammesso che una tale prospettiva abbia qualche legittimità, anche solo teorica. Il libro, come ogni esposizione storica, è fatto di omissioni. Omissioni e selezioni¹⁴. Gli intrecci che tessono la trama dei rapporti di natura economica, ad esempio, sono solo sfiorati. Con essi le specifiche realtà periferiche, segnate dalla forza delle tradizioni locali o dalle appartenenze professionali. Viceversa, si dà un forte rilievo alle curvature che vengono impresse ai temi della nazione, della razza e della guerra sul piano religioso, culturale, politico, rinvenendo in tali questioni gli snodi attorno a cui si coagulano le principali trasformazioni che investono il mondo cattolico e si evidenziano con maggior nettezza le profonde contaminazioni che si vanno realizzando tra i due agenti formativi nella costruzione di un immaginario collettivo che segna il sentire degli italiani.

È noto che, all'indomani della firma dei Patti del Laterano, Pio XI, cultore di memorie guelfe, accentuò il tema di un primato italiano *à la* Gioberti, proiettato su un orizzonte di scala mondiale¹⁵. L'avvenuta restituzione di Dio all'Italia e dell'Italia a Dio, che la Conciliazione aveva sancito, suggerì l'idea di una conseguita proiezione, sul piano pubblico e istituzionale, dell'essenza cattolica della nazione. Allo status raggiunto dalla Chiesa nel paese sede del papato si conferì un valore esemplare, vedendosi in esso il segno di una missione assegnata dalla Provvidenza all'Italia e della sua predestinazione a costituire l'asse centrale di un progetto di civiltà cristiana che trascendeva lo Stato nazionale. Se si tiene presente tutto ciò, è innegabile che, nelle politiche vaticane, il governo di Mussolini abbia occupato un posto di primo piano. Cionondimeno, nell'analisi dell'atteggiamento della Santa Sede verso il regime, non si può ignorare l'importanza rivestita dal complessivo orizzonte mondiale. In generale, per la soggettività internazionale incarnata dalla natura stessa della Sede apostolica; più in particolare, per la drammaticità delle vicende che essa si trovò ad affrontare nel periodo considerato nel volume. Naturalmente ragioni espositive mi hanno indotto a selezionare alcuni elementi nell'immenso materiale offerto dalla realtà; proprio per questo mi sembra opportuno richiamare sin da ora quanto nelle pagine che seguono si cerca di far emergere sul piano interpretativo e narrativo. E che cioè, nel mettere a fuoco la cifra dei rapporti tra la Santa Sede e il governo di

Mussolini, non si può sottovalutare il nesso tra le decisioni vaticane rispetto a Palazzo Venezia e quanto avviene in Unione sovietica, in Spagna, in Germania, in Messico. Soprattutto dalla metà degli anni Trenta in avanti, in Vaticano si ripone una fiducia arrischiata sulla possibilità di far leva su Mussolini per arginare la forza espansiva del Comintern e l'aggressività della Germania nazista.

Contravvenendo alle periodizzazioni classiche, la storia raccontata nel volume non comincia nel 1922 e non finisce nel 1943. Inizia, con Benito Mussolini, alla fine del *lungo* Ottocento. E termina con il crollo della Repubblica sociale italiana. La scelta risponde al bisogno di dar conto dei mutamenti che investono la società italiana e, al suo interno, il cattolicesimo entro un *continuum* storico, ridimensionando, o meglio mettendo diversamente a fuoco l'«eccezionalismo» del ventennio. In questa prospettiva un ruolo cruciale è rappresentato dalla Grande Guerra. È nel calvario delle sue trincee che nascono le grandi attese messianiche, deluse da un dopoguerra privo di redenzioni. È nel corso del suo svolgimento che lo Stato evidenzia la sua nuova capacità di mobilitarsi e di mobilitare le masse. È attorno al suo mito, ai suoi atroci fervori che gli uomini nuovi modellano il proprio messaggio politico. È lì che i cattolici diventano, a pieno titolo, cittadini italiani.

Nell'arrivare a Dongo, passando per l'8 settembre e per Salò, il focus della narrazione resta concentrato sull'atteggiamento della Chiesa nei riguardi della Repubblica sociale italiana. Con ciò non si è inteso obliterare il ruolo svolto dai cattolici all'interno della Resistenza nel biennio 1943-1945, né minimizzare l'importanza dell'opera capillare di difesa delle popolazioni esplicita dai vescovi e dal clero quando il paese diviene teatro di una guerra guerreggiata. A tali fatti si fa cenno, ma la loro trattazione complessiva, per le molte dinamiche e i numerosi protagonisti da cui scaturiscono, rappresenta una questione da affrontare a sé.

All'interno delle grandi trasformazioni che investono le società, gli Stati, la politica internazionale, lo stesso mondo cattolico nel periodo considerato in questo libro, mi sembra di poter cogliere nella linea di governo dei vertici vaticani alcuni criteri di fondo, alcuni parametri di lungo periodo. Tra tutti la tendenza a giudicare un governo o un movimento politico sulla base dell'atteggiamento da esso manifestato nei confronti delle rivendicazioni della Chiesa, dei suoi spazi, delle sue «libertà». È questo l'interesse superiore.

Note

¹ Nate negli ambienti del fuoriuscittismo negli anni della dittatura, tali interpretazioni si affermarono grazie alla pubblicazione di alcuni scritti di Gaetano Salvemini e di Ernesto Rossi. Gli interventi di Salvemini sui rapporti tra Vaticano e fascismo, spesso disseminati in opuscoli, saggi, articoli, scritti dalla Conciliazione in avanti, sono stati pubblicati in G. Salvemini, *Opere*, II, *Scritti di storia moderna e contemporanea*, vol. 3, *Stato e Chiesa in Italia*, a cura di E. Conti, Feltrinelli, Milano 1969. L'opera più significativa di questo filone è però rappresentata dal volume di E. Rossi, *Il manganello e l'aspersorio*, Parenti, Firenze 1958.

² Tra i primi sostenitori della «irriducibile incompatibilità» tra il regime e le organizzazioni cattoliche figura indubbiamente il conte Giuseppe Dalla Torre, direttore dell'«Osservatore Romano» dal 1920 al 1960 e autore, nel 1945, di un volumetto dal titolo *Azione Cattolica e fascismo*, ora in Id., *I cattolici e la vita pubblica italiana*, Cinque lune, Roma 1962, citazione p. 297. Sulla stessa scia G. Castelli, *Il Vaticano nei tentacoli del fascismo. La storia ignorata di una lotta sotterranea*, De Luigi, Roma 1946. La tendenza prevalente negli ambienti cattolici fu, in ogni caso, quella di evitare troppi approfondimenti. Emblematica in tal senso la cortina di silenzio innalzata intorno al libro di Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni* (Einaudi, Torino 1948), sulla cui accoglienza da parte di settori vicini alla Santa Sede si veda l'introduzione di Giovanni Miccoli alla quinta ristampa aggiornata della nuova edizione riveduta ed ampliata del volume (Einaudi, Torino 1990, pp. I-XXXIV, in particolare p. XII).

³ Mi riferisco al carattere, per così dire, definitivo di riferimento per gli studi che ha avuto per moltissimi anni l'opera di F. Margiotta Broglio, *Italia e Santa Sede. Dalla grande guerra alla Conciliazione. Aspetti politici e giuridici*, Laterza, Bari 1966, sul cui filone è tornato, solo in tempi recenti, R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, il Mulino, Bologna 2009.

⁴ Penso, ad esempio, a P. Scoppola, *La Chiesa e il fascismo durante il pontificato di Pio XI*, in Id., *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1966, pp. 362-418; a Id., *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni*, Laterza, Bari 1971; al volume *I cattolici tra fascismo e democrazia*, a cura di P. Scoppola e F. Traniello, il Mulino, Bologna 1975, e, al suo interno, al saggio di M.C. Giuntella, *I fatti del '31 e la formazione della «seconda generazione»*, ivi, pp. 185-233; a *Cattolici e fascisti in Umbria (1922-1945)*, a cura di A. Monticone, il Mulino, Bologna 1978; a *Chiesa, Azione cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939)*, a cura di P. Pecorari, Vita e Pensiero, Milano 1979. Sulla necessità di mettere in luce le influenze del ventennio sul mondo cattolico pose l'accento lo stesso Scoppola nel primo capitolo del suo libro *La proposta politica di De Gasperi* (il Mulino, Bologna 1977, pp. 29 sgg.).

⁵ Mi riferisco, naturalmente, alle prospettive storiografiche avviate dagli studi di Giovanni Miccoli. Non principalmente al saggio dello storico triestino, apparso nel 1973, su *La Chiesa e il fascismo* (in *Fascismo e società italiana*, a cura di G. Quazza, Einaudi, Torino 1973, pp. 185-208), ma alla messa a fuoco della categoria storiografica di «cristianità», intesa come riproposizione costante, da parte della Chiesa, dell'obiettivo di ricostruire la *societas christiana*, quale «uni-

ca risposta adeguata – ha scritto efficacemente Daniele Menozzi – ai problemi posti dalle nuove realtà politiche e sociali scaturite dalle rivoluzioni borghesi e dalle rivoluzioni industriali». Così D. Menozzi, *La "cristianità" come categoria storiografica*, in *Una storiografia inattuale? Giovanni Miccoli e la funzione civile della ricerca storica*, a cura di G. Battelli e D. Menozzi, Viella, Roma 2005, pp. 191-228, citazione p. 223.

⁶ Rimando alla sintesi di R. Moro, *Nazione, cattolicesimo e regime fascista*, in «Rivista di storia del cristianesimo», I, 2004, 1, pp. 129-147, in cui si sottolinea la necessità di sviluppare il tema del rapporto tra cattolicesimo e fascismo in relazione alla nuova stagione storiografica.

⁷ In un libro pubblicato nel 1997 Luigi Accattoli raccoglieva già 94 interventi in cui Giovanni Paolo II aveva avanzato ammissioni di colpe per atti compiuti dai cristiani nel corso dei secoli. L. Accattoli, *Quando il papa chiede perdono. Tutti i «mea culpa» di Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1997. Sul significato e le conseguenze di tale direttrice nell'ultima fase del pontificato di papa Wojtyła si vedano D. Menozzi, *Giovanni Paolo II. Una transizione incompiuta?*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 127-163, e G. Miccoli, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Rizzoli, Milano 2007, pp. 197-224. Sui riflessi che essa ha avuto nel dibattito pubblico e nella storiografia rimando a L. Ceci, *La questione cattolica e i rapporti dell'Italia con il Vaticano*, in *La storia negata. Il revisionismo e il suo uso politico*, a cura di A. Del Boca, Neri Pozza, Vicenza 2009, pp. 173-202.

⁸ Per un primo bilancio di questi studi si veda il saggio di E. Fattorini, *La chiesa negli anni Venti e Trenta: i nuovi studi*, in *Pius XI. Keywords. International Conference Milan 2009*, A. Guasco, R. Perin eds., Lit, Berlin 2010, pp. 13-21.

⁹ *Catechismo cattolico a cura e studio del cardinal Pietro Gasparri, prima versione italiana approvata dall'Autore*, La Scuola, Brescia 1932, p. 120. Il formulario di Gasparri era apparso in latino nel 1930 (*Catechismus catholicus cura et studio Petri cardinalis Gasparri concinnatus*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1930).

¹⁰ Si vedano in proposito le osservazioni di F. Piva, «*La Gioventù cattolica in cammino...*». *Memoria e storia del gruppo dirigente (1946-1954)*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 112-113, e di G. Miccoli, *Chiesa cattolica e totalitarismi*, in *La Chiesa cattolica e il totalitarismo*, a cura di V. Ferrone, Olschki, Firenze 2004, pp. 1-26, in particolare pp. 14-15.

¹¹ Ovvio il rimando a R. Moro, *Il «modernismo buono». La «modernizzazione» cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico*, in «Storia contemporanea», XIX, 1988, 4, pp. 625-716.

¹² Così Pio XI nel discorso alla Federazione francese dei Sindacati cristiani, in *Discorsi di Pio XI*, ed. italiana a cura di D. Bertetto, vol. III, 1934-1939, Sei, Torino 1961, pp. 810-816, citazione p. 814.

¹³ Una messa a punto di tali concetti nelle *Conclusioni* di D. Menozzi e R. Moro, pubblicate nel volume, curato dai medesimi studiosi, *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 373-387.

¹⁴ Traggo queste categorie da D. Diner, *Raccontare il Novecento. Una storia politica* (1999), Garzanti, Milano 2007, p. 9.

¹⁵ Si veda in particolare F. Traniello, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 29 sgg.

L'INTERESSE SUPERIORE
IL VATICANO E L'ITALIA DI MUSSOLINI

I

RELIGIONE, GUERRA, NAZIONE

1. *La mala educación*

Benito Mussolini disprezzava i preti. Il clero fu il bersaglio degli attacchi più feroci del giovane agitatore socialista. Una polemica a tutto tondo che investì i comportamenti, i principi, le persone. Più che agnostico, egli era ateo. Come suo padre Alessandro. Come la maggioranza dei socialisti romagnoli. Per spiegare la giovanile avversione di Mussolini verso la religione e i preti Margherita Sarfatti – autrice della prima biografia autorizzata del duce – pose l'accento sulla terribile esperienza del piccolo Benito nel collegio dei salesiani di Faenza. Scrittrice e critica d'arte di grande sensibilità per l'estetica della propaganda, la Sarfatti doveva tracciare il ritratto straordinario del novello Cesare, l'uomo del destino per l'Italia¹. Di quell'uomo ella era confidente fidata, amante, mentore intellettuale. Per creare la leggenda Margherita costruì una ragnatela di contraddizioni che amplificavano il fascino del duce: il figlio del fabbro che disdegnava le masse, l'internazionalista divenuto profeta di un nuovo nazionalismo².

La raffinata signora pensò di dare corpo alla prima metamorfosi dell'uomo destinato a guidare le sorti dell'Italia incastonando il socialista bestemmiatore che nella battaglia al «pretume italiano»³ aveva speso molte delle energie giovanili nel ritratto del

¹ Ph. Cannistraro, B.R. Sullivan, *Margherita Sarfatti. L'altra donna del duce*, Mondadori, Milano 1993, pp. 332-343. Si veda anche S. Urso, *Margherita Sarfatti. Dal mito del «dux» al mito americano*, Marsilio, Venezia 2003.

² Si veda Ph. Cannistraro, B.R. Sullivan, *Margherita Sarfatti*, cit., p. 337.

³ B. Mussolini, *I patrioti*, in «La lotta di classe», 7 ottobre 1911, ora in Id., *Opera omnia*, a cura di E. e D. Susmel, La Fenice, Firenze 1951-1963, vol. IV, pp. 75-76.

duce del fascismo che intendeva ergersi a difensore della romanità cattolica. Fu così che in *The life of Benito Mussolini*, uscito nel 1925 in Gran Bretagna e l'anno dopo in Italia col titolo *Dux*, la scrittrice raccontò della «prigionia» di Benito nel collegio salesiano di Faenza⁴.

Al Don Giovanni Bosco Mussolini era arrivato nel settembre 1892, a nove anni compiuti. Il bambino aveva fatto le prime due classi elementari a Dovia ed era sveglio, intelligente, ma ribelle. Lo raccontavano a Predappio ancora nel 1923 i suoi compagni di giochi ad Antonio Beltramelli⁵. Per evitare che diventasse un piccolo teppista, la mamma Rosa Maltoni pensò al collegio salesiano di Faenza. Pare che glielo avesse consigliato un'amica, la Palmira, e che fosse riuscita a convincere il marito Alessandro facendogli credere che si trattava di un collegio laico⁶. Un vero trauma per il bimbetto che nel racconto della Sarfatti amava «gli uccellini» e la «civetta», e a Dovia andava in chiesa con la mamma e con la nonna⁷.

Nel descrivere le prime esperienze religiose di Benito, la Sarfatti faceva parlare in prima persona il duce: era egli stesso a raccontare del profondo turbamento suscitato nel suo animo ingenuo dalla «luce rosea dei ceri accesi», dall'«odore penetrante dell'incenso», dai «colori dei sacri paramenti», dalla «cantilena strascicante dei fedeli», dal «suono dell'organo»⁸. Insomma il bambino era sulla buona strada per diventare un buon cattolico. Ma arrivò il collegio. A Margherita il Mussolini uomo di Stato consegnava i ricordi più brucianti delle umiliazioni subite dai severi istitutori salesiani. Come quando raccontava di quella volta che per una «mancanza grave» venne privato per dodici giorni della ricreazione:

Quattro ore al giorno, relegato in un angolo, rimaneva immoto, in ginocchio, sotto la sorveglianza di un istitutore, mentre gli altri si divertivano. Non ricorda bene, gli pare che per rendere la punizione più dura, cospargessero il suolo di chicchi di grano turco.

⁴ Sulle influenze di questo libro nell'immaginario collettivo relativo a Mussolini si veda L. Passerini, *Mussolini immaginario. Storia di una biografia, 1915-1939*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 43 sgg.

⁵ A. Beltramelli, *L'uomo nuovo*, Mondadori, Milano 1923, p. 70.

⁶ B. Mussolini, *La mia vita*, in *Opera omnia*, cit., vol. XXXIII, p. 222.

⁷ M.G. Sarfatti, *Dux*, Mondadori, Milano 1926, p. 18.

⁸ *Ibid.*

Certo alla fine dei dodici giorni, sulle giunture portava due fonde piaghe.

«Mussolini, hai la coscienza nera come l'inferno», gli bisbigliò dentro il padiglione dell'orecchio il rettore con voce cupa. «Vai a confessarti domani».

Ma l'anima del piccino, in istato di fremente rivolta, non si lasciò spaventare. Per sfuggire all'obbligo della confessione, così malamente impostogli, passò la notte all'addiaccio, interminabili ore di tenebre nel cortile, rannicchiato dietro un pilastro. Due spaventosi cagnacci di guardia abbaivano, il bambino decenne tremava, se gli si buttavano addosso lo finivano a brani. Ma pur tremando non volle cedere.

«No, no! Mi avevano troppo umiliato, volevo la mia rivincita!»⁹.

Certo la «dittatrice della cultura»¹⁰, impegnata a investire il duce bambino di intense emozioni di modo che gli italiani potessero più facilmente identificarsi con lui¹¹, ometteva di precisare che la «mancanza» consisteva nel tentato accoltellamento di un compagno¹². Ciò non toglie che i due anni al Don Bosco siano stati effettivamente i più duri dell'infanzia e dell'adolescenza di Mussolini.

Nel collegio la religione era parte di un sistema educativo fondato su metodi punitivi, sorveglianza e trattamenti che si differenziavano in base alle diverse condizioni sociali dei collegiali: «In omaggio alla eguaglianza evangelica predicata da Cristo i salesiani ci avevano divisi in tre tavole: nobili, media, comune. I primi pagavano sessanta lire mensili, i secondi quarantacinque, gli ultimi trenta. Io, naturalmente, sedevo alla tavola comune che era la più numerosa»¹³. Umiliazioni che Mussolini avrebbe rievocato nei *Colloqui* con Emil Ludwig, nella primavera del 1932: «Potrei forse dimenticare le formiche nel pane di terza classe? Ma che noi bambini fossimo divisi in classi, mi brucia ancora nell'anima!»¹⁴. Funzioni religiose e preghiere scandivano, come in ogni collegio

⁹ M.G. Sarfatti, *Dux*, cit., p. 39.

¹⁰ Così Ph. Cannistraro, B.R. Sullivan, *Margherita Sarfatti*, cit., p. 364.

¹¹ Sull'applicazione di queste procedure retoriche a Mussolini si veda A. Gibelli, *Il popolo bambino. Infanzia e nazione dalla Grande Guerra a Salò*, Einaudi, Torino 2005, pp. 256-257.

¹² B. Mussolini, *La mia vita*, in *Opera omnia*, cit., vol. XXXIII, p. 231.

¹³ *Ivi*, pp. 224-225.

¹⁴ E. Ludwig, *Colloqui con Mussolini* (1932), Mondadori, Milano 1965, p. 195.

cattolico, i principali momenti della giornata. Si iniziava con la messa, celebrata ogni giorno prima della colazione, subito dopo la sveglia che suonava alle sei d'inverno e alle cinque d'estate. Tutte le lezioni cominciavano e terminavano con una preghiera, mentre durante il pranzo uno degli alunni più grandi leggeva ad alta voce il «Bollettino salesiano». La sera poi, prima di rientrare in camerata, i convittori si recavano con gli istitutori divisi per squadre nella sala del teatro: recitavano una preghiera collettiva di ringraziamento, quindi a uno a uno baciavano la mano del direttore. Giunti in camerata dovevano spogliarsi in silenzio per non disturbare la lettura del «Bollettino salesiano».

Disciplina e rispetto formale del culto furono due degli elementi che risultarono più insopportabili a Mussolini. Del terzo, la paura, avrebbe avuto contezza solo anni dopo. Non era certo originale il giovane Benito nel puntare il dito contro pilastri di pedagogia religiosa consolidati e di lunghissimo periodo. Né particolarmente acuto. Anche quando ricordava della preparazione alla prima comunione.

Nella settimana che precedette il giorno fissato per la mia prima comunione, non frequentai la scuola. Mi avevano messo insieme cogli altri comunicandi e ci avevano affidato ad un frate che doveva prepararci a degnamente e santamente ricevere Gesù. Dalla mattina alla sera catechismo, rosari, prediche, storia sacra. Ci fecero imparare a memoria due o tre salmi in latino, che ripetevamo ad alta voce, senza che nessuno di noi ci capisse qualcosa. Alla vigilia, il frate ci tenne un discorso minaccioso. «Badate – ci disse – che nessuno di voi si presenti a ricevere l'ostia consacrata se non ha l'anima completamente pura da ogni peccato. Confessate tutto! Non tentate di nascondervi. Iddio vi vede e può colpirvi. A Torino un giovinetto si accostò all'Eucarestia in istato di peccato mortale, ma non appena si fu inginocchiato alla balaustra, venne colpito da grave male e stramazzo a terra morto, fulminato».

Questo episodio ci spaventava. Io lo ritenevo vero. Credevo che quel giovinetto fosse stato raggiunto dal dito di Dio. Temevo per me. Il frate ci diede altre utili indicazioni. Ci disse di osservare il più stretto digiuno, ci avvertì che se la particola si fosse attaccata al palato non dovevamo mettere il dito per rimuoverla, e altre esortazioni del genere.

Io ero molto preoccupato. Il sabato sera mi confessai. Dissi tutto: i peccati commessi, quelli che non avevo commesso, ma pensato, e quelli che non avevo né pensato, né commesso. *Melius erat abundare quam deficere*. L'immagine del giovinetto fulminato non mi lasciava un minu-

to. Alla notte rifeci un altro diligentissimo esame di coscienza. Frugai, rifulgai, rovistai come un ladro tutte le masserizie del mio «mondo interno», gettai all'aria tutto quanto e mi sovvenni di altri peccati veniali che avevo dimenticato nel mio primo colloquio col confessore. Alla mattina mi affrettai a chiedere un «supplemento» di confessione, che mi venne accordato. Nuova penitenza e nuova assoluzione¹⁵.

Trascorso il primo anno tuttavia Mussolini fu sempre meno disposto ad accettare gli esercizi di culto imposti dai salesiani. Decise di non frequentare la messa al mattino dandosi più volte malato, procurandosi per questa ragione frequenti e dure punizioni. Alla fine sconforto, indisciplina e ribellione sfociarono nell'episodio di violenza sopra ricordato che precluse ogni possibilità di restare a studiare al Don Bosco.

Lasciato il collegio di Faenza nel giugno 1894, Mussolini completò i suoi studi a Forlimpopoli nell'istituto Giosue Carducci, diretto dal fratello del poeta, dove restò fino al luglio 1901. Anche in questo passaggio certa biografia volle vedere il segno di una predestinazione. Sarebbe stato un compagno di studi del duce a raccontare a Silvio Bertoldi dell'intuizione immediata che ebbe il cantore della dea Roma al cospetto di un Mussolini appena sedicenne nel corso della visita resa all'istituto nel 1899: «un giovane molto dotato che potrà fare di molto bene o di molto male all'Italia»¹⁶.

È naturalmente una forzatura ipotizzare che gli anni dell'infanzia e dell'adolescenza prefigurino il percorso politico di Mussolini, come pretesero di dimostrare nel corso del ventennio gli agiografi di regime e nel dopoguerra gli apologeti da rotocalco. Così come eccessiva è apparsa l'importanza attribuita da una pubblicistica pseudo-folklorica alla sua «romagnolità», al fatto cioè di essere nato e cresciuto in una terra attraversata da agitatori d'ogni sorta¹⁷. Altre furono le circostanze che contribuirono a formare la cultura politica di Mussolini, a partire dal volontario esilio in Svizzera, quando ebbe inizio la vera e propria attività di agitatore politico negli ambienti dell'emigrazione operaia e socialista

¹⁵ B. Mussolini, *La mia vita*, in *Opera omnia*, cit., vol. XXXIII, pp. 230-231.

¹⁶ S. Bertoldi, *Mussolini tale e quale*, Longanesi, Milano 1975, pp. 26-27.

¹⁷ R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario, 1883-1920*, Einaudi, Torino 1995 (I ed. 1965), p. 4.

italiana. E, soprattutto, i dieci anni vissuti a Milano, dal 1912 al 1922. È difficile tuttavia immaginare, nell'Italia di fine secolo, un ambiente più intriso di fermenti politici di quanto fosse la Romagna: anarchici, repubblicani, marxisti più o meno ortodossi, internazionalisti, anticlericali, garibaldini, accomunati da prospettive rivoluzionarie variamente formulate e organizzate.

Un ambiente, una cultura politica che Mussolini respirò attraverso il padre Alessandro. A partire dal nome che egli scelse per lui in onore di Benito Juárez, l'indio rivoluzionario che aveva studiato da avvocato e che nel 1861, conquistata la presidenza del Messico, aveva posto al centro della propria azione di governo la lotta contro i privilegi ecclesiastici chiudendo i conventi e nazionalizzando le loro proprietà¹⁸. Il fabbro internazionalista di Dovia era un socialista nato anarchico. Un po' come Andrea Costa, alla cui elezione nel 1882 aveva dato un bel contributo. Un socialismo, il suo, che non coincise mai col marxismo, ma restò sempre intrecciato a fermenti anarchici¹⁹. Il che significava conservare la certezza che l'azione violenta contro la religione e i preti – strumenti della borghesia – fosse un momento essenziale nella lotta per il trionfo del bello, del giusto e del vero. «O preti – scriveva nel maggio 1889 – non è lontano il giorno in cui cesserete di essere inutili e falsi apostoli di una religione bugiarda e in cui, lasciando al passato la menzogna e l'oscurantismo, abbraccerete la verità e la ragione, e getterete la tonaca alla fiamma purificatrice del progresso per indossare il farsetto onorato dell'operaio»²⁰.

L'influenza carducciana sarebbe stata invece richiamata dallo stesso Mussolini a distanza di molti anni. È il 21 giugno 1921 quando fa il suo esordio in Parlamento e prende per la prima volta la parola alla Camera in occasione del tradizionale dibattito

¹⁸ Nella bibliografia sterminata su Juárez mi limito a rimandare a M. González Navarro, *Benito Juárez*, 3 voll., El Colegio de México, México 2006. Sulla disputa Stato-Chiesa sotto Juárez si veda M. Savage Carmona, *Cultura católica y modernidad liberal*, in *La cruz de maíz. Política, religión e identidad en México: entre la crisis colonial y la crisis de modernidad*, a cura di I. Campos Goenaga e M. De Giuseppe, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México 2011, pp. 133-162.

¹⁹ V. Emiliani, *I tre Mussolini. Luigi, Alessandro, Benito*, Baldini e Castoldi, Milano 1997, pp. 25 sgg.

²⁰ Il passo è citato in R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, cit., p. 7.

sull'indirizzo di risposta al discorso della Corona. Un intervento – quello di Mussolini – importante, persino periodizzante, sul quale occorrerà ritornare. Basti qui citare l'allusione alla fascinazione esercitata sul giovane Benito dall'autore dell'*Inno a Satana*, certamente menzionata dal neo-parlamentare per ridimensionare l'ateismo conclamato della giovinezza, ma, nondimeno, plausibile:

Tutti noi, che dai 15 ai 25 anni, ci siamo abbeverati di letteratura carducciana, abbiamo odiato una «vecchia vaticana lupa cruenta», di cui parlava Carducci, mi pare, nell'ode *A Ferrara*; abbiamo sentito parlare di «un pontefice fosco del mistero» al quale faceva contrapposto un poeta Vate dell'augusto vero e dell'avvenire: abbiamo sentito parlare di una tiberina «sazia [*sic*] di nere chiome» che avrebbe insegnato le macerie di una ruina senza nome al pellegrino avventuratosi verso San Pietro²¹.

Per quanto efficaci, le citazioni avevano qualche sbavatura e non poca malizia. Soprattutto l'ultima. Non solo perché la tiberina non era «sazia», ma «vergin» di nere chiome, e avrebbe detto al pellegrino «Son la ruina/D'un'onta senza nome». Ma perché Mussolini evitava di ricordare che si trattava dei versi di un'altra ode, scritta da Carducci, *Per Giuseppe Monti e Gaetano Tognetti martiri del diritto italiano*, i due giovani patrioti romani catturati nell'autunno 1867 per avere partecipato all'insurrezione cittadina in supporto dei garibaldini in marcia verso Roma, ghigliottinati al Velabro il 24 novembre 1868, regnante Pio IX. Questa, per Carducci e molti osservatori suoi contemporanei, era l'onta vaticana che aveva suscitato profonda impressione nell'opinione pubblica, nella stampa, nelle piazze²².

Anche se non fu a Forlimpopoli che Mussolini si formò come attivista politico, negli anni delle normali egli chiuse i ponti con la Chiesa. Come scriverà nell'autobiografia del 1911-1912, al termine di quella stagione di studio e di vita, conclusa con il conseguimento della licenza nell'estate 1901, aveva abbandonato «da parecchio tempo [...] le pratiche chiesastiche»²³. Saranno tuttavia

²¹ Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari*, Legislatura XXVI, *Discussioni*, 21 giugno 1921, pp. 89-98.

²² Si rimanda allo studio, ormai classico, di G. Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità, 1848-1876*, Laterza, Roma-Bari 1996 (I ed. 1981), pp. 284-285.

²³ B. Mussolini, *La mia vita*, in *Opera omnia*, cit., vol. XXXIII, p. 242.

gli anni trascorsi in Svizzera – dal 1902 al 1904 – a segnare in modo determinante i tratti essenziali della personalità politica del giovane socialista e a caratterizzarne il piglio anticristiano. Fu a Losanna, in particolare, che Mussolini si introdusse negli ambienti socialisti italiani della città, costituiti in prevalenza da manovali, muratori, falegnami e fabbri, inseriti nel settore dell'edilizia e poco ben visti dalla popolazione svizzera. Fu a Losanna – dove avevano la loro sede la Federazione italiana in Svizzera e il Sindacato italiano muratori e manovali – che Mussolini conobbe, nel 1903, Giacinto Menotti Serrati. Con il socialista rivoluzionario, appena rientrato da New York, e con l'agitatrice russa Angelica Balabanoff Mussolini condivise esperienze politiche e atmosfere *bobémien*²⁴. La Balabanoff (cui la Sarfatti avrebbe riservato poco gentili appellativi: «brutta», «piccola e deforme», «zitella» anche se «intelligentissima», «sfrontata» e dotata di un'oratoria «magnetica»²⁵) fu per una decina di anni accanto a Mussolini. E al suo *Benitočka*, che nel 1912 l'avrebbe voluta con sé, come vice-caporedattore, nella direzione dell'«Avanti!»²⁶, passa libri di storia e di economia politica, apre orizzonti nuovi con la filosofia tedesca, svela i sacri misteri del materialismo marxista²⁷.

Il Mussolini rivoluzionario di Renzo De Felice acquisì da Serrati quella particolare componente del *suo* socialismo: un aggressivo attivismo antireligioso che identificava la tolleranza con il riformismo²⁸. Una posizione niente affatto scontata per il socialismo italiano di inizio secolo, impegnato semmai in una parziale rettifica di quell'anticlericalismo che aveva rappresentato una componente essenziale della propria azione educativa nei riguardi delle masse²⁹. A partire almeno dagli anni Novanta dell'Ottocento quando nel Partito socialista italiano si affermò, non senza contrasti, un indirizzo di più diretta derivazione marxista-engelsiana tendente a la-

²⁴ Si veda A. La Mattina, *Mai sono stata tranquilla. La vita di Angelica Balabanoff, la donna che ruppe con Mussolini e Lenin*, Einaudi, Torino 2011.

²⁵ M.G. Sarfatti, *Dux*, cit., pp. 71-72.

²⁶ Si veda A. La Mattina, *Mai sono stata tranquilla*, cit., pp. 51 sgg.

²⁷ Così Y. De Begnac, *Taccuini Mussoliniani*, a cura di F. Perfetti, il Mulino, Bologna 1990, pp. 4-6.

²⁸ Si veda R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, cit., p. 39.

²⁹ Si veda S. Pivato, *L'anticlericalismo "religioso" nel socialismo italiano fra Otto e Novecento*, in «Italia contemporanea», 1984, 154, pp. 29-50.

sciare in secondo piano i risvolti teorici del problema religioso e a privilegiare le concrete necessità dell'azione politica³⁰. La revisione dei chiassi anticlericali maturava sui binari della socialdemocrazia tedesca che, nel programma di Erfurt del 1891, aveva definito la religione «affare privato», ma era anche spinta dalla volontà di arginare la componente anarchica-bakuninista superando le secche delle sue semplificazioni in materia religiosa. Sul finire del secolo l'esigenza di abbattere le anguste pareti entro le quali il socialismo aveva coltivato il proprio atteggiamento di fronte al cattolicesimo animò inoltre la riflessione di Antonio Labriola, mentre iniziavano a levarsi i richiami, dai toni complessivamente nuovi, di Gaetano Salvemini al socialismo italiano affinché prendesse sul serio le forze cattoliche abbandonando quella trivialità e quell'approssimazione che avevano caratterizzato l'attivismo anticlericale dei decenni precedenti³¹.

Nell'opera di propaganda minuta del Psi, mirante in primo luogo a riscattare da una secolare miseria le masse contadine, il confronto – formale e sostanziale – con il cristianesimo fu costante³². I temi egualitari del cristianesimo primitivo furono al centro di una parte consistente della propaganda socialista legata al mondo rurale, che non aveva mancato di prendere esplicitamente le distanze dall'anticlericalismo giudicandolo prodotto della cultura borghese. Forte fu ad esempio, a cavallo dei due secoli, l'impegno di personalità come Camillo Prampolini nel Reggiano e di Francesco Paoloni nelle campagne laziali e umbre nell'elaborare una pedagogia socialista ricca di spunti evangelici, comprensibile e accettabile dai contadini³³. Opuscoli, periodici e fogli volanti predicavano un socialismo impegnato a recuperare alcuni aspetti del cristianesimo primitivo senza rinunciare alla critica della istituzione ecclesiasti-

³⁰ Si veda P.G. Zunino, *La questione cattolica nella sinistra italiana (1919-1939)*, il Mulino, Bologna 1975, pp. 11-22.

³¹ Si veda *ivi*, pp. 15-20.

³² Così G. Turi, *Aspetti dell'ideologia del Psi (1890-1910)*, in «Studi storici», XXI, 1, 1980, pp. 61-94. Sui tratti dell'azione di propaganda del Psi tra fine Ottocento e inizio Novecento si veda invece M. Ridolfi, *Il Psi e la nascita del partito di massa, 1892-1922*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 181 sgg.

³³ Si vedano A. Nesti, «Gesù socialista». *Una tradizione popolare italiana (1880-1920)*, Claudiana, Torino 1974, Prampolini e il socialismo riformista, Mondo operaio, Roma 1979, S. Dominici, *La lotta senz'odio. Il socialismo evangelico del «Seme» (1901-1915)*, Franco Angeli, Milano 1995, e S. Bianciardi, *Camillo Prampolini costruttore di socialismo*, il Mulino, Bologna 2012.

ca, attribuendo anzi alla rivoluzione sociale caratteristiche di pa-
lingenesi religiosa. Infine il fermento modernista aveva prodotto
un primo avvicinamento diretto tra socialisti e cattolici che, pur
non generando grossi risultati, aveva contribuito a ridimensionare
l'immagine del cattolicesimo come compatto blocco dottrinale³⁴.

In un articolo pubblicato nel Natale del 1902, Mussolini, allora
diciannovenne, aveva ammiccato al motivo del Gesù proletario, tra-
dito nel corso dei secoli dagli uomini di Chiesa³⁵. Ma all'interno del
socialismo italiano egli si apprestava a seguire e a favorire l'indirizzo
più decisamente e violentemente ateo, antireligioso e anticattoli-
co³⁶. Non tanto sulla scia di Serrati, ma di un orientamento preva-
lente negli ambienti del socialismo italiano in Svizzera. Sulle pagi-
ne dell'«Avvenire del Lavoratore», l'organo del Partito socialista
italiano in Svizzera (Psis), si era iniziato a fare dell'anticlericalismo
programmatico e martellante a cominciare dal 1900, in coinciden-
za col diffondersi tra i lavoratori italiani dell'Opera di assistenza
agli emigranti di monsignor Geremia Bonomelli. Ne scriveva da
Berna Antonio Vergnanini raccontando di club, birrerie, cucine,
circoli filodrammatici, bande e fanfare, tutti cattolici; persino serate
danzanti. Per questa ragione la «lotta contro la propaganda cleri-
cale» fu una direttrice acquisita dal Psis nel convegno di Lugano
del febbraio 1902, che si orientò verso una propaganda diversa da
quella in uso in Italia, e fondata sulla discussione pubblica di ogni
questione economica, politica o religiosa con conferenze, contraddi-
ttori e scuole³⁷. Il libero pensiero era inoltre la divisa d'obbligo
negli ambienti dei fuoriusciti e degli intellettuali italiani che si ri-
trovavano per lo più a Ginevra. Era qui che un vecchio membro
del Psis, il tipografo Luigi Piazzalunga, aveva fondato la Biblioteca
internazionale razionalista, una collana di libri e opuscoli cui col-
laborarono Serrati e Mussolini. Il primo svolgendovi il compito di

³⁴ Si veda P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento religioso*, il Mulino, Bologna 1969, p. 311.

³⁵ B. Mussolini, *Il Natale umano*, in «L'Avvenire del Lavoratore», 27 dicembre 1902, ora in Id., *Opera omnia*, cit., vol. I, pp. 25-26.

³⁶ Si veda P. Scoppola, *La Chiesa e il fascismo durante il pontificato di Pio XI*, in Id., *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1966, pp. 362-418, in particolare p. 363.

³⁷ Si veda A. Rosada, *Serrati nell'emigrazione 1899-1911*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 76.

redattore e pubblicandovi due opuscoli: *La Bibbia è immorale* e *La dottrinetta razionalista*, che ebbe notevole successo di diffusione e sequestri. Il secondo pubblicandovi il testo di una conferenza dal titolo *L'uomo e la divinità* (1904), su cui si tornerà.

Quando nel 1906 Serrati subì un processo per diffamazione ai danni dell'Opera Bonomelli, egli si trovò a difendersi dalle accuse di essere anti-italiano, condotte attraverso la nota tesi, diffusa soprattutto negli ambienti dell'immigrazione e del colonialismo, che sul cattolicesimo si fondava uno dei tratti distintivi dell'identità italiana. «Chi parla d'Italia qui? – avrebbe risposto Serrati – Io son figlio di un fervido seguace di Garibaldi, che a me insegnò l'amore per la libertà; voi siete quei preti che contro l'integrità d'Italia e contro la libertà hanno lottato sempre»³⁸. Il socialista di Oneglia presentava insomma ben altre credenziali di «italianità» riacciandosi al principale protagonista democratico del Risorgimento – in continua polemica dopo il 1860 contro la Chiesa cattolica e il papato³⁹ – e alludendo all'idea, di origine machiavelliana e ancora diffusa nella cultura e nell'opinione media italiana del tempo, che lo Stato pontificio avesse storicamente rappresentato l'ostacolo più importante al conseguimento dell'unità della penisola italiana. Tuttavia la battaglia di Serrati contro i preti e la religione cattolica non fu di matrice liberal-risorgimentale. «I nuovi filistei della politica omeopatica che hanno inventata la cura dell'anticlericalismo, dell'antialcoolismo, della morale laica»⁴⁰ non piacevano a Serrati che giudicava prioritaria la lotta del lavoro contro il capitale. La sua battaglia contro l'esercito clericale era dunque concentrata su altri temi: la propensione secolare verso un'accettazione rassegnata che si traduceva nell'estraneità alle lotte operaie e nel crumiraggio, sostenuti, a suo dire, dai preti e, nel mondo dell'emigrazione italiana in Svizzera, dall'Opera Bonomelli.

Nella polemica antireligiosa, più che a Serrati, Mussolini fu vicino a un altro socialista italiano, nella cui casa fu più volte

³⁸ In «L'Avvenire del Lavoratore», 26 novembre 1910, cit. in A. Rosada, *Serrati nell'emigrazione*, cit., pp. 76-77.

³⁹ Si veda G. Verucci, *L'anticlericalismo di Garibaldi*, in Id., *Cattolicesimo e laicismo nell'età contemporanea*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 214-222.

⁴⁰ In «La Lima», 11 giugno 1904, cit. in A. Rosada, *Serrati nell'emigrazione*, cit., p. 77.

ospite, che si distingueva a Lugano per la centralità attribuita alla polemica antireligiosa nell'azione politica e sindacale. Si tratta di Angelo Oliviero Olivetti, uno dei pochi cui Mussolini, parco di menzioni verso quanti avevano contribuito alla sua formazione politico-ideologica, avrebbe riconosciuto un ruolo in pieno regime⁴¹. L'avvocato piemontese che il 1898 aveva sospinto a varcare il confine, faceva parte dal 1902 della Commissione esecutiva del Psis, ma i suoi interessi erano prevalentemente culturali e si erano presto concentrati sulla propaganda per il libero pensiero. In polemica con le posizioni ormai acquisite dai partiti socialisti dei principali paesi europei, Olivetti andava affermando, anche in contrapposizione a Serrati, che il socialismo era, prima di tutto, antireligioso: «Il voler insistere nella formula immorale e gesuitica che la religione è una questione privata è un'aberrazione»⁴². La questione stava particolarmente a cuore a Olivetti che nel settembre 1904 intervenne a Roma con la Balabanoff a uno dei più importanti congressi internazionali del Libero pensiero, dedicato alle «opere di carità confessionale». L'intellettuale russa si tenne su un tema tutto sommato classico del marxismo presentando una relazione sulla *Chiesa al servizio del capitale*. Ma Olivetti affrontò una questione concreta e nuova, legata alla militanza di quegli anni tra gli operai italiani in Svizzera, *I preti e l'emigrazione*⁴³.

La rottura tra Olivetti e Serrati si sarebbe consumata sul terreno del sindacalismo, che divenne per il primo così centrale da indurlo a lasciare il Psis e a fondare nel 1906 a Lugano «Le Pagine Libere», il quindicinale di «politica, scienza e arte» destinato ad affermarsi come una delle riviste più importanti del sindacalismo rivoluzionario italiano, e cui collaborarono, tra gli altri, Paolo Orano e Arturo Labriola. Oltre, lo si vedrà, allo stesso Mussolini.

Tra gli emigrati italiani Mussolini si mise presto in mostra per la sua capacità di condurre brillantemente i contraddittori pub-

⁴¹ B. Mussolini, *La dottrina del fascismo* (Enciclopedia Treccani, 1932), in *Opera omnia*, cit., vol. XXXIV, p. 122.

⁴² In «L'Avvenire del Lavoratore», 10 settembre 1904, cit. in A. Rosada, *Serrati nell'emigrazione*, cit., p. 80.

⁴³ *Congresso internazionale del Libero Pensiero* (Roma, 20, 21, 22 settembre 1904). *Contributo al tema delle opere di carità confessionali*, Coop. Tip. Sociale, Lugano 1904.

blici. I soggetti prediletti, in questo periodo, erano antireligiosi e antimilitaristi⁴⁴. Si muoveva tra Berna, Losanna, Ginevra, Basilea e Zurigo accontentandosi di fare il manovale o il garzone per tirare avanti. Fu in una di queste occasioni che affrontò in modo più preciso la questione religiosa. Già nel febbraio 1903 Mussolini aveva preso la parola durante una conferenza tenuta a Losanna da Alfredo Tagliatela. Membro della Chiesa metodista episcopale e pastore a Roma, Tagliatela era in Svizzera per un giro di conferenze missionarie tra gli emigranti italiani⁴⁵. Nel dibattito rimasero aperti alcuni interrogativi e così si decise di organizzare un successivo contraddittorio dedicato all'esistenza di Dio. Dopo alcuni rinvii, il dibattito tra Mussolini e Tagliatela si tenne nella *Grande Salle* della *Maison du Peuple* di Losanna la sera del 26 marzo 1904⁴⁶. In una sala affollata da un migliaio di persone che avevano pagato per assistere al contraddittorio, Mussolini lanciò la sfida a Dio. Era forse il primo grande uditorio che egli affrontava da protagonista e bisognava far colpo sui compagni. Secondo la Balabanoff,

Benito Mussolini esordì dicendo: «Datemi un orologio. Do dieci minuti di tempo al Padre Eterno. Se egli non mi colpisce, in questo limite di tempo, vuol dire che non esiste. Lo sfido»⁴⁷.

I due oratori parlarono un'ora ciascuno, avendo diritto a una mezz'ora di replica. Il tutto si svolse nel reciproco rispetto e si chiuse poco prima di mezzanotte. A distanza di quattro mesi Mussolini riepilogò le proprie tesi nell'opuscolo *L'uomo e la divinità*, un libretto di 47 pagine in formato tascabile che apriva le pubblicazioni della Biblioteca internazionale di propaganda raziona-

⁴⁴ A. Balabanoff, *Il traditore Mussolini. Piccole curiosità non del tutto inutili a sapersi*, a cura di M. Giudice, Casa editrice «Avanti!», Milano 1945, p. 18.

⁴⁵ Si veda R. Bassanesi, *Il contraddittorio di Mussolini sulla divinità*, in «Protagora», n. 33, giugno 1964, pp. 51-66.

⁴⁶ Nell'autobiografia del 1911-1912 Mussolini riporta, erroneamente, la data del 23 marzo. B. Mussolini, *La mia vita*, in *Opera omnia*, cit., vol. XXIII, p. 254.

⁴⁷ Si veda A. Balabanoff, *Il traditore Mussolini*, cit., p. 18. L'episodio ispira l'*incipit* del film *Vincere* (2009), anche se, per ragioni di sceneggiatura, Marco Bellocchio lo colloca a Trento.

lista⁴⁸. Uno scritto oggi di difficile reperimento poiché il duce ne avrebbe fatto ritirare le poche copie dalle biblioteche pubbliche italiane sin dai primi anni di governo⁴⁹. L'opera si componeva di quattro parti: l'intervento di Mussolini, rivisto e accresciuto; il sunto, commentato, dei principali passaggi della replica di Tagliatela; una ulteriore confutazione di Mussolini, che si trova solo nel testo scritto avendo il pastore ottenuto la condizione di parlare per ultimo; una breve appendice sull'evangelismo.

Le argomentazioni dell'oratore socialista non sgorgavano dal materialismo di ispirazione marxista, ma si sviluppavano intorno ad alcuni postulati abborracciati di derivazione, in ultima analisi, positivista. Del resto per Mussolini si trattava di dimostrarsi preparato e brillante a un pubblico con un livello di istruzione bassissimo. La tesi era riassunta in questi termini: «Dio non esiste. – La Religione nella Scienza è l'assurdo, nella pratica un'immoralità, negli uomini una malattia»⁵⁰. La dimostrazione ruotò invece sull'affermazione della materia come unica realtà esistente provata dalla scienza; sulle contraddizioni esistenti tra le diverse concezioni di Dio; sulla negazione di ogni forma di creazionismo; sull'idea che la religione fosse il risultato della paura e dell'ignoranza degli uomini.

Negli ambienti socialisti e anarchici l'intervento di Mussolini fu considerato un grande successo. Ne parlò con entusiasmo il settimanale anarchico di Genova «L'Allarme» che descriveva l'autore come «l'amico carissimo B.M.» contrapponendogli la «faccia sinistra dell'illustre canaglia Serrati» che faceva capolino dalla galleria, «volendo anche lui, lo sfacciato, far atto di presenza»⁵¹. Da allora in poi Mussolini fu considerato lo specialista della questione⁵². Per la Biblioteca internazionale di propaganda razionalista tradusse dal francese e commentò *I ciarlatani neri!* di A.H. Malot⁵³. La sezione socialista di Ginevra gli assegnò l'incarico di condurre una campa-

⁴⁸ B. Mussolini, *L'uomo e la divinità*, Biblioteca internazionale di propaganda razionalista, Lugano 1904.

⁴⁹ R. Bassanesi, *Il contraddittorio di Mussolini sulla divinità*, cit., p. 64.

⁵⁰ B. Mussolini, *L'uomo e la divinità*, cit., p. 1.

⁵¹ «L'Allarme», 7 aprile 1904, cit. in A. Rosada, *Serrati nell'emigrazione*, cit., p. 79.

⁵² R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, cit., p. 36.

⁵³ A.H. Malot, *I ciarlatani neri!*, Biblioteca internazionale di propaganda razionalista, Lugano 1904.

gna contro le «sette» religiose e quella di Losanna lo presentò nel mese di giugno a un contraddittorio con una personalità di primo piano del socialismo europeo: il belga Émile Vandervelde, che era stato tra i 23 interlocutori dell'inchiesta internazionale su socialismo e anticlericalismo, lanciata tra il 1902 e il 1903 dalla rivista della Gauche francese «Le Mouvement socialiste» per contribuire alla messa a punto della linea da adottare rispetto ai progetti di legge sulla separazione tra Stato e Chiesa, poi sfociati nell'approvazione, il 6 dicembre 1905, della celebre *Loi de séparation des Églises et des États*⁵⁴. In *Dux* la Sarfatti avrebbe ricordato l'episodio, riservando a Vandervelde il ruolo del babbione veterosocialista, accostato addirittura al «santone» Prampolini:

Vandervelde veniva a Ginevra, proprio per parlare di Gesù Cristo, tema di propaganda evangelica caro al «santone di Reggio Emilia» fin dai tempi dell'opuscolo *La predica di Natale*, su Gesù Cristo sovversivo e il comunismo degli apostoli⁵⁵.

A uscirne vincitore fu Vandervelde⁵⁶, tanto che Mussolini nell'autobiografia del 1911-1912 avrebbe ricordato quell'incontro come «disgraziato»⁵⁷. Il parlamentare belga aveva difeso la tesi erfurtiana – già esposta in alcuni suoi scritti e nelle risposte al questionario del 1902-1903 – della religione come affare privato, sostenendo che i socialisti dovevano lottare per la separazione della Chiesa dallo Stato, accogliere tutti coloro che erano decisi a combattere il capitalismo e difendere in ogni caso la libertà di convinzione religiosa. Mussolini contrappose a Vandervelde una linea radicale di anticlericalismo militante sostenendo che la lotta alla Chiesa era una componente essenziale della battaglia socialista. Lo aveva scritto anche il 30 agosto 1903 nell'articolo *Gli orrori del chiostro*, apparso sul «Proletario», in cui aveva presentato il resoconto di un'indagine dell'«Arbeiter Zeitung» sulle monache del

⁵⁴ Si veda É. Poulat, *Socialisme et anticléricalisme. Une enquête socialiste internationale (1902-1903)*, in «Archives des sciences sociales des religions», X, 1960, pp. 109-131.

⁵⁵ M.G. Sarfatti, *Dux*, cit., p. 66.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ B. Mussolini, *La mia vita*, in *Opera omnia*, cit., vol. XXXIII, p. 257.

Buon Pastore, che aveva portato alla luce gli atroci sistemi correttivi imposti alle educande: «Far croci, in terra, colla lingua; star in ginocchio su dei sassi a punta; benda e orecchie d'asino; digiuno fino all'inedia; camicia di forza; veglia dei cadaveri delle compagne morte in seguito alle infamie subite; percosse sulla palma della mano con verghe di ferro; lunghi esercizi di culto, interminabili giornate di lavoro»⁵⁸. Il repertorio disciplinare – che probabilmente scatenava qualche risonanza autobiografica – non era considerato un'eccezione, ma stava a confermare che «è nell'intimo spirito della religione nascosta la tortura». Stava a dimostrare insomma che la religione fuoriusciva dalla ristretta orbita dell'«affare privato», per rivelarsi appieno come «istituzione che tende al potere politico per eternare l'ignoranza e lo sfruttamento economico». Contro di essa, di conseguenza, non restava che «il viso dell'armi»⁵⁹.

2. *Anticlericalismo politico, anticlericalismo pornografico*

La polemica anticlericale restò a lungo il filo conduttore dell'attività politica e giornalistica di Mussolini. Quando, rientrato in Italia, si fermò a Oneglia, dopo un paio di anni trascorsi tra Dovia e Tolmezzo, ottenne, grazie ai contatti con i Serrati, la direzione di fatto del settimanale socialista della zona «La Lima» e firmò quasi tutti i suoi articoli con lo pseudonimo «Vero eretico». Dalla sua penna il tema religioso irrompeva sulla carta stampata in modo spesso greve. Come quando il 21 marzo 1908 scriveva, sotto forma di spigolatura, la storiella dei coccodrilli e dei missionari:

Alcuni esploratori africani tornati recentemente a Londra narrano che i coccodrilli hanno preso la saggia abitudine di mangiare esclusivamente preti e frati missionari!

Strano! Nello stesso tempo hanno perduto l'altra pessima abitudine di piangere dopo il pasto⁶⁰.

⁵⁸ B. Mussolini, *Gli orrori del chiostro*, in «Il Proletario», 30 agosto 1903, ora in Id., *Opera omnia*, cit., vol. I, pp. 37-39.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ «Vero eretico», in «La Lima», 21 marzo 1908, ora in B. Mussolini, *Opera omnia*, cit., vol. I, p. 110.

In altri casi la volgarità toccava picchi più violenti. Ma aveva almeno come sfondo questioni politiche di maggior spessore. In un pezzo apparso su «La Lima» il 4 aprile 1908 il «Vero eretico» scagliò contro «la vecchia lupa» vaticana alcuni dei suoi dardi più rabbiosi, dal sapore carducciano:

Attraverso la vuota fraseologia moderna presa a prestito per l'occasione, la vecchia lupa ha cercato di dissimulare la sua natura reazionaria, ma non vi è riuscita. [...]

Dobbiamo riconoscere che le falangi cattoliche mancano di pudore, non d'audacia. Ma la vostra parabola è ormai compiuta, o microbi neri, esiziali al genere umano quanto i microbi della tubercolosi. La storia vi condanna! Voi siete le pallide ombre del medio evo. Non profanate la parola libertà voi che avete acceso i roghi. Non parlateci di cristianesimo. La vecchia nenia non ci commuove più⁶¹.

E concludeva con una professione di fede anticristiana che l'uso della prima persona plurale sembrava estendere al socialismo o, quanto meno, alla locale sezione del Partito: «Noi siamo decisamente anti-cristiani e consideriamo il cristianesimo come l'immortale stigmata d'obbrobrio dell'umanità»⁶².

La svolta operata da Pio X negli indirizzi vaticani verso l'Italia, gli echi dei contrasti francesi tra Stato e Chiesa seguiti alle misure laicizzatrici del 1905 avevano ridato forza, nel linguaggio dei socialisti italiani, alla nozione di «pericolo clericale»⁶³. Anche perché alle elezioni per la Camera del novembre 1904, volute dal presidente del Consiglio Giovanni Giolitti per sfruttare l'onda emotiva del primo sciopero generale nella storia d'Italia, organizzato dai socialisti due mesi prima, si erano imbastiti i primi modesti esperimenti di intesa clericomoderata, autorizzati da parziali deroghe al *non expedit*, che avevano portato in Parlamento i primi «cattolici deputati»⁶⁴. Su una base clericomoderata e con l'assillo

⁶¹ «Vero eretico», *La libertà nera*, in «La Lima», 4 aprile 1908, in B. Mussolini, *Opera omnia*, cit., vol. I, p. 111.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Si vedano i due saggi di E. Decleva, *Anticlericalismo e lotta politica nell'Italia giolittiana*, I, *L'esempio della Francia» e i partiti popolari (1901-1904)*, II, *L'estrema sinistra e la formazione dei blocchi popolari (1905-1909)*, in «Nuova rivista storica», LII, 1968, 1-2, pp. 291-354, e LIII, 1969, 5-6, pp. 541-617.

⁶⁴ Si veda G. Formigoni, *I cattolici deputati (1904-1918). Tradizione e riforma*, Studium, Roma 1988.

del pericolo rosso si era avviata una collaborazione silenziosa fra una buona parte della classe politica italiana e il movimento cattolico⁶⁵. Abbandonate le antiche rivendicazioni di restituzione materiale del maltolto, i cattolici italiani accettavano l'«ipotesi» dello Stato liberale cercando di muoversi al suo interno per assicurare alla Chiesa e al papato in Italia peso e influenza nelle istituzioni politiche, nella legislazione e nella società.

In questo clima, quando il 6 febbraio 1908 il ministro della Pubblica istruzione Luigi Rava pubblicò il regolamento che obbligava i Comuni ad assicurare l'insegnamento religioso nelle elementari se la maggioranza dei consiglieri si fosse dichiarata favorevole, la questione della laicità della scuola statale infiammò il dibattito pubblico⁶⁶. Sin dal febbraio 1907 il parlamentare Leonida Bissolati, insieme ad altri deputati socialisti e radicali, aveva presentato alla Camera una mozione in cui si chiedeva al governo di sopprimere ogni forma di insegnamento religioso, ma il Parlamento esaminò la mozione nell'ultima settimana di febbraio dell'anno successivo, quando il regolamento Rava era ormai operativo. Nel dibattito si contrapposero due schieramenti: quello delle opposizioni di sinistra che miravano a una organizzazione laica dell'istruzione e la linea delle forze liberali di maggioranza, favorevoli a garantire la presenza dell'insegnamento religioso nella forma prevista dal nuovo regolamento. Non perché riconoscessero l'intrinseco valore della religione, ma perché stimavano che gli ideali della tradizione cattolica avrebbero potuto giovare alla tutela dell'ordine sociale rispetto ai pericoli di eversione rappresentati, ai loro occhi, dall'avanzare del movimento operaio⁶⁷.

Nel marzo 1908, dal 28 al 30, le Unioni cattoliche, succedute alla disciolta Opera dei congressi, si erano riunite a Genova in un congresso nazionale per stabilire una linea unitaria sulla scuola da

⁶⁵ Si veda G. Spadolini, *Giolitti e i cattolici (1901-1914)*, Mondadori, Milano 1974 (I ed. Le Monnier, Firenze 1960), p. xx.

⁶⁶ Si veda L. Pazzaglia, *Stato laico e insegnamento religioso in alcuni dibattiti del primo Novecento (1902-1904)*, in «Pedagogia e vita», XLII (1980-1981), 4, pp. 379-416.

⁶⁷ Si veda L. Pazzaglia, *Cultura religiosa e libertà d'insegnamento nella riflessione di Tommaso Gallarati Scotti*, in *Rinnovamento religioso e impegno civile in Tommaso Gallarati Scotti*, a cura di F. De Giorgi e N. Raponi, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 91-136.

adottare nella situazione politica del momento⁶⁸. I congressisti votarono un ordine del giorno a sostegno del più ampio ripristino della religione cattolica nei programmi scolastici. Si parlò anche della tattica da seguire nelle imminenti elezioni politiche e qualcuno – come il conte Edoardo Soderini – suggerì di chiedere ai candidati come condizione irrinunciabile per avere il voto dei cattolici l'impegno per l'introduzione dell'insegnamento religioso nella scuola⁶⁹. Era questo, nell'aprile del 1908, l'obiettivo dell'attacco di Mussolini, l'uomo che dopo appena tre lustri avrebbe posto, con la riforma Gentile, l'insegnamento della religione cattolica a fondamento dell'istruzione elementare. Erano loro, i cattolici d'Italia riunitisi a congresso a Genova, la loro pretesa di invocare «la libertà... di uccidere la libertà», di avere dallo Stato l'autorizzazione «ad avvelenare coll'insegnamento cristiano i figli del popolo»⁷⁰. Nel frattempo il socialista Mussolini andava irrobustendo l'elaborazione di una concezione anticristiana attraverso lo studio della filosofia di Nietzsche, di cui dava conto, per la prima volta, in un saggio a tre puntate pubblicato sul «Pensiero romagnolo» tra il 29 novembre e il 13 dicembre 1908 come risposta a una conferenza sul filosofo tedesco, tenuta qualche tempo prima a Forlì da Claudio Treves⁷¹. Ai temi, già variamente declinati negli anni precedenti, del cristianesimo oscurantista, repressivo e liberticida, si aggiungeva un ulteriore capo d'accusa: la religione del nazareno aveva aperto la strada al trionfo della «morale della rinuncia e della rassegnazione»; di conseguenza, il diritto del più forte, base granitica della civiltà romana, era stato scalzato dall'amore del prossimo e dalla pietà⁷².

La polemica contro la Chiesa animò tutta l'attività giornalistica e agitatoria di Mussolini nei mesi in cui fu a Trento. Nella città irredenta arrivò la sera del 6 febbraio 1909, per assumere l'incarico di segretario del Segretariato trentino del lavoro e dirigere «L'Avvenire del Lavoratore», l'organo del Segretariato stesso.

⁶⁸ *Atti del congresso per la istruzione ed educazione cristiana del popolo italiano*, Ufficio centrale dell'Unione popolare fra i Cattolici d'Italia, Firenze 1908.

⁶⁹ Ivi, p. 35.

⁷⁰ «Vero eretico», *La libertà nera*, cit.

⁷¹ B. Mussolini, *La filosofia della forza (Postille alla conferenza dell'on. Treves)*, in Id., *Opera omnia*, cit., vol. I, pp. 174-184.

⁷² Ivi, pp. 179-180.

La nomina era stata probabilmente sostenuta da Serrati e dalla Balabanoff. E si aggrappava, almeno nelle motivazioni ufficiali, alla particolare abilità dimostrata dall'attivista nella propaganda anticlericale. Il 29 gennaio 1909 la notizia dell'arrivo del «compagno» Benito Mussolini era infatti annunciata in questi termini dalla Commissione esecutiva del Segretariato:

Finalmente la nostra nuova Commissione Esecutiva nell'ultima sua adunanza poté chiudere il concorso al posto di Segretario del Segretariato, nominando il comp. Benito Mussolini di Forlì.

La scelta non poteva essere migliore, poiché Benito Mussolini, oltre che un lottatore provato è un fervente propagandista, versato specialmente in materia di anticlericalismo; è un giovane colto, e, con molto vantaggio del nostro movimento, conosce perfettamente la lingua tedesca.

Egli sarà tra noi nei primi di febbraio, quindi sicuri di interpretare il sentimento di tutti i compagni, lo salutiamo fraternamente, augurandoci che egli sappia portare nella nostra vita un influsso nuovo di fede, onde affievolire la tracotante caparbia dell'idra clericale che impera sovrana ovunque stendendo un fitto velo sui cervelli ottenebrati e aggiungendo al carro della più bieca schiavitù i disgraziati servi della gleba⁷³.

Nel Trentino ancora soggetto all'Impero austro-ungarico la polemica tra socialisti e cattolici era di antica data. I cattolici costituivano la più influente forza politica della regione. A Trento disponevano di due giornali: «La Squilla», un settimanale diretto da don Costantino Dallabrida, e soprattutto «Il Trentino», il quotidiano più letto, diretto dal 1905 da Alcide De Gasperi che, poco più che ventenne, rappresentava una delle figure di maggior spicco del cattolicesimo politico trentino⁷⁴. Più in generale i cattolici esercitavano una pesante ipoteca sulla vita economica e culturale della regione, anche perché nel campo della cooperazione, del credito agricolo, delle associazioni professionali e culturali godevano dell'appoggio

⁷³ *Cronaca cittadina: il nostro nuovo Segretario*, in «L'Avvenire del Lavoratore», 29 gennaio 1909, ivi, p. 282.

⁷⁴ Si vedano P. Pombeni, *Il primo De Gasperi. La formazione di un leader politico*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 79-118, e *Alcide De Gasperi*, vol. I, *Dal Trentino all'esilio in patria (1881-1943)*, a cura di A. Canavero, P. Pombeni, G.B. Re, G. Vecchio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

delle autorità austriache. L'attacco contro i 'clericali' si inseriva dunque nella linea politica del Partito socialista di Cesare Battisti, che Mussolini frequentò con incontri pressoché quotidiani⁷⁵.

A Trento Mussolini non divenne certo un irredentista, anche se al contrario dei suoi compagni di partito italiani si rese conto delle ragioni alla base dell'irredentismo. Radicalizzò invece quella lotta contro l'egemonia cattolica portata avanti negli anni precedenti da Battisti, da cui fu invitato a collaborare al «Popolo» e al suo supplemento settimanale «Vita Trentina». L'attacco ai cattolici fu ai limiti del teppismo. Il passato della Chiesa, la vita privata dei preti, la scomunica dei modernisti, l'azione politica di De Gasperi, l'elezione dei primi «deputati cattolici»: ogni spunto e ogni argomento era buono per attaccare la «vecchia vaticana lupa cruenta»⁷⁶.

Che questo dovesse essere il blasone del compagno Mussolini a Trento fu chiaro sin dal suo primo intervento pubblico in città. Quando la sera del 17 febbraio incontrò per la prima volta gli operai e le operaie alla Camera del Lavoro, fece di quell'appuntamento una commemorazione dell'anniversario della morte di Giordano Bruno. E riuscì a catturare l'attenzione e la simpatia degli ascoltatori che, secondo il resoconto pubblicato sul quotidiano di Battisti il giorno dopo, si fecero l'idea di avere dinanzi «un ottimo dicitore, un suadente propagandista, [...] uno studioso, un convinto, un entusiasta»:

Ieri sera, alle 8, un buon numero di operai e operaie si riunirono alla Camera del Lavoro ove il compagno B. Mussolini, nuovo segretario del Segretariato del Lavoro, avrebbe parlato per la prima volta al pubblico commemorando l'anniversario della morte di G. Bruno.

E – bisogna dirlo – questo primo incontro del Mussolini con i nostri operai non poteva essere più simpatico né avere miglior successo. Egli fu ascoltato con attenzione somma e seppe tosto farsi comprendere dagli ascoltatori che capirono d'aver dinanzi non solo un ottimo dicitore, un suadente propagandista, ma anzi – e soprattutto – uno

⁷⁵ Si vedano R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, cit., p. 64, e A.J. Gregor, *Young Mussolini and the intellectual origins of Fascism*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1979, pp. 80-81.

⁷⁶ La citazione di Carducci è ancora di B. Mussolini, «*Vecchia vaticana lupa cruenta*», in «Il Popolo», 9 agosto 1909, ora in Id., *Opera omnia*, cit., vol. II, pp. 206-208.

studioso, un convinto, un entusiasta che seppe trasfondere nella veramente bella conferenza e il risultato di serii studi, e la forza delle convinzioni sue e l'entusiasmo dell'uomo che ha una fede e quella sostiene e vuole inculcare negli altri⁷⁷.

Il focus sul «Grande Nolano», sulla sua vita e le sue teorie, aveva ovviamente come obiettivo l'affondo finale contro clericali di ogni epoca e l'affermazione inconfutabile che il socialismo dovesse essere «avversario» del clericalismo:

Il compagno Mussolini esaminò prima a base di ricordi storici e di appropriate citazioni, tutta la storia del cristianesimo e del cattolicesimo; fece quindi un efficace quadro dei tempi che precedettero Giordano Bruno e di quelli in cui il Grande Nolano visse. Dettagliò quindi le fasi della sua vita, del suo processo e disse, con efficacia di frasi, del supplizio che al martire fu inflitto. Dopo questo quadro vivo e mosso che egli presentò agli ascoltatori, passò a dire delle teorie del Bruno, delle accuse che a queste teorie si facevano e delle ragioni che spinsero la Chiesa di Roma alla guerra contro il grande filosofo. Ciò fatto egli, brevemente ma con tocchi sapienti e spesso divertenti, raffrontò l'opera della chiesa «in tempi men leggiadri» all'opera della chiesa ai nostri giorni, e spiegò le ragioni storiche, filosofiche e politiche per le quali il socialismo deve essere avversario del clericalismo, di quel clericalismo che anche ora – se lo potesse – farebbe rivivere – per asservire le folle a sé – i tempi dei roghi e delle sentenze del santo uffizio⁷⁸.

Nel giro di un mese il riferimento al Sant'Uffizio sarebbe passato dalla storia alla cronaca. Il 22 marzo 1909 arrivò, atteso, il decreto della Suprema che sanciva la scomunica del sacerdote Romolo Murri. L'intervento vaticano nasceva da questioni prevalentemente disciplinari. Il fondatore del Movimento democratico cristiano era riuscito in pochi anni a coinvolgere le nuove generazioni cattoliche incitandole a vivere nel proprio secolo. Il che significava accantonare i progetti teocratici di cui l'organizzazione ecclesiastica era tenace assertrice, non lasciarsi paralizzare dalla Questione romana per accogliere positivamente i valori e le istituzioni della democrazia. Ma significava anche prestare attenzione alla questione sociale, ai problemi dei lavoratori e aprire su questo

⁷⁷ *Cronaca di Trento*, in «Il Popolo», 18 febbraio 1909, ivi, p. 283.

⁷⁸ *Ibid.*

terreno ad accordi con il Partito socialista⁷⁹. Nell'Italia giolittiana, proprio mentre si costruivano alleanze politiche tra liberali e clerico-moderati, il Movimento democratico cristiano ispirato da Murri era riuscito a fare breccia in diverse aree, al Nord come al Sud, ma in particolare in Emilia Romagna e nelle Marche⁸⁰.

La prima censura ecclesiastica era stata comminata al sacerdote nel 1907, in seguito all'accentuarsi dei toni anticlericali nei suoi molti interventi pronunciati in occasione di conferenze e convegni o pubblicati su carta stampata. Murri venne sospeso *a divinis* il 14 aprile 1907, dopo che papa Pio X aveva condannato con l'enciclica *Pieni l'animo* (28 luglio 1906) la Lega democratica nazionale, fondata dal sacerdote marchigiano nel 1905 come alternativa politica cristiana al clerico-moderatismo⁸¹. Nel settembre 1907 era giunta la messa al bando dell'«eresia del Novecento»⁸² con la pubblicazione dell'enciclica *Pascendi dominici gregis* nella quale Pio X, oltre a formulare un'articolata condanna del modernismo, aveva emanato un ampio ventaglio di misure disciplinari volte a sradicarne la pre-

⁷⁹ Si veda D. Saresella, *Romolo Murri e il movimento socialista (1891-1907)*, Quattro Venti, Urbino 1994.

⁸⁰ Si veda G. Vecchio, *I seguaci e i sostenitori di Murri in Italia: geografia e identità di un movimento*, in *Romolo Murri e i murrismi in Italia e in Europa cent'anni dopo*, a cura di I. Biagioli, A. Botti e R. Cerrato, Quattro Venti, Urbino 2004, pp. 299-349.

⁸¹ Si vedano P. Scoppola, *Cattolicesimo e democrazia nelle vicende della Lega democratica nazionale*, in Id., *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1966, pp. 110-169, e G. Vecchio, *Alla ricerca del partito. Cultura politica ed esperienze dei cattolici italiani del primo Novecento*, Morcelliana, Brescia 1987.

⁸² G. Verucci, *L'eresia del Novecento: la Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Einaudi, Torino 2000. Sul modernismo, dinanzi a una bibliografia immensa, ci si limita a segnalare solo alcuni lavori di sintesi. In particolare P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento ecclesiale in Italia*, il Mulino, Bologna 1961; É. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, Tournai 1962; M. Guasco, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; O. Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Verlag F. Pustet, Regensburg 1995; G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*, Herder, Roma 1998; *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione (1893-1914)*, a cura di A. Botti e R. Cerrato, Quattro Venti, Urbino 2000. Occorre poi ricordare che a partire dal 1972 il Centro studi per la storia del modernismo, con sede a Urbino, ha pubblicato numerosi volumi di «Fonti e documenti».

senza nella Chiesa cattolica⁸³. Murri però era andato avanti e nelle elezioni politiche del 1909 si era presentato come candidato della Lega democratica nazionale nel collegio di Montegiorgio in contrapposizione ad Arturo Galletti, sostenuto dai cattolici ortodossi e dall'arcivescovo di Fermo. Il sacerdote, che aveva ben presente quanto fosse importante catturare il voto dell'elettorato di sinistra, imbastì tutta la campagna elettorale su temi anticlericali e riuscì a garantirsi il sostegno del Partito socialista e dei suoi più importanti esponenti⁸⁴. L'elezione di Murri, proclamata mentre suonava l'Inno dei lavoratori e la folla gridava «abbasso il Vaticano!»⁸⁵, fu accolta con entusiasmo dai più importanti esponenti del Partito socialista. Ma la sua posizione divenne insostenibile nella Chiesa. Di qui la scomunica *a vitando* del 22 marzo 1909, seguita da attacchi costanti da parte della stampa cattolica⁸⁶.

Nonostante l'appoggio garantito dai socialisti alla candidatura di Murri, Mussolini non aveva mancato di farne un bersaglio polemico, salvo poi prenderne le difese al momento della scomunica. Nel corso del primo confronto pubblico con De Gasperi, che si tenne nella sala della birreria Corona a Untermais il pomeriggio del 7 marzo 1909, Mussolini mise nello stesso calderone del clericalismo i cattolici intransigenti, i clerico-moderati, i cristiano-sociali, accomunati, a suo dire, dalla volontà di accantonare la lotta contro le radici dell'ingiustizia sociale e cioè il dualismo tra lavoratori e detentori dei mezzi di produzione⁸⁷. L'obiettivo era chiaro: far piazza pulita di ogni prospettiva di collaborazione tra democristiani e socialisti.

⁸³ Si veda *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze*, a cura di C. Arnold e G. Vian, Viella, Roma 2010. Un'analisi del processo redazionale della *Pascendi* e delle reazioni all'enciclica nella sezione monografica della «Rivista di storia del cristianesimo», V, 2008, 2. Sulla crisi modernista si dispone ora dell'ottima sintesi di G. Vian, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Carocci, Roma 2012.

⁸⁴ Si veda A. Botti, *Romolo Murri e l'anticlericalismo negli anni de «La Voce»*, presentazione di L. Bedeschi, Quattro Venti, Urbino 1996, pp. 34-36, e D. Saresella, *Murri deputato e il mondo socialista (1909-1913)*, in *Romolo Murri e i murrismi in Italia e in Europa cent'anni dopo*, cit., pp. 181-211.

⁸⁵ Ivi, p. 185.

⁸⁶ Si veda M. Guasco, *Il caso Murri dalla sospensione alla scomunica*, Argalia, Urbino 1978.

⁸⁷ Si veda R.A. Webster, *Il primo incontro tra Mussolini e De Gasperi (marzo 1909)*, in «Il Mulino», gennaio 1958, pp. 51-55.

Il «cristiano-sociale don Romolo Murri che si presenta a Porto San Giorgio [*sic*] con un programma quasi socialistoide» era messo sullo stesso piano dei «giornali neri» che avevano attribuito al dito di Dio la catastrofe del terremoto di Messina⁸⁸. La Democrazia cristiana era liquidata come «un misero tentativo destinato al fallimento», «un organismo irto di contraddizioni»:

Modificare, tentare di modificare ciò che la divina provvidenza ha stabilito significa commettere un sacrilegio. [...] I democratici cristiani ammettono i miglioramenti parziali della classe operaia, ma non tollerano la scomparsa del padronato: non giungono ad eliminare la borghesia: la loro azione è un compromesso, come la loro teoria è un equivoco e un falso⁸⁹.

La notizia della scomunica di Murri fu data, sulle pagine dell'«Avvenire del Lavoratore», il 27 marzo dallo stesso Mussolini, che si firmava con lo pseudonimo di «Verdiano». Il tono, solenne e beffardo a un tempo, tendeva a sminuire le conseguenze dell'intervento vaticano. E il pezzo tradiva nel complesso una comprensione molto superficiale di quanto stava avvenendo nel mondo cattolico in quel passaggio cruciale:

Il neo-deputato del Collegio di Porto S. Giorgio [*sic*] è stato ufficialmente scomunicato dal Vaticano.

Non stentiamo a credere che sarà lui il primo a ridere del decreto pontificale. Oggi una Bolla pontificale di scomunica ha il valore di una bolla di sapone.

Noi tutti, chi per un motivo, chi per un altro siamo scomunicati e nessuno di noi prende sul serio la sentenza vaticana. *Tempora mutantur*. Altra volta un re scomunicato venne a Canossa nel cuor dell'inverno, stette tre giorni ginocchioni sulla neve fra la seconda e la terza muraglia del castello e se non fosse intervenuta la contessa Matilde, giammai il papa avrebbe perdonato il reprobato.

Oggi non c'è più il braccio secolare o, in altri termini, non c'è più una gendarmeria, un esercito al servizio del papa. Ci sono è vero alcune centinaia di svizzeri, ma sono il ridicolo di tutti i monelli di Roma!

Lutero bruciò la scomunica papale alla presenza di una folla im-

⁸⁸ B. Mussolini, *Perché ci organizziamo*, in «L'Avvenire del Lavoratore», 11 marzo 1909, ora in Id., *Opera omnia*, cit., vol. II, pp. 25-26.

⁸⁹ *Ibid.*

mensa; vorrà Romolo Murri regalare lo spettacolo di un piccolo rogo cartaceo ai suoi fedeli elettori di Porto S. Giorgio?

Per la cronaca ricordiamo che il documento pontificio si chiude con queste parole testuali:

«Dalla Casa del S. Uffizio, addì 22 marzo 1909. Firmato Aloisio Castellano, notaio della Sacra Romana Universale Inquisizione»⁹⁰.

La conclusione, in tipico stile mussolin-carducciano, era a dir poco irriverente:

Ah! ah! ah! C'è ancora un Sant'Uffizio e una sacra romana universale inquisizione. Ma per chi? Via! Vecchie civette del medioevo, nascondetevi una buona volta! Nel secolo dei lumi voi continuate a portarci il linguaggio delle tenebre e noi vi ridiamo omericamente sul naso. E a voi signor Aloisio Castellano, a voi notaio – nientemeno! – della sacra romana universale inquisizione a voi diciamo la parola di Cambronne a Waterloo e riportata, se vi piace, al vostro padrone... La ricordate? M[erde]...⁹¹.

Nello stesso numero Mussolini se la prendeva con i bigotti e arrivava a sbeffeggiare il sacramento dell'eucarestia, con paragoni gravi tra la particola e la «buona bistecca» che preti e cattolici avrebbero dimostrato di preferire⁹². Nelle settimane successive il clima si esasperò. Gli attacchi di Mussolini al clero e alla Chiesa si fecero incalzanti. La stampa cattolica tirò in ballo i precedenti penali di Mussolini, accusò «L'Avvenire del Lavoratore» di portare avanti una linea empia e antireligiosa. «Il Trentino» attaccò Mussolini e i suoi amici per avere trasformato la vita pubblica in un torneo di bastonate e di insulti. Entrò in campo anche la magistratura. Il procuratore di Stato Carlo Tranquillini provò a disporre la chiusura dell'«Avvenire del Lavoratore» e il sequestro dei numeri pubblicati con la motivazione che si trattava del giornale più pericoloso della regione perché predicava l'anarchia, l'ateismo, la guerra contro il clero, l'odio di classe. Ma la sua richiesta fu bloccata dalle autorità centrali, preoccupate delle ripercussioni

⁹⁰ «Verdiano», *Don Romolo Murri scomunicato*, in «L'Avvenire del Lavoratore», 27 marzo 1909, ora in Id., *Opera omnia*, cit., vol. II, p. 47.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² «Spazzino», *Dedicato ai bigotti*, in «L'Avvenire del Lavoratore», 27 marzo 1909, ora in Id., *Opera omnia*, cit., vol. II, p. 48.

di una iniziativa di questo tipo dal momento che già vi erano state le prime manifestazioni di piazza in difesa del quotidiano del Segretariato del lavoro e del suo direttore⁹³. La conseguenza politica degli interventi mussoliniani contro la religione e il clero erano comunque sotto gli occhi di tutti: egli era riuscito a trasformare l'agitazione anticlericale in antigovernativa e a coinvolgere una parte sempre più ampia dell'opinione pubblica trentina, sino a quel momento sonnacchiosa, contro i cattolici e contro le autorità governative che li appoggiavano.

Nei pezzi di Mussolini gli insulti continuarono a essere all'ordine del giorno. A parte i ricorrenti attributi di «ciarlatani neri»⁹⁴, «clericali cloache»⁹⁵, a don Barra toccava l'appellativo di «cane idrofobo» e «povero scemo» per avere criticato la condotta morale privata dei socialisti trentini⁹⁶. A don Chelodi quelli di «microbo», «miserabile» e «bugiardo» per avere scritto sulla «Voce Cattolica» dei precedenti penali di Mussolini⁹⁷. E poi riferimenti a questo o a quel prete di provincia colpevole di irregolarità finanziarie, ma soprattutto di atti osceni, argomento destinato a vellicare, più di altri, la morbosità dei lettori.

Fu così che il compagno Mussolini andò nel villaggio alpino di Susà, in Valsugana, per «intervistare» una «santa», Rosa Broll. Il pezzo apparve sul foglio socialista «Il Popolo» il 12 giugno 1909. La montanara, ormai cinquantenne, raccontava a Mussolini la sua triste vicenda. A sedici anni era stata sedotta dal curato locale e ne era divenuta l'amante. Il sacerdote avrebbe inscenato un finto matrimonio facendo credere alla giovane di essere stato dispensato dai voti. I due avrebbero convissuto per qualche anno nella canonica generando anche diversi figli, morti dopo pochi mesi di vita o abbandonati. Dal ritrovamento dell'ultima neonata sulla soglia di una chiesa di Levico sarebbero nati lo scandalo pubblico e il processo in cui si tentò, ma invano, di convincere la donna a

⁹³ R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, cit., pp. 72-73.

⁹⁴ B. Mussolini, *Un cane idrofobo*, in «L'Avvenire del Lavoratore», 10 giugno 1909, ora in Id., *Opera omnia*, cit., vol. II, pp. 150-151.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ B. Mussolini, *A don Chelodi*, in «Il Popolo», 4 giugno 1909, ora in Id., *Opera omnia*, cit., vol. II, p. 138.

confessare che la bambina abbandonata, morta poi a venti mesi, non era del curato, ma di un vagabondo. L'invenzione della «santità», con tanto di miracoli e apparizioni, confidava la Broll, era opera dell'ingegnoso curato, un modo per giustificare la presenza fissa della donna nella canonica⁹⁸.

L'articolo, come c'era da aspettarsi, incontrò un notevole successo di pubblico tanto che ne venne fatto un mese dopo finanche un opuscolo «per molte insistenze di compagni che non leggono o non possono leggere giornali quotidiani»⁹⁹. Si trattava secondo il suo autore di un'opera che mirava a servire la causa socialista giacché additava le menzogne, le superstizioni, i raggiri colossali messi in atto dal clero approfittando dell'ingenuità dei contadini.

Su questo fortunato filone boccaccesco d'appendice il compagno Mussolini diede il meglio di sé nel romanzo *L'amante del cardinale. Claudia Particella*. A Ludwig che, nel 1932, gli domandava un giudizio sui libri di gioventù il duce rispose: «La storia del cardinale è un orribile libriccio; [...] l'ho scritta con intenzioni politiche, per un giornale. Allora il clero era veramente inquinato da elementi corrotti. È un libro di propaganda politica»¹⁰⁰. Secondo la Sarfatti si trattò di «un polpettone senza capo né coda, un film a lungo metraggio e a fortissime tinte, un romanzettaccio d'appendice»¹⁰¹. Ma le motivazioni, più che politiche, rispondevano a logiche di marketing. Il romanzo apparve infatti in 57 puntate nell'appendice del «Popolo» tra il 20 gennaio e l'11 maggio 1910 col sostegno di Battisti:

L'idea di scrivere un romanzo storico alla Dumas padre, con lo scopo di infamare la Chiesa e il clero, nacque in Mussolini a Trento. Ne parlò a Cesare Battisti il quale suggerì lo spunto storico reale; e, essendogli piaciuta la prosa romantica di Mussolini, lo stimolò a stendere il romanzo¹⁰².

⁹⁸ B. Mussolini, *La Santa di Susà*, in «Il Popolo», 12 giugno 1909, ora in Id., *Opera omnia*, cit., vol. II, pp. 153-159.

⁹⁹ B. Mussolini, *La Santa di Susà (intervista)*, Soc. Tipografica Ed. Trentina, Trento 1909.

¹⁰⁰ E. Ludwig, *Colloqui con Mussolini*, cit., p. 190.

¹⁰¹ M.G. Sarfatti, *Dux*, cit., p. 111.

¹⁰² E. e D. Susmel, *Nota informativa*, in B. Mussolini, *Opera omnia*, cit., vol. XXXIII, p. VIII.

Mussolini vergò quelle pagine a Forlì, dove si era stabilito dopo l'espulsione dall'Austria in seguito all'arresto nel settembre 1909. «La realtà è semplice – avrebbe detto a Yvon De Begnac – Battisti voleva aiutarmi. Claudia era il mio solo provento nella stagione successiva alla mia cacciata da Trento. Ero io a farne durare le puntate, a moltiplicarne i capitoli»¹⁰³. La storia, triste e squallida, che fece salire rapidamente la tiratura del «Popolo»¹⁰⁴ raccontava le vicende sentimentali ed erotiche del cardinale Carlo Emanuele Madruzzo, principe e vescovo di Trento nel XVII secolo. Ignazio Silone lo avrebbe definito, nel 1938, un «romanzo anticlericale-pornografico»¹⁰⁵, giudizio su cui, in cuor suo, dovette convenire anche il duce che non ne consentì mai la pubblicazione in Italia né approvò l'edizione in inglese del 1928¹⁰⁶. Effettivamente immagini, situazioni e atmosfere lussuose si alternavano, in una prosa scialba e scontata, a desideri repressi, voti infranti, avvelenamenti, turpitudini varie. Il tutto nel lusso più sfrenato, insulto alla miseria del popolo. «La Chiesa di Roma del resto – si leggeva in una pagina – aveva dato il malo esempio»:

I successori della cattedra di Pietro si erano macchiati dei più nefandi delitti. Già subito dopo il suo trionfo politico con Costantino, la Chiesa di Roma, divenuta da cristiana cattolica, aveva attraversato gravi crisi scismatiche e gravissime crisi d'ordine morale. [...]

I papi sintetizzavano la turpitudine universale. [...] Se i primi reggitori della Chiesa prescelti alla salvezza spirituale dei popoli davano tali scandalosi esempî, come si poteva pretendere che i minori seguissero

¹⁰³ Y. De Begnac, *Taccuini Mussoliniani*, cit., p. 21.

¹⁰⁴ «Claudia Particella di fatti rappresentò una fortuna per il Popolo. Ogni tanto il padre, spazientito ed estroso, minacciava di accopparla, quella sua creatura messa al mondo per gioco, e che adesso gli prendeva interminabilmente la mano! E giungevano bigliettini di Cesare Battisti a proibire e pregare. 'Non me l'ammazzare per carità! Si rinnovano gli abbonamenti. Ancora un poco di ossigeno: scade il trimestre!», ivi, p. 112.

¹⁰⁵ Così I. Silone, *La scuola dei dittatori* (1938), Mondadori, Milano 1977, pp. 40-41.

¹⁰⁶ Dopo la pubblicazione in appendice al «Popolo», il romanzo venne pubblicato a New York nel 1928 (*The Cardinal Mistress*, Albert & Charles Boni, New York 1928) e a Londra l'anno successivo (Cassel, London 1929). La prima edizione italiana del romanzo risale al 1961 ed è pubblicata nel volume curato da Edoardo e Duilio Susmel, dedicato alle opere giovanili del duce (B. Mussolini, *Opera omnia*, cit., vol. XXXIII, pp. 39-147). Il romanzo venne pubblicato a sé solo nel 1972: *L'amante del cardinale. Claudia Particella*, La Fenice, Firenze 1972.

rigidamente l'evangelica morale della rassegnazione, della rinuncia, della penitenza?

Tutta la gerarchia cattolica era infetta, dal Pontefice all'ultimo chierico d'un villaggio alpino¹⁰⁷.

Dalle invettive riservate ai cattolici e alla Chiesa si salvò, in questo periodo, solo don Murri. Non che Mussolini ne condividesse le posizioni, ma il suo caso rappresentava la conferma vivente dell'oscurantismo connaturato alla Chiesa cattolica, la dimostrazione che il papato del XX secolo era identico a quello che aveva condannato Lutero e mandato al rogo Giordano Bruno. «Il Vaticano odierno – scriveva il 29 luglio 1909 commentando la messa all'indice di quattro opere di Murri – è identico al Vaticano del secolo XVI. È il covo dell'intolleranza e di una banda di rapinatori»¹⁰⁸. Difendere Murri significava inoltre attaccare De Gasperi. Pur essendosi mostrato solidale con il travaglio della Democrazia cristiana nella crisi che la travolse a cavallo dello scioglimento dell'Opera dei congressi, l'esponente del Partito popolare nel 1904 aveva raffreddato i suoi rapporti con Murri, con il quale aveva una corrispondenza dal 1902. Dopo la scomunica del sacerdote marchigiano De Gasperi era passato alla sconfessione, accompagnata alla scrupolosa condanna del modernismo, che più tardi gli fece definire Murri «misero apostata»¹⁰⁹. Agli attacchi di Mussolini al Vaticano per la condanna di Murri e del modernismo egli coerentemente replicò con una difesa delle ragioni di Roma. Sin da allora il leader trentino rivelava un acuto senso realistico nel non ritenere possibile l'azione politica dei cattolici senza l'intesa con la Chiesa istituzionale, la cui direzione, più che temuta, era legittimata all'interno di una visione nella quale nessuna forma di disobbedienza alla gerarchia era anche solo lontanamente ipotizzabile¹¹⁰.

¹⁰⁷ Ivi, pp. 120-121.

¹⁰⁸ B. Mussolini, *Tenebre e luce*, in «L'Avvenire del Lavoratore», 22 luglio 1909, ora in Id., *Opera omnia*, cit., vol. II, pp. 188-190.

¹⁰⁹ A. De Gasperi, *I cattolici trentini sotto l'Austria: antologia degli scritti dal 1902 al 1915 con i discorsi al Parlamento austriaco*, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1964, vol. II, p. 241.

¹¹⁰ Si veda L. Bedeschi, *Il giovane De Gasperi e l'incontro con Murri*, Bompiani, Milano 1974, p. 83.

Terminata con l'espulsione l'esperienza trentina, gli attacchi ai cattolici cessarono di essere al primo posto nell'agenda politico-giornalistica di Mussolini, senza tuttavia scomparire del tutto. Nell'ottobre 1909, a Forlì, fu a capo di una manifestazione contro la fucilazione di Francisco Ferrer, che si concluse con il lancio di sassi contro il vescovado e la demolizione della colonna votiva in onore della Madonna del Fuoco¹¹¹. Due mesi dopo, il 6 dicembre, prese parte alla chiassata contro la conferenza di padre Agostino Gemelli sulle guarigioni di Lourdes davanti alla scienza, irrompendo con bestemmie e parole oscene sul pergamo della chiesa di San Mercuriale, dove era atteso il francescano, ricavandone un'imputazione per violenza privata da cui fu prosciolto nel giro di poche settimane¹¹². Ma il grosso della sua attività politica a capo del Partito socialista forlivese e l'impegno nella direzione del settimanale del partito «La lotta di classe» si concentrarono su altre questioni, legate ai contrasti tra braccianti e mezzadri e all'impiego delle macchine trebbiatrici. Ciò nonostante al primo congresso della Federazione collegiale socialista, che si celebrò il 10 aprile 1910 a Bussecchio, Mussolini presentò un ordine del giorno, poi approvato a larghissima maggioranza, che dichiarava l'incompatibilità tra pratica della fede religiosa e coerenza socialista sino a prevedere l'espulsione dal partito dei soci che seguissero pratiche religiose, e a far obbligo di evitare il matrimonio religioso, il battesimo dei figli e altre forme di culto pubblico:

Il congresso collegiale ritiene incompatibile la pratica della fede cattolica, o altra, con la coerenza socialista e delibera l'espulsione dal partito dei soci che seguono pratiche religiose o le tollerino nei figli. Fa quindi obbligo preciso ai socialisti di evitare il matrimonio religioso, il battesimo dei figli e tutte le altre cerimonie cultuali¹¹³.

Non tutti al congresso furono d'accordo, ma ci fu pure chi, col sostegno del segretario, andò anche oltre proponendo di invitare i soci a togliere dalle case tutte le immagini e i simboli religiosi.

¹¹¹ R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, cit., p. 81.

¹¹² *Ibid.* All'analisi dei miracoli di Lourdes Gemelli aveva dedicato un saggio uscito l'anno precedente, *Le guarigioni di Lourdes dinanzi alla scienza*, in «La Scuola cattolica», luglio 1908, pp. 15-32.

¹¹³ «La lotta di classe», 10 aprile 1910, ora in B. Mussolini, *Opera omnia*, cit., vol. III, pp. 69-76, citazione p. 74.

La guerra di Libia vide Mussolini in prima linea nella protesta contro l'iniziativa coloniale italiana, tanto che il 14 ottobre 1911 egli venne arrestato e condannato a diciotto mesi di carcere, poi ridotti a cinque mesi e mezzo. Avversata dai socialisti, la ripresa della politica coloniale da parte del governo Giolitti aveva registrato, viceversa, importanti convergenze da parte di alcuni settori del cattolicesimo italiano. Sul piano economico l'intervento era stato sostenuto dal Banco di Roma, strettamente legato ad ambienti della finanza cattolica, guidato allora da Ernesto Pacelli. Attorno alla guerra libica si erano manifestate nuove consonanze tra nazionalismo e religione cattolica, alla cui costruzione aveva dato un contributo significativo il *trust* dei quotidiani di Giovanni Grosoli, espressione di un cattolicesimo che tendeva a essere più partecipe della vita politica italiana. Alcuni vescovi avevano benedetto le truppe in partenza per il Nord Africa; alla settimana sociale di Assisi, che si era aperta il 24 settembre 1911, si erano avute entusiastiche manifestazioni dei cattolici in favore della guerra libica, presentata come una nuova, moderna crociata contro il turco¹¹⁴. «La Civiltà Cattolica» non scrisse nessun articolo contro la nuova epopea coloniale e il 12 ottobre 1911 giunse ad affermare che «sulla conquista di Tripoli non c'è diversità di parere»¹¹⁵. Il 5 ottobre, in una lettera al «Corriere della Sera», il vescovo di Cremona Geremia Bonomelli aveva scritto: «Accanto al Tricolore italiano io veggio innalzarsi la croce; accanto alla benefica eloquenza dell'opere civili io veggio distendersi l'eloquenza della religione»¹¹⁶.

A placare gli entusiasmi eccessivi dei cattolici era intervenuta la Santa Sede scoraggiando in più occasioni la partecipazione dei vescovi alle manifestazioni patriottiche e persino alle cerimonie in onore dei caduti¹¹⁷. Non che il Vaticano in quegli anni condannasse

¹¹⁴ Per una ricostruzione delle posizioni cattoliche nella guerra di Libia si vedano L. Ganapini, *Il nazionalismo cattolico. I cattolici e la politica estera in Italia dal 1871 al 1914*, Laterza, Bari 1970, pp. 171 sgg., e F. Malgeri, *La guerra libica (1911-1912)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1970, pp. 236-254.

¹¹⁵ G. Martina, «La Civiltà cattolica» e il problema coloniale italiano, in *Fonti e problemi della politica coloniale italiana*, a cura del ministero per i Beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma 1996, vol. II, pp. 905-913.

¹¹⁶ *Le parole del vescovo Bonomelli per la conquista della Tripolitania*, in «Corriere della Sera», 5 ottobre 1911.

¹¹⁷ Si veda G. Giusti, *La diplomazia vaticana e la guerra di Libia*, in *Pio X e il suo tempo*, a cura di G. La Bella, il Mulino, Bologna 2003, pp. 741-752.

la legittimità dell'espansione coloniale di per se stessa, ma voleva, in questo caso, osservare una scrupolosa neutralità, sentendosi autorizzato in tale direzione dal persistere della Questione romana.

Contro gli ardori patriottici del «pretume italiano» e dei suoi gazzettieri, una settimana prima di essere arrestato, Mussolini vergò con foga una pagina durissima su «La lotta di classe» in cui fustigava gli interventi «clerico-nazionalisti» e, chiamando in causa Marx, riconduceva l'entusiasmo tripolino dei cattolici agli interessi economici del Banco di Roma. Mussolini toccava temi destinati a divenire cruciali, sia pure in una ben diversa prospettiva, nell'Italia fascista: il rapporto tra cattolici e nazione italiana, la centralità della Questione romana, gli intrecci tra Vaticano e finanza, il ruolo della Chiesa nell'educazione dei giovani, la guerra.

Bisogna montare in soffitta e interrogare Carlo Marx per capire la ragione intima degli entusiasmi patriottici che infiammano di sacro ardore tripolino il pretume italiano.

È un fatto che sino a ieri i clericali digrignavano i denti all'Italia ufficiale. Il Vaticano si mostrò più e più volte inflessibilmente avversario al potere laico che «detiene» abusivamente l'eterna città. Durante le stesse feste cinquantenarie non mancarono dimostrazioni temporistiche da parte dei giornali italiani e austriaci. [...] Anche nell'anno giubilare i due poteri, il civile e l'ecclesiastico, non diedero tregua, e parvero accentuare anzi il loro antagonismo e la loro incompatibilità.

Or ecco avverarsi il miracolo. Cesare porge la mano a Pietro e, come ha cantato Enotrio Romano:

*Da quella stretta umano sangue stilla*¹¹⁸.

Il Quirinale e il Vaticano si riconciliano. I preti che fino a ieri furono gli autentici e perfetti herveisti¹¹⁹ nei riguardi dell'Italia, oggi sono i patrioti per eccellenza. I diversi *Avvenire* e *Corriere d'Italia* battono il record di patriottismo. Nessuno li supera. Nessuno più di loro è

¹¹⁸ Il verso è di Carducci: «Quando porge la man Cesare a Piero,/Da quella stretta sangue umano stilla:/Quando il bacio si dan Chiesa e Impero,/Un astro di martirio in ciel sfavilla», G. Carducci, *Via Ugo Bassi*.

¹¹⁹ L'espressione deriva da Gustave Hervé (1871-1944), socialista francese che da iniziali posizioni pacifiste e antimilitariste si sarebbe spostato, dopo il 1912, su una linea ultranazionalista divenendo dopo la marcia su Roma un entusiasta ammiratore di Mussolini. Si veda M.B. Loughlin, *Gustave Hervé's Transition from Socialism to National Socialism: Another Example of French Fascism?*, in «Journal of Contemporary History», 36, 2001, pp. 5-39.

tenero delle fortune d'Italia, nessuno meglio di loro sa fare appello alla sentimentalità romantica e avventurosa della gioventù.

In verità, i più accesi nazionalisti italiani, sono, oggi, i preti. Ironia della storia?

Determinismo economico, ci risponde Marx. Le esercitazioni patriottiche del giornalismo e della letteratura clerico-nazionalista non sono che la iridescente e ingannatrice colorazione di una diversa e più prosaica realtà. Sotto la poesia c'è la prosa, dietro le frasi stanno le cifre: e cioè i dividendi del Banco di Roma. L'interesse economico: ecco la determinante degli atteggiamenti spirituali e politici dei clericali. Le dottrine del determinismo economico trovano ancora una volta la loro conferma nei fatti.

L'amor proprio, l'orgoglio nazionale, il sentimento di patria sono luoghi comuni, motivi retorici per inebriare il pubblico, ma se noi squarciamo il velame rosso delle ideologie, troviamo che si tratta d'interessi economici da tutelare colla forza brutale delle armi. L'odierno patriottismo dei preti si spiega col determinismo economico marxista. È forse la prima volta che il Vaticano si trova coll'Italia contro una nazione straniera, poiché nei secoli scorsi fu sempre cogli stranieri contro l'Italia. Il Banco di Roma spiega però quest'eccezione alla regola. Gli affari sono gli affari¹²⁰.

La condanna delle conseguenze funeste del connubio tra il potere politico e la religione fu lo spunto di un libretto su Jan Huss che doveva uscire nel 1911, ma che apparve negli ultimi giorni del maggio 1913, nella Collezione storica dei martiri del libero pensiero¹²¹. Anche qui tornavano i versi carducciani «Quando porge la man Cesare a Piero/Da quella stretta umano sangue stilla»¹²², posti a chiosa di alcuni passaggi in cui Mussolini descriveva la grande corruzione della Chiesa nel XV secolo e il tradimento dell'imperatore Sigismondo, responsabile di avere acconsentito alla condanna a morte del riformatore boemo. L'intento dell'ambizioso libello, del resto, era chiarito, se ce ne fosse stato bisogno, sin dalle prime pagine: suscitare nei lettori «l'odio per qualunque forma di tirannia spirituale e profana, sia essa teocratica o giacobina»¹²³.

¹²⁰ B. Mussolini, *I patrioti*, cit.

¹²¹ B. Mussolini, *Giovanni Huss il veridico*, Podrecca e Galantara, Roma 1913, poi in Id., *Opera omnia*, cit., vol. XXXIII, pp. 271-327.

¹²² Ivi, p. 293.

¹²³ Ivi, p. 273.

Nell'Italia del 1913, però, l'anticlericalismo non era più *à la page*: in vista delle prime elezioni a suffragio universale maschile, che si sarebbero tenute a fine ottobre, il variegato mondo cattolico faceva il suo ingresso nella vita politica, sia pure in posizione subalterna rispetto al notabilato liberale, appoggiandone, col proprio voto, i candidati giudicati affidabili. L'operazione, tutta di vertice, era passata attraverso più di duecento accordi elettorali tra i candidati giolittiani e le gerarchie ecclesiastiche dei rispettivi collegi. Sotto l'assillo di una possibile crescita socialista, non v'è dubbio, ma anche a sanzione di una situazione di fatto: il venir meno di un antagonismo radicale tra la Chiesa e lo Stato italiano.

Da allora in avanti, per qualche anno, il discorso religioso avrebbe perso nell'attività politica di Mussolini la centralità del periodo precedente, per riaffacciarsi, con toni del tutto nuovi, all'indomani dell'ingresso in Parlamento.

3. *Il Guerrone*

Nella battaglia ingaggiata a favore dell'interventismo e negli anni della Grande Guerra Mussolini non capì l'importanza che questo passaggio andava assumendo per i cattolici. Dal loro neutralismo trasse solo spunti per ulteriori attacchi. Il 13 dicembre 1914, a un mese dal distacco dal Partito socialista, si scagliò contro Benedetto XV accusandolo di essere filo austriaco e di voler strumentalizzare le proprie posizioni di neutralità per risolvere la Questione romana contro l'Italia¹²⁴. Durante la guerra il suo giornale, «Il Popolo d'Italia», continuò a presentare il Vaticano come il principale nemico della nazione sino a chiedere la sospensione della legge delle guarentigie, definendola «una burletta» che, in pieno conflitto europeo, garantiva «impunità» a un pontefice ostile all'Italia e pronto al tradimento¹²⁵. Il 19 settembre 1916, mentre

¹²⁴ Così Mussolini nel discorso pronunciato a Parma il 13 dicembre 1914, pubblicato sulle pagine del «Popolo d'Italia» il 17 dicembre 1914 col titolo *Per la libertà dei popoli per l'avvenire dell'Italia*, ora in B. Mussolini, *Opera omnia*, cit., vol. VII, pp. 76-81.

¹²⁵ Si vedano alcuni articoli del «Popolo d'Italia», censurati tra il 1916 e il 1918, pubblicati, in *Appendice*, in R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, cit., pp. 704-706 e 723-724.

Mussolini era sotto le armi, sulle pagine del quotidiano si arrivò alla bestemmia, con un corsivo, *Barabba*, che inveiva contro «il Rabbi vile dalle chiome rosse», «i suoi rabbini più vili dalle sottane nere» e tutti i santi:

Prendiamo a calci – ridendo – il Rabbi vile dalle chiome rosse, e i suoi rabbini dalle sottane nere [...] buttiamo le statue dei vecchi santi nei letamai che fumigano e ingrassano la terra. E di ogni tradizione che si genuflette e offre il collo, facciamo un rogo o una barricata. [...] E Cristo s'inchiodi ancora sul suo Golgota da palcoscenico¹²⁶.

Dal trafiletto nacque una polemica di portata nazionale. «L'Osservatore Romano» parlò di «satanismo bruciante» e di «nefande bestemmie», invocando l'intervento della censura. L'arcivescovo di Milano, il cardinale Andrea Ferrari, condannò il giornale di Mussolini e ne vietò la lettura, «sotto colpa grave», a tutti i fedeli soggetti alla sua giurisdizione. Seguirono ulteriori reprimende dei parroci dell'arcidiocesi ambrosiana sino alla protesta ufficiale della Santa Sede che, tramite il cardinale Pietro Gasparri, presentò un promemoria al presidente del Consiglio Vittorio Emanuele Orlando deplorando la mancata censura degli «orribili articoli» del «Popolo d'Italia»¹²⁷.

Al fronte il bersagliere Mussolini, dall'agosto 1916 caporale maggiore, derise le devozioni religiose dei soldati e, dopo Caporetto, puntò il dito contro il «disfattismo nero», reo di avere concorso, con gli appelli alla pace, a portare i tedeschi sul Piave¹²⁸: insomma la solita tesi del cattolicesimo antimoderno e antinazionale.

I cambiamenti invece erano in atto. E investivano molti aspetti. Sul piano istituzionale il conflitto manifestò in modo chiarissimo alla Santa Sede l'insostenibilità della Questione romana per tutti i limiti che poneva alla politica internazionale del papato e suggerì ai vertici vaticani di concentrarsi sull'aspetto della sovranità ac-

¹²⁶ Jean-Jacques [Ottavio Dinale], *Barabba*, in «Il Popolo d'Italia», 19 settembre 1916.

¹²⁷ Sulla vicenda si veda R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, cit., pp. 324-325, nota 2.

¹²⁸ Si veda, ad esempio, l'articolo di B. Mussolini, *Il convegno di Udine*, in «Il Popolo d'Italia», 27 dicembre 1917, ora in Id., *Opera omnia*, cit., vol. X, pp. 169-171.

cantonando il problema della dimensione territoriale¹²⁹. L'assenza di una sovranità territoriale impediva infatti alla Santa Sede di partecipare alle conferenze e alle grandi assise, dal momento che queste si svolgevano solo tra Stati sovrani. E una tale menomazione, come scriveva il 1° novembre 1914 Benedetto XV nella sua prima enciclica *Ad beatissimi*, non avrebbe consentito al pontefice di svolgere un'azione efficace in favore della pace¹³⁰.

Su un altro piano la guerra giocò un ruolo decisivo nell'avvicinamento delle masse cattoliche alla causa nazionale. L'esplosione del conflitto apparve inizialmente a papa Della Chiesa come la tragica conferma di una visione catastrofista della storia dell'umanità. Già Pio X, che riuscì ad assistere solo alle prime settimane delle operazioni militari, aveva colto il carattere enorme della guerra che stava per investire l'Europa: «Eminenza le cose vanno male – gli capitava di dire al segretario di Stato Rafael Merry del Val – viene il 'Guerrone'!»¹³¹. L'ultimo intervento ufficiale pronunciato da papa Sarto prima della morte, che sarebbe sopraggiunta il 20 agosto, fu modulato su toni più cupi che mai: il futuro – disse ai cardinali nel concistoro segreto del 27 maggio 1914 – appariva funestato da terribili mali, punizione per i gravissimi errori di quanti, anche dentro la Chiesa, avevano creduto nel trionfo della modernità¹³².

Spettò però al nuovo pontefice fornire la chiave di lettura della guerra in corso: la gigantesca carneficina era il castigo divino per gli Stati che avevano divorziato dalla religione santa di Cristo rifiutando di osservare, nelle leggi, nelle idee e nei costumi, le norme della cristiana saggezza¹³³. Ne conseguiva che le nazioni avrebbero riconquistato la pace solo a patto di ritornare alla dottrina del Vangelo e della Chiesa.

¹²⁹ Sulla «svolta della Grande Guerra» nella risoluzione della Questione romana si veda R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 41-97.

¹³⁰ Benedetto XV, *Ad beatissimi Apostolorum Principis*, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, Edb, Bologna 1999, pp. 464-495, in particolare pp. 493-495.

¹³¹ R. Merry del Val, *Pio X (Impressioni e Ricordi)*, Il Messaggero di S. Antonio, Padova 1952, pp. 112-113.

¹³² Pio X, *Allocutio habita occasione impositionis bireti novis cardinalibus die XXVII maii MCMXIV*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. VI, 1914, pp. 260-262.

¹³³ Si veda D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 17 sgg.

Durante la guerra la Santa Sede si adoperò costantemente per promuovere iniziative assistenziali e favorire la cessazione dei combattimenti. Dopo tre anni di scontri sanguinosi in cui avevano già perso la vita milioni di giovani, Benedetto XV inviò ai capi delle nazioni la celebre Nota dell'agosto 1917 in cui si riferiva al conflitto in corso come a un'«inutile strage», facendo balenare la possibilità di un abbandono della legittimazione della guerra da parte della Chiesa¹³⁴. Ma nei paesi belligeranti la religione si era arruolata per giustificare e santificare la guerra come una crociata contro il male. I cattolici, non diversamente dai protestanti e dagli ortodossi, contribuivano a realizzare quella fusione tra cristianesimo e nazionalismo come mai nel passato era accaduto in Europa¹³⁵.

Dopo l'intervento, il mondo cattolico italiano, che si era riconosciuto nella sua maggioranza nelle politiche di neutralismo della Santa Sede, si convertì alla guerra: la pace era auspicabile, ma la neutralità non poteva essere assoluta, condizionata come era, secondo la dottrina tradizionale della Chiesa, alle decisioni del governo, solo legittimo detentore del potere. Rispetto ad esso i cattolici avrebbero saputo dimostrare di essere ubbidienti cittadini, italiani come e più degli altri, glissando, al massimo, sul triplicismo. Durante gli anni della guerra la religione condusse quell'operazione di costruzione di senso fornendo motivazioni e spiegazioni per uno scontro militare che sempre di più nel corso del suo svolgimento, per la capacità distruttiva delle armi utilizzate e l'equilibrio delle forze in campo, assumeva il volto assurdo dello sterminio cui risultava arduo conferire una comprensibile razionalità attingendo solo alle ragioni del consorzio umano¹³⁶. Al fronte, erano i cappellani militari a indirizzare il diffuso bisogno di aiuto e di protezione dei soldati verso forme di religiosità popolate di santi, madonne, sacri cuori, medagliette,

¹³⁴ Il testo della nota in *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., pp. 970-977. Per un'analisi del documento pontificio e del suo processo redazionale si veda D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento*, cit., pp. 36-46.

¹³⁵ Si veda S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *La violenza, la crociata, il lutto. La Grande Guerra e la storia del Novecento*, introduzione di A. Gibelli, Einaudi, Torino 2002.

¹³⁶ D. Menozzi, *I cattolici italiani nel primo conflitto mondiale*, in «Humanitas», LXIII, 2008, 6, pp. 900-904. Si rimanda all'intera parte monografica del fascicolo, dedicata al contributo offerto dai cattolici italiani alla costruzione di un consenso spirituale alle ragioni della Grande Guerra.

acque benedette, e a cercare in molti casi di attenuarne gli aspetti più superstiziosi¹³⁷. Alcuni di loro, come il prete asiaghese don Giovanni Rossi dell'11° Reggimento Granatieri di Sardegna, ampliarono i propri compiti sino a divenire i principali interlocutori epistolari di chi, a casa, era in preda al panico per la mancanza di notizie del figlio, del padre, del marito al fronte, o di quanti, rassegnati alla perdita, cercavano informazioni sugli ultimi momenti della vita del congiunto¹³⁸.

Anche lontano dai campi di battaglia vescovi, sacerdoti, associazioni cattoliche furono in prima linea per riempire di un senso religioso l'impegno bellico, marginalizzando il più possibile l'esperienza della morte dall'orizzonte mentale di milioni di uomini, senza per questo rinunciare ad esercitare un ruolo di primo piano nella condivisione dei lutti con una riconosciuta funzione consolatoria¹³⁹. E, per la prima volta, un esplicito senso patriottico coinvolse l'associazionismo femminile cattolico nato all'inizio del secolo, che si trovò fortemente coinvolto, nel fronte interno, nell'opera di sostegno alle popolazioni in difficoltà¹⁴⁰. Da un altro punto di vista, come è stato scritto, fu il trionfo dell'«etica della rassegnazione», terreno su cui i cattolici, anche agli occhi delle autorità militari, avevano più titoli di credito di chiunque¹⁴¹. Sta di fatto che il laicismo liberale perdeva una delle sue armi storicamente più efficaci: la denuncia del cattolicesimo come forza estranea o in radicale conflitto con la nazione¹⁴².

¹³⁷ Si vedano R. Morozzo della Rocca, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti soldati 1915-1919*, Studium, Roma 1980; C. Stiacchini, *Con questo segno vinco. La religiosità popolare nelle testimonianze dei soldati della Grande Guerra*, in «Humanitas», LXIII, 2008, 6, pp. 943-958.

¹³⁸ Si veda in proposito il carteggio, reso noto solo in anni recenti, *Chiedo notizie di vita o di morte. Lettere a un cappellano militare della Grande Guerra*, a cura di G. Borella, D. Borgato e R. Marcato, con una introduzione di M. Isnenghi e una antologia di lettere, Museo storico italiano della guerra, Rovereto 2004. Più in generale, sul ruolo svolto dal clero nel conflitto, si rimanda a L. Bruti Liberati, *Il clero italiano nella grande guerra*, Editori Riuniti, Roma 1982.

¹³⁹ M. Malpensa, *Il sacrificio in guerra nelle lettere pastorali dell'episcopato*, in «Humanitas», LXIII, 2008, 6, pp. 905-924; A. Gibelli, *La Grande Guerra degli italiani. 1915-1918*, Rizzoli, Milano 2009 (I ed. Sansoni, Milano 1998), pp. 336-344.

¹⁴⁰ Si veda C. Dau Novelli, *Società, chiesa e associazionismo femminile*, Ave, Roma 1988, pp. 223-277.

¹⁴¹ Così M. Isnenghi, G. Rochat, *La Grande Guerra 1914-1918*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 240-244.

¹⁴² Si veda R. Moro, *Nazione, cattolicesimo e regime fascista*, in «Rivista di storia del cristianesimo», I, 2004, 1, pp. 129-147.

Accantonata la condanna del mito nazionale partorito dalla Rivoluzione francese, consistenti gruppi di cattolici passarono a ergersi difensori di un'idea di nazione di cui cominciavano a divenire parte integrante¹⁴³. Questo percorso ebbe voci e volti diversi, accomunati dalla convinzione che il cattolicesimo avesse impresso un'impronta indelebile nella formazione dell'identità nazionale e che solo ritornando alla propria essenza religiosa l'Italia si sarebbe levata a guida delle nazioni assecondando il disegno provvidenziale che l'aveva scelta sede del papato. Il francescano milanese Agostino Gemelli, che molti italiani già conoscevano come medico, psicologo e polemista e che aveva da poco raccolto intorno a sé il gruppetto da cui nel dopoguerra sarebbe nata l'Università Cattolica del Sacro Cuore, nell'agosto 1915 aveva usato «parole scioccanti»¹⁴⁴ contro i tedeschi «dalla testa dura e dal cuore grasso di birra»¹⁴⁵. Richiamato al fronte sin dall'estate di quell'anno come sottotenente medico della milizia territoriale, Gemelli venne presto assegnato con i gradi di capitano presso il Comando Supremo di Udine, dove diresse un Gabinetto per le ricerche psicofisiologiche sull'Aviazione per provvedere alla selezione dei piloti. In quegli stessi anni padre Agostino, nella sua frenetica attività di mobilitazione patriottico-religiosa che si muoveva tra Milano e il fronte di guerra¹⁴⁶, aveva dato alle stampe l'opuscolo sul *Principio di nazionalità*, in cui prospettava la definitiva composizione del dissidio tra fede in Dio e amor di patria attraverso il pieno riconoscimento papale della consacrazione in Stato della nazione italiana¹⁴⁷. Cos'era la patria Gemelli lo aveva già scritto: le madri, la terra, la memoria, la storia, la razza assegnate da Dio¹⁴⁸.

¹⁴³ Si veda E. Gentile, *La Grande Italia. Il mito della nazione nel XX secolo*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 136-143.

¹⁴⁴ G. Formigoni, *L'Italia dei cattolici. Fede e nazione dal Risorgimento alla Repubblica*, il Mulino, Bologna 1998, p. 81.

¹⁴⁵ A. Gemelli, *Quanto durerà la guerra attuale?*, in «Vita e Pensiero», agosto 1915, pp. 81-82, citazione p. 82.

¹⁴⁶ Si veda S. Luzzatto, «Un chierico grande vestito da soldato». *La guerra di padre Agostino Gemelli*, in *Gli Italiani in guerra. Conflitti, identità, memorie dal Risorgimento ai nostri giorni*, diretta da M. Isnenghi, vol. III, *La Grande Guerra. Dall'intervento alla «vittoria mutilata»*, a cura di M. Isnenghi e D. Ceschin, t. 1, Utet, Torino 2008, pp. 452-462.

¹⁴⁷ A. Gemelli, *Il principio di nazionalità*, Vita e Pensiero, Milano 1917.

¹⁴⁸ A. Gemelli, *La psicologia della disciplina militare*, in «Vita e Pensiero»,

È a partire da queste considerazioni che padre Agostino maturò con la sua indefessa collaboratrice Armida Barelli l'idea di organizzare un grande rituale, già variamente sperimentato in Francia, Germania e Austria, per consacrare l'esercito italiano, immagine della nazione in guerra, al Sacro Cuore di Gesù: era la nuova «crociata» per il trionfo della patria in armi e per il riconoscimento collettivo della supremazia spirituale del cattolicesimo sulla società italiana¹⁴⁹. Il 5 gennaio del 1917, stando alle notizie diffuse dal comitato organizzatore, due milioni di anime, dal fango delle trincee alle parrocchie, recitarono l'atto solenne di consacrazione, ricevendo nel corso della funzione una bandierina tricolore con al centro, al posto dello stemma sabauda, l'immagine del Cuore di Gesù, insieme a una pagellina con il testo della consacrazione e le istruzioni sui suoi benefici. La fusione dei simboli patriottici e religiosi sembrava compiuta. Ma l'attivismo di Gemelli aveva suscitato non poche reazioni negative. Le autorità militari del Regno avevano vietato l'ostentazione delle bandiere italiane col Sacro Cuore, giudicandole incompatibili con l'uniformità della divisa e trasudanti di ambizioni temporaliste. Anche tra i cattolici non mancarono perplessità di vario tipo. E se un prete come don Primo Mazzolari esprimeva i propri dubbi su una religiosità infarcita di medaglie e superstizioni¹⁵⁰, i vertici dell'ordine fecero capire a Gemelli l'accoglienza disastrosa che il suo furore patriottico aveva incontrato nel papa Benedetto XV¹⁵¹.

Alla vertigine nazionalistica del Sacro Cuore non riuscì a resistere neanche il caporal maggiore Benito Mussolini, che il 30 dicembre 1916 così scriveva da Doberdò del Lago, sul Carso triestino, nel diario di guerra pubblicato a puntate sulle colonne del «Popolo d'Italia»:

settembre 1915, pp. 129-130, su cui si veda A.M. Banti, *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 132-133.

¹⁴⁹ Si vedano F. De Giorgi, *Forme spirituali, forme simboliche, forme politiche. La devozione al S. Cuore*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XLVIII, 1994, 2, pp. 365-459, e S. Lesti, *Per la vittoria, la pace, la rinascita cristiana. Padre Gemelli e la consacrazione dei soldati al Sacro Cuore (1916-1917)*, in «Humanitas», LXIII, 2008, 6, pp. 959-975.

¹⁵⁰ P. Mazzolari, *Diario (1905-1926)*, a cura di A. Bergamaschi, Edizioni dehoniane, Bologna 1974, nota del 30 aprile 1916, p. 489.

¹⁵¹ Si veda R. Morozzo della Rocca, *Benedetto XV e il nazionalismo*, in «Cristianesimo nella storia», XVII, 1996, 3, pp. 541-555.

Padre Michele è passato nelle trincee, offrendo un distintivo tricolore e un foglietto. Ho accettato il distintivo, poi mi sono fatto dare il foglietto. Si tratta della «solenne consacrazione dei soldati del Regio Esercito Italiano al sacro Cuore di Gesù».

Io non commento, trascrivo. Nell'interno del foglietto c'è l'istruzione, che dice:

«La devozione al Sacro Cuore di Gesù è la grande speranza dei tempi nostri. Tutto noi possiamo ottenere mediante la fede e l'amore al Cuore di Gesù. Egli stesso, appearing alla Beata Margherita Maria in Francia, ha detto: 'Voi non mancherete di soccorso che quando io mancherò di potenza'. Vedete i francesi alla battaglia della Marna: tutto pareva perduto, quando il generale Castelnau ebbe l'ispirazione d'invocare il Sacro Cuore e consacrargli l'Esercito. E il risultato fu la meravigliosa vittoria che salvò la Francia. Vittoria vogliamo noi pure, duplice vittoria: una sui nemici politici, per la grandezza della patria nostra, l'altra su noi stessi per purificarci ed elevarci. Ma per entrambe, se le vogliamo grandiose, abbiamo d'uopo di mezzi eccezionali. Ed ecco additata la devozione al Sacro Cuore di Gesù...».

Poi c'è anche un «atto di consacrazione», che finisce in un «Credo, Pater, Ave, Gloria».

Ripeto – scriveva in conclusione dell'appunto Mussolini – non commento; trascrivo, copio... il documento¹⁵².

Che il suo fosse un commento solo patriottico lo precisò a distanza di qualche giorno con una lettera a Giuseppe De Falco, il redattore capo del «Popolo d'Italia» che, assente il duce, faceva le funzioni di direttore¹⁵³.

Per l'inserimento dei cattolici nello Stato italiano la nascita del popolarismo come partito nazionale fu l'altra tappa decisiva. Tanto importante da rappresentare, secondo Federico Chabod, «l'avvenimento più notevole della storia italiana del XX secolo» in rapporto al secolo precedente¹⁵⁴. L'appello fondativo del Partito popolare italiano, licenziato alla stampa da don Luigi Stur-

¹⁵² B. Mussolini, *Il mio diario di guerra (1915-1917)*, in Id., *Opera omnia*, cit., vol. XXXIV, pp. 5-113, citazione p. 104. Apparso a puntate sul «Popolo d'Italia», il diario di guerra di Mussolini fu pubblicato come opera a sé stante dopo la marcia su Roma (Imperia casa editrice del Partito nazionale fascista, Milano 1923).

¹⁵³ La lettera, pubblicata sul «Popolo d'Italia» il 26 febbraio 1917, in B. Mussolini, *Opera omnia*, cit., vol. VIII, p. 354.

¹⁵⁴ Così F. Chabod, *L'Italia contemporanea (1918-1948)*, introduzione di G. Galasso, Einaudi, Torino 2002 (I ed. 1961), p. 43.

zo la sera del 18 gennaio 1919, in una stanza dell'albergo Santa Chiara di Roma, conteneva un vivace orgoglio patriottico il cui sottofondo neoguelfo si svelava nell'idea della «grande missione civilizzatrice» dell'Italia¹⁵⁵. Ma nel pensiero politico di Sturzo la nazione era legata indissolubilmente alla democrazia e il principio di nazionalità contrario ad ogni forma di imperialismo. La consapevolezza dei nuovi spazi politici creati dalla dissoluzione degli imperi mitteleuropei e di quello ottomano si traduceva, semmai, nel riconoscimento della legittimità di una espansione pacifica della civiltà italiana sul piano commerciale e culturale, e di una politica coloniale che non subordinasse la cooperazione tra gli Stati agli interessi italiani¹⁵⁶.

I richiami sempre più forti alla nazione, che l'esperienza della guerra e i fermenti postbellici caricavano di accenti e aspettative nuove, indussero la cultura cattolica a dotarsi, in aggiunta alle usuali categorie di patriottismo e nazionalismo, di una terza categoria, quella di «nazionalismo esasperato» che, specularmente, rinviava all'esistenza di un nazionalismo «sano, moderato, giusto». Quindi moralmente legittimo¹⁵⁷. Principale interprete di tale orientamento fu, per diversi anni, padre Enrico Rosa, lo scrittore della «Civiltà Cattolica» che sino a quel momento si era dedicato principalmente a seguire per la rivista la polemica contro il modernismo¹⁵⁸. Già nel gennaio del 1915 il gesuita, che dal 20 aprile sarebbe divenuto direttore del quindicinale della Compagnia di Gesù, aveva contrapposto il «vero nazionalismo» all'esclusivo ed egoistico amor di patria dei nazionalisti liberali, che sfociava nell'esaltazione della guerra e nella

¹⁵⁵ Si veda G. De Rosa, *Il Partito popolare italiano*, Laterza, Bari 1966, pp. 17-45.

¹⁵⁶ Si veda A. Giovagnoli, *La cultura democristiana. Tra Chiesa cattolica e identità italiana. 1918-1948*, Laterza, Roma-Bari 1981.

¹⁵⁷ Si veda D. Menozzi, *Cattolicesimo, patria e nazione tra le due guerre mondiali*, in *San Francesco d'Italia. Santità e identità nazionale*, a cura di T. Calìo e R. Rusconi, Viella, Roma 2011, pp. 19-43, cui si rimanda anche per un'analisi più dettagliata delle considerazioni che seguono.

¹⁵⁸ Per una ricostruzione del percorso biografico e culturale di padre Rosa si veda il lavoro, pur datato e di taglio apologetico, di A.M. Fiocchi, *P. Enrico Rosa S. I., scrittore della «Civiltà Cattolica» (1870-1938)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1957. Per la polemica contro il modernismo si veda A. Zambarbieri, *Il cattolicesimo tra crisi e rinnovamento: Ernesto Buonaiuti ed Enrico Rosa nella prima fase della polemica modernista*, Morcelliana, Brescia 1979.

legittimazione della conquista di altri popoli¹⁵⁹. A distanza di tre anni lo stesso Rosa introduceva esplicitamente la categoria di «nazionalismo esagerato» individuando nella lotta fratricida e nella corsa agli armamenti i parametri etici entro cui il richiamo alla nazione diventava, per la dottrina cattolica, inaccettabile¹⁶⁰.

Dai tempi di Pio IX il fascicolo della «Civiltà Cattolica», prima di essere stampato, veniva consegnato in Vaticano per essere revisionato personalmente dal papa o, in alcuni casi, dal segretario di Stato. Dopo qualche giorno il direttore veniva convocato in udienza e riceveva dal pontefice le bozze del quaderno con le osservazioni e le correzioni. Esisteva così una strettissima affinità tra le posizioni della rivista e quelle della Santa Sede, anche se in qualche circostanza «La Civiltà Cattolica» assunse posizioni più conservatrici di quelle auspiccate in Vaticano¹⁶¹. Non stupisce dunque che la categoria di nazionalismo esagerato entrasse anche nella prima enciclica di Pio XI, *Ubi arcano*, emanata il 23 dicembre 1922¹⁶². Benché il papa, nel testo ufficiale in latino, usasse l'espressione «immoderatum nationis amorem», il termine nazionalismo, accompagnato da aggettivi come «immoderato» o «esagerato», apparve nelle traduzioni volgari dell'enciclica¹⁶³. Il riferimento era certamente alla svolta rappresentata dalla guerra e al forte richiamo che l'esaltazione della nazione esercitava nella realtà contemporanea. Ma probabilmente sullo sfondo del discorso di papa Ratti stavano anche le derive nazionaliste dell'Action Française di Maurras che, pur essendo di matrice culturale non cattolica, reclutava molti dei suoi adepti negli ambienti tradizionalmente vicini alla Chiesa. Mentre, per quel che riguarda l'Italia, il pontefice non ignorava certo la saldatura tra nazionalisti e cattolici che si era registrata a partire dal 1913, quando i primi iniziarono a parlare alla Chiesa di difesa dell'ordine e di

¹⁵⁹ [E. Rosa], *Nazionalismo e amor di patria secondo la dottrina cattolica*, in «La Civiltà Cattolica», LXVI, 1915, 1, pp. 129-144.

¹⁶⁰ [E. Rosa], *Le «giuste aspirazioni dei popoli»*, ivi, LXIX, 1918, 2, pp. 490-502, in particolare p. 492.

¹⁶¹ Si veda G. Martina, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 301-314.

¹⁶² Pio XI, *Ubi arcano*, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. V, Edb, Bologna 1999, pp. 10-61.

¹⁶³ Si veda D. Menozzi, *Cattolicesimo, patria e nazione tra le due guerre mondiali*, cit., p. 20.

patriottismo, di antisocialismo e di mito imperiale¹⁶⁴. E ancor meno poteva ignorare quanto, in tema di consacrazione della nazione, si era sperimentato a Fiume tra il 12 settembre 1919 e il dicembre 1920¹⁶⁵. In quei mesi monsignor Achille Ratti era a Varsavia come nunzio apostolico e anche da quell'osservatorio aveva assistito al dramma di una nazione in guerra per i suoi confini¹⁶⁶. Ma la Santa Sede, attraverso tre distinti amministratori apostolici, aveva seguito per intero la parabola della città dalmatica¹⁶⁷.

4. *L'ideale cruento della patria*

La commistione tra retorica nazionalista e figure della tradizione cattolica si espresse in alcune esperienze con un ardore tale da sussumere totalmente al mondo valoriale del nazional-patriottismo ogni progetto strategico volto a restituire alla Chiesa una nuova centralità nella società italiana¹⁶⁸. È il caso del domenicano padre Reginaldo Giuliani, un personaggio estremo la cui parabola non può essere considerata rappresentativa del mondo ecclesiastico, ma condensa in sé e ben significa, proprio in virtù del suo carattere eccessivo, i punti di contatto tra alcune vicende nate nella Chiesa e i percorsi di quegli italiani che dall'arditismo approdano al fascismo, passando per il combattentismo e il fiumanesimo.

Classe 1887, Giuliani era stato richiamato sotto le armi nel 1916 per essere impiegato sul Carso e al Tonale col 55° Reggimento Fanteria Marche¹⁶⁹. Dopo Caporetto era entrato nei reparti di arditi

¹⁶⁴ Si veda R. Moro, *Nazionalismo e cattolicesimo*, in *Federzoni e la storia della destra italiana nella prima metà del Novecento*, a cura di B. Coccia e U. Gentiloni Silveri, il Mulino, Bologna 2001, pp. 49-112. Si rimanda anche al classico L. Ganapini, *Il nazionalismo cattolico*, cit.

¹⁶⁵ Sull'importanza della vicenda fiumana nell'ideologia fascista si vedano M.A. Ledeen, *D'Annunzio a Fiume*, Laterza, Roma-Bari 1975 e C. Salaris, *Alla festa della rivoluzione. Artisti e libertari con D'Annunzio a Fiume*, il Mulino, Bologna 2002.

¹⁶⁶ Si veda R. Morozzo della Rocca, *Le nazioni non muoiono. Russia rivoluzionaria, Polonia indipendente e Santa Sede*, il Mulino, Bologna 1992.

¹⁶⁷ Così A. Guasco, «La città assunse l'aspetto della guerra civile». *La santa Sede all'osservatorio di Fiume (1919-1925)*, in «Cristianesimo nella storia», XXXI, 2010, pp. 79-100.

¹⁶⁸ Si veda A.M. Banti, *Sublime madre nostra*, cit., p. 134.

¹⁶⁹ Si veda G. Cavagnini, *Le prime prove di un mito fascista. Padre Reginaldo Giuliani nella Grande Guerra*, in «Humanitas», LXIII, 2008, 6, pp. 976-992.

della III Armata e con loro si era fermato sulla linea del Piave. Alla vigilia degli assalti esortava le Fiamme Nere come un comandante: «Dio vi guida e l'Italia è con voi!»¹⁷⁰. Eroismo, patria, sangue, gloria, sacrificio: era questa la semantica delle sue prediche al fronte, con un trasferimento delle figure e del lessico della tradizione cattolica alla trama del discorso patriottico e guerresco. In pieno conflitto mondiale il cappellano aveva predicato ai suoi soldati il tema della 'bella morte' e l'assimilazione del martirio per la patria a quello per la fede in Cristo senza omettere riferimenti alla realtà di un corpo devastato per effetto della nuova tecnologia militare:

Questo amore intenso dei proprii fratelli (poiché la chiesa è l'adunanza dei fratelli) questo senso eroico della collettività, ci insegni pure l'amore della propria nazione, della propria razza, del proprio sangue. I martiri, come Gesù, si sono immolati per il prossimo: e voi pure, o buoni eroi della patria, vi sacrificate per i vostri fratelli! In uno dei terribili combattimenti del Carso doloroso, un cappellano ritrovava tra i reticolati infranti delle trincee austriache un bersagliere dalle braccia e dalle gambe orribilmente sfracellate. Ma il suo volto (un volto giovane e abbronzato) era raggianti e quasi trasfigurato. [...] I martiri della religione e della patria siano i vostri maestri nel sopportare con pazienza e con serenità le pene che incombono sui doveri dei soldati: e la gloria e la felicità non mancheranno di circondare un giorno il vostro inestimabile eroismo!¹⁷¹

Terminata la guerra con tre medaglie al valore, Giuliani restò nell'esercito come oratore propagandista e per tutto il mese di maggio 1919 celebrò nel tempio di Sant'Antonio nuovo a Trieste¹⁷². Il congedo arrivò a settembre, ma padre Reginaldo anziché svestire la divisa grigio-verde e rimettere la bianca tonaca dei domenicani, si unì all'armata di volontari guidati da Gabriele D'Annunzio, che nel settembre 1919 occuparono la città di Fiume: si consumava il primo esempio di avventura sovversiva maturata tra le frustrazioni postbelliche, tollerata dalle autorità e finanziata dagli ambienti nazionalisti. Laboratorio di linguaggi, riti, simboli, forme di co-

¹⁷⁰ Ivi, p. 989.

¹⁷¹ Ivi, p. 985.

¹⁷² Si veda G. Cavagnini, *Nazione e provvidenza. Padre Reginaldo Giuliani tra Fiume ed Etiopia (1919-36)*, in «Passato e Presente», XXVIII, 2010, pp. 43-67.

municazione, ma soprattutto anticipazione del ruolo che l'azione extraparlamentare si apprestava a giocare nella crisi del paese.

Nei mesi in cui i vincitori si riunivano a Versailles per decidere dei confini e delle regole dell'Europa postbellica, Giuliani si spese in una febbrile attività di conferenziere e predicatore, e scrisse per Treves un libro di memorie sugli arditi¹⁷³. Ovunque gli si offrisse la possibilità di intervenire esaltò i destini gloriosi che attendevano l'Italia vittoriosa e rivendicò con fierezza la propria devozione all'«ideale cruento della Patria»¹⁷⁴. Il tramonto dell'illusione di una più grande Italia, consumatosi nel trattato di pace, spinse il cappellano delle Fiamme Nere a unirsi ai legionari nell'avventura dalmatica senza preoccuparsi del permesso dei superiori.

Nell'oratoria di cui diede sfoggio a Fiume e nei gesti di cui si rese protagonista con D'Annunzio si estremizzarono, in un'orgia di immagini tese a dar vita alla materia inerte, alcuni registri del discorso sulla nazione. Il 13 ottobre 1919, nella commemorazione del tenente Aldo Bini e del brigadiere Giovanni Zeppego, caduti qualche giorno prima durante un volo di ricognizione su Fiume e Susak, Giuliani rese omaggio, in una cerimonia all'aperto, ai due giovani aviatori e a tutti i volontari accorsi per la liberazione della città. Forse ispirato dalla presenza del Comandante nella piazza, padre Reginaldo pronunziò un'orazione in cui miscelava timbri religiosi e rimandi alla simbologia classica, con continue allusioni al battesimo del sangue, al fuoco sacro simbolo di rigenerazione, all'ardore guerresco, alla fusione di vita e morte:

Perpetua riconoscenza della città olocausta per i volontari accorsi alla sua liberazione, e così ben rappresentati dall'immolazione serena di questi giovani aviatori. Dinnanzi a quest'altare oggi si infrangono le bestemmie di chi accusò un Dio neroniano come autore della sciagura. Sfolgora qua, come luce di sole meridiano, l'idea che il sacrificio è il fondamento solido di ogni grande opera; che il sangue ne è l'infallibile battesimo [...]. Il sangue inzuppò la terra che essi vollero redimere: i loro corpi rimasero sigillo nuovo dell'antica italianità. Ma le anime devono tornare al cielo, che amarono come vera patria. Questa croce,

¹⁷³ R. Giuliani, *Gli arditi. Breve storia dei reparti d'assalto della Terza Armata*, Treves, Milano 1919.

¹⁷⁴ G. Cavagnini, *Nazione e provvidenza*, cit., p. 46.

più alta dell'alberatura snella delle possenti navi nostre, più fulgida del mare nostro, raccolga nelle sue braccia immortali i due giovani spiriti purificati in questa nuova pira accesa dal sacrificio eucaristico e dalle preghiere del popolo, li raccolga e li restituisca al cielo, al cielo più alto dove splende eterna la luce e la gioia¹⁷⁵.

Giuliani avvertì, con D'Annunzio, il cambiamento che era nell'aria: nella società, nella politica, nella comunicazione. Non a caso la sua condotta apparve stravagante al maestro generale dell'ordine Ludwig Theissling che proprio per questo lo fece sorvegliare. Non a caso D'Annunzio si fidò di lui e lo volle accanto a sé in molte occasioni. Nella più discussa di tutte Giuliani benedisse il pugnale d'oro e d'argento donato al poeta dalle donne fiumane. Era il 20 gennaio 1920, la cornice quella della cattedrale di San Vito. E all'interno della cattedrale le parole di D'Annunzio, al termine della funzione officiata da padre Reginaldo, risuonarono, come sempre, audaci. Parlò del «sacramento del ferro». E dell'uomo di preghiera che aveva benedetto la preziosa lama come del «sacerdote armato»¹⁷⁶. Era troppo. Per i superiori e non solo per loro. Il 3 febbraio 1920 «Il Popolo d'Italia», in un trafiletto dal titolo *Croce e pugnale*, oltre a riportare la notizia dell'episodio, ventilava la possibilità che il domenicano fosse costretto a scegliere «tra la Chiesa e la Patria»:

Gli integerrimi cattolici scagliano l'anatema, ma un vero cristiano, tra il tempio ove si onora un eroe italiano che è anche, per un impareggiabile destino, il maggior poeta vivente, e le chiesone di città o le chiesuole di campagna illustrate dalle affiches elettorali del Partito popolare, non esiterà a fare la sua scelta¹⁷⁷.

La replica di Giuliani venne pubblicata dieci giorni dopo: egli negò di avere permesso a D'Annunzio di parlare in chiesa (né questi glielo avrebbe mai chiesto) e affermò che nessuno gli avrebbe mai domandato di scegliere «tra la Chiesa e la Patria»¹⁷⁸. All'inizio di febbraio il padre provinciale Benedetto Berro aveva invece ordinato a Giuliani di abbandonare subito Fiume, pena la

¹⁷⁵ Ivi, p. 47.

¹⁷⁶ *Nella chiesa di S. Vito per l'offerta del pugnale vivo*, in «Vedetta d'Italia», 21 gennaio 1920, citato ivi, p. 48.

¹⁷⁷ *Croce e pugnale*, in «Il Popolo d'Italia», 3 febbraio 1920.

¹⁷⁸ *Una lettera di Reginaldo Giuliani*, in «Il Popolo d'Italia», 13 febbraio 1920.

sospensione. Dopo tre settimane, non avendo avuto risposte, si rivolse all'ordinario militare monsignor Angelo Bartolomasi affinché rintracciasse e riportasse in convento il cappellano.

La guerra e la sua sacralizzazione il primo vescovo castrense della storia d'Italia le aveva conosciute di persona. Dal giugno 1915 egli era la massima autorità disciplinare ecclesiastica su tutti i cappellani di cielo e di mare. Durante il conflitto si era mosso instancabilmente lungo la linea del fronte per officiare messe, radunare i cappellani, incontrare soldati, consolarli da vivi, benedirli da morti¹⁷⁹. Da questo osservatorio privilegiato Bartolomasi si era reso conto di quanto il linguaggio della nazione e della guerra si fosse appropriato del lessico religioso per assumere una propria dimensione sacrale, come annotava amaramente in una pagina straordinaria dei suoi appunti cui dava il titolo *Incongruenze*:

Per esprimere i sentimenti forti e sublimi – aveva scritto in un appunto – durante la guerra, si fa ricorso alla fraseologia chiesastica, liturgica.

Chi cade per la patria è detto *martire*.

La Patria, la causa ed ideali per cui si combatte sono appellati *santi*.

Si inneggia all'*altare* della Patria.

Si invoca l'*inferno*, per supremo castigo dei responsabili della guerra.

Si esalta la *fede* nei destini della Patria.

Si desidera il *battesimo* del fuoco nemico.

Si infligge la *scomunica* ai neutralisti.

Si appella *Eucarestia* il pane del soldato (D'Annunzio).

Si inventano i *10 Comand[amenti]* dell'odio al nemico.

Il Podgora e S. Michele... diventano *Calvarii*.

L'operato dei medici e delle Dame Inf[ermiere] *Sacerdozio*.

Quando poi nei documenti ufficiali si deve fare anche solo accenno alla religione ed al cristianesimo si ricorre alle vaghe formule: nobili sentimenti, doveri o sentimenti religiosi¹⁸⁰.

Certo restava il rammarico, espresso nelle ultime righe, che al nuovo linguaggio sulla nazione non corrispondesse l'effetti-

¹⁷⁹ Si veda R. Morozzo della Rocca, *La fede e la guerra*, cit., p. 10.

¹⁸⁰ S. Lesti, *Autorità, dovere, sacrificio. Il discorso di guerra di mons. Angelo Bartolomasi*, in «Rivista di storia del cristianesimo», VIII, 2011, 1, pp. 45-62, citazione p. 57. Il passo, non datato, è attribuibile secondo Lesti al periodo della Grande Guerra.

vo riconoscimento ufficiale della religione cattolica: era questa l'«incongruenza» per Bartolomasi. Perciò sarebbe stato necessario, come iniziava a fare padre Enrico Rosa, distinguere e puntualizzare la posizione cattolica in tema di nazionalismo. Era tuttavia innegabile, anche se Bartolomasi non lo diceva, che tra slittamenti e precisazioni, in modo più o meno avvertito, gli ecclesiastici in grigio-verde agli ordini del vescovo castrense avevano contribuito, insieme ad altre fette del mondo cattolico italiano, a dare a quel tema e a quella stessa «fraseologia» una cassa di risonanza impreveduta e per nulla trascurabile.

La massima autorità della Chiesa mobilitata, cui non sfuggiva quanto tali «incongruenze» fossero estremizzate nell'avventura fiumana, impiegò quasi un mese a rendere effettivo il richiamo di Giuliani dalla città dalmatica. Nel frattempo il cappellano aveva avuto il tempo di predicare per il quaresimale agli intemperanti giovani legionari e, il 21 marzo, di benedire, in piazza Dante, la bandiera della Legione fiumana dinanzi al Comandante che riceveva il giuramento dei nuovi battaglioni di reclute. «Ardore», «giovinezza», «fiamma», «sangue», «purezza»: furono queste le parole d'ordine più forti dell'ultimo discorso pronunciato da padre Reginaldo a Fiume. Alla fine della cerimonia il cappellano lasciò la città e a nulla valse l'intervento di D'Annunzio presso l'ordinariato militare, messo per iscritto il giorno stesso della sua partenza. «Fiaccola d'amore e lampada di sacrificio»: Giuliani per il poeta era tutto racchiuso in quest'immagine. L'espressione sarebbe diventata il titolo dell'ultimo capitolo di un libro per ragazzi, *Il cappellano degli arditi*, edito da Salani nella collana dei Piccoli libri della Patria nel 1941¹⁸¹. Giuliani era morto qualche anno prima combattendo in Etiopia nelle file della Milizia e la guerra in corso era ormai un'altra.

Ma nell'atmosfera spirituale del dopoguerra italiano, il nuovo linguaggio sulla nazione affermatosi durante il conflitto e modulato dal combattentismo fiumano con accenti estremi si apprestava a essere monopolizzato dal fascismo per essere plasmato con tratti che avrebbero inciso sulla mentalità degli italiani. E dei cattolici tra loro¹⁸².

¹⁸¹ S. Riva, *Il cappellano degli arditi. (Padre Reginaldo Giuliani)*, Salani, Firenze 1941, pp. 59-60.

¹⁸² Si veda R. Moro, *Nazione, cattolicesimo e regime fascista*, cit., p. 138.

II TRANSITI

1. *Il polso della folla*

«Cercai il polso della folla e capii come, nel disorientamento generale, il mio pubblico ci fosse». In queste parole Mussolini avrebbe condensato nell'ottobre 1939 l'analisi che venti anni prima lo aveva portato alla fondazione dei Fasci di combattimento¹. Il riferimento era alle delusioni e alle ambizioni, alle paure e alle speranze di un dopoguerra in cui la vita politica e sindacale riprendeva a passi veloci nel tentativo di arginare o incanalare i disagi e i cambiamenti prodotti da tre anni di guerra mondiale. Orecchiando il «polso della folla», nel 1919, egli ancora non sentiva pulsare il battito del cattolicesimo. Intuiva che la politica sarebbe stata orientata a sinistra, ma chiusa la partita con i socialisti, le forze nuove su cui appoggiarsi gli apparvero principalmente due: gli ex combattenti e i futuristi. Nel frastuono di un dopoguerra in cui l'inserimento delle masse cattoliche nello Stato italiano mostrava di aver preso una strada di non ritorno, furono principalmente i secondi a ergersi a paladini di posizioni anticlericali, almeno lungo la breve traiettoria che vide Filippo Tommaso Marinetti impegnato nella fondazione di un Partito politico futurista². Il manifesto del Partito, lanciato nel febbraio 1918 sulle pagine del giornale «Italia futurista», esibiva l'«anticlericalismo intransigentissimo e

¹ Y. De Begnac, *Palazzo Venezia. Storia di un regime*, Editrice La Rocca, Roma 1950, p. 158.

² Sugli orientamenti politici dei futuristi italiani si veda E. Gentile, *Il futurismo e la politica*, in *Futurismo, cultura e politica*, a cura di R. De Felice, Fondazione Agnelli, Torino 1988, pp. 105-159.

integrale» quale base del proprio programma politico. L'Italia e Roma – si affermava – andavano liberate dalle chiese, dai frati, dai ceri e dalle madonne in modo violento e reciso; il matrimonio doveva essere gradualmente svalutato a favore del libero amore; il divorzio reso facile. Così recitavano i punti 5 e 6 del manifesto:

5. Sostituire all'attuale anticlericalismo retorico e quietista un anticlericalismo d'azione, violento e reciso per sgombrare l'Italia e Roma dal suo medioevo teocratico che potrà scegliere dove morire lentamente.

Il nostro anticlericalismo intransigentissimo e integrale, costituisce la base del nostro programma politico, non ammette mezzi termini né transazioni, esige nettamente l'espulsione.

Il nostro anticlericalismo vuole liberare l'Italia dalle chiese, dai preti, dai frati, dalle monache, dalle madonne, dai ceri e dalle campane. [...]

Unica religione, l'Italia di domani. Per lei noi ci battiamo e forse moriremo senza curarci delle forme di governo destinate necessariamente a seguire il medioevo teocratico e religioso della sua fatale caduta.

6. Abolizione dell'autorizzazione maritale. Divorzio facile. Svalutazione graduale del matrimonio per l'avvento graduale del libero amore e del figlio di Stato³.

Per Marinetti l'illusione di un'ascesa politica si infranse, lo si vedrà, nel maggio del 1920, quando Mussolini prese le distanze dai futuristi per spostarsi verso destra. Qualche mese prima che ciò avvenisse lo scrittore, intervenendo al primo congresso dei Fasci di combattimento a Firenze, aveva sostenuto, tra ovazioni e applausi, la necessità di «svaticanare» l'Italia:

Fascisti! – disse Marinetti – Non vi è maggior pericolo, per l'Italia, del pericolo nero. Il popolo italiano, che ha saputo osare, volere e compiere l'immane sforzo eroico e vittorioso della grande guerra, decidendo, con la sua vittoria, la vittoria del futurismo elastico geniale sul passatismo teutonico, cubico, professorale, fallirebbe la sua mis-

³ Il documento è pubblicato, in *Appendice*, in R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario, 1883-1920*, Einaudi, Torino 1995 (I ed. 1965), pp. 738-741, citazione pp. 738-739.

sione se non sapesse energicamente liberare la bella penisola, agile e palpitante di vita, dalla lue mortale papato.

Noi dobbiamo domandare, volere, imporre l'espulsione del papato, o meglio ancora, per usare un'espressione più precisa, lo «svaticanamento»⁴.

D'altro canto, sino ad allora, l'orientamento anticattolico di Mussolini e del movimento dei Fasci di combattimento, nato a Milano il 23 marzo 1919, era rimasto ben marcato. È noto che nel Programma del movimento fascista del giugno 1919, apparso sul «Popolo d'Italia» pochi mesi prima delle elezioni dello stesso anno, figurava «il sequestro di tutti i beni delle congregazioni religiose e l'abolizione di tutte le mense Vescovili che costituiscono una enorme passività per la Nazione e un privilegio di pochi»⁵. La richiesta venne ribadita, nei medesimi termini, nei «Postulati del programma fascista» del maggio 1920⁶. «Il fatto che questa richiesta figurasse nei programmi fascisti fra i provvedimenti di ordine finanziario – ha giustamente osservato Pietro Scoppola – è abbastanza indicativo di quanto le questioni economiche avessero il sopravvento su ogni altra; ma è anche interessante notare come un'analogia, radicale richiesta non figurasse nei programmi del partito socialista dello stesso periodo»⁷. Sul fronte della lotta anticlericale Mussolini era dunque ancora saldamente in prima fila. Egli continuava a proclamarsi «anticristiano alla maniera di Nietzsche»⁸. E sul «Popolo d'Italia», il 1° gennaio 1920, scriveva:

Noi abbiamo stracciato tutte le verità rivelate, abbiamo sputato su tutti i dogmi, respinto tutti i paradisi, schernito tutti i ciarlatani – bianchi, rossi, neri – che mettono in commercio droghe miracolose per dare la «felicità» al genere umano. [...]

⁴ *Il discorso di Marinetti al Congresso dei Fasci di Combattimento*, in «Roma futurista», II, 2 novembre 1919, p. 1.

⁵ Il documento è pubblicato, in *Appendice*, in R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, cit., pp. 742-743.

⁶ *Ivi*, pp. 746-748.

⁷ Così P. Scoppola, *La Chiesa e il fascismo durante il pontificato di Pio XI*, in *Id.*, *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1966, pp. 362-418, citazione p. 364.

⁸ Si veda E. Gentile, *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 88.

Due religioni oggi si contendono il dominio degli spiriti e del mondo: la nera e la rossa. Da due Vaticani partono oggi le encicliche: da quello di Roma e da quello di Mosca. Noi siamo gli eretici di queste due religioni. Noi, soli, immuni dal contagio⁹.

La svolta filocattolica maturò per motivi esclusivamente politici e coincise con la virata a destra del movimento fascista, decisa dopo il clamoroso insuccesso nelle elezioni del novembre 1919, che spinse Mussolini a cercare una base più ampia e socialmente diversificata¹⁰. Nel secondo congresso del movimento dei Fasci di combattimento, che ebbe luogo a Milano dal 24 al 25 maggio 1920, Mussolini liquidò la richiesta, venuta da Marinetti, di affermare una intransigente avversione al papato. Le parole indicavano con nettezza la volontà di tracciare una strada verso la conquista del potere, per cui, senza forzare i tempi, era necessario un pragmatismo spregiudicato, una valutazione politica aderente alla realtà italiana:

Quanto al Papato – disse Mussolini – bisogna intendersi: il Vaticano rappresenta 400 milioni di uomini sparsi in tutto il mondo ed una politica intelligente dovrebbe usare ai fini dell'espansionismo proprio questa forza colossale. Io sono, oggi, completamente al di fuori di ogni religione, ma i problemi politici sono problemi politici. Nessuno in Italia, se non vuole scatenare la guerra religiosa, può attentare a questa sovranità spirituale¹¹.

Il nuovo indirizzo indusse Marinetti a lasciare il movimento dei Fasci pochi giorni dopo la chiusura del congresso. In quegli stessi mesi un altro protagonista della stagione delle avanguardie, l'intellettuale fiorentino Giovanni Papini, costruiva con l'editore Vallecchi la *Storia di Cristo*, il libro che di lì a poco si sarebbe rivelato un vero caso editoriale per numero di copie vendute, in Italia e nel mondo. Agli sgoccioli della *Belle Époque* il fondatore di «Lacerba» aveva messo in scena, con *Le memorie d'Iddio*, il Padreterno in per-

⁹ B. Mussolini, *Tra il vecchio e il nuovo. «Navigare necesse»*, in «Il Popolo d'Italia», 1° gennaio 1920, ora in Id., *Opera omnia*, a cura di E. e D. Susmel, La Fenice, Firenze 1951-1963, vol. XIV, pp. 230-232, citazione pp. 231-232.

¹⁰ Si veda E. Gentile, *Storia del Partito fascista 1919-1922. Movimento e militanza*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 69-162.

¹¹ B. Mussolini, *Opera omnia*, cit., vol. XV, p. 125.

sona con il suo invito agli uomini a «farsi atei», tutti e subito¹². La ponderosa *Storia di Cristo*, che uscì in libreria nella primavera del 1921, condensava ora il verbo dell'unica salvezza possibile per la civiltà occidentale, condotta nell'abisso dal trionfo della modernità: la vera vita di Gesù di Nazareth, la sua morte, grondante di sangue e violenza, la sua resurrezione. Tra le *Memorie* del Padre e la *Storia* del Figlio si era consumato il «feroce lavacro» di quell'«immensa decimazione» che era stata la Grande Guerra¹³, nel corso della quale Papini aveva maturato il suo ritorno al cattolicesimo. In seno ad esso lo scrittore si apprestava ad assumere il ruolo di cantore dell'apocalisse rimasto vacante dopo la morte di Léon Bloy¹⁴ e a porre la propria penna a servizio del progetto ierocratico di restaurazione della *societas christiana*¹⁵. Ma come capì un editore abile e spregiudicato quale era Attilio Vallecchi, con la *Storia di Cristo* Papini annusava l'aria del tempo¹⁶, oscillante tra febbrile catastrofismo e inquieta ricerca di certezze. Il cambiamento di clima che si respirava tra quegli intellettuali variamente protagonisti, prima della guerra, del movimento futurista era registrato, ma senza indulgenza, da Antonio Gramsci in una lettera del 1922. A Trockij, che gli aveva chiesto notizie sui futuristi italiani, rispondeva: «I più importanti esponenti del futurismo d'anteguerra sono diventati fascisti, a eccezione di Giovanni Papini che è divenuto cattolico»¹⁷.

La svolta mussoliniana si precisò nei mesi successivi quando il fascismo iniziò ad affermarsi come movimento di massa sbaragliando, con la violenza squadrista, le organizzazioni rosse e presentandosi ai ceti medi, agli agrari, agli industriali come difensore

¹² G. Papini, *Le memorie d'Iddio*, La rinascita del libro, Firenze 1911. Sull'intellettuale fiorentino si rimanda allo studio di M. Isnenghi, *Giovanni Papini*, La Nuova Italia, Firenze 1972.

¹³ G. Papini, *Storia di Cristo*, Vallecchi, Firenze 1921, p. 623.

¹⁴ Così E. Gentile, *L'apocalisse della modernità. La Grande Guerra per l'uomo nuovo*, Mondadori, Milano 2008, p. 264.

¹⁵ Si veda M. Ciliberto, *Tra «societas christiana» e cesarismo: Giovanni Papini*, in *Giovanni Papini*, a cura di S. Gentili, Vita e Pensiero, Milano 1983, pp. 83-91.

¹⁶ Così S. Luzzatto, *Padre Pio. Miracoli e politica nell'Italia del Novecento*, Einaudi, Torino 2007, p. 84.

¹⁷ Citata in G. Cattaneo, *Giovanni Papini, prima della conversione e dopo, in Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, a cura di G. Rossini, il Mulino, Bologna 1972, pp. 235-247, in particolare p. 242.

della civiltà italiana e della società borghese dalla minaccia della rivoluzione bolscevica. La svolta coincideva per alcuni aspetti con quella operata dal movimento nazionalista italiano a partire dal 1912-1913¹⁸, quando uomini come Luigi Federzoni e Alfredo Rocco avevano spinto affinché fossero accantonati i motivi anticlericali, tipici del nazionalismo di inizio secolo, per offrire ai cattolici un rientro nel vivo della cultura e della società italiana, nell'intento di preparare la via del successo politico¹⁹. La discontinuità, in quel caso, non era stata però altrettanto radicale dal momento che negli stessi anni di primo Novecento in cui Mussolini si scagliava contro la «vecchia vaticana lupa cruenta» Enrico Corradini aveva mostrato un'attenzione alla Chiesa cattolica, per quanto nei termini molto vaghi della nostalgia per un'autorità dogmatica, in evidente convergenza con le impostazioni del nazionalismo francese di Maurras e Barrès, e con un esplicito richiamo alla missione universale di Roma²⁰. Il dato non sposta però la sostanza del problema: la religione cattolica tornava a essere in Italia *instrumentum regni*.

Il ripudio del passato anticlericale e anticattolico punteggiò la campagna elettorale di Mussolini per le politiche del 1921²¹, cui i fascisti partecipavano con i Blocchi nazionali patrocinati da Giovanni Giolitti, presidente del Consiglio dal giugno dell'anno precedente. Ma il *revirement*, nella sua veste istituzionale più alta, si consumò nell'intervento alla Camera del 21 giugno 1921 in occasione del tradizionale dibattito d'apertura sull'indirizzo di risposta al discorso della Corona: era l'esordio parlamentare di Mussolini che le elezioni generali del 15 maggio avevano portato alla Camera con altri 34 deputati fascisti. La campagna elettorale era stata funestata da violenti scontri tra i fascisti e i loro avversari, e c'era attesa per capire la linea politica che avrebbe assunto il

¹⁸ Si veda R. Molinelli, *Nazionalisti cattolici e liberali*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LII, 1965, 3, pp. 355-378.

¹⁹ Si veda R. D'Alfonso, *Il nazionalismo italiano e le premesse ideologico-politiche del Concordato*, in M. Mugnaini (a cura di), *Stato, Chiesa e relazioni internazionali*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 60-103.

²⁰ Si veda R. Moro, *Il mito dell'impero in Italia fra universalismo cristiano e totalitarismo*, in D. Menozzi, R. Moro (a cura di), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 312-371, in particolare pp. 320-325.

²¹ E. Gentile, *Contro Cesare*, cit., pp. 89-90.

leader del fascismo una volta entrato in Parlamento. Alla questione religiosa Mussolini riservò passaggi significativi. L'indirizzo anticlericale, praticato – lo si è visto – sino a un anno prima, veniva spogliato del significato politico che aveva effettivamente rivestito, per essere liquidato come un errore di gioventù mutuato dal *mainstream* carducciano²². Tutto questo appariva ormai «alquanto anacronistico» ai fascisti, «spiriti – diceva – eminentemente spregiudicati». Ma oltre a tagliare col passato, Mussolini fissava dei punti programmatici che chiarivano ulteriormente le carte. Egli metteva all'ordine del giorno la risoluzione dei rapporti tra Italia e Vaticano, affermando la necessità di garantire a quest'ultimo aiuti materiali e mostrando sin da ora l'intenzione di porsi come interlocutore privilegiato della Santa Sede sul piano politico-parlamentare sino a scavalcare il Partito popolare:

Vi è un problema, che trascende [...] problemi contingenti e sul quale io richiamo l'attenzione dei rappresentanti del partito popolare, ed è il problema storico dei rapporti che possono intercedere, non solo tra noi fascisti e il partito popolare, ma tra l'Italia e il Vaticano. [...]

L'Italia, profana o laica, dovrebbe fornire al Vaticano gli aiuti materiali, le agevolazioni materiali per scuole, chiese, ospedali o altro, che una potenza profana ha a disposizione²³.

Mussolini introduceva infine un tema che avrebbe assunto una crescente centralità nell'universo simbolico del fascismo, destinato a qualificarsi come uno dei terreni di saldatura culturale tra cattolici e fascisti. La nuova linea verso la questione cattolica e il Vaticano passava attraverso l'idea di Roma, della sua tradizione latina e imperiale, incarnata dal cattolicesimo: «Affermo qui – diceva Mussolini – che la tradizione latina e imperiale di Roma oggi è rappresentata dal cattolicesimo». E richiamandosi a una nota affermazione di Theodor Mommsen, continuava:

Se, come diceva Mommsen, 25 o 30 anni fa, non si resta a Roma senza una idea universale, io penso e affermo che l'unica idea universale, che oggi esista a Roma, è quella che s'irradia dal Vaticano²⁴.

²² Si veda *supra*, capitolo primo, pp. 8-9.

²³ Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari*, Legislatura XXVI, *Discussioni*, 21 giugno 1921, pp. 89-98, citazione p. 97.

²⁴ *Ibid.*

Era un'idea, quella di Roma, che aveva fatto vibrare e tormentato gli uomini del Risorgimento, prima e dopo il 20 settembre 1870²⁵. Ma la morfologia discorsiva risorgimentale veniva qui presentata con la curvatura che le avevano impresso i nazionalisti. La missione della nazione, rispetto agli ideali mazziniani, perdeva ogni significato di dovere verso l'umanità, per accentuare quello imperialistico di diritto al dominio. Quanto alle suggestioni del «primato» giobertiano, pur presenti nello sfondo delle parole di Mussolini, esse erano piegate a un uso strumentale: la presenza del papato in Italia dimostrava la vocazione imperiale del paese e ne giustificava le future ambizioni²⁶. In poche battute il leader del fascismo metteva in agenda proposte e prospettive che avrebbero presto incontrato il favore di Pio XI, dei suoi collaboratori e di molti cattolici.

La traiettoria tracciata da Mussolini nel suo esordio parlamentare venne confermata al momento della trasformazione del movimento fascista in partito, avvenuta nel terzo congresso dei Fasci, che si tenne a Roma nel novembre 1921. Già nelle *Linee programmatiche* del partito, apparse sul «Popolo d'Italia» a un mese dal congresso, si affermava il «rispetto più assoluto di tutte le fedi religiose; piena libertà alla Chiesa cattolica nell'esercizio del suo ministero spirituale; soluzione del dissidio con la Santa Sede; conservazione e rafforzamento della autorità dello Stato per tutto ciò che concerne eventuali inframmettenze del clero nella vita civile»²⁷. Mussolini faceva insomma balenare l'ipotesi della conciliazione, ma tra non poche cautele e tatticismi²⁸, come emerse chiaramente nel discorso all'Augusteo, pronunciato il 9 novembre al congresso di fondazione del Partito:

²⁵ Si vedano le note e fondamentali pagine di F. Chabod, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Laterza, Roma-Bari 1990 (I ed. 1951), pp. 179-323. In proposito si vedano anche A. Roccucci, *Il movimento nazionalista a Roma. Il rapporto con la capitale e il suo mito in età giolittiana*, in «Studi romani», XXXVI, 1988, 3-4, pp. 325-346, e Id., *Roma capitale del nazionalismo (1908-1923)*, Archivio Guido Izzi, Roma 2001.

²⁶ Sulle modulazioni dell'idea di Roma nella visione di Mussolini e nell'ideologia fascista di questi anni si veda E. Gentile, *Fascismo di pietra*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 33-55.

²⁷ *In attesa del terzo Congresso nazionale fascista. Linee programmatiche del Partito Fascista*, in «Il Popolo d'Italia», 8 ottobre 1921.

²⁸ Si veda R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 81 sgg.

Prima di togliere la legge delle guarentigie occorrono cautele. La diplomazia vaticana è più abile di quella della Consulta. Bisogna imporre il rispetto a ogni fede, perché per il fascismo il fatto religioso rientra nel campo della coscienza individuale. Il cattolicesimo può essere utilizzato per l'espansione nazionale²⁹.

Nel programma del nuovo partito, pubblicato il 27 dicembre 1921, scomparve qualsiasi riferimento all'espropriazione dei beni delle congregazioni religiose, ma si ribadì il principio della sovranità dello Stato sulla Chiesa: «Lo Stato è sovrano e tale sovranità non può né deve essere intaccata dalla Chiesa alla quale si deve garantire la più ampia libertà nell'esercizio del suo potere spirituale»³⁰. Lo spostamento di accenti, nel quadro di una sostanziale apertura al Vaticano, era frutto del gioco-forza ingaggiato da Mussolini per tenere insieme le spinte anticlericali ancora largamente presenti all'interno dei Fasci con il tentativo di accreditarsi agli occhi della Santa Sede quale interlocutore affidabile e forte. Una linea, quest'ultima, che implicava la lotta a tutto campo contro il Partito popolare: in Parlamento, sulla stampa, con la violenza squadrista. Gli attacchi contro gli esponenti del partito cattolico si intensificarono nel corso del 1922, quando la crisi dello Stato liberale, incapace di far fronte al dilagare dello squadristo per la debolezza di governi precari, raggiunse la fase più acuta³¹. Nel frattempo il Pnf (con oltre 300.000 iscritti, una milizia armata, associazioni giovanili e femminili, affiancato da sindacati che contavano circa un milione di aderenti) si era sviluppato come la più forte organizzazione del paese e si accingeva a prendere la via del potere.

2. *L'«antipapa» di Caltagirone*

Il peso crescente che andava assumendo il fascismo nel paese venne sottovalutato, in questa fase, da don Luigi Sturzo. Il Partito popolare aveva ottenuto, nelle elezioni politiche del novembre

²⁹ B. Mussolini, *Opera omnia*, cit., vol. XVII, pp. 217-223, citazione p. 221.

³⁰ Il programma del Pnf è pubblicato, in *Appendice*, in R. De Felice, *Mussolini il fascista*, vol. I, *La conquista del potere (1921-1925)*, Einaudi, Torino 1981 (I ed. 1966), pp. 756-763, citazione pp. 756-757.

³¹ Si veda E. Gentile, *Storia del partito fascista*, cit., pp. 544 sgg.

1919, 100 deputati, collocandosi alla Camera alle spalle di quello socialista, che ne aveva 156. Il secondo maggiore partito italiano aveva trovato la sua base e i suoi quadri periferici nella fitta rete di organismi e associazioni cattoliche preesistenti alla sua nascita: le organizzazioni sindacali bianche, le leghe contadine, le casse rurali, le associazioni professionali, i circoli cattolici sociali, culturali, giovanili sparsi in tutte le diocesi. Una tale fisionomia, se garantiva al Ppi una base di massa, non mancava di suscitare resistenze e timori in quegli ambienti curiali che conservavano forti riserve verso le novità «progressiste» introdotte da Sturzo rispetto alla tradizione di un cattolicesimo sensibile ai richiami reazionari del blocco d'ordine, ragione per cui «l'ombra di una certa eresia 'progressista' aleggiò sempre attorno alle scelte di Sturzo»³².

Nel maggio 1921, alla vigilia delle elezioni politiche, il sacerdote siciliano aveva negato, in un affollatissimo discorso tenuto all'Augusteo di Roma, la possibilità che il fascismo potesse essere un partito con una propria «sottostruttura programmatica» in grado di attingere «ad una vita propria autonoma»³³. I risultati elettorali premiarono ancora il Partito popolare che aveva deciso di non aderire ai Blocchi nazionali. I suoi deputati alla Camera salirono a 108, mentre quelli del Partito socialista scesero a 123, anche per effetto della scissione del gennaio 1921, da cui era nato il Partito comunista italiano. Esponenti popolari entrarono nel governo presieduto dal socialista riformista Ivanoe Bonomi e nei successivi due governi del giolittiano Luigi Facta. Nel già citato discorso parlamentare del 21 giugno 1921 Mussolini aveva liquidato gli episodi di violenza squadrista contro i popolari definendoli come «qualche legnata» e «un incendio sacrosanto di un giornale, che aveva definito il fascismo una associazione a delinquere»³⁴. Il Partito popolare – aveva concluso – doveva

³² G. De Rosa, F. Malgeri, *L'impegno politico dei cattolici*, in *Storia dell'Italia religiosa*, a cura di G. De Rosa, T. Gregory e A. Vauchez, vol. III, *L'età contemporanea*, a cura di G. De Rosa, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 223-256, in particolare p. 253.

³³ L. Sturzo, *Discorsi politici*, Istituto Luigi Sturzo, Roma 1951, pp. 74-106, in particolare pp. 86-88.

³⁴ Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari*, Legislatura XXVI, *Discussioni*, 21 giugno 1921, p. 96.

scegliere: «o amico nostro o nostro nemico o neutrale»³⁵. La sera stessa Sturzo e Mussolini si erano incontrati, per iniziativa del patriarca di Venezia Pietro La Fontaine e con l'intermediazione del fascista veneziano Giovanni Giuriati, alla Fraternità sacerdotale di via del Macao, dove alloggiava il cardinale³⁶. Ma era chiaro che Sturzo e il suo partito, con il loro obiettivo di assegnare ai cattolici un ruolo decisivo per orientare l'azione politica in senso democratico, rappresentavano un reale ostacolo all'affermazione del fascismo³⁷. Popolarismo e fascismo, Sturzo e Mussolini vennero inoltre a trovarsi impegnati in un medesimo terreno e nei confronti delle stesse classi sociali. L'uno per dare alla piccola e media borghesia rurale diritto di cittadinanza civile e democratica all'interno dello Stato; l'altro per utilizzare quelle medesime forze contro le leghe contadine, rosse o bianche che fossero, e ristabilire l'ordine nelle campagne³⁸.

Fu nel gennaio del 1922, mentre lo squadristo dominava in gran parte dell'Italia settentrionale e centrale sfidando apertamente lo Stato con la sua violenza, che Sturzo individuò il fascismo con una chiarezza nuova³⁹. Parlando a Firenze per il terzo anniversario della fondazione del Partito popolare, alla vigilia della crisi Bonomi, Sturzo sottolineò la portata sovversiva e antidemocratica del fascismo: esso – affermò il prete siciliano – era una «rivolta giovanile» che viveva di «rettorica alternata di violenza», ma incanalava «l'estremo sforzo di difesa» di una borghesia sfiduciata dei suoi istituti e degli uomini che la rappresentavano⁴⁰. Il rinnovamento del vecchio Stato liberale doveva avvenire

³⁵ Ivi, p. 97.

³⁶ L'episodio è stato ricostruito da Silvio Tramontin a partire dalle pagine del diario del cardinal La Fontaine. Si veda S. Tramontin, *Mussolini, la questione romana e i rapporti con i popolari in un documento inedito*, in «Humanitas», XX, 1970, 4, pp. 409-475.

³⁷ G. De Rosa, F. Malgeri, *L'impegno politico dei cattolici*, cit., p. 254.

³⁸ Si veda F. Malgeri, *Il Partito popolare italiano*, in *Storia del movimento cattolico in Italia*, diretta da F. Malgeri, vol. III, Il Poligono, Roma 1980, pp. 1-201, citazione p. 134.

³⁹ Si veda F. Piva, *Dalle lotte contadine al Partito Popolare (1871-1924)*, in F. Piva, F. Malgeri, *Vita di Luigi Sturzo*, Cinque lune, Roma 1972, pp. 15-270, in particolare pp. 251-252.

⁴⁰ Il discorso fu letto nella sala della Pergola, a Firenze, il 18 gennaio 1922. L. Sturzo, *Discorsi politici*, cit., pp. 182-214.

viceversa, secondo Sturzo, realizzando una democrazia ispirata ai principi cattolici, dando spazio alle autonomie locali, a un nuovo equilibrio negli assetti sociali ed economici del paese, al recupero di un'Italia rurale emarginata. Ma la promessa fascista di riportare nelle città e nelle campagne tranquillità e ordine incontrò il favore di una parte consistente del mondo cattolico, tanto più che Mussolini andava dichiarando di ripudiare ogni forma di anticlericalismo e si atteggiava a campione del cattolicesimo.

L'occasione per intervenire nuovamente sulla questione cattolica si presentò con la morte, il 22 gennaio 1922, di Benedetto XV, il pontefice che aveva accompagnato, sia pure con qualche resistenza, la nascita del Partito popolare e tolto ufficialmente il *non expedit*. Mussolini ne scrisse sul «Popolo d'Italia» due giorni dopo. Dal bilancio di quel pontificato era stralciato il sostegno al popolarismo, mentre veniva ridimensionata la condanna della guerra come «inutile strage»⁴¹. Ancora una volta e in modo più marcato, Mussolini fece invece ruotare attorno al perno della romanità l'assunzione del cattolicesimo all'interno della struttura argomentativa che andava modulando il contesto discorsivo del fascismo. Era Roma ad avere conferito alla Chiesa e con essa all'Italia una vocazione universale e imperiale:

Il papa è un imperatore, sia pure elettivo. Egli discende in linea diretta dall'impero di Roma. Il suo dominio politico e spirituale si estende a ben quattrocento milioni di uomini, disseminati in ogni angolo della terra, talché si può dire che l'impero cattolico, che ha la sua capitale a Roma, è il più vasto e il più vecchio impero del mondo. [...] La forza del cattolicesimo – lo dice la stessa parola – è nel suo universalismo. Per questo Roma è l'unica città della terra che può chiamarsi «universale»⁴².

Sui risvolti politico-diplomatici di tali considerazioni nella risoluzione della Questione romana egli continuava a mostrarsi cauto: «Non bisogna farsi illusioni. Che una *détente* nei rapporti fra Stato e Chiesa in Italia sia augurabile e possibile, noi sosteniamo da qual-

⁴¹ B. Mussolini, *Vaticano*, in «Il Popolo d'Italia», 24 gennaio 1922, ora in Id., *Opera omnia*, cit., vol. XVIII, pp. 16-18.

⁴² Ivi, pp. 16-17.

che tempo su queste colonne e altrove, ma bisogna rendersi conto che la Chiesa cattolica non può oltrepassare un certo limite»⁴³.

La polemica contro il Partito popolare e il suo segretario toccò i picchi più violenti nei mesi del primo e del secondo governo Facta. Intravista la via della conquista del potere, Mussolini temeva un'alleanza fra popolari e socialisti riformisti che potesse dar vita a un governo in grado di porre fine alla violenza fascista e di ripristinare la legalità. In quei mesi Sturzo divenne l'obiettivo principale della sua battaglia politica: il prete siciliano era assimilato a un politicante socialista e il fascismo presentato come l'unica affidabile difesa della religione cattolica⁴⁴. I toni più aggressivi furono sfoderati durante la gravissima crisi aperta dalle dimissioni di Facta, in un articolo dagli accenti minacciosi, pubblicato sul «Popolo d'Italia» il 27 luglio 1922 con il titolo *Noi e il Partito popolare*. Ancora una volta Mussolini ripeteva che il fascismo non era anticristiano né anticattolico e che anzi riconosceva nel cattolicesimo «la sintesi fra la Giudea e Roma, fra Cristo e Quirino». Ma l'obiettivo dell'artiglieria pesante era Sturzo, inequivoco «strumento di Satana», e la politica del suo partito: «materialistica, tirannica e anticristiana».

Il Partito popolare – scriveva Mussolini – è religioso e profano a un tempo. Comincia con Cristo e finisce col diavolo. Don Sturzo, si dice, celebra ancora la messa, cioè il sacrificio, la rinuncia, l'accettazione di questa valle di lacrime e Miglioli pratica la lotta di classe come il più esasperato dei socialisti. Come si concilia il cristiano «amore del prossimo» con la predicazione dell'odio contro talune categorie di uomini? [...]

Siamo dinanzi ad un Partito infetto di socialismo, quindi anticattolico, quindi anticristiano. Il Partito Popolare dichiara guerra al fascismo e guerra avrà. I modi di questa guerra dipendono dalle circostanze locali; gli sviluppi ulteriori di questa guerra non sono prevedibili, ma non ci sarebbe da stupirsi se la lotta contro l'insopportabile tirannia dei pescicani del Partito Popolare sboccasse in una insurrezione anticlericale, molto meno vacua delle campagne anticlericali di altri tempi.

Nelle alte sfere del Vaticano v'è chi si domanda se la nascita e l'origine del Partito Popolare non si risolveranno in un danno enorme per la Chiesa. [...]

⁴³ Ivi, p. 16.

⁴⁴ Si veda E. Gentile, *Contro Cesare*, cit., pp. 95-97.

Ci sono, insomma, due papi in Italia: il primo, don Sturzo, ha la cura della carne; il secondo, Pio XI, ha la cura delle anime. Non sarebbe, per caso, don Sturzo l'antipapa e uno strumento di satana? Da mille sintomi appare ormai evidente che grosse tempeste sorgeranno all'orizzonte della Chiesa se il Partito Popolare continuerà a incanaglirsi nella sua politica materialistica, tirannica e anticristiana⁴⁵.

Tuttavia nell'estate del 1922 l'«uomo nuovo» della politica italiana non ispirava ancora sufficiente fiducia nei Sacri palazzi se, nel mese di agosto, «La Civiltà Cattolica» rinfacciò più volte al fascismo e al suo capo le violenze, le squadre armate, le azioni punitive, le intimidazioni⁴⁶. La conclusione, per la rivista della Compagnia di Gesù, era una e chiara: «i cattolici – si leggeva nel numero del 19 agosto 1922 – non potevano [...] approvare, nonché sostenere il fascismo», perché «opposto», almeno quanto il socialismo, «ai più elementari principii del cristianesimo»⁴⁷. Nonostante le molte professioni fatte a favore della Chiesa «per addormentare le coscienze», il fascismo – si precisava nel numero successivo, il 2 settembre – era incompatibile con lo «spirito del cattolicesimo» e sarebbe venuto «fatalmente a cozzo» con esso:

Un partito che erige a sistema la violenza e la ribellione e la esalta e se ne pompeggia, come è destinato a battere la strada della tirannia più esosa, così essendo in perfetto antagonismo con lo spirito del cattolicesimo, con esso verrà fatalmente a cozzo, nonostante le mille e una affermazione in contrario fatte dai corifei del fascismo per addormentare le coscienze⁴⁸.

Il 18 settembre, alla vigilia del Consiglio nazionale del Partito popolare, otto senatori dell'ala destra del partito indirizzarono a Sturzo una lunga lettera in cui segnalavano la loro opposizione alle prospettive di accordo con i socialisti e a una svolta a sinistra. Tra gli otto figuravano i conti Carlo Santucci e Giovanni Grosoli,

⁴⁵ B. Mussolini, *Noi e il Partito popolare*, in «Il Popolo d'Italia», 27 luglio 1922, ora in Id., *Opera omnia*, cit., vol. XVIII, pp. 318-320.

⁴⁶ Si vedano le pagine di cronaca contemporanea in «La Civiltà Cattolica», LXXIII, 1922, 3, pp. 369-376 (fascicolo del 19 agosto 1922), 467-473 (fascicolo del 2 settembre 1922).

⁴⁷ Così nell'articolo *La guerra fratricida in Italia e il «grido di pace» del papa*, in «La Civiltà Cattolica», LXXIII, 1922, 3, pp. 361-365, citazione p. 363.

⁴⁸ Ivi, pp. 472-473.

rispettivamente presidente e vicepresidente del Banco di Roma⁴⁹. Si trattava di due figure molto ben inserite nelle stanze vaticane e obbedientissime alle direttive romane, motivo per cui l'iniziativa apparve come un segnale per preparare la strada alla collaborazione della destra cattolica con i fascisti.

La costruzione di una destra alternativa alla leadership sturziana, del resto, aveva avuto un anno prima sponsor autorevoli tra i collaboratori di Benedetto XV, ma era stata bloccata allora dal papa che si era mostrato irremovibile sull'idea dell'unità politica dei cattolici⁵⁰. Ora invece la Santa Sede, alla ricerca di un interlocutore in grado di giungere a un accordo con lo Stato italiano, puntava a smarcarsi da Sturzo. Così mentre Mussolini azzardava nei suoi discorsi arroganti similitudini tra fascismo e cristianesimo⁵¹, il 2 ottobre 1922 una circolare della Segreteria di Stato raccomandava ai vescovi e ai parroci italiani di rimanere estranei alle lotte dei partiti. Il che equivaleva a dissociare la responsabilità dei chierici e della Chiesa dal Partito popolare e mostrare un certo possibilismo nei riguardi del fascismo. La circolare venne pubblicata in grande evidenza sul «Giornale d'Italia» il 19 ottobre con il titolo *Il documento del Vaticano che sconfessa il Partito popolare*⁵². A dodici giorni di

⁴⁹ Si veda G. De Rosa, *I conservatori nazionali: biografia di Carlo Santucci*, Morcelliana, Brescia 1962, pp. 83 sgg.

⁵⁰ Si veda G. Sale, *Popolari e destra cattolica al tempo di Benedetto XV*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 127-131.

⁵¹ «Le fedi che cominciano – aveva scritto Mussolini il 18 agosto 1922 – sono intransigenti. Si aprono la strada nel mondo colla violenza spirituale, alla quale segue, quasi sempre, la violenza pratica. [...] Cristo stesso non fa una predica ai mercanti del Tempio [...]. Capiva che con certa gente l'unico *esperanto* da impiegare per farsi intendere è il nerbo di bue» (B. Mussolini, *Il papa e Pancrazi*, in «Il Popolo d'Italia», 18 agosto 1922, ora in Id., *Opera omnia*, cit., vol. XVIII, pp. 357-358). Parlando a Udine il 20 settembre dello stesso anno aveva definito Roma «una delle poche città dello spirito che ci sono al mondo», attribuendo all'Urbe eterna «uno dei più grandi prodigi spirituali che la storia ricordi»: l'aver tramutato «una religione orientale» in «una religione universale», sospinta dalle legioni consolari sino agli estremi confini della terra. Di quella Roma, aveva concluso, i fascisti avrebbero fatto «il cuore pulsante, lo spirito alacre dell'Italia imperiale», B. Mussolini, *L'azione e la dottrina fascista dinanzi alle necessità storiche della nazione*, in «Il Popolo d'Italia», 21 settembre 1922, ora in Id., *Opera omnia*, cit., vol. XVIII, pp. 410-421, citazione p. 412.

⁵² A. Repaci, *La marcia su Roma*, nuova edizione riveduta e accresciuta, Rizzoli, Milano 1972 (I ed. Canesi, Roma 1963), pp. 715-716.

distanza, Mussolini saliva col consenso del sovrano al governo del paese, dopo aver minacciato con la marcia su Roma una mobilitazione delle squadre fasciste per la conquista rivoluzionaria del potere⁵³.

Il quindicinale della Compagnia di Gesù, che alla vigilia della marcia su Roma aveva definito il fascismo, in un editoriale del suo autorevole direttore, padre Enrico Rosa, «parossismo della disunione degli italiani, [...] sforzo impotente del vecchio liberalismo, di massoni, agrari, industriali arricchiti, giornalisti, politici e simili» che mai avrebbe potuto avere l'approvazione dei cattolici⁵⁴, dovette modificare a stretto giro il proprio giudizio su Mussolini per legittimare il fascismo agli occhi del mondo cattolico. Erano intervenuti il preposito generale della Compagnia, Włodzimierz Ledóchowski, e – pare – il nuovo pontefice Pio XI⁵⁵.

3. *Un papa antimoderno?*

Achille Ratti era stato eletto papa il 6 febbraio 1922, al quattordicesimo scrutinio. Aveva sessantacinque anni. Il nome di Pio XI, scelto dal nuovo pontefice, intendeva segnalare probabilmente una continuità con Pio X, attestata anche dalla conferma alla guida del Sant'Uffizio di uno degli uomini-chiave della repressione antimodernista attuata nel pontificato «piano»: Rafael Merry del Val, che di papa Sarto era stato segretario di Stato. Non che Ratti avesse manifestato in passato accese simpatie intransigenti. Negli anni in cui aveva lavorato alla Biblioteca Ambrosiana egli aveva intessuto una rete di relazioni concentrate soprattutto attorno agli ambienti di maggiore apertura culturale e scientifica⁵⁶. Quando la bufera contro il modernismo aveva toccato il suo arcivescovo, il cardinale di Milano Andrea Ferrari, Ratti non aveva mancato di

⁵³ Su questo passaggio dell'ascesa al potere di Mussolini, già ampiamente esaminato dalla storiografia, Giulia Albanese ha offerto nuove chiavi di lettura nel volume *La marcia su Roma*, Laterza, Roma-Bari 2006, cui si rimanda.

⁵⁴ E. Rosa, «*L'unità d'Italia*» e *la disunione degli italiani*, in «*La Civiltà Cattolica*», LXXXIII, 1922, 4, pp. 97-110.

⁵⁵ Si veda G. Sale, *Fascismo e Vaticano prima della Conciliazione*, prefazione di P. Scoppola, Jaca Book, Milano 2007, pp. 26-27.

⁵⁶ Si veda G. Vecchio, *Achille Ratti, il movimento cattolico, lo Stato liberale*, in *Achille Ratti Pape Pie XI*, École Française de Rome, Rome 1996, pp. 69-88.

fargli sentire parole di solidarietà, pur senza arrivare ad esporsi pubblicamente contro gli eccessi dell'integrismo⁵⁷: le decisioni della gerarchia meritavano un'obbedienza assoluta. E quanto di ciò fosse convinto lo aveva dimostrato nel Natale del 1907, rifiutando la comunione a Tommaso Gallarati Scotti, collaboratore della rivista «Il rinnovamento», praticamente condannata dalla congregazione dell'Indice⁵⁸. Confermare Merry del Val al Sant'Uffizio o il cardinale Gaetano De Lai alla guida della Concistoriale significava accettare di porre un contrappeso alla designazione come segretario di Stato del cardinale espressione del gruppo 'liberale', che in conclave aveva avuto un ruolo decisivo nell'elezione di Ratti: Pietro Gasparri, già segretario di Stato di Benedetto XV. Una scelta inconsueta, perché i nuovi papi erano soliti porre a capo del più antico e rilevante dicastero della Curia romana un cardinale diverso rispetto a quello del predecessore. Quando i cardinali Merry del Val e De Lai avevano proposto a Ratti il proprio sostegno in conclave a patto che fosse garantita la rimozione di Gasparri dalla carica di segretario di Stato, la risposta fu un rifiuto netto, e la replica alle successive insistenze ancora più incisiva: «Mi dispiace che probabilmente non sarebbe il solo errore che io commetterei sulla cattedra di San Pietro, ma certamente sarebbe il primo»⁵⁹.

L'esordio di un pontificato destinato a essere decisivo nella storia del papato e del Novecento si distinse per un gesto eclatante: la benedizione impartita alla folla dalla loggia esterna di San Pietro, un atto che i pontefici non avevano più compiuto da oltre mezzo secolo, da quando cioè la breccia di Porta Pia aveva sancito la fine dello Stato pontificio. Alla proclamazione della nomina a papa del cardinale Ratti vi fu chi gridò – secondo quanto riferiva sulla «Nuova Antologia» un lucido osservatore come Arturo Carlo Jemolo – «l'italianissimo!»⁶⁰, ma, più dei suoi predecessori, Pio XI si accingeva ad affrontare un periodo segnato da una dramma-

⁵⁷ Ivi, pp. 74-75.

⁵⁸ Si veda N. Raponi, *Tommaso Gallarati Scotti tra politica e cultura*, Vita e Pensiero, Milano 1971, pp. 85-86.

⁵⁹ In G. Spadolini, *Il cardinale Gasparri e la Questione Romana*, Le Monnier, Firenze 1972, pp. 259-260.

⁶⁰ Si veda A.C. Jemolo, *Pio XI e la nuova situazione politica del Papato*, in «Nuova Antologia», 16 febbraio 1922, p. 379.

tica centralità dei fatti di politica internazionale: quattro dittatori (Mussolini, Hitler, Stalin, Franco) a minare l'equilibrio europeo, la grande crisi finanziaria del 1929, un conflitto coloniale, i gravi contrasti tra Chiesa e governo in Messico, la guerra di Spagna, le leggi razziali in Germania e in Italia, la preparazione della seconda guerra mondiale⁶¹.

Sulle questioni di politica internazionale i primi interventi di papa Ratti furono in continuità con la linea tracciata dal predecessore, come del resto dimostrava anche la scelta di confermare Gasparri al vertice della Segreteria di Stato. Pio XI era mosso dalla stessa preoccupazione di Benedetto XV per la composizione delle conflittualità del dopoguerra tra paesi vincitori e paesi vinti, e da analoghe riserve verso i trattati⁶². Ma il successore di Della Chiesa arroccava l'azione diplomatica della Santa Sede in un orizzonte complessivo nettamente ierocratico: «la pace si sarebbe potuta ritrovare solo all'interno di un ordine della vita collettiva che egli qualificava come 'il regno sociale di Cristo', vale a dire l'organizzazione di un consorzio umano che riconoscesse la suprema sovranità del Salvatore e perciò del suo vicario in terra»⁶³. Non a caso al tema della regalità di Cristo Pio XI avrebbe dedicato la sua seconda enciclica, apparsa col titolo *Quas primas* l'11 dicembre 1925, alla chiusura dell'Anno Santo⁶⁴. Il documento, che istituiva la festa di Cristo Re, assegnava alla Chiesa un ruolo sovremenente, in alternativa globale alla civiltà moderna. Prospettando scenari apocalittici dominati dal Dio vendicatore, l'enciclica chiedeva agli uomini di governo di regolarsi secondo gli ordini di Dio e i principi cristiani nella definizione delle leggi e nell'amministrazione della giustizia:

⁶¹ Si veda F. Margiotta Broglio, *Pio XI*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. III, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, pp. 617-632, in particolare p. 621. Immancabile il rimando a L. Salvatorelli, *Pio XI e la sua eredità pontificale*, Einaudi, Torino 1939.

⁶² Si veda G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 34.

⁶³ Così D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, il Mulino, Bologna 2008, p. 53.

⁶⁴ Pio XI, *Quas primas*, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. V, Edb, Bologna 1995, pp. 158-193. Un'analisi approfondita delle prospettive in cui si colloca l'enciclica in D. Menozzi, *Regalità sociale di Cristo e secolarizzazione. Alle origini della «Quas primas»*, in «Cristianesimo nella storia», XVI, 1995, 1, pp. 79-113.

Non v'è differenza fra gli individui e la società domestica e civile, poiché gli uomini, uniti in società, non sono meno sotto la potestà di Cristo di quanto lo siano gli uomini singoli. È lui solo la fonte della salvezza privata e pubblica [...].

Non rifiutino, dunque, i capi delle nazioni di prestare pubblica testimonianza di riverenza e di obbedienza all'impero di Cristo insieme coi loro popoli, se vogliono, con l'incolumità del loro potere, l'incremento e il progresso della patria⁶⁵.

La festa di Cristo Re, preparata dai congressi eucaristici del dopoguerra, sarebbe stata il rimedio efficacissimo contro «quella peste della nostra età che è il cosiddetto laicismo con i suoi errori e i suoi empî incentivi»⁶⁶. E la regalità di Cristo avrebbe rappresentato il titolo per il governo della Chiesa sul mondo. Essa si innestava – come non mancava di richiamare Pio XI – sul culto del Sacro Cuore di Gesù, al quale nei decenni precedenti erano state consacrate famiglie, eserciti, nazioni di tutto l'orbe cattolico⁶⁷. Il cuore sanguinante di Gesù simboleggiava la divina afflizione per gli esiti scristianizzanti del mondo moderno, e il suo culto, rilanciato negli anni della Grande Guerra, si prestava a veicolare il progetto teocratico di ricristianizzazione della società.

Il principale animatore italiano della devozione al Sacro Cuore, lo si è visto, era stato padre Agostino Gemelli che del culto aveva accentuato gli aspetti nazionalistici, sino a consacrare ad esso l'esercito del Regno. Nel dopoguerra Gemelli era riuscito in obiettivi altrettanto ambiziosi e al Sacro Cuore aveva intitolato l'Università Cattolica di Milano, da lui fondata e diretta. L'inaugurazione del

⁶⁵ Pio XI, *Quas primas*, cit., p. 175.

⁶⁶ Ivi, p. 183.

⁶⁷ Si veda D. Menozzi, *La dottrina del regno sociale di Cristo*, in *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, a cura di D. Menozzi e R. Moro, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 17-55. A Menozzi si devono anche i principali e più approfonditi studi sul Sacro Cuore; tra i numerosi contributi si rimanda, in particolare, al volume *Sacro cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Viella, Roma 2001. Si vedano anche A. Zambarbieri, *Per la storia della devozione al Sacro Cuore in Italia tra '800 e '900*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XLI, 1987, pp. 361-432, e F. De Giorgi, *Il culto al Sacro Cuore di Gesù: forme spirituali, forme simboliche, forme politiche nei processi di modernizzazione*, in *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione*, a cura di E. Fattorini, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, pp. 195-211.

primo istituto confessionale di formazione universitaria del Regno d'Italia si era svolta, il 7 dicembre 1921, in forma solenne, grazie alla presenza dell'arcivescovo di Milano, il cardinale Achille Ratti che si trovava alla guida dell'arcidiocesi ambrosiana da appena tre mesi. Costruire una classe dirigente cattolica, obbediente alla patria e alla Chiesa: questo era l'obiettivo di padre Agostino. Un piano che, come era emerso sin dal 1919, poco aveva da spartire col progetto politico coltivato da Sturzo di un partito non confessionale e democratico⁶⁸. Nell'Italia che annaspava sulle macerie del dopoguerra il programma di Gemelli era massimo e puntava a realizzare la «tesi» di una piena conquista cattolica della nazione attraverso una leadership aggregata, confessionale e visibile.

La politica internazionale era stata toccata da Pio XI già nel primo documento programmatico, l'enciclica *Ubi arcano*, del 23 dicembre 1922⁶⁹. Ratti vi aveva tracciato la trama dottrinale del proprio pontificato, definendo le coordinate centrali una precisa teologia politica⁷⁰. Egli intendeva riprendere il programma di Pio X di «restaurare ogni cosa in Cristo» e quello di Benedetto XV di assicurare la vittoria della pace. I due programmi erano riassunti nel sottotitolo dell'enciclica: «la pace di Cristo da cercarsi nel Regno di Cristo». L'*Ubi arcano* descriveva un presente funestato dalle più cupe catastrofi: le rovine materiali e morali della Grande Guerra, i disordini sociali, la crisi del clero, la degradazione morale, il nazionalismo immoderato. Mali che erano stati prodotti e diffusi dalla modernità, dall'allontanamento della società da Dio, dall'espulsione di Gesù Cristo e della sua dottrina dalla scuola, dalla legislazione, dalla famiglia. Una visione quasi apocalittica, un *cupio dissolvi* che contrastava con quella concezione della storia, nutrita di una vasta cultura, animata da curiosità scientifiche e improntata a un pacato ottimismo, che Ratti aveva elaborato negli anni della sua formazione religiosa⁷¹, tanto da apparire a un intellettuale

⁶⁸ G. De Rosa, *Il Partito popolare italiano*, Laterza, Bari 1966, pp. 62 sgg., e G. Sale, *Popolari e destra cattolica al tempo di Benedetto XV*, cit., pp. 37-60.

⁶⁹ Pio XI, *Ubi arcano*, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. V, cit., pp. 10-61.

⁷⁰ Così F. Bouthillon, *La naissance de la Marité. Une théologie politique à l'âge totalitaire: Pie XI (1922-1939)*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2001, p. 42.

⁷¹ Si veda G. Vecchio, *Achille Ratti, il movimento cattolico, lo Stato liberale*, cit., pp. 77-82.

nutrito di un cattolicesimo di tenebra come Domenico Giuliotti, «troppo dotto» e «troppo figlio dei suoi tempi»⁷². Nell'*Ubi arcano* il profondo pessimismo dell'analisi, la sfiducia nelle possibilità autonome degli uomini aprivano a un'unica via d'uscita: realizzare il Regno di Cristo, che significava sottomettere la società moderna alla guida morale della Chiesa cattolica ed estendere la sua autorità morale ai governi, ai popoli, alla politica internazionale, nella convinzione che solo alla cristianità medievale poteva legittimamente attribuirsi il titolo di «vera società delle nazioni».

Quando dunque governi e popoli seguiranno nei loro atti pubblici, sia all'interno sia nei rapporti internazionali, quei dettami di coscienza che gli insegnamenti, i precetti, gli esempi di Gesù Cristo propongono e impongono a ogni uomo: allora soltanto potranno fidarsi gli uni degli altri, e avere anche fede nella pacifica risoluzione delle difficoltà e controversie che, per differenze di vedute e opposizioni di interessi, possono insorgere. [...]

E non vi è istituto umano che possa dare alle nazioni un codice internazionale, rispondente alle condizioni moderne, quale ebbe, nel medioevo, quella vera società delle nazioni che fu la cristianità⁷³.

Lo strumento principe della «santa battaglia» per restaurare il potere della Chiesa nella vita pubblica sarebbe stato l'Azione cattolica, nella stretta obbedienza alle direttive pontificie. L'enciclica condannava tutte le incrinature, che pure esistevano nel mondo cattolico, all'assoluto unanimità con Roma, e coniava la categoria di «modernismo morale, giuridico e sociale» per bollare le tendenze a non osservare, nella sua interezza, la dottrina cattolica: sulla questione sociale, sul diritto di proprietà, sulle relazioni tra Chiesa e Stato, tra religione e patria, tra nazione e nazione, sulle prerogative del papato e dell'episcopato⁷⁴.

Pio XI proponeva dunque una teologia politica modulata attorno a una visione monolitica e autoritaria della cattolicità. Era un

⁷² D. Giuliotti, G. Papini, *Carteggio*, I, 1913-1927, a cura di N. Vian, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1984, pp. 424-426, in particolare p. 425. L'espressione «cattolicesimo di tenebra», in riferimento a Giuliotti, è di Carlo Bo, *Prefazione*, ivi, pp. v-XIX, in particolare p. x.

⁷³ Pio XI, *Ubi arcano*, cit., p. 41.

⁷⁴ Si veda G. Verucci, *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Einaudi, Torino 2010, pp. 97-98.

impianto che si prestava a un abbraccio col fascismo per la comune radice autoritaria, antiliberalista, antidemocratica, gerarchica. Ma era anche un impianto che, proprio in virtù del suo carattere onnicomprensivo, non poteva fare a meno di rivaleggiare con le pretese totalizzanti dello Stato che Mussolini si apprestava a costruire.

4. Aperture di credito

Achille Ratti aveva incontrato per la prima volta Mussolini a Milano il 4 novembre 1921. Il futuro papa era arrivato nell'arcidiocesi ambrosiana da poche settimane, l'8 settembre 1921, fresco di porpora cardinalizia. Veniva da tre anni trascorsi a Varsavia, prima come visitatore apostolico per la Polonia e la Lituania, poi come nunzio per la Polonia e alto commissario ecclesiastico per i territori dell'Alta Slesia e della Prussia orientale⁷⁵. Nelle campagne polacche monsignor Ratti era stato accolto, al suo arrivo, in modo trionfale, ma presto si era trovato davanti una Polonia in guerra, percorsa da correnti nazionalistiche, esasperate dal plebiscito per il mantenimento della sovranità tedesca sull'Alta Slesia e dal tentativo del maresciallo Pilsudski di estendere l'influenza polacca nell'area baltica in funzione antirusa. Una situazione delicatissima per la Santa Sede, nella quale era necessario giocare di filo per garantire l'imparzialità della Chiesa⁷⁶. In quella circostanza Ratti aveva dimostrato doti diplomatiche non proprio brillanti: considerato filopolacco dai tedeschi, aveva finito per scontentare anche i polacchi che avevano minacciato la rottura delle relazioni con la Santa Sede quando l'arcivescovo di Breslavia Adolf Bertram aveva emanato un provvedimento in cui si vietava al clero non diocesano qualsiasi attività politica. Nella primavera del 1921 alla Segreteria di Stato non era rimasto che richiamare il nunzio, nonostante la reputazione di coraggioso che si era guadagnato nell'agosto 1920 al momento dell'invasione bolscevica di Varsavia, quando aveva rifiutato di lasciare la città con il governo polacco e le rappresentanze diplomatiche degli altri paesi.

⁷⁵ F. Margiotta Broglio, *Pio XI*, cit., pp. 619-620.

⁷⁶ Su questo periodo si veda in particolare R. Morozzo della Rocca, *Le nazioni non muoiono. Russia rivoluzionaria, Polonia indipendente e Santa Sede*, il Mulino, Bologna 1992.

A Milano Ratti venne trasferito, dopo aver ricevuto la porpora cardinalizia il 13 giugno 1921, per sostituire Ferrari, da poco scomparso, alla guida dell'arcidiocesi. Vi rimase fino al conclave del 2 febbraio 1922: solo cinque mesi, durante i quali riuscì a inaugurare l'Università Cattolica del Sacro Cuore, a presiedere una conferenza di vescovi lombardi e ad autorizzare i fascisti ad assistere alle celebrazioni religiose in uniforme. Fu proprio la cerimonia religiosa per il Milite Ignoto del 4 novembre a fornire l'occasione dell'incontro tra il cardinale e il duce delle camicie nere. L'arcivescovo, avrebbe ricordato Mussolini, si era dimostrato «cortesissimo» e aveva permesso agli squadristi di entrare in duomo con i loro gagliardetti⁷⁷. Più o meno nello stesso periodo il cardinale Ratti, in un colloquio con Giacomo Boni, l'archeologo che per un quarto di secolo aveva diretto gli scavi del Foro romano⁷⁸, aveva parlato di Mussolini come di «un uomo formidabile», almeno secondo quanto riferì anni dopo un giornalista francese:

È un uomo, figlio mio, che avanza a grandi passi e invade tutto come una forza di natura. È un neoconvertito, perché viene dai ranghi dell'estrema sinistra, e dei novizi ha lo zelo che lo spinge ad andare avanti. [...] Lui è l'avvenire. Resta da vedere come tutto questo andrà e l'uso che egli farà della sua forza⁷⁹.

Alla prova di forza dimostrata con la marcia su Roma non seguì una presa di posizione netta da parte della Santa Sede. Il papa – scrisse «L'Osservatore Romano» nel numero del 30-31 ottobre 1922 – intendeva tenersi «sopra ad ogni competizione politica», senza con ciò rinunciare al suo ruolo guida che presiede «spiritualmente alle sorti di tutte le nazioni cattoliche»⁸⁰. Del resto in Vaticano erano giunte rassicurazioni rispetto al sostegno che il

⁷⁷ G. Castelli, *La Chiesa e il fascismo*, L'Arnica, Roma 1951, p. 46.

⁷⁸ Sui rapporti tra Boni e Mussolini tra il 1922 e il 1925 si veda ora il bel saggio di P.S. Salvatori, *Liturgie immaginate: Giacomo Boni e la romanità fascista*, in «Studi Storici», LIII, 2, 2012, pp. 421-438.

⁷⁹ L. Valti, *Celui qui ouvrit le Vatican*, in «L'Illustration», 9 gennaio 1937, p. 33, cit. in E. Gentile, *Contro Cesare*, cit., p. 81.

⁸⁰ Così nel trafiletto posto a commento del messaggio del *Santo Padre ai Vescovi d'Italia*, in «L'Osservatore Romano», 30-31 ottobre 1922.

fascismo avrebbe garantito alla religione cattolica e alla Chiesa⁸¹. Certo il 29 ottobre padre Rosa, che non aveva ancora fatto in tempo ad aggiustare il tiro dei suoi editoriali sulla «Civiltà Cattolica», venne avvicinato a Roma in piazza del Popolo da un gruppo di squadristi che avevano preteso il saluto fascista ai loro gagliardetti con canzoni oscene e frasi anticlericali⁸². Ma pochi giorni dopo la formazione del nuovo governo, il cardinale Gasparri, in un'intervista rilasciata a un giornalista francese, definì il fascismo una necessità per l'Italia: il paese – disse il porporato – andava incontro all'anarchia e bene aveva fatto re Vittorio Emanuele III ad affidare l'incarico di presidente del Consiglio a Mussolini anziché comandare ai soldati di sparare sulle camicie nere⁸³.

In Curia produsse una buona impressione la partecipazione, il 4 novembre, di Mussolini, del re e del governo al completo alla messa celebrata nella basilica di Santa Maria degli Angeli per l'anniversario della vittoria. «La Civiltà Cattolica» sottolineò che per la prima volta la commemorazione della vittoria univa, per disposizione governativa, «in un solo sentimento religione e patria»: «fatto nuovo – proseguiva – dopo tanti anni di dimenticanza ufficiale di Dio, il cui nome non si osava più né invocare né pronunciare dai governanti»⁸⁴. Nell'Urbe eterna si consumava in realtà, per la prima volta, la cerimonia spettacolare che nell'orizzonte culturale del dopoguerra europeo incarnava in modo quanto mai efficace l'istanza primaria della riconciliazione nazionale sotto il segno del lutto collettivo⁸⁵. La festa della Vittoria era stata istituita il 23 ottobre 1922 dal secondo governo Facta⁸⁶, ma la celebrazione solenne della ricorrenza fu deliberata dal governo Mussolini nella

⁸¹ Si veda la relazione fatta pervenire in Segreteria di Stato all'indomani della marcia su Roma, riprodotta in G. Sale, *Popolari e destra cattolica al tempo di Benedetto XV*, cit., pp. 175-193, in particolare p. 188.

⁸² D.A. Binchy, *Church and State in Fascist Italy*, Oxford University Press, London 1970 (I ed. 1941), p. 131.

⁸³ *Le fascisme et le Vatican*, in «Le Journal», 11 novembre 1922, cit. in G. Sale, *Fascismo e Vaticano prima della Conciliazione*, cit., p. 10.

⁸⁴ *Cronaca contemporanea*, in «La Civiltà Cattolica», LXXIII, 1922, 4, pp. 352-353.

⁸⁵ Si veda G.L. Mosse, *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 79 sgg.

⁸⁶ Si veda M. Ridolfi, *Le feste nazionali*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 145 sgg.

sua prima riunione, su proposta del presidente del Consiglio. Le modalità del rito allora introdotte sarebbero rimaste sostanzialmente immutate negli anni successivi: alla funzione religiosa celebrata nella chiesa di Santa Maria degli Angeli, alla presenza del re, dei grandi ufficiali dello Stato, dei membri del governo a partire dal suo presidente, seguiva l'arrivo a piazza Venezia sino all'altare della Patria con l'omaggio al Milite Ignoto, reso dalle alte autorità dello Stato sostando un minuto in ginocchio.

Si trattava di una delle più potenti espressioni del misticismo politico del fascismo, vero e proprio «mito di fondazione» del suo universo simbolico⁸⁷, ma su questo aspetto non indugiò uno dei più navigati uomini di governo della Santa Sede. In un colloquio di quei giorni, il cardinale Gasparri confidò la sua soddisfazione al barone Napoléon Eugène Beyens, ambasciatore del Belgio in Vaticano:

Mussolini – mi ha informato Sua Eminenza – ci ha fatto dire che è un buon cattolico e che la Santa Sede non ha niente da temere da parte sua. Per cominciare, egli ha preteso la presenza di tutti i suoi colleghi, e quella dello stesso Re, alla messa celebrata in Santa Maria degli Angeli, il 4 novembre, in suffragio del Milite ignoto. Davanti al monumento a Vittorio Emanuele, ove sono deposte le spoglie di questo soldato, egli ha ordinato a tutti di stare in ginocchio e pregare per un minuto; un minuto che deve essere sembrato molto lungo a parecchi liberi pensatori presenti, ma tutti hanno piegato le ginocchia⁸⁸.

Il porporato avrebbe poi concluso: «Diamogli qualche mese di credito, prima di avanzare un giudizio sul colpo di Stato rivoluzionario, che egli ha magistralmente eseguito»⁸⁹.

In Curia il «credito» dovette apparire presto ben riposto. Nel discorso del bivacco, pronunciato alla Camera il 16 novembre 1922, il capo del governo assicurò un rispetto «particolare» al cattolicesimo e alla Chiesa. E in chiusura del suo intervento invocò su

⁸⁷ E. Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari 1996 (I ed. 1993), pp. 74 sgg. Si veda anche M. Berezin, *Making the Fascist Self. The Political Culture in the Interwar Italy*, Cornell University Press, Ithaca 1997, pp. 82-99.

⁸⁸ N.E. Beyens, *Quatre ans à Rome 1921-1926. Fin du pontificat de Benoit XV, Pie XI, les débuts du fascisme*, Plon, Paris 1934, pp. 136-137.

⁸⁹ *Ibid.*

di sé la benedizione divina: «Così Iddio mi assista nel condurre a termine vittorioso la mia ardua fatica»⁹⁰. Nel giro di due anni il più giovane presidente del Consiglio nella storia dell'Italia unita prese provvedimenti in favore della Chiesa che appagavano richieste e rivendicazioni disattese e contrastate per sessant'anni dai governi liberali del Regno. Mussolini li realizzò grazie anche al contributo di alti funzionari della pubblica amministrazione come Amedeo Giannini⁹¹, il quale non era un fascista della prima ora avendo lavorato alla presidenza del Consiglio con Vittorio Emanuele Orlando, diretto nel 1920 l'Ufficio stampa del ministero degli Esteri sino ad essere nominato, nel 1923, consigliere di Stato e segretario generale del Contenzioso diplomatico⁹². Non si trattò, in questa fase, di una politica organica, bensì di una serie di provvedimenti, frammentari ma di forte valore simbolico, che andavano incontro ai *desiderata* della Santa Sede. Mentre il governo affermava il suo impegno per l'indissolubilità del matrimonio e contro il divorzio, fu fatto obbligo di esporre il crocifisso nelle aule scolastiche e via via in tutti i locali pubblici; furono disposti fondi per la ricostruzione delle chiese danneggiate durante la guerra; si equipararono le tasse scolastiche delle scuole private a quelle delle scuole pubbliche; si provvide a inserire nel calendario civile diverse feste religiose e ad accordare agli ecclesiastici esoneri dal servizio militare. Il governo realizzò inoltre il salvataggio del Banco di Roma, che aveva un ruolo centrale nel controllo e nella direzione delle maggiori banche cattoliche, mentre il Gran Consiglio del Fascismo dichiarò incompatibile il fascismo con uno dei nemici storici della Chiesa: la massoneria. Altri provvedimenti andarono nella direzione della tutela della moralità: dalla repressione del gioco d'azzardo a quella della pornografia e dell'alcolismo.

La vera dimostrazione che Mussolini e i suoi ministri intendessero dare un colpo definitivo al 'laicismo' parve però provenire dalla riforma Gentile della scuola, annunciata dal ministro già all'indomani della sua nomina, il 31 ottobre 1922, al dicastero della Pubblica Istruzione, e culminata nei regi decreti della primavera-

⁹⁰ B. Mussolini, *Opera omnia*, cit., vol. XIX, pp. 15-24, citazione pp. 23-24.

⁹¹ R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 105.

⁹² G. Melis, *Giannini, Amedeo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LIV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, pp. 485-489.

autunno 1923: l'insegnamento della religione cattolica diventava obbligatorio nelle scuole elementari statali, l'esame di Stato toccava a tutti gli studenti, di qualsiasi provenienza scolastica essi fossero, agli istituti privati era concessa piena libertà di insegnamento⁹³. Nel giro di poco tempo sarebbe diventato sempre più chiaro che la riforma era ispirata non dall'intento diretto di favorire la Chiesa, ma da quello indiretto di stimolare la concorrenzialità dell'insegnamento cattolico in funzione di un arricchimento della scuola statale superiore, che doveva essere altamente selezionata come vivaio della classe dirigente⁹⁴. E di certo alle gerarchie ecclesiastiche non sfuggiva quanto la collocazione dell'insegnamento cattolico nella scuola primaria veicolasse il giudizio di Gentile sulla religione come *Weltanschauung* elementare e totale, necessaria nella scuola primaria per una prima sistemazione del mondo e per l'acquisizione di regole etiche di comportamento, ma destinata ad essere superata dalla filosofia, che avrebbe insegnato ad allievi più maturi lo Stato etico, autorità ritenuta dal filosofo di Castelvetrano spiritualmente superiore perché più razionale⁹⁵. Le modeste riserve, tuttavia, si risolsero in altrettanti spunti per immediati e continui rilanci⁹⁶. Il giudizio complessivo sulla riforma fu invece positivo. Gli organi di stampa più vicini alla Santa Sede, «L'Osservatore Romano» e «La Civiltà Cattolica», plaudirono, come c'era da aspettarsi, ai regi decreti sulla scuola. Altrettanto fece la testata gemelliana «Vita e Pensiero». Le uniche voci critiche vennero da Sturzo e dalla sinistra del Partito popolare, cui non sfuggivano il disegno politico in cui la riforma si inseriva né l'ambizione onnicomprensiva dell'ideologia che ne era alla base⁹⁷. Nel frattempo si avviavano i primi contatti segreti tra governo e Santa Sede sulla Questione romana.

⁹³ Si veda M. Galfrè, *Una riforma alla prova. La scuola media di Gentile e il fascismo*, Franco Angeli, Milano 2000.

⁹⁴ Si veda A. Gaudio, *Scuola, chiesa e fascismo. La scuola cattolica in Italia durante il fascismo, 1922-1943*, La Scuola, Brescia 1995.

⁹⁵ Si veda G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995, p. 318.

⁹⁶ Si veda G. Verucci, *Idealisti all'Indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 49 sgg.

⁹⁷ Un'ampia analisi delle diverse posizioni dei cattolici in L. Pazzaglia, *Consensi e riserve nei giudizi dei cattolici sulla riforma Gentile* (1985), poi in Id., *Cattolici e scuola nell'Italia contemporanea*, I.S.U., Milano 1995, pp. 245-324.

5. Intese officiose

I provvedimenti in materia ecclesiastica del 1922-1923 non si discostavano radicalmente, nella sostanza, dalla linea politica imboccata dagli ultimi governi liberali⁹⁸. La loro introduzione muoveva però ora da un nuovo obiettivo: dimostrare, soprattutto agli occhi della Santa Sede, che il governo nazionale era in grado di attuare, migliorare e sorpassare il programma del Partito popolare nella difesa e nella valorizzazione degli interessi cattolici. A poche settimane dalla marcia su Roma Mussolini si mosse personalmente per un abboccamento con il cardinale Gasparri⁹⁹. Anche in altri ambienti governativi si procedeva in quella direzione. Fulvio Milani, per esempio, fresco dell'incarico a sottosegretario di Stato del ministero di Grazia, Giustizia e Culti, si era attivato per incontrare il sottosegretario della congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari, monsignor Giuseppe Pizzardo¹⁰⁰. Milani era un deputato del Partito popolare che nel governo Mussolini aveva allora due ministri, Stefano Cavazzoni (Lavoro) e Vincenzo Tangorra (Tesoro), e altri tre sottosegretari: Giovanni Gronchi (Industria e Commercio), Umberto Merlin (Terre Liberate) e Ernesto Vassallo (Esteri). Nelle questioni ecclesiastiche, alle quali era stato assegnato dal ministro Aldo Oviglio, Milani si stava muovendo con grande cautela al punto di rifiutare la proposta, venuta da Pizzardo, di arrivare a Gasparri. Ancora non erano maturi i tempi per i colloqui ufficiali. Di qui l'idea di un incontro con don Giovanni Minozzi e padre Giovanni Genocchi. Il primo godeva della stima di molti uomini politici per avere organizzato durante la guerra, al fronte e nelle immediate retrovie, le Case del soldato, allo scopo di garantire ai fanti in riposo momenti di svago organizzati, ma anche di aiutarli nella compilazione di lettere a casa, spesso con veri e propri corsi di scrittura. Finita la guerra don Minozzi aveva fondato con padre Giovanni Semeria l'Opera nazionale per il Mezzogiorno d'Italia per l'assistenza agli orfani di guerra. Genocchi,

⁹⁸ F. Margiotta Broglio, *Italia e Santa Sede. Dalla grande guerra alla Conciliazione. Aspetti politici e giuridici*, Laterza, Bari 1966, pp. 249-251.

⁹⁹ *Ivi*, p. 108.

¹⁰⁰ È quanto emerge, a partire dalla nuova documentazione vaticana, in G. Sale, *Fascismo e Vaticano prima della Conciliazione*, cit., pp. 35 sgg.

dei missionari del Sacro Cuore, aveva alle spalle una vita avventurosa che lo aveva portato dal Mediterraneo all'Asia, dall'Australia all'America Latina¹⁰¹. Da oltre tre lustri si muoveva in quell'area di raccordo istituzionale tra Stato italiano e Santa Sede, frequentando ministri e associazioni cattoliche non meno che i salotti bene della capitale. Il suo nome era stato fatto al Sant'Uffizio in occasione della grande inchiesta contro il modernismo del 1909-1910 e qualche anno dopo, nel 1916, la Suprema gli aveva ingiunto una pubblica ritrattazione per un'affermazione sui miracoli considerata erronea¹⁰². L'immediata sottomissione aveva però consentito a Genocchi di recuperare la fiducia del papa al punto che nel 1919 Benedetto XV lo aveva inviato come visitatore apostolico in Ucraina¹⁰³. Fu proprio il missionario del Sacro Cuore a riferire i particolari dell'incontro con Milani alla Segreteria di Stato.

L'onorevole Milani – scriveva Genocchi in una relazione datata 19 gennaio 1923 – aveva proposto un incontro segreto, «in luogo nascosto alla curiosità dei giornalisti e di altri»¹⁰⁴. Voleva sapere quali fossero i *desiderata* della Santa Sede per il miglioramento delle condizioni finanziarie del clero, ma più che discutere specifici nodi, riteneva prioritaria la messa a punto del metodo: i colloqui iniziali dovevano essere segreti, non ufficiali, mediati da una «persona di fiducia» che non destasse sospetti.

Non ufficialmente, che adesso non si può, ma privatamente per modo d'informazione su cui regolarsi – continuava Genocchi – il Milani vorrebbe sapere che progetto preferisce la S. Sede e che cosa di nuovo avrebbe da suggerire. Altrimenti i progetti, ch'egli presenterà, potrebbero essere incongruenti. Ci vuole la massima segretezza e in queste faccende, come forse in altre, ci vorrebbe una persona di piena fiducia e che non destasse sospetti. Pure il Conte Santucci ha parlato con Milani, ma ha troppi affari. Il Milani crede che un sacerdote sarebbe meglio¹⁰⁵.

¹⁰¹ R. Cerrato, *Genocchi, Giovanni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LIII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1999, pp. 731-732.

¹⁰² Si veda G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit., pp. 52-54 e 92-93.

¹⁰³ Si veda R. Morozzo della Rocca, *Le nazioni non muoiono*, cit., pp. 258 sgg.

¹⁰⁴ Il documento è riprodotto in G. Sale, *Fascismo e Vaticano prima della Conciliazione*, cit., pp. 314-315.

¹⁰⁵ Ivi, p. 315.

Genocchi fece il nome dello stesso don Minozzi, ma la Segreteria di Stato avrebbe aspettato ancora un po' per scegliere il proprio intermediario officioso col governo italiano.

Nel suo intento di creare un rapporto diretto col segretario di Stato Mussolini passò invece attraverso il conte Santucci, che non a caso aveva glissato la proposta di Milani. Al presidente del disestato Banco di Roma il capo del governo aveva fatto sapere i primi di gennaio che avrebbe desiderato «un privatissimo colloquio con S.E. Gasparri», possibilmente nell'appartamento al Palazzo Guglielmi, per la comodità dei due ingressi: uno da via del Gesù 56, l'altro da piazza della Pigna 6, di modo che entrando i due potessero arrivare da due porte diverse senza che nessuno sospettasse di un loro incontro¹⁰⁶. Gasparri e Mussolini si incontrarono in Palazzo Guglielmi il 19 o il 20 gennaio 1923. Il colloquio – di cui non ci sono fonti dirette – si tenne molto probabilmente sulle generali. Per il Vaticano il governo era in carica da troppo poco tempo e occorreva capire quale ne fosse il destino. Giacomo Acerbo, allora sottosegretario alla presidenza del Consiglio, ebbe modo di raccogliere le prime impressioni di Mussolini avendolo accompagnato in macchina e atteso in un angolo a piazza della Pigna: «Bisogna andare estremamente cauti – avrebbe mormorato il duce in auto tra sé e sé – giacché questi eminentissimi signori sono molto abili, e prima di addentrarsi anche in conversazioni preliminari, vogliono essere sicuri della stabilità del nostro governo»¹⁰⁷. L'altro punto di vista, quello di Gasparri, venne invece registrato da Santucci: «Il cardinale uscì da piazza della Pigna e mi disse uscendo: sono molto soddisfatto del colloquio: è un uomo di primo ordine: siamo intesi che per ora non convenga affrontare in pieno la Questione romana, e basterà per un tempo più o meno lungo rendere più riguardevoli e benevoli i rapporti tra il Vaticano e il Governo Italiano»¹⁰⁸.

A Santucci restò il dubbio che i due avessero discusso anche del Banco di Roma, giacché poche settimane dopo il capo del

¹⁰⁶ Il noto episodio è ricostruito in F. Margiotta Broglio, *Italia e Santa Sede*, cit., pp. 107-110.

¹⁰⁷ Così Acerbo in una pagina di ricordi, pubblicata in *Appendice*, ivi, documento n. 156, pp. 548-549.

¹⁰⁸ Così Santucci nella *Nota riservatissima*, riprodotta in *Appendice*, ivi, documento n. 101, pp. 441-443.

governo gli chiese di dimettersi dalla sua presidenza «*per motivi di salute*»¹⁰⁹. Quasi certamente parlarono della persona di fiducia attraverso cui rimanere in contatto e individuaronò il gesuita Pietro Tacchi Venturi, visto che di lì a poco iniziarono gli incontri tra quest'ultimo e Mussolini. All'epoca il gesuita già poteva contare su una fitta rete di relazioni, costruita negli anni in cui aveva rivestito la carica di segretario della Compagnia di Gesù, diventata cruciale nel corso del conflitto mondiale, quando il preposito generale dell'ordine, Włodzimierz Ledóchowski, di origine polacca ma di cittadinanza austriaca, aveva dovuto abbandonare Roma, lasciando nelle mani del segretario generale gran parte degli affari di governo. In quel periodo Tacchi Venturi era entrato in contatto con molte personalità del mondo politico italiano, tra cui i presidenti del Consiglio Boselli e Orlando. Fondamentale risultato soprattutto la sua amicizia con il consigliere di Stato Amedeo Giannini, conosciuto al principio del 1920, e con il senatore Salvatore Contarini, segretario generale del ministero degli Esteri¹¹⁰.

Il mistero del primo incontro tra Tacchi Venturi e Mussolini, su cui sono state avanzate diverse ipotesi¹¹¹, si è sciolto con l'apertura dell'Archivio romano della Compagnia di Gesù agli anni del pontificato di Pio XI. Nelle pagine di ricordi, dettati dal gesuita ormai cieco nell'autunno 1951, Tacchi Venturi avrebbe ricordato con precisione la circostanza:

Ma ecco sopraggiungere il 28 ottobre 1922. Da men di due mesi il Duce, Benito Mussolini, era divenuto Dittatore d'Italia insediandosi al già Palazzo Chigi, dove erasi trasferito dal Palazzo della Consulta il Ministero degli Affari Esteri. Mi venne allora il pensiero d'ottenere dal nuovo padrone d'Italia la risposta da tanto tempo attesa, e, grazie agli uffici del giovane Segretario della Stampa, il Dott. Amedeo Giannini, nominato presto Consigliere di Stato e Ambasciatore, fui ricevuto dal Senatore Salvatore Contarini, siciliano, uomo di acuto ingegno nell'af-

¹⁰⁹ *Ibid.* Corsivo nel testo.

¹¹⁰ Per un profilo biografico si veda S. Tramontin, *Tacchi Venturi, Pietro*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, diretto da F. Traniello e G. Campanini, II, *I protagonisti*, Marietti, Casale Monferrato 1982, pp. 631-633.

¹¹¹ Si vedano, ad esempio, F. Margiotta Broglio, *Italia e Santa Sede*, cit., pp. 110-111, nota 7, e G. Sale, *Fascismo e Vaticano prima della Conciliazione*, cit., p. 54.

ferrare il vero stato delle questioni politiche e nel dare energica opera alla loro soluzione. Il sagace diplomatico, parco di parole ed anche più di scritti, udito ciò che desideravo, mi guardò fisso in volto e mi disse: «Conosce Lei Mussolini?» No, risposi, non l'ho mai veduto, ed egli soggiunse: «aspetti un istante che gli chiederò se vuole riceverla»¹¹².

Tacchi Venturi venne ricevuto subito e ne approfittò per avanzare al duce la questione, già posta in precedenza da Benedetto XV, della vendita alla Santa Sede della Biblioteca Chigiana. Si trattava di un patrimonio librario ricco e prestigioso, che raccoglieva un prezioso fondo di manoscritti, originario della biblioteca senese di Enea Silvio Piccolomini, incunaboli, oltre 26.000 opere a stampa di argomento storico, letterario ed ecclesiastico, il cui valore era ben chiaro a chi, come papa Ratti, era stato prefetto della Biblioteca Ambrosiana. La risposta di Mussolini, ricorderà Tacchi Venturi, superò le aspettative più ottimistiche: il governo non avrebbe venduto la Biblioteca al Vaticano, ma l'avrebbe regalata al pontefice.

Questi [Mussolini], udito lo scopo della mia venuta, e illustratogli da me brevemente quale prestigio acquisterebbe il regime secondando i desideri della Santa Sede, sempre rivolti al progresso delle lettere e delle scienze, mi rispose solennemente con accento grave: «Il Governo non vende la Biblioteca, ma ne fa una strenna al Pontefice». Non è a dire quant'io rimanessi stupefatto all'inaspettata risposta. Ma non meno di me, com'era da prevedere, ne rimase attonito, quando subito la riferii, il Santo Padre¹¹³.

Di lì a pochi mesi la cessione venne formalizzata nella seduta del Consiglio dei Ministri del 28 dicembre 1922, in cui il governo approvò il passaggio di tutto il patrimonio librario della Chigiana alla Biblioteca Vaticana¹¹⁴. Ma trattative ben più impegnative attendevano il gesuita negli anni successivi.

¹¹² Archivum Romanum Societatis Iesu, *Fondo Tacchi Venturi*, vol. LXXXVI, P. Pietro Tacchi Venturi, «I miei ricordi (1861-1891-1931)», dettati il 15 novembre 1951.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Si veda P. Rajna, *L'alienazione della Chigiana*, in «Marzocco», XXVIII, 28 gennaio 1923, p. 1.

6. *Gli interessi superiori della Chiesa*

Il 5 luglio 1923 il cardinale Gasparri affidava a Tacchi Venturi una missiva per Sturzo. Il segretario di Stato si faceva a sua volta latore del pontificio pensiero sull'unica possibilità che il Vaticano contemplava oramai per il segretario del Partito popolare: dimissioni.

Ora, tutto ben ponderato d'innanzi a Dio, il Santo Padre ritiene che nelle attuali circostanze in Italia, un sacerdote non può, senza grave danno per la Chiesa, restare alla direzione di un partito, anzi dell'opposizione di tutti i partiti avversi al Governo, auspice la massoneria come ormai è risaputo. Quindi Sua Santità desidera far sapere a don Sturzo che egli farà cosa al Santo Padre gradita, e per se stessa lodevole, in considerazione degli interessi superiori della Chiesa, ritirandosi senza ulteriore dilazione da Segretario politico del Partito Popolare¹¹⁵.

L'obiettivo di Mussolini di ergersi a unico alfiere degli interessi della Chiesa era raggiunto, anche grazie al sostegno incontrato in ambienti cattolici¹¹⁶. Il 10 aprile 1923, alla vigilia dell'apertura del congresso dei popolari a Torino, la destra clerico-fascista del partito aveva votato un ordine del giorno, che portava la firma tra gli altri di Egilberto Martire, Cesare Nava e Giulio de' Rossi dell'Arno, in cui si chiedeva la piena adesione al governo Mussolini e l'espulsione della sinistra dal partito¹¹⁷. Negli stessi giorni fu pubblicato un appello-programma dell'Unione nazionale, ispirato da Ottavio Cornaggia, in cui si invitavano i cattolici a dare completo sostegno al governo fascista. La tesi, presentata dalla stampa fascista, che l'appello fosse il segno di una scissione del Partito popolare favorita dalle alte sfere ecclesiastiche venne smentita dall'«Osservatore Romano», ma era innegabile che in Vaticano si respirava un nuovo clima¹¹⁸.

¹¹⁵ Traggo la citazione da G. Caronia, *Con Sturzo e con De Gasperi: uno scienziato nella politica*, Cinque lune, Roma 1979, pp. 316-317.

¹¹⁶ Un'analisi degli snodi di questo passaggio in J. Pollard, *The Vatican and Italian Fascism. A study in conflict*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 31-37.

¹¹⁷ G. De Rosa, *Il Partito popolare italiano*, cit., pp. 351-352.

¹¹⁸ *Ibid.*

Aprendo il congresso al teatro Scribe di Torino, Sturzo rivendicò la ragion d'essere del Partito popolare come forza democratica e marcò le distanze con il fascismo. Sulla scorta di osservazioni che, tra i primi, aveva avanzato Francesco Luigi Ferrari, l'avvocato modenese poco più che trentenne, militante nel Partito popolare sin dalla sua fondazione e direttore della rivista antifascista e cattolico-democratica «Il Domani d'Italia»¹¹⁹, Sturzo sostenne l'incompatibilità tra la concezione dello Stato propria del popolarismo e quella del fascismo, soprattutto in relazione agli aspetti statolatrici e nazionalistici di quest'ultimo. E accusò quei cattolici che «così facilmente passano sotto le bandiere degli altri partiti» dimenticando che nelle attività civili e politiche il programma del Partito popolare si realizzava «in antitesi» non solo al «liberalismo laico» e al «materialismo socialista», ma allo «stato panteista e alla nazione deificata», che formavano nel loro complesso «la grande eresia» ereditata dal secolo XIX¹²⁰.

Siamo sorti – affermò il leader del Partito popolare – a combattere lo Stato laico e lo Stato panteista del liberalismo e della democrazia; combattiamo anche lo Stato quale primo etico e il concetto assoluto della nazione, che è lo stesso. Per noi lo Stato è la società organizzata politicamente per raggiungere i fini specifici; esso non sopprime, non annulla, non crea i diritti naturali dell'uomo, della famiglia, della classe, dei comuni, della religione; solo li riconosce, li tutela, li coordina, nei limiti della propria funzione politica. [...] Per noi lo Stato non è religione; la rispetta, ne tutela l'uso dei diritti esterni e pubblici. Per noi la nazione non è un ente spirituale assorbente la vita dei singoli; è il complesso storico di un popolo uno, che agisce nella solidarietà della sua attività, e che sviluppa le sue energie negli organismi, nei quali ogni nazione civile è ordinata¹²¹.

Il Ppi – concluse – non avrebbe avallato nessuna «cambiale in bianco». Le posizioni dell'ala destra del partito furono smentite

¹¹⁹ In un articolo pubblicato il 18 febbraio 1923 sul «Domani d'Italia», Ferrari aveva attribuito al fascismo una «concezione romano-pagana dello Stato», osservando che questo si rivelava pericoloso proprio per i cattolici. F.L. Ferrari, *Per un atto di sincerità e coraggio*, in «Il Domani d'Italia», 18 febbraio 1923, ora in Id., *«Il domani d'Italia» e altri scritti del primo dopoguerra (1919-1926)*, a cura di M.G. Rossi, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1982, pp. 66-70.

¹²⁰ Il testo della relazione di Sturzo in *Gli atti dei congressi del Partito popolare italiano*, a cura di F. Malgeri, Morcelliana, Brescia 1969, pp. 395-416.

¹²¹ Ivi, pp. 403-404.

dai voti del congresso che si espresse per la difesa della legge proporzionale e, con Alcide De Gasperi, per una collaborazione col governo caso per caso, prospettiva che escludeva ogni forma di «collaborazionismo» con delega in bianco¹²².

Le reazioni fasciste furono immediate. «Il Popolo d'Italia» definì la relazione di Sturzo il «discorso di un nemico»; il 24 aprile Mussolini convocò ministri e sottosegretari popolari, invitandoli a dimettersi. Un'ondata di violenze si riversò contro le organizzazioni cattoliche: il 21 aprile era stata devastata la sede delle associazioni cattoliche di Benevento, il 29 aprile i fascisti inscenarono a Santo Stefano di Ravenna una manifestazione per impedire che i bambini ricevessero la prima comunione e la cresima dall'arcivescovo in visita pastorale, il 30 aprile una processione religiosa fu assalita a Savona¹²³. Dopodiché i popolari si divisero nel dibattito parlamentare sulla legge Acerbo che attribuiva due terzi dei seggi alla lista che avesse raggiunto la maggioranza del 25% dei voti. Fu a questo punto che si intensificò la stretta contro il Partito popolare. Il 26 giugno, sul «Corriere d'Italia» – pupilla del trust grosoliano –, monsignor Enrico Pucci, le cui dichiarazioni, anche in passato, si riteneva fossero molto bene accreditate in Vaticano, ammonì Sturzo a non creare imbarazzi alla Santa Sede¹²⁴. Il 30 giugno nelle vie della capitale apparve un vistoso manifesto dei «cattolici nazionali», firmato da nobili e professionisti legati al cattolicesimo tradizionalista, che proclamavano il loro incondizionato consenso al governo fascista, in quanto – c'era scritto – esso riconosceva apertamente e onorava «quei valori religiosi e sociali che costituiscono la base d'ogni sano reggimento politico professando contro le viete ideologie democratiche e settarie, principi di disciplina e di ordine gerarchico dello Stato in armonia con le dottrine religiose e sociali, affermate sempre dalla Chiesa cattolica»¹²⁵.

Contro Sturzo e i popolari i fascisti scatenarono una campagna violenta e per indurre le gerarchie ecclesiastiche a piegare la

¹²² Ivi, pp. 416-428.

¹²³ Si veda G. De Rosa, *Il Partito popolare italiano*, cit., pp. 383-384.

¹²⁴ E. Pucci, *Una parola chiara*, in «Corriere d'Italia», 26 giugno 1923.

¹²⁵ In P. Scoppola, *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni*, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 75-76.

resistenza del sacerdote minacciarono progetti di legge contro le congregazioni e le scuole cattoliche. Se i popolari non avessero votato la legge Acerbo – avrebbe fatto sapere Mussolini in Vaticano – le squadre fasciste avrebbero occupato le parrocchie di Roma. Un ricatto esplicito, cui la Santa Sede si piegò ritenendo che la presa di distanza dal Partito popolare e l'allontanamento di Sturzo fossero un'adeguata merce di scambio col fascismo per garantire l'opera della Chiesa in Italia e la vita stessa del sacerdote di Caltagirone. Tramite Tacchi Venturi, Mussolini fece sapere alla Segreteria di Stato sia il momento in cui Sturzo avrebbe dovuto rassegnare le dimissioni, sia il tempo per renderle pubbliche¹²⁶.

Sturzo si dimise da segretario politico del Partito popolare il 10 luglio. Le dimissioni furono motivate secondo le indicazioni fornitigli dal papa e dal segretario di Stato il giorno prima attraverso il solito Tacchi Venturi: non lasciare che l'offensiva contro la Chiesa, iniziata in occasione dell'opposizione popolare alla legge Acerbo, andasse oltre. Dopo le clamorose dimissioni di Sturzo, alcuni deputati popolari anziché astenersi, secondo la decisione del gruppo parlamentare, sulla legge Acerbo, votarono a favore. Tra loro personalità di primo piano come Martire, Mattei Gentili, Cavazzoni. La conseguenza immediata del voto a favore della legge maggioritaria fu l'espulsione dal Ppi, seguita di lì a poco dalla fuoriuscita dal partito di un gruppo di senatori, fra i quali Grosoli, Crispolti e Santucci: i più introdotti, tra i popolari, nei palazzi vaticani.

Era davvero ancora «fluida» la situazione politica in Italia in quell'estate del 1923? Era ancora così difficile ipotizzare di essere alla vigilia dell'instaurazione di una dittatura?¹²⁷ La Santa Sede sapeva bene che la violenza fascista dilagava nel paese con pestaggi, omicidi, olio di ricino. Spesso erano «L'Osservatore Romano» e «La Civiltà Cattolica» a darne notizia sulle proprie pagine. Nell'estate del 1923 vennero sciolte, di forza, le amministrazioni popolari, devastate sedi di partito e di giornali, aggrediti scout e giovani cattolici. A Torino, il 1° agosto, alcuni giovani furono percosi da ufficiali della Milizia fascista perché portavano il distintivo della Gioventù cattolica. A Como i fascisti distrussero i locali

¹²⁶ G. Caronia, *Con Sturzo e con De Gasperi*, cit., pp. 322-323.

¹²⁷ Lo sostiene Roberto Pertici nel suo volume *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 109.

del giornale cattolico «L'Ordine» senza risparmiare il quadro del Sacro Cuore¹²⁸. A Pisa venne devastato il circolo della Gioventù cattolica. Gasparri sarebbe giunto a scriverne, a nome del papa, al cardinale Pietro Maffi, arcivescovo della città, per esprimere dispiacere e preoccupazione. Ma al fondo il segretario di Stato sganciava l'episodio dalla volontà del duce, lo annoverava non nella politica ma nella cronaca, affermando che le violenze erano compiute da «malviventi sotto l'etichetta di fascisti»:

Il ripetersi di questi delitti – scriveva Gasparri a Maffi – preoccupa vivamente il S. Padre e deve anche preoccupare ogni cattolico, cui sta a cuore l'onore della Nostra Santa Religione, come anche ogni buon cittadino che tiene al buon nome d'Italia. Le autorità civili e politiche hanno deplorato tali gesta delittuose, comminando anche le meritate punizioni; ma purtroppo tali deplorazioni e tali minacce non hanno finora avuto l'effetto desiderato. Giova sperare che, in avvenire, le autorità competenti veglieranno, meglio che per il passato, ad impedire simili dolorosi avvenimenti, e che qualora, disgraziatamente, dovessero ripetersi, ubbidendo agli ordini ricevuti, ne sapranno punire severamente i colpevoli¹²⁹.

Di dittatura aveva invece parlato Ferrari il 12 aprile al congresso del Partito popolare di Torino, con la solita, spietata lucidità:

A me pare – aveva detto – che oggi parlare di collaborazione sia parlare di qualcosa che è fuori dalla realtà. [...] Se noi esaminiamo la realtà dei fatti, se noi esaminiamo gli avvenimenti che si sono succeduti da novembre ad oggi, dobbiamo convincerci che di collaborazione non è possibile parlare, che di collaborazione non è possibile discutere per la semplice ragione che il Partito nazionale fascista, il quale ha instaurato ormai nel paese la sua dittatura, vuole avere attorno a sé altri partiti, i quali siano disposti ad aggiogarsi al suo carro¹³⁰.

Il 23 agosto 1923 i fascisti ammazzavano a bastonate un arciprete sulla soglia della sua canonica. Era il parroco di Argenta, don Giovanni Minzoni, colpevole ai loro occhi di avere rifiutato

¹²⁸ Si veda G. De Rosa, *Il Partito popolare*, cit., p. 420.

¹²⁹ Ivi, pp. 420-421.

¹³⁰ Il passaggio in *Gli atti del Partito popolare italiano*, cit., p. 431.

i gradi di centurione cappellano della Milizia, ma soprattutto di essere l'assistente ecclesiastico di un gruppo scout di una settantina di ragazzi e di distoglierli dalle attività delle organizzazioni giovanili fasciste¹³¹.

La situazione, insomma, non era più tanto «fluida», la deriva autoritaria era evidente. Ma al papa e ai suoi sembrò che Mussolini e il fascismo meritassero ancora fiducia, per ciò che avevano fatto a vantaggio della Chiesa e per ciò che restava da fare: la soluzione della Questione romana. Non era una complicità solo tattica, frutto di una reciproca strumentalizzazione, ma più intima e sostanziale. Vi erano, tra cattolicesimo e fascismo, «consonanze essenziali»¹³². Il culto dell'autorità, la critica corrosiva del pensiero liberaldemocratico, nel suo fondamentale nucleo, cioè l'individualismo, il bisogno di disciplina, la diffidenza per ogni forma di discussione costituivano i pilastri di una sintonia rafforzata dalla percezione dell'esistenza di nemici comuni come la massoneria, il liberalismo, il comunismo¹³³. Anche se, in questo periodo, la chiave del rapporto tra cattolicesimo e fascismo apparve soprattutto legata al tema della nazione. Almeno nel discorso pubblico, a prevalere fu il «binomio indissolubile» tra fede e patria¹³⁴. Alcuni intuirono da subito quanto sarebbe stato propalato dai retori del clerico-fascismo, inneggiando, già in questa fase, all'«intima fusione dello spirito cattolico con l'amore all'Italia», all'identità tra «fervente cattolico e sincero fascista», tra «cattolico e italiano»¹³⁵. Lo scolopio Ermenegildo Pistelli, eminente latinista dell'Università di Firenze e nota penna del «Giornalino della domenica», foglio in cui si prodigava nella giustificazione delle violenze fasciste, esaltò nei suoi interventi la connessione tra nazione italiana

¹³¹ Si veda L. Bedeschi, *Don Minzoni: il prete ucciso dai fascisti*, Bompiani, Milano 1973.

¹³² Si veda G. Miccoli, *La Chiesa e il fascismo*, in *Fascismo e società italiana*, a cura di G. Quazza, Einaudi, Torino 1973, pp. 185-208, in particolare pp. 202-203.

¹³³ Rimando alle osservazioni di P.G. Zunino, *Interpretazione e memoria del fascismo. Gli anni del regime*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 143 sgg.

¹³⁴ Si veda R. Moro, *Nazione, cattolicesimo e regime fascista*, in «Rivista di storia del cristianesimo», I, 2004, 1, pp. 129-147.

¹³⁵ A. Masetti Zannini, *Religione e fascismo*, Bononia, Bologna 1924, su cui si veda R. Moro, *Nazione, cattolicesimo e regime fascista*, cit., pp. 140-141.

e fede cattolica giungendo a teorizzare una religione della patria che sfociava in una sua divinizzazione¹³⁶. Per il barone Piero Misciattelli l'«intima armonia» fra il potere religioso e quello politico sarebbe stata alla base di una nuova espansione nazionale¹³⁷. A Roma l'Opera della Preservazione della Fede, che era stata fondata nel 1899 con il compito di combattere la propaganda protestante nella capitale, trasferì i contenuti della propria polemica nel lessico nazionalistico. La campagna contro la costruzione di un complesso di istituti scolastici metodisti a Monte Mario divenne una battaglia contro lo straniero, il protestantesimo una «propaganda contro l'Italia», una subdola infiltrazione nel paese di altri. Parola d'ordine: «*Fuori i barbari!*»¹³⁸. Erano affermazioni che nascevano dal pragmatismo di chi fiutava la direzione della cultura dominante, piegando alcuni moduli dell'arsenale simbolico nazional-patriottico alle necessità e alle opportunità create da un clima politico profondamente diverso.

7. *Il vero nazionalismo e la non opposizione*

Nella *politique politicienne* la tesi di un rapporto indissolubile tra cattolicesimo e nazione italiana fu alla base del programma del Centro nazionale italiano, fondato a Bologna il 12 agosto 1924 dai 'destri' fuoriusciti dal Partito popolare e dai cattolici dell'Unione nazionale¹³⁹. Come spiegava Aristide Carapelle, uno dei promotori del movimento, l'idea di fondo del Centro si riassumeva nella formula «Dio e Patria, la Religione e la Patria, la Chiesa e lo

¹³⁶ Si veda in proposito D. Menozzi, *Cattolicesimo, patria e nazione tra le due guerre mondiali*, in *San Francesco d'Italia. Santità e identità nazionale*, a cura di T. Calì e R. Rusconi, Viella, Roma 2011, pp. 19-43, in particolare pp. 23-24.

¹³⁷ P. Misciattelli, *Fascisti e cattolici*, Imperia, Milano 1924, pp. 101-117, su cui si veda R. Moro, *Il mito dell'impero in Italia fra universalismo cristiano e totalitarismo*, cit., pp. 333-334.

¹³⁸ *I protestanti americani e le loro bravate per la conquista di Monte Mario*, in «Fides», XXIII, 1923, 7, pp. 65-68, cit. in M. Paiano, *Contro «l'invadente eresia protestante»: l'Opera della Preservazione della Fede in Roma (1899-1930)*, in *Chiesa cattolica e minoranze in Italia nella prima metà del Novecento*, a cura di R. Perin, Viella, Roma 2011, pp. 27-103, in particolare p. 74.

¹³⁹ Si veda G. De Rosa, *I conservatori nazionali*, cit., pp. 90 sgg.

Stato»¹⁴⁰, ma due erano i fatti che ne spiegavano la nascita: la campagna per la questione morale e la possibilità di un'alleanza tra popolari e socialisti. Il Centro nazionale prese infatti forma mentre il paese era nel pieno della crisi seguita alla scomparsa, il 10 giugno, del deputato socialista Giacomo Matteotti¹⁴¹ e il Partito popolare, guidato dal mese di maggio da Alcide De Gasperi, partecipava alla secessione della minoranza parlamentare che prese il nome di Aventino¹⁴². Il quotidiano del partito «Il Popolo» stava conducendo col suo direttore Giuseppe Donati una campagna di denunce delle complicità che avevano portato al rapimento del deputato socialista e nel mese di luglio, per iniziativa di Filippo Turati, si stava prospettando la possibilità di un'alleanza tra socialisti e popolari in funzione antifascista.

I popolari – aveva detto De Gasperi il 16 luglio nel corso di una riunione dei segretari provinciali del Ppi – non accettano il criterio, riaffermato anche in questa occasione dalla stampa clericofascista, dell'incompatibilità assoluta di una collaborazione parlamentare con i socialisti. Non vi è nessuna ragione per ritenere che ai popolari italiani manchi la capacità e la volontà di conservare quella purezza del proprio pensiero e quella autonomia della propria azione che dimostrarono la Germania, la Polonia, la Cecoslovacchia, quando per scopi ben circoscritti di azione parlamentare e di governo cercarono o accettarono di partecipare a Gabinetti, nei quali in maggiore o minore misura erano presenti i socialisti¹⁴³.

L'apertura di De Gasperi ai socialisti non era piaciuta in Vaticano. Già alla vigilia dell'Aventino «L'Osservatore Romano» aveva ammonito sui pericoli di un «fatale salto nel buio»: davanti a un partito «fortemente organizzato e pronto a reagire», qualsiasi svolta politica si rivelava impossibile senza «pericolo per la nazione»¹⁴⁴, ma a fine luglio Pio XI ritenne che fosse necessario

¹⁴⁰ A. Carapelle, *Il Centro nazionale italiano*, Stab. Tip. Corriere d'Italia, Roma 1928.

¹⁴¹ Si veda M. Canali, *Il delitto Matteotti. Affarismo e politica nel primo governo Mussolini*, il Mulino, Bologna 1997.

¹⁴² Si veda G. Grasso, *I cattolici e l'Aventino*, Studium, Roma 1994.

¹⁴³ Si veda G. De Rosa, *Il Partito popolare*, cit., pp. 490-491.

¹⁴⁴ *Per la giustizia*, in «L'Osservatore Romano», 25 giugno 1924.

un intervento chiaro, argomentato e definitivo della Santa Sede sul dibattito politico in atto. Nell'udienza del 29 luglio chiese dunque a padre Rosa di fissare col segretario di Stato i contenuti di un articolo che esprimesse la posizione della Santa Sede sulla collaborazione tra popolari e socialisti¹⁴⁵. «La Civiltà Cattolica», nel frattempo, faceva intendere quale fosse la posizione dei vertici vaticani sulle trattative aperte all'interno dell'opposizione aventiniana, bollando, già nella rubrica *Cose italiane* del 2 agosto, la dichiarazione di De Gasperi come «inopportuna» e ostentando scetticismo rispetto ad alleanze con «partiti noti fin troppo per il loro anticlericalismo»¹⁴⁶. Nell'editoriale, a firma di padre Rosa, che apriva il fascicolo, il giudizio sulla crisi in atto era a dir poco minimizzante, sin dal titolo: *La delinquenza nella vita pubblica e gli opportuni moniti della Chiesa*¹⁴⁷. L'onorevole Giacomo Matteotti – scriveva Rosa – non era un «martire», ma una «vittima della comune delinquenza politica», di cui erano responsabili i socialisti quanto i fascisti: i primi per avere utilizzato la violenza come strumento di lotta politica, i secondi per averla praticata nell'azione di governo in funzione antisocialista. In ultima analisi, quindi, la colpa originaria della «delinquenza politica» ricadeva sui socialisti: non a caso il nerbo dei dirigenti fascisti, arguiva padre Rosa, proveniva dalle file del socialismo. Quanto alla fuoriuscita dalla crisi l'articolo ribadiva il rifiuto del «salto nel buio» e il dovere dei cattolici di obbedire al governo in carica:

La ragione del pubblico bene richiede che quando un governo qualsiasi resta di fatto in una nazione l'unico soggetto dell'autorità civile – per quanto ne sia dubbia la legittimità delle origini e più ancora l'esercizio cioè l'uso e l'abuso dell'autorità stessa – gli si debba nelle cose lecite, cioè non aliene dal bene pubblico e dall'ordine sociale, docile obbedienza, non per assodarne il potere ma per evitare un male maggiore quale sarebbe, ad esempio, l'avvento di un governo anche peggiore del primo, ovvero il trionfo del disordine e dell'anarchia.

¹⁴⁵ Si veda G. Sale, *Fascismo e Vaticano prima della Conciliazione*, cit., pp. 169 sgg.

¹⁴⁶ *Cose Italiane*, in «La Civiltà Cattolica», LXXV, 1924, 3, p. 274.

¹⁴⁷ E. Rosa, *La delinquenza nella vita pubblica e gli opportuni moniti della Chiesa*, ivi, pp. 193-206.

L'articolo che più compiutamente esprimeva il giudizio della Santa Sede sulla crisi in atto in Italia uscì il 16 agosto, giorno del ritrovamento del cadavere di Matteotti nel bosco della Quattarella, col titolo *La parte dei cattolici nelle presenti lotte dei partiti politici in Italia*. Recava la firma di padre Rosa, ma era stato rivisto e approvato dal papa in persona¹⁴⁸. Esso sottolineava anzitutto i rischi di una guerra civile e richiamava la dottrina sull'obbedienza dovuta dai cattolici ai governi di fatto, tanto più meritata – si aggiungeva – da Mussolini e dai suoi ministri che vantavano «benemerenzze innegabili» verso la religione cattolica. La Chiesa poi si stava preparando a celebrare solennemente l'Anno Santo del 1925: chi meglio dell'attuale capo del governo avrebbe potuto garantire sicurezza, ordine e tranquillità alle migliaia di pellegrini che di lì a poco sarebbero arrivati nell'Urbe eterna? Si giungeva quindi alla questione più attesa, la possibilità di una collaborazione tra popolari e socialisti, per dichiararla sconveniente, inopportuna, illecita:

Se il governo fascista fosse costretto a lasciare il potere, è stato accennato da varie parti che verrebbe sostituito dal Partito socialista unito col Partito popolare. Questa prospettiva aggrava più che mai la questione e fa impensierire ogni serio cittadino, e molto di più l'autorità ecclesiastica, per quanto questa voglia, come deve, mantenersi al di fuori e al di sopra di qualsiasi partito e competizione meramente politica. Perciò [...] teniamo a dire chiaramente che tale collaborazione, nelle circostanze presenti e con gli elementi che si hanno dall'una e dall'altra parte, non sarebbe né conveniente, né opportuna, né lecita¹⁴⁹.

Il messaggio era preciso e definitivo, come ben compresero i politici, l'opinione pubblica, i cattolici¹⁵⁰. Tra questi ultimi vi furono anche alcuni lettori della rivista che presero carta e penna per difendere il Partito popolare giungendo, in qualche caso, ad accusare l'organo dei gesuiti di filofascismo. In una di queste lettere, inviata il 19 agosto dalla provincia di Trento, si definiva il

¹⁴⁸ Si veda G. Sale, *Fascismo e Vaticano prima della Conciliazione*, cit., p. 173, nota 8.

¹⁴⁹ Così E. Rosa, *La parte dei cattolici nelle presenti lotte dei partiti politici in Italia*, in «La Civiltà Cattolica», LXXV, 1924, 3, pp. 297-305.

¹⁵⁰ Si veda G. Grasso, *I cattolici e l'Aventino*, cit., pp. 47 sgg.

fascismo «la piaga massima che il Signore abbia potuto mandare all'Italia»¹⁵¹. In un'altra, datata 21 agosto, il sacerdote lodigiano Francesco Mantovani puntava apertamente il dito contro il giudizio espresso nel «disgraziato articolo» di padre Rosa:

Dunque voi non trovate niente a che dire che i cattolici sostengano e fiancheggiino quella vera e propria società a delinquere insediatasi al governo, che ha dato l'epilogo delittuoso dell'assassinio Matteotti e che governa a base di tirannia, di sopraffazione delle più elementari libertà, con minaccia all'ordine pubblico resa permanente dalla milizia di partito; mentre trovate disonesto che cattolici aspirino a un regime democratico [...] magari anche con un'alleanza con socialisti [...].

Che la Chiesa, come sempre, prenda quanto di buono le viene offerto e lo applichi ai suoi santi scopi, d'accordo. Ma che il sistema d'iniquità fascista abbia il consenso di cattolici, per parte nostra no¹⁵².

Il 6 settembre, sulle pagine del «Popolo», arrivò la presa di posizione di Sturzo a favore di una collaborazione attiva tra le forze aventiniane, socialisti compresi, in modo da poter sbloccare la situazione e ridare fiato alle istituzioni democratiche¹⁵³. La rettifica, questa volta, venne direttamente dal papa. L'occasione si presentò l'8 settembre, nel corso di un'udienza agli studenti universitari reduci dal congresso di Palermo della Fuci. La Chiesa e il papa – affermò il pontefice – avevano tutto il diritto di intervenire nelle questioni politiche fornendo «indicazioni e direttive che anime cattoliche hanno il diritto di richiedere e il dovere di seguire»¹⁵⁴. Pio XI propose quindi una linea che stravolgeva uno dei pilastri del popolarismo, l'idea cioè di un partito laico, democratico e aconfessionale. Il papa avocava infatti all'autorità ecclesiastica l'individuazione di precise scelte politiche:

Quando la politica si accosta all'altare, allora la religione e la Chiesa ed il Papa, che le rappresenta, sono non soltanto nel diritto, ma anche

¹⁵¹ Le lettere sono pubblicate in A. Guasco, «*La parte dei cattolici nelle presenti lotte*». *La Santa Sede, la crisi Matteotti e l'alleanza popolari-socialisti*, in «Cristianesimo nella storia», XXXIII, 2012, 3, pp. 845-874.

¹⁵² Ivi, p. 871.

¹⁵³ L. Sturzo, *L'unità morale degli italiani*, in «Il Popolo», 6 settembre 1924.

¹⁵⁴ Il testo in *Discorsi di Pio XI*, ed. italiana a cura di D. Bertetto, vol. I, 1922-1928, Sei, Torino 1960, pp. 257-259.

nel dovere di dare indicazioni e direttive, che anime cattoliche hanno il diritto di richiedere e il dovere di seguire. Così la più grande linea di politica fu tracciata dal Divino Maestro, quando diceva: *Date Caesari quae sunt Caesaris, Deo quae sunt Dei* e toccavano pure le più gravi questioni politiche gli apostoli quando insegnavano *omnis potestas Deo*¹⁵⁵.

Quindi Pio XI negò la possibilità di qualsiasi accordo tra cattolici e socialisti, bollando come «impreparazione» i confronti che erano stati avanzati (non si diceva, ma il riferimento era naturalmente al discorso di De Gasperi) con altri contesti europei: «altro è trovarsi di fronte a un partito già arrivato al potere e altro è a questo partito aprire la strada e dare la possibilità dell'avvento». La cosa – concluse – «è essenzialmente diversa».

La strada era segnata. Il 23 settembre la Santa Sede ribadì il divieto assoluto per i sacerdoti di partecipare in prima persona alla lotta politica e di scrivere nei giornali di partito, attraverso una circolare del segretario di Stato «sulle speciali circostanze politiche dell'ora presente»:

Essendo [...] così viva in Italia l'eccitazione degli animi a causa delle presenti lotte politiche, non è possibile che il Sacerdote, la cui missione, per divino volere, è missione universale di carità e di pace, sia in qualsiasi modo uomo di parte. A ciò si aggiunga che la sua partecipazione alla lotta politica, non sarebbe senza pericoli sia per la sua persona sia per la Chiesa. Questo tuttavia non toglie che il sacerdote rimanga libero di esercitare, secondo coscienza, i diritti che, come cittadino, gli competono per il maggior bene della religione e della società¹⁵⁶.

Negli stessi giorni Gasparri fece sapere a Sturzo che doveva cessare la sua collaborazione con «Il Popolo», uscire dal partito e allontanarsi da Roma al più presto: i fascisti avevano devastato il suo appartamento romano mentre si trovava ospite del principe Rufo Ruffo della Scaletta e circolava voce che il sacerdote, al pari di altri antifascisti, potesse essere assassinato¹⁵⁷. Tramite un amico don Sturzo ottenne il passaporto dalla Santa Sede non volendolo

¹⁵⁵ Ivi, p. 258.

¹⁵⁶ A. Guasco, «*La parte dei cattolici nelle presenti lotte*», cit., p. 865.

¹⁵⁷ Si veda F. Malgeri, *L'esilio e le ultime battaglie politiche (1924-1959)*, in F. Piva, F. Malgeri, *Vita di Luigi Sturzo*, cit., pp. 276-277.

chiedere al governo fascista e partì da Roma il 25 ottobre 1924, accompagnato da Angelo Belloni, un esponente popolare di Adria. Giunse a Londra il 27, dopo una sosta a Torino. Forse pensava di fare un breve viaggio all'estero. Senz'altro non immaginava che era l'inizio di un esilio destinato a durare 22 anni.

La centralità del discorso sulla nazione e dei suoi nessi col cattolicesimo era stata sempre ben chiara a Sturzo, lo si è visto anche nel precedente paragrafo. Ma nei suoi scritti emergeva ora con sempre maggiore nettezza una condanna del nazionalismo¹⁵⁸. Nel gennaio 1924 Sturzo aveva pubblicato il volume *Popolarismo e fascismo*. Ci aveva lavorato in gran parte nel 1923, dopo aver lasciato la segreteria politica del partito, su proposta del giovane editore e militante antifascista Piero Gobetti. Al nazionalismo e al suo rapporto col cattolicesimo aveva dedicato pagine importanti. Non si trattava di negare il «principio di nazionalità». Questo rappresentava «un principio giuridico pubblico» che si realizzava «nel processo storico» passando dal campo astratto o potenziale alla realtà quando le condizioni politiche ed economiche erano mature per la creazione dello Stato nazionale¹⁵⁹. Altra cosa era il nazionalismo. Per i suoi profeti – argomentò il sacerdote – «la nazione è il tutto, il pan; la nazione è più che la ragion di stato, l'assoluto. [...] Il nazionalismo deifica la nazione»¹⁶⁰. Dal punto di vista cattolico il principio teorico del nazionalismo aveva dunque un fondamento pagano e immorale:

Il principio teorico del nazionalismo ha un fondamento pagano ed è immorale in quanto considera la nazione primo-etico e ragione assoluta della società umana; in quanto sottopone l'individuo alla legge ferrea di un dominio collettivo: la nazione fine a sé; in quanto sopprime l'eguaglianza morale degli uomini e dei popoli nelle condizioni fondamentali della natura umana; in quanto eleva la forza e la violenza a mezzi legittimi di ordinamento sociale e le sovrappone allo stato e alle leggi¹⁶¹.

¹⁵⁸ Si veda D. Menozzi, *Cattolicesimo, patria e nazione tra le due guerre mondiali*, cit., p. 25.

¹⁵⁹ L. Sturzo, *Il Partito popolare italiano*, vol. II, *Popolarismo e fascismo* (1924), Zanichelli, Bologna 1956, pp. 202-204.

¹⁶⁰ Ivi, p. 208.

¹⁶¹ Ivi, p. 214.

«Il nazionalismo sarà la prossima eresia condannata», aveva scritto l'intellettuale cattolico francese Maurice Vaussard nella celebre inchiesta del 1923, cui aveva risposto anche Sturzo¹⁶². Per il sacerdote di Caltagirone, come i cristiani nei primi secoli avevano trasformato il «paganesimo» greco-romano, ai cattolici spettava ora il compito di moralizzare, senza troppa condiscendenza, «ogni nazionalismo» per condurre gli Stati «dagli egoismi e dagli egocentrismi egemonici a una migliore e più sana valutazione dell'universalismo umano e cristiano»¹⁶³. Il che doveva tradursi in scelte di politica internazionale ispirate non ai «sogni imperialisti di predominio», ma a «una politica di convergenza fra i popoli, di cooperazione economica, di elevazione morale»¹⁶⁴. L'universalismo cattolico insomma non poteva piegarsi a essere strumento di potere e di dominazione di altri popoli, ma doveva svolgere funzioni di pacificazione a vantaggio della comunità mondiale:

Il cattolicesimo, non rimpicciolito come una religione nazionale, né favorito come uno strumento di potere, né legato alle sorti di alcune nazioni contro delle altre, continuerà la sua missione morale nel mondo, mentre la lotta fra i popoli segnerà le sue tregue e l'internazionalismo svilupperà i suoi progressi.

Il cattolicesimo democratico di Sturzo, condiviso in Italia da una minoranza intellettuale¹⁶⁵, batteva strade ben diverse da quelle imboccate dai cattolici rampanti del Centro nazionale. Dal deputato Egilberto Martire all'assessore del Comune di Bologna Antonio Masetti Zannini ai giornalisti piacentini Angelo Maria ed Emilio Nasalli Rocca il cliché propagandistico era sempre lo stesso e ruo-

¹⁶² Annunciata sulla rivista «Les lettres» nel gennaio 1923, l'inchiesta si era svolta nel corso dell'anno. M. Vaussard, *Enquête sur le nationalisme*, Spes, Paris 1924, su cui si veda I. Biagioli, *Maurice Vaussard, un cristiano contro l'«eresia» nazionalista*, in *Cattolicesimo e totalitarismo*, cit., pp. 223-243. La traduzione italiana del testo di presentazione e l'impostazione dell'inchiesta in *Nazionalismo e cattolicesimo*, in «Civitas», IV, 1° aprile 1923, p. 103.

¹⁶³ L. Sturzo, *Popolarismo e fascismo*, cit., p. 215.

¹⁶⁴ Ivi, p. 217.

¹⁶⁵ Si veda R. Moro, *L'opinione cattolica su pace e guerra durante il fascismo, in Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in terris»*, a cura di M. Franzinelli e R. Bottoni, il Mulino, Bologna 2005, pp. 221-319, in particolare pp. 244 sgg.

tava su tre perni: la Provvidenza aveva assegnato un destino di grandezza all'Italia, la religione cattolica e la presenza del papato in Roma erano alla base di tale eminente grandezza, il fascismo avrebbe ridato al paese il ruolo che gli spettava nello scenario mondiale¹⁶⁶.

La diversità di significati attribuiti alla categoria di nazionalismo indusse Pio XI a tornare sul tema. Al nazionalismo – lo si è visto – il papa aveva dedicato un significativo passaggio nell'enciclica *Ubi arcano*. Ma nel settembre 1924 toccò, ancora una volta, a padre Rosa specificare quale fosse, soprattutto per i cattolici italiani, il nazionalismo conforme all'insegnamento della Chiesa. Lo fece a Torino, intervenendo all'undicesima Settimana sociale dei cattolici italiani che quell'anno aveva come tema *L'autorità*. Un'iniziativa affollata, nell'aria ancora il trauma dell'assassinio di un altro deputato, il fascista Armando Casalini, ucciso il 12 settembre in un tram della capitale da un giovane comunista che aveva voluto vendicare Matteotti. Era necessario che da Torino arrivassero parole chiare. Il 18 settembre aveva parlato Agostino Gemelli, accolto con ovazioni da star, sulla prevenzione in campo sociale. Si era affacciato anche padre Reginaldo Giuliani; non gli era stata assegnata nessuna conferenza, ma la sua presenza non era passata inosservata, così il domenicano aveva rilasciato qualche dichiarazione generica di bilancio della Settimana sociale¹⁶⁷.

Padre Rosa intervenne nella giornata di chiusura, il 19 settembre. Intitolò la sua lezione *Il vero e il falso nazionalismo*¹⁶⁸. La distinzione tra le categorie di patriottismo, nazionalismo, nazionalismo illecito – già suggerita da padre Angelo Brucculeri in un articolo dal titolo *Patria e patriottismo*, pubblicato un anno prima sulla rivista della Compagnia di Gesù¹⁶⁹ – si precisava ulteriormente. Oltre a ribadire i parametri etici entro cui il richiamo

¹⁶⁶ Si veda D. Menozzi, *Cattolicesimo, patria e nazione tra le due guerre mondiali*, cit., pp. 26-27.

¹⁶⁷ *Significato e portata della "Settimana sociale"*, in «La Stampa», 20 settembre 1924.

¹⁶⁸ E. Rosa, *Il vero e il falso nazionalismo*, in *Settimane sociali d'Italia*, XI, *L'autorità sociale nella dottrina cattolica*, Vita e Pensiero, Milano 1924, pp. 237-261, su cui si veda D. Menozzi, *Cattolicesimo, patria e nazione tra le due guerre mondiali*, cit., pp. 21-23.

¹⁶⁹ A. Brucculeri, *Patria e patriottismo*, in «La Civiltà Cattolica», LXXIV, 1923, 4, pp. 10-20.

alla nazione poteva considerarsi lecito per la dottrina cattolica, padre Rosa forniva più precise indicazioni politiche. Era «falso» il nazionalismo elaborato dalle correnti liberali che avevano finito per divinizzare la patria. Così come era falso – affermava il gesuita – quello proposto dal «fascismo più violento»; il che significava ammettere l'esistenza, nel fascismo, di un nazionalismo lecito.

Il «vero nazionalismo», elogiato da padre Rosa, era quello che non sacralizzava la patria, ma le assegnava un ruolo provvidenziale di affermazione nel mondo della civiltà cattolica, a una condizione: che essa conformasse la sua legislazione all'ordine naturale stabilito da Dio per disciplinare le regole del consorzio civile, di cui la Chiesa era unica interprete. La Chiesa di Pio XI non era intenzionata a delegare la gestione di un nodo così delicato a un partitino quale era il Centro nazionale, ragione per cui Pio XI lo avrebbe sconfessato di lì a qualche anno. Più in generale ogni mediazione dei laici cattolici appariva, nella nuova situazione, superflua¹⁷⁰. Meglio era distaccare i cattolici dalla politica di partito e avviarli verso un'attività meno compromettente e più direttamente controllata dalla Santa Sede, nelle file dell'Azione cattolica. Anche per questo, del resto, la più grande organizzazione di massa cattolica era stata riorganizzata con nuovi statuti nell'ottobre 1923¹⁷¹. Quanto alla lotta politica di lì a poco non ci sarebbero stati più margini per portarla avanti nella democrazia dei partiti. Chiusa la crisi Matteotti col famoso discorso di Mussolini alla Camera il 3 gennaio 1925, in cui il duce si assumeva la responsabilità politica del delitto del deputato socialista, il fascismo si avviava a costituirsi in vera e propria dittatura¹⁷². Alla fine del 1925 Donati lasciava l'Italia per le pesanti minacce ricevute in seguito alle inchieste del «Popolo» sul delitto Matteotti. Un anno dopo anche Ferrari prendeva la via dell'esilio. I due popolari avrebbero proseguito, con Sturzo, il loro impegno politico all'estero cercan-

¹⁷⁰ Si veda P. Scoppola, *La Chiesa e il fascismo durante il pontificato di Pio XI*, cit., p. 380.

¹⁷¹ Si veda soprattutto L. Ferrari, *Una storia dell'Azione cattolica. Gli ordinamenti statutari da Pio XI a Pio XII*, Marietti, Genova 1989, in particolare pp. 34-74.

¹⁷² Si rimanda al classico lavoro di A. Aquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Einaudi, Torino 1965, pp. 47 sgg.

do di far conoscere i pericoli che il fascismo rappresentava per la democrazia e per la pace in Europa. Nel frattempo il Partito popolare finiva, come gli altri partiti antifascisti, sotto i colpi delle leggi eccezionali per la difesa dello Stato.

In Vaticano si preferì proseguire su una linea di «non opposizione» al fascismo¹⁷³, che equivaleva, in definitiva, a favorirne l'ascesa. Una scelta che scaturiva da una mentalità tradizionalmente presente nella gerarchia ecclesiastica, in base alla quale si giudicava prioritario difendere le «libertà» e gli spazi della Chiesa a prescindere dal regime politico. E che parve tanto più legittima in quanto il governo di Mussolini aveva mostrato in tal senso segni tangibili di generosità. Ma era anche una decisione coerente con le priorità messe in agenda dalla Segreteria di Stato: prima tra tutte la Conciliazione con lo Stato italiano.

¹⁷³ Così R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 110.

III

LA PIÙ SANTA DELLE NAZIONI

1. *La via italiana alla santità*

Nel 1925 a Pio XI riuscì di celebrare il giubileo alla sua tradizionale scadenza¹. L'aula di Montecitorio era stata messa a tacere, a partire dal 3 gennaio, col discorso parlamentare di Mussolini, ma le chiese e le vie di Roma brulicavano di prediche, di luci, di pellegrini. Ne arrivarono circa seicentomila, da paesi diversi del mondo; i più ricchi, per la prima volta, su un aereo o su un idrovolante. Dall'Argentina, dal Canada, dal Capo di Buona Speranza, dall'Australia². Trovarono una città in cui di notte le grandi basiliche erano suggestivamente illuminate grazie all'impiego massiccio dell'elettricità; una città ammodernata dai lavori edilizi approntati per tempo dal comune di Roma; una Stazione Termini più grande. Il comune aveva provveduto anche a ricollocare i simboli al loro posto riportando la croce sul Campidoglio e demolendo, insieme ad altri edifici, la sede del circolo Giordano Bruno, troppo vicina al colonnato di San Pietro.

Oltre un milione di persone, tra cui bambini e scolaresche, varcarono le mura vaticane per visitare l'Esposizione universale missionaria che Pio XI aveva voluto allestire per l'Anno Santo nei suoi stessi giardini. Con oltre centomila oggetti esposti in venti-

¹ Si veda G.M. Vian, *Gli anni santi di Pio XI*, in *La storia dei Giubilei*, vol. IV, a cura di F. Margiotta Broglio, Giunti, Firenze 2000, pp. 116-133, in particolare pp. 117-131.

² Lo avrebbe sottolineato il pontefice nel bilancio tracciato in concistoro il 14 dicembre 1925 (*Discorsi di Pio XI*, ed. italiana a cura di D. Bertetto, vol. I, 1922-1928, Sei, Torino 1960, pp. 497-500).

quattro padiglioni, era la più grande mostra che la Chiesa avesse mai immaginato nella sua storia³. Sculture africane di crocefissi e madonne, vasi cinesi raffiguranti le chiese cristiane del Sol Levante, curiosi poggiatosta usati dai congolesi per dormire senza scompigliare le sontuose acconciature cerimoniali. Ma anche pezzi anatomici e fotografie, preparati microscopici e *moulages* di cera che illustravano terribili morbi come la lebbra e la peste, per debellare i quali i missionari diffondevano la medicina occidentale, figlia del progresso scientifico di matrice positivista: l'Esposizione doveva avvicinare culture lontanissime e documentare l'impegno della Chiesa nel campo dell'evangelizzazione, con l'obiettivo primario di allargare il consenso e il sostegno nei riguardi delle missioni.

Per la prima volta nella tradizione giubilare, poi, le strade della Città eterna furono tappezzate di manifesti a colori in cui campeggiava l'angelo del Bernini di Ponte Sant'Angelo con la croce in mano, sullo sfondo la cupola della basilica di San Pietro e il motto, scritto in latino, italiano, francese, inglese e tedesco, *Pax Christi in regno Christi*. La dottrina della regalità sociale di Cristo, consacrata dall'istituzione della festa di Cristo Re, diventava l'emblema della riconquista cattolica. Ma all'immensa opera doveva collaborare la schiera dei santi, irrobustita nell'anno del giubileo con nuove canonizzazioni. La monaca carmelitana Teresa di Lisieux, il curato d'Ars Giovanni Maria Vianney, la pastorella di Lourdes Marie Bernadette Soubirous furono le figure più note tra quelle innalzate o avviate agli altari nel 1925. Giovanissime donne e uomini di fede che nella loro vita si erano distinti per avere portato la santità in una vita semplice, apparentemente lontana dai trionfi della regalità. Con loro Pio XI iniziava a disegnare un modello di santità che negli anni successivi avrebbe irrobustito attraverso un numero considerevole di canonizzazioni⁴. Spiccava tra tutti la folgorante carriera agiografica di Teresa del Bambino Gesù, prima beata e prima santa di Pio XI, a meno di trent'anni dalla morte. Lettore assiduo dell'*Histoire d'une âme*, la fortunata

³ Si veda L. Scaraffia, *Dalle reliquie al museo*, in *La storia dei Giubilei*, vol. IV, cit., pp. 96-115, in particolare pp. 103-109.

⁴ Sui caratteri generali di tale modello si veda R. Rusconi, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Viella, Roma 2010, pp. 488-490.

autobiografia spirituale della carmelitana che rappresentava un modello di santità accessibile a tutti, Ratti già nel 1923 aveva posto Teresa di Lisieux accanto ai «veri giganti della santità»: Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Filippo Neri, Carlo Borromeo, Teresa di Gesù⁵. Agli occhi del papa, stando alla testimonianza del suo segretario personale, monsignor Carlo Confalonieri, la vita specchiata della carmelitana condensava un messaggio essenziale:

c'è qualcosa che piace a Dio almeno altrettanto che le grandi virtù, siano pur esse apostoliche, siano pure splendide di scienza e feconde di opere grandi... È la semplicità e l'umiltà sincera del cuore, la devozione intera ai doveri del proprio stato in qualunque gradino dell'umana gerarchia, la preghiera incessante, la generosa disposizione a tutti i sacrifici, l'immolazione continua, l'abbandono e la confidenza in Dio che disponga di noi; e soprattutto, senza competizioni di concorrenza, la vera carità...⁶.

Con una progressione rapidissima e insolita, Teresa di Lisieux fu proclamata protettrice di tutte le missioni carmelitane (1923), dell'Opera di San Pietro Apostolo per il Clero Indigeno (1925), patrona, con Francesco Saverio, delle missioni (1927) e della Russia (1928)⁷. Per la sua canonizzazione, celebrata il 17 maggio 1925, si illuminò per tutta la notte la basilica di San Pietro con migliaia di lanterne e di fiaccole: «uno spettacolo meraviglioso», scrisse il giovane Giovanni Battista Montini, al tempo minutante della Segreteria di Stato. Più o meno gli stessi termini erano utilizzati dalla «Illustrazione del Popolo», che il 31 maggio dedicava all'evento la copertina⁸.

La canonizzazione della «petite Thérèse», insieme a quella di altri cattolici d'Oltralpe, era anche il segno di un'attenzione particolare che in quel tornante la Santa Sede mostrava verso la Francia. Sullo sfondo stava forse la prospettiva di un secondo *ralliement*

⁵ Così Carlo Confalonieri nel suo *Pio XI visto da vicino*, nuova edizione con l'aggiunta di due appendici a cura di G. Frasso, Edizioni Paoline, Torino 1993 (I ed. Saie, Torino 1957), pp. 171-172. Sull'importanza della devozione a Teresa di Lisieux nel percorso spirituale di Achille Ratti si veda E. Fattorini, *Pio XI, Hüter e Mussolini. La solitudine di un papa*, Einaudi, Torino 2007, pp. 39-44.

⁶ C. Confalonieri, *Pio XI visto da vicino*, cit., p. 172.

⁷ Si veda N.J. Chaline, *La spiritualité de Achille Ratti*, in *Achille Ratti Pape Pie XI*, École Française de Rome, Rome 1996, pp. 159-170.

⁸ «Illustrazione del Popolo», 31 maggio 1925.

col governo di Parigi, dopo le tensioni seguite all'estensione della legislazione laica all'Alsazia e alla Lorena⁹. Sul tavolo stava pure la condanna dell'Action Française di Maurras, con la sua equivoca miscela tra nazionalismo integrale e integralismo cattolico, che Pio XI avrebbe sanzionato ufficialmente l'anno successivo¹⁰. In ogni caso il quadro, anche diplomatico, da cui muoveva i primi passi la politica della santità di Pio XI era più ampio di quanto non apparisse a monsignor Carlo Salotti, almeno stando ai panegirici che il noto ecclesiastico romano tenne in occasione delle canonizzazioni e delle beatificazioni celebrate nell'Anno Santo¹¹. Il linguaggio di Salotti non era solo militante, ma militare¹². Portava il *brand* della Grande Guerra, segno di quanto questa esperienza fosse entrata nei quadri mentali dei cattolici italiani. Santi e canonizzati figuravano come soldati sotto una bandiera, combattevano nemici in trincea o in difesa a respingere gli assalti con le armi taglienti della parola. Anche nei panegirici di Salotti traspariva una particolare ammirazione per la Francia, «Patria di santi e di combattenti»: da Clodoveo a Giovanna d'Arco, dalle crociate alla guerra contro gli ugonotti, ai religiosi espulsi dopo la legge di separazione tra Stato e Chiesa e accorsi nel 1914 a difendere il «suolo natio»¹³. Certo la Francia era stata anche la patria dell'Illuminismo e della Rivoluzione del 1789, le cui colpe erano sanzionate, nel giubileo, dalla beatificazione delle trentadue suore giustiziate a Orange nel luglio del 1794, seguita dalla beatificazione, nel 1926, dei martiri del settembre 1792¹⁴. D'altronde, secondo Salotti, la Chiesa sapeva

⁹ Si veda F. Bouthillon, *La naissance de la Mardité. Une théologie politique à l'âge totalitaire: Pie XI (1922-1939)*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2001, pp. 127 sgg.

¹⁰ Si veda J. Prévotat, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation. 1899-1939*, Fayard, Paris 2001.

¹¹ C. Salotti, *I santi e i beati proclamati nell'anno santo 1925. Panegirici tenuti in Roma in occasione dei tridui solenni*, Sei, Torino 1927.

¹² Si veda F. De Giorgi, *Linguaggi militari e mobilitazione cattolica nell'Italia fascista*, in «Contemporanea», V, 2002, 2, pp. 253-286.

¹³ Si veda G. Verucci, *I simboli della cultura laica e delle istituzioni civili, in Santi, culti e simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, a cura di E. Fattorini, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, pp. 235-245.

¹⁴ Si veda Ph. Boutry, *Hagiographie, histoire et Révolution Française. Pio XI et la beatification des martyrs de septembre 1792 (17 octobre 1926)*, in Achille Ratti. *Pape Pie XI*, cit., pp. 305-355.

prendersi le sue rivincite: la santità e l'ignoranza del curato d'Ars avevano la meglio sulla irreligiosità e la cultura naturalista di Voltaire, così come la ragazzina analfabeta di Lourdes giganteggiava sull'uomo di scienza Jean-Martin Charcot.

Ma anche per i santi italiani arrivava la *revanche*. Primo tra tutti Francesco d'Assisi, del quale, nel 1926, ricorreva il settimo centenario della morte, ai cui festeggiamenti Mussolini aveva dato il suo personale *imprimatur* consacrando il 4 ottobre di quell'anno a festa nazionale¹⁵. Nell'imponente sforzo propagandistico e turistico, che portò ad Assisi oltre un milione di persone, tornò spesso l'orecchiabile appellativo che al poverello d'Assisi aveva riservato Gabriele D'Annunzio nell'orazione funebre tenuta nel 1919 in Campidoglio: «il più italiano dei santi, il più santo degli italiani»¹⁶. Anche se Piero Misciattelli, membro della Società di Studi Francescani, era convinto che la paternità dell'espressione fosse di altri: Cesare Cantù, Tullio Dandolo, forse Niccolò Tommaseo¹⁷. L'idea di una santità nazionale era recente, ma non inedita: era affiorata infatti nel cattolicesimo liberale di metà Ottocento ed era stata rilanciata all'inizio del Novecento sull'onda del crescente nazionalismo¹⁸. Sennonché fu solo nell'Italia del novello Costantino, nell'anno in cui la Sarfatti dava alle stampe in Italia *Dux*, dettando i sintagmi del culto del duce¹⁹, che prese corpo l'idea di proclamare i santi patroni d'Italia. Oltre a Francesco, Caterina da Siena. Spettava loro un ruolo complesso, che implicava la ricerca di una specifica collocazione all'interno dell'onnivoro *pantheon* del fascismo, nel momento in cui era in atto un'accelerazione del cammino della Conciliazione fra Italia e Santa Sede²⁰.

¹⁵ Si rimanda al volume *San Francesco d'Italia. Santità e identità nazionale*, a cura di T. Calìo e R. Rusconi, Viella, Roma 2011.

¹⁶ Discorso citato in S. Migliore, *Mistica povertà: riscritture francescane tra Otto e Novecento*, Istituto storico dei cappuccini, Roma 2001, p. 326.

¹⁷ Così P. Misciattelli nel volume *L'Italia francescana nel settimo centenario della morte di S. Francesco*, Tip. Porziuncola, S. Maria degli Angeli 1927, p. 382.

¹⁸ T. Calìo, «Il ritorno di San Francesco». *Il culto francescano nell'Italia fascista*, in *San Francesco d'Italia*, cit., pp. 45-65.

¹⁹ M.G. Sarfatti, *Dux*, Mondadori, Milano 1926, su cui si veda *supra*, capitolo primo, pp. 3-4.

²⁰ Si veda R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 111 sgg.

Non era cosa semplice per i santi trovare posto nella mitologia fascista dei primi anni Venti, ossessionata dalla ricerca di genealogie che ne radicassero il mito nella storia italica e propensa a incoraggiare, con Gentile, una religiosità legata alle tradizioni locali, ma «morbida», per lo più terrestre, anzi «campestre», lontana dall'anarchia dei misticismi²¹. Nella gerarchia della santità nazionale i posti più alti furono occupati da coloro che avevano alle spalle i più forti gruppi di pressione: Francesco d'Assisi, Caterina da Siena, Giovanni Bosco²². A un livello più basso si trovavano quelle figure che godevano comunque di grande popolarità, come Rita da Cascia, Antonio di Padova, l'Arcangelo Michele, che divennero patroni di specifici settori dell'esercito in occasione delle campagne militari²³. Minor fortuna toccò a Benedetto da Norcia: poco poté uno sponsor d'eccezione come il cardinale Ildefonso Schuster a promuovere un culto che tendeva a restare su un piano troppo erudito²⁴, anche se ci fu chi, come il sacerdote Paolo Ardali, cercò di legare l'ideale della vita monastica benedettina alla politica agraria del fascismo²⁵. Non sarebbero poi mancate le figure scelte *ad hoc*: Maria Goretti, la «santa bambina» morta nel 1902 in seguito a un tentativo di stupro e introdotta nella propaganda per la bonifica dell'Agro Pontino²⁶, e il cardinale Guglielmo Massaja, il cui apostolato ottocentesco in Africa sarebbe stato rielaborato in chiave colonialista in occasione della conquista italiana dell'Etiopia²⁷. Quanto al culto mariano, sin dal 1920 alla Madonna di

²¹ P. Angelini, *Religiosità popolare*, in *Dizionario del fascismo*, a cura di V. De Grazia e S. Luzzatto, Einaudi, Torino 2005, vol. II, pp. 488-494.

²² Si veda T. Calì, «*Il ritorno di San Francesco*», cit., p. 48.

²³ Si veda *Santi del Novecento: storia, agiografia e canonizzazioni*, a cura di F. Scorza Barcellona, Rosenberg & Sellier, Torino 1998.

²⁴ Si veda T. Calì, «*Il ritorno di San Francesco*», cit., p. 48.

²⁵ P. Ardali, *Croce e aratro (San Benedetto e il fascismo)*, Ed. Paladino, Mantova 1929.

²⁶ Una ricostruzione delle vicende relative al processo di canonizzazione di Maria Goretti in G. Rossi, *Maria Goretti*, in *Il grande libro dei santi*, diretto da C. Leonardi, A. Riccardi e G. Zarri, a cura di E. Guerriero e D. Tuniz, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, vol. II, pp. 1320-1323. Si segnala anche G.B. Guerri, *Povera santa, povero assassino: la vera storia di Maria Goretti*, Mondadori, Milano 2000 (I ed. 1985), che offre una lettura piuttosto dissacrante della vicenda di Maria Goretti, ma con taglio essenzialmente giornalistico.

²⁷ Per una ricostruzione della lettura in chiave colonialista dell'opera di Massaja si vedano L. Ceci, *Letture politiche di una vicenda missionaria: Gu-*

Loreto era stato assegnato, su proposta di D'Annunzio, il patronato dell'Aviazione militare, anche se il santuario marchigiano avrebbe conosciuto una rinnovata popolarità soprattutto negli anni Trenta, quando fu promosso a piccola Lourdes autarchica, meta, per esplicita iniziativa politica, dei treni dell'Unitalsi²⁸.

L'«italianità» divenne, in ogni caso, per i santi la condizione per raggiungere i posti più alti nel *pantheon* del fascismo: essi non solo dovevano essere italiani, ma dovevano avere conquistato meriti specifici per la grandezza della patria. Una condizione che finì con l'essere introiettata dalle gerarchie ecclesiastiche, nella cui promozione agiografica l'«italianità» del santo prese progressivamente il posto della «*romanitas*», che aveva invece connotato in senso anti-italiano le canonizzazioni promosse durante i pontificati in cui era ancora forte il dissidio tra Regno d'Italia e Santa Sede per la Questione romana²⁹.

A collocare Francesco d'Assisi tra i «grandi italiani» ci aveva pensato Mussolini in persona. Nel messaggio diramato il 28 novembre 1925 per le rappresentanze italiane all'estero, ma diffuso poi capillarmente sotto forma di santini con l'immagine del poverello, il duce pose anzi «il più Santo dei Santi» tra le eccellenze del grande patrimonio dell'Italia nuova, accanto a Dante, Cristoforo Colombo, Leonardo da Vinci:

il più alto genio della poesia, con Dante; il più audace navigatore degli oceani, con Colombo; la mente più profonda alle arti e alla scienza, con Leonardo; ma l'Italia, con S. Francesco, ha dato anche il più Santo

glielmo Massaja nella propaganda colonialista, in *Guglielmo Massaja 1809-2009: all'Africa attraverso l'Africa*, a cura di P. Magistri, Società Geografica Italiana, Roma 2009, pp. 91-105, e T. Caliò, *Guglielmo Massaja nella cultura popolare del Novecento*, in *Guglielmo Massaja 1809-2009. Percorsi, influenze, strategie missionarie*, a cura di L. Ceci, Società Geografica Italiana, Roma 2011, pp. 125-165. Sulla figura del cardinale cappuccino si rimanda invece allo studio di M. Forno, *Tra Africa e Occidente. Il cardinal Massaja e la missione cattolica in Etiopia nella coscienza e nella politica europee*, il Mulino, Bologna 2009.

²⁸ Sulla «nazionalizzazione dei santuari» si vedano le pagine di E. Fattorini, *Italia devota. Religiosità e culti tra Otto e Novecento*, Carocci, Roma 2012, pp. 73-76.

²⁹ Si veda T. Caliò, *Corpi santi e santuari nella Roma della Restaurazione*, in *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, a cura di A. Volpato, Viella, Roma 2008, pp. 129-137.

dei Santi al Cristianesimo e all'umanità. Perché, insieme con l'altezza dell'ingegno e del carattere, sono della nostra gente la semplicità dello spirito e l'ardore delle conquiste ideali, e, ove occorra, le virtù della rinuncia e del sacrificio³⁰.

Quello del sacrificio fu un tema centrale nell'anno del centenario francescano, evocato spesso in connessione – anche in questo caso – con l'esperienza della Grande Guerra. Nella cerimonia del 12 settembre 1926 in cui, alla presenza del re Vittorio Emanuele III, si inaugurava la campana delle Laudi, forgiata grazie al contributo di tutti i novemila comuni italiani, il podestà di Assisi, Arnaldo Fortini, condensò l'immagine di Francesco in quella del «Santo del sacrificio», il cui canto sarebbe stato assimilabile al «canto delle baionette»:

quello che aleggia sulla punta delle baionette, quello che tace nel fondo dell'anima che i fanti che di Francesco ebbero il gran cuore e lo spirito di sacrificio per l'altrui salvezza, il canto degli uomini semplici che, vestiti di saio grigio verde, mortificarono anche essi il corpo e camminarono per il mondo avendo a compagne l'Obbedienza, l'Umità e la Povertà³¹.

L'esaltazione del sacrificio non era, naturalmente, un tratto specifico del discorso elaborato dal cattolicesimo per conferire senso alla morte in guerra³². Lo sgomento per la morte di massa del primo conflitto totale aveva però mostrato l'inadeguatezza di quell'idea di sacrificio come espiazione, attraverso la guerra, per le collettività e gli individui, che aveva rappresentato un tema qualificante della riflessione di Joseph de Maistre ed era stata

³⁰ *Il Capo del Governo alle rappresentanze italiane all'estero* (Roma, 28 novembre 1925), cit. in F. Turchiani, *4 ottobre 1926. San Francesco, il regime e il centenario*, in *San Francesco d'Italia*, cit., pp. 67-99, in particolare pp. 76-77.

³¹ A. Fortini, *Il ritorno di San Francesco: cronaca del settimo centenario francescano, 1926-1927*, Treves, Milano 1937, pp. 212-213.

³² Si veda M. Kilani, *Guerra e sacrificio*, prefazione e cura di A. Rivera, Dedalo, Bari 2008. Sulla presenza del tema del sacrificio per la patria nel discorso nazionale italiano si rimanda invece ad A.M. Banti, *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Laterza, Roma-Bari 2011, *passim*.

largamente recepita dal pensiero cattolico ottocentesco³³. In un sincretismo di sentimenti religiosi e patriottici, la «mistica del sacrificio»³⁴ venne fondata per conferire alla morte «disordinata, insensata, irragionevole»³⁵ di migliaia di giovani e ai lutti delle loro famiglie un ordine, un senso, una ragionevolezza che la rendessero leggibile e accettabile³⁶. Nelle celebrazioni francescane il tema del «Sacrificio» andò di pari passo con quello del «Santo soldato» e con quello, ancora più toccante, del «Santo fante», soprattutto nella giornata del 4 novembre. Nel manifesto preparato per l'occasione dall'Associazione nazionale mutilati e invalidi di guerra si leggeva:

Il giorno di Vittorio Veneto cade dopo quello dei Santi e quello dei Morti per significare che alla Vittoria si giunge attraverso la Fede e il Sacrificio. [...] Italiani, per celebrare la Vittoria nei suoi tre misteri, gaudioso, doloroso e glorioso, noi abbiamo scelto la città del Santo che fu guerriero, e nella sua vita e nel suo volto anticipò lo spirito e la immagine del fante nel suo umile coraggio, nella sua forza, nella sua generosa povertà³⁷.

L'assimilazione di Francesco al soldato rintanato tra le pietraie del Trentino risuonò con forza nelle parole dell'uomo-simbolo dei mutilati di guerra, Carlo Delcroix, che nel febbraio 1917 aveva perso sulla neve della Marmolada gli occhi e le mani³⁸. In altri interventi Francesco, più che al fante, venne assimilato al duce, proposto quale modello supremo della sofferenza, dell'ardore,

³³ Si veda D. Menozzi, *Regalità sociale di Cristo e secolarizzazione. Alle origini della «Quas primas»*, in «Cristianesimo nella storia», XVI, 1995, 1, pp. 79-113, e G. Miccoli, *La guerra nella storia e nella teologia cristiana. Un problema a molteplici facce*, in *Pace e guerra nella Bibbia e nel Corano*, a cura di P. Stefani e G. Menestrina, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 91-110.

³⁴ Si veda S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *La violenza, la crociata, il lutto. La Grande Guerra e la storia del Novecento*, introduzione di A. Gibelli, Einaudi, Torino 2002, p. 113.

³⁵ A. Gibelli, *La Grande Guerra degli italiani. 1915-1918*, Rizzoli, Milano 2009 (I ed. Sansoni, Milano 1998), p. 342.

³⁶ Su questo tema si vedano i saggi, a cura di Daniele Menozzi, raccolti nella sezione monografica *Sacrificarsi per patria. L'integrazione dei cattolici italiani nello Stato nazionale*, nella «Rivista di storia del cristianesimo», I, 2011, pp. 3-109.

³⁷ Riportato in A. Fortini, *Il ritorno di San Francesco*, cit., p. 283.

³⁸ Ivi, pp. 290-291.

del sacrificio. È il caso del volumetto *San Francesco e Mussolini* di Paolo Ardali, che usciva proprio nel 1926 nella collana Biblioteca di cultura fascista:

la sua vita di grandi rinuncie, di sofferenze, di sacrifici, interiori ed esterni, la volontà superatrice, l'alta visione di un fine superiore da conseguire tenacemente a costo di tutto, anche della vita, l'amore degli umili, l'anima cavalleresca, l'ardore della lotta, l'operosità instancabile, l'attività e la virtù trasformatrice e dominatrice del tempo suo, l'armonizzarsi, infine, di tutte le sue qualità in un'intima atmosfera superiore, calma, serena e luminosa, lo accostano più di quanto non si creda al Santo di Assisi³⁹.

La sovrapposizione tra il duce e san Francesco risultava particolarmente evidente, secondo Ardali, guardando le fotografie di Mussolini in guerra:

Le pagine più belle di questa virtù, che lo rivela italianissimo tra gli italiani – continuava – sono quelle della guerra. Ho sotto gli occhi una fotografia di Mussolini in tenuta di marcia: il suo volto patito, sofferente, ma sereno, ma forte, mi richiamano alla memoria una pittura di Francesco d'Assisi di scuola Senese del secolo XIII: identica vivezza nello sguardo, identica nobiltà di atteggiamento, manca solo l'aureola⁴⁰.

Le immagini proposte erano plausibilmente rese più realistiche dal clima creato intorno a Mussolini dopo la serie di attentati che lo colpirono a partire dal 7 aprile 1926, quando fu ferito al naso da un colpo di pistola sparato da Violet Gibson, una donna irlandese con problemi mentali, e che culminarono con l'attentato del 31 ottobre a Bologna, finito col linciaggio del presunto colpevole, il giovane neppure sedicenne Anteo Zamboni⁴¹. Lo scampato pericolo da parte del duce fu salutato, nelle chiese italiane, dal *Te Deum* di ringraziamento, quando per spiegare il

³⁹ P. Ardali, *San Francesco e Mussolini*, Ed. Paladino, Mantova 1926, cit. in T. Calì, «Il ritorno di San Francesco», cit., p. 55.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ B. Dalla Casa, *Attentato al duce. Le molte storie del caso Zamboni*, il Mulino, Bologna 2000.

fallimento dei tentati omicidi si chiamò in causa la mano della Provvidenza. Dopo i fatti di Bologna, l'arcivescovo di Napoli, il cardinale Alessio Ascalesi, decano del Sacro Collegio, parlò di un «destino» che doveva compiersi per Mussolini: «per il bene della nostra Italia e forse del mondo intero»⁴². Negli stessi giorni «L'Osservatore Romano», associandosi ai sentimenti già espressi dal papa e dall'episcopato italiano per l'attentato al primo ministro, ringraziò «la Divina Bontà che aveva provveduto a renderlo vano» e sottolineò come «il popolo» vi avesse «scorto la mano del cielo»⁴³. L'evocazione da parte di autorevoli prelati e dello stesso quotidiano vaticano di categorie come destino e provvidenza per spiegare lo scampato pericolo dell'uomo forte di Palazzo Chigi contribuì ad alimentare «la favola del Duce», quella tendenza a riconoscere in Mussolini qualità prodigiose e nelle gesta del fascismo un racconto fascinioso⁴⁴. Una tendenza apertamente insediata nell'autorappresentazione del fascismo, che si innestò nella disposizione popolare a subire il fascino dei «racconti apertamente miracolosi», secondo un meccanismo proprio della pubblicità⁴⁵, e che giunse a riconoscere a Mussolini virtù taumaturgiche, capacità miracolistiche, compresa quella di fermare, come si disse nel 1932 a Pizzo Calabro, la lava dell'Etna⁴⁶.

Nei santini e nelle cartoline del centenario francescano, volte a veicolare capillarmente contenuti e forme di religiosità, l'immagine del duce venne accostata a quella del santo in un rapporto di patronato «bidirezionale», come emerge dal raffronto tra due cartoline in cui figurano Mussolini e san Francesco: nella prima il santo è rappresentato nell'atto di proteggere il duce da eventuali

⁴² Traggio la citazione da E. Rossi, *Il manganello e l'aspersorio*, nuova ed. a cura di M. Franzinelli, Kaos, Milano 2008 (I ed. Parenti, Firenze 1958), p. 127.

⁴³ *Un nuovo esecrabile attentato contro l'on. Mussolini*, in «L'Osservatore Romano», 2-3 novembre 1926.

⁴⁴ L'espressione è di A. Gibelli, *Il popolo bambino. Infanzia e nazione dalla Grande Guerra a Salò*, Einaudi, Torino 2005, pp. 219-249.

⁴⁵ *Ivi*, p. 247.

⁴⁶ *Ibid.* Si vedano anche E. Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari 1996 (I ed. 1993), pp. 92-93, e S. Luzzatto, *L'immagine del duce. Mussolini nelle fotografie dell'Istituto Luce*, Editori Riuniti, Roma 2001, pp. 145-147.

attentati, nella seconda il ruolo di *patronus* spetta a Mussolini, definito «il gran protettore della fede cristiana»⁴⁷.

Eppure in quegli anni la Chiesa di Roma si muoveva per contenere la credulità popolare in materia di carismi e miracoli, aprendo, ad esempio, una pratica inquisitoriale su un oscuro frate cappuccino che dal 1918 in una sperduta località delle Puglie, San Giovanni Rotondo, sosteneva di avere ricevuto le stimmate, e che grazie a questo miracolo era divenuto oggetto di una massiccia devozione popolare: padre Pio da Pietrelcina⁴⁸. I teologi incaricati dal Sant'Uffizio, a partire dal 1920, di istruire indagini per verificare la santità del frate e la veridicità delle sue piaghe, erano giunti a conclusioni contrastanti. Per il francese padre Joseph Lemius, procuratore generale degli oblati di Maria Immacolata e consultore di varie congregazioni vaticane, padre Pio si era procurato alle mani e ai piedi un principio di stimmate «a forza di meditare sulle piaghe di N.S.» e le avrebbe «completate poi con dei mezzi chimici». Così almeno scriveva nel *Voto* su padre Pio da Pietrelcina, firmato nel gennaio 1921⁴⁹. Diverso il parere cui giunse il visitatore apostolico mandato, pochi mesi dopo, dal Sant'Uffizio a San Giovanni Rotondo, monsignor Raffaele Carlo Rossi. Scettico sui miracoli attribuiti al cappuccino, persino sarcastico sui promotori locali della sua santità, il presule ritenne che quelle di padre Pio fossero «vere piaghe»⁵⁰. Per il resto non v'erano dubbi: nemmeno uno dei miracoli sussisteva. Di qui la decisione del segretario della Suprema, il cardinale Merry del Val, di impartire disposizioni alla Curia generalizia dei cappuccini affinché imponesse a padre Pio il massimo isolamento rispetto ai fedeli e, magari, lo allontanasse da San Giovanni Rotondo.

L'opposizione della schiera dei devoti riuscì a render vane le restrizioni romane e il successivo trasferimento coatto del frate, ma non fermò la macchina del Sant'Uffizio che affidò un'ulteriore indagine alla persona ritenuta più attendibile in materia di stim-

⁴⁷ Il raffronto in T. Calì, «Il ritorno di San Francesco», cit., p. 57. Le due cartoline in E. Sturani, *Il fascismo in cartolina*, in *Modernità totalitaria. Il fascismo italiano*, a cura di E. Gentile, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 125.

⁴⁸ Per una ricostruzione della vicenda si rimanda a S. Luzzatto, *Padre Pio. Miracoli e politica nell'Italia del Novecento*, Einaudi, Torino 2007.

⁴⁹ Ivi, pp. 132-138.

⁵⁰ Ivi, pp. 138-154.

mate, padre Agostino Gemelli, impegnato da tempo, anche nella sua qualità di medico e psicologo, a combattere con argomenti scientifici i simulacri di estasi e gli abusi della religiosità popolare. Gemelli, che in un celebre articolo del 1924 aveva riconosciuto a san Francesco le sole piaghe soprannaturali della storia cristiana⁵¹, produsse, nell'aprile 1926, il documento più impietoso che mai sia stato redatto su padre Pio. Il frate del Gargano – sostenne Gemelli – presentava note caratteristiche di «deficienza mentale» e forme di psicopatia con pulsioni all'autolesionismo; il Sant'Uffizio avrebbe dovuto imporgli, di conseguenza, l'isolamento assoluto e sottrarlo all'atmosfera suggestiva di San Giovanni Rotondo⁵².

2. *Un percorso accidentato*

L'attentato subito da Mussolini a Bologna finì per provocare l'emanazione di leggi eccezionali che eliminarono tutte le garanzie di libertà dei cittadini riconosciute dallo Statuto albertino: lo scioglimento dei partiti antifascisti e l'applicazione di gravissime pene per coloro che tentassero di ricostituirli; la soppressione dei giornali di opposizione; l'introduzione del Tribunale speciale e della pena di morte. Leggi che arrivarono a pochi mesi dalle disposizioni messe in campo dal governo su diversi fronti sensibili per la Chiesa cattolica. Ad esse, più che alla legislazione che sanzionava la fine delle libertà civili, erano riservati l'attenzione e il plauso della stampa cattolica. Si trattava ad esempio di misure contro la bestemmia nelle scuole e nei locali pubblici, di disposizioni che prevedevano il controllo della moralità nei locali da ballo e nelle spiagge, per arrivare sino alla vigilanza sulla forma dei costumi da bagno e degli accappatoi e al divieto di ballare in costume. Particolarmente apprezzati furono gli interventi del ministro dell'Interno Luigi Federzoni per impedire la divulgazione sulla stampa delle sempre più numerose notizie di suicidio e per vietare la propaganda per la limitazione delle nascite. Le noti-

⁵¹ A. Gemelli, *Le stimate di San Francesco nel giudizio della scienza*, in «Vita e Pensiero», ottobre 1924, pp. 580-603.

⁵² Si veda S. Luzzatto, *Padre Pio*, cit., pp. 186-188.

zie sui suicidi, aveva rilevato il ministro, avevano il carattere di ostentata apologia anticattolica; l'impegno a favore della natalità avrebbe rappresentato uno dei terreni che mostravano la piena coincidenza tra la morale fascista, fondata sulla subordinazione degli interessi individuali alla grandezza della nazione, e le ragioni della morale cattolica⁵³. Per rafforzare l'immagine di una sostanziale intesa con la Chiesa lo stesso Mussolini, su pressione di Pio XI, aveva provveduto a 'regolarizzare' dinanzi a Dio il suo rapporto con Rachele Guidi, sposandola secondo il rito cattolico il 28 dicembre 1925, a dieci anni da quel matrimonio civile da cui erano già nati Edda, Vittorio e Bruno⁵⁴. Al medesimo scopo, nel giro di tre mesi, come avrebbe raccontato Edda Ciano, fece fare ai suoi tre figli la comunione e la cresima, «tutto in una mandata»⁵⁵.

Che le libertà di stampa e di associazione fossero conculcate non poteva, forse, smuovere radicalmente un'istituzione che, attraverso il Sant'Uffizio e l'Indice dei libri proibiti, continuava ad avversare nella prassi ecclesiastica la libertà di coscienza e di stampa. Il caso più eclatante si consumò proprio tra il 1925 e il 1926, quando Ernesto Buonaiuti, insigne studioso e docente di Storia del cristianesimo nell'Università di Roma, sospettato di eresia sin dai tempi della repressione antimodernista e già sospeso *a divinis* il 18 marzo 1924, fu colpito dal Sant'Uffizio con una delle pene più dure previste dal Codice di Diritto Canonico: la scomunica personale ed «espressamente *vitando*», che lo privava dell'abito ecclesiastico, condannava e proscriveva tutte le sue pubblicazioni, ammoniva i fedeli a non lasciarsi ingannare dal sacerdote, giudicato traviato, e dai suoi insegnamenti⁵⁶. Il decreto, alla cui maturazione avevano collaborato padre Agostino Gemelli e padre Enrico Rosa, fu seguito dalla richiesta del ministro della

⁵³ Si veda G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 50-51.

⁵⁴ R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario, 1883-1920*, Einaudi, Torino 1995 (I ed. 1965), p. 80, nota 1.

⁵⁵ Così E. Ciano, *La mia vita. Intervista di Domenico Olivieri*, a cura di N. Caracciolo, con la collaborazione di E. Bruni, Mondadori, Milano 2001, p. 20.

⁵⁶ Sulla figura del maggiore esponente del modernismo italiano si vedano L. Bedeschi, *Buonaiuti, il Concordato e la Chiesa. Con un'appendice di lettere inedite*, Il Saggiatore, Milano 1970, e G.B. Guerri, *Eretico e profeta. Ernesto Buonaiuti, un prete contro la Chiesa*, Mondadori, Milano 2001.

Pubblica istruzione Pietro Fedele, avanzata a nome del governo, di sospendere le lezioni all'Università dello studioso scomunicato per facilitare le trattative tra l'Italia e la Santa Sede⁵⁷.

Fu in questo clima, enfatizzato dalle celebrazioni del settimo centenario francescano, che si spinsero in avanti i colloqui per la Conciliazione. Il 4 ottobre 1926, festa nazionale di San Francesco, Mussolini vergò di suo pugno la lettera con cui conferiva al consigliere di Stato Domenico Barone l'incarico «strettamente confidenziale» di trattare con la Santa Sede per preparare le basi per un accordo ufficiale⁵⁸. I contatti erano stati avviati dal mese di luglio su iniziativa di un prelado di Propaganda Fide, monsignor Luigi Haver, che era riuscito a dar corpo all'idea di far rappresentare il Vaticano dal suo amico avvocato Francesco Pacelli, fratello del nunzio a Berlino⁵⁹. Alla fine del 1925 la commissione istituita dal ministro della Giustizia Alfredo Rocco e presieduta dall'ex popolare di destra Paolo Mattei Gentili aveva presentato un progetto di revisione della legge delle guarentigie in senso favorevole alla Chiesa, redatto negli stessi mesi in cui il senatore Carlo Santucci elaborava autonomamente, ma non senza il tacito consenso vaticano, uno schema di modifica della legislazione vigente. Tuttavia, quando i lavori della commissione erano da poco conclusi, comparve negli *Acta Apostolicae Sedis* una lettera di Pio XI al cardinal Gasparri, datata 18 febbraio 1926, in cui si negava la possibilità di intervenire sulla legislazione ecclesiastica se non fosse stata risolta la Questione romana, previo accordo con la Santa Sede.

In Vaticano si puntava ormai a un accordo bilaterale che andasse oltre la linea di un atto unilaterale dello Stato italiano, portata avanti da Rocco nella commissione del 1925 e, prima di lui, dal presidente del Consiglio Vittorio Emanuele Orlando nel colloquio avuto con monsignor Bonaventura Cerretti, segretario del Vaticano per gli Affari ecclesiastici straordinari, nel 1919, ai margini della Conferenza di pace di Parigi⁶⁰. Ciò implicava il riconoscimento, sin dall'inizio,

⁵⁷ G. Verucci, *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Einaudi, Torino 2011, pp. 113-125.

⁵⁸ F. Pacelli, *Diario della Conciliazione*, a cura di M. Maccarone, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1959, p. 207.

⁵⁹ Su questa fase delle trattative si veda R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., pp. 120-123.

⁶⁰ Ivi, pp. 111-120.

dell'autonoma sovranità della Chiesa. L'atteggiamento accondiscendente di Mussolini e l'avvio di trattative bilaterali ebbero dunque il significato di un sostanziale cambiamento di prospettiva: «per la prima volta un governo italiano riconosceva implicitamente quel principio della Chiesa *societas perfecta* che è un caposaldo del concetto che la Chiesa ha di se stessa e che il liberalismo, legato da un lato all'idea della religione affare privato, dall'altro al principio della esclusiva sovranità dello Stato, aveva respinto»⁶¹.

Il mattino del 5 ottobre ad Assisi il cardinale spagnolo Rafael Merry del Val, delegato da Pio XI a portare la benedizione del papa per il centenario francescano, nel palazzo comunale fresco di restauro, ringraziò colui che teneva in mano le redini del governo d'Italia «visibilmente protetto da Dio» per avere «rialzato le sorti della Nazione, accrescendole prestigio in tutto il mondo» e per avere voluto che la religione fosse «rispettata, onorata, praticata»⁶². Il 6 ottobre il cardinale legato lasciò la città del poverello tra le salve delle batterie piantate sul monte Subasio e le armonie della banda militare, scortato fino alla stazione da un drappello d'onore seguito da un corteo di 25 automobili. E forse nel viaggio a Roma meditò sulle parole pronunziate il giorno prima dal ministro della Pubblica istruzione Pietro Fedele, presente in rappresentanza del governo, intorno alle molte affinità tra il francescanesimo e l'Italia di Mussolini, e sui molti meriti del duce verso la Chiesa. Parole che, secondo la «Civiltà Cattolica», contenevano «qualcosa in più d'una semplice partecipazione alle feste centenarie o di omaggio all'E.mo cardinal Legato»⁶³.

La rivista dei gesuiti alludeva alla possibilità di aprire una discussione sulla soluzione della Questione romana, avanzata il 18 settembre dal fratello più devoto di Mussolini, Arnaldo, con un editoriale apparso sul «Popolo d'Italia»⁶⁴, che aveva tuttavia suscitato la reazione risentita dell'«Osservatore Romano» per alcuni

⁶¹ Così P. Scoppola, *La Chiesa e il fascismo durante il pontificato di Pio XI*, in Id., *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1966, pp. 362-418, citazione pp. 387-388.

⁶² La cronaca della giornata e le citazioni del cardinale legato nelle pagine di cronaca contemporanea della «Civiltà Cattolica», LXXVII, 1926, 4, pp. 175-178.

⁶³ Ivi, p. 178.

⁶⁴ A. Mussolini, *Politica complessa*, in «Il Popolo d'Italia», 18 settembre 1926, su cui si veda F. Torchiani, *4 ottobre 1926*, cit., pp. 92-93.

passaggi in cui si piegava il sentimento religioso cattolico a semplice «carattere etnico della nazione»⁶⁵. Per la sua natura universale, aveva scritto l'organo vaticano, il cattolicesimo era irriducibile a categorie quali la romanità, la latinità, la nazione.

L'intesa, evidentemente, presentava delle crepe. Le aperture di fondo della Santa Sede verso Mussolini, mostrate negli interventi pubblici dei suoi più autorevoli rappresentanti, coesistevano con timori e resistenze dinanzi allo spettacolo di un governo che iniziava ad accaparrare voracemente spazi organizzativi e principi educativi. La preoccupazione principale riguardava ora (e riguarderà in futuro) l'educazione dei giovani, benché in Vaticano non si fosse rimasti del tutto inerti dinanzi agli atti di violenza compiuti dai fascisti tra il 1925 e il 1926 contro preti, militanti, insegnanti, associazioni cattoliche, soprattutto nelle province in cui più forte era stata la presenza del popolarismo, dopo la nomina, il 12 febbraio 1925, a segretario generale del Pnf del legalizzatore dell'illegalismo fascista, il *ras* di Cremona e onorevole Roberto Farinacci⁶⁶.

La recrudescenza della violenza, su cui fu incaricato di redigere una relazione per la Segreteria di Stato monsignor Ferdinando Roveda, venne segnalata più volte sull'«Osservatore Romano» e sulla «Civiltà Cattolica»⁶⁷, e la questione delle intimidazioni e delle devastazioni fasciste contro esponenti e attività del mondo cattolico entrò nei colloqui riservati tra Mussolini e il sempre più attivo Tacchi Venturi. Su incarico di Pio XI, il gesuita riferì al capo del governo le preoccupazioni vaticane su diverse materie: l'insegnamento della religione nelle scuole dell'Alto Adige, che la Chiesa voleva fosse impartito nella lingua materna contro le disposizioni governative che imponevano l'italiano anche agli alunni di lingua tedesca; la soppressione dell'associazione cattolica dei maestri a

⁶⁵ *Il cattolicesimo nella sua natura e missione universale*, in «L'Osservatore Romano», 24 settembre 1926.

⁶⁶ Nel «legalizzare l'illegalismo fascista» Farinacci aveva condensato l'obiettivo della propria azione di segretario generale del Pnf (R. Farinacci, *Un periodo aureo del Partito Nazionale Fascista*, Campitelli, Foligno 1927, p. 31). Sul *ras* di Cremona si vedano H.D. Fornari, *Roberto Farinacci*, in *Uomini e volti del fascismo*, a cura di F. Cordova, Bulzoni, Roma 1980, pp. 213-241, e L. Santoro, *Roberto Farinacci e il Partito Nazionale Fascista 1923-1926*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

⁶⁷ Si veda G. Sale, *Fascismo e Vaticano prima della Conciliazione*, prefazione di P. Scoppola, Jaca Book, Milano 2007, pp. 209-246.

vantaggio della Corporazione fascista e più in generale il destino delle organizzazioni sindacali bianche, dopo che il patto di palazzo Vidoni (2 ottobre 1925) aveva posto fine alla libertà sindacale⁶⁸.

Tuttavia papa Ratti decise di evitare una condanna esplicita della violenza e dei nuovi provvedimenti del governo. La minaccia fatta pervenire da Pio XI a Mussolini sul finire del 1925, tramite il solito Tacchi Venturi, di «levare pubblicamente la voce» per difendere «il naturale diritto» delle popolazioni allogene di apprendere la dottrina cristiana nella lingua nativa, si risolse in un nulla di fatto⁶⁹. Così chi ascoltò o lesse l'allocuzione pronunciata dal papa il 14 dicembre 1925, in cui si tracciava un bilancio dell'anno appena trascorso, non poté ricavarne l'impressione che vi fossero state tensioni tra Santa Sede e governo fascista. Pio XI passava in rassegna le molte iniziative del giubileo, si rallegrava per i «trionfi spirituali» che aveva portato, annunciava la promulgazione dell'enciclica che avrebbe istituito e spiegato la festa di Cristo Re⁷⁰. Non mancava di fare riferimenti politici a specifici governi, ma si trattava del Cile, cui si imputava l'adozione di un regime di separazione tra Chiesa e Stato, del Messico, dell'Argentina, della Cecoslovacchia e della Jugoslavia: paesi in cui «i sacri diritti della Chiesa, ossia i diritti di Dio stesso e della Chiesa», non erano rispettati. Quanto all'Italia, il papa accennava alla necessità di risolvere la Questione romana, sottolineava i grandi passi in avanti fatti «da qualche tempo in favore della Chiesa e della Religione», ma soprattutto lodava governanti e funzionari per avere garantito servizi efficienti nell'Anno Santo, faceva un indefinito accenno alle «difficoltà molteplici nelle quali il paese si travagliava» e ringraziava Dio per avere sventato un «criminoso attentato» contro il presidente del Consiglio.

Le cose si complicarono quando le iniziative governative tocarono in modo più invasivo l'educazione della gioventù. Il 3 aprile 1926 il governo approvò la legge che istituiva l'Opera nazionale balilla per l'assistenza e per l'educazione fisica e morale della gioventù (Onb), ponendola alle dirette dipendenze della presidenza del Consiglio dei ministri. L'organizzazione inquadrava le nuove

⁶⁸ Si veda F. Margiotta Broglio, *Italia e Santa Sede. Dalla grande guerra alla Conciliazione. Aspetti politici e giuridici*, Laterza, Bari 1966, pp. 152-161.

⁶⁹ Si veda *ivi*, p. 153.

⁷⁰ Il testo in *Discorsi di Pio XI*, vol. I, cit., pp. 494-503.

generazioni sotto l'insegna del littorio e proiettava nel futuro il consenso al regime, dal momento che la scuola pubblica uscita dalla riforma Gentile si andava rivelando insufficiente a questo scopo. L'organizzazione avrebbe dovuto provvedere:

a) ad infondere nei giovani il sentimento della disciplina e della educazione militare; b) alla istruzione paramilitare; c) alla istruzione ginnico sportiva; d) alla educazione spirituale e culturale; e) alla istruzione professionale e tecnica; f) alla educazione ed assistenza religiosa⁷¹.

Era l'intervento qualificante del regime in campo pedagogico per plasmare il suddito ideale del non meno ideale Stato fascista⁷². Attraverso le due formazioni dei balilla e degli avanguardisti l'Onb mirava a stabilire un monopolio sulle organizzazioni dei giovani dagli otto ai diciotto anni, anche a scapito dei circoli giovanili cattolici e dei gruppi di scout. Ma furono soprattutto questi ultimi il bersaglio della crociata totalitaria di regime per le troppe coincidenze tra la loro fisionomia e quella dell'Onb. Naturalmente si trattava di colpire lo scoutismo nel suo insieme, non solo gli esploratori cattolici. La loro presenza nel paese risaliva al 1916, anno in cui Mario di Carpegna aveva fondato, tra i sospetti di preti e vescovi, l'Associazione scoutistica cattolica italiana modellando in chiave confessionale il metodo del movimento scout italiano sorto quattro anni prima su iniziativa del medico piemontese Carlo Colombo⁷³. Sport, contatto con la natura, inquadramento gerarchico, onore, patria: erano questi i pilastri dello scoutismo, che recepiva l'interesse per il corpo e l'esercizio fisico, non meno che il modello della «nazione armata», cresciuti, soprattutto nelle città, nel corso dell'Ottocento⁷⁴. L'approvazione pontificia e l'in-

⁷¹ Si veda N. Zapponi, *Le organizzazioni giovanili del fascismo 1926-1943*, in «Storia contemporanea», XIII, 1982, 4-5, pp. 569-633, citazione p. 599.

⁷² Si veda C. Betti, *L'Opera Nazionale Balilla e l'educazione fascista*, La Nuova Italia, Firenze 1984.

⁷³ Si vedano in particolare B. Pisa, *Crescere per la patria. I Giovani Esploratori e le Giovani Esploratrici di Carlo Colombo (1912-1927)*, Unicopli, Milano 2000, e P. Dal Toso, *Nascita e diffusione dell'Asci: 1916-1928*, Franco Angeli, Milano 2006.

⁷⁴ Si rimanda agli studi fondamentali di G. Bonetta, *Corpo e nazione. L'educazione ginnastica, igienica e sessuale nell'Italia liberale*, Franco Angeli, Milano 1990, e G.L. Mosse, *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, Einaudi, Torino 1997.

serimento della catechesi nel progetto educativo ammorbidirono le diffidenze iniziali dei vescovi verso gli esploratori cattolici e favorirono la crescita dell'associazione che, al momento della nascita dell'Onb, contava su circa 26.000 adesioni.

Il pericolo rappresentato dal nuovo organismo del regime fu subito intuito dalla Santa Sede, nonostante il tentativo del governo di ottenerne il favore attraverso l'inserimento al suo interno di cappellani nominati dall'Ordinariato militare per l'assistenza religiosa. I sospetti e gli interrogativi vaticani verso il nuovo ente risultano in modo chiaro nel promemoria redatto all'inizio di gennaio del 1926 da monsignor Domenico Tardini, assistente ecclesiastico generale della Gioventù cattolica e minutante, all'interno della Segreteria di Stato, della congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari:

Si richiama l'attenzione sul comunicato diramato dall'agenzia Stefani dopo l'ultimo Consiglio dei Ministri tenutosi il 1° gennaio 1926. Secondo tale comunicato sarebbe in preparazione un progetto di legge che istituirebbe un Ente Nazionale per l'educazione civile e morale della gioventù. Si parla anche di assistenza religiosa che sarebbe fatta da speciali cappellani.

Si domanda: 1) quali garanzie potrà dare un tale ente statale per la formazione morale dei giovani?

2) Come mai un Consiglio dei Ministri preannunzia la nomina di futuri cappellani? Non spetterebbe questa, nel caso, alle autorità ecclesiastiche? E queste sono state interrogate se intendano o no procedere all'assegnazione dei cappellani in parola? È stato comunicato alle legittime autorità ecclesiastiche il testo del progetto di legge, unica base per stabilire se convenga o meno dare cappellani all'ente suddetto ed anche per fare in tempo utile le eventuali osservazioni?

3) E questi cappellani dovranno limitarsi alla sola assistenza religiosa? Non è inoltre loro compito esclusivo (e non di enti statali) anche la formazione morale?

4) Quali saranno le conseguenze di simili provvedimenti sulle organizzazioni giovanili cattoliche?

Tutti questi dubbi lasciano in grave preoccupazione chi, per dovere di ministero, si occupa di assistenza giovanile cattolica⁷⁵.

⁷⁵ Traggio la citazione del promemoria di Tardini da O. Stellavato, *La nascita dell'Opera nazionale balilla*, in «Mondo contemporaneo», V, 2009, 2, pp. 5-47, in particolare pp. 26-27.

Per quanto appuntati su questioni specifiche i dubbi di Tardini investivano l'operazione nel suo complesso e tradivano una preoccupazione di fondo rispetto alle prospettive cui tendeva la stessa progettazione di un ente statale che mirasse ad occuparsi della formazione morale dei giovani, campo in cui la Chiesa, tradizionalmente, aveva molto da dire e da fare. Tanto più che l'operazione si accompagnava a una nuova ondata di violenze verso le organizzazioni giovanili cattoliche, colpite col solito pretesto che fossero una copertura per i militanti del Ppi. Anche in questo tornante Pio XI provò a intervenire sul capo del governo passando per Tacchi Venturi. Allo stesso tempo fece in modo che i dirigenti delle associazioni cattoliche non partecipassero alle commissioni per il regolamento dell'Onb, per evitare di fornire un qualsiasi avallo al nuovo ente⁷⁶. Ma il governo puntava ormai alla liquidazione degli esploratori cattolici e la questione finì per entrare nelle schermaglie che accompagnavano le trattative diplomatiche per la Conciliazione. La Santa Sede, che respingeva in linea di principio il monopolio statale e partitico sull'educazione, si concentrò sulla salvaguardia dell'autonomia dell'Azione cattolica mentre fu costretta a cedere sullo scoutismo. I decreti del 9 gennaio 1927, che provvedevano all'attuazione della legge istitutiva del 3 aprile 1926, vietarono qualsiasi organizzazione rivolta all'educazione fisica, morale, politica dei giovani, fatte salve le associazioni che facevano capo all'Opera balilla. I reparti di esploratori cattolici erano consentiti, solo ove fossero già costituiti, esclusivamente nei comuni con popolazione superiore ai ventimila abitanti e obbligati all'uso della sigla Onb sui gagliardetti.

Per ribadire l'esclusiva competenza della Santa Sede a decidere sul destino delle associazioni cattoliche, ma adeguandosi in sostanza a riconoscere il fatto compiuto, il 24 gennaio 1927 Pio XI provide egli stesso a sciogliere i reparti di esploratori cattolici italiani nei comuni con meno di ventimila abitanti⁷⁷. Dopo la chiusura, nel corso del 1927, della Federazione delle associazioni sportive cattoliche italiane in conseguenza dell'accentramento nelle mani del governo delle istituzioni sportive e dei decreti attuativi dell'Onb, il

⁷⁶ Ivi, pp. 26-30 e 36-40. Si veda anche G. Sale, *Fascismo e Vaticano prima della Conciliazione*, cit., pp. 247-273.

⁷⁷ Si veda S. Rogari, *Santa Sede e fascismo. Dall'Aventino ai Patti lateranensi*, con documenti inediti, Forni, Bologna 1977, p. 179.

9 aprile 1928 un decreto legge sopprime qualsiasi organizzazione diretta alla formazione fisica, morale, spirituale e professionale dei giovani, con l'eccezione di quelle che facevano capo all'Opera ballila. La resistenza del papa impedì che tali disposizioni investissero l'Azione cattolica, ma non riuscì a fermare la fine dello scoutismo cattolico. Il 6 maggio il Consiglio generale dell'Associazione giovani esploratori cattolici comunicò che, senza attendere l'applicazione del decreto, i commissari provinciali avevano disciolto tutti i reparti e avevano rimesso il proprio mandato nelle mani dei vescovi. L'atto di autoscioglimento era accompagnato da una lettera del segretario di Stato Gasparri a nome del pontefice. Essa era priva di spunti polemici verso il governo Mussolini, segno evidente che la Santa Sede puntava a concludere le trattative per la Conciliazione⁷⁸.

3. *L'Italia, ma non solo*

Benché Pio XI assegnasse all'Italia, in quanto «nazione cattolica», un primato giobertianamente proiettato su scala planetaria⁷⁹, quello di Mussolini era solo uno dei governi con cui si rapportava la Santa Sede. Il progetto di riconquista cattolica e di rilancio diplomatico dell'azione del papato sul piano internazionale, messo a punto nei suoi aspetti dottrinali nell'enciclica che aveva aperto il pontificato, stava conoscendo alla metà degli anni Venti passaggi importanti. Anzitutto perché cambiava l'atteggiamento di Pio XI verso la Società delle Nazioni. All'inizio del pontificato Ratti, discostandosi dalla linea assunta dal suo predecessore, aveva praticamente sconfessato l'istituto ginevrino affermando, ad esempio nella *Studiorum ducem* (1923)⁸⁰, che la vera pace si sarebbe potuta ritrovare solo all'interno di un ordine qualificato come «Regno

⁷⁸ Ivi, pp. 238-239.

⁷⁹ Si veda F. Traniello, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 29 sgg.

⁸⁰ Pio XI, *Studiorum ducem*, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. V, Edb, Bologna 1995, pp. 89-123, in particolare p. 109. Per un'analisi dell'atteggiamento di Pio XI verso la Società delle Nazioni si veda D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 52 sgg.

di Cristo» che riconoscesse nella visione proposta dalla Chiesa e magari negli insegnamenti di Tommaso d'Aquino, cui l'enciclica era dedicata, i fondamenti imprescindibili del consorzio umano. A tale posizione non era estranea l'insoddisfazione vaticana rispetto allo scarso interesse dimostrato dalla Società delle Nazioni nella tutela degli interessi ecclesiastici nel mondo e in primo luogo in Palestina, ma essa scaturiva anche dal timore che la leadership assunta a Ginevra da paesi protestanti come la Gran Bretagna e da governi laicisti come la Francia, insieme alle influenze massoniche, potessero favorire l'affermarsi di atteggiamenti anticlericali. Nel 1926 da Roma vennero segnalati diversi. La soluzione della crisi della Ruhr, sostenuta apertamente dal Vaticano, e l'ingresso nel mese di settembre della Germania nella Società delle Nazioni avevano dato all'organismo ginevrino un accresciuto prestigio. La Santa Sede non poteva inoltre restare indifferente dinanzi alla forte presa di posizione a sostegno della Società delle Nazioni assunta dalla grandiosa conferenza universale di Stoccolma, che nell'agosto del 1925 aveva raccolto più di seicento delegati eletti da trentuno Chiese protestanti⁸¹.

Il cambiamento trapelò dalle pagine della «Civiltà Cattolica» che, come sempre, registrava gli umori curiali. Nel marzo del 1926 padre Angelo Brucculeri, cui la rivista era solita affidare la trattazione di problemi sociali, firmò un articolo in cui mostrava l'accettabilità della Società delle Nazioni collegando quest'ultima all'opera di uno dei fondatori del periodico, Luigi Taparelli d'Azeglio, tra i più prestigiosi teorici cattolici del diritto internazionale, che nel *Saggio teoretico di diritto naturale*, apparso a metà dell'Ottocento, aveva delineato i tratti di un organismo internazionale, l'«etnarchia», posto sotto la direzione morale del pontefice⁸². Nel mese di agosto Brucculeri andava anche oltre, esprimendo dissenso verso quanti avevano criticato i lavori svolti al Palazzo delle Nazioni per la mancata adesione della Germania ed esortava i cattolici a difendere l'istituzione di Ginevra dalle «schiere che l'assediano per abbatterla

⁸¹ D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento*, cit., pp. 66-67.

⁸² [A. Brucculeri], *Un precursore italiano della Società delle Nazioni*, in «La Civiltà Cattolica», LXXVII, 1926, 1, pp. 395-405, e ivi, LXXVII, 1926, 2, pp. 28-37 e 121-131, su cui si veda D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento*, cit., pp. 67-68.

o indebolirla»⁸³. Nell'autunno dello stesso anno, infine, il gesuita francese Yves de la Brière, tra i più prolifici e autorevoli interpreti della posizione cattolica in materia di diritto internazionale, rientrato da un viaggio a Roma scrisse un articolo su «Études» in cui, alludendo a un'udienza personale con il papa, sosteneva che, secondo le sue fonti autentiche e dirette, la Sede apostolica non era interessata ad avere un seggio permanente nella Società delle Nazioni dal momento che rivendicava una superiorità sull'organismo ginevrino. Al tempo stesso il papa auspicava – scriveva de la Brière – di poter far leva sui cattolici che avevano lavorato a una positiva collaborazione, per essere coinvolto nelle deliberazioni in cui erano in gioco gli interessi ecclesiastici nel mondo⁸⁴.

La politica internazionale di Pio XI si concretizzò anche nella ratifica di un numero altissimo di concordati, pari solo a quelli stipulati nell'età della Restaurazione. I più importanti e discussi furono il Concordato con l'Italia e quello con la Germania, sia perché servirono da modello a successivi accordi con la Spagna di Franco, il Portogallo di Salazar e il regime di Vichy; sia perché quei concordati, nella comunità internazionale, avrebbero contribuito alla legittimazione di quegli Stati⁸⁵. Ma Ratti fu protagonista di altre dieci alleanze concordatarie, la maggior parte delle quali legate alla nascita di Stati nuovi, sorti dal dissolvimento dell'Impero austro-ungarico e di quello russo: con la Lettonia (1922), la Baviera (1924), la Polonia (1925), la Romania (1927), la Lituania (1927), la Cecoslovacchia (1928), la Prussia (1929), il Baden (1932), l'Austria (1933), la Jugoslavia (1935), cui vanno aggiunti gli accordi parziali con la Francia del 1924 e del 1926 e con l'Ecuador (1937). Ovviamente, per la natura stessa di questi atti, la Santa Sede non entrava nel merito dei regimi politici, ma si adattava alle situazioni di fatto mettendo in primo piano la difesa degli interessi ecclesiastici. Tant'è che dal 1922 e per tutti gli anni Venti

⁸³ [A. Bruccheri], *Lo spirito della Chiesa e l'organizzazione internazionale dei popoli*, in «La Civiltà Cattolica», LXXVII, 1926, 3, pp. 305-317.

⁸⁴ Y. de la Brière, *Impressions romaines. Le Vatican et le Quirinal. Le papa et la Société de le Nations*, in «Études», LXIII, 1926, pp. 606-620, su cui si veda ancora D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento*, cit., p. 65.

⁸⁵ Si veda F. Margiotta Broglio, *Pio XI*, in *Enciclopedia dei papi*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2000, pp. 617-632, in particolare pp. 624-625.

la diplomazia vaticana cercò in vario modo di stabilire relazioni ufficiali anche con il governo sovietico, nonostante l'arresto di numerosi sacerdoti cattolici e la fucilazione, nel marzo 1923, del vescovo Konstanty Romuald Budkiewicz, condannato per avere disobbedito alle direttive del governo contro l'istruzione religiosa organizzando seminari clandestini⁸⁶.

A metà degli anni Venti si era poi aggravato il contrasto con il governo del Messico, dove alla costituzione laica e separatistica del 1917 aveva fatto seguito un processo di laicizzazione di ispirazione fortemente anticlericale, rilanciato nel 1926 dal presidente Plutarco Elías Calles con l'emanazione di nuova legislazione antiecclesiastica che imponeva la chiusura delle scuole cattoliche e dei seminari, l'esproprio delle chiese, lo scioglimento di tutti gli ordini religiosi, l'imposizione di un numero fisso di sacerdoti in rapporto al numero dei fedeli, l'espulsione dei sacerdoti stranieri, il divieto del culto pubblico fuori dalle chiese e l'impossibilità per i presbiteri di portare l'abito talare. Dopo il fallimento di iniziative di resistenza non violenta, una parte dei cattolici ricorse alla lotta armata dando vita alla rivolta dei *cristeros*, denominazione data spregiativamente dai governativi ai ribelli per il loro motto «¡Viva Cristo Rey!». La rivolta, alimentata da tensioni apocalittiche vivificate da diffuse leggende religiose e pratiche devozionali, assunse i caratteri di un movimento di massa che mise in seria difficoltà per alcuni anni l'esercito messicano con azioni di guerriglia⁸⁷.

Nel tracciare un bilancio del 1926, alla vigilia delle festività natalizie, Pio XI partì proprio dal Messico. Introducendo il 20 dicembre il concistoro convocato per la nomina di due nuovi cardinali, il papa denunciò le persecuzioni subite dai cattolici nel paese latinoamericano «sotto il pretesto di leggi che di leggi

⁸⁶ Si veda E.S. Tokareva, *Le relazioni tra URSS e il Vaticano: dalle trattative alla rottura (1922-1929)*, in *Santa Sede e Russia da Leone XIII a Pio XI*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, pp. 199-261.

⁸⁷ Obbligato il rimando alla classica opera di Jean André Meyer, *La Cristiada*, nei tre volumi *La guerra de los cristeros*, *El conflicto entre la iglesia y el estado: 1926-1929*, *Los cristeros* (Siglo Veintiuno, México 1973). Tra gli studi più recenti si vedano M. Butler, *Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion Michoacán 1927-1929*, Oxford University Press, Oxford 2004 e l'opera collettanea *Las Naciones frente al conflicto religioso en México*, a cura di J.A. Meyer, Tusquets, México 2010.

non hanno che il nudo nome, perché manifestamente contrarie ad ogni diritto e divino ed umano»⁸⁸. Definì martiri degni dell'ammirazione di tutti gli uomini e persino degli angeli del Cielo arcivescovi e vescovi, sacerdoti, religiosi e laici che avevano subito «violenze e maltrattamenti, esili e carceri, sevizie ed oltraggi, più insopportabili della morte stessa», che pure non era mancata, «per l'onore di Dio, per la dignità delle loro coscienze, per la coerenza pratica con la fede professata, per la fedeltà alla Chiesa Cattolica Apostolica Romana, al Vicario di Cristo ed alle sue direzioni»⁸⁹. Pio XI passò poi alla Francia per proclamare l'incompatibilità del cattolicesimo con il movimento nazionalista dell'Action Française, in cui militavano molti membri del clero, affermando esplicitamente che non era «lecito a cattolici aderire e cooperare a programma o scuola che mette la politica avanti alla Religione e fa servire questa a quella», aggiungendo che non era «lecito esporsi od esporre altri, massime giovani, a direzioni ed influenze pericolose per la fede e per la morale, per la educazione e formazione cattolica»⁹⁰. La condanna era solenne, al punto da coinvolgere i giornali e gli scritti ritenuti erronei e pericolosi rispetto al dogma e alla morale cattolica.

Il giudizio sull'Action Française – aveva anticipato Pio XI – poteva risultare «opportuno ed utile» anche «fuori dei confini di Francia». L'allusione, molto probabilmente, era al caso italiano⁹¹, affrontato dal papa nell'ultima parte del suo intervento. Senza far nessun accenno alla fine dello Stato liberale, alla messa al bando degli oppositori, alle incarcerazioni degli antifascisti, tra i quali figuravano anche diversi cattolici, Pio XI esordì condannando con parole molto forti l'attentato a Mussolini. L'«insano» gesto – disse – aveva suscitato nel papa «indignazione» ed «orrore» riguardando

⁸⁸ Il testo in *Discorsi di Pio XI*, vol. I, cit., pp. 643-651.

⁸⁹ «Andavano a morire – continuava Pio XI – acclamando a Cristo Re, portando in mano il loro Rosario e pregando; seminando nel proprio sangue, come gli antichi Martiri, l'emulazione della loro fede e del loro coraggio, spargendo la loro via di fiori di martirio che non andranno perduti, e faranno più bello e glorioso il giorno del trionfo e della pace, trionfo e pace che già affrettano e preparano più completo, implorando con la gran voce del proprio sangue ravedimento e perdono ai persecutori». Ivi, pp. 645-646.

⁹⁰ Ivi, p. 647.

⁹¹ Si veda E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini*, cit., p. 27.

l'uomo che «con tanta energia governa le sorti del Paese». Ratti richiamò quindi, ancora una volta, l'intervento decisivo della divina Provvidenza e l'«uragano di giubilo, di rallegramenti, di azioni di grazie, per lo scampato pericolo» del capo del governo sino a definire «portentosa» la sua incolumità. Il focus si spostò poi su altro. Al sostegno e all'affetto dimostrato dalla gerarchia ecclesiastica e dal clero nei riguardi del capo del governo il pontefice contrappose – quasi fosse una forma di ingratitudine – le violenze esplose nel paese contro le persone e le cose. Il riferimento però non era a *tutte* le violenze, ma solo a quelle commesse contro i cattolici. Papa Ratti pareva anzi giudicare in fondo accettabile la violenza contro i «nemici dell'ordine», cioè gli antifascisti, visto che additava i «ciechi furori che sembravano accomunare coi nemici dell'ordine i buoni fedeli cattolici che la loro stessa fede e religione fa i migliori amici e presidi dell'ordine stesso». Ancora una volta egli scagionava Mussolini sostenendo di sapere che dal centro erano venute direttive precise per reprimere episodi di intolleranza anticattolica che mal si accordavano con le dimostrazioni ufficiali di religiosità.

Tuttavia sulla questione che più gli stava a cuore, l'educazione dei giovani e in particolare l'Azione cattolica, Pio XI superò le reticenze che lo avevano fermato il Natale dell'anno precedente e disse:

Sembra che un'oscura minaccia (minaccia confermata da tutta una nube di sospetti, ingerenze e difficoltà), si libra e stia sospesa sulle organizzazioni ed opere, massime giovanili di «Azione Cattolica», la pupilla degli occhi Nostri e sembra pure correr pericolo la educazione e formazione cristiana della gioventù, che è la parte più squisita del divino mandato *euntes docete*⁹².

E a questo proposito non ebbe timore di attaccare la visione dello Stato in cui si inseriva la questione educativa, affermando la sua distanza dalla concezione cattolica:

Sembra che un'altra volta si riveli e si pronunci una concezione dello Stato che non può essere la concezione cattolica, mentre fa dello

⁹² *Discorsi di Pio XI*, vol. I, cit., p. 651.

Stato il fine, e del cittadino, dell'uomo un mezzo, tutto in quello monopolizzando ed assorbendo⁹³.

Il riferimento al progetto totalitario del fascismo, ripreso all'inizio del 1927 dalla «Civiltà Cattolica»⁹⁴, era chiaro, così come erano evidenti i punti di contatto tra tale impostazione e alcune idee, appena condannate, dell'Action Française. Ma mentre il Sant'Uffizio, l'8 marzo 1927, giunse ad interdire dai sacramenti gli iscritti al movimento nazionalista francese, mise all'indice molti libri di Maurras e lo stesso giornale del movimento, la condanna del totalitarismo fascista non assunse mai forme altrettanto forti. Ancora una volta la Santa Sede dimostrava di muoversi in una logica di *Realpolitik*, antepo- nendo alle questioni etiche e dottrinali la realizzazione di un *modus vivendi* con i governi, ritenuto tanto più urgente quanto più ampie erano le minacce che tali governi rappresentavano per gli spazi ecclesiastici. La stessa condanna dell'Action Française, spingendo i cattolici francesi ad accettare il regime laico della Terza Repubblica, si inseriva, come si è già accennato, in un processo di conciliazione col governo di Parigi. Non deve stupire, di conseguenza, che le schermaglie col regime fascista non si tradussero in rotture esplicite: non solo l'obiettivo principale restava la soluzione della Questione romana, ma la sua realizzazione appariva indifferibile per salvaguardare la Chiesa in una situazione di crescente sparizione di ogni libertà.

4. Conciliazione e competizione

Nel maggio 1926 Luigi Sturzo definiva infondate e incontrollabili le voci che circolavano all'estero sull'effettiva volontà di Mussolini di risolvere la Questione romana:

Una delle voci incontrollabili, ma fatte correre abilmente, fu quella che il governo di Mussolini voleva risolvere la questione romana. Non è raro il caso di sentirmi domandare all'estero informazioni sui punti

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Principi di dottrina cattolica circa lo Stato e la convivenza civile*, in «La Civiltà Cattolica», LXXVIII, 1927, 1, pp. 97-106.

in proposito già concordati fra Vaticano e palazzo Chigi. La verità è che la voce non aveva consistenza⁹⁵.

Il giudizio era inserito nelle pagine di un'opera che suscitò subito l'attenzione della stampa di tutto il mondo, uscita in Gran Bretagna col titolo *Italy and Fascismo* per l'editore Faber and Gwyer⁹⁶, tradotta nei quattro anni successivi in Germania, in Francia e in Spagna⁹⁷. Sturzo l'aveva scritta a Londra nei primi anni dell'esilio. Nel complimentarsi da Oxford con l'ex segretario del Partito popolare per il libro, Gaetano Salvemini, anch'egli in esilio dal 1925, gli scrisse che con *Italy and Fascismo* si era giocato definitivamente la possibilità di rientrare in Italia, almeno fintanto che ci fossero stati Vittorio Emanuele III e «Benito I». E si congratulò con lui anche per questo⁹⁸. Effettivamente Sturzo sarebbe rientrato in Italia solo nel settembre 1946 e il suo libro, attaccato violentemente dalla stampa di regime, fu pubblicato in italiano solo nel 1965⁹⁹. Nel frattempo, da Londra, egli andava svolgendo un'imponente attività di saggista per sensibilizzare l'opinione pubblica europea sui caratteri liberticidi del fascismo, cercando nel contempo di tenere contatti con gli altri raggruppamenti di antifascisti in esilio, nonostante le difficoltà derivanti dallo scarso peso numerico dei popolari e dall'anticlericalismo presente in larghi strati del fuoriuscittismo italiano¹⁰⁰. Inoltre sin dai primi mesi di esilio Sturzo si adoperò per creare un Comitato di assistenza per profughi politici italiani, aperto a Parigi nel 1927, allo scopo di sostenere e unire quanti avevano dovuto lasciare il paese per sfuggire all'apparato repressivo del regime, con attenzione particolare alle persone più umili e senza distinzioni ideologiche e di partiti¹⁰¹.

⁹⁵ L. Sturzo, *Italia e fascismo* (1926), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001, p. 117.

⁹⁶ L. Sturzo, *Italy and Fascismo*, Faber and Gwyer, London 1926.

⁹⁷ L. Sturzo, *Italien und der Fascismus*, Verlag G.M.B.H., Köln 1926; Id., *L'Italie et le Fascisme*, Félix Alcan, Paris 1927; Id., *Italia y el Fascismo*, Editorial Reus, Madrid 1930.

⁹⁸ I passaggi della lettera di Salvemini sono riportati nelle pagine introduttive dell'ultima edizione italiana del libro di L. Sturzo, *Italia e fascismo* (1926), cit., p. VII.

⁹⁹ L. Sturzo, *Italia e fascismo*, 1926, Zanichelli, Bologna 1965.

¹⁰⁰ Su questo periodo della vita di Sturzo si veda F. Malgeri, *L'esilio e le ultime battaglie politiche* (1924-1959), in F. Piva, F. Malgeri, *Vita di Luigi Sturzo*, Cinque lune, Roma 1972, pp. 273-433, in particolare pp. 299 sgg.

¹⁰¹ Ivi, p. 305.

Nonostante il libro di Sturzo fosse tra le migliori analisi del fascismo apparse sino a quel momento e «applicasse il concetto di totalitarismo, rendendolo noto in Europa, per definire il nuovo esperimento di dominio attuato in Italia»¹⁰², il sacerdote sbagliava le sue previsioni sulla Conciliazione. Non quelle su Mussolini, rispetto al cui opportunismo politico era spietato. Ma quelle sulla Santa Sede, assolta da ogni responsabilità storica verso il fascismo¹⁰³. Eppure, in un appello agli universitari cattolici del 21 dicembre 1925, pubblicato dall'«Unità cattolica» il 27 gennaio 1926 per rettificare le errate informazioni divulgate dal quotidiano «Il Tevere», Sturzo aveva scritto:

Quando trionfa la viltà e il carattere personale è annullato, quando gli interessi sono valutati più degli ideali, quando il Risorgimento è annullato e la religione è ridotta a serva di un regime politico, la gioventù

¹⁰² Così E. Gentile, *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 194.

¹⁰³ «Mussolini [...] seguì, nei rapporti con il Vaticano e negli affari ecclesiastici, una politica di favori; e fece vari decreti sulle congrue del clero parrocchiale e vescovile, sul servizio militare e su altri oggetti particolari che furono bene accolti. Veramente al riguardo anche i ministeri precedenti avevano preso provvedimenti intesi a migliorare le difficilissime condizioni del clero curato; ma allora tutto ciò era meno appariscente, e passava come ordinaria amministrazione e veniva fatto con maggiore difficoltà pratica. Al contrario gli organi della stampa fascista e quella detta fiancheggiatrice, hanno avuto cura di esaltare provvedimenti ecclesiastici del governo, e di farli apparire una novità, e quindi la cosa ha fatto più impressione al pubblico quasi sempre ignaro. Ma c'è di più: i governi precedenti tendevano verso una concezione laica dello stato, l'attuale invece non solo si mostra più largo, ma accentua una tendenza clericaleggiante: vuol farsi credere protettore della religione. [...] E poiché il governo e i capi fascisti temevano a principio una segreta intesa fra Vaticano e popolari e nelle provincie vedevano molti preti occuparsi di sindacati e di cooperative popolari o cattoliche (per loro era lo stesso), e preti che erano consiglieri comunali o provinciali o segretari di sezioni popolari, e poi per di più che un prete era il capo di un partito avverso, la loro mira costante fu di favorire il clero filo-fascista, combattere l'altro, assaltare circoli cattolici ritenuti popolareggianti, e invece appoggiare quelli ritenuti anti-popolari, ed esercitare sui capi ecclesiastici ora la minaccia ora la blandizie. [...] Ciò non ostante la S. Sede, visto l'atteggiamento ostile del governo, e non poche aggressioni, fra le quali assai nota e dolorosa quella del parroco di Argenta don Minzoni, che fu ucciso dai fascisti, invitò il clero a mantenersi estraneo alle lotte elettorali, pur esercitando il proprio diritto di cittadini. Tuttavia, ci si sforzò di presentare l'atto della S. Sede come favorevole al fascismo». L. Sturzo, *Italia e fascismo (1926)*, cit., pp. 118-119.

studiosa cristiana deve trovare nella fede, nella cultura, nell'intimo della propria anima la forza di reagire¹⁰⁴.

Alle riserve, espresse dallo stesso giornale cattolico che ospitava l'appello, a proposito della religione ridotta a serva di un regime, Sturzo replicò con una lettera al direttore Ernesto Calligari, pubblicata il 5 marzo su «La Vita del popolo» di Como:

Che la chiesa, nella sua lunga storia abbia subito ora le catene ferree ora quelle dorate non è affatto una novità. [...] Che il potere laico, quale esso sia, tenda sempre o a circuire o a opprimere la chiesa, è la vicenda umana dei secoli [...]. Perciò nella chiesa sono sempre vive e perenni le virtù di reagire, tanto alle seduzioni che alle persecuzioni, e di superarle, in breve o lungo tempo, secondo che Dio dispone. Ma perché queste virtù operino entro l'umano corso delle lotte terrene, vi sono e vi saranno sempre nel seno della chiesa coloro che esprimono i giusti accorgimenti della prudenza e coloro che apertamente combattono col sacrificio di se stessi. [...] Credo che con il mio sacrificio compio un dovere verso la chiesa (come verso la patria) e ciò mi basta¹⁰⁵.

Sturzo insomma assegnava a se stesso la missione religiosa e politica di combattere contro un regime liberticida, e lasciava ad altri l'arte della mediazione. Nel frattempo andavano avanti le trattative bilaterali tra l'Italia e la Santa Sede, rappresentate rispettivamente dal consigliere di Stato Domenico Barone e dall'avvocato concistoriale Francesco Pacelli, sostituiti, nella fase finale, da Mussolini e dal segretario di Stato Gasparri. Alla storica firma dei Patti lateranensi si arrivò l'11 febbraio 1929 dopo quasi quattro anni burrascosi, punteggiati da atti di violenza del fascismo più intransigente verso le organizzazioni cattoliche. Anni nel corso dei quali Pio XI continuò ad avanzare riserve di principio sulle tendenze totalitarie del regime, senza tuttavia mai desistere dalla ricerca di un vantaggioso compromesso. I tre documenti del trattato, del concordato e della convenzione, redatti su carta pergamena con fregi d'oro, furono firmati alle 12,30 nella sala dei Papi del Palazzo di San Giovanni

¹⁰⁴ Ora in L. Sturzo, *Miscellanea londinese (1925-1930)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003 (I ed. Zanichelli, Bologna 1965), pp. 89-90.

¹⁰⁵ Ora *ivi*, pp. 109-110.

in Laterano, dal cardinale Gasparri, nella veste di plenipotenziario del Sommo Pontefice Pio XI, e dal capo del governo Mussolini, in qualità di plenipotenziario del re d'Italia Vittorio Emanuele III. I filmati dell'epoca mostrano un Mussolini frettoloso, più imbarazzato che fiero per l'apposizione della storica firma: sa che la componente anticlericale all'interno del suo partito è forte e sa che quell'atto contraddice una parte importante del suo passato. Per questa ragione la stampa di regime presentò la Conciliazione come un capolavoro politico del duce, che portava a compimento il ciclo storico del Risorgimento e accresceva enormemente il prestigio dell'Italia nei rapporti internazionali.

Nei borghi della capitale si capì subito che il momento era storico, di quelli che si ricordano negli anni. Appena la notizia della firma dell'accordo si diffuse, si riaprirono i portoni dei palazzi dell'aristocrazia nera, rimasti chiusi in segno di lutto dal 20 settembre 1870 per la fine del potere temporale dei papi, e sulle insegne di molti negozi, sui balconi e sulle finestre apparvero trofei composti di bandiere tricolori e bandiere papali. Nonostante la pioggia e il freddo, migliaia di persone si riversarono in piazza San Pietro, al punto che fu necessario sospendere la circolazione tramviaria per non intralciare il passaggio e chiudere l'accesso alle automobili e alle carrozze¹⁰⁶. L'opinione cattolica salutò la firma dei Patti come «un evento di altissimo valore per le sorti religiose della nazione, come la sanzione solenne, lungamente attesa, del ruolo pubblico e ufficiale del cattolicesimo, inteso come sistema di credenze e di dottrine, di autorità e di istituti»¹⁰⁷. Essi apparvero come la premessa di una restaurazione cattolica della nazione.

Travalicando i confini della legislazione ordinaria e investendo quella costituzionale, i Patti toccavano la natura dello Stato, le sue ragioni ideali. Alle loro spalle stava un percorso cui avevano dato un contributo non secondario anche gli ultimi governi liberali, ma di liberale gli accordi conservarono solo la cornice. Con i Patti lateranensi il fascismo raggiungeva lo scopo di allargare la base di

¹⁰⁶ *La cerimonia in Laterano*, in «La Stampa», 12 febbraio 1929.

¹⁰⁷ Si veda F. Traniello, *L'Italia cattolica nell'era fascista*, in *Storia dell'Italia religiosa*, a cura di G. De Rosa, T. Gregory e A. Vauchez, vol. III, *L'età contemporanea*, a cura di G. De Rosa, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 257-299, citazione p. 275.

consenso all'interno del mondo cattolico italiano e di integrare una parte consistente dei ceti popolari e medi. Un vantaggio non da poco, visto che l'unificazione delle varie componenti (sociali, culturali, religiose) rappresentava la necessaria premessa di una politica di potenza¹⁰⁸. Allo stesso tempo, garantendo alla Chiesa e alle sue organizzazioni uno spazio autonomo di attività, i Patti incrinavano la tendenza egemonica del fascismo, sanzionavano la presenza di un altro potere che il regime non sarebbe riuscito a inglobare, nonostante la sostanziale coincidenza delle prese di posizione sui grandi temi della vita politica e sociale del paese¹⁰⁹. L'accordo con la Chiesa sembrò d'altra parte rafforzare il carattere moderato e tradizionale del fascismo stesso, a scapito delle tendenze intransigenti. In realtà l'ambizione totalitaria del regime non sarebbe mai venuta meno, come fu chiaro già dalle prime settimane che seguirono la stipula dei Patti, durante le quali emersero tensioni derivanti dalla concorrenza tra due egemonie proiettate ad affermare il proprio primato etico.

Mussolini aveva puntato soprattutto sul trattato che abrogava la legge delle guarentigie e riconosceva alla Santa Sede la sovranità come Stato su un territorio denominato Città del Vaticano. Sul concordato invece aveva lasciato passare ampie concessioni, accettando, di fatto, la diminuzione di sovranità dello Stato e della sua influenza in vari campi: dalla legislazione matrimoniale, all'insegnamento della religione cattolica nella scuola, al riconoscimento di una posizione privilegiata al clero, alla violazione dell'uguaglianza dei cittadini davanti alla legge, sancita dall'articolo 5 che stabiliva l'impossibilità di essere assunti o conservati in un insegnamento o in un ufficio in cui fossero a contatto con il pubblico per i sacerdoti colpiti da censura ecclesiastica. Come sottolineò il giornale cattolico «L'Avvenire d'Italia» il 2 marzo 1929, «il problema religioso con tutte le sue interferenze penetra ormai la struttura e le connettiture della Nazione, ch'è ora uno Stato cattolico sede del Romano Pontificato, garante della sua sovranità»¹¹⁰. Il nesso tra sovranità,

¹⁰⁸ Si veda R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 151.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Si rimanda a R. Moro, *Azione cattolica, clero e laicato di fronte al fascismo*, in *Storia del movimento cattolico in Italia*, diretta da F. Malgeri, vol. IV, *I cattolici dal fascismo alla Resistenza*, Il Poligono, Roma 1981, pp. 87-377, in particolare p. 197.

sede pontificia e cattolicità dello Stato era forse richiamato con un intento volutamente provocatorio, ma è indubbio che il concordato liquidava in buona parte il carattere non confessionale della legislazione ereditata dallo Stato liberale e conferiva all'Italia i tratti di uno Stato cattolico¹¹¹. Non a caso, commentando i Patti dinanzi ai professori e agli alunni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore a due giorni dalla loro firma, Pio XI riconobbe che il concordato appena firmato era «tra i migliori» sino ad allora stipulati dalla Santa Sede: esso – affermò il papa – aveva «ridato Dio all'Italia e l'Italia a Dio», grazie anche alla disponibilità di «un uomo come quello che la Provvidenza Ci ha fatto incontrare; un uomo che non avesse le preoccupazioni della scuola liberale»¹¹². Il carattere di Stato confessionale dell'Italia uscita dal concordato fu colto con precisione anche da un giurista del calibro di Santi Romano, presidente del Consiglio di Stato, che all'indomani della Conciliazione rilevò:

Un punto fondamentale degli accordi della Conciliazione è quello che riguarda il carattere di Stato confessionale dell'Italia, carattere che il nostro Paese, in verità, ha avuto sempre, in base all'art. I dello Statuto, ma che, adesso, assume una nuova figura giuridica. Del resto, le leggi fasciste avevano avuto più volte occasione di ribadire il principio di confessionalismo. Senonché, mentre, fino ad ora, tale principio era stato adottato per volontà unilaterale dello Stato italiano, ora l'adesione ad esso è oggetto di un preciso impegno. E le sue applicazioni saranno importanti e numerose¹¹³.

Nelle elezioni plebiscitarie su lista unica del 24 marzo 1929, da cui doveva uscire la Camera che avrebbe ratificato i Patti, la gerarchia ecclesiastica e l'Azione cattolica, abbandonando le tradizionali riserve di apoliticità, fecero ogni sforzo per sollecitare l'affluenza alle urne, anche se tentarono, non senza equivoci, di evitare che il voto apparisse un appoggio incondizionato al fascismo¹¹⁴. Una settimana prima delle elezioni «L'Osservatore Romano» pubblicò un comunicato della Giunta Centrale di Azione

¹¹¹ Si veda G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea*, cit., pp. 55-57.

¹¹² *Discorsi di Pio XI*, vol. I, cit., pp. 14-19.

¹¹³ Cit. in R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 162.

¹¹⁴ Si veda S. Rogari, *Santa Sede e fascismo*, cit., p. 251.

cattolica in cui si richiamavano i cattolici italiani al «dovere di concorrere col loro voto alla formazione della nuova Assemblea legislativa, destinata a sancire e ad attuare le importantissime Convenzioni del Laterano»¹¹⁵. Il 23 e il 24 marzo padre Enrico Rosa insistette sul significato religioso e morale del voto per l'elezione della Camera: esso non rappresentava un'adesione incondizionata al fascismo, ma il contributo necessario alla sanzione e all'attuazione dei Patti del Laterano¹¹⁶. Cionondimeno tale asserita «apoliticità» si risolveva, di fatto, tutta a vantaggio dell'ordine costituito.

La nuova visibilità politica dei cattolici, sia pure a favore del regime, preoccupò Mussolini, che scorse il pericolo di apparirvi catturato. Già alla vigilia delle elezioni il capo del governo era intervenuto con una lettera ai prefetti per richiamare i quotidiani fascisti a una maggiore sobrietà rispetto alla Città del Vaticano e per raccomandare un'adeguata vigilanza sulle amplificazioni dei giornali cattolici¹¹⁷. Col passare delle settimane crebbe la volontà di giocare fino in fondo la partita con la Santa Sede sul terreno dell'applicazione delle nuove leggi. Intellettuali di spicco come Gioacchino Volpe, Giovanni Gentile, Francesco Scaduto intervennero per circoscrivere la portata del Concordato e per spiegare che esso non avrebbe messo in discussione principi fondamentali acquisiti dallo spirito moderno¹¹⁸. Il 10 marzo 1929, parlando all'Assemblea quinquennale del regime nel suo primo intervento pubblico sui Patti lateranensi, Mussolini riprese l'impostazione che aveva dato al rapporto tra cattolicesimo e fascismo nel discorso del suo esordio parlamentare e agganciò al tema della romanità la vicinanza ideale delle due parti. L'idea di Roma sovrastava però ora sul cristianesimo, la cui forza nella storia era ricondotta alla potenza imperiale dei Cesari:

Non è per una mera coincidenza o per un capriccio degli uomini, che tale religione è sorta [*sic*] e si è irradiata da Roma. L'Impero Romano è il presupposto storico del Cristianesimo prima, del Cattolicesimo poi. La lingua della Chiesa è ancora oggi la lingua di Cesare e di Virgilio.

¹¹⁵ *Adunanza della Giunta Centrale*, in «L'Osservatore Romano», 17 marzo 1929.

¹¹⁶ S. Rogari, *Santa Sede e fascismo*, cit., p. 251.

¹¹⁷ Si veda R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 162.

¹¹⁸ Ivi, pp. 162 sgg.

E se i voti dei cattolici – ebbe a dire il giorno prima delle elezioni – miravano a porre ipoteche sul futuro, il fascismo li avrebbe «nettissimamente» respinti: il regime sarebbe stato «domani più totalitario di ieri»¹¹⁹.

Il discorso più duro Mussolini lo pronunziò il pomeriggio del 13 maggio 1929 chiudendo alla Camera il dibattito sui Patti lateranensi¹²⁰. Benché in aula non si levasse più alcuna voce di opposizione, il capo del governo accentuò i toni polemici e precisò la linea del regime sulle questioni dibattute nelle settimane precedenti in un intervento che durò più di tre ore, per la cui preparazione si avvale di uno o più *ghostwriters*, tra cui Mario Missiroli¹²¹. Lo Stato fascista – disse in sintesi – rivendicava a sé un impianto totalitario e mai avrebbe rinunciato al monopolio dell'educazione, nonostante le intransigenze del papa: «Nello Stato la Chiesa – affermò – non è sovrana e nemmeno libera»¹²². La stessa religione cristiana, nata nella Palestina, era divenuta cattolica a Roma perché, se fosse rimasta in Palestina, «sarebbe stata una delle tante sette che fiorivano in quell'ambiente arroventato, come ad esempio, quelle degli Esseni e dei Terapeuti, e molto probabilmente si sarebbe spenta senza lasciare traccia di sé»¹²³. Nella conclusione del suo discorso, Mussolini riaffermò l'autosufficienza etica dello Stato fascista e il carattere utile, ma non essenziale, del cattolicesimo:

Lo Stato fascista rivendica in pieno il suo carattere di eticità, è cattolico, ma è fascista, anzi è soprattutto, esclusivamente, essenzialmente fascista. Il Cattolicesimo lo integra, e noi lo dichiariamo apertamente, ma nessuno pensi sotto la specie filosofica o metafisica di cambiarci le carte in tavola. (*Applausi*). Ognuno pensi che non ha di fronte a sé lo Stato agnostico, demo liberale, una specie di materasso sul quale tutti dormivano a vicenda; ma ha dinanzi a sé uno Stato che è conscio della sua missione, e che rappresenta un popolo che cammina; uno Stato che trasforma questo popolo continuamente, anche nel suo aspetto

¹¹⁹ B. Mussolini, *Opera omnia*, a cura di E. e D. Susmel, La Fenice, Firenze 1951-1963, vol. XXIV, pp. 373-374.

¹²⁰ Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari*, Legislatura XXVIII, *Discussioni*, 13 maggio 1929, pp. 129-154.

¹²¹ R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 189.

¹²² Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari*, 13 maggio 1929, cit., p. 130.

¹²³ Ivi, p. 131.

fisico. A questo popolo lo Stato deve dire delle grandi parole, agitare delle grandi idee e dei grandi problemi, non fare solo dell'ordinaria amministrazione¹²⁴.

Conquistato stabilmente il monopolio del potere politico, Mussolini mostrava insomma di non voler transigere nel controllo delle coscienze. Per questo era disposto a esercitare un controllo capillare sulle attività, anche più minute, del mondo cattolico:

Nessun creda che l'ultimo fogliucolo che esce dall'ultima parrocchia non sia a un certo momento conosciuto da Mussolini. Non permetteremo resurrezioni di partiti o di organizzazioni che abbiamo per sempre distrutto (*Vivissimi applausi*). Ognuno si ricordi che il Regime fascista quando impegna una battaglia la conduce a fondo e lascia dietro di sé il deserto. Né si pensi di negare il carattere morale dello Stato fascista, perché io mi vergognerei di parlare da questa tribuna, se non sentissi di rappresentare la forza morale e spirituale dello Stato¹²⁵.

Dopo il discorso del ministro Rocco, la Camera approvò con votazione segreta l'esecuzione del trattato, dei quattro allegati annessi e del Concordato, con due soli voti contrari.

Quando a fine maggio la questione passò al Senato l'unica opposizione venne da Benedetto Croce, che annunciò il proprio voto contrario e quello di altri tre senatori appartenenti al mondo liberale. Il filosofo non negava l'idea della conciliazione, ma il modo in cui era stata attuata, «le particolari convenzioni» che l'avevano accompagnata. Il riferimento era, in particolare, al Concordato: non per le specifiche affermazioni in esso contenute, ma per la sua stessa natura giuridica che sanzionava la pretesa della Chiesa di esercitare pressioni sulle coscienze anche per mezzo del potere civile. Tra «rumori vivissimi», «interruzioni» e «commenti», Croce rivendicò la validità dei valori laici e della politica ecclesiastica dello Stato liberale, negando che i Patti lateranensi fossero in continuità con la tradizione italiana aperta dal Risorgimento. In conclusione, ribadendo la propria decisione di votare contro i disegni di legge in discussione e la propria disapprovazione verso un cinico costume di *Realpolitik*, affermò di sentirsi tra coloro

¹²⁴ Ivi, p. 154.

¹²⁵ Ivi, p. 153.

«pei quali l'ascoltare o no una messa è cosa che vale infinitamente più di Parigi, perché è affare di coscienza»¹²⁶.

Per quanto, in sede di dibattito parlamentare, quella di Croce fosse l'unica, argomentata presa di posizione contraria agli Accordi del Laterano, ad attirare l'attenzione di Pio XI fu, naturalmente, l'intervento-fiume di Mussolini alla Camera. Il papa replicò a caldo, il 14 maggio, davanti alla giovane platea degli allievi del collegio dei gesuiti a Mondragone, rivendicando il diritto-dovere della Chiesa e dei genitori cristiani di svolgere un ruolo centrale nell'educazione dei giovani e condannando lo Stato che pretendesse di «assorbire», «inghiottire», «annichilire» l'individuo e la famiglia¹²⁷. Dopo aver tentato, senza successo, di ottenere una dichiarazione pubblica in cui Mussolini si impegnasse a dare leale attuazione alla lettera del trattato e del concordato, Pio XI ritenne necessaria una replica ufficiale. L'atteso intervento del papa, della cui imminenza il capo del governo venne informato da Francesco Pacelli, arrivò sulle pagine dell'«Osservatore Romano» il 6 giugno 1929, sotto forma di lettera al segretario di Stato Gasparri con la data del 30 maggio, festa del *Corpus Domini*¹²⁸. Pio XI rispondeva punto per punto a tutto quanto Mussolini aveva detto di «erroneo» a partire dal discorso parlamentare del 13 maggio. Definì «ereticali» e intrise di modernismo le espressioni del duce che avevano ricondotto alla romanità l'essenza del cristianesimo e del cattolicesimo; ribadì che il «pieno e perfetto mandato educativo» spettava alla Chiesa, non allo Stato; asserì il legame inscindibile fra trattato e concordato, utilizzando la nota formula «*simul stabunt* oppure *simul cadent*», a significare che un *vulnus* al concordato avrebbe potuto rimettere in discussione il trattato. Il che equivaleva a incrinare la solidità del massimo vantaggio che lo Stato italiano aveva ottenuto dai Patti lateranensi: la fine della Questione romana con il riconoscimento di Roma capitale del Regno d'Italia sotto la dinastia dei Savoia.

¹²⁶ Senato del Regno, *Atti Parlamentari*, Legislatura XXVIII, *Discussioni*, 24 maggio 1929, pp. 191-193.

¹²⁷ Il testo originale apparve sull'«Osservatore Romano» il 16 maggio 1929, ora in *Discorsi di Pio XI*, ed. italiana a cura di D. Bertetto, vol. II, 1929-1933, Sei, Torino 1960, pp. 75-79.

¹²⁸ La lettera fu pubblicata in quattro colonne, senza titolo, in prima pagina: «L'Osservatore Romano», 6 giugno 1929.

La reazione di Pio XI obbligò Mussolini ad ammorbidire i toni e ad accettare, dopo una giornata di nervose trattative fra le due sponde del Tevere, di inserire nella cerimonia del 7 giugno per lo scambio delle ratifiche dei Patti lateranensi una dichiarazione ove le parti contraenti riaffermavano «la loro volontà di osservare lealmente nella parola e nello spirito, non solo il Trattato negli irrevocabili reciproci riconoscimenti di sovranità e nella definitiva eliminazione della questione romana, ma anche il Concordato nelle sue alte finalità tendenti a regolare le condizioni della religione e della Chiesa in Italia»¹²⁹. Fu una tregua armata e solo temporanea. Il 20 giugno la Libreria del Littorio diede alle stampe, nel volumetto *Gli Accordi del Laterano*, i discorsi pronunciati da Mussolini sui Patti, preceduti da una prefazione dello stesso capo del governo che ne confermava la necessità e l'opportunità¹³⁰. A tre giorni di distanza «L'Osservatore Romano» pubblicò una seconda lettera di Pio XI a Gasparri per riaffermare la linea già indicata nel documento del *Corpus Domini* e nel discorso agli allievi del collegio di Mondragone, testi questi ultimi cui si dava nuova diffusione¹³¹. In contrapposizione alla pubblicazione fascista la tipografia dell'«Osservatore Romano» stampò infine un opuscolo che raccoglieva le *Parole pontificie sugli accordi del Laterano*¹³².

L'episodio più pesante si verificò tuttavia in piena estate quando, con un provvedimento senza precedenti, il prefetto di Roma ordinò il sequestro di tutte le copie del quaderno 1898 della «Civiltà Cattolica» per il contenuto dell'articolo di fondo di padre Enrico Rosa, *Tra ratifiche e rettifiche*, giudicato «antitaliano e antifascista»¹³³. Il fatto era clamoroso: negli anni precedenti molte pubblicazioni cattoliche erano state sequestrate dai fascisti, ma il periodico dei gesuiti italiani godeva nella Chiesa di un prestigio tutto suo, registrava gli umori vaticani, arrivava in ogni parte del

¹²⁹ In S. Rogari, *Santa Sede e fascismo*, cit., p. 260.

¹³⁰ B. Mussolini, *Gli Accordi del Laterano: discorsi al Parlamento*, Libreria del Littorio, Roma 1929.

¹³¹ I tre testi, pubblicati senza titolo, occupavano praticamente tutta la prima pagina dell'«Osservatore Romano» del 23 giugno 1929.

¹³² Pio XI, *Parole pontificie sugli accordi del Laterano*, Tipografia de L'Osservatore Romano, Città del Vaticano 1929.

¹³³ Sull'episodio si vedano S. Rogari, *Santa Sede e fascismo*, cit., pp. 260-261, e R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., pp. 230-240.

mondo. Nell'articolo in questione padre Rosa aveva condotto un raffronto tra Pio VII e Pio XI, tra il concordato stipulato con Napoleone nel 1801 e quello con Mussolini, tra l'imperatore e il dittatore. In sostanza aveva sferrato un attacco diretto alla logica bonapartista del regime fascista, replicando puntualmente a tutti gli interventi di Mussolini sui Patti lateranensi¹³⁴. Il papa era senz'altro a conoscenza dell'articolo, ma non aveva previsto una reazione di questa portata: Mussolini mostrava di non temere lo scontro frontale, anche quando potesse avere, considerata la diffusione della «Civiltà Cattolica», un'eco internazionale. L'episodio portò all'allontanamento temporaneo di padre Rosa da Roma e dal suo ufficio di direttore, almeno per evitare il minacciato confino. Chissà quanto il gesuita, ormai sessantenne, si sentisse consolato dal portare con sé la medaglia d'oro donatagli dal papa e un suo biglietto in cui gli confermava la propria «immutata benevolenza e non meno immutata fiducia»¹³⁵.

Incassato il risultato dei Patti, il pressing del regime non impedì alla gerarchia ecclesiastica di contrattare per condizionare la promulgazione della legge sui culti ammessi in Italia¹³⁶. La discussione del disegno di legge fu accompagnata da un dibattito che trovò ampio spazio sulla stampa con l'intervento di rappresentanti dell'ebraismo italiano e delle diverse denominazioni protestanti¹³⁷. A partire dalla base giuridica dei Patti lateranensi, il tema era, anzitutto, il ruolo del cattolicesimo come fattore esclusivo di italianità¹³⁸. Sembrò che le autorità ecclesiastiche fossero esageratamente preoccupate per le confessioni evangeliche: no-

¹³⁴ [E. Rosa], *Tra ratifiche e rettifiche*, in «La Civiltà Cattolica», LXXX, 1929, 3, pp. 97-105.

¹³⁵ R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 239.

¹³⁶ L'accentuarsi del ruolo di propulsione attiva dell'intolleranza religiosa da parte dei cattolici dopo il Concordato è stato sottolineato da P. Scoppola, *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, in *Il fascismo e le autonomie locali*, a cura di S. Fontana, il Mulino, Bologna 1973, pp. 331-394.

¹³⁷ Il dibattito è ampiamente attestato nelle pagine di M. Missiroli, *Date a Cesare: la politica religiosa di Mussolini con documenti inediti*, Libreria del Littorio, Roma 1929, pp. 132 sgg.

¹³⁸ Si veda R. Moro, *Cattolicesimo e italianità. Antiprottestantesimo e antisemitismo nell'«Italia cattolica»*, in *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, a cura di A. Acerbi, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 307-339.

nostante la scarsa consistenza numerica delle comunità e il loro difficile sviluppo, gli osservatori cattolici parevano convinti che in quel momento ci fosse un decisivo incremento della loro attività. La lotta contro la minoranza protestante si poneva in realtà su un terreno, quello della religione nazionale, rispetto al quale la Chiesa non voleva indietreggiare. Tanto più dopo gli accordi del Laterano, quando si mirava a imprimere al regime una curvatura in senso filocattolico, emarginando definitivamente le sue componenti laiche, ancora tutt'altro che spente come avrebbe di lì a poco dimostrato la crisi del 1931¹³⁹. D'altra parte, sul piano politico-religioso, l'antiprotestantesimo cattolico assumeva il «valore simbolico di un più ampio impegno contro una società 'laica e pluralista'», perché si riteneva che la Riforma fosse all'origine della disgregazione europea, del razionalismo, del liberalismo e infine del socialismo¹⁴⁰. La legge, promulgata il 24 giugno 1929, non recepì gli obiettivi massimi dell'istituzione ecclesiastica: pur riaffermando la condizione giuridica privilegiata del cattolicesimo in quanto religione dello Stato, essa dichiarava «ammessi» nel Regno d'Italia culti diversi dalla religione apostolica romana e riconosceva la libertà di coscienza e di discussione religiosa. La normativa apparve come la riaffermazione dei principi di laicità dello Stato liberale; in pratica tuttavia l'attività delle comunità religiose diverse da quella cattolica sarebbe stata ostacolata con disposizioni amministrative e poliziesche col pretesto che la loro propaganda potesse avere conseguenze negative per l'ordine sociale¹⁴¹.

Nel frattempo proseguiva la confessionalizzazione della scuola: la legge del 5 giugno 1930 sanzionò l'inserimento dell'insegnamento della religione cattolica in tutte le scuole medie. Con tempestività esemplare la Sacra Congregazione del Concilio pubblicò due mesi dopo le norme per rendere possibile l'insegnamento nell'anno scolastico 1930-1931, prevedendo, come poi avvenne,

¹³⁹ Sul significato di questo dibattito si veda R. Moro, *Pregiudizio religioso e ideologia: antiebraismo e antiprotestantesimo nel cattolicesimo italiano fra le due guerre*, in «Le carte», 1998, 3, pp. 17-66, in particolare p. 53.

¹⁴⁰ Così A. Giovagnoli, *La cultura democristiana. Tra Chiesa cattolica e identità italiana. 1918-1948*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 51.

¹⁴¹ Si veda G. Rochat, *Regime fascista e chiese evangeliche: direttive e articolazioni del controllo e della repressione*, Claudiana, Torino 1990, pp. 29-55.

l'inserimento a pieno titolo dei docenti nel corpo insegnante col diritto di intervento in tutte le riunioni e di voto negli scrutini sulla condotta e sul profitto degli alunni. Alcuni punti ampliavano però enormemente il ruolo dell'autorità diocesana, ad esempio nell'attribuzione dell'incarico di insegnamento e nell'approvazione dei libri di testo. Il catechismo – si scrisse su «La Civiltà Cattolica» – era stato rimesso nella scuola italiana¹⁴².

All'ombra del Concordato prendeva insomma corpo in Italia il progetto ecclesiastico di «Stato cattolico» che mirava a realizzare una presenza della Chiesa protagonista e competitiva in un regime autoritario e confessionale. Per molti autorevoli esponenti del mondo cattolico i Patti del Laterano, come scrisse Agostino Gemelli, stavano a significare il grandioso «ritorno alla tradizione e alla missione cattolica da parte dello Stato italiano, dell'Italia nella sua organizzazione politico-giuridica»¹⁴³. Non si trattava di riesumare modelli tradizionali superati dall'avvenuta trasformazione del «principe cristiano» nella figura della «nazione cattolica» posta a soggetto del nuovo ordinamento politico, ma di trasformare dall'interno le istituzioni dello Stato fascista¹⁴⁴. Si pensò in sostanza che il fascismo fosse 'cattolicizzabile' e che occorresse portare avanti una lunga guerra di posizione per consolidare gli elementi considerati positivi ed emarginarne altri. Lo notava anche Sturzo, commentando la Conciliazione su «The Review of Reviews» il 15 ottobre 1929: «Il papa tende allo stato cattolico, di cui il concordato è espressione; [...] Mussolini tende allo stato fascista, di cui il concordato è strumento»¹⁴⁵. Ma a suo avviso non sarebbe mai potuto sorgere uno Stato cattolico nell'Italia fascista perché si confrontavano due teorie «irriducibili». Nella dimensione privata

¹⁴² I molti interventi pubblicati nel corso del 1930 sulle pagine della «Civiltà Cattolica» in materia di insegnamento religioso, generalmente riconducibili a padre Mario Barbera e sovente in polemica con Giovanni Gentile, sono ricostruiti in G. Verucci, *Idealisti all'Indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 100 sgg.

¹⁴³ Così A. Gemelli nell'introduzione al volume *Chiesa e Stato. Studi storici e giuridici per il decennale della Conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia*, Vita e Pensiero, Milano 1939, pp. IX-XX, citazione p. x.

¹⁴⁴ Si veda F. Traniello, *Religione cattolica e Stato nazionale*, cit., pp. 33-34.

¹⁴⁵ L. Sturzo, *Miscellanea londinese (1925-1930)*, cit., pp. 210-214, citazione p. 212.

della corrispondenza, tuttavia, il giudizio di Sturzo era più amaro: le responsabilità della Chiesa nell'aver avallato, col Concordato e il sostegno plateale del clero al plebiscito del 24 marzo, un regime violento e liberticida, non gli sfuggivano affatto e temeva che il cattolicesimo italiano si risolvesse, definitivamente, in *instrumentum regni* del regime¹⁴⁶.

Dall'esilio parigino Francesco Luigi Ferrari era ancora più critico e a Salvemini, con cui era in contatto da anni e del quale condivideva l'ispirazione democratica, scrisse di sentirsi spinto dalla Conciliazione a rifiutare la politica conservatrice di Pio XI e di ritenersi, tuttavia, ancora cattolico non accettando l'identificazione dell'istituzione voluta da Cristo con la *societas christiana* incentrata sul potere¹⁴⁷. Più moderato fu il giudizio di Alcide De Gasperi, che pure aveva pagato sulla propria pelle il prezzo della dittatura, subendo l'umiliazione dell'arresto nel maggio 1927, facendosi quattro mesi di carcere a Regina Coeli, un anno nella clinica Ciancarelli sotto stretta sorveglianza, per finire a lavorare nella Biblioteca Vaticana dal marzo 1929, sempre sotto il vigilante controllo della polizia italiana¹⁴⁸. In una serie di lettere il politico trentino prese le distanze da quei vecchi popolari «furibondi» per la compromissione della Chiesa con il regime fascista sanzionata dai Patti lateranensi e riconobbe l'inevitabilità storica della Conciliazione, pur dissentendo da chi sosteneva che solo un governo come quello di Mussolini potesse realizzarla¹⁴⁹. Senza mai retrocedere sul principio della inconciliabilità tra fascismo e cattolicesimo ritenne che gli spazi riconosciuti alla Santa Sede dal Concordato potessero risultarle indispensabili per portare avanti un progetto diverso da quello del regime¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Un'analisi approfondita della posizione di Sturzo sulla Conciliazione in F. Malgeri, *L'esilio e le ultime battaglie politiche (1924-1959)*, cit., pp. 314-320.

¹⁴⁷ F.L. Ferrari, *Lettera a Salvemini*, in *Antifascisti cattolici*, La Locusta, Vicenza 1968, pp. 43-62.

¹⁴⁸ Su questo periodo della biografia dell'ex popolare trentino si veda A. Melloni, *Alcide De Gasperi alla Biblioteca Vaticana (1929-1943)*, in *Alcide De Gasperi: un percorso europeo*, a cura di E. Conze, G. Corni e P. Pombeni, il Mulino, Bologna 2005, pp. 141-168.

¹⁴⁹ A. De Gasperi, *Lettere sul Concordato*, Morcelliana, Brescia 1970, pp. 60 e 72.

¹⁵⁰ Per un'analisi più articolata del giudizio di De Gasperi sulla Conciliazione si veda P. Craveri, *De Gasperi*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 104-122.

Altre perplessità furono avanzate, generalmente in sedi private e in modo che nulla trapelasse nel discorso pubblico, da personalità non direttamente impegnate sul piano politico. Giovanni Battista Montini, assistente ecclesiastico nazionale della Fuci, scrisse in una lettera ai familiari del 18 febbraio 1929 di intravedere il pericolo che la soddisfazione per il «grande avvenimento» inducesse i cattolici ad accantonare la «milizia» e la «prudenza»¹⁵¹. Monsignor Domenico Tardini esaltò il carattere provvidenziale della firma dei Patti nell'editoriale *Te deum laudamus* del numero di marzo 1929 del «Bollettino per gli Assistenti ecclesiastici» e firmò un articolo di analogo tenore per il «Bollettino ufficiale dell'Azione Cattolica Italiana»¹⁵². Ma a distanza di qualche tempo, già sottosegretario della congregazione vaticana per gli Affari ecclesiastici straordinari, avrebbe affidato alle pagine del suo diario privato tutto il proprio scetticismo rispetto al rischio che l'accordo con l'Italia presentasse al mondo l'immagine di una Santa Sede ostaggio di Mussolini¹⁵³. Durissimo fu il giudizio di don Primo Mazzolari, che nel suo ministero di parroco di campagna nella diocesi di Cremona andava maturando riflessioni sempre più critiche nei riguardi del fascismo e sui rapporti tra religione e potere politico. All'entusiasmo manifestato dall'amico don Guido Astori per la stipula dei Patti, don Primo rispose che essi suscitavano in lui «umano spavento» perché «dai poteri assolutisti e reazionari la Chiesa non ha mai guadagnato che umiliazioni, restrizioni di libertà e... responsabilità tremende davanti ai popoli stanchi e avviliti»¹⁵⁴.

5. Due fedi esclusive

Il ritorno di immagine e di consenso che il regime si aspettava dalla Conciliazione fu, nel breve periodo, offuscato da una conflittualità che raggiunse il suo apice nel 1931. Sul piano con-

¹⁵¹ G.B. Montini, *Lettere a casa 1915-1943*, a cura di N. Vian, Rusconi, Milano 1987, pp. 168-169.

¹⁵² Si veda C.F. Casula, *Domenico Tardini (1888-1961). L'azione della Santa Sede nella crisi fra le due guerre*, Studium, Roma 1988, pp. 74-80.

¹⁵³ Ivi, pp. 294-295.

¹⁵⁴ P. Mazzolari, *Quasi una vita. Lettere a Guido Astori (1908-1958)*, Edb, Bologna 1979, p. 100.

tingente, le difficoltà incontrate dal governo in conseguenza della crisi economica del '29 spingevano Mussolini a compensare tale debolezza con una prova di forza, per evitare lo spettacolo di un potere che sente di avere una scarsa presa sulla popolazione¹⁵⁵. Più in generale, nonostante gli indubbi vantaggi che le due parti avevano tratto dai Patti del Laterano, alla prova dei fatti si manifestavano contraddizioni derivanti dallo scontro di due fedi esclusive. Anche perché il fascismo andava assumendo esso stesso i caratteri di una religione nuova, con i suoi miti, i suoi riti, i suoi simboli, i suoi dogmi codificati: una religione politica e secolare, vincolata dall'obbedienza alla infallibilità del suo capo, che alla fine degli anni Venti aveva già ben codificato alcuni tratti.

L'idea fascista, scriveva nel 1929 il federale di Milano Mario Giampaoli, recependo convinzioni ormai diffuse, «è come l'idea cristiana, un dogma in perpetuo divenire»¹⁵⁶. L'anno successivo nasceva a Milano, in seno al Guf, la Scuola di mistica fascista che nelle intenzioni dei suoi fondatori, Niccolò Giani, Vito Mussolini e Fernando Mezzasoma, doveva funzionare da centro teorizzatore e propulsore delle dimensioni spirituali e fideistiche del fascismo¹⁵⁷. Nel 1932, nella *Dottrina del fascismo*, Mussolini avrebbe sentenziato definitivamente che il fascismo era una «concezione religiosa della vita», «forma e norma interiore», «disciplina di tutta la persona»¹⁵⁸ che trovava la sua organizzazione nello Stato totalitario, inteso come istituzione e fede collettiva¹⁵⁹. Mussolini e una parte delle organizzazioni fasciste, specie quelle universitarie espresse dai Guf, si mostrarono sem-

¹⁵⁵ R. De Felice, *Mussolini il duce*, vol. I, *Gli anni del consenso, 1929-1936*, Einaudi, Torino 1996 (I ed. 1974), pp. 252 sgg.

¹⁵⁶ M. Giampaoli, 1919, Libreria del Littorio, Roma 1929, cit. in E. Gentile, *Il culto del littorio*, cit., p. 117, volume cui ovviamente si rimanda per il tema del fascismo come religione politica nel suo complesso.

¹⁵⁷ Si vedano D. Marchesini, *La scuola dei gerarchi. Mistica fascista: storia, problemi, istituzioni*, Feltrinelli, Milano 1976, e M.L. Betri, *Tra politica e cultura: la Scuola di mistica fascista*, in *Il fascismo in Lombardia. Politica, economia, società*, a cura di M.L. Betri, A. De Bernardi, I. Granata e N. Torcellan, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 377-398.

¹⁵⁸ B. Mussolini, *La dottrina del fascismo*, Treves-Treccani-Tumminelli, Milano 1932, poi in Id., *Opera omnia*, cit., vol. XXXIV, pp. 106-138, citazioni pp. 118 e 121.

¹⁵⁹ Si veda E. Gentile, *Il culto del littorio*, cit., p. 117.

pre più insofferenti verso la rete associativa dell'Azione cattolica, tanto più che questa, approfittando dello spazio e dei mezzi che il Concordato garantiva, aveva intensificato la sua opera di propaganda e di penetrazione nella società¹⁶⁰. I dati aggiornati sulle associazioni religiose, richiesti nel 1930 dal ministro degli Interni ai prefetti, quantificarono una presenza imponente della Chiesa in Italia:

Circa un milione di persone aderiscono alle varie organizzazioni e la sola Gioventù Cattolica conta più di 100 mila iscritti e altrettanti aspiranti; la stampa cattolica, in un paese di diffuso analfabetismo, ha 100 mila lettori e quasi un milione legge le pubblicazioni parrocchiali¹⁶¹.

La macchina repressiva del regime aveva già i mezzi per controllare l'organizzazione capillare delle parrocchie, degli oratori e dei circoli cattolici, ma nel corso del 1930 alcuni episodi rafforzarono negli ambienti fascisti la percezione di una irriducibile ostilità del cattolicesimo organizzato: le notizie degli informatori su un insolito attivismo tra gli universitari cattolici, il pronunciamento contro la Conciliazione di un gruppo di cattolici milanesi, la scoperta della distribuzione clandestina dei due opuscoli *Ai parroci d'Italia* scritti da Francesco Luigi Ferrari e finanziati da Giustizia e Libertà¹⁶², la sorda avversione dei dirigenti locali dell'Azione cattolica e del clero alla partecipazione dei giovani all'Onb, la scoperta di una vera e propria organizzazione antifascista, l'Alleanza Nazionale, che si proponeva di reclutare i propri membri anche tra i cattolici, e più in generale la freddezza

¹⁶⁰ Si veda L. La Rovere, *Storia dei Guf: organizzazione, politica e miti della gioventù universitaria fascista, 1919-1943*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

¹⁶¹ In S. Colarizi, *L'opinione degli italiani sotto il regime. 1929-1943*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 117.

¹⁶² Il primo opuscolo si incentrava sulla condanna dei settori del clero che si erano integrati nella società fascista con posizioni di privilegio, sempre pronti a benedire il regime in cambio di una apparente onnipotenza. Nel secondo si invitavano i parroci ad esprimere una forte condanna del regime superando la passiva sottomissione ai desideri dei superiori (P.G. Zunino, *La questione cattolica nella sinistra italiana (1919-1939)*, il Mulino, Bologna 1975, pp. 339-340). Sulla vicenda e in particolare sul ruolo svolto da Carlo Rosselli si veda N. Dell'Erba, *Intellettuali laici nel '900 italiano*, Vincenzo Grasso Editore, Padova 2011, pp. 161-162.

verso il fascismo dell'opinione pubblica cattolica, registrata nelle regioni bianche¹⁶³. L'articolo 43 del Concordato riconosceva alle organizzazioni dell'Azione cattolica la possibilità di svolgere le proprie attività in campo religioso al di fuori di ogni partito e sotto l'immediata dipendenza dalla gerarchia ecclesiastica. Ma il dinamismo in atto, sia attraverso forme di concreto antifascismo sia attraverso manovre più sfumate di aggiramento, alimentò il timore che all'ombra del Concordato crescesse un'opposizione al regime tanto più pericolosa in quanto poteva contare su un'organizzazione di massa.

La tensione si accentuò nelle settimane successive al secondo anniversario dei Patti del Laterano, che una legge dello Stato aveva appena annoverato tra le feste nazionali in concomitanza con l'abolizione della solennità del 20 settembre, giudicata in contraddizione con il trattato lateranense¹⁶⁴. Una violenta campagna di stampa, aperta dal foglio corporativo «Il lavoro fascista», accusò l'Azione cattolica di portare avanti un'opposizione politica attraverso la formazione di quadri che potessero in futuro sostituire la classe dirigente del fascismo¹⁶⁵. In alcune università gli studenti della Fuci furono attaccati dalla polizia e da squadristi, a Bari un circolo della Gioventù cattolica fu invaso da studenti del Guf che dichiararono di eseguire ordini precisi di Carlo Scorza¹⁶⁶, il direttore del settimanale illustrato «Gioventù fascista», impegnato oramai da qualche anno a ridimensionare la capacità di penetrazione tra i giovani degli universitari cattolici¹⁶⁷. In varie zone del paese i circoli cattolici furono massicciamente presi d'assalto con pestaggi, incendi, intimidazioni col pretesto che svolgessero attività politica antifascista.

¹⁶³ Si veda R. Moro, *Azione cattolica, clero e laicato di fronte al fascismo*, cit., pp. 234-239.

¹⁶⁴ Sulle trattative che portarono all'abolizione della festa del 20 settembre e all'istituzione di quella dell'11 febbraio si veda M. Margotti, «La soppressione della festa in discorso». *Le trattative tra Italia e Santa Sede per l'abolizione della festività del 20 settembre*, in «Contemporanea», XII, 2009, 1, pp. 87-104.

¹⁶⁵ *Manovre cattoliche*, in «Il lavoro fascista», 26 maggio 1931.

¹⁶⁶ Si veda M.C. Giuntella, *I fatti del 1931, in I cattolici tra fascismo e democrazia*, a cura di P. Scoppola e F. Traniello, il Mulino, Bologna 1975, pp. 185-233.

¹⁶⁷ R. De Felice, *Mussolini il duce*, vol. I, cit., p. 230. Sul segretario dei Guf si veda C. Rastrelli, *Carlo Scorza. L'ultimo gerarca*, Mursia, Milano 2010.

Mussolini, non meno che il segretario del Pnf Giovanni Giuriati, riteneva che le aggressioni e le distruzioni materiali, in grado negli anni precedenti di far scomparire le altre forme del laicato cattolico a vantaggio delle organizzazioni fasciste, avrebbero riscosso anche questa volta pieno successo: come era già accaduto col Ppi si pensava di poter dimostrare a Pio XI che alla Santa Sede non fosse più necessaria alcuna organizzazione proiettata nella società, tanto più che i Patti lateranensi avevano dimostrato le buone disposizioni del governo. L'8 aprile 1931 l'ambasciatore italiano in Vaticano, Cesare Maria De Vecchi, presentò al nunzio in Italia Francesco Borgongini Duca le richieste di Mussolini¹⁶⁸. Le più importanti riguardavano la stampa cattolica, cui si chiedeva di moderare i toni; l'epurazione degli ex popolari dai ranghi dell'Azione cattolica; l'allontanamento da Roma dei seguaci di Sturzo, a partire da Alcide De Gasperi¹⁶⁹. Due settimane dopo, parlando a Milano, il segretario del Pnf Giuriati riaffermò il diritto dello Stato fascista di stabilire un controllo totalitario nell'educazione dei giovani¹⁷⁰.

La replica di Pio XI, fatta pervenire a Giuriati con una lettera inviata all'arcivescovo ambrosiano Ildefonso Schuster, fu resa nota dall'«Osservatore Romano»: il fascismo – accusò il papa – corrompeva i giovani esponendoli a «ispirazioni d'odio e di irriverenza, rendendo difficile e quasi impossibile la pratica dei doveri religiosi con la contemporaneità di tutt'altri esercizi, permettendo pubblici concorsi di atletismo femminile, dei quali anche il paganesimo mostrò le sconvenienze ed i pericoli»¹⁷¹. Rispetto all'altro punto centrale nel discorso di Giuriati, lo «Stato totalitario fascista», Pio XI affermò che la pretesa di un regime politico di stabilire un controllo anche sulla «vita soprannaturale»

¹⁶⁸ I fatti del 1931 vennero registrati dal primo ambasciatore italiano presso la Santa Sede in un diario: C.M. De Vecchi di Val Cismon, *Tra Papa, Duce e Re*, a cura di S. Setta, Jouvence, Roma 1998, pp. 225 sgg., su cui si vedano le osservazioni di Sandro Setta, *Cesare Maria De Vecchi di Val Cismon, Diario 1943*, in «Storia contemporanea», XXIV, 1993, 6, pp. 1057-1113.

¹⁶⁹ A. Martini, *Studi sulla Questione romana e sulla Conciliazione*, Cinque lune, Roma 1963, pp. 136-146.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Il documento, datato 26 aprile 1931, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. XXIII, 1931, pp. 145-150.

risultava «una manifesta absurdità nell'ordine delle idee» e «una vera mostruosità quando volesse portarsi nell'ordine pratico»¹⁷².

Quanto a De Gasperi, il pontefice fece sapere a Mussolini per altre vie di non essere disposto a tornare indietro e di rispondere in prima persona delle sue azioni:

Il De Gasperi: il Santo Padre non si pente e non si pentirà di aver dato ad un onesto uomo e onesto padre di famiglia un poco di quel pane che voi gli avete levato. Dell'azione antifascista di lui risponde il Santo Padre; tanto è sicuro che non farà nulla di meno censurabile a questo riguardo. Si sono del resto prese tutte le garanzie prima di fare questo atto di carità, giacché pure la carità deve essere fatta con prudenza¹⁷³.

Il gioco, a quel punto, si fece duro: il 29 maggio Mussolini ordinò ai prefetti di tutta Italia di sciogliere i circoli giovanili dell'Azione cattolica. L'indomani l'ordine fu diramato a tutte le questure: le sedi dei circoli vennero sigillate, i documenti sequestrati, soprattutto quelli che contenevano gli elenchi degli iscritti. Lo stesso giorno Pio XI sospese l'invio del cardinale legato alle celebrazioni antoniane a Padova, il congresso eucaristico diocesano a Roma e le processioni del *Corpus Domini*. Il 1° giugno convocò tutti i cardinali che erano a Roma per informarli di quanto era avvenuto e delle iniziative già prese. In segno di lutto, infine, vietò che in tutt'Italia si svolgessero processioni pubbliche. A livello popolare fu soprattutto quest'ultima proibizione a suscitare un fermento diffuso contro il fascismo: il divieto di processioni religiose investiva consuetudini spesso secolari e la sua imposizione aveva ricadute particolarmente visibili nella stagione estiva, periodo in cui si concentravano feste tradizionali, attese e preparate per tutto l'anno¹⁷⁴.

Il livello di tensione raggiunse il punto più alto con la promulgazione, il 29 giugno 1931, dell'enciclica *Non abbiamo bisogno*¹⁷⁵. Il documento fu opera personale di Pio XI e venne reso pubblico

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ G. Coco, *L'anno terribile del cardinale Pacelli e il più segreto tra i concistori di Pio XI*, in «Archivum Historiae Pontificiae», XLVII, 2009, pp. 143-276, citazione p. 208.

¹⁷⁴ Si veda S. Colarizi, *L'opinione degli italiani sotto il regime*, cit., pp. 123-124.

¹⁷⁵ Pio XI, *Non abbiamo bisogno*, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. V, cit., pp. 800-825.

solo il 5 luglio, quando era già stato diffuso in via precauzionale all'estero perché fatto pervenire direttamente dal papa ai nunzi dei diversi paesi. I toni dell'enciclica erano insolitamente duri: Mussolini stava a capo del governo da circa dieci anni ed era la prima volta che Pio XI reagiva con tanta foga alle violenze dei gruppi armati fascisti. Lo aveva evitato all'inizio del pontificato, quando la violenza delle camicie nere si era scagliata contro le sedi dei socialisti e, sia pure in misura minore, dei cattolici. Lo aveva evitato anche dopo la morte di don Minzoni e nelle successive occasioni che avevano portato allo smantellamento delle libertà per gli avversari politici. Scompareva, nell'enciclica, la tradizionale puntualizzazione con cui in passato la Santa Sede aveva distinto nel fascismo i buoni propositi del governo e del suo capo dalle azioni compiute in provincia. Ora la condanna, sancita con un documento solenne, puntava non sulle singole angherie, pure menzionate e puntigliosamente descritte, ma contro la concezione dello Stato che spingeva il governo a monopolizzare l'educazione della gioventù e la sua «religiosità», antagonista a quella cattolica, definendola inconciliabile con la dottrina cattolica e il diritto naturale delle famiglie.

Abbiamo infatti vista in azione una religiosità che si ribella alle disposizioni della superiore Autorità Religiosa e ne impone o ne incoraggia la inosservanza; una religiosità che diventa persecuzione e tentata distruzione di quello che il Supremo Capo della Religione notoriamente più apprezza ed ha a cuore [...]. Simile religiosità non può in nessun modo conciliarsi con la dottrina e con la pratica cattolica, ma è piuttosto quanto può pensarsi di più contrario all'una e all'altra.

La contrarietà è più grave in se stessa e più esiziale nei suoi effetti, quando non è soltanto quella di fatti esteriormente perpetrati e consumati, ma anche quella di principi e di massime proclamate come programmatiche e fondamentali.

Una concezione dello Stato che gli fa appartenere le giovani generazioni interamente e senza eccezione dalla prima età fino all'età adulta, non è conciliabile per un cattolico con la dottrina cattolica, e neanche è conciliabile col diritto naturale della famiglia. Non è per un cattolico conciliabile con la cattolica dottrina pretendere che la Chiesa, il Papa, devono limitarsi alle pratiche esterne di Religione (Messa e Sacramenti) e che il resto della educazione appartiene totalmente allo Stato¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Ivi, pp. 818-819.

Se Pio XI interveniva con una denuncia di questa portata non era perché gli episodi recenti fossero più gravi di quelli passati. La posta in gioco, però, era salita. Accettare lo smantellamento del laicato cattolico avrebbe comportato a quel punto la totale rinuncia per la Chiesa a lottare, sia pure nello Stato fascista, per la supremazia ideologica sulle nuove generazioni. L'Azione cattolica inoltre aveva una diffusione internazionale, a differenza di altre associazioni laicali; la sua soppressione, di conseguenza, poteva creare un precedente pericoloso. Non che il papa volesse una rottura definitiva col governo italiano. Come si premurava di spiegare in un passo dell'enciclica, «Noi non abbiamo voluto condannare il partito ed il regime come tale»¹⁷⁷. Si trattava piuttosto di una *fin de non-recevoir*: Mussolini doveva capire che la Chiesa non era disposta a perdere terreno.

La presa di posizione solenne di Pio XI, tuttavia, cementò i fascisti intorno al capo del governo, per quanto egli stesso mirasse in fondo a chiudere la partita al più presto, e portò a un rilancio delle contromisure nei riguardi dei cattolici. Come si venne a sapere confidenzialmente in Segreteria di Stato, il 9 luglio il Consiglio dei ministri aveva deliberato su tre punti:

1) che non si può appartenere all'Azione Cattolica e al Fascismo; 2) nessuno potrà essere assunto negli impieghi pubblici se non ha frequentato le scuole di Stato; 3) De Vecchi ha avuto ordine di ignorare il Vaticano. Si dice pure che nella prossima riunione del Direttorio si voglia denunciare il Trattato e il Concordato¹⁷⁸.

Neanche una settimana dopo, sul «Popolo d'Italia», si arrivò a evocare la trama di un'alleanza tra il Vaticano e la massoneria contro lo Stato fascista¹⁷⁹, ma la guerriglia politica mostrò i suoi tratti più violenti e intimidatori il 17 luglio, quando un ordigno esplosivo fu ritrovato nella Basilica Vaticana dove, due giorni dopo, il pontefice avrebbe dovuto presiedere ai riti per la beatificazione

¹⁷⁷ Ivi, p. 821. Su questo passo si vedano le osservazioni di A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino 1963, p. 487.

¹⁷⁸ Il documento in M. Casella, *Stato e Chiesa in Italia dalla Conciliazione alla riconciliazione (1929-1931)*, Congedo, Galatina 2005, p. 416.

¹⁷⁹ *Inaudita alleanza tra Vaticano e Massoneria*, in «Il Popolo d'Italia», 15 luglio 1931.

di suor Catherine Labouré¹⁸⁰. Quanto la polemica anticattolica investisse ormai in pieno anche Pio XI risulta dalla messa in circolazione di un opuscolame in cui si prendeva di mira il ‘tradimento’ e il complotto ordito segretamente dal pontefice contro lo Stato fascista. Il libretto *Prete, adagio!*, pubblicato da Emilio Settimelli nel 1929, conobbe nel 1931 ben sei edizioni¹⁸¹. Nello stesso anno lo scrittore fiorentino firmò con Ottone e Bruno Rosai, Remo Chiti e Alberto Maurizio una dichiarazione dal titolo *Svaticanamento*, in cui si chiedeva la denuncia del Concordato e «la cattura e la condanna dell’italiano rinnegato Achille Ratti e complici», con una esplicita ripresa delle parole d’ordine di Marinetti e dello spirito anticlericale del fascismo diciannovista:

Dinanzi al tradimento di Achille Ratti, italiano rinnegato, che osa – mascherato da Capo dei cattolici ma oramai da tempo operante manifestamente su terreno profano e politico – tentare la coalizione di tutti gli antifascismi del mondo, concretando così l’ennesimo appello dello Stato Pontificio allo straniero, contro la Patria; dinanzi alla imbecillità di quasi tutta la stampa italiana, sentiamo l’alto e irresistibile dovere, in qualità di intellettuali dal temperamento e dalla Fede fascista, di affermare:

1° Che è l’ora di tagliare con la spada il nodo gordiano di un grossissimo equivoco. I fascisti cattolici, cioè gli osservanti, sono una risibile minoranza. La maggioranza degli italiani non è osservante e quindi non appartiene ad alcuna chiesa. [...]

2° *Prete* è, da infinito tempo, considerato in Italia sinonimo di ipocrita, di parassita, di pidocchio, di antitaliano. Gridare ad un avversario la parola: *prete!* significa schiaffeggiarlo nell’anima, offenderlo nel più tremendo dei modi.

3° Tutto il Risorgimento è una lotta accanitissima, sanguinosissima, disperatissima, contro il prete che si alleò con tutti i nemici della Patria: l’Imperatore d’Austria, l’Imperatrice Eugenia, i Borboni. [...]

Ebbene: in nome di tutto il sangue versato dagli Italiani per l’Italia, osiamo – dopo la breve illusione di una possibile conciliazione – invocare dal Duce la denuncia del Concordato. [...]

Per parte dello Stato italiano [...] esiste ancora un grande Re Vittorio e c’è la prodigiosa novità del Duce creatore di un Regime possen-

¹⁸⁰ Si veda G. Coco, *L’anno terribile del cardinale Pacelli e il più segreto tra i concistori di Pio XI*, cit., pp. 150-151.

¹⁸¹ E. Settimelli, *Prete, adagio!*, Giannini & Giovannelli, Firenze 1929.

temente italiano, per il quale la cattura e la condanna dell'italiano rinnegato Achille Ratti e complici, non sarebbe che una facile operazione per una Legione di Camicie Nere romane e il portato logico di un rettilineo processo del Tribunale Speciale della Rivoluzione Fascista¹⁸².

Da parte della Santa Sede la via della trattativa venne imboccata a fine luglio. Il 23 Pio XI volle incontrare in una riunione che doveva restare riservatissima tutti i cardinali residenti a Roma¹⁸³. Come risulta da una nuova documentazione, rinvenuta solo in tempi recenti, il papa fece loro un discorso di ampio respiro, in cui ripercorreva le tappe del conflitto apertosi col governo di Mussolini sull'Azione cattolica, e poneva un interrogativo cruciale sul dovere morale di procedere o meno a una condanna del fascismo, dichiarandolo incompatibile, come ideologia, con i principi della Chiesa, e proibendo ai cattolici la partecipazione alle associazioni e alle iniziative che a esso si ispiravano:

Ci vediamo pertanto nella morale necessità – disse Pio XI ai cardinali – ossia nel preciso dovere di dichiarare alla Nostra volta non compatibile con la coscienza e la professione di cattolici e pertanto illecito professare, difendere e comunque favorire principii contrarii alle dottrine ed ai diritti della Chiesa, del pari incompatibile quindi ed illecita la volontaria ascrizione ad associazioni ed opere che tali principii hanno e mantengono in programma. Sono certamente nel numero di tali principii quelli che partendo da una concezione pagana di Stato, o meglio di statolatria, contestano e contrastano, impediscono e limitano alla Chiesa il diritto di educare cristianamente la gioventù e di prepararsi validi aiuti all'apostolato gerarchico, ossia l'Azione Cattolica¹⁸⁴.

Pio XI ben sapeva che la maggioranza del Sacro Collegio era contraria a una rottura con l'Italia fascista ed egli stesso si sarebbe

¹⁸² L'articolo venne poi stampato come opuscolo a sé col titolo *Svaticanamento: dichiarazione agli italiani*, Edizioni fiorentine, Firenze 1931.

¹⁸³ Sulle dinamiche e le tensioni in atto in queste settimane tra i cardinali di Curia, il segretario di Stato e il pontefice si veda ora il fondamentale saggio di G. Coco, *L'anno terribile del cardinale Pacelli e il più segreto tra i concistori di Pio XI*, cit.

¹⁸⁴ Il testo dell'allocuzione pontificia al Sacro Collegio è stato rinvenuto da Giovanni Coco nelle carte della Nunziatura in Italia in quanto consegnato, pochi giorni dopo il concistoro, da Pio XI a monsignor Borgongini Duca. Ivi, pp. 145-152, citazione p. 152.

risparmiato volentieri di portare oltre il conflitto con il governo di Mussolini. «Noi vogliamo la pace con tutti», aveva detto nel corso dell'allocuzione¹⁸⁵. La risposta al suo interrogativo era, insomma, prevedibile: meglio evitare. Ma «il più segreto dei concistori»¹⁸⁶ si inseriva anche in un altro quadro, tutto interno alla Curia romana. Esso chiudeva la prova di forza che nei mesi precedenti aveva opposto il pontefice e la Segreteria di Stato da una parte, e alcuni eminenti membri del Sacro Collegio dall'altra. L'insoddisfazione che serpeggiava tra questi ultimi verso lo stile autoritario di Pio XI aveva preso la forma di una sorda contestazione delle scelte operate da Eugenio Pacelli, il cardinale che nel febbraio 1930 Ratti aveva fortemente voluto come successore di Gasparri a capo della Segreteria di Stato¹⁸⁷. Sottoposto a pressioni durissime, tanto da essere più volte sul punto di rassegnare le proprie dimissioni, Pacelli si era trovato a svolgere un ruolo di mediatore tra Pio XI e gli elementi più refrattari del Sacro Collegio, inclini in molti casi a muoversi con il governo Mussolini e i suoi apparati con autonomia e disinvoltura ritenute eccessive. La conflittualità aperta con il regime per l'Azione cattolica amplificò i motivi di contrasto, che spesso trapelarono sulla stampa fascista, e costrinse il nuovo segretario di Stato a farsi spazio tra pezzi da novanta: primo tra tutti il cardinale Gasparri, quanto mai restio ad abbandonare il ruolo cardine di governo della Segreteria di Stato, che aveva ricoperto per anni¹⁸⁸. Col concistoro del 23 luglio Pio XI poneva fine a quei dissidi costringendo i porporati a venire allo scoperto e ad assumere, rispetto al governo fascista, una posizione collegiale. Nel gennaio 1935 monsignor Tardini avrebbe ricordato di avere saputo da Gasparri che, sui ventidue cardinali presenti, «la mag-

¹⁸⁵ Ivi, p. 149.

¹⁸⁶ Per questa espressione e per quanto segue sono debitrice del saggio di G. Coco, citato nelle note precedenti.

¹⁸⁷ Su questo periodo della vicenda biografica e diplomatica di Eugenio Pacelli si veda Ph. Chenux, *Pio XII. Diplomatico e pastore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, pp. 151 sgg.

¹⁸⁸ Sulle dinamiche in atto, in questa fase, tra Pio XI, Gasparri e Pacelli si veda G. Coco, *Eugenio Pacelli: cardinale e Segretario di Stato (1929-1930)*, in *I «Fogli di Udienza» del cardinale Eugenio Pacelli, Segretario di Stato*, vol. I, 1930, a cura di S. Pagano, M. Chappin e G. Coco, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2010, pp. 52-77.

gioranza degli E.mi fu contro la condanna. Furono favorevoli a questa condanna [...] i cardinali Rossi e Serafini»¹⁸⁹.

In definitiva con quel concistoro il Sacro Collegio finì col rimettersi alla assoluta libertà di azione di Pio XI e riconobbe Pacelli come consigliere indiscusso del pontefice. Chiuso quel capitolo, il 24 luglio Pio XI diede ordine che venisse convocato padre Tacchi Venturi. Il negoziato, che a distanza di anni l'anziano gesuita avrebbe riconosciuto come «il più rilevante» nella sua attività di intermediazione tra San Pietro e Palazzo Venezia¹⁹⁰, si concluse con l'accordo del 2 settembre, che ribadiva l'estraneità dell'Azione cattolica a compiti di carattere politico e sindacale; affermava la sua diretta dipendenza dai vescovi; stabiliva la rinuncia a svolgere attività sportive; sanzionava l'impossibilità degli ex popolari di ricoprire incarichi di direzione¹⁹¹. Per evitare l'impressione di voler fare concorrenza alla Gioventù fascista la Santa Sede attenuò il carattere nazionale dell'organizzazione a favore di quello diocesano e consentì l'adozione della bandiera nazionale. Mussolini da parte sua dispose la restituzione ai vescovi dei locali, delle insegne e dei registri dell'Azione cattolica, sequestrati nei mesi precedenti. La nuova fisionomia dell'associazione fu recepita nella riformulazione degli statuti, che sarebbe stata approvata dalla Santa Sede il 30 dicembre dello stesso anno¹⁹². Il carattere diocesano – che doveva rafforzare la dimensione locale dell'organizzazione – venne specificato nella direzione di una più stretta dipendenza dalla gerarchia.

Il nuovo patto parve, nell'immediato, offrire i maggiori vantaggi al regime per il definitivo azzeramento di ciò che restava del polarismo e l'assoggettamento del laicato cattolico alla gerar-

¹⁸⁹ G. Coco, *L'anno terribile del cardinale Pacelli e il più segreto tra i concistori di Pio XI*, cit., p. 259.

¹⁹⁰ Archivum Romanum Societatis Iesu, *Fondo Tacchi Venturi*, vol. LXXVI, P. Pietro Tacchi Venturi, «I miei ricordi (1861-1891-1931)», dettati il 15 novembre 1951, in particolare la parte titolata «L'accordo del 2 settembre 1931 o la conciliazione della conciliazione» (35 foll.).

¹⁹¹ A. Martini, *Studi sulla Questione romana e sulla Conciliazione*, cit., pp. 147-173.

¹⁹² L. Ferrari, *Una storia dell'Azione cattolica. Gli ordinamenti statutari da Pio XI a Pio XII*, Marietti, Genova 1989, pp. 117 sgg.

chia¹⁹³. «Il Vaticano ha ceduto al Fascismo molto più di quanto questo non abbia ceduto alla Santa Sede», pare si dicesse negli ambienti del corpo diplomatico accreditato a Roma¹⁹⁴. In realtà la «riconciliazione della Conciliazione», come la definì padre Tacchi Venturi¹⁹⁵, permetteva alla Chiesa di portare avanti un'opera di penetrazione e di condizionamento dall'interno dello Stato fascista. Dopo la riapertura dei circoli giovanili, l'Azione cattolica usciva dal contrasto tutt'altro che indebolita nella sua consistenza, nelle sue possibilità di promuovere iniziative organizzative, nelle sue capacità di proselitismo. Anche il terreno perduto con la soppressione di alcune attività tra i giovani era in parte riconquistato tramite il rafforzamento dell'assistenza religiosa nelle organizzazioni fasciste¹⁹⁶. Più marcato fu invece l'indebolimento della Fuci, i cui iscritti passarono in sei anni dal 4,67 al 3,92% rispetto al numero complessivo degli studenti universitari¹⁹⁷. Naturalmente per Pio XI e per la maggioranza dei cattolici non si trattava di trovare gli spazi per agire contro il regime, ma di lavorare per trasformare lo Stato fascista in uno Stato più possibile vicino all'ideale cattolico. Sbagliava Sturzo nel ritenere che la crisi del 1931 aveva fatto cadere definitivamente l'«illusione» di poter cattolicizzare il fascismo¹⁹⁸. La riconciliazione era la premessa, negli anni a venire, di una più stretta alleanza.

¹⁹³ È il giudizio di R. De Felice, *Mussolini il duce*, vol. I, cit., p. 275.

¹⁹⁴ Si veda S. Colarizi, *L'opinione degli italiani sotto il regime*, cit., p. 132.

¹⁹⁵ A. Martini, *Studi sulla Questione romana e sulla Conciliazione*, cit., p. 172.

¹⁹⁶ Si veda G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea*, cit., pp. 104-105.

¹⁹⁷ R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, il Mulino, Bologna 1977, p. 30.

¹⁹⁸ L. Sturzo, *Chiesa e Stato. Studio sociologico-storico (1939)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001, vol. II, p. 180.

IV

IL PIÙ ROMANO DEGLI IMPERI

1. *Una macchina da guerra*

Rispondendo nel 1932 a una domanda di Emil Ludwig sulla Conciliazione, Mussolini ricordò come fosse giunto a quel risultato senza mai incontrare di persona il papa:

È certamente la prima volta che due uomini di governo indipendenti l'uno dall'altro e unici responsabili delle loro decisioni, abbiano insieme condotto trattative [...] nella medesima città, senza vedersi mai personalmente¹.

L'incontro ufficiale si celebrò in pompa magna in occasione del terzo anniversario dei Patti lateranensi, a solenne sanzione dell'avvenuta riconciliazione. Mussolini fu ricevuto in Vaticano da Pio XI la mattina dell'11 febbraio 1932. Arrivò alle 11 con una delegazione composta dal ministro della Giustizia Alfredo Rocco, dall'ambasciatore italiano presso la Santa Sede, Cesare Maria De Vecchi, dal sottosegretario agli Esteri Amedeo Fani: era insomma a tutti gli effetti l'incontro tra due capi di Stato. La visita era stata preparata da tempo, a partire dalla chiusura della crisi sull'Azione cattolica, e avrebbe dovuto svolgersi alla metà di settembre del 1931, salvo poi essere rimandata per ben due volte per volontà di Mussolini e perché parve necessario provvedere prima alla sostituzione degli esponenti del Pnf che più si erano esposti nella battaglia contro l'Azione cattolica e la Chiesa: tra tutti Giuriati e

¹ E. Ludwig, *Colloqui con Mussolini* (1932), Mondadori, Milano 1965, p. 173.

Scorza². Che Mussolini fosse intenzionato a restare, soprattutto nella sua immagine pubblica, in una posizione di forza evitando che la visita apparisse come un'andata a Canossa risulta evidente anche dalla dispensa formale, richiesta e ottenuta, dall'obbligo di inginocchiarsi e di baciare la mano del pontefice, previsto dal cerimoniale vaticano³.

I giornali dell'epoca sono prodighi di descrizioni dettagliate di cortei, cerimoniali, picchetti d'onore, personaggi e comparse: i carabinieri e la Milizia, i frati e i seminaristi, le guardie svizzere e i palafrenieri, damasco rosso e vesti violacee. Poi cappelli e fazzoletti, signore armate di seggiolini pieghevoli, applausi e «alalà». E sono concordi nel sottolineare il carattere storico dell'avvenimento. «Non vi sono 'precedenti' per l'incontro tra il Pontefice Romano e il Duce del Fascismo. Non richiami storici, non evocazioni leggendarie. L'evento storico è oggi il fatto per se stesso», arrivò a scrivere «Il lavoro fascista»⁴. Dei contenuti del colloquio, che si svolse nella biblioteca privata del papa, però, trapelò pochissimo. Mussolini ne scrisse in dettaglio al re Vittorio Emanuele III⁵. Le prime battute del papa apparvero al duce «imbarazzate». Dopodiché Pio XI – stando almeno a tale resoconto – non si fece problemi a entrare subito nel merito delle questioni che più gli stavano a cuore. Anzitutto i protestanti. La loro propaganda, secondo il papa, faceva «progressi», anche grazie alla legge sui culti ammessi. La replica di Pio XI all'osservazione di Mussolini che si trattava solo di 135 mila persone, di cui 37 mila stranieri, chiariva quale fosse il vero significato di una preoccupazione oggettivamente sproporzionata: rivendicare ancora una volta una società italiana integralmente cattolica. «L'Italia – avrebbe detto infatti il pontefice – è fondamentalmente cattolica e questo [*sic*] è una condizione di privilegio anche dal punto di vista nazionale, ma appunto perciò bisogna vigilare»⁶. La vigilanza poteva implicare

² R. De Felice, *Mussolini il duce*, vol. I, *Gli anni del consenso, 1929-1936*, Einaudi, Torino 1996 (I ed. 1974), p. 274, nota 3.

³ E. Ludwig, *Colloqui con Mussolini*, cit., p. 174.

⁴ *Un colloquio di un'ora nella biblioteca privata del pontefice*, in «Il lavoro fascista», 12 febbraio 1932.

⁵ Il documento è stato pubblicato in A. Corsetti, *Scritti*, prefazione di F. Margiotta Broglio, Le Lettere, Firenze 1999, pp. 112-115.

⁶ Ivi, p. 112.

anche misure inquisitoriali, se è vero che Pio XI si rallegrò con Mussolini per avere processato e punito il direttore dell'Araldo della Verità di Firenze, piccolissima casa editrice della Chiesa avventista, reo di avere tenuto «un linguaggio assolutamente indegno» verso il papa e il duce.

Pio XI parlò poi dei giovani e si disse soddisfatto per le misure prese per assicurare il rispetto del precetto domenicale, spostando al sabato le attività dei gruppi giovanili fascisti, e per il freno imposto alla stampa licenziosa. Della dottrina fascista sottolineò i principi più vicini alla concezione cattolica: «ordine, autorità, disciplina». Ma non ci stava a cedere sul «totalitarismo fascista»: se questo puntava, oltre agli interessi materiali, a conquistare le anime entrava «in azione il 'totalitarismo cattolico'»⁷. L'ultimo punto riguardò la situazione internazionale, che per il papa significava da un lato la crisi economica mondiale, dall'altro lato il «triangolo dolente», formato da paesi (Messico, Spagna, Russia) dominati dalla politica antireligiosa della massoneria e del bolscevismo. Una politica il cui motore sarebbe stato rappresentato dalla «avversione anti-cristiana del giudaismo»: «Quando io ero a Varsavia – avrebbe aggiunto Pio XI –, vidi che in tutti i reggimenti bolscevichi, il commissario civile o la commissaria erano ebrei»⁸. Anche se poteva dire per esperienza personale che gli ebrei italiani facevano «eccezione», come gli avevano dimostrato negli anni molte amicizie e incontri legati all'ambiente lombardo⁹.

Nella stessa giornata dell'11 febbraio il cardinale segretario di Stato Pacelli restituì la visita recandosi a Palazzo Venezia, dove fu accolto, con gli onori militari delle camicie nere, dal capo del governo e dalla medesima delegazione che al mattino era andata in Vaticano. Si trattò di un incontro brevissimo, puramente formale, ma la giornata nel suo insieme, che proseguiva con un sontuoso ricevimento all'ambasciata italiana presso la Santa Sede offerto da De Vecchi, doveva dimostrare agli italiani e al mondo la piena sintonia esistente tra il Vaticano e Palazzo Venezia. Fu questa la nota accentuata dalla stampa italiana, ormai pienamente controllata dal regime.

⁷ Ivi, p. 113.

⁸ Ivi, p. 114.

⁹ *Ibid.*

Rimase deluso chi si aspettava, almeno il giorno dopo, qualche parola ufficiale da parte del pontefice. Il 12 febbraio ricorreva infatti il decimo anniversario dell'incoronazione e il messaggio di Pio XI sarebbe risuonato attraverso la Radio vaticana, che da un anno consentiva al papa di far arrivare direttamente la propria voce «a tutte le genti e a ogni creatura», come aveva avuto modo di dire egli stesso nel primo intervento lanciato nell'etere esattamente dodici mesi prima, dopo l'annuncio di Guglielmo Marconi¹⁰. Ma neanche in quella circostanza Ratti accennò ai fatti della giornata precedente. Il papa si limitò a ringraziare la divina misericordia per i dieci anni di pontificato, a fare un rapido riferimento alle gravi sofferenze dei popoli e alle angustie dei loro reggitori, pensando con ogni probabilità agli effetti della crisi economica e ai paesi del «triangolo dolente», senza tuttavia mai nominarli¹¹. Sulla stessa linea si pose «L'Osservatore Romano», che seguì lo 'storico evento' dell'incontro tra il papa e il duce con una cronaca molto asciutta¹². Pio XI non tornò sull'argomento neanche nei giorni successivi, segno che preferiva evitare di accentuare l'immagine rassicurante di una piena sintonia col duce. La diffidenza e i rancori reciproci erano rimossi dal discorso pubblico, ma non superati, per quanto fosse nell'interesse di entrambe le parti salvaguardare il compromesso raggiunto.

A livello di opinione pubblica, in ogni caso, era giunto il messaggio che doveva arrivare: «l'armonico rapporto di Mussolini con il papa – ha scritto Simona Colarizi – piaceva e rassicurava; sembrava addirittura naturale in una società cattolica ordinata al rispetto dell'autorità e dell'obbedienza»¹³. In un periodo in cui prevalevano nettamente nella Chiesa una dottrina e una prassi imperniate sulla figura del pontefice, quest'immagine favorì il diffondersi della convinzione che lo Stato fascista inverasse la tesi della nazione cattolica. Non solo negli strati sociali in cui il cattolicesi-

¹⁰ Il primo radiomessaggio di papa Ratti al mondo, pronunciato il 12 febbraio 1931, in *Discorsi di Pio XI*, ed. italiana a cura di D. Bertetto, vol. II, 1929-1933, Sei, Torino 1960, pp. 479-483.

¹¹ Ivi, pp. 647-648.

¹² *Nostre informazioni*, in «L'Osservatore Romano», 12 febbraio 1932.

¹³ Si veda S. Colarizi, *L'opinione degli italiani sotto il regime. 1929-1943*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 124.

mo era più stabilmente radicato, come il mondo contadino, ma in molti ambienti intellettuali, benché su posizioni differenziate per strategia e impostazioni culturali. All'esistenza di un'Italia cattolica e alla possibilità di cattolicizzare il fascismo crederono gli uomini della rivista fiorentina «Il Frontespizio», Piero Bargellini, Guido Manacorda, Giovanni Papini, e con loro, almeno fino al 1934-1935, don Giuseppe De Luca, infaticabile nella sua multiforme attività di erudito, polemista, guida spirituale¹⁴. Riscoprire l'ordito profondo dell'Italia religiosa: questo era l'intento dei cattolici del «Frontespizio». Il che implicava, soprattutto per il sacerdote lucano, snobbare il cattolicesimo sociale organizzato, il devozionismo di maniera, l'ignoranza dottrinale per raggiungere lo strato più profondo dell'Italia religiosa, «le fontane della pietà»¹⁵. Ma significava più in generale per la rivista valorizzare il carattere essenzialmente cattolico della tradizione italiana medievale, a partire da quella letteraria e poetica, che, più del richiamo nazionalistico alla romanità, avrebbe dovuto rappresentare il fondamento di una identità, insieme universale e nazionale, antitetica al positivismo e all'idealismo, ma non al fascismo. Tale tradizione avrebbe modellato l'Italia fascista sino a farla coincidere con l'Italia cattolica¹⁶.

Delle possibilità che il nuovo clima politico offriva ai cattolici per assumere un ruolo egemone nella cultura (scuola e istituti universitari statali) e più in generale nella formazione di una nuova classe dirigente fu convinto padre Agostino Gemelli che con De Luca condivise amicizia e progetti. Il rettore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore aveva visto nel Concordato il riconoscimento di un nucleo centrale del magistero pontificio: l'idea che la «salvezza» della società contemporanea potesse realizzarsi solo a patto che si conformasse ai principi del cattolicesimo. Per questo era necessario approfittare di tutti gli spazi, organizzativi e culturali, garantiti dalle norme concordatarie. Gemelli lo fece al meglio delle sue (molte) possibilità, approfittando del sostegno

¹⁴ Si veda L. Mangoni, *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca: il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*, Einaudi, Torino 1989.

¹⁵ G. De Luca, *Le fontane della pietà*, in «Il Frontespizio», 8 agosto 1934, pp. 3-5.

¹⁶ L. Mangoni, *L'interventismo della cultura. Intellettuali e riviste del fascismo*, Laterza, Roma-Bari 1974.

che gli assicuravano la Santa Sede e la gerarchia ecclesiastica, oltre che degli appoggi finanziari e morali del cattolicesimo lombardo, ma anche valorizzando al massimo grado la particolare situazione dell'ateneo milanese che, pur trovandosi in sostanziale accordo col regime, godeva di una propria autonomia istituzionale¹⁷. Il programma era nazionale e universale a un tempo: la Cattolica puntava a conquistare un ruolo egemonico nella battaglia di «italianità» in quanto centro di formazione e di produzione scientifica di eccellenza nel paese¹⁸. Al tempo stesso, nella prospettiva di Gemelli, i ceti dirigenti cattolici che l'Università avrebbe formato nel giro di una generazione non solo sarebbero stati decisivi nel nuovo risorgimento della nazione, ma avrebbero assicurato all'Italia, come aveva scritto nel 1930, «la possibilità di divenire ancora maestra al mondo; perché la missione civilizzatrice d'Italia coincide con la grandezza religiosa e si realizza nell'insegnamento del Cattolicesimo che essa può e deve dare alle altre Nazioni»¹⁹. Il progetto era ambizioso e, per quanto nel suo *côté* universalistico fosse destinato a infrangersi sugli scogli mortali della guerra e della politica estera di Mussolini, Gemelli riuscì nel suo intento di fare assumere all'Università Cattolica un ruolo incisivo nella formazione dei quadri del mondo cattolico organizzato e in campi della cultura giudicati cruciali.

Nel giro di sette anni, dal 1929 al 1936, gli studenti iscritti passarono da meno di un migliaio a oltre tremila, e le facoltà divennero quattro: Giurisprudenza, Lettere e Filosofia, Scienze Politiche, Magistero. Il che si tradusse naturalmente nella crescita del numero dei professori e nell'ampliamento delle strutture collegiali. Ma prese corpo anche l'idea di intervenire negli ambiti della cultura e della scienza ritenuti più rilevanti (filosofia, economia, psicologia sociale, biologia) per promuovere ricerche di alto livello in cui l'utilizzo della scienza moderna risultasse garantito da un quadro

¹⁷ Si veda M. Bocci, *Agostino Gemelli rettore francescano. Chiesa, regime e democrazia*, Morcelliana, Brescia 2002.

¹⁸ Si veda L. Mangoni, *L'Università cattolica del Sacro Cuore. Una risposta della cultura cattolica alla laicizzazione dell'insegnamento superiore*, in *Storia d'Italia, Annali 9, La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Einaudi, Torino 1986, pp. 975-1014.

¹⁹ A. Gemelli, *Il compito culturale dei cattolici*, in «Vita e Pensiero», novembre 1930, pp. 635-644, citazione p. 644.

teorico assolutamente certo sul piano dell'ortodossia e saldamente ancorato al tomismo. Per cui, oltre all'Università, il gruppo della Cattolica promosse periodici come «Vita e Pensiero», la «Rivista di filosofia neoscolastica», la «Rivista internazionale di scienze sociali», la «Rivista del clero italiano»²⁰, aprì la scuola di psicologia sperimentale, di psicologia del lavoro, di psicopedagogia, fondò la casa editrice Vita e Pensiero: un potente e complesso apparato che vantava studiosi emersi negli anni Venti, come Francesco Olgiati, e studiosi che iniziavano allora ad affermarsi, come Giuseppe Zamboni e Amintore Fanfani. E che mirava a fare della neoscolastica non solo la filosofia di riferimento del mondo cattolico, ma la filosofia italiana e nazionale del regime fascista. Il rettore della Cattolica lo disse inaugurando l'anno accademico 1930-1931: la scolastica non costituiva una semplice dottrina filosofica fatta propria dal cattolicesimo, era la filosofia «senza aggettivi e senza specificazioni», l'unica in grado di combaciare perfettamente con la concezione della vita e dell'universo propria del cattolicesimo²¹. Di qui la missione di ridare a tale filosofia il posto che le spettava nella cultura italiana. Ma per questo era necessario sgombrare prima il campo dalla scuola che esercitava in Italia maggiore influenza, sul piano filosofico, nel sistema dell'istruzione superiore e universitaria: l'idealismo gentiliano. Era lì l'ostacolo più duro alla compenetrazione tra cultura cattolica e fascismo. Fu una battaglia in cui Gemelli ebbe un ruolo di primo piano. Una battaglia condotta con gli strumenti propri della discussione filosofica (convegni, libri, riviste), nel corso della quale si fece tuttavia ricorso ad armi assai meno convenzionali nello sviluppo del pensiero novecentesco: il Sant'Uffizio e l'Indice dei libri proibiti cui in Vaticano si stava tentando di dare nuova linfa pubblicando, dal 1929, l'edizione in italiano.

Per tutto l'Ottocento l'*Index librorum prohibitorum* aveva innellato condanne su romanzieri, poeti, filosofi, sociologi, estensori di manuali scolastici, inseguendo disperatamente una cultura giudicata ostile. Poi l'ossessione era diventata il modernismo.

²⁰ P. Ranfagni, *I clerico fascisti. Le riviste dell'Università Cattolica negli anni del regime*, Cooperativa editrice universitaria, Firenze 1975.

²¹ A. Gemelli, *La missione culturale dei cattolici nel momento presente*, Società editrice Vita e Pensiero, Milano 1931.

Ora la condanna della Chiesa tornava a proiettarsi verso il mondo esterno ad essa, ma la selezione degli obiettivi era più mirata:

Era come se il fascismo – ha osservato Luisa Mangoni – avesse fornito alla gerarchia un perno su cui fondare non il suo giudizio, ma la sua valutazione di opportunità. Una realtà, quella del fascismo, che poteva essere sentita a volte anche come ostile, ma mai come indifferente o estranea²².

Nella Suprema Gemelli vantava grosse aperture di credito, nonostante gli avvicendamenti seguiti alla morte di Rafael Merry del Val nel febbraio 1930. Col segretario di nuova nomina, il cardinale Donato Sbarretti, il rettore della Cattolica non si era trovato in piena sintonia sulla linea da tenere nel procedimento aperto contro padre Pio di Pietrelcina, che all'inizio degli anni Trenta era ancora sotto osservazione del Sant'Uffizio, perseguitato con ogni mezzo, come scriveva Ernesto Buonaiuti il 29 giugno 1931, dal rettore della Cattolica²³. Al professore modernista, a sua volta scomunicato, l'accanimento contro il cappuccino del Gargano appariva fuori misura, incomprensibile. A ben vedere lo stato di sorvegliato speciale imposto a padre Pio era parte del disegno più generale dell'ecclesiologia rattiana, sempre più serrata e accentrata, in posizione difensiva rispetto alle tendenze misticheggianti, provenissero esse da un oscuro frate delle Puglie o da potenti sistemi di sacralizzazione della politica.

Nella battaglia contro la filosofia attualista di Gentile la posta in gioco era ancora più alta: l'influenza e il controllo da parte della Chiesa su quello che, a torto o a ragione, si riteneva essere il cuore dell'insegnamento scolastico e universitario italiano²⁴. Potente alleato contro il sistema scolastico ereditato dall'Ottocento, il filosofo di Castelvetrano, direttore scientifico, dal 1925, della Enci-

²² Si veda L. Mangoni, *I Patti Lateranensi e la cultura cattolica*, in *La Chiesa cattolica e il totalitarismo*, a cura di V. Ferrone, Olschki, Firenze 2004, pp. 93-196, citazione p. 105.

²³ Cit. in S. Luzzatto, *Padre Pio. Miracoli e politica nell'Italia del Novecento*, Einaudi, Torino 2007, p. 272, nota 23.

²⁴ Si veda A. Tarquini, *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 107 sgg.

clopedia Italiana²⁵, pareva ora un avversario ancora più pericoloso della cultura positivista per il ruolo svolto nella formazione culturale dei giovani e dei futuri quadri dirigenti. Su questo piano, se Gentile era il grande antagonista per il potere culturale e finanziario di cui disponeva grazie anche all'aiuto di allievi e sostenitori, altrettanto insidioso dovette apparire l'indirizzo filosofico di Benedetto Croce, largamente penetrato nelle discipline storiche, artistiche e letterarie, non solo italiane. Al Sant'Uffizio e ai suoi inquisitori non sfuggiva il pericolo rappresentato dall'idealismo, di cui Croce in Italia era stato fondatore e maggiore esponente, perché i suoi scritti, specialmente quelli storici, continuavano a influenzare i ceti colti e gli studenti. La cultura idealistica, inoltre, era non solo diversa e contraria al cattolicesimo, ma pretendeva di assorbirlo e superarlo ritenendolo una manifestazione primitiva del pensiero umano²⁶. Fu questo il giudizio del Sant'Uffizio che aprì per prima cosa, nel marzo 1932, un procedimento contro la *Storia d'Europa nel secolo decimonono* di Croce, per passare subito dopo all'opera omnia dello stesso Croce e a quella di Gentile. Entrambe furono messe all'Indice il 20 giugno 1934²⁷, quattro mesi dopo la pubblicazione del decreto di condanna del libro di Alfred Rosenberg, *Il mito del ventesimo secolo* (1930), propugnatore di idee razziste e antisemite²⁸. Nella stampa internazionale circolò l'idea che, attraverso tali censure, la Chiesa cattolica volesse colpire, mettendoli sullo stesso piano, il liberalismo, il fascismo e il nazismo²⁹. Secondo un informatore di Mussolini la condanna per l'opera «del noto antifascista Croce» sarebbe stata anzi fatta prima per poter giustificare anche la condanna delle opere di Gentile, spinta soprattutto da Gemelli³⁰.

La sanzione del Sant'Uffizio avrebbe dovuto rappresentare la piattaforma per un obiettivo ancora più ambizioso: cancellare i

²⁵ Si veda G. Turi, *Il mecenate, il filosofo e il gesuita. L'«Enciclopedia Italiana» specchio della nazione*, il Mulino, Bologna 2002.

²⁶ Si veda G. Verucci, *Idealisti all'Indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 200.

²⁷ La vicenda è ricostruita ivi.

²⁸ Sull'iter della messa all'Indice del libro di Rosenberg si veda H. Wolf, *Il papa e il diavolo. Il Vaticano e il Terzo Reich*, Donzelli, Roma 2008, pp. 260-267.

²⁹ Ivi, pp. 196-199.

³⁰ Informativa del 2 luglio 1934, cit. in G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995, p. 466.

nomi di Croce, di Gentile e dei loro allievi dai manuali di storia, di filosofia, di pedagogia. Ma su questa strada non si andò molto oltre. Attraverso la riforma Gentile e il Concordato lo Stato fascista aveva sostenuto l'opera della Chiesa in funzione di una conformità sociale ai principi cattolici, ma non era disposto ad avallare la confessionalizzazione della scuola superiore e dell'università, tanto più che stentava a esercitare su di esse un pieno controllo in funzione dei propri obiettivi politico-culturali³¹.

Se per Gemelli l'Italia cattolica era un progetto che ancora implicava una proiezione egemonica verso il fascismo, per altri essa rappresentava già un dato di fatto. Lo sostennero, per convinzione e convenienza, gli ex popolari confluiti nel Centro nazionale, sconfessato da Pio XI sin dal 1928 e scioltosi nel 1930 per il venir meno della sua funzione all'indomani dei Patti lateranensi³². Tra loro, i cosiddetti clerico-fascisti, c'erano personalità del mondo cattolico come Stefano Cavazzoni, rappresentante del governo italiano nel consiglio di amministrazione dell'Università Cattolica e presidente dell'Istituto centrale di credito, l'organo che dal maggio 1930 riuniva le principali banche cattoliche colpite dalla crisi del '29 per evitarne il crollo, anche grazie all'utilizzo di risorse pubbliche³³.

2. Mamma Roma

Il mito dell'Italia cattolica partiva naturalmente da Roma, dalla Roma 'sacra' alla Chiesa e all'Italia, con tutto il *côté* di tradizioni, narrazioni, eroi e santi che ciò implicava. Era stato questo, lo si è visto, il terreno scelto da Mussolini per aprire al cattolicesimo dopo anni di anticlericalismo militante³⁴. Un terreno che finì per diventare l'arena in cui la Chiesa e il fascismo si confrontarono per tentare di

³¹ Si veda in proposito M. Ostenc, *La scuola italiana durante il fascismo*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 214 sgg.

³² D. Sorrentino, *La conciliazione e il "fascismo cattolico". I tempi e la figura di Egilberto Martire*, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 66-70.

³³ M. Pegrari, *De pecunia. Cattolici e finanza nello Stato unitario*, in *Cristiani d'Italia*, vol. II, direzione scientifica di A. Melloni, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2011, pp. 1053-1079.

³⁴ Si veda *supra*, capitolo secondo, pp. 58-60.

assorbire l'interlocutore nel proprio primato culturale e politico, ma anche tentarono di incontrarsi per il progetto più o meno illusorio di rinascita della civiltà romana, di cui la Chiesa avrebbe rappresentato l'anima e il regime la forza di attuazione politica³⁵. In campo fascista non mancò chi, come Julius Evola, cercò di dimostrare, sin dal 1928, che l'idea imperiale di Roma fosse una realtà spirituale immanente, inconciliabile col cristianesimo, e giunse a definire la riposizione del crocifisso sul Campidoglio, «luogo dell'Aquila e del Fascio», una macchia senza precedenti³⁶. Una tesi, quella di Evola, che suscitò dissociazioni e prese di distanza³⁷, ma, stando almeno a Yvon De Begnac, pare non dispiacesse a Mussolini:

Contrariamente a quanto generalmente si pensa, non fui affatto seccato per la presa di posizione del dotto Julius Evola pochi mesi innanzi la Conciliazione contro una qualsiasi modulazione di pace tra Italia e Santa Sede. L'atteggiamento del dottor Evola, del resto, non riguardò direttamente i rapporti tra Italia e Santa Sede, ma quella che, a suo avviso, sarebbe, nei secoli, l'inconciliabilità tra tradizione romana e tradizione cattolica. Per cui, identificato il fascismo con la sopravvivenza della tradizione romana, altro non resterebbe se non considerargli avversaria qualsiasi visione della storia di ordine universalistico³⁸.

Lo stesso capo del governo, del resto, nel discorso alla Camera sui Patti lateranensi del 13 maggio 1929, ribadì con forza – lo si è visto – il primato dell'impero dei cesari su quello dei papi sino a subordinare il successo storico del cattolicesimo alla dimensione imperiale di Roma³⁹. Che il culto della romanità non fosse una vacua velleità retorica del duce, la prova grottesca della natura antimoder-

³⁵ A. Riccardi, *Roma «città sacra»? Dalla Conciliazione all'operazione Sturzo*, Vita e Pensiero, Milano 1979, pp. 6 sgg.

³⁶ Si veda J. Evola, *Imperialismo pagano. Il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano. Con una Appendice Polemica sulle reazioni di parte guelfa*, Atanor, Totodi-Roma 1928, p. 113. Sulla visione della *romanitas* prodotta da Evola si veda F. Cassata, *A destra del fascismo. Profilo politico di Julius Evola*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 36 sgg.

³⁷ Si veda R. Moro, *Il mito dell'impero in Italia fra universalismo cristiano e totalitarismo*, in *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiesa e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, a cura di D. Menozzi e R. Moro, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 311-371, in particolare pp. 338-341.

³⁸ Y. De Begnac, *Taccuini mussoliniani*, a cura di F. Perfetti, prefazione di R. De Felice, il Mulino, Bologna 1990, p. 647.

³⁹ Si veda *supra*, capitolo terzo, pp. 137-138.

na del fascismo, fu chiaro all'inizio degli anni Trenta, quando prese corpo l'idea di costruire una nuova Roma imperiale, resuscitando quella antica con scavi, sventramenti e demolizioni, ed edificando la Roma mussoliniana. Il 28 ottobre 1932, durante le celebrazioni per il primo decennale della rivoluzione fascista, Mussolini inaugurò la via dell'Impero, lunga novecento metri e larga trenta, sfilando in divisa della Milizia fascista su un cavallo bianco. Si trattava di un'opera urbanistica spettacolare, realizzata modificando radicalmente una parte del centro della capitale, che consacrava il trionfo della Roma di Mussolini sulla Roma reale. Essa era parte del progetto di fascistizzazione dello spazio urbano, un disegno grandioso, per realizzare il quale vennero chiamati a raccolta i migliori architetti e artisti dell'epoca: Enrico Del Debbio, Mario De Renzi, Gaetano Minnucci, Mario Sironi e, più potente tra tutti, Marcello Piacentini, forse il maggiore artefice della Roma mussoliniana⁴⁰. Il risultato fu la «pietrificazione del mito fascista della romanità»:

una pietrificazione ideologica che inizia col Foro Italico, già Foro Mussolini, scorre lungo il corso del Tevere, Via della Conciliazione, la Casa del Mutilato, Piazza Augusto Imperatore, attraversa con la Via dei Fori Imperiali, già Via dell'Impero, l'area archeologica fra Piazza Venezia e il Colosseo, si dirama nella Città universitaria e nel quartiere della Garbatella, per sfociare poi nella glaciale, metafisica architettura della nuova Roma dell'Eur, la più integrale pietrificazione del mito fascista della romanità⁴¹.

Nei rimandi tra passato, presente e futuro, veicolati da interventi urbanistici pari a quelli operati dai pontefici rinascimentali, Mussolini venne progressivamente assimilato ad Augusto potendo associarsi in lui le qualità del politico, del genio, del vincitore, del fondatore dell'Impero, più di quanto fosse possibile col preferito del duce, Cesare, per gli infausti presagi veicolati dal suo triste destino⁴². Ma anche il programma iconografico urbano portò traccia della conciliazione

⁴⁰ Si veda G. Ciucci, *Gli architetti e il fascismo*, Einaudi, Torino 1989.

⁴¹ Così E. Gentile, *Fascismo di pietra*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. vi-vii. Sul ruolo del mito di Roma nell'opera di trasformazione monumentale della città si rimanda agli studi di V. Vidotto, *Roma contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 178-223; Id., *La capitale del fascismo*, in Id. (a cura di), *Roma Capitale*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 379-413.

⁴² Si veda A. Giardina, *Ritorno al futuro: la romanità fascista*, in A. Giardina, A. Vauchez, *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 212-296.

competitiva con la Chiesa di Roma. Fu così che nella realizzazione di spazi vuoti, volti a isolare monumenti per enfatizzarne il significato e la sacralità nel quadro della politica e della filosofia del regime, trovò una collocazione importante l'arco che l'imperatore cristiano Costantino aveva fatto erigere accanto al Colosseo. Al punto che per accentuarne la centralità, all'inizio del 1933, furono demolite la fontana Meta Sudans, risalente all'età flavia, e la base del Colosso di Nerone: «L'isolamento dell'arco di Costantino e il nuovo legame con l'imperatore cristiano doveva [...] presentarsi come un gesto teso ad ammorbidire un conflitto reale tra due differenti *religioni*»⁴³.

Tra i cattolici erano stati invece gli intransigenti e gli antifascisti a respingere una visione conciliata delle due immagini di Roma. Giovanni Papini aveva dichiarato, a dittatura ormai aperta e a pochi anni dalla conversione al cattolicesimo, la sua scarsa fiducia nella «Roma di Pietro» per la «viltà», la «venalità», la «mediocrità» dimostrate dinanzi alla «Roma dei nuovi Cesari», e alla sua eresia pagana e nazionalista⁴⁴. Il «malpensante» sodale di Papini, Domenico Giuliotti⁴⁵, restò fermo nel respingere la romanità imperiale e nel proporre un modello imperiale medievale teocratico in cui il potere politico fosse subordinato a quello religioso:

Se un giorno, a Dio piacendo – scriveva Giuliotti nel 1926 – l'Aquila imperiale riaprisse le ali, non per altro che per aver l'onore di portare la Croce, io vi so dire che, allora, sarebbe la Croce che porterebbe l'Aquila; e la farebbe volare, da Roma, su tutta la terra.

Ecco perché, in attesa di questo miracolo, io sto con Bonifazio VIII e con Pio XI⁴⁶.

Entrambi del resto, nel loro *Dizionario dell'omo salvatico*, uscito nel 1923 per Vallecchi, avevano usato espressioni impietose sui cesari e i duci dell'antichità, le aquile romane, la fine dell'impero⁴⁷.

⁴³ Così A. Ricci, *Attorno alla nuda pietra. Archeologia e città tra identità e progetto*, Donzelli, Roma 2006, p. 37.

⁴⁴ G. Papini a D. Giuliotti, 5 ottobre 1925, in D. Giuliotti, G. Papini, *Carteggio*, vol. I, 1913-1927, a cura di N. Vian, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1984, pp. 314-317.

⁴⁵ D. Giuliotti, *Pensieri di un malpensante*, Vallecchi, Firenze 1936.

⁴⁶ D. Giuliotti, *La croce e l'aquila* (1926), in Id., *Polvere dall'esilio*, a cura di M. Baldini, Logos, Roma 1980, pp. 67-69.

⁴⁷ *Dizionario dell'omo salvatico. Redatto da Domenico Giuliotti e Giovanni Papini*, vol. I, Vallecchi, Firenze 1923, pp. 205-206.

Da posizioni politiche opposte, il cattolico antifascista Francesco Luigi Ferrari aveva insistito, negli anni dell'esilio in Belgio, sul carattere pagano e anticattolico del mito fascista della romanità⁴⁸. Parimenti, anche nel pieno dell'infatuazione imperialistica africana, il giornalista cattolico Iginò Giordani, all'epoca 'sotto protezione' nella Biblioteca Vaticana come De Gasperi, avrebbe stigmatizzato non poche tesi del volume di Romolo Murri, *L'idea universale di Roma*, che il sacerdote marchigiano presentava come una «storia della romanità universalistica dalla Repubblica dell'Urbe al Fascismo italiano»⁴⁹. Lo stesso Giordani, nella *Rivolta cattolica*, il libro che gli aveva pubblicato Piero Gobetti nel 1925, aveva fulminato quei cattolici che ciangottavano «d'imperialismo annacquato, di guerre sante, di macelli consacrati, apportando ai furbeschi resuscitatori del paganesimo dissolutore la vidimazione compunta di un cristianesimo rammollito»⁵⁰. In sostanza però, dai Patti lateranensi in avanti, prevalse una linea conciliativa, che si andò concretizzando in pubblicazioni, centri di ricerca, istituti.

L'idea della romanità come base comune fra cattolicesimo e fascismo fu tra i temi più battuti da Egilberto Martire. Già in occasione del dibattito parlamentare sui Patti lateranensi l'ex popolare aveva inneggiato alla «santità di Roma» affermando, tra i mormorii dell'aula, che la città eterna ritrovava se stessa «nel simbolo del Littorio e nella Croce», tornando finalmente ad essere «come Dante la vide, terra e cielo, Città degli uomini e paradiso di Dio, onde Cristo è romano»⁵¹. Il noto verso dantesco «quella Roma onde Cristo è romano» (*Purgatorio*, XXXII, 102) divenne presto un'orecchiabile formuletta per spiegare la provvidenziale missione assegnata alla città dei cesari e dei papi, raccolta ora

⁴⁸ Si veda R. Moro, *Il mito dell'impero in Italia fra universalismo cristiano e totalitarismo*, cit., pp. 342-343.

⁴⁹ R. Murri, *L'idea universale di Roma: dalle origini al fascismo*, Bompiani, Milano 1937, che Giordani recensì in «L'Italia», 7 novembre 1937. Sulle linee del giornale milanese rispetto al mito di Roma e al fascismo si veda V. Marchi, «L'Italia» e la missione civilizzatrice di Roma, in «Studi storici», XXXVI, 1995, 2, pp. 485-531. Sulla stagione fascista di Romolo Murri si veda invece P.G. Zunino, *Romolo Murri e il fascismo*, in «Fonti e documenti», XIV, 1985, pp. 631-667.

⁵⁰ I. Giordani, *Rivolta cattolica*, Gobetti, Torino 1925, p. 1.

⁵¹ Camera dei Deputati, *Atti Parlamentari*, Legislatura XXVIII, *Discussioni*, 11 maggio 1929, pp. 118-119.

dal fascismo. Per quel che riguarda Martire, la messa a punto e la divulgazione del mito della romanità cattolico-fascista si realizzarono soprattutto attraverso le pagine della rivista che egli diresse tra il 1929 e il 1938, «La Rassegna romana», cui seguì tra il 1939 e il 1942 «L'Illustrazione romana»⁵². Mentre sull'alta divulgazione puntò l'Istituto di studi romani, fondato nel 1925 da Carlo Galassi Paluzzi, che si propose ufficialmente di svolgere una funzione di accentramento e organizzazione culturale attraverso il coordinamento degli studi storici su Roma antica⁵³. La volontà di stabilire un *continuum* tra la romanità dei cesari, quella dei papi e la novella romanità fascista era rispecchiata nello stemma dell'Istituto, formato dall'unione dell'aquila romana con la croce di Cristo, mentre il fascio littorio non poté essere aggiunto perché un decreto ne limitava l'utilizzo agli enti statali. Alle attività dell'Istituto, che si ampliarono dinanzi alla prospettiva della realizzazione concreta di un nuovo impero coloniale italiano, parteciparono numerosi prelati, a partire da Pietro Tacchi Venturi sino ad arrivare, in pieno clima imperiale, al segretario di Stato Eugenio Pacelli. Il testo di una sua conferenza dal titolo *Il sacro destino di Roma* aprì infatti, nel 1937, il volume *Roma "onde Cristo è romano"*, che nelle intenzioni dei promotori avrebbe dovuto avviare una collana omonima⁵⁴. Ma nel discorso di Pacelli il destino dell'Urbe eterna veniva raccolto dal cattolicesimo, non dal fascismo. Era questo il senso dell'elogio di Costantino e del trionfo della Roma cristiana su quella pagana:

⁵² Si veda D. Sorrentino, *La Conciliazione e il «fascismo cattolico»*, cit., *passim*.

⁵³ Sull'Istituto di studi romani si veda A. La Penna, *Il culto della romanità nel periodo fascista. La rivista «Roma» e l'Istituto di studi romani*, in «Italia contemporanea», 1999, 217, pp. 605-630.

⁵⁴ E. Pacelli, *Il sacro destino di Roma*, in *Roma "onde Cristo è romano"*, Istituto di studi romani, Roma 1937, pp. 3-7. Quella di Pacelli fu la prima di una serie di conferenze radiotrasmesse nel corso del 1936: accanto agli studiosi dell'Istituto figuravano molti alti prelati della Curia; tra gli altri i cardinali Vincenzo La Puma, Camillo Laurenti, Carlo Salotti, Giulio Serafini, il nunzio apostolico d'Italia monsignor Francesco Borgongini Duca e Tacchi Venturi. Sulla collana dell'Istituto di studi romani *Roma "onde Cristo è romano"* si veda la tesi di dottorato in Storia contemporanea di A. Di Mauro, *Regime fascista e mito di Roma: il ruolo dell'Istituto di Studi Romani (1925-1943)*, Università degli Studi di Catania, Facoltà di Scienze Politiche, a.a. 2009-2010, pp. 155-169.

Sì, dal profondo dell'oppressione, in cui l'aveva immersa la Roma pagana, più bella uscì la Roma di Cristo, salmodiando e trionfando dietro il labaro di Costantino, bella della porpora dei suoi martiri, bella dell'infula dei suoi Pontefici, bella dei raggi del sole di una vittoria eterna ancora più fulgida dei trionfi secolari di Cesare e di Augusto⁵⁵.

Certo, il richiamo a Costantino poteva alludere a un'assimilazione dell'imperatore cristiano a Mussolini, che non aveva mancato, in passato, di assumerne le pose⁵⁶. Del resto, come avrebbe detto di lì a poco il cardinale Ildefonso Schuster inaugurando a Milano il corso della Scuola di mistica fascista, nell'anno del bimillenario augusteo, il Concordato sottoscritto dal «Duce dell'Italia nuova» poteva ricordare «troppo da vicino l'editto della pace costantiniana del 313»⁵⁷. Tuttavia Pacelli, pur omaggiando i Patti del Laterano e la ritrovata conciliazione tra la Chiesa e lo Stato in Italia, non mancava di sottolineare la superiorità della missione del papato e la sua vocazione universalistica:

Ed è bello e soave il pensare – scriveva Pacelli – che la Casa vaticana del Padre comune sia la comune casa di tutti i figli della Chiesa, i quali dai quattro venti volgono tutti devoti lo sguardo e l'affetto al bianco supremo Pastore di Roma. Se è Roma, dovunque un fedele di Roma si accampa, là, sul colle Vaticano, si innalza presso la tomba di Pietro il suo vertice sublime, che irradia la sua luce fino ai più remoti termini del mondo. Quell'angolo della sponda del Tevere, sacro retaggio che nei Patti Lateranensi, pegno e suggello di riconciliazione e di concordia tra Chiesa e Stato in Italia, il cuore del Padre comune si riservava libero e indipendente di quanto la pietà dei secoli gli aveva donato, è la mèta del pellegrino credente, è il faro indefettibile di fede e di verità morale, di cui in mezzo alle bufere degli errori e delle passioni abbisogna la povera umanità per tendere a arrivare al porto di pace e di salute, al quale Dio la destinava⁵⁸.

⁵⁵ E. Pacelli, *Il sacro destino di Roma*, cit., p. 6.

⁵⁶ Rimando a L. Braccisi, *Costantino e i Patti lateranensi*, in «Studi storici», XXXII, 1991, 1, pp. 161-167, e a Id., *Roma bimillennaria: Pietro e Cesare*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1999, pp. 173 sgg.

⁵⁷ *Da Augusto a Costantino. Da un discorso milanese del Cardinale Schuster (25 febbraio 1937)*, in «Annuario Cattolico Italiano», XVI, 1938, pp. 35-38.

⁵⁸ E. Pacelli, *Il sacro destino di Roma*, cit., p. 7.

Il mito dell'Italia imperiale andò ben oltre la nicchia della Curia e degli intellettuali. Già nel 1928 il giornalista Giulio de' Rossi dell'Arno tramite il periodico «Italia e Fede», il cui titolo pare fosse suggerito dal duce in persona attraverso il fratello Arnaldo, aveva lanciato una campagna per coinvolgere i sacerdoti nella Battaglia del grano, col sostegno di Tacchi Venturi e di diversi esponenti della Curia romana⁵⁹. Nel giro di due anni, grazie al nuovo clima e ai finanziamenti arrivati dal ministero dell'Agricoltura, si passò da 464 a 1245 parroci coinvolti nell'iniziativa. Secondo de' Rossi dell'Arno i sacerdoti si erano convinti che «sui campi delle messi d'oro» l'«anima cattolica» si fosse incontrata e fusa con l'«anima fascista». Così almeno scriveva nell'opuscolo *Cattolicesimo e fascismo* che raccoglieva l'incoraggiamento ricevuto da ben 250 vescovi⁶⁰. La conquista dell'indipendenza economica, continuava, raggiunta col contributo fondamentale del clero italiano, avrebbe rappresentato la premessa per consentire alla nazione italiana di realizzare la sua missione civilizzatrice. Le contrapposizioni antinomiche tipiche dell'ideologia ruralista e dell'apologetica cattolica (campagna/città, dovere/divertimento, virtù/immoralità) si precisavano con l'introduzione, al loro interno, del paradigma nazionalistico, costruito attorno all'esaltazione del sacrificio come valore fondante del contadino e del soldato:

Una vita vissuta nel gaudio cittadino, fine a sé stessa, nulla tramanda di incorrotto all'età successiva [...].

E noi che vogliamo l'Italia raggiunga il Primato civile fra le nazioni, diciamo con franca schiettezza, di cui il Duce dà magnifico esempio, che la via della grandezza d'Italia non è seminata di piaceri pagani e di divertimenti cittadini, ma di sacrifici; sacrifici che più serenamente sopporta colui che per virtù della Fede si acqueta nella gioia del dovere compiuto, cui risponde un sorriso che non ha tramonto e che più sereno s'irradia nella pace dei campi.

⁵⁹ Nel dopoguerra de' Rossi dell'Arno avrebbe raccolto i contributi più significativi dei vescovi e dei sacerdoti legati alle iniziative di «Italia e Fede» nel volume *Pio XI e Mussolini* (Corso, Roma 1954), in cui ripercorreva anche le tappe principali del movimento (in particolare pp. 28-32 per la fase iniziale).

⁶⁰ G. de' Rossi dell'Arno, *Cattolicesimo e fascismo. Plebiscito di vescovi per il regime*, Edizioni Italia e Fede, Roma, anno X [1931-1932].

I rurali sono dunque i soldati sempre in armi, sempre in trincea, fermi alla consegna, per la grandezza d'Italia.

O agricoltore, dalle trincee santificate del tuo sangue l'Italia poté balzare alla luminosa gloria di Vittorio Veneto.

Dai solchi santificati dal tuo sudore, l'Italia balzerà alla gloria del Primato civile⁶¹.

De' Rossi dell'Arno non specificava le modalità di tale balzo, se cioè alludesse a una effettiva espansione territoriale o se si limitasse a usare termini guerreschi in senso metaforico, in linea con una tendenza tipica, lo si è detto nel precedente capitolo, del cattolicesimo del dopoguerra; per quanto, singolarmente, riservasse parole di plauso ai tentativi coloniali del governo di Francesco Crispi, bestia nera dei cattolici, per avere saputo interpretare il primato dell'Italia nel mondo. Anche ai sacerdoti di campagna, in ogni caso, si indicava nel paradigma imperiale della nuova Roma la sintesi, conciliata e armonica, di cattolicesimo e fascismo. E si spiegava che «l'Uomo provvidenziale per cui si rigenerano le forze della nazione»⁶², «nella potenza dell'Italia fascista», ne avrebbe riaccesso la gloria⁶³.

3. *Puri, forti, moderni*

È certo in ogni caso che il coinvolgimento dei parroci di campagna nella mobilitazione del regime riusciva a far penetrare il fascismo in quei settori rurali tradizionalmente ostili ai grandi progetti nazionali, provenissero essi dal notabilato tradizionale, dai funzionari o dai federali. In tal senso il prete e le organizzazioni cattoliche, incontrandosi col fascismo e conferendogli all'ombra di San Pietro una prospettiva nazionale rassicurante, andarono a svolgere nel mondo delle campagne un ruolo di «modernizzazione politica»⁶⁴. D'altro canto i contenuti e lo sfondo di tale

⁶¹ Ivi, pp. 97-98.

⁶² Ivi, p. 87.

⁶³ Ivi, pp. 31-32.

⁶⁴ Si rimanda al fondamentale saggio di R. Moro, *Il «modernismo buono». La «modernizzazione» cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico*, in «Storia contemporanea», XIX, 1988, 4, pp. 625-716.

modernizzazione erano quelli di un regime autoritario di massa, per cui finì per dominare il campo una via di apertura selettiva alla modernità, che privilegiava gli elementi organizzativi e tecnologici più che quelli culturali e religiosi. Insomma una «modernizzazione reazionaria», largamente condizionata dal rapporto molto stretto che la legò al clima e alle condizioni create dal fascismo⁶⁵.

È particolarmente emblematico, in tal senso, lo sforzo messo in campo dall'Azione cattolica per consolidare e allargare la propria presenza tra i ceti urbani, via via che con l'industrializzazione mutava la fisionomia di città e campagne italiane. Il carattere capillare e di massa dell'organizzazione non venne scalfito dall'accordo del 1931. Il numero degli iscritti riprese anzi ad aumentare e crebbe costantemente per tutti gli anni Trenta. La sola Gioventù cattolica (Giac), alla cui presidenza nazionale era asceso nel 1934 Luigi Gedda, passò dai meno di 250.000 iscritti nel 1930 ai quasi 400.000 nel 1939, chiamata come era a stare in prima fila nella competizione col fascismo per la costruzione dell'uomo nuovo⁶⁶. L'ammodernamento riguardò indubbiamente l'organizzazione, sempre più modulata nelle forme associative di una società urbana e di massa, e i metodi educativi, capaci di competere con le iniziative del fascismo. I contenuti restarono invece avvinghiati, per molti aspetti, al nucleo dottrinale intransigente di condanna della modernità, ed era questo anche il segno dell'irriducibilità del cattolicesimo al progetto fascista di dominio delle coscienze.

Al fondo, però, il messaggio educativo dell'associazionismo giovanile cattolico recepiva, più di quanto lasciassero intendere i suoi promotori, quei modelli borghesi di rispettabilità, edificati nel corso dell'Ottocento in stretta correlazione con il moderno nazionalismo⁶⁷, che nella disciplina, nel sacrificio, nel coraggio, nell'au-

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Si veda F. Traniello, *L'Italia cattolica nell'era fascista*, in *Storia dell'Italia religiosa*, a cura di G. De Rosa, T. Gregory e A. Vauchez, vol. III, *L'età contemporanea*, a cura di G. De Rosa, Laterza, Roma-Bari 1995, in particolare pp. 290-292.

⁶⁷ Il rimando è naturalmente a G.L. Mosse, *Sessualità e nazionalismo. Mentalità borghese e rispettabilità* (1982), Laterza, Roma-Bari 2011. Sul rilievo ideologico acquisito dalla corporeità, nelle diverse dimensioni della ginnastica, dell'educazione sessuale e dell'igiene, nell'Italia unita si veda G. Bonetta, *Corpo e nazione. L'educazione ginnastica, igienica e sessuale nell'Italia liberale*, Franco Angeli, Milano 1990.

tocontrollo avevano trovato i propri attributi essenziali⁶⁸. In questo quadro le «battaglie per la moralità», condotte sin dal dopoguerra dalle organizzazioni cattoliche, soprattutto femminili⁶⁹, in vista di un condizionamento di massa dei costumi della società italiana, e i modelli educativi incentrati sulla «purezza», proposti ai membri delle associazioni giovanili⁷⁰, rappresentavano la risposta a un desiderio di ordine in un mondo che industrializzazione, urbanesimo, società di massa avevano reso sempre meno ordinato.

Nel cuore degli anni Trenta questo tipo di cultura fu valorizzato quale contributo alla politica nazionalista e bellicista del fascismo. «Senza purezza non avremmo avuto l'eroismo dei nostri giovani nelle battaglie per la Patria», avrebbe scritto Gedda nel 1939⁷¹. Tra il 1934 e il 1937 le biografie eroiche dei giovani cattolici e soldati italiani che con disciplina e passione avevano sacrificato la propria vita alla patria convinti di fare la volontà di Dio furono al centro di alcune pubblicazioni della Gioventù cattolica italiana.

L'«olocausto per la Patria» era entrato nel linguaggio della Giac attraverso l'esperienza della Grande Guerra, la sua memoria, la sua assimilazione all'universo simbolico fascista. Ma è a metà degli anni Trenta, in concomitanza con l'accentuarsi della pedagogia di guerra nelle organizzazioni di massa del regime e nella scuola, che si ravviva la memoria di quel martirio⁷². Nella divulgazione del modello del martire cattolico della Grande Guerra la Giac profuse un impegno non indifferente. A partire dal 1934 «Gioventù italiana» dedicò numerosi articoli alle vite dei soldati 'santi' caduti nel

⁶⁸ Si veda A. Ponzio, *Corpo e anima: sport e modello virile nella formazione dei giovani fascisti e dei giovani cattolici nell'Italia degli anni Trenta*, in «Mondo contemporaneo», I, 2005, 3, pp. 51-104. Sulle modulazioni della virilità si vedano B. Spackman, *Fascist virilities: rhetoric, ideology and social fantasy in Italy*, University of Minnesota, Minneapolis 1996; G.L. Mosse, *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, Einaudi, Torino 1997.

⁶⁹ Si vedano V. De Grazia, *Le donne nel regime fascista*, Marsilio, Venezia 1993, pp. 322-326, e L. Gazzetta, *Cattoliche durante il fascismo. Ordine sociale e organizzazioni femminili nelle Venezie*, Viella, Roma 2011, pp. 157-164.

⁷⁰ Si veda F. Piva, *Educare alla «purezza»: i dilemmi della Gioventù cattolica nel secondo dopoguerra*, in *Chiesa, laicità e vita civile. Studi in onore di Guido Verucci*, a cura di L. Ceci e L. Demofonti, Carocci, Roma 2005, pp. 383-398, in particolare pp. 383-388.

⁷¹ Citato *ivi*, p. 388.

⁷² Si veda A. Ponzio, *Corpo e anima*, cit., pp. 68 sgg.

conflitto mondiale⁷³, e nello stesso anno avviò la collana San Giorgio che rimase in vita fino al 1937 e che contò complessivamente sei titoli⁷⁴. Il nesso tra le vite esemplari dei martiri cattolici della Grande Guerra e il conflitto italo-etiope, evidente nella cronologia delle pubblicazioni, è richiamato in modo esplicito. Nella prefazione alla biografia di Giosuè Borsi, Luigi Gedda stabiliva anzi un *continuum* tra il sacrificio dei caduti cattolici della Grande Guerra, i Patti lateranensi e l'imperialismo fascista:

Venti anni fa, Giosuè Borsi cadeva presso le Case Alte di Zagòra, mormorando: «Mamma, il tuo ed il mio sacrificio non saranno vani...».

Dobbiamo rendere testimonianza ch'egli fu profeta. Il sacrificio suo e di quanti morirono per un'Italia grande e più pura non fu vano se, dopo 14 anni, il Pontefice poté dire che fu resa «l'Italia a Dio, e Dio all'Italia», e se oggi la Patria compie quella prodigiosa avanzata che porta in Africa la bianca croce dei Savoia, i fasci e le aquile delle nuove generazioni italiane⁷⁵.

La collana San Giorgio – concludeva Gedda – avrebbe ricordato alla Giac «i fratelli che hanno seminato, con l'eroismo e con la fede, i nuovi tempi»⁷⁶. Le vite esemplari degli «eroi santi» della Grande Guerra veicolarono un messaggio educativo in cui la consacrazione del sangue per la patria è la tappa finale che suggella una vita fondata su principi ritenuti irrinunciabili per un giovane cattolico⁷⁷. Il paradigma di virtù è disegnato attraverso motivi ricorrenti nelle

⁷³ Si vedano, ad esempio, G. Sanvido, *Una tomba che è un'ara*, in «Gioventù italiana», giugno 1934, pp. 167-168; G.d.M., *Il capitano santo*, ivi, luglio 1934, p. 197; G. Mortari, *Carlo Ederle. «Spes messis in semine»*, ivi, maggio 1935, pp. 139-140; F. Piantelli, *Cattolico e italiano: Loreto Starace*, ivi, agosto 1935, pp. 232-234; C. Mercurelli, *Giosuè Borsi. Poeta e soldato*, ivi, novembre 1935, pp. 318-320.

⁷⁴ G. Ederle, *Carlo Ederle. Maggiore d'artiglieria, medaglia d'oro*, Ave, Roma 1934; F. Piantelli, *Loreto Starace. «Con la Croce e con la Spada»*, prefazione di R. Manzini, Ave, Roma 1935; N. Badano, *Giosuè Borsi, prefazione del Prof. Luigi Gedda*, Ave, Roma 1935; T. Furlani, *Il Capitano Negri*, Ave, Roma 1936; Gioventù Italiana di Azione Cattolica, *Albo di gloria. Soci della Gioventù Italiana di A.C. per la conquista dell'Impero*, Istituto editoriale San Michele, Roma 1936; Conte Lovera di Castiglione, *Pierino Delpiano*, Ave, Roma 1937.

⁷⁵ L. Gedda, prefazione a N. Badano, *Giosuè Borsi*, cit., pp. 5-6.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Si veda G. Vecchio, *Patriottismo e universalismo nelle associazioni laicali cattoliche*, in *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, a cura di A. Acerbi, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 233-274.

varie biografie, in uno spirito di differenziazione dalle organizzazioni giovanili fasciste e di competizione con esse. Tutti i giovani presentati sono, nell'infanzia e nell'adolescenza, operosi e dediti allo studio. Nella loro vita, naturalmente, occupa un posto centrale la fede religiosa, all'interno della quale risaltano la devozione verso la Madonna e, nel caso di Loreto Starace e Guido Negri, una particolare dizione del Sacro Cuore di Gesù. Altro elemento ricorrente è la purezza dei costumi, secondo il principio «puri per essere forti», che tocca le sue punte estreme, ancora una volta, con Starace («l'uomo che non guarda le donne»⁷⁸) e con il capitano Negri che avrebbe espiato con cilici e flagelli i veglioni dei suoi compagni a Carnevale⁷⁹.

Al tempo stesso si esalta il carattere virile, «l'energia maschia e indomita»⁸⁰ di questi giovani, terreno su cui si mostra di voler competere con l'ideale di virilità fascista⁸¹. «Chi pensa che il cattolicesimo sia scuola di debolezza o di timidità o di ritrosia o di mestizia – scrive Raimondo Manzini nella prefazione alla biografia di Starace – legga questa vita. Vi sentirà rombare il vento eroico di quella maschiezza sovrumana che è appunto il temperamento dell'umano nel divino»⁸². Così gli eroi cattolici della Grande Guerra sono dediti alla ginnastica e si irrobustiscono grazie agli esercizi sportivi. Essi, infine, amano la guerra. «La guerra è bella – avrebbe scritto quattro giorni prima di morire sul Carso il maggiore Carlo Ederle – perché qui si vede l'uomo che affronta cosciente il pericolo per l'ideale e per il dovere»⁸³. «La guerra è bella», anche se scomoda, avrebbe detto Starace una volta al fronte dopo le tante peregrinazioni in Europa e in America⁸⁴. «Desiderò la guerra e la volle come sacrificio» si dice di Borsi⁸⁵, cui avrebbe fatto eco il soldato Italo Bertagna:

⁷⁸ F. Piantelli, *Loreto Starace*, cit., p. 95.

⁷⁹ T. Furlani, *Il Capitano Negri*, cit., pp. 77-78.

⁸⁰ R. Manzini, *Apologia vivente*, prefazione a F. Piantelli, *Loreto Starace*, cit., p. 8.

⁸¹ Sul modello di maschio virile sviluppatosi nel ventennio fascista si veda L. Benadusi, *Il nemico dell'uomo nuovo. L'omosessualità nell'esperimento totalitario fascista*, Feltrinelli, Milano 2005.

⁸² R. Manzini, *Apologia vivente*, prefazione a F. Piantelli, *Loreto Starace*, cit., p. 8.

⁸³ G. Ederle, *Carlo Ederle*, cit., p. 38.

⁸⁴ F. Piantelli, *Loreto Starace*, cit., p. 158.

⁸⁵ N. Badano, *Giosuè Borsi*, cit., p. 58.

«Qual è la morte più bella? Quella del martire della fede che cade perdonando, ma anche quella del soldato che cade sul campo di battaglia, volta la fronte al nemico senza indietreggiare un passo»⁸⁶.

In questo quadro si inserisce l'immolazione cruenta in battaglia. Più che con una funzione esplicativa (dare senso alla morte) l'esaltazione del sacrificio è introdotta con un intento pedagogico, declinato in chiave maschile: definire il ruolo dei giovani cattolici nella società in guerra. «L'immolazione cruenta»⁸⁷, «il sacrificio eroico»⁸⁸ mostrano come il giovane cattolico debba essere pronto a combattere senza esitazioni e dare il proprio tributo di sangue alla patria perché sa dalla sua fede che è suo dovere eseguire gli ordini dei capi.

La mobilitazione per il condizionamento del costume si servì di strumenti già esistenti come la stampa e il teatro, ma puntò molto su mezzi di comunicazione moderni, come la radio e il cinema⁸⁹. Nel 1935 i circoli cinematografici affiliati alla Chiesa arrivavano a 1.600, circa un terzo del totale. Il loro sviluppo fu accompagnato, sin dal 1928, dalla «Rivista del cinematografo», con consigli sui contenuti dei film e sull'allestimento delle sale⁹⁰. Il periodico era nato come pubblicazione mensile del Cuce, il Consorzio utenti cinematografi educativi, fondato a Milano due anni prima per fornire un aiuto gestionale e di controllo a tutela della moralità dei film⁹¹, soprattutto in relazione alle generazioni più giovani e alle donne, considerate, per loro natura, più facilmente influenzabili dai film che non gli uomini⁹². Rappresentanti del Cuce furono ricevuti da Pio XI il 20 marzo 1933⁹³ perché anche agli occhi del papa il cinema apparì-

⁸⁶ Gioventù Italiana di Azione Cattolica, *Albo di gloria*, cit., pp. 11-12.

⁸⁷ F. Piantelli, *Loreto Starace*, cit., p. 143.

⁸⁸ Ivi, p. 143.

⁸⁹ Si veda lo studio, ormai classico, di S. Pivato, *L'organizzazione cattolica della cultura durante il fascismo*, in «Italia contemporanea», 1978, 132, pp. 3-25.

⁹⁰ Si veda M. Muscolino, *La «Rivista del Cinematografo» dalla nascita al 1968*, in *Attraverso lo schermo. Cinema e cultura cattolica in Italia*, a cura di R. Eugeni e D.E. Viganò, vol. II, Ente dello Spettacolo, Roma 2006, pp. 181-196.

⁹¹ D.E. Viganò, *Un cinema ogni campanile. Chiesa e cinema nella diocesi di Milano*, Il Castoro, Milano 1997, pp. 33-45.

⁹² Si veda V. De Grazia, *Le donne nel regime fascista*, cit., pp. 199-200.

⁹³ Il pontefice che nel 1931 aveva fondato la stazione radio in Vaticano elogio in quella circostanza il programma dell'ente, richiamando il suo primo «buon fine», consistente nel «combattere il male», ma indicando pure la neces-

va, con la radio, «uno dei potentissimi mezzi di divulgazione»⁹⁴. In questo campo i cattolici – avrebbe sottolineato Pio XI nell'enciclica *Vigilanti cura* (1936), dedicata agli spettacoli cinematografici e indirizzata all'episcopato degli Stati Uniti – erano chiamati a un duplice impegno: esercitare pressioni per un condizionamento in senso morale della grande industria cinematografica, soprattutto per ciò che riguardava il sesso e la stabilità della famiglia; lavorare alla realizzazione di una produzione cinematografica specificamente cattolica⁹⁵. In Italia tali obiettivi furono effettivamente perseguiti con pressioni costanti sulle commissioni governative di censura, attraverso la produzione di case cinematografiche cattoliche, e soprattutto mediante la rete sempre più estesa delle sale parrocchiali, che il regime aveva aiutato a creare e che ora faceva concorrenza a quella dell'Opera del Dopolavoro⁹⁶. A questo apparato si aggiungeva la stampa promossa dalle organizzazioni di Azione cattolica, dagli ordini religiosi, dalle parrocchie, dalle diocesi, dalle associazioni missionarie: l'ossessione per la «buona stampa» aveva generato testate per ogni genere di destinatario, capillarmente distribuite mediante i circuiti tradizionali e quelli legati alle nuove congregazioni dei salesiani, degli antoniani di Padova, dei paolini di Alba, editori dal 1931 del periodico «Famiglia Cristiana», che tirava già 12.000 copie. Una realtà, quella dei giornali cattolici in Italia, a dir poco imponente, considerata in se stessa e ancor più in relazione al suo sviluppo all'interno di uno Stato dittatoriale che aveva conculcato da circa dieci anni la libertà di stampa⁹⁷.

sità di un lavoro «in senso positivo» per la diffusione del bene attraverso lo strumento del cinematografo. Il testo in *Discorsi di Pio XI*, vol. II, cit., pp. 879-880.

⁹⁴ Pio XI, *Divini Illius Magistri*, 31 dicembre 1929, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. V, *Pio XI (1922-1939)*, Edb, Bologna 1995, pp. 442-517, in particolare p. 507.

⁹⁵ Pio XI, *Vigilanti cura*, 29 giugno 1936, ivi, pp. 1046-1073.

⁹⁶ Sull'azione svolta dalle organizzazioni cattoliche nazionali nel promuovere l'attività cinematografica sin dalle sue origini si vedano G. Convents, *I cattolici e il cinema*, in *Storia del cinema mondiale*, a cura di G.P. Brunetta, vol. V, *Teorie, strumenti, memorie*, Einaudi, Torino 2001, pp. 485-517, e E. Mosconi, *La Chiesa cattolica e il cinema*, in *Storia del cinema italiano*, vol. V, 1934/1939, a cura di O. Caldiron, Edizioni Bianco e Nero, Padova 2006, pp. 77-84.

⁹⁷ *La stampa cattolica italiana*, a cura di A. Antoniazzi, prefazione di R. Manzini, Istituto di Propaganda Libreria, Milano s.d., ma 1937 (aggiornato al 31 dicembre 1936), pp. 204-206.

L'ingresso dei media nel mondo cattolico attraverso circuiti e spazi ecclesiastici funzionò, nell'immediato, nel senso di una tendenziale omogeneizzazione dei modelli religiosi e di una loro forte nazionalizzazione⁹⁸. Lo si vide bene durante la conquista dell'Etiopia, quando l'Italia cattolica sembrò coincidere, nel sentire comune, con l'Italia fascista⁹⁹. Fu allora che il mito della Roma imperiale fece sentire la sua forza di seduzione tra l'alto e il basso clero, ai vertici dell'Azione cattolica, tra i vescovi e i parroci della Battaglia del grano, tra gli intellettuali legati a Gemelli, tra i prudenti padri della «Civiltà Cattolica», oltre che, naturalmente, nella pattuglia clericofascista degli ex membri del Centro nazionale. Anche uomini schierati sino ad allora su posizioni di riserbo, se non di dissenso, verso il fascismo finirono per aderire alla rappresentazione della guerra come esaltazione della ritrovata missione imperiale dell'Italia e della sua coincidenza con l'espansione del cattolicesimo nel mondo.

4. *Una guerra per l'Impero*

Eppure il papa era contrario alla guerra di conquista dell'Italia fascista contro lo Stato sovrano dell'Etiopia. Nei riservati colloqui con esponenti della Curia e della diplomazia, Pio XI fece capire di disapprovare l'aggressione di Mussolini all'Etiopia per ragioni diverse. Egli, insieme a molti altri osservatori, temeva che il conflitto si allargasse all'Europa. Sapeva poi che l'aggressione a uno Stato sovrano presente nella Società delle Nazioni avrebbe spinto Mussolini ad avvicinarsi a Hitler. Infine «il papa delle missioni» era fortemente preoccupato per le inevitabili conseguenze che lo scontro tra l'Italia e le altre potenze coloniali avrebbe avuto sullo sviluppo organizzativo della propagazione della fede¹⁰⁰.

Tuttavia la più forte ed esplicita condanna della guerra di conquista, pronunciata da Pio XI a Castel Gandolfo il 27 agosto

⁹⁸ Un quadro d'insieme in S. Pivato, *L'organizzazione cattolica della cultura durante il fascismo*, cit.

⁹⁹ F. Traniello, *L'Italia cattolica nell'era fascista*, cit., p. 292.

¹⁰⁰ Per un'analisi più ampia di questo tornante si rimanda a L. Ceci, *Il papa non deve parlare. Chiesa, fascismo e guerra d'Etiopia*, prefazione di A. Del Boca, Laterza, Roma-Bari 2010.

1935¹⁰¹, aprì con il governo di Roma una crisi durissima. La reazione della diplomazia italiana, che si mosse per incarico personale di Mussolini, fu aggressiva, mirante a condizionare le future prese di posizione pubbliche del pontefice sul conflitto, sotto il ricatto di compromettere i buoni rapporti tra Stato e Chiesa esistenti in Italia dopo la Conciliazione. E il papa si piegò a tale ricatto, scelta sulla cui necessità convennero i suoi più stretti collaboratori¹⁰².

Per avere un'idea di quanto Pio XI avesse recepito il diktat del silenzio sulla guerra di conquista fascista impostogli da Mussolini si può ricordare, tra i molti, un episodio, ricostruito attraverso le carte italiane e quelle vaticane. Nel dicembre 1935, quando l'estensione del conflitto all'Europa era scongiurata e il mondo cattolico italiano partecipava compatto alla mobilitazione per la consegna dell'oro alla patria, con gesti plateali messi bene in evidenza dai media, Pio XI avrebbe voluto esprimere pubblicamente un auspicio a favore della pace nell'allocuzione concistoriale del 16 dicembre o nel discorso di Natale. Ma la prudenza del papa giunse a tal punto che egli ne chiese il permesso a Mussolini. Il 13 dicembre, infatti, il segretario di Stato vaticano Eugenio Pacelli fece presente all'ambasciatore italiano presso la Santa Sede Bonifacio Pignatti che «il S. Padre avrebbe desiderato di poter annunciare qualche speranza di pace nella sua Allocuzione e voleva [...] pregare il capo del Governo di dargliene il modo»¹⁰³.

Nonostante il linguaggio della diplomazia dovesse muoversi entro i margini della *political correctness*, la risposta dell'ambasciatore d'Italia al segretario di Stato fu realmente intimidatoria: un invito del papa a una tregua «sarebbe stato considerato dal

¹⁰¹ Archivio Segreto Vaticano [d'ora in poi ASV], Affari Ecclesiastici Straordinari [d'ora in poi AES], Italia, IV periodo, pos. 967, vol. III, 9r-11r, «Testo – ripreso stenograficamente – del discorso del S. Padre alle infermiere cattoliche il 27 agosto 1935 (a foglio 3° vi sono in lapis le correzioni di cui molte furono poi approvate dallo stesso S. Padre)». La versione ufficiale del discorso, rimaneggiata ed edulcorata, venne pubblicata sull'«Osservatore Romano» il 29 agosto 1935. Un'edizione sinottica delle due versioni in L. Ceci, *La guerra di Etiopia fuori dall'Italia: le posizioni dei vescovi cattolici europei*, in *L'Impero fascista. Italia ed Etiopia (1935-1941)*, a cura di R. Bottoni, il Mulino, Bologna 2008, pp. 117-143.

¹⁰² L. Ceci, *Il papa non deve parlare*, cit., pp. 43-54.

¹⁰³ ASV, AES, Stati Ecclesiastici, IV periodo, pos. 430b, fasc. 362, 152r, Udienza del 13 dicembre 1935.

governo fascista e dal Paese un atto inamichevole»¹⁰⁴. Pacelli capì il messaggio e, senza sentire il bisogno di parlarne col pontefice, rassicurò l'ambasciatore: «Allora non se ne farà nulla»¹⁰⁵. Il giorno dopo padre Pietro Tacchi Venturi incontrò Mussolini. Doveva farsi portavoce dell'ultimo tentativo di persuasione da parte del pontefice rispetto al piano Laval-Hoare. Ma per prima cosa – questo gli era stato detto al mattino da Pio XI – il gesuita doveva rassicurare il capo del governo sul discorso del 16 dicembre. «Il Santo Padre – comunicò Tacchi Venturi a Mussolini – edotto della conversazione dell'Ambasciatore col Cardinale Segretario di Stato, non avrebbe nel prossimo Concistoro neppur nominato il conflitto italo-etiopeico, contenendosi di fronte ad esso *tamquam non esset*»¹⁰⁶. Mantenendo fede alla parola, nell'allocuzione concistoriale del 16 dicembre, Pio XI non fece riferimenti specifici alla guerra italo-etiopeica, né lo fece in occasione del Natale.

All'inizio dello stesso mese di dicembre, a novanta giorni dall'inizio delle operazioni militari in Etiopia, avviate il 3 ottobre 1935 senza dichiarazione formale di guerra, monsignor Domenico Tardini, sottosegretario della congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari, si era chiesto nei suoi appunti sul conflitto italo-etiopeico:

Dunque deve parlare il Papa? sì o no? Io farei una distinzione. In pubblico, per ora, no. Ma in segreto sì, subito, chiarissimamente, a tutti. Parlare e agire [...] Anche perché si vedrà che, se la S. Sede non ha parlato in pubblico, è stato solo per non intralciare con le frasi la sua azione pacificatrice. Parlando, si risparmiava forse le critiche, ma paralizzava certamente la sua opera di bene¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Così Bonifacio Pignatti Morano di Custoza nel rapporto a Mussolini del 14 dicembre 1935, in *Documenti Diplomatici Italiani*, serie VIII, 1935-1939, vol. II, pp. 836-837.

¹⁰⁵ Ivi, p. 837.

¹⁰⁶ ASV, AES, Italia, IV periodo, pos. 967, vol. II, 260r-262v, «P. Tacchi Venturi a Pio XI, Relazione dell'udienza avuta con S.E. Mussolini nel pomeriggio di sabato 14 dicembre 1935, alle ore 17,30, a Palazzo di Venezia».

¹⁰⁷ Il documento, dal titolo *Previsioni e giudizi di Mons. Tardini sul conflitto tra l'Italia e l'Etiopia*, in ASV, AES, Italia, IV periodo, pos. 967, vol. I bis, 1r-71. Esso è stato pubblicato integralmente in L. Ceci, «*Il Fascismo manda l'Italia in rovina*». *Le note inedite di monsignor Domenico Tardini (23 settembre-13 dicembre 1935)*, in «*Rivista storica italiana*», CXX, 2008, 1, pp. 313-367, note del 3 dicembre 1935, pp. 342-344.

Tardini poneva con forza la questione del silenzio del papa perché la plateale mobilitazione del clero, dei vescovi e di molti cardinali italiani offriva l'immagine di un allineamento totale del cattolicesimo, a partire dai suoi vertici, alla guerra di aggressione del governo di Mussolini che avrebbe provocato 300 mila morti tra gli etiopi.

L'ampio sostegno offerto dai cattolici al regime in occasione del conflitto italo-etiope è un fatto che risalta come in poche altre circostanze della vita politica italiana. In numerose prese di posizione pubbliche i vescovi espressero l'adesione più fervida alle iniziative del governo in Etiopia¹⁰⁸. Altri prelati benedirono le truppe e le navi in partenza per l'Africa orientale. La presidenza nazionale dell'Azione cattolica adottò una linea di aperto sostegno alla guerra. Apprezzamenti decisamente politici nei riguardi del governo vennero dai diversi rami della Gioventù cattolica. Il gruppo di sacerdoti di «Italia e Fede», che aveva una funzione centrale nell'orientare il clero di provincia, ribadì il proprio sostegno alle mete imperiali e autarchiche del duce. La stampa missionaria, quella devozionale, il cinema e il teatro cattolici contribuirono a diffondere tra le masse popolari l'entusiasmo colonialista e l'immagine della guerra come crociata missionaria cattolica in un paese che la stessa «Civiltà Cattolica» aveva definito «eretico»¹⁰⁹.

Amplificata dalla stampa fascista, l'immagine di un mondo cattolico italiano allineato con la politica del regime in Etiopia rimbalzò sui giornali di tutto il mondo. Venne segnalata ai principali governi europei dai diplomatici di stanza in Italia o presso la Santa Sede. La si faceva notare nei *reports* della Società delle Nazioni, la evidenziarono gli antifascisti, ma ne furono perfettamente consapevoli anche i vertici vaticani che in qualche circostanza ne ricavarono imbarazzo.

Il sostegno appiattito sulla propaganda del governo fu senz'altro l'elemento di gran lunga dominante, ma da un'analisi più approfondita risulta che esso conobbe dei passaggi. Un atteggiamento diversificato, fatto di cautele, silenzi e adesioni, accompagnò la

¹⁰⁸ L. Ceci, *Il papa non deve parlare*, cit., pp. 67-108, cui si rimanda anche per i passaggi seguenti.

¹⁰⁹ *Il cristianesimo degli abissini*, in «La Civiltà Cattolica», LXXXVI, 1935, 4, pp. 478-487.

fase delle trattative politico-diplomatiche. Una risposta massiccia venne data alla mobilitazione generale del 2 ottobre 1935. Ma fu l'entrata in vigore delle sanzioni imposte all'Italia dalla Società delle Nazioni per l'aggressione all'Etiopia (18 novembre 1935) a generare il sostegno pressoché totale dei cattolici alla guerra africana. Un sostegno che raggiunse la massima enfattizzazione nella mobilitazione per l'oro alla patria, culminante nella giornata della Fede (18 dicembre 1935), che si manifestò platealmente in occasione della proclamazione dell'Impero (9 maggio 1936), per stemperarsi man mano che la «crociata» per la difesa della cristianità minacciata nella guerra di Spagna rubava la scena internazionale all'Etiopia.

In ogni caso, a partire dalla mobilitazione antisanzionista – che mistificandola trasformava la guerra *di conquista* dell'Etiopia in guerra *di difesa* dell'Italia dall'aggressione societaria delle democrazie plutocratiche –, l'adesione dei cattolici alla guerra fu totale. A molti sembrò offrirsi la grande occasione per manifestare la lealtà dei cattolici verso la patria riconciliata, grazie ai Patti lateranensi, con la Chiesa di Roma e verso il duce del fascismo, che di tale riconciliazione appariva l'artefice.

Il trionfo della retorica imperiale e dei suoi slogan non consente di accertare fino in fondo quanto i *clichés* messi in campo in questo tornante dall'episcopato fossero indotti dal linguaggio straripante del momento e quanto, viceversa, fossero realmente introiettati. Il coinvolgimento dei vescovi, che si innestava nella macchina organizzativa del regime, si espresse in una simbiosi di linguaggi religiosi e politici spesso privi di distinguo. Grande risonanza trovò la narrazione delle vicende storiche italiane sotto la cifra del «destino fatale», elemento caratteristico dell'universo simbolico fascista. Essa si incontrava e si confondeva con la lettura provvidenzialistica della storia nazionale, cui finiva per essere strettamente connessa la sacralizzazione della guerra in Etiopia: era Dio stesso, con la sua Provvidenza, ad avere assegnato all'Italia, nei secoli, una missione di civiltà. Quella missione di cui oggi si faceva carico «l'Uomo della Provvidenza» portando la civiltà cattolica in Africa. L'Italia riconciliata con la Chiesa – disse in Duomo l'arcivescovo di Milano Ildefonso Schuster il 28 ottobre 1935 in un discorso che ebbe eco in tutto il mondo – aveva una «missione nazionale e cattolica»: sui campi dell'Etiopia, dunque, il tricolore italiano recava in trionfo «la Croce di Cristo», spezza-

va «le catene degli schiavi», spianava «le strade ai Missionari del Vangelo»¹¹⁰.

In una prospettiva tesa a enfatizzare le dimensioni confessionali della guerra d'Africa va letto l'attivismo di Gemelli per consacrare, nel giugno 1936, le Forze armate italiane al Sacro Cuore di Gesù. Tra il 1935 e i primi mesi del 1936 padre Agostino, che sulle pagine di «Vita e Pensiero» aveva invocato l'*union sacrée* in difesa del fascismo contro i «barbari d'ogni regione»¹¹¹, trovò i fondi per stampare e distribuire mezzo milione di copie di un libretto dal titolo *Soldato, prega!*, contenente l'atto di consacrazione al Sacro Cuore per il trionfo delle armi italiane e della civiltà cattolica. L'accentuazione dei caratteri missionari della guerra produsse un forte coinvolgimento della stampa legata alle missioni, che occupava un ampio spazio nella pubblicistica popolare cattolica. «Le missioni illustrate», «Le missioni domenicane», «Il Massaia» esaltarono le prospettive di diffusione del cattolicesimo aperte dalla conquista italiana con un entusiasmo che escludeva a monte ogni valutazione sulla legittimità morale della guerra di aggressione. L'emblema dell'incontro predestinato tra Etiopia e Italia fu per molti il cardinale Guglielmo Massaia, tratteggiato dalla propaganda come missionario e patriota a un tempo, ma il personaggio che più di ogni altro incarnò *pathos* e lirismo della simbiosi guerriera clerico-imperialista fu il cappellano della Milizia Reginaldo Giuliani, la cui morte in battaglia a Passo Urieu fu presentata da una mole copiosa di opuscoli, articoli, rappresentazioni teatrali quale sintesi eroico-sovrannaturale di ardore patriottico e immolazione per la fede.

Il momento di convergenza più netta tra cattolicesimo e fascismo si ebbe in occasione della consegna dell'oro alla patria¹¹². In quello spettacolare evento di mobilitazione contro le «inique sanzioni» decretate dalla Società delle Nazioni, vescovi e cardinali di tutta Italia consegnarono alla nazione in armi e ai federali collane

¹¹⁰ Il testo dell'omelia in *Il dovere civile dei cattolici. Un'omelia del Card. Schuster*, in «Annuario Cattolico Italiano», XV, 1936-1937, pp. 79-81, citazione p. 81.

¹¹¹ A. Gemelli, *Tutti gli italiani uniti nella lotta per la pace*, in «Vita e pensiero», dicembre 1935, pp. 733-755.

¹¹² P. Terhoeven, *Oro alla patria. Donne, guerra e propaganda nella giornata della Fede fascista*, il Mulino, Bologna 2006.

episcopali, anelli, oggetti preziosi, ricordi di famiglia e invitarono i fedeli, anche i più umili, a fare altrettanto.

All'entusiasmo bellicista e clerico-imperiale dei cattolici italiani, che suscitava una impressione penosissima in don Sturzo, non fu estranea la linea tenuta, pubblicamente, dalla Santa Sede. Dopo l'incidente diplomatico occorso tra il Vaticano e il governo di Mussolini a fine agosto 1935, in seguito alle parole di condanna pronunciate da Pio XI il 27 agosto, non vi furono da parte del pontefice ulteriori interventi pubblici di denuncia della guerra di aggressione dell'Italia, neanche dinanzi a gravissimi episodi, come l'uso sistematico delle armi chimiche o il tentativo di azzerare i vertici della Chiesa etiopica con il massacro di duemila abitanti della città conventuale di Debra Libanos. Il silenzio venne in sostanza interpretato dall'episcopato come una forma di adesione alla politica coloniale del regime. I vescovi italiani avevano un atteggiamento di ampio consenso rispetto alla linea seguita dalla Santa Sede¹¹³. Di conseguenza, se da un lato per ragioni di povertà culturale essi non erano in grado di discutere e controbattere i luoghi comuni della propaganda fascista, dall'altro era impensabile che assumessero posizioni che reputavano essere in contrasto con quelle del pontefice.

Non intervenendo pubblicamente in una direzione diversa rispetto a quella dell'alto clero, il papa lasciò intendere all'episcopato, ai sacerdoti, ai fedeli, all'opinione pubblica nazionale e internazionale che da parte della Santa Sede vi fosse una sostanziale approvazione della guerra africana e dell'atteggiamento del mondo cattolico italiano. Ciò sembrava del resto confermato dagli indirizzi dell'«Osservatore Romano», che per tutta la durata del conflitto portò avanti una linea di legittimazione delle imprese imperiali dell'Italia fascista, sia pure evitando di riportare gli interventi più accesi dell'episcopato e lasciando agli *Acta diurna* di Guido Gonella lo spazio per avanzare, di tanto in tanto, alcuni distinguo rispetto alla campagna di stampa del governo¹¹⁴.

Le dichiarazioni filoimperiali e filofasciste dei cattolici italia-

¹¹³ Si veda G. Martina, *I Cattolici di fronte al fascismo*, in «Rassegna di teologia», XVII, 1976, 2, pp. 175-194.

¹¹⁴ Si veda S. Sambaldi, *Dalla preparazione dell'intervento alla conquista dell'impero. «L'Osservatore romano» e la guerra d'Etiopia, settembre 1935 - maggio 1936*, in «Storia e problemi contemporanei», XIII, 2000, 26, pp. 201-229.

ni suscitavano reazioni in molte parti del mondo. Decine di lettere e telegrammi di singoli credenti, associazioni cattoliche, associazioni protestanti, partiti cattolici giunsero in Vaticano dai più diversi paesi del mondo per chiedere al pontefice di dissociarsi dalle dichiarazioni colonialiste e belliciste dei vescovi italiani¹¹⁵. A tutto ciò si aggiunsero le proteste presentate al Vaticano dal governo inglese per le esuberanze antibritanniche manifestate in molti interventi dall'episcopato italiano, ampiamente pubblicizzati dalla stampa¹¹⁶.

Al nunzio apostolico a Parigi, monsignor Luigi Maglione, furono fatte pervenire le proteste dell'imperatore di Etiopia Haile Sellassie per il discorso pronunziato dall'arcivescovo di Brindisi, nel corso del quale, secondo quanto riportato dai giornali, i fedeli erano stati esortati a donare oro alla patria «per portare civiltà dove hanno regnato finora schiavitù et barbarie»¹¹⁷. Come riferiva il nunzio a Pacelli, dinanzi al suo tentativo di dissociare la Santa Sede dalle iniziative dei vescovi italiani, il rappresentante di Haile Sellassie a Parigi affermò che «in Etiopia, dove si conosce disciplina cattolica, si fanno risalire Santa Sede simili manifestazioni Vescovi Italiani che generano avversione cattolicesimo et ostilità Missioni»¹¹⁸.

Non meno imbarazzante per la Santa Sede risultò quanto in Germania era stato sostenuto dai giornali nazionalsocialisti secondo i quali le molteplici dichiarazioni rilasciate dall'alto clero italiano – impensabili, si diceva, senza il consenso del Vaticano – stavano a dimostrare che la Santa Sede aveva lasciato fare al clero nazionale quell'operazione di piena adesione alla guerra fascista che per saggezza politica non era consentito manifestare al papa¹¹⁹. Di qui l'interrogativo sul silenzio del papa posto nei suoi

¹¹⁵ Si rimanda a L. Ceci, *Il papa non deve parlare*, cit., pp. 144-160.

¹¹⁶ ASV, AES, Italia, IV periodo, pos. 967, vol. V, 180r-181r, H. Montgomery a A. Ottaviani, 26 novembre 1935, e f. non numerato tra 186v e 187r, 29 novembre 1935.

¹¹⁷ ASV, AES, Italia, IV periodo, pos. 967, vol. V, 189r, L. Maglione a E. Pacelli, 28 novembre 1935.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ ASV, AES, Italia, IV periodo, pos. 967, vol. III, 91r, Rassegna stampa del 2 novembre 1935. Il fatto veniva anche rimarcato da Waldemar Gurian, che nella sua corrispondenza del 6 dicembre 1935 segnalava come improvvisamente nella stampa nazionalsocialista s'innalzassero inni ai vescovi italiani fedeli allo

appunti da monsignor Tardini, che giudicava il clero e i vescovi italiani «tumultuosi, esaltati, guerrafondai, squilibrati». Di qui la preoccupazione per il riflesso delle manifestazioni filoitaliane e filoimperiali dell'episcopato sull'immagine internazionale della Santa Sede, accusata «di essere in combutta con il Fascismo»¹²⁰.

La decisione operata dai vertici vaticani fu comunque quella di tenere pubblicamente una linea di silenzio e di concentrarsi sul canale diplomatico e sulle trattative riservate. A livello internazionale i centri d'azione più rilevanti furono rappresentati dalla nunziatura di Parigi, cruciale per sondare gli umori di Laval, con l'obiettivo di costruire una mediazione francese tra Italia e Gran Bretagna; da quella di Berna, per intercettare prima possibile le linee della Società delle Nazioni; dalle nunziature dei paesi latinoamericani, per l'importanza che questi ultimi rivestivano nella politica estera italiana dalla seconda metà degli anni Venti. Monsignor Arthur Hinsley, arcivescovo di Westminster e primate cattolico d'Inghilterra e Galles, fu invece l'uomo chiave per il versante britannico, rilevante per la Santa Sede non sul piano delle relazioni diplomatiche dalle quali era tenuta ai margini, ma per l'influenza che l'opinione pubblica di quel paese, fortemente contraria alla guerra, esercitava a livello internazionale. Le nuove carte hanno consentito infine di portare alla luce un tentativo vaticano di contattare il presidente degli Stati Uniti Roosevelt per un'opera congiunta di mediazione tra Italia e Gran Bretagna¹²¹.

A soli tre giorni dall'inizio delle operazioni militari la Segreteria di Stato rese operativi i *desiderata* del duce sul coinvolgimento dei nunzi e dei delegati apostolici per difendere, negli ambienti governativi dei vari paesi, le ragioni italiane. Tale direttrice era stata sollecitata da Mussolini sin dal mese di settembre nei colloqui con Tacchi Venturi. Un appuntamento, quello tra il gesuita e il capo del governo, che nei mesi della crisi e della guerra fu costante: 10 incon-

Stato e sottolineava che il loro comportamento veniva lodato a caratteri cubitali, con l'intenzione di additare i vescovi italiani a modelli per quelli tedeschi. *Deutsche Briefe. Ein Blatt der katholischen Emigration (1934-1938)*, H. Hurten (hg.), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1969, vol. I, p. 696.

¹²⁰ *Previsioni e giudizi di Mons. Tardini sul conflitto tra l'Italia e l'Etiopia*, in L. Ceci, «*Il Fascismo manda l'Italia in rovina*», cit., note del 1° dicembre 1935 (pp. 342-344) e del 3 dicembre 1935 (pp. 344-345).

¹²¹ L. Ceci, *Il papa non deve parlare*, cit., pp. 144-160.

tri in 19 settimane, cioè, in media, un incontro ogni 10-12 giorni. La prassi era sempre la stessa: Tacchi Venturi passava in Vaticano, scriveva sotto dettatura del papa i punti essenziali del messaggio, riferiva al duce il pontificio pensiero, aggiungendo di tanto in tanto nella conversazione qualche osservazione personale, annotava la risposta di Mussolini e, a seconda degli orari e delle urgenze, la portava in Vaticano in giornata o nei giorni immediatamente successivi.

Pio XI affidò a Tacchi Venturi diversi messaggi per Mussolini. Prima dello scoppio della guerra il papa fece pervenire al capo del governo un appello durissimo, per quanto tardivo, affinché rinunciaste all'invasione dell'Etiopia, giungendo ad affermare che la guerra avrebbe messo «l'Italia in stato di peccato mortale»¹²², un'invocazione che portava alle estreme conseguenze la definizione della guerra come ingiusta, e di cui non è facile rinvenire traccia nel magistero pontificio otto-novecentesco. In altri casi il gesuita consegnò a Mussolini proposte di trattative francesi che arrivavano in Segreteria di Stato tramite il nunzio apostolico a Parigi monsignor Luigi Maglione, in contatto con Pierre Laval, e l'ambasciatore di Francia presso la Santa Sede François Charles-Roux.

Ma dopo aver affrontato le questioni specifiche, in questi colloqui Mussolini non mancava di toccare tutte le corde che sapeva essere in grado di destare le maggiori preoccupazioni Oltretevere. Così una volta evocava il gigantesco complotto ordito ai danni dell'Italia dalla Terza Internazionale e dai liberali per abbattere il regime e con esso la Chiesa¹²³, un'altra mandava a dire a sua santità che il vero nemico del governo era la massoneria che non poteva «perdonargli tutte le logge distrutte in Italia e la conciliazione con la Chiesa»¹²⁴, un'altra ancora minacciava di buttarsi nelle braccia di Hitler¹²⁵.

¹²² ASV, AES, Italia, IV periodo, pos. 967, vol. I, 165r, «Contatti con Mussolini per tramite del P. Tacchi-Venturi», «Appunti dettati dal S. Padre al P. T. il 24 settembre 1935».

¹²³ ASV, AES, Italia, IV periodo, pos. 967, vol. II, 260r-262v, P. Tacchi Venturi, «Relazione dell'udienza avuta con S.E. Mussolini nel pomeriggio di sabato 14 dicembre 1935 alle ore 17,30 a Palazzo Venezia».

¹²⁴ ASV, AES, Italia, IV periodo, pos. 967, vol. II, 343r-346r, P. Tacchi Venturi, «Relazione dell'Udienza avuta con sua eccellenza il Capo del Governo il 3 gennaio 1936».

¹²⁵ ASV, AES, Italia, IV periodo, pos. 967, vol. II, 80r-v, P. Tacchi Venturi, «Udienza col Capo del Governo», 24 ottobre 1935.

Tornando ai nunzi, essi, sollecitati dalla Segreteria di Stato, inviarono a Roma rapporti dettagliati sulla linea adottata nella crisi italo-etioptica dai governi locali e sugli orientamenti dell'opinione pubblica verso la posizione del pontefice. In Venezuela suscitò scalpore e indignazione l'iniziativa dell'arcivescovo di Monreale monsignor Eugenio Filippi di far fondere gli ex voto del duomo per donarli in lingotti al governo italiano e la stampa venezuelana insinuò che vi fosse una «aprobación de la Santa Sede»¹²⁶. Per rettificare la posizione vaticana il nunzio Fernando Cento fece stampare in varie migliaia di copie un opuscolo dal titolo *Por los fueros de la Verdad. La Santa Sede y el conflicto italo-etiope*¹²⁷, e lo fece distribuire gratuitamente in tutto il paese¹²⁸.

In alcuni casi l'azione svolta dalla Santa Sede attraverso i propri delegati nel mondo fu di aperto fiancheggiamento alla linea italiana. Nel dicembre 1935 il governo di Roma protestò con la Segreteria di Stato perché il delegato apostolico di Ottawa, monsignor Andrea Cassulo, non aveva ricevuto istruzioni di tenersi in contatto con il locale regio console, e «di svolgere in luogo l'azione desiderata in Santa Sede»¹²⁹. Per conto della Segreteria di Stato, il 26 dicembre 1935 monsignor Giuseppe Pizzardo scrisse a Cassulo per sollecitare un intervento favorevole alle tesi italiane negli ambienti canadesi, ponendo la questione italo-etioptica in una cornice di scontro epocale, orchestrato da forze ostili al fascismo (comunismo, massoneria), che combattendo la cattolica Italia volevano colpire la Chiesa di Roma e la Santa Sede¹³⁰.

Dinanzi a un richiamo così forte della Segreteria di Stato, a Cassulo non restò che eseguire le direttive vaticane. L'opinione pubblica canadese – scrisse a Pizzardo il 2 gennaio 1936 – era avversa alla guerra e aveva approvato le sanzioni contro l'Italia sperando che esse ostacolassero la perdita di vite umane. Il de-

¹²⁶ *La campaña del arzobispo Filippi*, in «El Heraldo», 21 novembre 1935.

¹²⁷ *Por los fueros de la Verdad. La Santa Sede y el conflicto italo-etiope*, Editorial Venezuela, Caracas 1935.

¹²⁸ ASV, AES, Italia, IV periodo, pos. 967, vol. V, 34r, F. Cento a E. Pacelli, 12 dicembre 1935.

¹²⁹ ASV, AES, Italia, IV periodo, pos. 967, vol. V, 128r, «Appunto riservatissimo», senza data, ma dicembre 1935.

¹³⁰ ASV, AES, Italia, IV periodo, pos. 967, vol. V, 129r-131r, G. Pizzardo ad A. Cassulo, 26 dicembre 1935.

legato apostolico affermò di avere comunque «ben compreso il pensiero della S. Sede» e che avrebbe fatto del suo meglio «per farlo comprendere anche ad altri»¹³¹. Al console generale d'Italia egli avrebbe dunque risposto «che il pensiero della S. Sede è ben noto, come ben noti sono i sentimenti che si nutrono verso la Nazione che è e desidera rimanere in buone relazioni con la Chiesa della quale è Figlia». Qualche tempo dopo Pizzardo ringraziò per «tanta chiaroveggenza»¹³².

Se queste furono alcune linee d'intervento richieste ai nunzi, il fulcro dell'azione diplomatica fu opera diretta dei vertici vaticani. Per diverse settimane la Segreteria di Stato fu impegnata in un riservatissimo tentativo di mediazione tra Francia e Italia, che apparve indispensabile dopo il precipitare della crisi dei rapporti anglo-italiani. Le trattative andarono avanti per tutto il mese di ottobre e novembre, con una triangolazione regolare tra il Vaticano, Palazzo Venezia e il Quai d'Orsay, nella quale i capi di Stato comunicavano tramite Tacchi Venturi, Maglione e Charles-Roux.

Nello stesso periodo gli sforzi vaticani furono rivolti anche verso gli Stati Uniti, paese in cui la guerra italiana all'Etiopia aveva suscitato una ostilità montante. La città di New York, a partire dal quartiere di Harlem, aveva vissuto momenti di tensione tra italo-americani e comunità nera, per la quale la difesa dell'Etiopia divenne il simbolo di un nascente orgoglio razziale e una tappa importante di maturazione politica¹³³.

Su suggerimento di Bernardino Nogara, delegato all'Amministrazione speciale dei beni della Santa Sede, la Segreteria di Stato aprì, tra ottobre e dicembre 1935, canali riservati con il presidente Roosevelt, per un'opera congiunta di mediazione tra Italia e Gran Bretagna. I contatti stabiliti in quelle settimane tra il Vaticano e Washington non portarono ad alcun risultato concreto rispetto alla guerra in corso, anche perché vennero superati dai fatti, ma

¹³¹ ASV, AES, Italia, IV periodo, pos. 967, vol. V, 132r-134r, A. Cassulo a G. Pizzardo, 2 gennaio 1936.

¹³² ASV, AES, Italia, IV periodo, pos. 967, vol. V, 135r, G. Pizzardo ad A. Cassulo, 25 febbraio 1936.

¹³³ Si vedano N. Venturini, *Neri e italiani a Harlem. Gli anni Trenta e la guerra d'Etiopia*, Edizioni Lavoro, Roma 1990, e J.E. Harris, *African-American Reactions to War in Ethiopia, 1936-1941*, Louisiana University Press, Baton Rouge 1994.

furono densi di sviluppi futuri per l'azione internazionale della Santa Sede. Nell'ottobre 1936 si svolse il viaggio americano di Pacelli, che toccò le principali città della *East Coast*, suscitando ovunque interesse e curiosità nell'opinione pubblica. Il 5 novembre 1936, quindi, il segretario di Stato vaticano incontrò Roosevelt e si posero allora le premesse per una ripresa dei rapporti diplomatici tra Stati Uniti e Santa Sede, interrotti nel 1867 per volontà del Senato americano. Ufficializzata alla fine del 1939, la *special relationship* tra il Vaticano e la Casa Bianca avrebbe contribuito fortemente, dopo Pearl Harbor e la chiusura dell'ambasciata americana a Roma (dicembre 1941), al riposizionamento della Santa Sede nella politica internazionale e alla definizione del ruolo che essa avrebbe potuto svolgere dopo la caduta del regime fascista¹³⁴.

5. Ibride unioni

Con i successi militari italiani del febbraio-marzo 1936 la guerra era praticamente vinta e nulla poteva più impedire a Badoglio di puntare su Addis Abeba, raggiunta il 5 maggio 1936. Quattro giorni dopo Mussolini annunciò all'Italia e al mondo «la riapparizione dell'Impero sui colli fatali di Roma»¹³⁵. Benché lo scoppio della crisi renana, in seguito alla rimilitarizzazione ordinata da Hitler, andasse spostando l'asse della politica internazionale, sino a quel momento concentrata sull'Italia, verso la Germania, la Santa Sede non smise di seguire la vicenda italo-etiopica. Nel marzo 1936 tentò di fare entrare in Etiopia, come informatore e portavoce vaticano non ufficiale presso la Corte imperiale etiopica, il padre cappuccino belga Théobald Gullegghen. Una missione che aveva conosciuto una lunga preparazione ma fallì in seguito alle vittorie militari italiane¹³⁶.

¹³⁴ Si vedano E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti 1939-1952: dalle carte di Myron C. Taylor*, Franco Angeli, Milano 1978, pp. 29 sgg., e L. Castagna, *Un ponte oltre l'oceano. Aspetti politici e strategie diplomatiche tra Stati Uniti e Santa Sede nella prima metà del Novecento (1914-1940)*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 282 sgg.

¹³⁵ B. Mussolini, *Opera omnia*, a cura di E. e D. Susmel, La Fenice, Firenze 1951-1963, vol. XXVII, pp. 268-269.

¹³⁶ Si rimanda a L. Ceci, *Il papa non deve parlare*, cit., p. 157.

L'ultimo intervento della Segreteria di Stato nella vicenda italo-etioptica si consumò nel corso delle trattative per l'abdicazione dell'imperatore Haile Sellassie, che dal maggio 1936 si trovava in esilio con la sua famiglia nella cittadina britannica di Bath. La vicenda si sviluppò tra il dicembre 1936 e il settembre 1937, vide tra i protagonisti Pacelli, un mediatore francese inviato da Haile Sellassie, Louis Blaise de Sibour, e l'arcivescovo di Westminster, ma anche questa iniziativa ebbe un esito negativo¹³⁷.

L'opera di mediazione della Segreteria di Stato coincise per alcune settimane con le consultazioni in atto tra governo italiano e Santa Sede sulla introduzione della prima legislazione che in Italia toccava il nodo della razza. Per reagire alla formazione del meticcio e tutelare la dignità dei dominatori, il 24 giugno 1937 venne infatti pubblicato il decreto Lessona, noto come legge sul madamato. Emanato il 19 aprile 1937, il provvedimento consisteva in un unico articolo che prevedeva la reclusione da uno a cinque anni per «il cittadino italiano che nel territorio del Regno o delle Colonie tiene relazione d'indole coniugale con una persona suddita dell'Africa Orientale Italiana o assimilata»¹³⁸. Il concetto di razza non compariva nel testo normativo; «esso ne era tuttavia il fondamento poiché rappresentava il bene giuridico che la norma era volta a tutelare»¹³⁹. Terminata la guerra di conquista, al cui interno era inserita la sessualità predatoria propugnata, in forma edulcorata, dal canto *Faccetta nera* e in un denso traffico di cartoline e foto raffiguranti donne africane nude, l'obiettivo era insomma formare un impero popolato da famiglie italiane e confinare la sessualità interrazziale nell'ambito della prostituzione.

Per Mussolini era essenziale evitare il formarsi di una generazione di meticci, la cui stessa esistenza era vista come un'offesa alla dignità della «razza dominatrice» e un serio pericolo per l'ordine pubblico. La segregazione razziale venne perseguita utilizzando una pluralità di strumenti: campagne propagandistiche, repres-

¹³⁷ Ivi, pp. 192-197.

¹³⁸ Emanato come regio decreto legge n. 880, il provvedimento fu pubblicato nella «Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia», n. 145, il 24 giugno 1937, e convertito in legge n. 2590 il 30 dicembre 1937, senza modificazioni sostanziali.

¹³⁹ O. De Napoli, *La prova della razza. Cultura giuridica e razzismo negli anni Trenta*, Le Monnier, Firenze 2009, p. 65.

sione, pianificazione urbanistica, politica scolastica, decreti governatoriali, regolamenti, circolari, leggi dello Stato; il tutto dietro il personale, costante impulso del duce, che monitorava e intendeva modellare anche gli aspetti più minuti delle relazioni interrazziali¹⁴⁰.

Il razzismo biologico verso i neri era invece estraneo, nel complesso, alla mentalità dei missionari, propensi a ragionare secondo i cliché di una inferiorità codificata in termini di fede e di cultura, ma che prevedeva la possibilità della conversione e dunque della piena redenzione. La pubblicistica e le fonti missionarie ottocentesche non di rado avevano dipinto l'Africa come terra incolta e barbara, ma avevano sviluppato piani missionari all'interno dei quali il duplice e complementare obiettivo di portare la fede di Cristo e la cultura civile passava anche attraverso l'apostolato svolto dagli indigeni e la formazione di un clero autoctono. L'atteggiamento diffidente rispetto ai modelli borghesi, urbani e industriali, della società moderna aveva anzi condotto in taluni casi ad esaltare la fisionomia più semplice e morale delle popolazioni africane, a causa del loro essere lontane dalle ordinarie comunicazioni della civiltà moderna¹⁴¹.

Sul piano del magistero, l'estraneità al discorso pontificio di prospettive razziste verso le popolazioni nere trova più che una conferma nella specifica attenzione rivolta da Benedetto XV e Pio XI alla formazione di un clero indigeno nelle terre di missione. Più specificamente la possibilità che l'autorità pubblica vietasse, a fini eugenetici, quei matrimoni da cui potesse nascere una «prole difettosa» era stata respinta con forza da Pio XI nell'enciclica *Casti connubii* del 31 dicembre 1930: «le pubbliche autorità – aveva concluso papa Ratti – non hanno alcuna potestà diretta sulle membra dei sudditi»¹⁴².

¹⁴⁰ Si veda G. Barrera, *Sessualità e segregazione nelle terre dell'Impero*, in *L'Impero fascista*, cit., pp. 393-414.

¹⁴¹ Si vedano *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie XVIIIe-XXe siècle*, Beauchesne, Paris 1975; G. Battelli, *Daniele Comboni e la sua «immagine» dell'Africa*, in «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft-Nouvelle Revue de science missionnaire», XLVII, 1991, 1, pp. 31-48, e L. Ceci, *Il vessillo e la croce. Colonialismo, missioni cattoliche e islam in Somalia (1903-1924)*, Carocci, Roma 2006.

¹⁴² *Enchiridion delle encicliche*, vol. V, cit., pp. 586-685, in particolare pp. 633-635.

Nella pratica missionaria i meticci non erano oggetto di disprezzo, quanto piuttosto di pietà. In Eritrea, dove più estesa era la realtà del meticciato, i missionari cappuccini avevano fondato, per esempio, diverse strutture ad Asmara, Cheren e Saganeiti, che accoglievano i piccoli meticci, spesso abbandonati da entrambi i genitori in quanto figli illegittimi, allo scopo non solo di offrire loro protezione, ma anche di inserirli nella società coloniale come cittadini italiani e di garantire loro una formazione scolastica e professionale. Ancora sul piano del discorso missionario, in occasione della Giornata delle missioni celebrata nell'ottobre 1935, il presidente dell'Opera pontificia di propagazione della fede, monsignor Carlo Salotti, aveva ricordato che dinanzi a Dio, «padre dell'intera umanità», non esisteva «nessuna distinzione fra gli esseri umani per quanto diversi di colore, di razza, d'indole, di costumanze, di tradizioni»¹⁴³.

In colonia diversi missionari rimasero dunque perplessi dinanzi al decreto Lessona. Oltre a contraddire una linea portata avanti da diversi anni, la legge sul madamato toccava la sfera, centrale per la morale e per il Concordato, della famiglia. Essa inoltre doveva apparire difficilmente applicabile nella realtà della colonia in cui alti funzionari – gli stessi che avrebbero dovuto applicare la legge – convivevano con donne indigene.

I dubbi dei missionari sul decreto Lessona giunsero in Segreteria di Stato tramite il cardinale Eugène Tisserant, segretario da appena un anno della congregazione per la Chiesa orientale, la cui nomina era «riuscita sgradita» al governo di Mussolini, che il 24 luglio 1937 lo aveva fatto sapere a Pacelli tramite l'ambasciatore italiano presso la Santa Sede¹⁴⁴. A prendere l'iniziativa fu proprio Tisserant, che il 28 luglio 1937 si rivolse al Segretario di Stato, domandando se fosse possibile fare qualche passo presso il ministero dell'Africa italiana per consentire ai nazionali «che in-

¹⁴³ Il discorso venne pubblicato in molte riviste. Si vedano tra le altre l'organo dell'Opera pontificia di propagazione della fede «Les Missions catholiques», LXVII, 1935, pp. 514-516, e «Palestra del clero», XVI, 1935, 11, pp. 297-300.

¹⁴⁴ ASV, AES, Stati Ecclesiastici, IV periodo, pos. 430b, fasc. 363, 91v, Udienda del 24 luglio 1936. Sulla figura del cardinale francese si veda É. Fouilloux, *Eugène, cardinal Tisserant, 1884-1972. Une biographie*, Desclée de Brouwer, Paris 2011.

tendono mettere in pace la loro coscienza, regolarizzare l'unione e legittimare la prole»¹⁴⁵.

La Segreteria di Stato chiese immediatamente al nunzio Francesco Borgongini Duca di adoperarsi presso il governo italiano «affinché, in certi casi, sia possibile ai nazionali di mettere in pace la loro coscienza senza incontrare i rigori delle sanzioni penali»¹⁴⁶. Nel giro di pochissimi giorni il nunzio riuscì a incontrare il sottosegretario al ministero degli Interni Guido Buffarini Guidi e lo stesso ministro dell'Africa italiana Alessandro Lessona. Il 5 agosto ne riferì a Pacelli in un rapporto.

Stando a quanto il nunzio riferiva per iscritto a Pacelli, il ministro dell'Africa italiana aveva chiarito che il provvedimento era volto a reprimere le unioni «illegittime», il concubinato tra bianchi e neri, ma non il matrimonio, ancorato – ben lo sapeva Lessona – al Concordato¹⁴⁷. A quel punto Borgongini Duca aveva detto al ministro che il governo «aveva fatto benissimo» e sorridendo aveva aggiunto che, nell'interesse della moralità, sarebbe stato utile «emanare un Decreto Lessona per proibire sotto pena di reclusione il concubinato anche tra i bianchi». Ma appurata la questione concordataria, il ministro presentò al nunzio la richiesta del governo e domandò che «per l'avvenire la Chiesa prestasse il Suo concorso per dissuadere le unioni tra persone di diversa razza appunto per evitare le nascite dei mulatti, che sono dei degenerati»¹⁴⁸. Nel medesimo rapporto Borgongini Duca espose a Pacelli il proprio punto di vista: si apriva a suo avviso un «ministero sociale della Chiesa per il bene delle due razze e della società civile» che andava considerato «molto utile». Il fatto che il decreto toccasse aspetti

¹⁴⁵ ASV, Archivio Nunziatura [d'ora in poi Arch. Nunz.] Italia, b. 1, fasc. 4, E. Tisserant a E. Pacelli, 28 luglio 1937. Tutta la documentazione relativa alle unioni tra italiani e indigeni anche in ASV, AES, Italia, pos. 1030-1040, fasc. 720, e Archivio della Congregazione pro Ecclesiis Orientalibus, Etiopi, Varie, prot. 327/37.

¹⁴⁶ ASV, AES, Italia, pos. 1030-1040, fasc. 720, 19r, G. Pizzardo a F. Borgongini Duca, 31 luglio 1937.

¹⁴⁷ ASV, AES, Italia, pos. 1030-1040, fasc. 720, 21r-23v, F. Borgongini Duca a E. Pacelli, 5 agosto 1937. Effettivamente, nella relazione di accompagnamento al progetto legislativo del gennaio 1937, Lessona aveva esplicitato che il mancato divieto dei matrimoni era dovuto a considerazioni di opportunità in rapporto ai Patti lateranensi.

¹⁴⁸ Ivi, 22v.

delicati, razziali e concordatari a un tempo, indusse la Segreteria di Stato a consultarsi con il pontefice e a indagare più a fondo prima di assumere una posizione nel merito. Su indicazione dello stesso Pio XI, si chiese dunque un parere al cardinale Domenico Jorio, prefetto della congregazione dei sacramenti¹⁴⁹.

Il contenuto del documento redatto dal cardinale Jorio manifestava un opportunismo politico a dir poco spregiudicato. In premessa esso salvava le questioni di principio negando che potessero sussistere, dal punto di vista cattolico, differenze di razza tali da impedire le unioni matrimoniali, ma in conclusione offriva il pieno sostegno al governo per l'attuazione del decreto in colonia¹⁵⁰. In una prima e ampia parte si illustrava infatti mediante diversi esempi come la Chiesa cattolica nella sua legislazione attraverso i secoli non avesse «mai stabilito impedimenti per i matrimoni da contrarsi fra sudditi suoi di diversa razza» e come anzi li avesse promossi per favorire le conversioni dei «barbari» e dei «pagani». Jorio aggiungeva un altro punto importante, che toccava, condannandola, l'eugenetica, su cui la riflessione cattolica si era confrontata qualche anno prima in Germania: «La massima libertà accordata dalla Chiesa nella celebrazione del matrimonio [...] non trova barriere non solo fra le razze, ma nemmeno fra individui della stessa razza affetti da profonde tare ereditarie, quali la tubercolosi, la lue, il cancro e persino la peste, con conseguenze patologiche nella discendenza forse più gravi che nei matrimoni fra individui di diversa stirpe». Chiarita la questione di principio, si passava alla trattativa concreta con il governo italiano, plaudendo anzitutto agli effetti moralizzatori, sul piano dell'etica matrimoniale, di una legge che condannava il concubinato tra italiani e indigeni e auspicando anzi un'analogha disposizione che condannasse tutte le forme di concubinato.

Il discorso si spostava quindi sulla concreta opera di «fiancheggiamento» della Chiesa verso la politica del governo nell'azione volta a tutelare la «sanità della razza»¹⁵¹. A tal proposito si diceva esplicitamente che «la Chiesa potrà, e anche dovrà nei

¹⁴⁹ ASV, AES, Italia, pos. 1030-1040, fasc. 720, 24r-v, E. Pacelli a D. Jorio, 18 agosto 1937.

¹⁵⁰ ASV, AES, Italia, pos. 1030-1040, fasc. 720, 43r-44v, Sacra Congregatio de Sacramentis, 24 agosto 1937, firmata dal prefetto card. Domenico Jorio.

¹⁵¹ Ivi, 44r.

giusti limiti, a mezzo dei Missionarii prestare largamente l'invocata opera di persuasione ad impedire tali ibride unioni per i saggi motivi igienico-sociali intesi dallo Stato». E per sedare ulteriormente «le forse eccessive apprensioni del Governo italiano su un diverso atteggiamento della Chiesa cattolica al riguardo», il cardinale Jorio ricordava come la stragrande maggioranza degli etiopi fosse ancora mussulmana o «copta». Ne conseguiva che la Chiesa avrebbe potuto, attraverso i missionari, scoraggiare le ibride unioni ostacolando la concessione delle dispense¹⁵².

Questo veniva scritto dal cardinale Jorio il 24 agosto 1937. Dopo l'approvazione papale, il documento venne trasmesso alla nunziatura italiana il 31 dello stesso mese¹⁵³. Come ebbe modo di riferire Borgongini Duca a Pacelli il 1° ottobre 1937, il ministro Lessona, incontrato dal nunzio, si mostrò «lieto delle sagge disposizioni della Santa Sede», e manifestò l'auspicio che fossero presto comunicate ai missionari¹⁵⁴. Toccò a Tisserant scrivere al delegato apostolico per l'Africa orientale italiana, monsignor Giovanni Maria Castellani che si trovava ad Addis Abeba, affinché desse indicazione a tutti i missionari perché cooperassero con le autorità italiane nell'applicazione del decreto Lessona «per dissuadere, per quanto è possibile, le unioni matrimoniali da cui vi è a temere una prole minorata»¹⁵⁵.

Non è dato conoscere quanto effettivamente Pio XI fosse informato nei dettagli di queste disposizioni. Nello stesso 1937 usciva il libro del gesuita John LaFarge, *Interracial justice: a study of the Catholic doctrine of race relations*¹⁵⁶, che il papa avrebbe apprezzato a tal punto, come si vedrà, da convocare l'autore in Vaticano per affidargli il compito di stendere quell'enciclica che non vide mai la luce sull'unità del genere umano, nella convinzione dello stretto legame tra razzismo e nazionalismo.

D'altro canto il 2 giugno 1937, dopo tre anni di intenso lavoro

¹⁵² Ivi, 44v.

¹⁵³ ASV, Arch. Nunz. Italia, b. 4, fasc. 1, 89r, E. Pacelli a F. Borgongini Duca, 31 agosto 1937.

¹⁵⁴ ASV, Arch. Nunz. Italia, b. 4, fasc. 1, 93r-94r, F. Borgongini Duca a E. Pacelli, 1° ottobre 1937.

¹⁵⁵ ASV, AES, Italia, pos. 1030-1040, fasc. 720, 50r-v, E. Tisserant a G.M. Castellani, 2 dicembre 1937.

¹⁵⁶ J. LaFarge *Interracial justice: a study of the Catholic doctrine of race relations*, America Press, New York 1937.

del Sant'Uffizio, i cardinali della Suprema avevano insabbiato il sillabo che condannava gli errori del razzismo con riferimenti a scritti di Hitler e Mussolini. La decisione di un rinvio *sine die* era stata espressamente confermata da Pio XI il 4 giugno¹⁵⁷. Lo sfondo più scottante delle proposizioni condannate era naturalmente rappresentato dalle persecuzioni antiebraiche, ma il sillabo negava in ogni caso senza ambiguità l'esistenza di una gerarchia biologica tra le razze e il diritto degli Stati di preservarne e sostenerne «la purezza».

Molto probabilmente l'irrigidirsi delle posizioni ecclesiastiche nei confronti del nazionalsocialismo e l'acutizzarsi delle tensioni tra Santa Sede e Terzo Reich inducevano i vertici vaticani ad avere un atteggiamento più morbido verso il governo italiano¹⁵⁸. Le condizioni generali della Chiesa erano diventate sempre più difficili in Germania, dove la promulgazione della famosa enciclica *Mit brennender Sorge* contro il nazismo tedesco, il 14 marzo 1937, aveva ri-
acceso la lotta anticattolica dei nazionalsocialisti, nonostante questi avessero accolto, qualche giorno prima, con frenetica esultanza la condanna papale del comunismo nella *Divini Redemptoris*¹⁵⁹.

Scartata la possibilità di legittimare, fosse pure in nome dell'anticomunismo, la formazione di un blocco totalitario imperniato sulla Germania nazista, in Vaticano sembrò opportuno enfatizzare le differenze tra il regime di Mussolini e quello di Hitler, continuando ad asserire i tratti originali e, a certe condizioni, benefici del fascismo. Una direzione quest'ultima che apparve ai vertici vaticani opportuna anche dinanzi all'evolversi di alcune situazioni in Europa: prima tra tutte la guerra civile spagnola, rispetto a cui, in quegli stessi mesi, la Santa Sede, pur continuando a fiancheggiare i militari che si erano sollevati e a difenderne le ragioni, mostrava crescenti preoccupazioni per l'avvicinamento alla Germania nazista di uomini e circoli politici schierati con Franco.

¹⁵⁷ Si veda H. Wolf, *Il papa e il diavolo. Il Vaticano e il Terzo Reich*, Donzelli, Roma 2008, pp. 285-305.

¹⁵⁸ Si veda F. Traniello, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, il Mulino, Bologna 2007, p. 38.

¹⁵⁹ Promulgata il 19 marzo 1937, la *Divini Redemptoris* venne resa pubblica prima della *Mit brennender Sorge*. I testi delle due encicliche in *Enchiridion delle encicliche*, vol. II, cit., rispettivamente pp. 1128-1205 e 1074-1127.

6. Una crociata simile alle antiche

Davanti alla questione spagnola la Santa Sede tenne all'inizio una linea improntata alla cautela, nonostante in Vaticano giungessero quasi in tempo reale notizie sulla violenta esplosione antireligiosa che si accompagnava all'estendersi della guerra civile seguita alla sollevazione militare del 17-18 luglio 1936. Il primo intervento di Pio XI a favore degli insorti di Francisco Franco arrivò dopo quasi due mesi, il 14 settembre 1936, in occasione dell'udienza accordata a Castel Gandolfo a un gruppo di profughi spagnoli: circa cinquecento sacerdoti e religiosi, in prevalenza catalani, guidati dai vescovi di Cartagena, Vich, Tortosa e La Seu d'Urgell¹⁶⁰.

Il discorso aveva tutti i crismi dell'ufficialità: non solo perché era stato preparato con cura insieme al cardinale segretario di Stato, consegnato, scritto in lingua spagnola, ai presenti e trasmesso in tutto il mondo dalla Radio vaticana, ma perché il papa prendeva sulle vicende spagnole una posizione molto netta, che la Santa Sede, da quel momento in avanti, non avrebbe più abbandonato. Esso rappresentò il punto di arrivo di un processo di elaborazione maturato in Vaticano man mano che giungevano, sempre più drammatiche, notizie su uccisioni di ecclesiastici, chiese bruciate, cadaveri di monache tolti dai sepolcri, conventi trasformati in circoli socialisti sotto gli occhi indifferenti del governo di Madrid¹⁶¹. Notizie che arrivarono dai rapporti inviati dal cardinale primate della Chiesa spagnola, Isidro Gomá, e dagli ecclesiastici scampati alle violenze anticlericali, già confezionate in una cornice interpretativa che contrapponeva il rifiorire della vita religiosa nelle retrovie del campo nazionale e il fervore dei suoi combattenti agli atti di barbarie di comunisti armati da Mosca con il beneplacito di Madrid. Fu proprio la mancata dissociazione delle autorità repubblicane dagli atti più brutali compiuti contro uomini, donne

¹⁶⁰ *Discorsi di Pio XI*, ed. italiana a cura di D. Bertetto, vol. III, 1934-1939, Sei, Torino 1961, pp. 554-562.

¹⁶¹ Sulla preparazione del discorso del 14 settembre 1936 si dispone ora della complessa ricostruzione di Alfonso Botti, basata sull'esame della nuova documentazione vaticana: A Botti, *Dal 18 luglio al 14 settembre 1936: come la S. Sede cambiò rotta sul conflitto spagnolo*, in «Spagna contemporanea», XX, 2011, 40, pp. 111-148.

e beni della Chiesa a determinare la decisa sterzata a favore degli insorti da parte della Santa Sede¹⁶².

Nella seconda metà di agosto Ratti aveva considerato la possibilità di dedicare alla questione spagnola una lettera pontificia e con Pacelli ne aveva messo a punto le linee essenziali¹⁶³. Quel progetto fu abbandonato i primi di settembre a favore, appunto, di un discorso. Ma al di là della forma, lo slittamento più significativo riguardò i contenuti: Pio XI operava una scelta di campo. Il papa denunciò «le devastazioni, le stragi, le profanazioni, gli scempi» che avevano coinvolto le persone e le cose, definì martirio la sorte subita dalle vittime di quella violenza, accentuandone il carattere programmato e «satanico» con una evidente allusione alle trame del comunismo internazionale e impartì una speciale benedizione su quanti, nel paese iberico, si erano assunti «il difficile e pericoloso compito» di difendere e restaurare i «diritti di Dio e della Religione»¹⁶⁴. Rinunciava infine a chiedere, come era orientato a fare sino alla fine di agosto, la cessazione delle ostilità.

Ciò nonostante, il Vaticano continuò a mantenere rapporti diplomatici col governo legale di Madrid e intervenne per impedire che fossero obbligati a firmare la lettera collettiva dei vescovi spagnoli del luglio 1937 i pochi prelati contrari come il cardinale di Terragona Vidal i Barraquer¹⁶⁵. Lo stesso Pio XI, pur denunciando le violenze brutali cui erano stati sottoposti in Spagna uomini e beni della Chiesa, evitò di fare propria l'interpretazione del conflitto come crociata per difendere la cristianità dall'attacco del bolscevismo¹⁶⁶, proposta, sin dalle prime fasi, dal clero e dall'episcopato del paese iberico, primo tra tutti il cardinale Gomá¹⁶⁷.

¹⁶² Ivi, pp. 136-145.

¹⁶³ Ivi, pp. 132-136.

¹⁶⁴ In *Discorsi di Pio XI*, vol. III, cit.

¹⁶⁵ H. Raguer, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra civil española (1936-1939)*, Península, Barcelona 2001, pp. 151-174.

¹⁶⁶ E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini*, cit., pp. 89 sgg.

¹⁶⁷ Si vedano, tra i molti studi, M.L. Rodríguez Aisa, *El cardenal Gomá y la guerra de España. Aspectos de la gestión pública del Primado 1936-1939*, Instituto Enrique Flórez, Madrid 1981; A. Álvarez Bolado, *Para ganar la guerra, para ganar la paz*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1995; H. Raguer, *La pólvora y el incienso*, cit.; A. Botti, «Guerre di religioni» e «crociata» nella Spagna del 1936-39, in *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in terris»*, a cura di M. Franzinelli e R. Bottoni, il Mulino, Bologna 2005, pp. 357-389.

Forte fu il contributo dell'arcivescovo di Toledo alla trascrizione religiosa della guerra, avanzata tanto nel discorso pubblico quanto nei rapporti inviati a Roma. E sue furono le molte circolari in cui a più riprese invitò i vescovi spagnoli a posporre la pubblicazione della *Mit brennender Sorge*, inviata agli ordinari dalla Segreteria di Stato con una disposizione del 10 marzo 1937 che chiedeva di far conoscere quanto prima ai fedeli i contenuti del documento¹⁶⁸. Negli stessi mesi in cui la diplomazia vaticana era impegnata a tentare di contenere le infiltrazioni dell'ideologia nazista nel paese iberico attraverso concreti interventi presso le autorità franchiste, Gomá cercava di spiegare a Pacelli che la pubblicazione della *Mit brennender Sorge* rischiava di apparire una censura delle componenti hitleriane della Falange, pregiudicandone l'unità e la forza. Fu così che in Spagna l'enciclica apparve sui bollettini ecclesiastici solo a partire dal 15 gennaio 1938. La *Divini Redemptoris*, viceversa, vi aveva trovato spazio sin dall'aprile del 1937¹⁶⁹.

Il significato di scontro radicale e universale attribuito alla guerra civile spagnola fu recepito nel mondo cattolico italiano, schierato nella quasi totalità delle sue componenti dalla parte di Franco. Si trattò di un sostegno che andò anche oltre il consenso al regime di Mussolini e si ancorò alla lettura del conflitto come crociata, scontro definitivo per i destini non solo della Spagna, ma della Chiesa, della civiltà occidentale e quindi dell'umanità. Le immagini di luoghi e oggetti sacri profanati nelle regioni rimaste fedeli alla Repubblica avevano, del resto, fatto il giro del mondo con un impatto sul piano simbolico superiore a ogni ragionamento politico. Non stupisce dunque la centralità assegnata, nell'analisi della guerra civile, alla persecuzione antireligiosa. Come era avvenuto nel caso etiopico, una guerra propriamente fascista, con precise caratteristiche ideologiche fu vissuta e presentata all'immaginario collettivo come un conflitto di carattere religioso¹⁷⁰. Sulla «Civiltà Cattolica» padre Enrico Rosa, che continuava a far

¹⁶⁸ A. Botti, *Santa Sede e influenza nazista nella Spagna della guerra civile*, in *Pius XI: Keywords. International Conference Milan 2009*, A. Guasco, R. Perin eds., Lit, Berlin 2010, pp. 107-129.

¹⁶⁹ Ivi, p. 124.

¹⁷⁰ Si veda R. Moro, *L'opinione cattolica su pace e guerra durante il fascismo, in Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in terris»*, cit., pp. 221-319, in particolare p. 276.

parte del collegio degli scrittori pur avendo abbandonato dal 1931 la direzione della rivista, scriveva anzi nel settembre 1937 che la lotta combattuta in Spagna contro i nemici della religione era persino più profonda di una «Crociata simile alle antiche», giacché si trattava «di una campagna contro sovversivi stranieri e malfattori comuni, uomini assai peggiori dei musulmani o dei mori, come gli invasori presenti, in cui la perversità dell'apostata e l'ingegno dell'uomo moderno 'si aggiungono al malvolere e alla possa'»¹⁷¹. In altri articoli la rivista aveva affermato che la rivoluzione repubblicana spagnola non aveva avuto «cause intrinseche», ma «estrinseche», opera com'era dell'Internazionale comunista, emanazione del «sovietismo russo». E se questo fosse trionfato in Spagna, scriveva con toni apocalittici, sarebbe poi dilagato in Portogallo, Francia, Africa del Nord, Sudamerica. Assenti erano i riferimenti ai preti e ai cattolici militanti nel Partito nazionalista basco e nel sindacato cattolico, uccisi dalle truppe nazionaliste di Franco perché impegnati a fianco del Fronte popolare¹⁷². Non che «La Civiltà Cattolica» intendesse identificare senza residui la propria causa col franchismo; probabilmente anche per evitare questo rischio l'analisi della realtà spagnola era condotta su un terreno metastorico e prepolitico, in modo talvolta elusivo. Ma la crisi iberica aveva impresso alla lotta contro il comunismo, centrale tra i gesuiti romani dalla seconda metà degli anni Venti, i caratteri di un'antitesi irriducibile tra Roma o Mosca: il «'diavolo' comunista era percepito ormai come onnipresente» e, rispetto agli insorti, rappresentava senza ombra di dubbio «il male maggiore»¹⁷³.

Il tema del complotto internazionale ai danni della Chiesa fu ripreso e amplificato dalla pubblicitaria cattolica che lo inserì nella trama metastorica della genealogia degli errori aperta dalla Riforma. Non mancarono in tal senso polemisti pronti ad asserire con cer-

¹⁷¹ E. Rosa, *Il martirio della Spagna e la lettera collettiva dei suoi vescovi*, in «La Civiltà Cattolica», LXXXVIII, 1937, 3, pp. 481-491, citazione p. 486.

¹⁷² Sulle posizioni della rivista nella guerra di Spagna si veda L. Lestingi, *Questione del comunismo e difesa della «civiltà cristiana» nei commenti della «Civiltà Cattolica» sulla guerra di Spagna (1936-1939)*, in *I cattolici italiani e la guerra di Spagna. Studi e ricerche*, a cura di G. Campanini, prefazione di G. De Rosa, Morcelliana, Brescia 1987, pp. 99-125.

¹⁷³ Si veda G. Petracchi, *I gesuiti e il comunismo tra le due guerre*, in *La Chiesa cattolica e il totalitarismo*, cit., pp. 123-152, citazioni pp. 141 e 146.

tezza le radici protestanti dei progetti del *Frente*¹⁷⁴. Nella battaglia contro «i rossi» di Spagna (una categoria in cui si assemblava un fronte composito in cui militavano anarchici, comunisti trotskisti e stalinisti, socialisti moderati e massimalisti, liberaldemocratici, repubblicani, nazionalisti catalani e baschi, liberi pensatori, massoni e cattolici democratici) fu in prima fila l'Università Cattolica del Sacro Cuore, sia per le posizioni assunte dal suo rettore, sia per la quantità di interventi ospitati nelle riviste variamente legate all'ateneo¹⁷⁵. Certamente il gruppo che ruotava attorno a Gemelli, impegnato da anni nella promozione della regalità sociale, non fu insensibile al grido «¡Viva Cristo Rey!» che animava i cattolici spagnoli schieratisi con Franco. Tuttavia, prima dello scoppio del conflitto, l'ateneo milanese aveva puntato soprattutto sui tempi lunghi avviando un programma di incontri e corsi per giovani cattolici spagnoli, con l'intento di offrire uno stimolo d'eccellenza alla formazione di una classe dirigente cattolica nella penisola iberica. A guerra aperta il discorso fu un altro. Per «Vita e Pensiero» in Spagna non era in atto uno scontro legato a conflitti sociali o a ragioni politiche, ma una guerra per la «difesa della civiltà cristiana contro il bolscevismo»¹⁷⁶, perché il colpo di Stato militare aveva posto un'alternativa radicale: «o con Dio o contro di Dio», «Cristo o Barabba»¹⁷⁷. La lettura metapolitica era ulteriormente precisata sulle pagine della «Rivista internazionale di Scienze sociali» che, con la penna di Teodoro Toni, dipingeva un duello gigantesco tra rivoluzione e controrivoluzione, materia e spirito¹⁷⁸, giungendo ad ammicciare in modo esplicito, anche dopo la promulgazione della *Mit brennender Sorge*, allo Stato nazista attraverso un articolo di Miguel Sánchez-Izquierdo¹⁷⁹.

¹⁷⁴ G.M. Petassi, *Le cose di Spagna e il protestantesimo*, in «L'Italia», 28 maggio 1936, p. 3.

¹⁷⁵ Si veda A. Albónico, *Dall'impegno originale all'allineamento: i cattolici milanesi e la «crociata» in Spagna*, in *I cattolici italiani e la guerra di Spagna*, cit., pp. 61-97.

¹⁷⁶ A. Gemelli, *Spagna e Italia nella difesa della civiltà cristiana contro il bolscevismo*, in «Vita e Pensiero», gennaio 1938, pp. 5-14.

¹⁷⁷ *La guerra civile spagnola*, in «Vita e Pensiero», settembre 1936, p. 426, e A. Gemelli, *Cristo o Barabba?*, ivi, marzo 1937, pp. 179-185.

¹⁷⁸ Così T. Toni, *Il comunismo nella Spagna*, in «Rivista internazionale di Scienze sociali», novembre 1937, pp. 15-31.

¹⁷⁹ Si veda M. Sánchez-Izquierdo, *Orientamento sociale del nuovo Stato nazionale spagnolo*, in «Rivista internazionale di Scienze sociali», gennaio 1937, p. 849.

Lo stesso Gemelli dedicò la prolusione dell'8 dicembre 1937 alla guerra in corso affermando che essa aveva per l'Università Cattolica somma importanza, tanto da rendere necessaria una «belligeranza» dell'ateneo cattolico. Nel suo discorso, pubblicato poi col titolo *Spagna e Italia nella difesa della civiltà cristiana contro il bolscevismo*¹⁸⁰, la lotta al comunismo era associata, nella missione storica dei due paesi latini, a quella altrettanto insidiosa al protestantesimo. In questa prospettiva, la guerra diventava per Gemelli un mezzo efficace come tanti per difendere la cristianità minacciata¹⁸¹ mentre Mussolini giganteggiava quale novello paladino del rosario.

Al rettore francescano non interessava indagare se ci fossero state, come dicevano alcuni, responsabilità del cattolicesimo spagnolo: occorreva concentrarsi sul presente e dare pieno sostegno all'intervento militare italiano. Su quelle responsabilità avevano timidamente posto l'accento, prima della guerra, le organizzazioni intellettuali dell'Azione cattolica, lasciando intravedere i molti ritardi dell'integrismo ecclesiastico spagnolo e il ruolo negativo da esso svolto nell'aver ostacolato lo sviluppo di un cattolicesimo sociale che avrebbe potuto dialogare col mondo del lavoro e ridurre la possibilità di uno scontro radicale¹⁸². Un giudizio analogo era venuto dal «Frontespizio»¹⁸³. Ma, dopo il colpo di Stato militare, anche questi ambienti finirono con lo schierarsi sulla posizione filofascista di tutto il mondo cattolico italiano, pur tentando di dare alla propria posizione una connotazione centrista, che rifiutava l'identificazione tra anticomunismo e fascismo¹⁸⁴.

Lo spettacolo delle benedizioni degli standardi, dei cappellani

¹⁸⁰ A. Gemelli, *Spagna e Italia nella difesa della civiltà cristiana contro il bolscevismo*, cit.

¹⁸¹ Si veda R. Moro, *L'opinione cattolica su pace e guerra durante il fascismo*, cit., p. 277.

¹⁸² Si veda C. Casula, *La Santa Sede frente a la República española y a la guerra civil*, in *La Iglesia católica y la guerra civil en España (cincuenta años después)*, Fundación Friedrich Ebert, Instituto Fe y Secularidad, Madrid 1990, pp. 67-100.

¹⁸³ Si veda L. Mangoni, *Aspetti della cultura cattolica sotto il fascismo: la rivista «Il Frontespizio»*, in *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, a cura di G. Rossini, il Mulino, Bologna 1972, pp. 363-417, in particolare p. 409.

¹⁸⁴ Si veda R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, il Mulino, Bologna 1979, p. 521.

della Milizia, delle prediche che parroci e presuli dedicarono ai soldati italiani impegnati in Spagna diede corpo, anche questa volta, all'idea di una piena coincidenza tra le posizioni dei cattolici e quelle del regime. Non mancarono giovani che si rivolsero al governo di Burgos per partire come volontari, con motivazioni che radicalizzavano i toni apocalittici diffusi dalla stampa confessionale. Il 19 ottobre 1936, ad esempio, il ventitreenne Luigi Ernoli, iscritto all'Associazione San Giorgio dell'Azione cattolica di Colico, scrisse al rappresentante di Franco presso la Santa Sede, marchese Antonio Magaz y Pers:

Eccellenza, dalle quotidiane notizie che apprendo dai giornali sul satanico furore anarco comunista che sfoga le atrocità più inaudite, superando di gran lunga i più selvaggi cannibali verso Venerandi Sacerdoti che [*sic*] l'unico male è l'aver prodigato del bene a queste jene umane e verso una moltitudine di vecchi, di fanciulli, di donne colpevoli d'una immagine Sacra e d'una Corona del Santo Rosario, non resisto alla ondata d'indignazione che assale ogni petto che chiude un'anima e mi offro alla Eccellenza Vostra perché mi faccia partire al più presto per la Spagna, perché in questa lotta della Città di Dio contro quella del Mondo, possa portare un fattivo contributo compreso quello d'una immolazione completa per la Causa Santa di Cristo, della Civiltà e della Spagna¹⁸⁵.

Certo si apriva un ventaglio di interpretazioni tra quanti esaltavano la guerra in termini apocalittici e chi, come Alcide De Gasperi e Guido Gonella, cercava di evitare una legittimazione *tout court* dell'insurrezione, sostenendo semmai il franchismo come male minore. Scrivendo entrambi dal punto di osservazione della Città del Vaticano, l'ex segretario del Partito popolare e il giovane ex fucino si sforzarono di non indulgere alle interpretazioni religiose del conflitto e di analizzarlo piuttosto in termini politici. Nelle *Quindicine internazionali* di De Gasperi-Spectator si fa naturalmente riferimento alle persecuzioni subite dai cattolici e al rischio di sovietizzazione della Spagna, con la conseguente perdita delle libertà religiose e civili¹⁸⁶. Ma l'insurrezione di Franco non vi appare

¹⁸⁵ Cit. in A. Albónico, *Los católicos italianos y la guerra de España*, in «Hispania», XXXVIII, 1978, pp. 373-399, in particolare p. 387.

¹⁸⁶ L'intera serie di questi articoli dell'«Illustrazione Vaticana» è stata ripubblicata in A. De Gasperi, *Scritti di politica internazionale, 1933-1938*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981.

come portatrice di una nuova legalità, quanto piuttosto come una potenziale dittatura di destra che, pur rappresentando al limite un male meno grave rispetto a un sistema radicalmente ostile alla Chiesa, non perde, agli occhi di De Gasperi, i tratti di una regressione civile e politica¹⁸⁷. In modo analogo gli *Acta diurna* di Gonella appaiono distanti dall'entusiasmo filofranchista di tanta pubblicistica cattolica e il termine stesso di crociata risulta bandito¹⁸⁸. Dinanzi al silenzio totale della stampa cattolica italiana sul bombardamento di Guernica, sui massacri compiuti dai nazionalisti a Badajoz, sulla fucilazione del leader democratico cristiano catalano Manuel Carrasco i Formiguera, risaltano infine i pur brevi cenni dei due agli eccessi dei falangisti a Badajoz¹⁸⁹ e ai passi compiuti dalla Santa Sede affinché cessassero i bombardamenti delle città¹⁹⁰.

Un rifiuto esplicito di vedere nella guerra civile la lotta tra cristianesimo e comunismo venne, con diversi accenti, da personalità come Gerardo Bruni e Primo Mazzolari. Oltre a rifiutare nettamente l'ideologia della crociata, Bruni, ex popolare e futuro fondatore del piccolo partito cristiano-sociale, sottolineò la necessità di individuare la cifra specifica dell'anticomunismo cattolico, e di distinguere quest'ultimo da quello, altrimenti fondato, del regime fascista e della sollevazione franchista¹⁹¹. Ancora più netta fu la posizione del parroco di Bozzolo, che parlò della guerra di Spagna come di un «orrendo fratricidio», dietro al quale si muovevano «ondate di torbidi, d'inconfessabili inumani interessi, coperti a volte da bandiere, da ideologie che traggono molti in inganno accelerando lo schieramento dei popoli in due blocchi per precipitarli con passione cieca nel gorgo della guerra»¹⁹². E

¹⁸⁷ Sulla posizione assunta da De Gasperi verso la questione spagnola si veda A.M. Giraldi, *Gli scritti di De Gasperi sulla guerra civile spagnola*, in «Clio», X, 1974, pp. 465-500.

¹⁸⁸ G. Gonella, *Verso la seconda guerra mondiale. Cronache politiche. Acta Diurna, 1933-1940*, a cura di F. Malgeri, Laterza, Roma-Bari 1979.

¹⁸⁹ A. De Gasperi, *Scritti di politica internazionale*, cit., nota del 1° settembre 1936, p. 443.

¹⁹⁰ G. Gonella, *Verso la seconda guerra mondiale*, cit., nota del 10 giugno 1938, p. 302.

¹⁹¹ Si veda G. Campanini, *Introduzione*, in *I cattolici italiani e la guerra di Spagna*, cit., pp. 11-40, in particolare pp. 21-22.

¹⁹² Così don Primo Mazzolari nel testo manoscritto *Cosa fare* (settembre 1936), citato *ivi*, p. 23.

dopo avere messo in guardia dal rischio di pericolose commistioni tra la missione evangelizzatrice della Chiesa e la difesa di interessi «transeunti e impuri», Mazzolari invitò i cattolici a superare l'anticomunismo di facciata per prestare ascolto a ciò da cui l'adesione al comunismo stesso nasceva: «la sofferenza dell'ingiustizia e l'aspirazione verso una vita che abbia un respiro per il corpo e per l'anima»¹⁹³.

Per trovare analisi e riflessioni complessive sulla questione spagnola bisogna tuttavia arrivare alle pagine di don Luigi Sturzo. Esule a Londra ormai da un decennio, il sacerdote siciliano conosceva la Spagna, intratteneva una fitta serie di contatti con esponenti del cattolicesimo democratico catalano dagli anni Venti, collaborava col giornale in lingua catalana di Barcellona, «El Matí»¹⁹⁴. Rispetto agli osservatori italiani delle vicende spagnole, storditi dalla propaganda e praticamente senza fonti dirette di informazione, Sturzo poteva parlare con cognizione di causa¹⁹⁵. Tra il 1936 e il 1938 la guerra di Spagna divenne per lui quasi un'ossessione¹⁹⁶. Gli era ben chiaro – e lo scrisse più volte – che lo scontro nasceva da ragioni sociali, economiche, politiche. Non da radici religiose. Lo spagnolo che bruciava le chiese – scriveva nel febbraio 1937 a un cattolico catalano – esprimeva a modo suo una protesta da «cattolico», come il carrettiere bestemmiatore che se la prende con Dio quando il suo cavallo ricalcitra¹⁹⁷. Ma la Chiesa, secondo Sturzo, doveva disimpegnarsi dal conflitto e assumere una posizione *super partes*. Di fronte ai massacri di sinistra «dei preti e dei frati, dei falangisti e dei franchisti», fece osservare in un articolo pubblicato sull'«Aube» il 27 aprile 1937,

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ Si rimanda all'ampia introduzione di A. Botti al volume da lui curato *Luigi Sturzo e gli amici spagnoli. Carteggi (1924-1951)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. I-CXLVI.

¹⁹⁵ Si veda A. Botti, *La Spagna degli anni '30 e Luigi Sturzo*, in *La Spagna degli anni '30 di fronte all'Europa*, a cura di F.S. Festa e R.M. Grillo, Antonio Pellicani Editori, Roma 2001, pp. 129-152.

¹⁹⁶ Si veda G. Campanini, *Una battaglia per la libertà della Chiesa. Luigi Sturzo e la guerra di Spagna*, in *I cattolici italiani e la guerra di Spagna*, cit., pp. 167-219, citazione p. 169.

¹⁹⁷ L. Sturzo a R. Sugraves i de Franch, 18 febbraio 1937, in L. Sturzo, *Scritti inediti, 1924-1940*, a cura di F. Rizzi, Cinque lune, Roma 1975, vol. II, p. 449.

Ci sono stati i massacri di destra degli operai pretesi comunisti, anarchici [...]. E non so se non facciano più orrore i massacri fatti dai difensori della fede e che inalberano le insegne religiose, che non quelli fatti da una plebe incitata e piena d'odio, che non sa quello che fa e merita perciò la preghiera di Gesù per i suoi crocifissori¹⁹⁸.

Tutto ciò rendeva ancora più evidente ai suoi occhi quanto aveva dovuto constatare negli ultimi quindici anni per l'Italia e cioè l'assenza di una cultura politica democratica tra i cattolici. Gli era anche chiaro che la guerra e i suoi esiti riflettevano non solo i limiti della coscienza cattolica, ma la crisi della democrazia europea. I bombardamenti aerei delle città e in particolare la distruzione di Guernica spinsero Sturzo su posizioni ancora più ferme di condanna della guerra e della sua sacralizzazione. In queste prese di posizione egli fu vicino a intellettuali francesi e spagnoli come Emmanuel Mounier, Georges Bernanos, Jacques Maritain, Alfred Mendizábal, variamente impegnati in comitati per la pace civile e religiosa in Spagna, i quali erano stati bollati da padre Rosa sulle colonne della «Civiltà Cattolica» come «collusi» con i «nuovi barbari» del governo di Madrid, cui si riservava un giudizio senza appello: «nemici della religione, anzi di ogni ordine e civiltà umana»¹⁹⁹. Ma nel contesto italiano la voce di Sturzo fu completamente isolata. Qui, con le vicende di Etiopia e di Spagna, si era creato un nuovo clima in cui aveva ripreso forza il tradizionale richiamo all'obbligo di disciplina verso la patria in guerra²⁰⁰. Il vertiginoso processo di «ideologizzazione della politica»²⁰¹ e i nuovi apparati simbolici costruiti per dare un significato accettabile alla radicalizzazione del conflitto produssero una nuova sacralizzazione della guerra, le cui conseguenze sarebbero arrivate fino al 1940.

¹⁹⁸ Ora in L. Sturzo, *Miscellanea londinese*, vol. IV, 1937-1940, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 37.

¹⁹⁹ E. Rosa, «Grandezza cristiana della Spagna» nella sua tragedia religiosa e sociale, in «La Civiltà Cattolica», LXXXIX, 1938, 3, pp. 481-491.

²⁰⁰ Si veda R. Moro, *L'opinione cattolica su pace e guerra durante il fascismo*, cit., p. 285.

²⁰¹ K.D. Bracher, *Il Novecento. Secolo delle ideologie*, Laterza, Roma-Bari 1994.

BRACCIA LEVATE, BRACCIO DI FERRO

1. *Chi colpisce il papa muore*

Il 9 gennaio 1938 si radunarono a Roma per essere ricevuti dal duce più di sessanta arcivescovi e vescovi delle diocesi italiane, insieme a circa duemila fra parroci e sacerdoti¹. Erano gli ecclesiastici che avevano riportato premi nell'attività quasi decennale del concorso nazionale del grano, bandito dal periodico «Italia e Fede», sotto l'egida del ministero dell'Agricoltura e delle Foreste e del Comitato permanente del grano². Adunati nell'Aula Magna del Collegio Romano, vescovi e sacerdoti approvarono un ordine del giorno di gratitudine e di devozione al duce, «fondatore dell'Impero». Di lì si recarono a rendere omaggio alla tomba del Milite Ignoto al Vittoriano, all'ara dei Caduti per la Rivoluzione e al cippo in memoria di Arnaldo Mussolini, in Campidoglio. Al termine di questi riti, svoltisi in una atmosfera di devoto raccoglimento, gli ecclesiastici entrarono a Palazzo Venezia dal grande portone di via del Plebiscito, accolti da picchetti d'onore, e si riunirono nella Sala Regia. Mancava poco a mezzogiorno: Mussolini – si legge sulla «Stampa» – gli aveva lasciato il tempo, «con squisito pensiero», di recitare una preghiera prima del suo arrivo³. Quando il duce fece

¹ *L'udienza ai sessanta Vescovi e ai duemila Parroci*, in «La Stampa», 10 gennaio 1938.

² Una cronaca dell'imponente raduno anche in G. de' Rossi dell'Arno, *Pio XI e Mussolini*, Corso, Roma 1954, pp. 138-145, e in S. Maggi, *Nazione Cattolica*, in «L'Italia», 11 gennaio 1938, su cui si rimanda a V. Marchi, «L'Italia» e la missione civilizzatrice di Roma, in «Studi storici», XXXVI, 1995, 2, pp. 485-531, in particolare pp. 510-512.

³ *L'udienza ai sessanta Vescovi e ai duemila Parroci*, cit.

finalmente il suo ingresso si innalzò l'ovazione degli ecclesiastici che, braccia tese nel saluto romano, si rivolsero al capo del governo acclamando: «Duce! Duce! Duce!». Seguì il discorso dell'arcivescovo di Udine, monsignor Giuseppe Nogara, che ricordò a tutti l'importanza e i successi della Battaglia del grano, il grande contributo offerto dai sacerdoti nel movimento autarchico, i molti meriti di Mussolini nell'aver finalmente ricostituito l'Italia imperiale e nell'aver riposto la religione cattolica al centro della vita civile:

Voi, Eccellenza, avete compreso come la Religione, nella vita di un popolo abbia un'importanza capitale: come la Chiesa di Cristo possiede una virtù divina, la cui benefica efficacia si fa sentire in ogni ramo dell'umana attività. Perciò, rotti vieti e nefasti pregiudizi, fin dall'inizio del Vostro governo, avete dato ai valori spirituali la dovuta importanza con acutezza di vedute e fermezza di propositi, avete stretto rapporti amichevoli con la Santa Sede e con il Papato; avete dimostrato considerazione e rispetto alla Religione e alla Chiesa. Voi, in questo modo, avete ottenuto l'ammirazione di tutti i buoni, avete conquistato la devozione dei cattolici. Vi siete assicurata la loro collaborazione⁴.

Nogara richiamò quindi le «prove molteplici» offerte da tale collaborazione nei sedici anni dell'Era fascista: dalla «vittoria del grano» al movimento autarchico, alla conquista dell'Impero. Riferendosi alla guerra di Spagna, innalzò infine una preghiera perché il Signore concedesse al duce di vincere tutte le battaglie «per la prosperità, la grandezza e la gloria dell'Italia cristiana, di questa Roma dove è il centro del Cristianesimo, di questa Roma che è la capitale dell'Italia Imperiale». Ancora più energica fu la benedizione invocata, a seguire, da don Giuseppe Menossi, parroco di Bagnaria Arsa, a nome dei «preti d'Italia»:

Eccellenza, i preti d'Italia invocano ed invocheranno sulla vostra persona, sulla vostra opera di restauratore d'Italia e Fondatore dell'Impero, sul Governo fascista, la benedizione del Signore ed una personale aureola di sapienza e di virtù romana.

Duce! I ministri di Cristo e padri del popolo rurale a Voi devotamente rendono onore, Vi benedicono, Vi professano fedeltà. Con

⁴ *Ibid.*

spirituale entusiasmo, con voce e con cuore di popolo, gridiamo: *Saluto al Duce!*⁵

I presenti proruppero nel grido «A noi!» con applausi che si tramutarono nell'acclamazione «Duce! Duce!» quando Mussolini cominciò a parlare. Il capo del governo ringraziò e sottolineò come quella in corso fosse «una riunione importantissima e nuova nella storia d'Italia». I Patti lateranensi – continuò – avevano dato i loro frutti, lo si era visto nella collaborazione del clero alla lotta «contro le orde abissine ed anche contro le cosiddette, civilissime orde del sanzionismo». Lo si era visto nell'esempio di patriottismo offerto dai vescovi nella donazione dell'oro «alle sedi dei Fasci». Lo si continuava a vedere nel contributo del clero allo sviluppo del settore agricolo. Nel concludere Mussolini toccò ruffianamente le corde più care agli ecclesiastici che aveva davanti, incitando alla battaglia contro l'urbanesimo e a quella per il «potenziamento numerico degli italiani» perché – disse – «solo le famiglie numerose danno grossi battaglioni senza i quali non si conseguono le vittorie». Nonostante, nei fatti, l'esperimento totalitario e la sacralizzazione della politica avessero raggiunto la loro apoteosi, il duce terminò il suo discorso con l'immagine dell'Italia «Nazione Cattolica», baluardo della civiltà cristiana. E chiese conferma ai sacerdoti della loro volontà di continuare a garantire collaborazione al fascismo. La risposta fu una grande ovazione di «Sì!»⁶.

Quella di Palazzo Venezia era stata per il capo del governo la seconda tappa di una giornata fitta di appuntamenti, tutti volti a celebrare le grandi conquiste dell'Italia in campo agricolo. Al mattino, alle 9,45, aveva presieduto la cerimonia di premiazione del concorso nazionale del grano al Teatro Argentina. L'evento era già entrato nel calendario del regime, ma all'inizio di quel 1938 era stata messa in scena un'irruzione nel protocollo, dettata dai nuovi scenari di politica estera. Alla cerimonia avevano partecipato, per la prima volta, i nuovi alleati: il ministro dell'Agricoltura del Reich, Richard Walther Darré, l'ambasciatore tedesco Ulrich

⁵ *Ibid.*

⁶ *Fascismo e clero*, in «Il Popolo d'Italia», 10 gennaio 1938, ora in B. Mussolini, *Opera omnia*, a cura di E. e D. Susmel, La Fenice, Firenze 1951-1963, vol. XXIX, pp. 48-50.

Von Hassell, il sottosegretario all'Agricoltura, Herbert Backe, e il direttore generale dell'Agricoltura Alex Walter, la cui presenza fu solennemente richiamata da Mussolini nel suo discorso e dalle note dell'inno nazionale germanico che, assieme all'inno nazista, vennero suonate dalla Banda dei Reali Carabinieri. La volontà del duce di dare risalto al nuovo alleato fu plateale nel gesto di chiusura della cerimonia, quando, dopo che la Banda ebbe suonato la *Marcia reale* e *Giovinezza*, mentre stava intonando l'*Inno della Rivoluzione*, egli avanzò sul palcoscenico e ordinò che fossero suonati gli inni nazisti, ascoltandoli poi sull'attenti tra gli applausi del pubblico⁷.

L'omaggio al nuovo alleato di certo non piacque al papa. Negli ambienti diplomatici si diceva che Pio XI era fuori di sé quando parlava della Germania e dell'avvicinamento ad essa dell'Italia⁸. Il pontefice ormai non ne faceva mistero: al Terzo Reich aveva riservato più di un passaggio nella solenne allocuzione natalizia del 24 dicembre 1937:

Vogliamo chiamare le cose col loro nome. Nella Germania c'è infatti la persecuzione religiosa. Da molto tempo si va dicendo, si va facendo credere che la persecuzione non c'è: sappiamo invece che c'è, e grave; anzi poche volte vi è stata una persecuzione così grave, così penosa e così triste nei suoi effetti più profondi. È una persecuzione alla quale non manca né il prevalere della forza, né la pressione della minaccia, né i raggiri della forza e della finzione⁹.

L'intesa imperiale tra Mussolini e papa Ratti aveva cominciato a incrinarsi seriamente nel corso del 1937, man mano che l'alleanza italo-tedesca assumeva contorni sempre più concreti sul piano militare e ideologico. Anche se, perché le tensioni trapelassero nella sfera pubblica, ci volle più tempo. Già nelle settimane immediatamente precedenti al grande raduno del 9 gennaio erano state diverse le frizioni. Nonostante le calde parole rivolte agli ecclesiastici nel raduno di Palazzo Venezia, in privato il duce era apparso ai suoi sempre più insofferente nei riguardi del papa e del

⁷ *La cerimonia all'Argentina*, in «La Stampa», 10 gennaio 1938.

⁸ Si veda E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*, Einaudi, Torino 2007, pp. 145-146.

⁹ *Discorsi di Pio XI*, ed. italiana a cura di D. Bertetto, vol. III, 1934-1939, Sei, Torino 1961, pp. 677-682, citazione p. 679.

clero, colpevoli ai suoi occhi di rendere impopolare l'Asse Roma-Berlino tra le masse cattoliche italiane. Alla fine del 1937 Galeazzo Ciano annotava sul suo diario di avere fatto dei passi col segretario di Stato Pacelli per «l'atteggiamento filocomunista del Cardinal Verdier», l'arcivescovo di Parigi che nel corso di quell'anno aveva mostrato segnali di apertura sempre più espliciti nei riguardi del governo francese del Front populaire¹⁰. Ciano si rendeva conto che la politica anticattolica di Hitler, accentuatasi dopo la pubblicazione della *Mit brennender Sorge*, creava più di un problema in Vaticano, ma ora nei Sacri Palazzi si sarebbe andati «troppo oltre», al punto da mettere in pericolo i rapporti col governo di Roma¹¹. Lo stesso Tacchi Venturi, generalmente propenso a evidenziare anche i più minuti segnali di accordo, nella primavera del 1937 si mostrava preoccupato per i rapporti tra Mussolini e Hitler, considerato una persona «obliqua» e «senza scrupoli»¹².

A preoccupare, in questa prima fase, non era tanto la legislazione antisemita della Germania. D'altronde la Santa Sede non aveva espresso nessuna protesta – lo si è visto – nei riguardi dei primi provvedimenti razzisti connessi alla presenza italiana in Africa orientale¹³. A preoccupare era piuttosto il rischio che il fascismo accelerasse sulla via della statolatria, del neopaganesimo, della guerra. Che in Vaticano si giudicasse oramai inevitabile una guerra europea risulta anche dai movimenti messi in atto in quei mesi dalla finanza vaticana. Nel novembre 1937 Bernardino Nogara, delegato all'Amministrazione speciale dei beni della Santa Sede, che faceva capo al segretario di Stato, si era recato negli Stati Uniti per definire le possibilità di investimento del Vaticano con i banchieri americani e soprattutto con la casa bancaria Morgan¹⁴. Nello stesso anno si era mossa per agire negli Usa la sacra congregazione del Sant'Uffizio per investimenti in azioni AT&T, tramite il delegato apostolico, monsignor Amleto Cicognani¹⁵. Pa-

¹⁰ Si veda E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini*, cit., pp. 59 sgg.

¹¹ G. Ciano, *Diario. 1937-1943* (1946), edizione integrale a cura di R. De Felice, Rizzoli, Milano 2010 (I ed. 1980), note del 24 dicembre 1937, pp. 72-73.

¹² Si veda E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini*, cit., p. 145.

¹³ Si veda *supra*, capitolo quarto, pp. 195-201.

¹⁴ Si veda G. Belardelli, *Un viaggio di Bernardino Nogara negli Stati Uniti (novembre 1937)*, in «Storia contemporanea», XXIII, 1992, 2, pp. 321-338.

¹⁵ Si veda M. Pegrari, *De pecunia. Cattolici e finanza nello Stato unitario*, in

rallatamente la Santa Sede accelerava sulla via del riavvicinamento diplomatico agli Stati Uniti, fatto che, specie dopo la riconferma di Roosevelt alla presidenza, non poteva non assumere davanti all'opinione pubblica e ai governi, il significato di un'apertura del Vaticano a una potenza avversa all'Asse. Proprio per questo il disgelo tra le due massime «forze morali» del pianeta non piacque affatto al governo di Roma¹⁶. Tanto più che, mentre infittiva i suoi contatti con Washington, Pio XI rifiutava di assecondare le pressioni del governo tedesco per una sconfessione del discorso del cardinale di Chicago George Mundelein, reo agli occhi dei nazisti di avere insultato Hitler e il suo regime, avendo egli posto l'interrogativo il 18 maggio 1937, davanti a oltre cinquecento prelati della sua arcidiocesi, di come fosse possibile

che una nazione di persone intelligenti si rannicchi per paura e in schiavitù di fronte ad uno straniero, a un imbianchino austriaco e per giunta inetto, e a un paio di manutengoli, come Goebbels e Göring, che condizionano ogni passo della vita di un popolo¹⁷.

A complicare i rapporti tra le due sponde del Tevere contribuì anche la posizione personale del duce, sempre più distaccato e ostile al cristianesimo e alla Chiesa, cui tornava a rivolgere l'accusa giovanile di avere svirilizzato gli italiani con la sua dottrina di rinuncia¹⁸. Dell'anticlericalismo dei tempi andati tornarono anche i toni. «Mussolini – scriveva Ciano il 24 dicembre 1937 – dice che è pronto a spolverare i manganelli sulla groppa dei preti. Aggiunge che da noi ciò è facile perché il popolo italiano non è religioso. È soltanto superstizioso»¹⁹. Per questo, avrebbe aggiunto il 22 agosto 1938, gli sarebbe bastato «grattare la crosta» degli italiani per sca-

Cristiani d'Italia, vol. II, direzione scientifica di A. Melloni, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2011, pp. 1053-1079, in particolare p. 1067.

¹⁶ L. Castagna, *Un ponte oltre l'oceano. Aspetti politici e strategie diplomatiche tra Stati Uniti e Santa Sede nella prima metà del Novecento (1914-1940)*, il Mulino, Bologna 2011, p. 21.

¹⁷ Sulla vicenda si veda R. Trisco, *The Holy See and Cardinal Mundelein's Insult of Hitler (1937)*, in *Pius XI and America*, Ch.R. Gallagher, D.I. Kertzer, A. Melloni eds., Lit, Berlin 2012, pp. 155-191.

¹⁸ R. De Felice, *Mussolini il duce*, vol. II, *Lo Stato totalitario (1936-1940)*, Einaudi, Torino 2008 (I ed. 1981), pp. 142-145.

¹⁹ G. Ciano, *Diario*, cit., nota del 24 dicembre 1937, pp. 72-73.

tenere il loro anticlericalismo latente²⁰. Il capo del governo però, anche in questo tornante, non sottovalutava la Chiesa. Da parte fascista era anzi emersa una crescente irritazione per il forte slancio organizzativo e la crescita quantitativa dell'Azione cattolica, specie delle sue associazioni giovanili: essa era percepita sempre più come qualcosa di simile a un embrione di partito, incompatibile con la stretta totalitaria avviata in quel periodo da Mussolini.

Questa volta, a differenza di quanto era avvenuto nel 1931, l'ostilità nei riguardi delle organizzazioni cattoliche non si manifestò in azioni condotte su vasta scala. Si trattò piuttosto di piccole vessazioni, misure locali di controllo, fermi di soggetti considerati ostili al regime, isolati episodi di violenza. Iniziative culminate, nel mese di maggio, in un attacco pubblico di Roberto Farinacci che in tre successivi articoli sul «Regime fascista» accusò con la consueta gravità le organizzazioni cattoliche di avere un atteggiamento in contrasto con il Partito fascista e sollevò la questione della incompatibilità tra iscrizione al Pnf e all'Azione cattolica²¹. Pio XI parve inizialmente determinato a giungere sino alle estreme conseguenze per difendere l'Azione cattolica. Il 5 gennaio 1938 il papa fece avere a Mussolini, tramite padre Tacchi Venturi, una nota perentoria in cui richiamava la centralità dell'Azione cattolica nell'apostolato della Chiesa, ricordava il suo radicamento in tutte le nazioni, il pieno sostegno offerto ad essa da tutto l'episcopato, l'irrinunciabilità della sua presenza per il papato e la Chiesa intera²². Si diceva anche disposto a esaminare le segnalazioni del duce e dei suoi ministri rispetto a specifici comportamenti, ma in conclusione arrivava a prospettare l'ipotesi di uno scontro aperto lasciando intendere di essere pronto ad arrivare alla scomunica:

In tal caso – affermava Pio XI nella chiusa – verrebbe a cessare quello stato tranquillo che da quasi sette anni dura tra il Vaticano e il Regime, con non poca utilità e gloria del Fascismo e con infinito cruccio

²⁰ Ivi, nota del 22 agosto 1938, pp. 167-168.

²¹ R. De Felice, *Mussolini il duce*, vol. II, cit., pp. 148-149.

²² Un'analisi delle diverse redazioni della lettera in G. Fabre, *Un «accordo felicemente conchiuso»*, in «Quaderni di storia», 2012, 76, pp. 83-154, in particolare pp. 94-96.

degli antifascisti di tutto il mondo, i quali niente più desiderano e si affannano di ottenere quanto che il Vaticano scomunichi l'uno e l'altro²³.

Da riservata, qualche mese dopo, la minaccia divenne pubblica. Il 28 luglio 1938, parlando agli alunni del Collegio Urbano di Propaganda Fide (oltre duecento giovani appartenenti a trentasette diverse nazioni), Pio XI mise in guardia:

Chi colpisce l'Azione Cattolica colpisce la Chiesa, perché colpisce la vita cattolica; è quindi facile l'identificazione: chi colpisce l'Azione Cattolica colpisce il Papa [...] io vi raccomando di non colpire l'Azione Cattolica; ve lo raccomando, ve ne prego per il vostro bene, perché chi colpisce l'Azione Cattolica colpisce il Papa, e chi colpisce il Papa muore²⁴.

L'irrigidimento di Pio XI nasceva da ragioni diverse. È plausibile, come ha sostenuto Renzo De Felice, che il papa abbandonasse la sua abituale cautela per scongiurare un «processo di effettiva fascistizzazione» dei cattolici e soprattutto dei giovani, dopo l'apogeo del consenso al regime delineatosi nel mondo cattolico negli anni della conquista etiopica²⁵. In quel tornante i vescovi italiani avevano esaltato, lo si è visto²⁶, la piena coincidenza tra gli obiettivi della Chiesa e quelli del fascismo. Ma al di sotto di un edificio retorico platealmente proplatato, si era affacciata, anche nel momento di maggiore sostegno dei cattolici al regime, qualche crepa a tradire la percezione di un lento e continuo distacco degli italiani dalla religione, dalle sue pratiche, dai comportamenti ad essa ispirati. Non che ciò riguardasse il fascismo come sistema politico. Era, piuttosto, il sentore di una inesorabile secolarizzazione, favorita anche dal processo di modernizzazione attuato, non senza contraddizioni, dal regime che doveva ridare l'Italia a Dio²⁷.

Ad esempio, nelle relazioni quinquennali dei vescovi per le visite *ad limina*, anche nei mesi dell'eccezionale fervore imperiale, i prela-

²³ Ivi, p. 95.

²⁴ *Discorsi di Pio XI*, vol. III, cit., pp. 777-784.

²⁵ R. De Felice, *Mussolini il duce*, vol. II, cit., p. 140.

²⁶ Si veda *supra*, capitolo quarto, pp. 186-187.

²⁷ Un quadro ricco e problematico dei risultati prodotti dai tentativi di modernizzazione del fascismo, soprattutto in campo sociale, in P. Dogliani, *Il fascismo degli italiani. Una storia sociale*, Utet, Torino 2008, pp. 125 sgg.

ti si erano detti preoccupati per il progressivo allontanamento dalla vita e dalla pratica di fede in atto nelle diocesi italiane²⁸. Certo le relazioni erano organizzate secondo una precisa griglia predisposta dalla Concistoriale e nella loro redazione i vescovi tendevano ad assecondare, per molti versi, le aspettative romane. Il tono dominante era risultato però tutt'altro che ottimistico. L'arcivescovo di Bologna, il cardinale Giovanni Battista Nasalli Rocca, pur rilevando con soddisfazione l'assenza di associazioni socialiste e il declino delle logge massoniche, aveva segnalato proprio alla fine del 1936 la negligenza nella pratica religiosa, una eccessiva libertà, «uti ubique», nei costumi, una scarsa osservanza del precetto festivo²⁹. La diocesi di Albano, aveva scritto il cardinale Gennaro Granito di Belmonte, conservava ancora in parte i tratti della cultura contadina, ma nei centri più grandi si diffondeva la pratica della contraccezione e non mancavano i rapporti extraconiugali, anche se il pericolo maggiore fu colto negli «obscoena spectacula» proiettati al cinematografo³⁰. La città era apparsa luogo favorevole al vizio anche all'arcivescovo di Palermo Luigi Lavitrano: nel moltiplicarsi delle cerimonie religiose l'ecclesiastico aveva colto un fenomeno solo esteriore mentre la pietà del popolo palermitano «magis externa quam interna videtur, et magis in externis pompis quam in vero spiritu»³¹. Dello stesso tenore, sia pure con indicazioni più specificamente legate alle diverse realtà geografiche e socio-religiose, erano le analisi inviate a Roma dai vescovi di Terni³², Trento³³, Como³⁴ o dal vescovo di Iser-

²⁸ Ho trattato questo aspetto in L. Ceci, *Il sacrificio per la patria nel discorso cattolico sulla guerra di Etiopia*, in «Rivista di Storia del cristianesimo», VIII, 2011, 1, pp. 91-110.

²⁹ ASV, Congregazione Concistoriale, *Relationes Dioecesium*, b. 129, «card. G.B. Nasalli Rocca alla Concist.», Bologna, 30 dicembre 1936.

³⁰ Ivi, b. 23, «Relatio de statu Ecclesiae Albanensis ad normam praescriptionis S. Congregationis Consistorialis», 4 maggio 1936.

³¹ Ivi, b. 600, «Relatio de statu Ecclesiae panormitanae ab anno 1929-1936», 1° febbraio 1936.

³² Ivi., b. 409, «Interamen et Narnien, Relatio super statu dioecesium ad S. C. Consistorialem in visitationem SS. Liminum, anno 1936», Terni, 10 settembre 1936.

³³ Ivi, b. 874, «Relatio de statu Ecclesiae Tridentinae (1931-1936)», 23 giugno 1936.

³⁴ Ivi, b. 248, «Relazione di mons. Alessandro Macchi, vescovo di Como, a Raffaele Carlo Rossi, segretario della Congregazione concistoriale», 14 giugno 1936.

nia, monsignor Pietro Tesauri³⁵, tra i più accesi e loquaci sostenitori della campagna italiana in Etiopia³⁶.

Su un altro versante, il 1938 fu un anno cruciale per l'assetto istituzionale del regime che perfezionò l'edificio corporativo dello Stato fascista sul piano normativo con l'approvazione di un nuovo Statuto del Pnf, la soppressione, con la fine della XXIX legislatura, della Camera dei deputati e la creazione della Camera dei fasci e delle corporazioni³⁷. La presenza di un'organizzazione moderna e di massa quale era l'Azione cattolica, l'*appeal* che continuava ad avere tra i giovani, la sua crescita quantitativa stridevano non poco con quel nuovo assetto. Gli accordi del 1931 stavano stretti.

2. Una revisione solitaria

Le ricerche più recenti hanno confermato e più ampiamente messo in luce che il mutato atteggiamento di Pio XI nei riguardi del regime fascista avesse a che vedere, soprattutto, con la questione tedesca. Anche se il duro rilancio da parte del capo del governo indusse il pontefice, nel corso delle trattative, ad ammorbidire i toni del suo discorso pubblico. La minaccia «chi colpisce il Papa muore», rivolta il 28 luglio 1938 da papa Ratti a Mussolini, nell'ambito di un passaggio sull'Azione cattolica³⁸, era parte di un discorso che aveva anche un altro focus. Essa venne pronunciata a due settimane esatte dalla pubblicazione del *Manifesto degli scienziati razzisti*, dopo che, già il 15 luglio, parlando a un gruppo di suore di Nostra Signora del Cenacolo, Ratti aveva definito il *Manifesto* «contrario alla fede di Cristo», «una forma di vera apostasia», inserendo tale condanna in un ragionamento insistito sull'incompatibilità tra la dottrina cattolica e il «nazionalismo esagerato», e sul respiro universale del

³⁵ Ivi, b. 12, «Relazione di mons. Pietro Tesauri al card. Rossi», 8 dicembre 1936.

³⁶ Si veda L. Picardi, *Cattolici e fascismo nel Molise (1922-1943)*, Studium, Roma 1995, pp. 107-115.

³⁷ Sull'architettura dell'edificio corporativo dello Stato fascista e sul suo funzionamento reale si veda ora A. Gagliardi, *Il corporativismo fascista*, Laterza, Roma-Bari 2010. Un'analisi problematica dei caratteri di tale edificio in S. Casese, *Lo Stato fascista*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 89 sgg.

³⁸ Si veda *supra*, nota 24.

cattolicesimo³⁹. Alle suore il papa aveva confessato di «non avere mai pensato intorno a queste cose con tale precisione, con tale assolutismo, si direbbe con tanta intransigenza di formule» e di essere intenzionato, proprio per questo, a «farne partecipi i suoi figli»⁴⁰.

In quell'estate il duce era infuriato col papa, persino violento⁴¹. A innervosirlo erano i suoi sempre più frequenti interventi contro il razzismo, contro il nazionalismo esagerato, contro il Terzo Reich. All'indomani dell'*Anschluss* Pio XI aveva preso le distanze dal cardinale di Vienna Theodor Innitzer, che aveva sottoscritto con i vescovi austriaci un caloroso saluto di apprezzamento per Hitler e la sua politica, imponendo all'alto prelato una correzione di rotta emersa clamorosamente su alcuni organi di stampa⁴². Non aveva invece suscitato molto scalpore un documento apparso il 13 aprile 1938 a opera della congregazione vaticana per i Seminari e le Università che conteneva otto tesi con affermazioni sul razzismo contrarie alla dottrina cattolica⁴³. Si è a lungo ritenuto che le proposizioni contenute nel documento, vicine per molti aspetti alla *Mit brennender Sorge*, fossero il risultato di consultazioni interne alla congregazione per i Seminari e le Università, cui competeva la supervisione dell'istruzione cattolica in generale e dei controlli interni agli studi teologici impartiti nei seminari e nelle università ecclesastiche in particolare. Hubert Wolf ha invece dimostrato, sulla base di una nuova documentazione vaticana, che quelle tesi si fondevano su un lavoro critico portato avanti dal Sant'Uffizio intorno al *Mein Kampf* a partire dal 1934⁴⁴. I consultori della Suprema avevano discusso a lungo sulle proposizioni da condannare in tema di razzismo, ambito nel quale rientrava anche l'esame del libro di Hitler, e nel collegio del 26 aprile 1937 ne avevano individuate dieci⁴⁵. Ma

³⁹ *Discorsi di Pio XI*, vol. III, cit., pp. 766-772.

⁴⁰ Ivi, p. 770.

⁴¹ G. Ciano, *Diario*, cit., nota dell'8 agosto 1938 (p. 163), nota del 22 agosto 1938 (p. 167), nota del 4 settembre 1938 (p. 173).

⁴² Si veda G. Miccoli, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*, Rizzoli, Milano 2000, p. 139.

⁴³ *Circolare della Congregazione dei Seminari e Università*, in «La Civiltà Cattolica», LXXXIX, 1938, 3, pp. 83-84.

⁴⁴ H. Wolf, *Il papa e il diavolo. Il Vaticano e il Terzo Reich*, Donzelli, Roma 2008, pp. 284-285.

⁴⁵ «1) Dal sangue, in cui sono contenuti i caratteri della razza, derivano tutte le qualità intellettuali e morali dell'uomo come da una fonte potente. 2) Le razze

il 2 giugno 1937 i cardinali dell'Inquisizione, come si è già accennato, avevano rinviato a tempo indeterminato la pubblicazione di quel sillabo, spinti a questa decisione dall'evolversi della situazione in Spagna⁴⁶. La percezione di un imminente pericolo comunista e di una minaccia sovietica induceva a non forzare la mano con la Germania per evitare di indebolire le forze dell'Asse e di precludere una composizione tra la Chiesa cattolica e il Terzo Reich. D'altro canto tra i consultori del Sant'Uffizio era ancora largamente diffuso un pregiudizio antiebraico, sia pure articolato nei termini dell'antigiudaismo religioso tradizionale: neanche dieci anni prima dalla Suprema era uscito il decreto, datato 25 marzo 1928, che aboliva l'associazione internazionale Amici di Israele, una società di cui facevano parte 19 cardinali, 287 vescovi, circa tremila preti in tutto il mondo, e che presentava tra i suoi scopi quello di reagire alla diffusione dell'antisemitismo tra i cattolici⁴⁷. Nel medesimo decreto, tuttavia, era stata inserita un'esplicita condanna del moderno antisemitismo razziale: l'unica che figurò nei documenti ufficiali del magistero romano sino alla seconda guerra mondiale, per quanto

umane si differenziano nella loro indole innata e immutabile a tal punto che la razza più bassa dell'uomo è distante dalla razza animale più alta. 3) La forza della razza e la purezza del 'sangue' devono essere il più possibile preservate e sostenute, e qualsiasi mezzo possa essere a ciò utile ed efficace è in quanto tale onesto e valido. 4) Il fine principale dell'educazione è quello di promuovere i caratteri della razza, nobilitando il corpo, strutturandolo forte e formoso, e infiammando l'animo con l'ardente amore per la propria razza come sommo bene. 5) La religione cristiana deve essere completamente subordinata alla legge della razza. Perciò la dottrina del peccato originale, della redenzione attraverso la croce di Cristo, dell'umiltà e della mortificazione deve essere *respinta* o mutata, in quanto rende l'uomo umile e alieno allo spirito eroico. 6) La religione cristiana deve essere completamente eliminata dalla vita pubblica; perciò deve essere soppresso ogni tipo di rivista, scuola o associazione cattolica. 7) La dottrina, la costituzione, la direzione e il culto della Chiesa cattolica non sono fatte affinché i diversi popoli, le diverse nazioni e razze possano in essa svilupparsi secondo i propri caratteri naturali, e giungere così alla piena perfezione. 8) Il concetto di Dio e di religione vengono definiti da quelli di nazione e di razza. La fede religiosa non è altro che la fiducia nel futuro destino del proprio popolo; l'immortalità dell'uomo è posta esclusivamente nel perpetuarsi del proprio popolo e della propria razza. 9) La fonte prima e la somma regola dell'ordine giuridico universale è l'istinto di razza. 10) La 'lotta per la selezione' e il 'diritto del più forte' concedono al vincitore, in caso di successo, di regnare», ivi, pp. 276-277.

⁴⁶ Ivi, pp. 277-279.

⁴⁷ Ivi, pp. 87-133.

ridimensionata nella sua portata dalla persistente legittimazione di un antisemitismo cattolico giustificato sul piano religioso⁴⁸.

In ogni caso, con la pubblicazione delle otto tesi da parte della congregazione per i Seminari e le Università, una parte del grande sillabo del Sant'Uffizio fu resa pubblica. Certo, il fatto che il documento non fosse emanazione della Suprema, ma di una congregazione minore, ne indeboliva la portata insieme all'assenza di riferimenti specifici all'autore (o agli autori) di quelle affermazioni. Nondimeno le otto tesi furono subito definite il «Sillabo contro il razzismo»⁴⁹ e le accuse romane, visti gli indirizzi di politica estera del governo italiano, parvero rivolte anche all'ideologia razzista che si stava introducendo nell'Italia fascista, nonostante nel documento si specificasse che gli insegnanti fossero tenuti a confutarle non su basi politiche, ma scientifiche (biologiche, storiche, morali, apologetiche, giuridiche, morali), e nonostante, proprio in quei giorni, il duce, in un momento di insofferenza nei riguardi dell'alleato tedesco, avesse suggerito a Pio XI, tramite padre Tacchi Venturi, di scomunicare Hitler⁵⁰.

Quando nel maggio 1938 il Führer fece la sua visita di Stato in Italia, Pio XI sembrò tuttavia disposto a riceverlo in Vaticano. Fu la mancata richiesta in tal senso da parte tedesca a indurre il pontefice ad allontanarsi da Roma per Castel Gandolfo. Ratti diede quindi disposizione di chiudere i Musei Vaticani per evitare ogni contatto con la delegazione tedesca e vietò ai vescovi e al clero di prendere parte ai ricevimenti in onore di Hitler. A Firenze il cardinale Dalla Costa, il giorno del passaggio del Führer, fece chiudere i portoni e le persiane del palazzo arcivescovile, ma la posizione più dura fu manifestata direttamente dal pontefice nell'udienza concessa il 4 maggio a 436 coppie di sposi. Fu in quell'occasione che Pio XI pronunciò la celebre frase, riportata il giorno successivo dall'«Osservatore Romano», sulle «molto tristi cose» che avvenivano «da lontano» (cioè in Germania), ma anche «da vicino» (vale a dire in Italia). E in cui contrapponeva la svastica, che ornava i palazzi pubblici della capitale, alla croce di Cristo, di cui il 3 maggio si celebrava la festa:

⁴⁸ Si veda G. Miccoli, *Santa Sede e Chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, in *La legislazione antiebraica in Italia e in Europa*, Camera dei Deputati, Roma 1989, pp. 163-274, in particolare pp. 174-175.

⁴⁹ Si veda H. Wolf, *Il papa e il diavolo*, cit., p. 285.

⁵⁰ Si veda E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini*, cit., pp. 165-169.

È tra le tristi cose questa: che non si trova troppo fuori posto e fuor di tempo l'inalberare a Roma, il giorno della Santa Croce, l'insegna di un'altra croce che non è la croce di Cristo⁵¹.

All'indomani della visita di Hitler in Italia fu «La Civiltà Cattolica» a rilevare con nettezza i limiti dell'incontro tra «germanesimo razzista e romanesimo cattolico», proiettando tali limiti sull'alleanza italo-tedesca:

Finché questo abisso non sarà colmato, con un ritorno a più miti consigli da parte dei dirigenti nazisti, finché i nostri fratelli nella Fede saranno schiacciati dal rullo compressore della politica anticristiana del terzo Reich, e i simboli più sacri della fede stessa, le verità più sante e più care della religione, le istituzioni e le persone più auguste della Chiesa saranno pubblicamente e cinicamente oltraggiate, con la connivenza compiacente dei reggitori responsabili, vi potrà essere comunanza di scopi politici, convergenza di interessi materiali, ma comunanza ideologica mai. E ciò per l'insopprimibile realtà della religione cattolica, che è insieme la religione ufficiale del popolo italiano⁵².

Tutta la strategia seguita sino a quel momento verso l'Italia e la Germania sembrò andare in frantumi, come non mancò di rilevare l'incaricato d'affari inglese Francis Osborne⁵³. Fu in quelle settimane che Pio XI prese una decisione drammatica: scrivere un'enciclica sull'unità del genere umano, rivolta in particolare alla condanna del nazismo e dell'antisemitismo. Cinque anni erano trascorsi da quando Edith Stein, allieva prediletta di Husserl e convertita al cattolicesimo dall'ebraismo, aveva scritto al papa supplicandolo di rompere il silenzio sulle violenze compiute contro gli ebrei in Germania da un governo che si definiva cristiano⁵⁴.

⁵¹ *Discorsi di Pio XI*, vol. III, cit., pp. 734-735.

⁵² *Germanesimo razzista e romanesimo cattolico*, in «La Civiltà Cattolica», LXXXIX, 1938, 2, p. 292.

⁵³ Si veda in proposito O. Chadwick, *Britain and the Vatican during the Second World War*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 16 sgg.

⁵⁴ L'esistenza di una breve lettera indirizzata da Edith Stein a papa Pio XI nell'aprile del 1933, poco dopo l'avvento al potere di Hitler in Germania, era nota da tempo, ma il suo contenuto si è appreso solo all'indomani dell'apertura, il 15 febbraio 2003, degli Archivi vaticani relativi ai rapporti tra la Santa Sede e la Germania nel periodo compreso tra le due guerre. Il testo è stato pubblicato, in *Appendice*, nel volume *Edith Stein e il nazismo*, a cura di A. Ales Bello e Ph. Chenux, Città Nuova, Roma 2005, pp. 101-106, in cui si riportano la lettera nella versione originale in tedesco e la sua traduzione in italiano.

Gli archivi non recano traccia documentaria di una eventuale influenza del richiamo della Stein sulla decisione maturata da Pio XI nel corso del 1938⁵⁵. Nel frattempo molte voci si erano unite a quella dell'intellettuale cattolica per denunciare al papa la gravità delle vessazioni imposte agli ebrei e chiedere un suo intervento pubblico: a giudizio dell'ambasciata francese in Vaticano, alla fine di gennaio del 1938, l'estensione raggiunta dalle politiche antisemite negli Stati europei era ampiamente nota alla Santa Sede⁵⁶.

Nel giugno di quell'anno si trovava in Italia padre John LaFarge, redattore negli Stati Uniti della rivista della Compagnia di Gesù «America» e fondatore del Catholic Interracial Council, movimento impegnato a combattere il razzismo e a promuovere la convivenza tra bianchi e neri, temi cui LaFarge aveva dedicato l'anno prima il volumetto *Interracial justice*. Stando a Roma LaFarge partecipò a un'udienza generale pontificia a Castel Gandolfo e fu presentato a Pio XI⁵⁷. Qualche giorno dopo gli giunse un messaggio dal Vaticano: il papa voleva incontrarlo e fissava un appuntamento per il 22 giugno. Fu nel corso di quel colloquio che Pio XI affidò al gesuita il compito di preparare il testo di un'enciclica destinata alla Chiesa universale. Sappiamo da LaFarge che il papa gli confidò come egli non cessasse di «pensare e ripensare a quel problema» e come gli apparisse sempre più chiaro che il razzismo e il nazionalismo tendessero a confondersi⁵⁸.

Il tema dell'enciclica, il metodo da seguire e i principi da adottare furono esposti al gesuita dallo stesso Pio XI. LaFarge non si sentì tuttavia all'altezza di un impegno così delicato e ottenne dal generale della Compagnia Włodzimierz Ledóchowski di essere affiancato da altri due confratelli esperti di dottrina sociale della Chiesa: padre Gustav Gundlach, professore dal 1934 di Etica sociale alla Pontificia Università Gregoriana e autore di un durissimo commento, trasmesso dalla Radio vaticana la sera del 1° aprile 1938, alla dichiarazione dell'episcopato austriaco a favore

⁵⁵ Si veda Ph. Chenaux, *La Santa Sede e la questione dell'antisemitismo sotto Pio XI*, ivi, pp. 5-37.

⁵⁶ Si veda E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini*, cit., pp. 174-175.

⁵⁷ G. Passelecq, B. Suchecky, *L'enciclica nascosta di Pio XI. Un'occasione mancata dalla Chiesa nei confronti dell'antisemitismo*, Corbaccio, Milano 1997, p. 41.

⁵⁸ *Ibid.*

dell'*Anschluss*, e Gustave Desbuquois, direttore a Parigi dell'Action Populaire, un'équipe di gesuiti che dal 1903 lavorava nella *banlieu* parigina. I tre confratelli, cui poco dopo si aggiunse padre Heinrich Bacht con l'incarico di curare la traduzione in latino, lavorarono tutta l'estate a Parigi, vincolati al segreto più assoluto e preoccupati che la notizia giungesse ai servizi di informazione nazisti⁵⁹. A fine settembre LaFarge tornò a Roma con il testo completo dell'enciclica *Humani generis unitas*, che consegnò personalmente a padre Ledóchowski. Ma a questo punto il percorso si impantanò. «The Pope is mad» aveva commentato sin dal primo momento il generale sull'idea di un'enciclica di questo tipo⁶⁰. Quando si ritrovò tra le mani il testo, il 'papa nero' non lo consegnò a Pio XI, ma a padre Enrico Rosa, vecchio e molto malato, che sarebbe morto da lì a poche settimane, il 26 novembre⁶¹.

La scelta del revisore non era neutra: fautore di un acceso anti-giudaismo, il redattore della «Civiltà Cattolica» pubblicava da almeno vent'anni articoli sugli ebrei talmente duri da poter essere utilizzati, sia pure strumentalmente, dalla propaganda fascista. Difficile pensare, dunque, che potesse formulare un parere favorevole alla revisione della linea tradizionale della Chiesa verso l'antisemitismo. Ledóchowski insomma prese tempo, confidando con ogni probabilità nel peggioramento delle condizioni di salute del pontefice, che da novembre si andavano aggravando. D'altra parte era noto che agli occhi del generale dei gesuiti la vera minaccia per il cattolicesimo e la civiltà era rappresentata dalla Russia sovietica e dal comunismo e non dal nazismo, ragione per cui dovette giudicare prioritario evitare di acuire una contrapposizione tra la Santa Sede e le potenze dell'Asse.

A fine dicembre, quando si sparse la voce negli ambienti vaticani e fra i giornalisti che il papa avrebbe pubblicato un'enciclica

⁵⁹ Ivi, pp. 47 sgg.

⁶⁰ Il commento, riportato in una fonte conservata nell'Archivio di Civiltà Cattolica, in G. Sale, *Le leggi razziali in Italia e il Vaticano*, saggio introdotto di E. Fattorini, Jaca Book, Milano 2009, p. 37. Singolarmente lo studioso esclude un ruolo intenzionalmente dilatorio nei riguardi dell'enciclica da parte di Ledóchowski (pp. 45-52), attribuendo i ritardi a mere questioni procedurali con un ragionamento che non convince neanche l'autrice del saggio introduttivo (pp. 27-29)

⁶¹ G. Passelecq, B. Suchecky, *L'enciclica nascosta di Pio XI*, cit., pp. 73 sgg.

contro il razzismo, l'ambasciatore Pignatti si mosse per avere informazioni in Segreteria di Stato, ma il sostituto Giovanni Battista Montini smentì formalmente la notizia. Analoga risposta il diplomatico ottenne da Pacelli all'inizio di gennaio del 1939⁶². Il materiale dell'enciclica, che giaceva a Roma dal 26 settembre 1938, giunse nelle mani di Pio XI solo il 21 gennaio 1939, cioè con quattro mesi di ritardo e su perentoria richiesta dello stesso pontefice a Ledóchowski. Tre settimane dopo il papa era morto. Come molti testimoni hanno ricordato, il testo dell'enciclica *Humani generis unitas* era sulla scrivania del pontefice la notte della sua morte tra il 9 e il 10 febbraio 1939, ma scomparve rapidamente. Con la guerra alle porte, il nuovo papa, Pio XII, ritenne inopportuno affrontare una prova di forza con il nazismo e il fascismo. L'enciclica fu messa definitivamente nel cassetto per tentare di giungere a una distensione diplomatica con il Terzo Reich.

Nel commentare la possibilità di un insabbiamento dell'enciclica, il 15 marzo 1939 padre Gundlach scrisse a LaFarge: «La Chiesa potrà esistere gloriosamente e trionfare solo se sposa senza esitazioni la sfida del Vangelo e del diritto naturale, *ovunque* e contro *tutti*»⁶³. Era questa la novità del progetto dell'enciclica voluta da Pio XI: in esso la condanna non era limitata, come nella *Mit brennender Sorge*, al razzismo neopagano, ma coinvolgeva in pieno anche l'antisemitismo⁶⁴. Il razzismo imperante veniva anzi denunciato come mero pretesto per poter perseguire gli ebrei. La Germania, l'Italia e gli altri paesi che avevano preso misure contro gli ebrei non erano nominati in modo esplicito, ma riconoscibili con grande chiarezza:

Una volta scatenata la persecuzione, milioni e milioni di persone vengono spogliate, sul suo stesso della loro patria, dei più elementari diritti e privilegi del cittadino, viene loro rifiutata la protezione della legge contro la violenza e il furto, l'insulto e la vergogna sono all'ordine

⁶² I due rapporti di Pignatti a Ciano, datati rispettivamente 25 dicembre 1938 e 7 gennaio 1939, cit. in V. De Cesaris, *Vaticano, fascismo e questione razziale*, Guerini e Associati, Milano 2010, p. 140.

⁶³ G. Passelecq, B. Suchecky, *L'enciclica nascosta di Pio XI*, cit., pp. 80-84, citazione p. 83.

⁶⁴ G. Miccoli, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII*, cit., pp. 318 sgg.

del giorno, si arriva fino a gettare il marchio del crimine addosso a persone fino ad oggi scrupolosamente rispettose della Legge del loro paese. Quelli che hanno valorosamente combattuto per la patria sono trattati da traditori; i figli di quelli che sono caduti sul campo di battaglia diventano, solo a causa della loro parentela, dei fuorilegge. I valori patriottici, cui si fa appello con tanto ardore a profitto di questa o quella classe di cittadini, cadono nel ridicolo non appena li si invoca a favore degli sventurati che la loro razza esclude dalla comunità. Questo flagrante rifiuto della più elementare giustizia nei confronti degli ebrei ne spinge migliaia in esilio, a caso, sulla faccia della terra, privi di risorse. Erranti di terra in terra, essi sono un fardello per sé stessi e per tutta l'umanità⁶⁵.

Certo il documento non prendeva le distanze dalla linea che nel corso della sua storia la Chiesa aveva tenuto verso gli ebrei e, nel tentativo di collocare «la cosiddetta questione ebraica»⁶⁶ entro i confini esclusivi della prospettiva religiosa, ammetteva che per i cattolici fosse necessario continuare a «vegliare» per il contenimento di influenze pericolose sulla «sicurezza morale dei suoi figli»⁶⁷. Ma per quanto la Chiesa non smentisse la propria tradizione, l'esplicita e ripetuta condanna dell'antisemitismo e di ogni misura persecutoria nei riguardi degli ebrei, contenuta nel progetto di enciclica, avrebbe avuto nel cupo scorcio del 1938 un effetto dirompente.

3. *Il discorso che fece infuriare Mussolini*

Nel discorso rivolto il 28 luglio agli alunni del Collegio di Propaganda Fide il papa era tornato con particolare forza sul tema del razzismo e dell'avvicinamento ideologico tra Italia e Germania asserendo che «il genere umano, tutto il genere umano è una sola, universale, grande razza umana» e chiedendo «come mai, disgraziatamente, l'Italia abbia avuto bisogno di andare ad imitare la Germania»⁶⁸. Era questo il passaggio che aveva mandato Mussolini su tutte le furie: «Sappiate ed ognuno sappia – affermò in un

⁶⁵ Il testo della *Humani generis unitas* in G. Passelecq, B. Suchecky, *L'enciclica nascosta di Pio XI*, cit., pp. 173-267, citazione p. 239.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ivi*, p. 244.

⁶⁸ *Discorsi di Pio XI*, vol. III, cit., p. 781.

discorso tenuto a Forlì la mattina del 30 luglio – che anche nella questione della razza noi tireremo diritto. Dire che il Fascismo ha imitato qualcuno o qualcosa è semplicemente assurdo»⁶⁹. Ed era per quel passaggio del discorso del papa, che aveva avuto ampia eco in tutto il mondo⁷⁰, non per quello sull'Azione cattolica, che Ciano il 30 luglio convocò il nunzio in Italia, Borgongini Duca:

In seguito al discorso del Papa, violentemente antirazzista, convoco il Nunzio e lo metto sull'avviso; se si continua su questa strada, l'urto è inevitabile perché il Duce considera la questione razziale come fondamentale, dopo avvenuta la conquista dell'Impero. [...] Ho parlato molto chiaramente a Borgoncini [*sic*]: gli ho spiegato i presupposti ed i fini del nostro razzismo. Mi è parso assai convinto. Ed aggiungerò che si è rivelato personalmente molto antisemita. Domani conferirà al Santo Padre⁷¹.

Il resoconto dell'incontro, presentato il 2 agosto da Borgongini Duca al segretario di Stato, confermava le impressioni di Ciano, e che cioè il nunzio condividesse, effettivamente, le posizioni del governo in materia di razza. A Pacelli Borgongini Duca riferiva infatti di avere rassicurato il suo interlocutore e di avergli rammentato l'impegno della Chiesa a sostegno dei provvedimenti razziali del governo italiano in Africa orientale sottolineando, quasi con le stesse parole di allora, come in colonia i missionari avessero avuto cura «di impedire non solo il concubinato tra bianchi e neri, ma anche di dissuaderne il matrimonio, a causa dei meticci, che sommano, come è noto, i difetti delle due razze»⁷². Col ministro degli Esteri il nunzio aveva poi minimizzato il peso delle espressioni di Pio XI, dicendo che esse andavano interpretate come una pia orazione, priva di nessi politici con il presente. E dal ministro aveva avuto rassicurazioni in merito alla peculiarità del razzismo italiano rispetto a quello tedesco: «l'Italia è cattolica – avrebbe affermato nel colloquio Ciano – e se uno qui si azzardasse a dire che Gesù Cristo è bastardo, sarebbe punito come bestemmiatore»⁷³. In que-

⁶⁹ B. Mussolini, *Opera omnia*, a cura di E. e D. Susmel, La Fenice, Firenze 1951-1963, vol. XXIX, p. 126.

⁷⁰ V. De Cesaris, *Vaticano, fascismo e questione razziale*, cit., p. 152.

⁷¹ G. Ciano, *Diario*, cit., nota del 30 luglio 1938, p. 162.

⁷² In E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini*, cit., pp. 178-179.

⁷³ Ivi, p. 179.

gli stessi giorni Pizzardo e Montini incontrarono l'ambasciatore Pignatti per cercare di smorzare il livello di tensione cresciuto intorno al discorso papale del 28 luglio, ma ricevettero, stando alla relazione che il diplomatico ne fece al ministro Ciano il 5 agosto, un ulteriore affondo contro Pio XI, colpevole di avere «offeso» l'Italia fascista con un intervento «ingiusto e ingiustificato»:

Il porporato [Pizzardo] voleva persuadermi [...] che il Pontefice non aveva voluto colpirci.

Ho fatto capire al cardinale Pizzardo che apprezzavo altamente il sentimento che ispirava il suo passo, ma che, con tutto il rispetto che avevo della sua persona, dovevo dichiarargli che non potevo tenere conto delle sue considerazioni, né darne notizia all'E.V.

Stamane è venuto a vedermi senza preannunciarsi monsignor Montini, sostituto della Segreteria di Stato. Egli mi ha detto di essere preoccupato della situazione estremamente tesa, che si stava formando, e mi ha domandato se, a mio avviso, ci fosse qualcosa da fare per ricondurre le relazioni fra Italia e Santa Sede su un piede di normalità. Ho risposto che la colpa della deplorata tensione non era nostra, ma esclusivamente della Santa Sede o per essere più precisi del Santo Padre che con il Suo discorso ingiusto e ingiustificato, aveva offeso l'Italia fascista. Quanto ai rimedi non ne vedevo che uno solo, ossia, com'era stata pubblica l'accusa, pubblica doveva essere la ritrattazione. Ho domandato poi, a monsignor Montini, in nome di chi parlasse. Mi rispose che il cardinale Pacelli ignorava il suo passo che doveva essere considerato personale. Nel corso della conversazione il monsignore ha detto, evidentemente di proposito, che veniva da me direttamente da Castelgandolfo. Per parte mia gli ho dichiarato di essere meravigliato di constatare come nessuno osasse parlare al Papa⁷⁴.

Montini lasciava insomma intendere al suo interlocutore di essersi mosso su indicazione dello stesso pontefice, ma la tendenza di Pio XI a prendere posizioni molto più nette di quanto le altre autorità curiali fossero disposte a fare e gli sforzi della diplomazia vaticana per smussarne i toni e offrire agli interlocutori fascisti segnali dello scarso consenso che regnava in Vaticano intorno al papa risultano anche dallo scambio di battute, risalente al 6 agosto, tra Pignatti e il cardinale Pacelli. Il segretario di Stato si era mosso

⁷⁴ B. Pignatti a G. Ciano, 5 agosto 1938, in *Documenti Diplomatici Italiani*, serie VIII, 1935-1939, vol. IX, documento n. 373, pp. 507-508.

in prima persona per smorzare le tensioni nate col governo italiano dopo le parole pronunciate dal papa il 28 luglio⁷⁵. In chiave di estensiva Pacelli disse a Pignatti che nelle sfere vaticane aveva fatto «buona impressione» l'*Informazione diplomatica* n. 18, diffusa il 5 agosto, vale a dire la dichiarazione che metteva in moto la macchina discriminatoria nei riguardi degli ebrei a partire dalla poco rassicurante premessa («Discriminare, non significa perseguitare»⁷⁶), che con ogni probabilità intendeva tenere conto delle distinzioni espresse dal mondo cattolico⁷⁷. Davanti all'osservazione, avanzata dal diplomatico italiano, che il succo della nota era stato comunicato direttamente al papa il 26 luglio e ciononostante il pontefice «si era scagliato contro tutto e contro tutti» due giorni dopo, Pacelli quasi si scusò per non essere venuto a conoscenza per tempo di tale comunicazione. Tuttavia alla fine il segretario di Stato convenne con Pignatti che, se anche ne fosse stato informato, «il discorso ci sarebbe stato egualmente» in quanto il papa non lo consultava prima di parlare né gli comunicava preventivamente le questioni che intendeva trattare nei suoi interventi pubblici⁷⁸.

Mentre la diplomazia vaticana lavorava per ricucire lo strappo con Mussolini, il segretario del Pnf Achille Starace fece arrivare ai segretari federali un foglio di disposizioni con la raccomandazione che restasse segreto: non doveva cadere in mano ai cattolici. Ma il papa aveva i suoi contatti all'interno degli apparati del regime e il contenuto della circolare, emessa il 2 agosto 1938, fu intercettato dal Vaticano nel giro di pochissimi giorni, tanto che il 7 agosto Montini ne scrisse a Tardini, allora in vacanza⁷⁹. La circolare aveva un particolare rilievo: si ordinava di eliminare dai quadri istituzionali fascisti i «tesserati di razza ebraica» e gli iscritti all'Azione cattolica. L'ordine in realtà era inverso:

⁷⁵ B. Pignatti a G. Ciano, 6 agosto 1938, ivi, documento n. 378, pp. 512-513.

⁷⁶ Il testo dell'*Informazione diplomatica* n. 18 in R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, nuova edizione ampliata, Einaudi, Torino 1993, pp. 558-559. Il suo contesto ivi, pp. 275-284.

⁷⁷ G. Miccoli, *Santa Sede e Chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, cit., pp. 188-189.

⁷⁸ B. Pignatti a G. Ciano, 6 agosto 1938, in *Documenti Diplomatici Italiani*, cit., documento n. 378, pp. 512-513.

⁷⁹ Sulla vicenda si veda ora G. Fabre, *Un «accordo felicemente conchiuso»*, cit., pp. 100-105.

Fascisti iscritti all'Azione Cattolica

I Fascisti iscritti all'Azione Cattolica non possono ricoprire cariche nel Partito (comprese le Organizzazioni dipendenti), e nelle Organizzazioni del Regime.

È fatto inoltre divieto agli iscritti al P.N.F. di ricoprire cariche di qualsiasi natura nell'Azione Cattolica.

Tesserati di razza ebraica

Porto pure a conoscenza dei Segretari di Fascio che i tesserati di razza ebraica debbono essere sostituiti negli incarichi che sono stati loro affidati nel Partito e nelle Organizzazioni del Regime⁸⁰.

L'Azione cattolica veniva insomma associata allo stesso quadro di eliminazioni istituzionali che riguardava gli ebrei. Si può ritenere che il principio della doppia epurazione discendesse dalla volontà di allontanare dal nuovo Stato corporativo e fascista elementi ritenuti infidi o troppo poco fascisti. E non è escluso che Mussolini e Starace pensassero davvero, dopo il discorso pontificio del 28 luglio, di radiare i membri dell'Azione cattolica da posti di responsabilità. È tuttavia più plausibile che, rispetto ai cattolici, si trattasse di un'operazione di pesante pressione per piegare Pio XI e indurlo ad ammorbidire i toni nei suoi interventi pubblici. Non a caso partì in quei giorni la trattativa riservata che si svolse su molteplici canali. Incontrando padre Tacchi Venturi il 9 agosto, Ciano si trovò d'accordo con lui «sull'opportunità di svolgere azione diretta ad evitare un conflitto tra Santa Sede e Fascismo», mancando «la ragione del contendere»⁸¹. Il 12 agosto «L'Osservatore Romano» indirizzò ulteriormente il tiro smentendo che il papa avesse parlato delle misure razziste del governo italiano come copie di quelle tedesche⁸².

Il compromesso si raggiunse la sera del 16 agosto a Palazzo Venezia, nel corso di un colloquio tra Mussolini e Tacchi Venturi. Nel giro di mezz'ora, il duce dettò al padre gesuita il testo di un accordo che avrebbe rappresentato un punto di pacificazione tra Santa Sede e governo italiano⁸³. Esso si riferiva «1) al problema del

⁸⁰ La fonte è citata ivi, p. 101.

⁸¹ G. Ciano, *Diario*, cit., nota del 9 agosto 1938, p. 163.

⁸² *Una citazione berlinese*, in «L'Osservatore Romano», 12 agosto 1938.

⁸³ La trattativa è ricostruita in modo molto dettagliato in G. Fabre, *Un accordo felicemente conchiuso*, cit., pp. 105 sgg.

razzismo ed ebraismo; 2) alla questione generale dell'Azione cattolica; 3) ad una situazione particolare della provincia di Bergamo», dove il segretario del Pnf era entrato in conflitto con il vescovo⁸⁴. Alla luce di una nuova documentazione archivistica, Giorgio Fabre ha dimostrato che l'accordo, già noto in alcuni suoi aspetti⁸⁵, fu preparato da almeno due colloqui tra Mussolini e Tacchi Venturi e da due documenti ispirati da Pio XI⁸⁶. Nel corso di tali trattative il papa, a capo della sua diplomazia, accettò di tacere sul razzismo e sugli ebrei ricevendo in cambio la salvaguardia dell'Azione cattolica. Le complicate triangolazioni che portarono all'intesa videro il progressivo ridimensionamento dei richiami vaticani al «Governo della Nazione» affinché usasse umanità nelle misure antiebraiche, definite, in ogni caso, sin da principio, «opportuni provvedimenti a difesa dei legittimi interessi»⁸⁷. Sino, praticamente, alla capitolazione: l'accordo fu un testo dettato dal duce a Tacchi Venturi e accettato nel giro di un giorno dalla Santa Sede. Tanto mussoliniano che il diligentissimo gesuita sbagliò nella trascrizione della parola «allogeni», vergata a mano come «allogesci»⁸⁸.

⁸⁴ Si veda in proposito A. Pesenti, *I contrasti tra il fascismo e la Chiesa nella diocesi di Bergamo negli anni 1937-1938*, in *Chiesa, Azione Cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939)*, a cura di P. Pecorari, Vita e Pensiero, Milano 1979, pp. 535-563.

⁸⁵ A. Martini, *Studi sulla Questione romana e sulla Conciliazione*, Cinque lune, Roma 1963, pp. 186 sgg.; G. Sale, *Le leggi razziali in Italia e il Vaticano*, cit., pp. 203-204; V. De Cesaris, *Vaticano, fascismo e questione razziale*, cit., pp. 160-162. Lo storico gesuita Angelo Martini aveva però portato alla luce solo alcuni spezzoni dell'accordo, in particolare la parte relativa agli ebrei, trascrivendo solo i titoli dei due punti successivi. Sale e De Cesaris hanno invece pubblicato il testo per intero, traendolo dal fondo Affari Ecclesiastici Straordinari dell'Archivio Segreto Vaticano.

⁸⁶ Incrociando la documentazione dell'Archivio Segreto Vaticano (soprattutto quella della sezione Affari ecclesiastici straordinari) con le carte, sinora inedite, di padre Tacchi Venturi, conservate presso l'Archivio romano della Compagnia di Gesù, Fabre ha mostrato, in particolare, che il testo sinora riconosciuto come accordo del 16 agosto 1938 fu una sorta di verbale del colloquio tra Mussolini e Tacchi Venturi, esito del conflitto delle settimane precedenti tra il papa e il duce, e di progressivi cedimenti da parte di Pio XI e della sua diplomazia. G. Fabre, *Un «accordo felicemente conchiuso»*, cit., pp. 85 sgg.

⁸⁷ Così nella minuta preparata dalla Segreteria di Stato, letta a Pio XI da Pacelli il 5 agosto 1938 e consegnata da quest'ultimo a padre Tacchi Venturi il giorno successivo, affinché la facesse leggere a Mussolini, ivi, pp. 106-108.

⁸⁸ Ivi, pp. 88 sgg.

Rispetto all'Azione cattolica, l'intesa del 16 agosto confermava i termini previsti dai patti del 1931, messi a dura prova dalla rinnovata minaccia del governo di rendere incompatibile per legge la militanza nell'associazione e l'iscrizione al Pnf⁸⁹. Il silenzio sulla politica anti-semita del regime fu il prezzo che il papa pagò per salvaguardare l'intesa. Sul tema del razzismo e dell'ebraismo, il testo che siglava l'accordo non mancava di punte ironiche e toni polemici («Gli ebrei, in una parola, possono essere sicuri che non saranno sottoposti a trattamento peggiore di quello usato loro per secoli e secoli dai Papi»), ma mirava soprattutto a zittire i cattolici, a partire dal papa:

1) Problema del razzismo e dell'ebraismo. È intenzione del Governo che questo problema sia tranquillamente definito in sede scientifica e politica, senza aggravio di gruppi allogeni, ma solo con la doverosa applicazione di onesti criteri discriminatori che lo Stato ritiene essere in diritto di stabilire e seguire. Quanto agli ebrei, non saranno ripristinati i berretti distintivi, di qualsiasi colore, né i ghetti, e molto meno non vi saranno confische di beni. Gli ebrei, in una parola, possono essere sicuri che non saranno sottoposti a trattamento peggiore di quello usato loro per secoli e secoli dai Papi che li ospitarono nella Città eterna e nelle terre del loro temporale dominio. Ciò premesso, è vivo desiderio dell'on. Capo del Governo che la stampa cattolica, i predicatori, i conferenzieri e via dicendo, si astengano dal trattare in pubblico questo argomento; alla S. Sede, allo stesso Sommo Pontefice non manca il modo d'intendersela direttamente in via privata con Mussolini e di proporgli quelle osservazioni che si credesse opportune per la migliore soluzione del delicato problema⁹⁰.

In un appunto a matita Tacchi Venturi annotava: «Smettere di predicare contro il razzismo»⁹¹. Il nuovo orientamento di Pio XI,

⁸⁹ Tale punto fu reso poi esecutivo attraverso un incontro tra il segretario del Pnf, Achille Starace, e il presidente dell'Acì, Lamberto Vignoli, che diramarono il 20 agosto un comunicato in tal senso, ripreso dalla stampa diocesana. Si veda S. Rogari, *Azione cattolica e fascismo*, II, *La crisi del 1938 e il distacco dal regime*, in «Nuova Antologia», CXIII, 1978, 134, pp. 340-401, in particolare pp. 348 sgg.

⁹⁰ Pubblicato, come si è detto, solo in minima parte da Martini e integralmente da Sale e De Cesaris (si veda nota 85), il documento è analizzato, mediante un raffronto con le carte di Tacchi Venturi, in G. Fabre, *Un «accordo felicemente concluso»*, cit., pp. 87-88.

⁹¹ Ivi, p. 88.

la sua determinazione a prendere posizione contro le persecuzioni antiebraiche anche a costo di clamorose rotture, parve smentito. Da parte del papa fu una decisione tormentata, drammatica. In un appunto preso da Pacelli nell'udienza del 6 agosto e trasmesso a Tacchi Venturi nell'ambito di tali trattative, il segretario di Stato aveva annotato le preoccupazioni del pontefice: «Non dimenticare che sono gli Ebrei che hanno dato al mondo Cristo e il cristianesimo»⁹². Il richiamo all'origine ebraica di Cristo non sembrava però stridere, stando a questo appunto, con la rivendicazione del contegno tenuto nei secoli dai papi per tenere a freno i figli d'Israele («La S. Sede non si è lasciata mai trascinare per questa via odiosa, pur tenendo le cose a posto») ⁹³. Restava insomma traccia di un'ambiguità di fondo: esistevano i margini di una sana segregazione, sull'esempio della Chiesa e dei papi⁹⁴.

Nel giro di pochi giorni Pio XI intervenne ancora per condannare il totalitarismo e il nazionalismo «esagerato»⁹⁵, ma evitò riferimenti espliciti al tema dell'antisemitismo. Certo il papa mordeva il freno e cercò di violare la gabbia dell'accordo, come dimostrò nel colloquio personale con la delegazione della Radio cattolica belga del 6 settembre 1938, che si svolse all'indomani dei primi provvedimenti del governo fascista che introducevano discriminazioni razziali nella scuola italiana. In realtà fu un'udienza privata e ristretta, ma Pio XI chiese ai presenti di fare sapere al mondo quale fosse il pensiero del papa sugli ebrei. La scena venne descritta, su invito dello stesso pontefice, da monsignor Louis Picard, presidente e creatore della Radio. Il papa – scrisse qualche giorno dopo Picard su «*La libre Belgique*» – stava com-

⁹² Ivi, p. 108.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Dalle carte di Tacchi Venturi risulta che questa impostazione fu sviluppata in una lettera voluta dal papa, redatta materialmente dal gesuita e letta da quest'ultimo al capo del governo l'8 agosto 1938, ivi, pp. 109-111.

⁹⁵ Si veda, in particolare, il discorso rivolto a Castel Gandolfo il 21 agosto 1938 agli alunni del Collegio di Propaganda Fide: «Ma guardatevi dall'«esagerato nazionalismo» come da una vera maledizione. Ci pare che purtroppo tutti gli eventi ci diano ragione quando diciamo «vera maledizione», perché è una maledizione di divisioni, di contrasti, con pericolo di guerre. Per le missioni poi è una vera maledizione di sterilità, perché non è per quelle vie che la fertilità della grazia si riversa nelle anime e fa fiorire l'Apostolato». In *Discorsi di Pio XI*, vol. III, cit., pp. 784-786.

mentando alcuni versetti del Canone sul sacrificio di Abele, di Abramo e di Melchisedech e aveva affermato l'incompatibilità dell'antisemitismo («un movimento antipatico, con il quale noi cristiani non dobbiamo avere niente a che fare») con «le realtà sublimi» espresse nel testo biblico. Fu a quel punto che Pio XI «non riuscì a contenere più a lungo la propria emozione»:

E piangendo egli citò i passi di san Paolo che mettevano in luce la nostra discendenza spirituale da Abramo [...] Attraverso il Cristo e nel Cristo, siamo discendenti spirituali di Abramo.

No. Non è possibile per i cristiani essere partecipi dell'antisemitismo. Noi riconosciamo a chiunque il diritto di difendersi, di procurarsi i mezzi per proteggersi da tutto ciò che minaccia i suoi legittimi interessi. Ma l'antisemitismo è inammissibile. Spiritualmente, noi siamo semiti⁹⁶.

È un fatto che le raccomandazioni espresse da Pio XI non furono pienamente recepite in molti ambienti del mondo cattolico italiano. Non solo per le incertezze e le diversità di vedute presenti nei palazzi curiali, dove continuavano a circolare, come risulta anche dalla nuova documentazione vaticana, giudizi antiebraici, sia pure articolati in prospettive culturali e politico-giuridiche e non nei termini di un antisemitismo biologico⁹⁷. Ma anche perché questi interventi del papa non furono conosciuti, se non in minima parte, in Italia, per ragioni diverse. Il regime ne ostacolò la pubblicazione a stampa e in Vaticano molti si spesero per attenuare la polemica del pontefice con il governo fascista. Dopo il discorso del 28 luglio 1938 agli allievi del Collegio di Propaganda Fide che tanto aveva urtato Mussolini, il ministro per la Cultura popolare Dino Alfieri, il 4 e il 5 agosto, inviò due telegrammi ai prefetti del Regno con l'ordine di richiamare i direttori dei quotidiani e dei periodici cattolici sulla perentoria necessità di astenersi dalla pubblicazione dell'allocuzione pontificia del 28 luglio e di contenere

⁹⁶ L'articolo dal titolo *Les déclarations du Pape aux dirigeants et aux délégués de Radio Catholique Belge*, fu pubblicato anonimo sulle pagine del giornale «La libre Belgique» il 14 settembre 1938, e riprodotto in «La Documentation catholique», XX, 5 dicembre 1938, coll. 1459-1460. La traduzione in italiano è tratta da G. Passelecq, B. Suchecky, *L'enciclica nascosta di Pio XI*, cit., pp. 131-132.

⁹⁷ H. Wolf, *Il papa e il diavolo*, cit., pp. 89-136 e 194-239.

ogni eventuale commento sul problema razzista. Persino il redattore capo delle pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, istituzione non proprio invisibile al regime, fu convocato dal prefetto di Milano e obbligato a sottoscrivere una dichiarazione in cui si impegnava a non dare alle stampe «il discorso del Santo Padre sul razzismo del 28 luglio»⁹⁸. Alle maglie della censura riuscirono a sfuggire solo «L'Osservatore Romano», che lo aveva pubblicato il giorno successivo, e «La Civiltà Cattolica», grazie al braccio di ferro tra il direttore della rivista e il ministro per la Cultura popolare⁹⁹. Ed è contro quest'ultima che si accanì la stampa di regime martellando con sarcasmo sulle posizioni antigioiudaiche assunte dalla rivista alla fine dell'Ottocento per concludere che c'era «molto da imparare dai padri della Compagnia di Gesù. [...] Il fascismo è inferiore, sia nei provvedimenti sia nella loro esecuzione, al rigore della Civiltà Cattolica»¹⁰⁰.

La mancata diffusione del discorso papale fu l'esito di trattative tra Santa Sede e governo. Le comunicazioni prefettizie e, in alcuni casi, il sequestro delle copie dei giornali cattolici che avevano già pubblicato l'allocuzione del 28 luglio spinsero diversi ordinari a chiedere chiarimenti alla Segreteria di Stato. A tutti Pacelli rispose che la questione sarebbe stata opportunamente affrontata nella sede «competente»¹⁰¹. Ma all'osservazione che il divieto posto alla stampa diocesana rappresentasse una violazione dell'articolo 2 del Concordato, presentata da Pacelli all'ambasciatore Pignatti, rispose, anche a nome di Alfieri, il sottosegretario al ministero dell'Interno Buffarini Guidi il 23 agosto, affermando che dalle disposizioni concordatarie erano escluse manifestazioni con carattere prevalentemente politico e che esigenze di ordine interno e internazionale facevano rientrare le pubblicazioni legate alle diocesi nella sfera ordinaria delle disposizioni regolatrici della stampa¹⁰². La faccenda

⁹⁸ Così la nota vaticana del 30 agosto 1938 su una lettera di padre Agostino Gemelli, riprodotta in G. Sale, *Le leggi razziali in Italia e il Vaticano*, cit., p. 206.

⁹⁹ Ivi, p. 77, nota 52.

¹⁰⁰ *Un tremendo atto di accusa*, in «Il Regime fascista», 30 agosto 1938.

¹⁰¹ La vicenda, sulla base delle nuove carte vaticane, è stata ricostruita da R. Perin, *La Chiesa veneta e le minoranze religiose (1818-1939)*, in *Chiesa cattolica e minoranze in Italia nella prima metà del Novecento*, a cura di R. Perin, Viella, Roma 2011, pp. 133-223, in particolare pp. 201-206.

¹⁰² R. De Felice, *Mussolini il duce*, vol. II, cit., pp. 149-150, nota 365.

non andò molto oltre: l'accordo del 16 agosto teneva. Così il governo lasciò i divieti imposti alla stampa cattolica e in Vaticano si decise di ammorbidire la polemica con Palazzo Venezia¹⁰³. D'altronde se agli occhi del vecchio pontefice, ormai ottantaduenne, andava profilandosi per la Chiesa il problema di una revisione complessiva della linea da seguire nei confronti dell'Italia e della questione ebraica, era sempre più evidente che i suoi propositi incontravano ormai negli ambienti vaticani scarso seguito. Il suo stato di salute, provato da gravi crisi cardiache e dal diabete, indeboliva l'accentramento dell'azione di governo e prospettava una imminente successione che l'oscura congiuntura internazionale rendeva particolarmente delicata. Lo sfogo cui si lasciò andare, il 26 agosto, il nunzio Borgogini Duca in un colloquio con Ciano disegnava, meno ingenuamente di quanto apparve all'interlocutore, l'immagine di un papa autoritario e irascibile, ma malato e isolato:

Lo stuzzico – scrive Ciano – e si sfoga sul conto del Papa. Dice che ha un pessimo carattere, autoritario e quasi insolente. In Vaticano tutti ne sono terrorizzati. Lui stesso, quando deve entrare nella stanza del Pontefice, trema. Tratta tutti con alterigia: anche i più illustri porporati. Il Cardinale Pacelli, ad esempio, quando va a rapporto, deve, come un piccolo segretario, prendere nota sotto dettatura di tutte le istruzioni¹⁰⁴.

Lo stesso nunzio, l'8 agosto, aveva detto a Ciano che il papa sul problema della razza aveva conosciuto i veri termini della questione e cominciava «a disarmare»¹⁰⁵. Altre voci provenienti dagli ambienti vaticani, raccolte da Farinacci per Mussolini, parlarono di un papa male informato e in contrasto con la parte della Curia «bene intonata» col governo fascista, stretta attorno al cardinale palermitano Vincenzo La Puma, prefetto della congregazione per i Religiosi¹⁰⁶. Contattato dall'ambasciatore Pignatti, il generale dei gesuiti Ledóchowski affermò, con toni poco istituzionali, che il pa-

¹⁰³ R. Perin, *La Chiesa veneta e le minoranze religiose*, cit., p. 206.

¹⁰⁴ G. Ciano, *Diario*, cit., nota del 26 agosto 1938, p. 169.

¹⁰⁵ Ivi, nota dell'8 agosto 1938, p. 163.

¹⁰⁶ Lettera di R. Farinacci a B. Mussolini, Roma, 3 agosto 1938, in R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., p. 560, in cui Farinacci qualifica La Puma come «Segretario Generale delle Congregazioni».

pa non aveva capito la questione razziale e che in certi momenti non ragionava e non voleva sentire ragioni¹⁰⁷. Nel frattempo «La Civiltà Cattolica» non mancava di offrire letture edulcorate delle dichiarazioni più dure di Pio XI. Non stupisce dunque che gli ambienti cattolici finissero per esprimere giudizi sostanzialmente diversi da quelli che aveva maturato il pontefice, riesumando in alcuni casi i motivi tradizionali della polemica cattolica antiebraica, mostrandosi permeabili, in altri casi, ai discorsi antisemiti diffusi dal regime¹⁰⁸.

4. *Inespiabili colpe?*

In linea generale il mondo cattolico italiano aveva tenuto un atteggiamento prudente dinanzi alla campagna di propaganda che aveva preceduto l'emanazione delle leggi razziali. Una sonora indifferenza aveva accompagnato, ad esempio, la pubblicazione nell'aprile 1937 del *pamphlet* di Paolo Orano, *Gli ebrei in Italia*, che dava l'abbrivio alla campagna antiebraica condensando con pretese di scientificità tutti i luoghi comuni antisemiti (il complotto finanziario, le responsabilità nella diffusione di idee sovversive straniere) e attaccando frontalmente gli ebrei italiani con la richiesta di scegliere tra sionismo e appartenenza alla patria italiana¹⁰⁹. Nonostante l'eco larghissima del libro e benché in esso si insistesse in modo esplicito sulle continuità tra l'antisemitismo fascista e la prassi secolare della Chiesa riguardo agli ebrei a partire dal solito tema delle radici cattoliche della nazione italiana, esso fu pressoché ignorato dalla stampa cattolica¹¹⁰. Tale omissione si accompagnò, almeno per tutto il 1937, a una polemica costante contro l'ideologia nazista, il suo razzismo, la prassi anticristiana che ne conseguiva. Non che i cattolici riconoscessero negli ebrei

¹⁰⁷ Rapporto di Pignatti a Ciano, 5 agosto 1938, cit. in V. De Cesaris, *Vaticano, fascismo e questione razziale*, cit., p. 146.

¹⁰⁸ Si veda G. Miccoli, *Santa Sede e Chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, cit., p. 210.

¹⁰⁹ P. Orano, *Gli ebrei in Italia*, Pinciana, Roma 1937, su cui si veda R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 212-214.

¹¹⁰ Si veda G. Miccoli, *Santa Sede e Chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, cit., p. 191.

gli «antenati della loro fede»¹¹¹, ma l'omissione – ha osservato Giovanni Miccoli – non era «ovvia»: da un lato essa stava a sottolineare che le ragioni delle proteste della Chiesa e dei cattolici nei confronti del regime non affondavano nella questione dell'antisemitismo; dall'altro lato rappresentava un indizio della volontà di non associarsi e confondersi con una propaganda che nei suoi fondamenti teorici e nella pratica politica si mostrava ostile al cristianesimo non meno che all'ebraismo¹¹².

Il *pamphlet* antisemita del clerico-fascista Gino Sottochiesa, uscito alla fine del 1937 col titolo *Sotto la maschera di Israele*¹¹³, o *Io cattolico e Israele*, firmato con lo pseudonimo «Catholicus» e finito di stampare nel febbraio 1938¹¹⁴, erano opera di personaggi che pretendevano di qualificarsi come cattolici, ma che non erano accreditati come tali negli ambienti ecclesiastici. Tale pubblicistica restò al di fuori dei circuiti del mondo cattolico organizzato, anche se non mancarono interventi antisemiti da parte di cattolici pubblicamente riconosciuti come tali. Non solo il solito direttore di «Italia e Fede» Giulio de' Rossi dell'Arno, ma personaggi culturalmente più attrezzati come Pasquale Pennisi, professore incaricato di diritto internazionale all'Università di Parma e membro del gruppo dirigente della Fuci nei primi anni Trenta, il pedagogista Roberto Mazzetti o l'antichista Carlo Cecchelli scrissero nel corso del 1938 pagine antisemite in linea con i più squallidi schemi antiebraici prodotti dalla letteratura di regime¹¹⁵. Tali giu-

¹¹¹ Traggo l'espressione da R. Moro, *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei*, il Mulino, Bologna 2002, p. 84.

¹¹² G. Miccoli, *Santa Sede e Chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, cit., pp. 182-183.

¹¹³ G. Sottochiesa, *Sotto la maschera di Israele*, La Prora, Milano 1937. Su Sottochiesa, collaboratore di Telesio Interlandi alle riviste «Il Tevere», «Quadrivio», «La Difesa della razza», che rappresentavano la corrente più intransigente del razzismo fascista in senso biologista, si veda F. Rasera, *Gino Sottochiesa, scrittore roveretano, cattolico fascista antisemita*, in «Materiali di Lavoro», 1-4, 1988, pp. 191-211.

¹¹⁴ Catholicus [A. Martin], *Io cattolico e Israele. In margine al libro di Paolo Orano*, Pinciana, Roma 1938.

¹¹⁵ Su queste figure si veda R. Moro, *Propagandisti cattolici del razzismo antisemita in Italia (1937-1941)*, in *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique (fin XIX-XX siècle)*, C. Brice, G. Miccoli eds, École française de Rome, Rome 2003, pp. 275-345.

dizi non divennero la parola d'ordine della Chiesa e del mondo cattolico. Le valutazioni, irriducibili a una posizione unitaria, si espressero piuttosto in orientamenti e prospettive non coincidenti. L'atteggiamento più diffuso fu quello di un sostanziale distacco che si manifestò nella scelta di non condurre in prima persona battaglie contro gli ebrei, ma anche nella indisponibilità a scendere in campo in loro difesa.

Con qualche distinguo e sfumature diverse, in molti ambienti del cattolicesimo italiano continuavano a operare gli schemi antisemiti elaborati dal pensiero intransigente sul finire dell'Ottocento, che aveva collocato gli ebrei tra i nemici della Chiesa accanto ai protestanti, ai massoni, ai liberali, ai socialisti, sovrapponendo all'accusa millenaria sull'accecamento del popolo deicida un modello interpretativo che vagheggiava il ritorno alla «società cristiana» prerivoluzionaria e che nella individuazione semplificatoria di bersagli da combattere aveva appuntato le armi contro la «società moderna»¹¹⁶.

A completare quel sistema concettuale non erano mancate analisi tendenti a individuare la matrice comune dei nemici della Chiesa nel progetto ebraico di costruire il proprio dominio sul mondo cancellando l'influenza cristiana sulla società. Pochi decenni dopo la rivoluzione russa aveva aggiunto all'ebraismo internazionale un nuovo capo d'imputazione, il comunismo bolscevico, e aveva arricchito il tema del complotto ebraico col nesso giudaismo-bolscevismo. Nell'ottobre del 1922 «La Civiltà Cattolica», anima della campagna antisemita tardo-ottocentesca¹¹⁷, aveva pubblicato una statistica dalla quale risultava che in Russia 447 funzionari statali su 545 e 17 commissari del popolo su 21 sarebbero stati ebrei: era evidente – concludeva la rivista con formule che poco avevano da invidiare alla propaganda dell'antisemitismo più

¹¹⁶ Il tema è ampiamente sviluppato in G. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo fra Otto e Novecento*, in *Storia d'Italia, Annali 11, Gli ebrei in Italia, II, Dall'emancipazione a oggi*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1997, pp. 1369-1574.

¹¹⁷ R. Taradel, B. Raggi, *La segregazione amichevole. «La Civiltà Cattolica» e la questione ebraica 1850-1945*, Editori Riuniti, Roma 2000, pp. 16 sgg. Il ruolo centrale della rivista nella campagna antisemita tardo-ottocentesca è ampiamente sottolineato anche in R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 37 sgg.

estremista – che si trattava di una «repubblica ebrea comunista», basata su una dottrina che solo «il perversimento di una fantasia semita» poteva concepire¹¹⁸. Parallelamente la dichiarazione di Balfour e gli accordi internazionali del 1920-1921 sulla presenza ebraica in Palestina erano andati generando una montante avversione nei riguardi del sionismo, percepito come una minaccia per i secolari interessi cattolici sui Luoghi Santi e rappresentato nei termini di una invasione giudaica condotta con odio «esuberante» dell'umanità e del cristianesimo¹¹⁹. Oltre a suscitare timori di una possibile «bolscevizzazione» della Palestina¹²⁰, la prospettiva della fine della diaspora e della ricostruzione di uno Stato ebraico appariva in contraddizione con la maledizione divina seguita al «deicidio», giudicato un reato imprescrittibile che impediva ogni rientro nella terra dei padri¹²¹.

Nel corso degli anni Venti la stampa cattolica fu invasa dall'immagine dell'ebreo bolscevico ispiratore di ogni rivoluzione e feroce nel suo odio anticristiano proprio perché ebreo¹²². L'antigiudaismo entrò nella polemica antimoderna costruita da un intellettuale convertito al cattolicesimo come Giovanni Papini, che infarcì di molti passi antiebraici la sua *Storia di Cristo* (1921) e dedicò all'antisemitismo una voce del *Dizionario dell'omo salvatico*, scritto nel 1923 con l'amico Domenico Giuliotti¹²³. Ma si espresse anche, con toni grevissimi, nella penna di padre Agostino Gemelli, che nell'agosto 1924, già rettore dell'Università Cattolica, commentò in questi termini il suicidio del socialista Felice Momigliano sulle pagine di «Vita e Pensiero»:

¹¹⁸ *La rivoluzione mondiale e gli ebrei*, in «La Civiltà Cattolica», LXXIII, 1922, 4, pp. 111-121.

¹¹⁹ Si veda E. Caviglia, *Il sionismo e la Palestina negli articoli dell'«Osservatore Romano» e della «Civiltà Cattolica» (1919-1923)*, in «Clio», 1981, 1, pp. 79-90. Si rimanda anche alle osservazioni di R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 55 sgg.

¹²⁰ E. Caviglia, *Il sionismo e la Palestina negli articoli dell'«Osservatore Romano» e della «Civiltà Cattolica»*, cit., p. 83.

¹²¹ R. Moro, *Le premesse dell'atteggiamento cattolico di fronte alla legislazione razziale fascista. Cattolici ed ebrei nell'Italia degli anni venti (1919-1932)*, in «Storia contemporanea», XIX, 1988, 6, pp. 1013-1119.

¹²² G. Miccoli, *I silenzi e i dilemmi di Pio XII*, cit., p. 267.

¹²³ R. Moro, *Le premesse all'atteggiamento cattolico di fronte alla legislazione razziale fascista*, cit., pp. 1086 sgg.

Un ebreo, professore di scuole medie, gran filosofo, grande socialista, Felice Momigliano è morto suicida. I giornali senza spina dorsale hanno scritto che era il Rettore dell'Università Mazziniana. Qualche altro ha ricordato che era un positivista in ritardo. Ma se insieme col Positivismo, il Socialismo, il Libero Pensiero, e con Momigliano morissero tutti i Giudei che continuano l'opera dei Giudei che hanno crocifisso Nostro Signore, non è vero che al mondo si starebbe meglio? Sarebbe una liberazione, ancora più completa se, prima di morire, pentiti, chiedessero l'acqua del Battesimo¹²⁴.

Il trafiletto, in realtà, apparve in forma anonima. Gemelli se ne assunse la paternità solo quattro mesi dopo, ammettendo che si era trattato di un «errore» del quale «si doleva». L'ammenda, tuttavia, non fu meno significativa del commento della prima ora. La «feroce» nota sulla morte di Momigliano – spiegò il rettore della Cattolica – era nata come «reazione alle brutture che ogni giorno si vedono: sono gli ebrei che ci hanno regalato e diffuso il socialismo, il comunismo, la massoneria, il dominio delle banche e mille altre stregonerie di questo genere». Per questo – scriveva in conclusione – egli pregava ogni giorno per la loro conversione, «come deve fare ogni buon cristiano»¹²⁵.

La circolazione di tesi violentemente antisemite, corroborate di volta in volta da mirabolanti falsi a partire dai *Protocolli dei Savi Anziani di Sion* (editi in Italia nel 1921 per iniziativa di due esponenti dell'integrismo cattolico, monsignor Umberto Benigni e l'ex sacerdote Giovanni Preziosi)¹²⁶, raggiunse toni talmente grotteschi da indurre nel 1928 la stessa rivista dei gesuiti a prendere le distanze, attraverso un articolo di padre Rosa, dagli «antisemiti estremisti» che si pascevano di leggende e godevano di spargerle in modo dannoso «alla loro stessa causa»¹²⁷. Nel medesimo articolo si rivendicava però la legittimità di una linea che fondava la lotta

¹²⁴ In «Vita e Pensiero», agosto 1924, p. 1069. Sull'episodio si veda A. Caglian, *Felice Momigliano (1866-1924). Una biografia*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 203-204.

¹²⁵ A. Gemelli, *In tema di ebrei... e di «errori»*, in «Vita e Pensiero», dicembre 1924, p. 723.

¹²⁶ M.T. Pichetto, *Alle radici dell'odio. Preziosi e Benigni antisemiti*, Franco Angeli, Milano 1983, pp. 103-128.

¹²⁷ *Il pericolo giudaico e gli "Amici di Israele"*, in «La Civiltà Cattolica», LXXIX, 1928, 2, pp. 335-344, citazione p. 341, su cui si veda G. Miccoli, *I silenzi e i dilemmi di Pio XII*, cit., pp. 268-269.

agli ebrei sulla loro «frequente e innegabile» alleanza con massoni, liberali e bolscevichi: una linea che rifiutava di essere definita razzista in quanto trovava le ragioni della sua lotta non nel sangue, ma nel *Talmud*, e che si riteneva mediana perché escludeva l'odio nei riguardi degli ebrei in quanto ebrei, ma non l'adozione di sistemi di contenimento e di discriminazione civile nei loro confronti¹²⁸. Anche nel commentare il decreto emanato il 25 marzo 1928 dal Sant'Uffizio per condannare la società degli Amici di Israele, «La Civiltà Cattolica», attraverso la solita penna di padre Rosa, aveva creduto di attestarsi su una posizione equilibrata condannando l'antisemitismo «nella sua forma e nello spirito anticristiano» e respingendo, «con eguale diligenza», l'altro «estremo non meno pericoloso e anche più seducente sotto l'aspetto del bene»: il filosemitismo¹²⁹. Dal che si poteva concludere senza forzature la plausibilità di un antisemitismo disposto a farsi guidare dalla Chiesa.

Le disposizioni antiebraiche della Germania nazista avevano accentuato nella Chiesa italiana critiche e prese di distanza dallo Stato razziale di matrice neopagana, ma la ripulsa del razzismo tedesco, spesso accompagnata da una ribadita affermazione della diversità dell'Italia fascista, non si era accompagnata a una presa di coscienza della specificità dell'antisemitismo nei suoi legami col razzismo¹³⁰. Su alcuni cattolici lasciò il segno la presa di posizione di Jacques Maritain. Già nella rottura con Bernanos del 1929 il tema dell'antisemitismo aveva avuto un ruolo di primo piano, ma fu nel corso del 1937 che il filosofo cattolico decise di rompere il silenzio sulla questione ebraica, scrivendo un lungo saggio, *L'impossibile antisémitisme*, che venne pubblicato nello stesso anno nel volume miscelaneo *Les Juifs*¹³¹. In quelle pagine, che colpirono profondamente Giuseppe Dossetti¹³², Maritain definiva l'antise-

¹²⁸ Ivi, pp. 341-344.

¹²⁹ *Il pericolo giudaico e gli "Amici di Israele"*, cit., pp. 338-339.

¹³⁰ G. Miccoli, *I silenzi e i dilemmi di Pio XII*, cit., pp. 180-181 e 189-190.

¹³¹ Sull'itinerario di Maritain rispetto all'antisemitismo nazista si veda la puntuale ricerca di D. Lorenzini, *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*, premessa di D. Menozzi, Morcelliana, Brescia 2012.

¹³² G. Dossetti, *Introduzione a L. Gherardi, Le querce di Monte Sole: vita e morte delle comunità martiri fra Setta e Reno, 1898-1944*, il Mulino, Bologna 1994, p. XXXVIII.

mitismo «un fenomeno patologico»: esso era il sintomo di una «alterazione della coscienza cristiana», della sua incapacità «di assumersi le proprie responsabilità nella storia e di restare essenzialmente fedele alle alte esigenze della verità cristiana»¹³³. Tale impostazione fu condivisa da Luigi Sturzo che del discorso maritainiano su Israele divenne uno dei principali divulgatori, per quanto anch'egli si fosse formato all'interno di una tradizione intransigente cui non erano estranei pregiudizi antiebraici¹³⁴. Dall'esilio londinese Sturzo aveva condannato e contrastato a viso aperto il razzismo e l'antisemitismo della Germania nazista, definendo le misure prese contro gli ebrei «contrarie alla civiltà e al cristianesimo»¹³⁵. Dinanzi allo spettacolo del contagio antisemita all'Italia e ad altre zone dell'Europa giunse ad appellarsi alla coscienza e al senso del dovere dei cristiani per una «resistenza» contro «il nuovo idolo»: la razza germanica divinizzata¹³⁶.

Più ambigua restò la posizione di Alcide De Gasperi che ancora nell'agosto del 1938, all'indomani del *Manifesto degli scienziati razzisti* e del discorso di Pio XI agli allievi di Propaganda Fide, mostrò di condividere le speranze di quegli ambienti curiali impegnati a sganciare l'antisemitismo fascista da quello tedesco, e sulle pagine dell'«Illustrazione Vaticana» auspicava che il razzismo italiano si attuasse «in provvedimenti concreti di difesa e di valorizzazione della nazione»¹³⁷. Una prospettiva che certo escludeva pestaggi, ghetti e pogrom, ma poteva contemplare per gli ebrei il numero chiuso e una limitazione delle loro funzioni nella società. Era questa la distinzione che andò affermandosi, nel corso del 1938, come maggio-

¹³³ J. Maritain, *L'impossible antisémitisme*, in *Les Juifs*, Plon, Paris 1937, trad. it. in Id., *Il mistero di Israele e altri saggi*, Morcelliana, Brescia 1964, pp. 17-45, citazione p. 44.

¹³⁴ Una rapida ricostruzione delle posizioni di Sturzo verso l'antisemitismo tedesco e italiano in E. Guccione, *Razzismo e antisemitismo nelle analisi di Luigi Sturzo*, in «Storia e Politica», II, 2010, 1, pp. 30-38.

¹³⁵ L. Sturzo, *Politica e morale* (1938), in Id., *Politica e morale (1938) – Coscienza e politica (1953)*, Zanichelli, Bologna 1972, p. 139.

¹³⁶ Ivi, p. 126.

¹³⁷ Sul commento di De Gasperi, apparso il 16 agosto 1938, al *Manifesto degli scienziati razzisti*, si veda G. Formigoni, *L'Europa vista dal Vaticano: De Gasperi commentatore della politica internazionale*, in *Alcide De Gasperi: un percorso europeo*, a cura di E. Conze, G. Corni e P. Pombeni, il Mulino, Bologna 2005, pp. 169-193, in particolare pp. 187-188.

ritaria nella stampa diocesana e nelle riviste destinate al clero: da un lato stava l'antisemitismo razzistico dei nazisti, da rifiutare nei suoi principi e in una parte dei suoi metodi; dall'altro l'antisemitismo «di difesa» contro l'invasione ebraica nella politica, nell'economia, nel giornalismo, nel cinema¹³⁸. Si trattava di un quadro concettuale in linea con la tradizione antiggiudaica dell'intransigentismo cattolico (mai ufficialmente smentita), ma la sua ripresa in un contesto pubblico contrassegnato da un'accentuazione costante della campagna antisemita rappresentava un indizio, più o meno consapevole, della disponibilità ad accettare misure di eccezione nei confronti degli ebrei. Lo sforzo fu semmai quello di distinguere l'antisemitismo italiano da quello tedesco cercando in vario modo di accostare il primo alla tradizione cattolica. Commentando l'impianto del *Manifesto degli scienziati razzisti* per l'«Avvenire di Roma» del 17 luglio 1938, il gesuita Angelo Brucculeri, ad esempio, ne evidenziò la diversità da altre teorie razziste¹³⁹. «La Civiltà Cattolica», che più di una volta si era impantanata nella difficoltà di tenere insieme la condanna dell'antisemitismo biologico di matrice nazista con l'ammissibilità di specifiche misure contro gli ebrei¹⁴⁰, parlò di «notevole divergenza» tra le proposte degli studiosi fascisti italiani e le tesi del razzismo tedesco, testimonianza, secondo l'autorevole rivista, che il fascismo italiano non intendeva «confondersi con il nazismo o razzismo tedesco intrinsecamente ed esplicitamente materialistico ed anticristiano»¹⁴¹. Lo stesso «Osservatore Romano», dando la notizia del *Manifesto* in un breve articolo in seconda pagina, lasciava intendere di cogliere in quella presa di posizione una definizione della razza in termini spirituali e non biologici¹⁴².

Negli stessi mesi cominciarono ad affiorare negli interventi dei vescovi riferimenti antiebraici, generalmente assenti – lo si è detto – negli anni precedenti. A Venezia il cardinale Adeodato Piazza

¹³⁸ G. Miccoli, *Santa Sede e Chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, cit., pp. 200 sgg.

¹³⁹ R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., p. 293.

¹⁴⁰ G. Miccoli, *Santa Sede e Chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, cit., pp. 194 sgg.

¹⁴¹ *Proposizioni sul razzismo fascista*, in «La Civiltà Cattolica», LXXXIX, 1938, 3, pp. 275-278, citazione p. 278.

¹⁴² *Il fascismo e i problemi della razza*, in «L'Osservatore Romano», 16 luglio 1938.

preparò per la Quaresima del 1938 una lettera pastorale dai toni apocalittici che addossava al «popolo giudaico [...] disperso e frammisto fra cento popoli» le colpe più riprovevoli, dal «lontano e inespiable» deicidio alla «Spagna massacrata», descritte con un ricorso esaltato alle immagini del sangue:

Questo popolo giudaico, da eletto del Signore fattosi deicida, che ridotto in frantumi, disperso e frammisto fra cento popoli, conserva sempre il suo carattere inconfondibile quasi stigma della riprovazione; questo popolo che si trova implicato nelle più losche sette, dalla massoneria al bolscevismo, nei più sanguinosi rivolgimenti e nelle guerre più feroci, tentando forse di cancellare nel sangue umano la grande macchia del Sangue tradito; questo popolo che, in ogni tempo e in ogni suolo, provoca cruenta reazioni, e nella terra stessa dei suoi padri intrisa nel sangue di Cristo, va spesso ripagando col proprio sangue il lontano inespiable delitto; questo popolo che nonostante tutto, sembra avere il dono terribile dell'immortalità; sì, deve restare contrassegnato e ramingo come Caino, appunto per rendere testimonianza, pur nel suo odio inestinguibile, al divino Sangue versato e non espiato mai¹⁴³.

Il patriarca di Venezia fu, tra i presuli italiani, uno dei più accesi sostenitori della politica razziale del regime fascista. Con accenti meno esasperati ma con il medesimo contenuto polemico, altri vescovi inserirono nei loro discorsi considerazioni contro gli ebrei che attingevano ad argomenti antichi, dimostrando quanto deboli fossero gli anticorpi di reazione che la cultura cattolica era in grado di produrre dinanzi all'antisemitismo¹⁴⁴. In un sistema religioso fortemente ancorato alla tradizione teologica e ai suoi insegnamenti era, del resto, assai improbabile che il cambiamento di prospettiva potesse scaturire, oltre che dalle pressioni dei condizionamenti esterni, da una rilettura e reinterpretazione dei discorsi normativi che avevano contribuito alla formazione di una lettura negativa e conflittuale dell'ebraismo¹⁴⁵. La ripresa di quelle

¹⁴³ A. Piazza, *Il Sangue prezioso di Cristo. 1938*, in «Bollettino diocesano del patriarcato di Venezia», XXIII, 1938, 2, pp. 25-67. Traggio la citazione da R. Perin, *La Chiesa veneta e le minoranze religiose*, cit., p. 217.

¹⁴⁴ G. Miccoli, *Santa Sede e Chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, cit., p. 203.

¹⁴⁵ Si veda a tal proposito C. Facchini, *Antisemitismo delle Passioni. La «Pa-*

prospettive, il loro aggiornamento argomentativo mostrava d'altro canto la volontà di sintonizzarsi, sia pure con le proprie specificità, con il clima dominante, costruito dal regime che aveva ridato l'Italia a Dio e i cui immensi meriti verso la Chiesa cattolica erano stati esaltati per anni da vescovi e giornali diocesani sino all'apogeo cattolico-imperiale costruito attorno alla conquista dell'Etiopia. Come aveva ricordato monsignor Nogara nel suo intervento del 9 gennaio 1938 a Palazzo Venezia, era convinzione diffusa tra il clero e l'episcopato che Mussolini e il suo governo avessero offerto «prove molteplici» di collaborazione con la Chiesa¹⁴⁶. Non era cosa ovvia, di conseguenza, assumere, su questioni particolari, posizioni critiche nei riguardi di colui che, solo un anno prima, era stato salutato dall'arcivescovo di Milano Ildefonso Schuster come un novello Costantino, «l'Uomo provvidenziale di genio il quale salvò lo Stato, fondò l'Impero e diede alla coscienza degli italiani la più perfetta unità nazionale in grazia della pace religiosa»¹⁴⁷.

5. *Avversi, ma non troppo*

Messa in moto con i decreti emanati il 5 e il 7 settembre 1938, la macchina delle leggi razziali avanzò a passi spediti. Mentre i ministeri raccoglievano informazioni ed elementi necessari alla preparazione di ulteriori provvedimenti e la propaganda continuava a martellare sul tema degli effetti deleteri della «presenza giudaica» nella vita nazionale, Mussolini e il suo governo si impegnarono a sgombrare il campo dagli ultimi ostacoli istituzionali alla realizzazione di un antisemitismo di Stato: il re e la Santa Sede. Il via libera di Vittorio Emanuele arrivò, senza problemi, il 12 settembre¹⁴⁸. Con la Santa Sede le cose furono più complicate, ma solo per la resistenza di Pio XI. Il 9 settembre, tre giorni

lestra del clero» e il tema del deicidio, in «Storicamente», VII, 2011, Dossier *Antisemitismo e chiesa cattolica in Italia (XIX-XX sec.)*, http://www.storicamente.org/07_dossier/antisemitismo/facchini_antisemitismo.htm.

¹⁴⁶ Si veda *supra*, pp. 213-214.

¹⁴⁷ *Da Augusto a Costantino. Da un discorso milanese del Cardinale Schuster (25 febbraio 1937)*, in «Annuario Cattolico Italiano», XVI, 1938, pp. 35-38.

¹⁴⁸ R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 291-293.

dopo le dichiarazioni alla delegazione della Radio cattolica belga culminate nell'affermazione «spiritualmente siamo tutti semiti», il papa chiese a padre Tacchi Venturi di trasmettere a Mussolini il seguente messaggio: «Il Santo Padre per notizie e informazioni purtroppo attendibili è molto preoccupato che questo aspetto o parvenza di antisemitismo che si dà alle disposizioni prese in Italia contro gli ebrei, non abbia a provocare da parte degli ebrei di tutto il mondo delle rappresaglie forse non insensibili all'Italia»¹⁴⁹.

Il richiamo non si fondava certo su una motivazione forte, ciononostante Mussolini tornò a usare toni intimidatori e a Trieste, aringando la folla riunita in piazza dell'Unità, dopo avere riaffermato che il governo fascista non aveva imboccato la via della politica razziale per fare cosa gradita alla Germania, parlò di «improvvisati e inattesi amici» che in Italia «da troppe cattedre» difendevano «i semiti»¹⁵⁰. Al vescovo di Trieste, monsignor Antonio Santin, Mussolini negò che quelle affermazioni si riferissero a Pio XI e la smentita arrivò in Vaticano per iniziativa dello stesso presule¹⁵¹. La precisazione non cancellava però la lettura che del passaggio avevano fatto i giornali e che cioè tra gli «improvvisati e inattesi amici» degli ebrei il capo del governo avesse incluso anche il papa. Sul piano pratico l'episodio fu comunque irrilevante e di lì a due settimane il Gran Consiglio del Fascismo, riunitosi a Palazzo Venezia nella notte tra il 5 e il 6 ottobre, approvò una dichiarazione sulla razza che sanzionava la politica antisemita e ne accelerava il corso¹⁵². Giuseppe Bottai, che nelle pagine del suo diario fece un resoconto dettagliato di quella riunione, annotò che nell'impeto polemico del suo intervento Mussolini attaccò l'atteggiamento della Chiesa e disse di ritenere «questo Papa [...] nefasto per le sorti della Chiesa Cattolica»¹⁵³. Tuttavia, al di là di un'insofferenza sempre più accentuata nei riguardi di Pio XI, sul piano politico il duce dovette sentirsi sicuro che dalla Santa Sede non sarebbero arrivate

¹⁴⁹ G. Sale, *Le leggi razziali in Italia e il Vaticano*, cit., p. 90.

¹⁵⁰ B. Mussolini, *Opera omnia*, cit., vol. XXIX, pp. 144-147, citazione p. 146.

¹⁵¹ V. De Cesaris, *Vaticano, fascismo e questione razziale*, cit., p. 188.

¹⁵² R. De Felice, *Storia degli ebrei in Italia sotto il fascismo*, cit., pp. 302 sgg. Si veda anche M. Sarfatti, *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi del 1938*, Silvio Zamorani editore, Torino 1994, pp. 39-45.

¹⁵³ G. Bottai, *Diario 1935-1944*, a cura di G.B. Guerri, Rizzoli, Milano 2001 (I ed. 1982), note del 6 ottobre 1938, pp. 136-137.

obiezioni di fondo. Il governo italiano sapeva ormai che il papa era isolato nel Sacro Collegio. In un rapporto datato 7 ottobre il consigliere dell'ambasciata italiana presso la Santa Sede, Carlo Fecia di Cossato, scrisse a Ciano che negli ambienti vaticani si apprezzavano alcuni aspetti delle deliberazioni del Gran Consiglio in materia di razza e che «l'unico punto» su cui si sarebbero formulate obiezioni riguardava i matrimoni tra ebrei e cattolici, per i quali si mettevano in luce in modo dettagliato le possibili difficoltà di parte ecclesiastica¹⁵⁴. Il 10 ottobre Ciano comunicò il contenuto del rapporto alla presidenza del Consiglio¹⁵⁵. A distanza di tre giorni il ministro degli Esteri ragguagliò Mussolini su quanto appreso dall'ambasciata italiana presso la Santa Sede: monsignor Montini aveva confermato «che le maggiori per non dire uniche preoccupazioni della Santa Sede si riferiscono al caso di ebrei convertiti»¹⁵⁶.

La nuova documentazione vaticana aggiunge altri particolari sui retroscena curiali, ma non sposta di molto il quadro offerto da Fecia di Cossato. La Commissione ecclesiastica costituita nel mese di ottobre con il compito di preparare un promemoria ufficiale da sottoporre al governo prima che la dichiarazione programmatica del Gran Consiglio del Fascismo si traducesse in leggi dello Stato, non affrontò le misure di eccezione contro gli ebrei italiani, ma si concentrò esclusivamente sul problema dei matrimoni misti. Il testo per individuare i temi su cui insistere nelle conversazioni con le autorità governative fu messo a punto dalla commissione (di cui facevano parte Jorio, Borgongini Duca, Ottaviani, Tardini e Bracci) il 23 ottobre e approvato dal papa il giorno successivo. Esso riguardava solo il problema dei matrimoni e si focalizzava su tre questioni:

1. I matrimoni misti (per religione e per razza) autorizzati dalla Chiesa sono rarissimi e per il futuro il Santo Padre ha disposto che vengano sottoposti al Suo esame.

¹⁵⁴ C. Fecia di Cossato a G. Ciano, 7 ottobre 1938, in *Documenti Diplomatici Italiani*, serie VIII, 1935-1939, vol. X, documento n. 238, pp. 234-235.

¹⁵⁵ Rapporto di G. Ciano alla Presidenza del Consiglio, Gabinetto, 10 ottobre 1938, in R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 561-562.

¹⁵⁶ Rapporto di G. Ciano alla Presidenza del Consiglio, Gabinetto, 13 ottobre 1938, *ivi*, p. 563.

2. Il governo da parte sua concederà la trascrizione a questi matrimoni così eccezionali, previa, se si crede necessario, dispensa reale (art. 68).

3. In ogni caso si tenga presente che sarebbe gravemente offensivo per il sentimento religioso e per il diritto naturale stabilire sanzioni a carico di coloro che per ragioni di coscienza pongono l'atto religioso del matrimonio¹⁵⁷.

Una volta arrivata in Vaticano, il 2 novembre, la bozza di decreto, la Commissione si attestò su una linea di contrattazione col governo limitata ai provvedimenti relativi ai matrimoni, rispetto ai quali si proponeva una modifica dell'art. 7, ancorandola al terreno giuridico-concordatario. La Commissione non approvò invece la proposta avanzata da monsignor Tardini di inserire una frase che esprimesse la disapprovazione, da parte della Santa Sede, «del principio razzista» ispiratore della legge¹⁵⁸.

Diverso appare, anche dalle nuove fonti, l'atteggiamento di Pio XI. Risulta dagli appunti di Tardini che il papa aveva chiesto di elaborare due documenti: uno sui matrimoni misti e uno «circa la questione degli ebrei», affinché fosse chiaro che «la Santa Sede ha prevenuto il Governo italiano circa le dolorose conseguenze delle sue nuove leggi»¹⁵⁹. Il 24 ottobre la questione fu affrontata dal papa direttamente con Tardini e Tacchi Venturi nel corso di un'udienza. Al pontefice il gesuita fece presente l'intransigenza del governo sulla questione razziale e riferì del divieto, imposto ai giornali dal ministro per la Cultura popolare, di riprendere gli attacchi dell'«Osservatore Romano» contro il razzismo, compreso quello tedesco. Fu a quel punto – stando al resoconto di monsignor Tardini – che il papa sbottò con Tacchi Venturi:

¹⁵⁷ Esaminato, alla luce della nuova documentazione archivistica, in V. De Cesaris, *Vaticano, fascismo e questione razziale* (cit., p. 226), il testo della commissione era stato pubblicato anche in A. Martini, *Studi sulla Questione romana e sulla Conciliazione*, cit., p. 197.

¹⁵⁸ V. De Cesaris, *Vaticano, fascismo e questione razziale*, cit., pp. 227-228.

¹⁵⁹ Gli «Appunti di mons. Domenico Tardini sui rapporti tra Santa Sede e autorità governative sulla formazione della legge sulla difesa della razza», riordinati dal sostituto tra il dicembre 1940 e il gennaio 1941, sono conservati in ASV e pubblicati in G. Sale, *Le leggi razziali in Italia e il Vaticano*, cit., pp. 273-289, nota del 19 ottobre 1938, p. 275.

Ma questo è enorme! Ma io mi vergogno... mi vergogno di essere italiano. E lei padre lo dica pure a Mussolini! Io non come papa ma come italiano mi vergogno! Il popolo italiano è diventato un branco di pecore stupide. Io parlerò, non avrò paura. Mi preme il Concordato, ma più mi preme la coscienza. Non avrò paura! Preferisco andare a chiedere l'elemosina. [...] Sono veramente amareggiato, come Papa e come italiano!¹⁶⁰

Nelle trattative con il governo italiano, tuttavia, il contrasto restò circoscritto esclusivamente alla questione dei matrimoni. La Santa Sede riuscì ad ottenere la soppressione dell'articolo che equiparava a «concubinato» il matrimonio religioso contratto in violazione dei divieti imposti dalla legge sui matrimoni misti, ma non ottenne nulla rispetto al riconoscimento degli effetti civili dei matrimoni contratti o contraibili da ebrei convertiti al cattolicesimo¹⁶¹. Anche i passi successivi compiuti da Pio XI scrivendo direttamente a Mussolini (4 novembre) e al re (5 novembre) contro il *vulnus* inferto al Concordato non ebbero alcun esito. Altrettanto inefficaci risultarono il colloquio di Tacchi Venturi con il capo del governo e la nota di protesta indirizzata da Pacelli all'ambasciatore d'Italia, in cui da un lato si affermava la natura religiosa del matrimonio, anche quando questo riguardava cattolici e persone non battezzate, dall'altro si richiamava la tendenza della Chiesa a scoraggiare il caso «ben diverso» delle nozze tra individui «di razza diversa» per scongiurare «il pericolo di prole minorata». Ancora una volta, come era accaduto l'anno prima con le misure di discriminazione razziale varate per l'Africa orientale italiana, si inserivano nel ragionamento argomentazioni, ammissioni, eccezioni volte a salvaguardare i rapporti con il governo. Un tale atteggiamento indeboliva enormemente il peso della Santa Sede nella trattativa e lasciava trasparire la tendenza ad assecondare forme di discriminazione parziali.

Da secoli – scriveva Pacelli a Pignatti il 13 novembre – la Chiesa ha stabilito due impedimenti canonici: l'uno che proibisce il matrimonio tra cattolici e persone non battezzate; l'altro che vieta le nozze tra

¹⁶⁰ Traggo la citazione del resoconto dell'udienza da E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini*, cit., p. 184.

¹⁶¹ A. Martini, *Studi sulla Questione romana e sulla Conciliazione*, cit., pp. 204-216.

cattolici e persone battezzate ma non cattoliche. [...] Ben diverso è invece il caso, quando si tratta di due cattolici di diversa razza. È vero che la Chiesa [...] suole sconsigliare ai suoi figli di contrarre nozze che presentino il pericolo di prole minorata, ed in questo senso è disposta ad appoggiare, nei limiti del diritto divino, gli sforzi dell'Autorità civile tendenti al raggiungimento di tale onestissimo scopo. Ma qualora, ciò nonostante, due fedeli di razza diversa, intendano contrarre matrimonio, [...] la Chiesa non può, per il solo fatto della diversità di razza, negare la sua assistenza¹⁶².

Pio XI volle che il testo della nota fosse reso pubblico sull'«Osservatore Romano» ed esso fu sintetizzato, in forma di articolo, nel numero del 14-15 novembre. Sulle pagine del quotidiano vaticano il discorso volava più alto e si affermava il respiro universale del cattolicesimo:

Tutti sanno che la Chiesa di Gesù Cristo è cattolica, cioè è universale [...]. Tutti, a qualsiasi razza appartengano, sono chiamati ad essere figli di Dio, membra vive del Cristo vivente, cittadini di quel Regno del Divin Redentore sulla terra che è la sua Chiesa. Venti secoli di storia stanno a dimostrare questa grandiosa e meravigliosa universalità. Sicché le razze non hanno mai costituito una discriminante tra i fedeli cattolici... La Chiesa si è rivolta agli uomini di qualsiasi razza: li ha istruiti, se ignoranti; li ha educati, se selvaggi; li ha perfezionati, se già civili. E con lavoro lento e talvolta pericoloso e difficile ha sempre cercato, la Chiesa, di demolire le barriere che separano spiritualmente l'umanità e di creare e sviluppare in tutti sentimenti di fraternità e di amore¹⁶³.

Sappiamo dagli appunti di monsignor Tardini che il papa avrebbe voluto la pubblicazione integrale della nota¹⁶⁴. Dall'articolo fu invece tagliata la parte finale in cui si menzionava la risposta del re alla lettera indirizzatagli dal papa e si alludeva alla mancata risposta di Mussolini. Irritato dal tono dell'articolo, che giudicò troppo con-

¹⁶² Il documento è pubblicato, in appendice, nel volume di G. Sale, *Le leggi razziali in Italia e il Vaticano*, cit., pp. 247-248.

¹⁶³ *A proposito di un nuovo Decreto legge*, in «L'Osservatore Romano», 14-15 novembre 1938.

¹⁶⁴ Così Tardini nella nota del 15 novembre 1938, in «Appunti di mons. Domenico Tardini sui rapporti tra Santa Sede e autorità governative sulla formazione della legge sulla difesa della razza», in G. Sale, *Le leggi razziali in Italia e il Vaticano*, cit., pp. 286-288.

ciliante, Pio XI volle che l'«Osservatore Romano» tornasse sull'argomento con un comunicato, nonostante tutte le pressioni in senso contrario del suo entourage (Pacelli, Tardini, Tacchi Venturi)¹⁶⁵. L'aggiunta, apparsa sul quotidiano della Santa Sede il 16 novembre e riportata in seguito dalla stampa diocesana, rendeva nota la rassicurazione contenuta nella lettera di risposta di re Vittorio Emanuele che dell'«Augusto autografo si sarebbe tenuto il massimo conto ai fini di una soluzione conciliativa» tra le posizioni del governo e quelle della Santa Sede¹⁶⁶. Reso pubblico, l'incoraggiamento del sovrano rappresentò per la diplomazia vaticana un ulteriore incentivo ad accantonare i toni troppo duri della protesta e a riprendere i tentativi di trovare un accomodamento di fatto, anche dopo l'emanazione del decreto legge del 17 novembre¹⁶⁷.

A Mussolini però lo stelloncino dell'«Osservatore Romano» non fece un bell'effetto. Stando a quanto scriveva Claretta Petacci nel suo diario il 16 novembre, registrando qualche momento passato al mare col suo amante, il duce ebbe anzi una reazione isterica:

È proprio verso l'Italia che [il Vaticano] fa tutte queste miserie. Contro di me, per irritarmi. Nell'«Osservatore Romano» c'era un trafiletto che diceva: «Sua Santità ringrazia commosso il diletto figlio Sovrano per il telegramma...». Questo per far notare che io non avevo scritto. Ma il papa non sa che sono stato io a dire al re di fare questo ringraziamento. [...] Mi fanno delle miserie disgustose. Invece di ringraziarmi, di aiutarmi, di essere grati che ancora sono in piedi. Sono della brutta gente¹⁶⁸.

Le pressioni della Santa Sede in difesa del Concordato proseguirono, su impulso di Pio XI, sino alla fine dell'anno, ma il governo non apportò alla legge revisione alcuna¹⁶⁹. In assenza di una denun-

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ancora a proposito di un nuovo Decreto Legge*, in «L'Osservatore Romano», 16 novembre 1938.

¹⁶⁷ G. Miccoli, *Santa Sede e Chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, cit., p. 215.

¹⁶⁸ C. Petacci, *Mussolini segreto. Diari 1932-1938*, a cura di M. Suttora, Rizzoli, Milano 2009, nota del 16 novembre 1938, pp. 459-460. Una lettura dei passaggi dei diari della Petacci sui temi razziali in G. Fabre, *Mussolini, Claretta e la questione della razza. 1937-1938*, in «Annali della Fondazione Ugo La Malfa. Storia e politica», XXIV, 2009, pp. 347-367.

¹⁶⁹ V. De Cesaris, *Vaticano, fascismo e questione razziale*, cit., pp. 231-234.

cia complessiva e di principio, da parte della Santa Sede, contro la legislazione di eccezione per gli ebrei italiani, ma anche per effetto dei provvedimenti disposti dal governo per imporre alla stampa cattolica il silenzio sulla politica antisemita, nella Chiesa italiana prevalse una linea che tese a riprodurre le caratteristiche di fondo indicate dall'articolo comparso sull'«Osservatore Romano» del 14-15 novembre, largamente ripreso nelle riviste diocesane e negli altri giornali cattolici: chi accentuando il senso di offesa per il *vulnus*, non senza notare la coincidenza tra la sostanza dei provvedimenti governativi e la prassi ecclesiastica volta a proibire i matrimoni con acattolici; chi enfatizzando l'apprezzamento per le altre disposizioni sui matrimoni e augurandosi una soluzione conciliativa¹⁷⁰.

Se già molti erano, di per sé, gli aspetti di debolezza del giudizio cattolico sulla legislazione antiebraica, le imponenti manifestazioni di consenso che seguirono il rientro di Mussolini dalla conferenza di Monaco e che si protrassero per alcune settimane¹⁷¹ ebbero l'effetto di sminuirne ulteriormente la portata. Gerarchia, clero e fedeli contribuirono, con una partecipazione attiva, a divulgare l'immagine di un duce protagonista degli accordi raggiunti a Monaco e baluardo della pace europea¹⁷². Per quanto l'artefice dell'Italia guerriera non potesse compiacersi per la gioia spontanea manifestata dagli italiani dinanzi allo scampato pericolo di un conflitto, per Mussolini fu un trionfo paragonabile solo al giorno della conquista di Addis Abeba. All'indomani di quegli accordi padre Agostino Gemelli esaltò la *pax romana* mussoliniana, affermando che il duce con la sua «saggezza politica» era riuscito, in uno dei momenti più oscuri della storia, ad affidare al giovanissimo «impero italiano» il compito di assicurare «la vittoria della pace» e la «salvezza della civiltà europea»¹⁷³. Gli

¹⁷⁰ G. Miccoli, *Santa Sede e Chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, cit., pp. 219-220.

¹⁷¹ R. De Felice, *Mussolini il duce*, vol. II, cit., pp. 530 sgg.

¹⁷² G. Miccoli, *Santa Sede e Chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, cit., p. 220. Per la linea assunta da Pio XI rispetto alla conferenza di Monaco si veda invece A. Martini, *Pio XI, la pace e gli accordi di Monaco*, in «La Civiltà Cattolica», CXXVI, 1975, 3, pp. 457-472.

¹⁷³ A. Gemelli, *Per gli uomini di buona volontà*, in «Vita e Pensiero», ottobre 1938, pp. 453-454, su cui si veda R. Moro, *Il mito dell'impero in Italia fra universalismo cristiano e totalitarismo*, in *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, a cura di D. Menozzi e R. Moro, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 311-371, in particolare p. 364.

uomini di Azione cattolica dichiararono di esultare come italiani per il mantenimento della pace «perché la geniale e positiva saggezza romana incarnata nella potente personalità di Benito Mussolini, è stata ancora una volta, nelle mani della Provvidenza, il valido strumento di prodigiosa riconciliazione»¹⁷⁴. Era assai improbabile, in un clima di questo tipo, che a livello di opinione pubblica la posizione della Chiesa cattolica sugli ebrei potesse apparire come ostile al governo. Tanto più che la propaganda fascista continuava la sua azione martellante per mostrare quanto la Chiesa nella sua storia avesse perseguitato gli ebrei e quanto il governo non facesse nulla di nuovo e si inserisse anzi in una tradizione consolidata. I più attivi in questa direzione furono Giovanni Preziosi e, soprattutto, Roberto Farinacci, impegnato come nessun altro a dimostrare ai cattolici che l'antisemitismo era un loro dovere religioso¹⁷⁵. Fu un'azione volta a prevenire, anche con un ricorso esplicito alla minaccia, prese di posizione ostili da parte dei cattolici italiani, soprattutto dopo il discorso di Pio XI agli alunni di Propaganda Fide, che non nasceva tuttavia dalla percezione di una effettiva volontà della Chiesa italiana di scendere in campo in difesa degli ebrei¹⁷⁶.

Più forte risultò invece la polemica contro il razzismo tedesco e la persecuzione antireligiosa in Germania. L'intervento che ebbe maggiore risonanza, anche per la visibilità del suo autore, fu l'omelia pronunciata il 13 novembre 1938, all'indomani della «Notte dei cristalli», dal cardinale Ildefonso Schuster nel Duomo di Milano, in cui l'arcivescovo, che negli anni precedenti si era prodigato per sostenere il regime, condannò «il mito razziale nordico», definendolo «un'eresia che ci deprime»¹⁷⁷. In polemica col nazismo, Schuster affermò l'incompatibilità del razzismo con la dottrina cattolica, che non faceva distinzione di razze, e con la tradizione culturale italiana («il genio dell'Italica stirpe»), insistendo sulla di-

¹⁷⁴ *Il messaggio della pace*, in «Azione sociale», ottobre 1938, p. 178, su cui si rimanda ancora a R. Moro, *Il mito dell'impero in Italia fra universalismo cristiano e totalitarismo*, cit., pp. 364-365.

¹⁷⁵ R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 321-324.

¹⁷⁶ G. Miccoli, *Santa Sede e Chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, cit., pp. 220-221.

¹⁷⁷ P. Beltrame Quattrocchi, *Al di sopra dei gagliardetti. L'Arcivescovo Schuster, un asceta benedettino nella Milano dell'era fascista*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 246-249.

menzione multirazziale dell'Impero romano. Egli concluse la sua omelia rinnovando la propria fiducia in Mussolini, che aveva salvato l'Italia dal «pericolo rosso», ma il discorso nel suo complesso rivelava il tramonto di quella fiducia, a lungo nutrita da Schuster, nella possibilità di cattolicizzare il fascismo all'interno di una ideologia di romanità¹⁷⁸. Due mesi dopo la sfiducia era definitiva. «Di fronte ad un credo apostolico e ad una Chiesa cattolica di origine divina – affermò Schuster il 17 gennaio 1939 nell'allocuzione riservata tenuta al clero lombardo –, abbiamo [...] un credo fascista ed uno Stato totalitario il quale [...] rivendica per sé degli attributi divini. Sul piano religioso il Concordato è vaporizzato»¹⁷⁹. Certo nelle parole dell'arcivescovo il destino degli ebrei non era affrontato per se stesso, ma inserito all'interno di un ragionamento sulla potente minaccia del «pericolo pagano» rappresentato dallo Stato totalitario. Cionondimeno tale destino fu, agli occhi di Schuster, un sintomo rilevante. Tale da indurre uno dei più fervidi e loquaci laudatori della nuova Italia a prendere atto, definitivamente, della natura anticattolica del regime fascista¹⁸⁰.

La denuncia del mito germanico della razza non impedì ad alcuni vescovi di proporre aperture verso forme di razzismo moderato, più o meno negli stessi termini in cui si era voluto leggere il *Manifesto degli scienziati razzisti*. Nell'omelia pronunciata dal pulpito della basilica di San Marco il 6 gennaio 1939, in occasione della festa dell'Epifania, il patriarca di Venezia Adeodato Piazza, stabilì l'incompatibilità della dottrina cattolica con l'esaltazione neopagana della razza, giustificò comunque «la preoccupazione dei popoli migliori di conservare la purezza ereditaria della stirpe»¹⁸¹. Fu tuttavia il vescovo di Cremona, monsignor Giovanni

¹⁷⁸ Si veda A. Riccardi, *Vescovi, parroci, Azione Cattolica*, in *Sulla crisi del regime fascista 1938-1943*, a cura di A. Ventura, Marsilio, Venezia 1996, pp. 523-538, in particolare p. 528.

¹⁷⁹ P. Beltrame Quattrocchi, *Al di sopra dei gagliardetti*, cit., p. 263.

¹⁸⁰ Per una ricostruzione del percorso di Schuster nella seconda metà degli anni Trenta si veda E. Nobili, *La parabola di un'illusione. Il cardinale Schuster dalla guerra d'Etiopia alle leggi razziali*, NED, Milano 2005.

¹⁸¹ *La Nobiltà del cristiano. Omelia detta dall'E.mo Sig. Card. Patriarca nella solennità dell'Epifania in Basilica S. Marco*, in «Bollettino diocesano del patriarcato di Venezia», XXIV, 1939, 1, pp. 13-26, su cui si veda R. Perin, *La Chiesa veneta e le minoranze religiose*, cit., pp. 218-219.

Cazzani, l'unico presule italiano a dedicare alle leggi antiebraiche una lettera pastorale. Pubblicata nel febbraio 1939, essa riprendeva e sviluppava il contenuto dell'omelia pronunciata da Cazzani il 6 gennaio, cui l'«Osservatore Romano» aveva conferito ufficialità concedendo ad essa ampio spazio sulle proprie pagine¹⁸². «La Chiesa – affermò monsignor Cazzani – non ha condannato e non condanna qualunque difesa politica della integrità e prosperità della razza, e qualunque precauzione legale contro un'eccessiva e dannosa influenza giudaica nella vita di una Nazione»¹⁸³. Ma, perché tale «difesa» risultasse compatibile con la dottrina cattolica, era necessario che fosse esercitata con «ragionevoli criteri e condizioni discriminanti»: categorie e aggettivi dai contorni quanto mai ambigui e fluttuanti che, anziché stabilire distanze, mostravano aperture verso la legislazione di eccezione. Il tono dell'omelia e le prevedibili strumentalizzazioni operate dai giornali indussero don Primo Mazzolari a prendere carta e penna e a scrivere al suo vescovo da Bozzolo, che dalla diocesi di Cremona dipendeva, per fargli notare i riferimenti troppo duri nei riguardi degli ebrei e dei loro torti, contenuti a suo avviso in quel discorso, le manipolazioni fatte dalla stampa per uno scopo «diabolico», la necessità di stemperare le accuse verso «il popolo messianico» e di seguire l'esempio del papa che aveva affermato di sentirsi spiritualmente un semita¹⁸⁴.

A gridare vittoria fu invece Farinacci, che con Mussolini si vantò, in una lettera del 7 gennaio, di essere riuscito a orientare su quella linea il vescovo di Cremona e di avere «istigato» padre Gemelli a fare un discorso «sullo stesso stile»¹⁸⁵. Per il rettore francescano l'opportunità si presentò il 9 gennaio all'Università

¹⁸² G. Miccoli, *Santa Sede e Chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, cit., p. 227.

¹⁸³ Così nell'omelia del 6 gennaio 1939, citata ivi, p. 226.

¹⁸⁴ La lettera di don Primo Mazzolari a monsignor Cazzani, datata 14 gennaio 1939, è pubblicata in *Obbedientissimo in Cristo... Lettere di don Primo Mazzolari al suo vescovo 1917-1959*, a cura di L. Bedeschi, Mondadori, Milano 1974, pp. 127-128. Un altro parroco della diocesi di Cremona il 28 gennaio 1939 scrisse invece in Segreteria di Stato, a monsignor Tardini, l'amarezza propria e di altri sacerdoti per l'omelia del suo vescovo sugli ebrei. Si veda G. Sale, *Le leggi razziali in Italia e il Vaticano*, cit., pp. 99-100, nota 24.

¹⁸⁵ Per la lettera di Farinacci a Mussolini, datata 7 gennaio 1939, si veda D. Bardelli, *La chiesa e i cattolici nella stampa di Roberto Farinacci*, in «Annali di storia moderna e contemporanea», VI, 2000, pp. 505-546, in particolare p. 534.

di Bologna, dove era stato invitato a commemorare il chirurgo medievale Guglielmo da Saliceto. Benché il tema dell'incontro non offrisse, di per sé, appigli specifici per toccare il tema dell'antisemitismo, Gemelli, in coda al suo discorso, parlò della «tragica situazione degli ebrei» ancorandola all'antigiudaismo tradizionale sino a giustificarla come attuazione della «terribile sentenza» del deicidio:

Tragica senza dubbio, e dolorosa la situazione di coloro che non possono far parte, e per il loro sangue e per la loro religione, di questa magnifica Patria; tragica situazione in cui vediamo una volta di più, come molte altre nei secoli, attuarsi quella terribile sentenza che il popolo deicida ha chiesto su di sé e per la quale va ramingo per il mondo, incapace di trovare la pace di una Patria, mentre le conseguenze dell'orribile delitto lo perseguitano ovunque e in ogni tempo¹⁸⁶.

Non è da escludere che Gemelli si esprimesse in questi termini per bilanciare una presa di posizione del cardinale di Bologna Giovanni Battista Nasalli Rocca, che nei giorni precedenti aveva condannato le «esotiche e inconsulte ideologie, ispirate ad un esagerato ed esasperato nazionalismo» che scavavano «abissi incolmabili» tra popoli e Stati¹⁸⁷. In ogni caso Farinacci, il 10 gennaio, fu ben pronto a farsi scudo, sul «Regime fascista», del sostegno offerto alla legislazione antisemita dal rettore della Cattolica, personalità – ricordava il *ras* di Cremona – «di indiscussa fede cat-

¹⁸⁶ Traggo la citazione da M. Bocci, *Agostino Gemelli rettore e francescano*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 505.

¹⁸⁷ G. Miccoli, *Santa Sede e Chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, cit., p. 224. Da segnalare è anche l'omelia pronunciata a Istanbul, in quegli stessi giorni (6 gennaio 1939), da monsignor Angelo Giuseppe Roncalli, all'epoca delegato apostolico della Santa Sede in Turchia. Il testo dell'omelia non è conservato, ma le «Journal d'Orient» riportò la notizia che l'ecclesiastico, in un linguaggio accessibile a tutti, aveva affermato che la Chiesa non riconosceva la separazione dell'umanità in razze diverse (A. Melloni, *Fra Istanbul, Atene e la guerra: la missione di A.G. Roncalli, 1935-1944*, Marietti, Genova 1992, p. 183). Il discorso ebbe un'eco negativa a Roma, ma l'ambasciatore italiano a Istanbul ridimensionò col ministro degli Esteri la portata di quel passaggio e il suo impatto nella comunità locale (A.G. Roncalli, *La mia vita in Oriente. Agen-de del delegato apostolico*, vol. IV, 1, edizione critica e annotazione a cura di V. Martano, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 2006, pp. 619-620, nota 17).

tolica e fascista». Padre Gemelli – concludeva – «è destinato ad avere una larga ripercussione negli animi dei cattolici italiani»¹⁸⁸.

L'ammissione, più o meno parziale a seconda dei casi, di criteri razzisti non poté però annullare il valore salvifico attribuito alla conversione e al battesimo. La questione assunse presto un profilo pratico, oltre che canonico, essendo aumentate notevolmente le richieste di battesimo da parte di ebrei dopo l'emanazione delle leggi razziali¹⁸⁹. Su questo piano la gerarchia cattolica e la stampa destinata al clero evitarono di entrare in una casistica troppo vincolante e rimandarono alle prescrizioni tridentine e alle norme del diritto canonico, delegando i vescovi a valutare, come prevedeva il canone 744, i casi di battesimo degli adulti, ma lasciando in sostanza un ampio margine di discrezionalità al parroco. Non mancò naturalmente la consapevolezza del carattere interessato di quelle conversioni, realizzate in una situazione di minaccia. Restando fermo il piano dottrinale, che riconosceva al sacramento un valore *ex opere operato*, il clero accettò di battezzare diverse migliaia di ebrei, ma non è facile chiarire sul piano quantitativo quanto le singole decisioni dei parroci discendessero dalla scelta di porre un qualche argine alla discriminazione in atto o quanto piuttosto entrassero in gioco convinzioni e mentalità di lungo periodo, che avevano riconosciuto l'opportunità, in alcune circostanze, dell'uso di strumenti coercitivi per indurre alla fede eretici e infedeli.

¹⁸⁸ M. Bocci, *Agostino Gemelli rettore e francescano*, cit., p. 506.

¹⁸⁹ Si tratta di un fenomeno di cui è difficile precisare, a livello numerico, i contorni. Si può ricavare un'idea della sua ampiezza e della sua fisionomia interna dalle numerose lettere inviate nel corso del 1938 a padre Tacchi Venturi da ebrei italiani: R.A. Maryks, "Pouring Jewish Water into Fascist Wine". *Untold stories of (Catholic) Jews from the Archive of Mussolini's Jesuit Pietro Tacchi Venturi*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 45-258.

VI
CASTIGO E PURIFICAZIONE

1. *Fuori tempo massimo*

Il 10 febbraio 1939 la notizia che dominava sulle prime pagine dei quotidiani era l'epilogo della guerra civile spagnola. La vittoria dei nazionali e dei legionari, il trionfo della «Nuova Europa», imperniata sull'Idea Fascista, appariva realisticamente cosa fatta: caduta Barcellona, su tutto il fronte catalano cessava il fuoco; le forze rosse asserragliate sull'isola di Minorca si ritiravano; i navarrini piantavano la loro bandiera rossa e oro a Puigcerdá sui Pirenei, a soli ottocento metri dal confine francese¹. Sul fronte interno il foglio di disposizioni n. 1170 stabiliva fosse improprio riferirsi a Mussolini con l'appellativo «Capo» e la necessità di usare la parola «Duce». «Per gli italiani infatti – si scriveva – Mussolini non è il Capo: è il Duce. Egli non presiede soltanto il Governo di una Nazione; comanda, anima, guida col Suo genio e con la Sua Volontà il Popolo fascista»².

Si dava poi conto dell'aggravarsi delle condizioni di salute del papa nel corso della giornata precedente. Due crisi cardiache nello spazio di tre ore e complicazioni renali stavano mettendo a dura prova la fibra del vecchio pontefice. Le informazioni sono incalzanti e riguardano la prostata, i reni, il battito cardiaco, la temperatura, le iniezioni, il via vai di medici, familiari, membri della Curia³. Il corpo del papa è mediaticamente esposto. Anche

¹ *I nazionali ai Pirenei – Minorca occupata*, in «La Stampa», 10 febbraio 1939.

² *Duce non capo*, ivi.

³ *Il papa aggravato*, ivi.

se non sul piano visivo. Anche se non quanto lo sarà Pio XII nella sua agonia. Dai giornali trapela anche la notizia che Pio XI sta lottando col suo corpo perché non intende rinunciare a prender parte alle celebrazioni del decennale della Conciliazione, che sta preparando «un importante discorso» da pronunciare ai cardinali e all'episcopato, che a quel discorso ha lavorato senza sosta negli ultimi giorni.

Durante la notte la situazione peggiora e il papa muore alle 5 del mattino del 10 febbraio. Accanto a lui – riferiscono i giornali il giorno successivo – stanno Pacelli, Tardini, Montini, il nipote Franco Ratti, l'affettuoso segretario Carlo Confalonieri, il cardinale Camillo Caccia Dominioni, il governatore della Città del Vaticano, due medici, due infermieri e qualche altro⁴. Ma è anche vero che «il papa muore solo»⁵. Negli ultimi giorni egli aveva concepito e steso di sua mano il testo per l'anniversario della Conciliazione, attribuendogli un'importanza enorme nei rapporti col fascismo. Proprio come aveva fatto per il discorso pronunciato davanti al Sacro Collegio dei cardinali a Natale⁶, quando aveva parlato delle «amare tristezze» per le vessazioni subite dall'Azione cattolica in molte città italiane, era tornato sull'offesa inferta al Concordato con l'intervento unilaterale dello Stato sui matrimoni, aveva richiamato con nettezza lo scandalo dell'«apoteosi» preparata a Roma ad una «croce nemica della Croce di Cristo» e, con un chiaro riferimento alla stretta totalitaria del regime, aveva definito «inumano ciò che è anticristiano»: «o riguardi la comune dignità dell'uman genere, o riguardi e tocchi la dignità, la libertà, l'integrità dell'individuo al quale, salve le debite coordinazioni e cooperazioni, è destinata la Società»⁷.

Che non pochi timori circolassero negli ambienti della diplomazia italo-vaticana per ciò che Pio XI avrebbe detto nella ceri-

⁴ Per una cronaca 'interna' alle stanze del pontefice sui suoi ultimi giorni si rimanda alle pagine di C. Confalonieri, *Pio XI visto da vicino*, nuova edizione con l'aggiunta di due appendici a cura di G. Frasso, Edizioni Paoline, Torino 1993 (I ed. Saie, Torino 1957), pp. 231-242.

⁵ E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*, Einaudi, Torino 2007, p. 220.

⁶ Così Tardini in un appunto dell'8 febbraio 1939, citato ivi, p. 206.

⁷ *Discorsi di Pio XI*, ed. italiana a cura di D. Bertetto, vol. III, 1934-1939, Sei, Torino 1961, pp. 869-872.

monia del decennale risulta dal *Diario* di Galeazzo Ciano, che già il 1° febbraio 1939 scriveva:

Ricevo [...] Pignatti e il Nunzio. Aria torbida per la celebrazione del decennale: il Duce non intende rispondere alla lettera del Papa né accordare le modifiche alla legge sui matrimoni misti. Ho incaricato Pignatti di tastare il terreno in Vaticano, poiché prima di accettare inviti in San Pietro, bisogna essere sicuri che il Papa parlando ai vescovi non venga fuori con qualcuna di quelle sue uscite che rendono più aspra la situazione⁸.

L'ambasciatore italiano presso la Santa Sede ne parlò con Pacelli l'8 febbraio: se restava aperta la possibilità che il pontefice facesse un discorso con allusioni sfavorevoli al governo italiano e che tale discorso fosse poi pubblicato, né Mussolini né il re avrebbero preso parte alla cerimonia in San Pietro⁹. La situazione sfuggiva però, in quel momento, dalle possibilità di controllo del segretario di Stato. A una settimana esatta di distanza, morto Pio XI e ricoprendo Pacelli l'incarico di camerlengo di Santa Romana Chiesa con il compito di presiedere la Sede vacante, le cose presero un altro verso. Il 15 febbraio Pacelli ordinò di distruggere tutto il materiale relativo all'ultimo discorso di Pio XI, comprese le bozze e i piombi già composti in tipografia¹⁰. Quel discorso, come l'enciclica sull'unità del genere umano, non fu mai reso pubblico. Il 6 febbraio del 1959, a trent'anni dalla Conciliazione, Giovanni XXIII ne avrebbe citato alcuni passi nella sua lettera ai vescovi italiani¹¹, ma Pacelli ritenne opportuno non farvi mai riferimento. Dal manoscritto, rinvenuto solo in tempi recenti nell'Archivio Segreto Vaticano¹², risulta che il passaggio più esplicito sul fasci-

⁸ G. Ciano, *Diario. 1937-1943* (1946), edizione integrale, a cura di R. De Felice, Rizzoli, Milano 2010 (I ed. 1980), nota del 1° febbraio 1939, p. 246.

⁹ E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini*, cit., p. 210.

¹⁰ Ivi, pp. 211 sgg.

¹¹ Lo ricordava già Angelo Martini nel suo volume *Studi sulla Questione romana e sulla Conciliazione*, Cinque lune, Roma 1963, p. 249. La *Lettera di S.S. Giovanni XXIII all'episcopato d'Italia (6 febbraio 1959)*, in «La Civiltà Cattolica», CX, 1959, 1, pp. 337-343.

¹² Il testo integrale del discorso in E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini*, cit., pp. 240-244.

smo è quello che dipinge il regime come una centrale che spia e distorce le parole del papa, dei vescovi e della stampa cattolica. Niente di dirompente, in fondo. Nessun *aut aut* al governo, nessuna condanna del Concordato. Ma proprio per questo la decisione di censurarlo, da parte di Pacelli, appare ancora più significativa della volontà di cambiare totalmente registro nei rapporti col regime, di evitare ogni possibile motivo di frizione, di mandare segnali chiari di distensione.

Per quanto Mussolini ostentasse indifferenza sulla morte di Pio XI e sugli esiti del conclave¹³, volle avere notizie precise sulla circolazione dell'ultimo scritto del papa, come risulta, ancora una volta, dal *Diario* di Ciano che nella nota del 12 febbraio appuntava:

In alcuni ambienti americani comincia a circolare la voce che il Camerlengo abbia in mano un documento scritto dal Papa. Il Duce vuole che Pignatti appuri la cosa e, se è vera, cerchi di avere copia dello scritto¹⁴.

Le possibilità di nuovo corso vaticano furono colte dagli ambienti di governo. Come ebbe modo di rilevare l'ambasciatore francese presso la Santa Sede Charles-Roux, l'unanimità della stampa fascista nel vantare i meriti dello scomparso pontefice era troppo sorprendente per non essere stata indotta, almeno in parte, da una «parola d'ordine ufficiale»¹⁵. L'attenzione aveva certo il fine, tutto propagandistico, di creare un'immagine di Pio XI

¹³ «Il Papa è morto – annota Ciano il 10 febbraio –. La notizia lascia del tutto indifferente il Duce, che durante il rapporto non fa cenno all'evento se non per dirmi che stasera rinverrà il Gran Consiglio non solo per rendere omaggio alla memoria del Papa, ma anche perché il pubblico è troppo distratto per occuparsi della riforma della scuola, che sarebbe l'oggetto in discussione». Il giorno successivo, in un colloquio telefonico, Mussolini avrebbe dichiarato anche la propria indifferenza nei riguardi del conclave: «Gli telefono per dirgli che secondo quanto riferisce Pignatti, la Santa Sede attenderebbe un suo gesto di omaggio verso la salma di Pio XI ed egli mi risponde che ormai è troppo tardi: '...che il Conclave non lo interessa minimamente. Se il Papa sarà italiano, va bene. Se sarà straniero, va bene lo stesso'». G. Ciano, *Diario*, cit., rispettivamente nota del 9 febbraio 1939, p. 250, e nota del 10 febbraio 1939, p. 251.

¹⁴ Ivi, nota del 12 febbraio 1939, pp. 251-252.

¹⁵ Si veda I. Garzia, *Pio XII e l'Italia nella seconda guerra mondiale*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 27.

conforme ai propri desideri. Ma essa discendeva anche dalla volontà di dimostrare che i rapporti tra Italia e Vaticano erano improntati a una mutua collaborazione e perfettamente inquadrati nella cornice dei Patti lateranensi¹⁶. La rapida elezione di Pacelli al soglio di Pietro, il 2 marzo 1939, accelerò questo processo. Mussolini, che il giorno della fumata bianca era al Terminillo, fu contento dell'esito del conclave. Al punto da ritenere inutili da quel momento in poi i servizi di Tacchi Venturi, giudicato ormai «smonetizzato»¹⁷. A rassicurare erano i miglioramenti, di cui si avevano già i primi segnali, delle relazioni tra la Santa Sede e il Terzo Reich, condizione di una più distesa collaborazione con l'Italia fascista. Scrivendo da Londra per il giornale belga «La Terre Wallonne», l'8 marzo 1939 Sturzo si domandava: «Pio XII attenuerà la posizione presa dal predecessore sul nazionalismo, razzismo e antisemitismo?»¹⁸. Sul piano teorico egli non aveva dubbio alcuno: «Non vi può essere conciliazione fra una concezione pagana della vita e quella cristiana»¹⁹. Ma, sul piano pratico, il fondatore del Partito popolare si aspettava «qualche pausa»²⁰.

2. Con Mussolini per fermare la guerra

I «venti di guerra» accentuarono gli sforzi del nuovo papa Pio XII per ristabilire un clima di intesa con il governo italiano. A livello di relazioni diplomatiche i contatti con Roma parvero la strada privilegiata per evitare il conflitto o almeno per ridurre le aree in esso coinvolte, in considerazione dei rapporti italo-tedeschi²¹. Dinanzi alla crisi che stava portando l'Europa ad una nuova guerra Pio XII tentò di adottare una linea analoga a quella assunta da Benedetto XV durante il primo conflitto mondiale, puntando a

¹⁶ Ivi, pp. 28-29.

¹⁷ G. Ciano, *Diario*, cit., nota del 2 marzo 1939, p. 259.

¹⁸ Ora in L. Sturzo, *Scritti storico-politici (1926-1949)*, a cura di L. Brunelli, Cinque lune, Roma 1984, pp. 191-193, citazione p. 191.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Ivi, p. 192.

²¹ Si veda I. Garzia, *Pio XII e l'Italia nella seconda guerra mondiale*, cit., pp. 36 sgg.

porre la Santa Sede in una posizione di equidistanza rispetto alle parti in lotta e promuovendo un'opera di mediazione. Pressanti furono gli appelli alla pace lanciati sin dal mese di aprile da Pio XII²². All'indomani della firma del Patto di non aggressione russo-tedesco, il papa aveva scongiurato i governi, in un discorso inviato il 24 agosto 1939 dalle frequenze di Radio vaticana, di regolare i loro contrasti con la ragione e i negoziati, e li aveva ammoniti affermando che nulla era perduto con la pace, mentre tutto poteva «essere perduto con la guerra»²³. Il 31 agosto provò ancora, *in extremis*, a fermare l'*escalation* della crisi facendo consegnare agli ambasciatori della Germania, della Polonia, dell'Inghilterra, della Francia e dell'Italia un messaggio in cui invitava i governi a trovare una soluzione per la questione di Danzica e li sollecitava a promuovere una conferenza internazionale che avesse come scopo la regolazione del conflitto germano-polacco e la revisione del Trattato di Versailles²⁴. A un accordo tra Germania e Polonia Pio XII aveva lavorato anche nelle settimane precedenti cercando, tramite padre Tacchi Venturi, di spingere Mussolini a frenare Hitler e agendo attivamente, tramite il nunzio, col governo polacco suggerendo, sull'orlo della catastrofe, di accettare la sostanza delle richieste tedesche: un sacrificio giudicato indispensabile non solo per la conservazione della pace, ma per quella della stessa Polonia. Può darsi che Pio XII sperasse di riuscire a raggiungere col Reich un *modus vivendi* per quel che riguardava la situazione sempre più difficile dei cattolici in Germania, ma la spinta maggiore venne al pontefice dalla convinzione che fosse suo preciso dovere pastorale intervenire in tale direzione²⁵.

Il tradizionale sforzo della Santa Sede di mantenere una posizione imparziale prese corpo anche nel consolidamento delle

²² Si veda G. Miccoli, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 16 sgg.

²³ «Nulla è perduto con la pace. Tutto può esserlo con la guerra. Ritornino gli uomini a comprendersi. Riprendano a trattare. Trattando con buona volontà e con rispetto dei reciproci diritti si accorgeranno che ai sinceri e fattivi negoziati non è mai precluso un onorevole successo». *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. I, 2 marzo 1939-1° marzo 1940, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1960, pp. 305-307.

²⁴ Si veda G. Miccoli, *I silenzi e i dilemmi di Pio XII*, cit., pp. 17-19.

²⁵ *Ibid.*

relazioni con l'amministrazione americana. Certo la diplomazia vaticana non sostenne l'appello di pace lanciato da Roosevelt a Hitler e Mussolini perché troppo parziale parve l'invito, rivolto alle sole potenze dell'Asse, di astenersi per dieci anni da qualsiasi aggressione contro trenta Stati specificamente elencati. Tuttavia i passi compiuti negli anni precedenti da Pacelli con Washington per una ripresa delle relazioni diplomatiche portarono ad alcuni risultati concreti. Il 19 marzo 1939 l'ambasciatore americano a Londra Joseph Kennedy, padre del futuro presidente John Fitzgerald, prese parte, con tutta la sua numerosa famiglia, all'incoronazione di Pio XII in qualità di rappresentante speciale degli Stati Uniti: era il primo diplomatico nella storia a rappresentare ufficialmente gli Usa in una cerimonia di quel tipo²⁶. Due mesi dopo Pio XII nominò monsignor Francis Spellman arcivescovo di New York e nel corso dello stesso anno riuscì a negoziare con l'amministrazione Usa la designazione di un rappresentante personale del presidente presso la Santa Sede, ufficializzata da Roosevelt il 23 dicembre 1939: Myron Charles Taylor, di fede episcopaliana, il cui ruolo si sarebbe rivelato centrale dopo Pearl Harbor e la chiusura dell'ambasciata americana in Italia²⁷.

L'invasione, il 1° settembre 1939, della Polonia pose il Vaticano davanti a un conflitto di nuova natura: non si trattava più di una guerra condotta nel quadro di una logica interna alle culture nazionali, basata sulla riaffermazione del prestigio e della forza. Non erano più in gioco principi di nazionalità e questioni di confine, ma l'eliminazione o l'asservimento dell'avversario con tutti i mezzi distruttivi di massa possibili. Al riconoscimento di questo fatto la Santa Sede sembrò accedere con difficoltà, rimanendo ancorata a una visione del conflitto in corso più limitata e tradizionale, che lasciava il problema rappresentato dal nazismo sullo sfondo e non necessariamente risolvibile con la forza. Così,

²⁶ Si veda L. Castagna, *Un ponte oltre l'oceano. Aspetti politici e strategie diplomatiche tra Stati Uniti e Santa Sede nella prima metà del Novecento (1914-1940)*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 324-325.

²⁷ Sull'importanza dell'asse Città del Vaticano-New York-Washington, basato sulla grande influenza politica di monsignor Spellman, si veda J. Pollard, *Il Vaticano e la politica estera italiana*, in *La politica estera italiana*, a cura di R.J.B. Bosworth e S. Romano, il Mulino, Bologna 1991, pp. 197-230, in particolare pp. 223 sgg.

quando gli ambasciatori di Francia e Inghilterra chiesero al papa una condanna dell'aggressione tedesca, dal Vaticano venne una risposta negativa. Sul rifiuto pesò il criterio di imparzialità adottato sin dai mesi precedenti, ma è indubbio che esso discendeva anche dalla volontà di non irritare il governo italiano con cui la Santa Sede godeva ora di solidi rapporti, su cui riteneva di poter contare anche in vista del ristabilimento della pace²⁸.

Con lo scoppio della guerra gli interventi di Pio XII e i suoi appelli alla pace si concentrarono sull'indicazione dei criteri etici necessari alla convivenza civile e internazionale. Nell'enciclica programmatica *Summi pontificatus* del 20 ottobre 1939, il papa prese le distanze dall'idea di Stato totalitario definendo «un errore pernicioso alla vita interna delle nazioni, alla loro prosperità e al maggiore e ordinato incremento del loro benessere» la concezione «che assegna allo Stato un'autorità illimitata»:

Considerare lo stato come fine, al quale ogni cosa dovrebbe essere subordinata e indirizzata, non potrebbe che nuocere alla vera e durevole prosperità delle nazioni. E ciò avviene, sia che tale dominio illimitato venga attribuito allo stato, quale mandatario della nazione, del popolo, o anche di una classe sociale, sia che venga preteso dallo stato, quale padrone assoluto, indipendente da qualsiasi mandato²⁹.

Rispetto alle origini del conflitto in corso, Pio XII ripropose le tesi intransigenti, individuando la causa vera e profonda della guerra nell'allontanamento dei popoli dall'unità di dottrina e di fede garantita dalla Chiesa cattolica e di cui era depositaria la cattedra di Pietro:

Forse – Dio lo voglia – è lecito sperare che quest'ora di massima indigenza sia anche un'ora di mutamento di pensiero e di sentire per molti, che finora con cieca fiducia incedevano per il cammino di diffusi errori moderni, senza sospettare quanto fosse insidioso e incerto il terreno su cui si trovavano. Forse molti, che non capivano l'importanza della missione educatrice e pastorale della chiesa, ora ne

²⁸ Si veda G. Miccoli, *I silenzi e i dilemmi di Pio XII*, cit., pp. 19-20 e 32 sgg.

²⁹ Pio XII, *Summi pontificatus*, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. VI, *Pio XII (1939-1958)*, Edb, Bologna 1995, pp. 28-33.

comprenderanno meglio gli avvertimenti, da loro trascurati nella falsa sicurezza di tempi passati. Le angustie del presente sono un'apologia del cristianesimo, che non potrebbe essere più impressionante. Dal gigantesco vortice di errori e movimenti anticristiani sono maturati frutti tanto amari da costituire una condanna, la cui efficacia supera ogni confutazione teorica.

L'interpretazione che individuava la ragione della guerra nell'apostasia della società moderna, proposta in questo primo solenne documento, tornò a più riprese nel magistero successivo e fu esplicitamente chiarita sulle pagine della «Civiltà Cattolica»³⁰. A questa valutazione si aggiunse la presentazione del conflitto in corso come castigo divino, necessaria espiazione del rifiuto dei principi cristiani nella convivenza sociale³¹. La visione metastorica della guerra, non entrando nel merito degli interessi in gioco né sui contenuti di una possibile intesa, comportava un giudizio indiretto sul conflitto in corso, in cui si poteva cogliere l'implicito riconoscimento di un equilibrio tra le ragioni e i torti dei due contendenti³².

«La tragica sorte del popolo polacco [...] circondato da potenti Nazioni» fu denunciata da Pio XII solo il 2 giugno 1943 in un'allocuzione al Sacro Collegio. Anche allora, tuttavia, senza alcun riferimento ai diretti responsabili, ma «alle vicissitudini e agli andirivieni di un ciclonico dramma di guerra»³³, nonostante fossero da tempo diffuse sulla stampa neutrale e alleata le notizie sulle atrocità dei nazisti in Polonia, dei bombardamenti massicci di centri abitati, degli arresti, delle deportazioni, dei massacri. Alcune cifre erano state fornite il 21 gennaio 1940 anche dal governo polacco in esilio ad Angers, presso il quale la Santa Sede aveva accreditato un incaricato d'affari interinale: nella Polonia occupata 18 mila rappresentanti della classe dirigente erano stati fucilati dai tedeschi, segno inequivocabile dello stato di soggezione cui i nazisti intendevano ridurre

³⁰ Si veda D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 149 sgg.

³¹ *Ibid.*

³² Rimando alle osservazioni di G. Miccoli, *I silenzi e i dilemmi di Pio XII*, cit., p. 21.

³³ *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. V, 2 marzo 1943-1° marzo 1944, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1960, pp. 73-80.

la popolazione polacca³⁴. Dieci giorni dopo il governatore tedesco della parte della Polonia non annessa aveva comunicato che un milione di ebrei erano concentrati nel Governatorato generale.

La questione dell'opportunità di denunciare pubblicamente le atrocità e i metodi di occupazione tedeschi si pose al papa e ai suoi collaboratori assai presto. La scelta, per quanto tormentata, fu evidente. Sulle pagine dell'«Osservatore Romano» la descrizione delle violenze compiute dai tedeschi nella loro avanzata fu filtrata da una prosa prudente e compassata³⁵. Diversi i toni e i giudizi espressi sull'invasione russa della Polonia e sul successivo attacco sovietico alla Finlandia: la Santa Sede abbandonava ogni cautela, ogni imparzialità per denunciare la nuova minaccia del comunismo e dell'imperialismo sovietico. Di questa guerra, non di quella scatenata dal nazismo, «L'Osservatore Romano» coglieva il carattere nuovo, ideologico e totale³⁶, pronunciandosi apertamente sin dal 2 dicembre 1939:

Si cadrebbe in grave e pericoloso errore se si considerasse l'attuale guerra contro la Finlandia come una delle tante guerre provocate da controversie di confine, da minacce di sicurezza. La stampa sovietica ha dato a tutte le offensive russe degli ultimi mesi un carattere messianico [...]. La guerra fra i popoli è così inquadrata negli schemi della lotta di classe, e l'avanzata dell'imperialismo sovietico si tramuta in espansione del sistema comunista³⁷.

La descrizione e i commenti sull'occupazione russa della Finlandia trovarono sul quotidiano vaticano un posto di assoluto rilievo, contrastante con le sobrie e lacunose descrizioni delle zone occupate dai tedeschi. Certo, la preoccupazione della Santa Sede per una espansione della Russia sovietica non costituiva un mistero. La denuncia della minaccia rappresentata dal pensiero e dall'opera dei «nemici di Dio» era stata indicata da Pio XII come uno dei compiti costitutivi del proprio magistero, argomento su cui il pontefice era tornato più volte³⁸. Del resto appena poche set-

³⁴ Si veda G. Miccoli, *I silenzi e i dilemmi di Pio XII*, cit., p. 40.

³⁵ Ivi, pp. 55-56.

³⁶ Si veda G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 164.

³⁷ *Acta diurna*, in «L'Osservatore Romano», 2 dicembre 1939.

³⁸ Si veda G. Miccoli, *I silenzi e i dilemmi di Pio XII*, cit., pp. 30 sgg.

timane dopo l'avvio solenne del pontificato, Pio XII, il 16 aprile 1939, aveva salutato la vittoria dei nazionalisti del generale Franco sul governo repubblicano spagnolo con un radiomessaggio privo di qualsiasi riserva, in cui esprimeva il proprio riconoscimento ai «nobilissimi sentimenti cristiani di cui hanno dato sicura prova il capo dello Stato e tanti suoi collaboratori, con la protezione legale accordata ai supremi interessi religiosi e sociali, in conformità degli insegnamenti della Sede Apostolica»³⁹. La «prova suprema» orchestrata dai «nemici di Gesù Cristo» – aveva aggiunto il pontefice – era fallita e «i disegni della Provvidenza» si erano ancora una volta manifestati sulla «nazione, eletta da Dio come principale strumento di evangelizzazione del nuovo mondo e come baluardo inespugnabile della fede cattolica»⁴⁰.

Con l'invasione sovietica della Polonia orientale e la pressione sugli altri Stati limitrofi, il senso di pericolo assunse contorni ancora più catastrofici, tali da fare apparire prioritaria alla Santa Sede l'urgenza di farvi fronte eliminando i contrasti in Occidente e tentando di sminuire la portata del pericolo nazista. I quaranta milioni di cattolici tedeschi, d'altra parte, e più largamente le secolari tradizioni culturali della Germania parvero al papa, che di quella società aveva avuto una conoscenza diretta negli anni della nunziatura di Monaco, come una garanzia e una speranza di ravvedimento e moderazione. Le informazioni sulle atrocità commesse dai nazisti non bastavano a cancellare l'apprezzamento per una società compatta e disciplinata, rispettosa dell'autorità e bene organizzata, che sembrava richiamare insegnamenti e visioni della pastorale cristiana presentandosi agli occhi del pontefice e della diplomazia vaticana con lo stile aristocratico della burocrazia ministeriale e del comando militare tedesco. Era anche questo il diaframma attraverso cui passava la realtà violenta della guerra perdendo, anche solo temporaneamente, il suo carattere di inaccettabilità⁴¹.

³⁹ Il testo del radiomessaggio, in lingua spagnola, in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. I, cit., pp. 51-54, trad. it. in *Radiomessaggio di Sua Santità Pio XII ai cattolici di Spagna*, 16 aprile 1939, in http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1939/documents/hf_p-xii_spe_19390416_inmenso-gozo_it.html.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Si veda G. Miccoli, *I silenzi e i dilemmi di Pio XII*, cit., pp. 43-44.

3. Conservare la non belligeranza

Nei mesi successivi allo scoppio della guerra, Pio XII si mosse perché l'Italia restasse fuori dal conflitto, con l'aspirazione che la «non belligeranza» dichiarata da Mussolini potesse rappresentare lo spazio favorevole a svolgere un'opera di mediazione fra le parti. La volontà politica di utilizzare le opportunità che sulla scena internazionale si offrivano a Roma per salvaguardare le possibilità di pacificazione aveva indotto i vertici vaticani ad abbassare la guardia sul fronte dell'Azione cattolica accettando, tra il settembre 1939 e l'aprile 1940, la richiesta del governo italiano di eliminare l'uso dei distintivi dell'associazione nelle cerimonie di carattere pubblico⁴². Dal punto di vista del regime la mossa avrebbe dovuto rappresentare la sanzione che nel paese non potevano esistere forze diverse da quelle che facevano capo al Partito fascista, ma è evidente che l'eliminazione dei distintivi dell'Azione cattolica non portava con sé la fine dell'influenza che l'associazione era in grado di esercitare su settori consistenti della popolazione italiana.

Nel suo impegno a tentare di tenere l'Italia fuori dal conflitto, Pio XII cercò il sostegno degli Stati Uniti che il 23 dicembre 1939 ufficializzavano, come si è accennato, la nomina di Myron Taylor con rango di ambasciatore straordinario presso la Santa Sede⁴³. Nell'allocuzione del 24 dicembre 1939 Pio XII, dopo che nei giorni precedenti era fallita la proposta di una tregua natalizia fra i belligeranti avanzata dalla Santa Sede, indicò in cinque punti la piattaforma per una pace «giusta e onorevole»: diritto alla vita e alla indipendenza di tutte le nazioni («grandi e piccole, potenti e deboli»); disarmo concordato e progressivo; istituzioni internazionali volte a garantire l'attuazione delle convenzioni tra gli Stati, prive dei

⁴² Si veda M. Casella, *Il conflitto tra Stato e Chiesa del 1939-1940 sui distintivi d'Azione cattolica nella documentazione dell'Archivio storico diplomatico del Ministro degli Affari esteri*, in *Democrazia e coscienza religiosa nella storia del Novecento. Studi in onore di Francesco Malgeri*, a cura di A. D'Angelo, P. Trionfini e R.P. Violi, Ave, Roma 2010, pp. 55-81.

⁴³ Sulla missione di Myron Taylor in Vaticano si vedano G.Q. Flynn, *Franklin Roosevelt and the Vatican: The Myron Taylor Appointment*, in «The Catholic Historical Review», LVIII, 1978, pp. 171-194, e E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti 1939-1952 (dalle carte di Myron C. Taylor)*, Franco Angeli, Milano 1978, pp. 9-29.

difetti di quelle del passato; attenzione verso le richieste delle nazioni e delle minoranze etniche e disponibilità alla revisione concorde dei trattati; riconoscimento delle «sante e incrollabili norme del diritto divino» quale fondamento delle leggi e degli statuti umani⁴⁴. Al termine del discorso Pio XII diede lettura del telegramma, giunto al mattino dalla delegazione apostolica di Washington⁴⁵, contenente la notizia della nomina di Myron Taylor, e concludeva:

È un annunzio natalizio che non poteva giungerci più gradito, giacché esso rappresenta, da parte dell'eminente Capo di una così grande e potente Nazione, un valido e promettente contributo alle Nostre sollecitudini, sia per il conseguimento di una pace giusta ed onorevole, come per una più efficace e larga opera intesa ad alleviare le sofferenze delle vittime della guerra. Perciò teniamo ad esprimere qui per questo atto nobile e generoso del Signor Presidente Roosevelt le Nostre felicitazioni e il Nostro grato animo.

Quattro giorni dopo, il 28 dicembre 1939, Pio XII si recò al Quirinale per ricambiare la visita resa in Vaticano dai sovrani d'Italia il 21 dicembre. Da Londra a Parigi, da Berlino a Madrid, da Buenos Aires al Cairo l'avvenimento ebbe un'eco mondiale: non solo perché era il primo papa a tornare al Quirinale dal 1870, ma perché alla visita si attribuì un forte significato politico svolgendosi a pochi giorni dall'annuncio ufficiale dell'altrettanto storico riavvicinamento tra la Santa Sede e la Casa Bianca. Nel suo breve discorso il papa affermò, come fosse un dato di fatto, che il Vaticano e il Quirinale erano «uniti» dal vincolo della pace:

Il Vaticano e il Quirinale, che il Tevere divide, sono riuniti dal vincolo della pace coi ricordi della religione dei Padri e degli Avi. Le onde tiburtine hanno travolto e sepolto nei gorgi del Tirreno i torbidi flutti del passato, e fatto rifiorire le sue sponde dei rami d'olivo. Oggi, che in questa splendida aula, per la prima volta dopo decenni, la mano di un Pontefice Romano si alza benedicente in segno di pace, l'Italia guarda ed esulta; guarda ed esulta il mondo cattolico, e sembrano esultare

⁴⁴ *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. I, cit., pp. 435-445.

⁴⁵ La lettera di Roosevelt a Pio XII del 23 dicembre 1939 in E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti*, cit., documento n. 2, pp. 99-100.

anche i due Principi degli Apostoli, che siedono immoti sull'entrata di questo Palazzo⁴⁶.

La stampa italiana, che pure diede molto risalto all'evento, ne sminuì la portata considerandolo il coronamento del processo di collaborazione con il regime iniziato con i Patti del Laterano e sottolineandone il valore di una condivisa volontà di pace, comune – si scrisse – all'Italia e alla Santa Sede. Il vero obiettivo dello scambio di visite – far venire allo scoperto e cementare quelle forze che in Italia si opponevano alla guerra – fu celato dalle esercitazioni eloquenti, oramai largamente sperimentate dalla propaganda fascista, sui temi della romanità, del destino fatale, del baluardo contro il bolscevismo⁴⁷.

Quando, nella seconda metà di aprile del 1940, si cominciò a parlare sempre più insistentemente di un prossimo intervento italiano, si infittirono i contatti tra Pio XII e Roosevelt per cercare di persuadere Mussolini a conservare la non belligeranza⁴⁸. L'«azione parallela» per la pace – come la definì Taylor il 19 aprile nel corso di un incontro con il cardinale Maglione⁴⁹ – si concretizzò nella decisione di procedere all'invio simultaneo di un messaggio a Mussolini da parte del papa e del presidente americano. Il primo a muoversi fu, il 24 aprile, Pio XII. Dinanzi ai «timori di un più esteso conflitto», il pontefice stimò «opportuno» rivolgersi direttamente al capo del governo.

Conosciamo, infatti, – scrisse – per averli attentamente seguiti raccomandandoli a Dio, i nobili sforzi, coi quali Tu volesti da prima evitare e quindi localizzare la guerra; e pur dolenti che alle Tue sollecitudini non arridesse intero il successo, fummo lieti che si riconoscesse anche a Te l'alto merito di aver trattenuto il flagello in determinati confini. Se non che, divampato l'incendio e oggi vieppiù attivo nel suo tragico sviluppo, sono giustificati quei timori, mentre sui popoli ancora immuni i fantasmi della guerra sembrano addensarsi più minacciosi e vicini. Non dubitando del Tuo perseverante lavoro sulla linea che Ti eri prescritta,

⁴⁶ *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. I, cit., pp. 455-456.

⁴⁷ Si veda I. Garzia, *Pio XII e l'Italia nella seconda guerra mondiale*, cit., pp. 121 sgg.

⁴⁸ E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti*, documenti nn. 17, 18, 19, pp. 114-115.

⁴⁹ Ivi, M. Taylor a F.D. Roosevelt, 19 aprile 1940, documento n. 17, p. 114.

Noi supplichiamo il Signore di assisterTi in un'ora di tanta gravità, per i popoli e di tanta responsabilità per chi tiene le redini del governo. E per la paternità universale, che è propria del Nostro ufficio, formiamo dall'intimo del cuore il voto ardente che siano risparmiati all'Europa, grazie alle Tue iniziative, alla Tua fermezza, al Tuo animo d'Italiano, più vaste rovine e più numerosi lutti; e in particolar modo sia risparmiato al Nostro e al Tuo diletto Paese una così grave calamità⁵⁰.

Pur nutrendo qualche perplessità sull'utilità di una iniziativa americana, Roosevelt inviò a Mussolini un messaggio datato 29 aprile e consegnatogli il 1° maggio⁵¹, ma l'esito delle due iniziative fu irrimediabilmente negativo⁵². Stando a Ciano, il documento papale trovò nel duce un'accoglienza «scettica, fredda, sarcastica»⁵³. Dalla risposta che il capo del governo inviò a Pio XII il 30 aprile risultò chiaramente che la decisione di «scendere in campo» al fianco della Germania era già stata presa e che il duce non era disposto ad accettare lezioni morali dal papa in tema di guerra⁵⁴. A distanza di due settimane, i telegrammi inviati dal papa ai sovrani di Belgio, Olanda e Lussemburgo dopo l'aggressione tedesca, in cui si deprecava il coinvolgimento di paesi neutrali nella guerra senza mai usare, tuttavia, il termine «invasione», suscitavano le proteste del governo italiano che se ne lamentò con la Segreteria di Stato attraverso il nuovo ambasciatore presso la Santa Sede Dino Alfieri. Contestualmente, sulle strade, militanti fascisti boicottarono con incendi, sequestri e manganelli la diffusione dell'«Osservatore Romano» che aveva pubblicato i telegrammi⁵⁵. Col passare dei giorni la situazione tornò nella normalità, ma l'entrata in guerra dell'Italia, il 10 giugno 1940, sancì la fine del disegno, a

⁵⁰ Pio XII a Mussolini, 24 aprile 1940, in *Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale*, édités par P. Blet, A. Martini, B. Schneider, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1965-1981 [d'ora in poi ADSS], vol. I, documento n. 284, pp. 425-426.

⁵¹ Colloquio del capo del governo, Mussolini, con l'ambasciatore degli Stati Uniti a Roma, Phillips, 1° maggio 1940, in *Documenti Diplomatici Italiani*, serie IX, 1939-1943, vol. IV, documento n. 262, pp. 212-213.

⁵² G. Ciano a W. Phillips, 1° maggio 1940, ivi, documento n. 263, pp. 213-214.

⁵³ G. Ciano, *Diario*, cit., nota del 28 aprile 1940, p. 422.

⁵⁴ Mussolini a Pio XII, 30 aprile 1940, in ADSS, vol. I, documento n. 290, pp. 432-433.

⁵⁵ I. Garzia, *Pio XII e l'Italia nella seconda guerra mondiale*, cit., pp. 147-150.

lungo coltivato da Pio XII, di arrestare o quantomeno circoscrivere il conflitto attraverso i canali della diplomazia italo-vaticana.

4. *Oscillazioni*

Il 4 settembre 1940, a quasi tre mesi dall'entrata in guerra dell'Italia, Pio XII tenne ai dirigenti diocesani dell'Azione cattolica un lungo discorso, reso particolarmente importante dall'occasione⁵⁶. Assieme ai dirigenti centrali dei vari rami dell'associazione erano riuniti a Roma i membri più autorevoli del Sacro Collegio, un centinaio di vescovi e numerose rappresentanze provenienti da tutta la penisola per celebrare il settantacinquesimo anniversario della fondazione della Gioventù cattolica: era dunque evidente che il pontefice si sarebbe rivolto, nel suo messaggio, alla Chiesa italiana. Naturalmente il discorso era incentrato sull'Azione cattolica, i cui nuovi statuti erano stati promulgati nel mese di giugno. Pio XII ne ribadiva l'aspetto essenziale, vale a dire la piena subordinazione degli iscritti alla gerarchia ecclesiastica. Il papa toccava poi anche il problema del rapporto con il potere politico, rispetto al quale riaffermava il principio tradizionale della sottomissione alle prescrizioni delle autorità civili. Con un chiaro riferimento alla guerra in corso, richiamava quindi il dovere dei cattolici di amare la patria sino al sacrificio della vita, quando lo richiedeva «il legittimo bene del Paese»:

I soci della Azione Cattolica, la quale non è e non vuol essere un'associazione di partito, bensì un'eletta di esempio e fervore religioso, dimostreranno di essere non solo ferventissimi cristiani, ma anche perfetti cittadini, non estranei agli alti compiti della convivenza nazionale e sociale, amanti della patria e pronti a dare per essa anche la vita, ogni qualvolta il legittimo bene del Paese richiegga questo supremo sacrificio⁵⁷.

L'atteggiamento contrario ma, in fondo, anche rassegnato mostrato dalla Santa Sede di fronte all'intervento⁵⁸ fu recepito dal cat-

⁵⁶ Si veda D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento*, cit., pp. 155-156.

⁵⁷ In *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. II, 2 marzo 1940-1° marzo 1941, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1960, pp. 216-230, citazione pp. 223-224.

⁵⁸ R. De Felice, *Mussolini il duce*, vol. II, *Lo Stato totalitario (1936-1940)*, Einaudi, Torino 2008 (I ed. 1981), p. 819.

tolicesimo italiano come una direttiva di estrema prudenza, nella cui interpretazione non sarebbero mancate distinzioni e sfumature⁵⁹.

Per fornire all'opinione pubblica cattolica un indirizzo preciso dinanzi al conflitto, le prime linee essenziali erano state approntate da uno dei maggiori esperti della «Civiltà Cattolica» in tema di dottrina sociale, il gesuita Angelo Brucculeri⁶⁰, nello scritto *Moralità della guerra*, un opuscolo apparso nel luglio 1940 che avrebbe avuto diverse ristampe nel periodo bellico⁶¹. Buona parte del lavoro era dedicata alla confutazione delle opposte teorie sulla guerra: quelle che la consideravano come sempre necessaria e quelle che ne contestavano ogni legittimità. Il gesuita era però essenzialmente impegnato a confutare le prime negando, con sottintesi apparentemente ostili all'Asse, la legittimità della guerra a partire da premesse biologiche, sociali, demografiche. Per il cattolico, tuttavia, la guerra poteva comporsi con la norma etica: non solo come legittima difesa dinanzi a un'aggressione, ma anche come offesa per sanare un torto violato. Sebbene l'opuscolo fosse stato redatto prima dell'intervento italiano, era forse quest'ultimo il caso in cui sarebbe potuta rientrare, in senso lato, la guerra di Mussolini: una posizione troppo debole per infiammare l'ideale Italia guerriera, su cui tanto aveva investito il duce, come debole risultava per la mobilitazione totale richiesta dal conflitto in corso il classico principio dell'obbedienza alle decisioni dell'autorità, richiamato a conclusione dello scritto. Qualche settimana dopo padre Brucculeri aggiustava il tiro sulle pagine della «Civiltà Cattolica» e presentava come auspicabile esito del conflitto ormai in corso la realizzazione in Europa dell'«ordine nuovo» voluto da Mussolini, sintetizzato dal gesuita in una *romantitas* intrisa di valori della tradizione cattolica⁶².

Nella primavera del 1940, quando già si prevedeva l'intervento italiano, due giornalisti, Raimondo Manzini dell'«Avvenire d'Ita-

⁵⁹ Si veda R. Moro, *I cattolici italiani di fronte alla guerra fascista*, in *La cultura della pace dalla Resistenza al Patto Atlantico*, a cura di M. Pacetti, M. Papini e M. Saracinelli, Il lavoro editoriale, Bologna 1988, pp. 75-126, in particolare p. 84.

⁶⁰ Si veda G. Pignatelli, *Brucculeri, Angelo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 34, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1988, pp. 532-535.

⁶¹ A. Brucculeri, *Moralità della guerra*, La Civiltà Cattolica, Roma 1940.

⁶² A. Brucculeri, *Verso l'ordine nuovo*, in «La Civiltà Cattolica», XCI, 1940, 3, pp. 401-413.

lia» di Bologna e don Mario Busti dell'«Italia» di Milano avevano chiesto a padre Agostino Gemelli orientamenti sulle idee da proporre ai lettori sui problemi dottrinali e morali che il conflitto avrebbe posto alla coscienza cristiana⁶³. D'intesa con la Santa Sede si erano tenute alla Cattolica di Milano alcune riunioni cui presero parte professori e assistenti variamente legati all'ateneo. Un ruolo di primo piano ebbe tra loro don Carlo Colombo, che dal 1938 insegnava teologia dogmatica nella ripristinata Facoltà teologica del Seminario di Milano. Il succo delle sue riflessioni venne illustrato nel saggio *Guerra e pace nel pensiero cristiano*, che apparve sulla «Scuola cattolica» e sulla «Rivista di filosofia neoscolastica» all'indomani dell'entrata in guerra dell'Italia⁶⁴. Colombo si soffermava su alcune obiezioni rivolte, qualche anno prima, alla dottrina tradizionale della guerra giusta. Il riferimento era, in particolare, alla Dichiarazione di Friburgo, un documento firmato nell'ottobre del 1931 da alcuni prestigiosi teologi cattolici francesi e tedeschi, apparso nel febbraio del 1932 sulle pagine della rivista domenicana «Les documents de la Vie intellectuelle» e pubblicato in Italia dalla «Scuola cattolica»⁶⁵. La dichiarazione aveva a suo tempo alimentato la discussione sulla moralità della guerra proponendo una prospettiva nuova con due fuochi principali: la sollecitazione di un deciso impegno dei cattolici a favore della Società delle Nazioni; la negazione del diritto alla «guerra giusta», dinanzi al potere distruttivo raggiunto dagli armamenti moderni. Colombo faceva ora notare come gli eventi avessero travolto uno dei presupposti su cui tale documento si basava: l'esistenza di un'efficace organizzazione internazionale. Ma era soprattutto l'inclusione delle legittime «aspirazioni dei popoli»

⁶³ *Largo Gemelli, 1. Studenti, docenti e amici raccontano l'Università Cattolica*, a cura di E. Preziosi, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 207-208.

⁶⁴ C. Colombo, *Guerra e pace nel pensiero cristiano*, in «La Scuola cattolica», LXVIII, 1940, pp. 320-340, e in «Rivista di filosofia neoscolastica», luglio 1940, pp. 257-273.

⁶⁵ I firmatari erano i francesi Albert Valensin, Joseph Delos, Bruno de Solages, e i tedeschi Joseph Mayer, Constantin Noppel, Franz Keller, Franziskus M. Stratmann. Sulla Dichiarazione di Friburgo e sulla sua eco in Europa si veda D. Menozzi, *Chiesa cattolica, pace e guerra tra gli anni Venti e gli anni Trenta*, in *Culture e libertà. Studi di storia in onore di Roberto Vivarelli*, a cura di D. Menozzi, M. Moretti e R. Pertici, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 335-370.

all'«espansione» tra le giuste cause di guerra a fornire un sostegno evidente alle posizioni italiane, per la sua contiguità con i temi della propaganda fascista.

Nel 1940 era apparso un volumetto dal tenore sostanzialmente diverso: *Perché ci sono le guerre*, del domenicano torinese Filippo Robotti⁶⁶, che già si era espresso, al tempo della guerra di Etiopia, in favore dell'imperialismo fascista⁶⁷. A partire dalla stessa piattaforma dottrinale (equidistanza della Chiesa tra bellicismo e pacifismo) Robotti giustificava la guerra dell'Asse alla luce della dottrina cattolica⁶⁸. Il nuovo ordine europeo incentrato sull'egemonia italo-tedesca avrebbe reso giustizia a un «triste passato» dominato dai «loschi interessi» delle nazioni plutocratiche: «le nazioni povere – scriveva il domenicano – ove non possano ottenere giustizia con mezzi pacifici, hanno il diritto di tentare di ottenerla con mezzi più energici quali sono le armi: essendo intollerabile che vi siano delle nazioni che crepino d'indigestione e altre che muoiono di fame». Con una fantasia a dir poco grottesca nel volume si ribaltavano quelle valutazioni sul potenziale distruttivo dei moderni armamenti, che avevano sollecitato richiami e riflessioni, anche nel magistero pontificio, sulla legittimità della guerra moderna alla luce del nuovo rapporto tra fini e mezzi⁶⁹: gli effetti micidiali dell'aviazione moderna erano presentati da Robotti come un «regalo» della Provvidenza alle nazioni povere dinanzi alla loro impossibilità di procurarsi le potenti flotte delle nazioni ricche.

In modo analogo, sia pure con ragionamenti variamente elaborati, la dottrina cattolica della guerra fu piegata per sostenerne la coincidenza con le prospettive dell'Asse da personaggi apertamente filofascisti come Gino Sottocchia e don Tullio Calcagno, tipico esponente del clero della Battaglia del grano⁷⁰. Il nesso tra cattolicesimo e guerra fu esaltato da Giovanni Papini nell'opuscolo *Italia mia* (1939), vero e proprio peana al ruolo messianico

⁶⁶ F. Robotti, *Perché ci sono le guerre: sono esse evitabili?*, Lice, Torino 1940.

⁶⁷ Si veda L. Ceci, *Il papa non deve parlare. Chiesa, fascismo e guerra d'Etiopia*, prefazione di A. Del Boca, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 128.

⁶⁸ Si veda R. Moro, *I cattolici italiani di fronte alla guerra fascista*, cit., pp. 108-109.

⁶⁹ Si veda D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento*, cit., pp. 36 sgg.

⁷⁰ Si veda R. Moro, *I cattolici italiani di fronte alla guerra fascista*, cit., pp. 109-110.

dell'Italia fascista, che non a caso il regime si impegnò a diffondere in migliaia di copie, soprattutto tra i giovani. Già sulle pagine del «Frontespizio», all'indomani dell'attacco tedesco alla Polonia, l'intellettuale fiorentino aveva dichiarato la propria totale adesione alla guerra, bollando come oziosi, al motto di «meno teoria e più fuoco», quei cattolici che pretendevano di legittimarla attraverso disquisizioni dottrinali⁷¹. Nella primavera 1941 Papini fornì però una giustificazione cristiana del conflitto in corso attraverso lo scritto *Questa guerra*, inserito come capitolo nella riedizione di *Italia mia*, in cui indicava nell'«ordine nuovo», destinato a trionfare in Europa con le vittorie italiane e tedesche, l'agognata dissoluzione di quella modernità che aveva rovesciato la *societas christiana*⁷².

Sul terreno del dibattito della guerra giusta evitarono di scendere i giovani della Fuci e del Movimento dei laureati cattolici. Provatì dalla partenza di molti soci per il fronte, essi preferirono semmai sviluppare gli aspetti etico-religiosi del vissuto del cristiano dinanzi alla realtà della guerra, all'estendersi dell'esperienza di dolore, alle difficoltà di chi restava a casa, agli sforzi del paese. Sul piano della riflessione i due movimenti intellettuali di Azione cattolica furono l'unica componente del cattolicesimo organizzato ad offrire un particolare spazio alle voci critiche di La Pira e Mazzolari, sotto le presidenze di Aldo Moro e Giulio Andreotti per la componente maschile e di Bruna Carazzolo e Bianca Penco per quella femminile: erano i primi tentativi di pensare al «dopo» e di garantire un'alternativa culturale, sia pure minoritaria, alla disaffezione di una parte del mondo cattolico dal regime.

Fu in questi ambienti che alcuni iniziarono a guardare a don Primo Mazzolari, soprattutto tra i giovani della Fuci. Il suo libro *Tempo di credere* finiva nel 1941 sotto la scure della censura fascista con l'accusa di non essere conforme allo spirito dell'Italia

⁷¹ G. Papini, *Quattro sguardi sulla guerra*, in «Il Frontespizio», settembre 1939, poi in Id., *Politica e civiltà*, Mondadori, Milano 1963, pp. 1168-1181, citazione p. 1181.

⁷² Su quest'opera di Giovanni Papini si vedano R. Vivarelli, *Storia e storiografia. Approssimazioni per lo studio dell'età contemporanea*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004, pp. 203-216, e A. Scarantino, *Il «ritorno alle armi» di Giovanni Papini tra cattolicesimo e fascismo: l'amicizia intellettuale con Giuseppe De Luca negli anni Trenta*, in «Mondo contemporaneo», IV, 2008, 3, pp. 67-128, in particolare pp. 119-128.

guerriera⁷³. Al parroco di Bozzolo non era mancata, pochi anni prima, l'esperienza di un'altra censura, quella del Sant'Uffizio, che aveva giudicato «erroneo» il suo libro *La più bella avventura* (1934) e ne aveva imposto il ritiro dal commercio senza mai spiegarne le ragioni all'autore⁷⁴. Ubbidiente, don Primo si era allora sottomesso alle direttive della Suprema, ma nei riguardi del regime la sua scelta fu diversa. *Tempo di credere*, che sviliva implicitamente la guerra ruotando sui temi della carità e dell'accoglienza, continuò a circolare in forma clandestina e Mazzolari non smise di scrivere pagine in cui sempre più netto era il rifiuto, da un punto di vista cristiano, della guerra. Per rispondere agli interrogativi del giovane sottotenente Giancarlo Dupuis, che gli aveva inviato una lettera piena di dubbi sulle posizioni della Chiesa cattolica rispetto alla guerra in corso⁷⁵, Mazzolari vergò la *Risposta ad un aviatore*, del 10 agosto 1941, che fece circolare, dattiloscritta, tra gli amici⁷⁶. Il parroco cremonese si muoveva all'interno della tradizionale distinzione tra guerra giusta e guerra ingiusta, ma limitava il dovere di obbedire alle autorità costituite sino al punto da ritenere legittimo «il diritto della rivolta» nel caso di uno Stato che avesse tradito il proprio scopo costitutivo e cioè il bene comune:

Posso accettare l'obbedienza – scriveva il sacerdote – fin dove essa non è partecipazione al male ma al dolore, non trascurando al contempo ogni mezzo per illuminare l'opinione pubblica sull'errore comune o sulla sbagliata acquiescenza. E all'autorità mi ribello o disobbedisco, non come autorità, ma per quello che d'ingiusto c'è nel suo comando.

Quando l'autorità non risponde più al suo scopo che è il bene comune, ma vi agisce contro, ho il diritto della rivolta come verso chi usurpa un diritto.

⁷³ P. Mazzolari, *Tempo di credere*, edizione critica a cura di M. Maraviglia, Edb, Bologna 2010 (I ed. Gatti, Brescia 1941).

⁷⁴ Sulla vicenda si veda *La più bella avventura e le sue "disavventure" 50 anni dopo*, a cura di F. Molinari e della Fondazione don Primo Mazzolari in Bozzolo, supplemento al «Notiziario Mazzolariano», III, 1984.

⁷⁵ Si veda G. Vecchio, *Lombardia 1940-1945. Vescovi, preti e società alla prova della guerra*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 170-174.

⁷⁶ Ora in P. Mazzolari, *Scritti sulla pace e sulla guerra*, edizione critica a cura di G. Formigoni e M. De Giuseppe, Edb, Bologna 2009, pp. 234-264.

Non era certo un'indicazione operativa, ma don Primo apriva uno spazio alla moralità della possibile disobbedienza. Un anno dopo, nel libro *Dietro la croce*, sosteneva l'irriducibilità assoluta della concezione cristiana rispetto alla guerra e contestava quello che riteneva essere il più profondo *punctum dolens* dell'impostazione tradizionale del pensiero cattolico su questa materia: la tendenza a camuffare con il «mito del dovere» il conformismo che la Chiesa finiva per assumere rispetto alle scelte del potere politico⁷⁷.

Se questi furono, in Italia, i principali contributi alla discussione sulla possibilità di identificare o meno la guerra dell'Asse con la dottrina cattolica della «guerra giusta», il consenso degli uomini di Chiesa all'impegno bellico fascista si mosse, nel suo complesso, in modo non lineare esprimendosi in modalità diverse a seconda delle vicende belliche: le stesse considerazioni di principio sulla legittimità, da un punto di vista cristiano, della guerra italiana non significano la stessa cosa se collocate nella primavera del 1940, dopo l'inizio della campagna di Russia o nel corso del 1942⁷⁸.

Sull'onda del profondo *choc* provocato dalla caduta della Francia, i cattolici, come la maggioranza degli italiani, si convinsero che la guerra stesse agli sgoccioli e che Mussolini avesse fiutato con anticipo – segno della Provvidenza – la nascita di una nuova civiltà, coincidente con la nuova Europa dell'Asse. Al fiuto providenziale del duce credette anche un prelado del calibro di Angelo Giuseppe Roncalli che, il 21 giugno 1940, delegato apostolico della Santa Sede in Turchia, scriveva da Istanbul ai suoi familiari:

Vedete anche la guerra per parte dell'Italia. C'è proprio una Provvidenza e bisogna ringraziare Mussolini che ne è stato l'istrumento. Ha tenuto fuori l'Italia dal conflitto: ha preservato con ciò la vita di tanti giovani e di tante famiglie: e dopo che è entrato in guerra ecco che ci siamo, dopo solo dieci giorni, all'armistizio⁷⁹.

⁷⁷ P. Mazzolari, *Dietro la croce e il segno dei chiodi*, edizione critica a cura di S. Xeres, Edb, Bologna 2012 (I ed. Editrice salesiana, Pisa 1942).

⁷⁸ Si veda R. Moro, *I cattolici italiani di fronte alla guerra fascista*, cit., pp. 78 sgg.

⁷⁹ Giovanni XXIII, *Lettere familiari. 152 inediti dal 1911 al 1952*, a cura di G. Farnedi, Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 11. Sull'atteggiamento di Roncalli verso il fascismo si veda S. Trinchese, «*Servire, obbedire e tacere*».

A differenza di quanto era avvenuto nel 1914-1915 non vi furono forti levate di scudi contro l'intervento, per quanto gli appelli del papa alla pace e le prediche di molti sacerdoti contro la propaganda dell'odio scontentassero prefetti e fiduciari per i loro riflessi, in senso pacifista, sugli orientamenti delle masse⁸⁰. A dominare, dopo il discorso di Pio XII del 4 settembre 1940 e almeno sino alla primavera 1941, furono gli inviti alla disciplina e le manifestazioni di massa in sostegno alla guerra italiana, ma senza i toni del 1935: «l'alleanza con Hitler, la legislazione razziale, il patto russo-tedesco, l'aggressione germanica alla Polonia, poi ai paesi neutrali e alla Francia, erano tutti fattori che concorrevano a rendere gli atteggiamenti della Chiesa nei riguardi dell'intervento italiano molto più freddi di quanto fosse accaduto in occasione della guerra di Etiopia o di Spagna»⁸¹. Nelle parole d'ordine ufficialmente diffuse le persistenti diffidenze antigermaniche si stemperarono nell'accettazione fiduciosa della decisione del duce e nella ripresa delle convinzioni ideali sulla 'missione storica' e sui 'diritti' dell'Italia: sono le grandi adunate della Gioventù cattolica del novembre 1940, è l'avvio della consacrazione dei soldati al Sacro Cuore da parte dell'Opera della Regalità di padre Gemelli, è l'introduzione nei congressi eucaristici della giornata della Patria e dei combattenti, è l'appello diramato dai vertici ecclesiastici dell'Azione cattolica il 2 febbraio 1941⁸². Su indicazione della Santa Sede, i vescovi e i vertici dell'Azione cattolica si limitarono a richiamare i fedeli all'obbedienza all'autorità e alla comprensione dello spirito del momento, mostrandosi disponibili a un senso di solidarietà spirituale con tutto il paese, ma cauti, allo stesso tempo, nell'uscire dall'ambito religioso e nell'offrire una lettura politica della guerra.

A differenza di quanto era avvenuto appena quattro-cinque anni prima, ai tempi della conquista dell'Etiopia e delle sanzioni,

L'immagine dell'Italia fascista nell'opinione di Angelo Roncalli, in «Storia contemporanea», XX, 1989, 2, pp. 211-258.

⁸⁰ Si veda F. Malgeri, *La Chiesa italiana e la guerra (1940-1945)*, Studium, Roma 1980, pp. 25 sgg., in cui tuttavia non si mette sufficientemente in luce l'importanza della periodizzazione.

⁸¹ Così F. Traniello, *Città dell'uomo. Cattolici, partito e Stato nella storia d'Italia*, il Mulino, Bologna 1998, p. 234.

⁸² Si veda R. Moro, *I cattolici italiani di fronte alla guerra fascista*, cit., pp. 78 sgg.

nei giudizi di parte cattolica sulle cause del conflitto risultarono assenti i temi cari alla propaganda del regime, mentre tornava con insistenza la visione della guerra come «castigo di Dio»⁸³. Certo una prospettiva di questo tipo consentiva di glissare sulle responsabilità di governi e uomini politici. Ma insistere sul tema del «castigo» era ben altra cosa rispetto alla fede collettiva dell'Italia guerriera che il fascismo aveva preteso di forgiare e alle effettive necessità di mobilitazione che la guerra mondiale avrebbe richiesto. Tanto più nella prospettiva, spinta dalla propaganda, di una guerra rivoluzionaria destinata a condurre, con la vittoria dell'Asse, alla realizzazione della comunità imperiale fascista, alla creazione di una Nuova Europa e di un «ordine nuovo»⁸⁴.

Non mancarono tuttavia, anche in questa fase, posizioni di adesione più fervida alla guerra, che vollero collocarsi non solo al fianco del paese, ma del regime sostenendo le ragioni politiche del conflitto: dal clerico-fascismo tradizionale dell'«Illustrazione Romana» che identificò lo sforzo bellico con una crociata contro la nazione anticattolica per eccellenza, la Gran Bretagna, sino all'appello firmato dai 29 presuli legati al movimento della Battaglia del grano in cui si auspicava di vedere sventolare il tricolore sul Santo Sepolcro⁸⁵.

Sul piano della pratica religiosa sono i mesi in cui si innalzano nelle chiese le preghiere per la vittoria italiana. Gemelli fu in prima fila anche su questo fronte e nel novembre 1940 sfornò le *Invocazioni ai santi protettori d'Italia perché presto suoni l'ora della vittoria*, che rovesciavano la richiesta di intercessione rivolta nel mese di maggio da Pio XII ai santi patroni per garantire al paese la pace⁸⁶:

⁸³ Si veda G. Vecchio, *Guerra e Resistenza*, in *Cristiani d'Italia*, vol. I, direzione scientifica di A. Melloni, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2011, pp. 733-745, in particolare pp. 734-735. Un caso particolarmente interessante è quello del vescovo di Bressanone, ricostruito in A. Sarri, *Il vescovo di Bressanone Johannes Geisler e la seconda guerra mondiale. Omelie e lettere pastorali (1939-1945)*, in «Geschichte und Region», XIX, 2010, pp. 136-162.

⁸⁴ Si veda E. Gentile, *La nazione del fascismo. Alle origini della crisi dello Stato nazionale in Italia*, in «Storia contemporanea», XXIV, 1993, 6, pp. 833-887, in particolare pp. 875 sgg.

⁸⁵ Si veda R. Moro, *I cattolici italiani di fronte alla guerra fascista*, cit., pp. 85 sgg.

⁸⁶ L'intervento del pontefice, risalente al 5 maggio 1940, in *Discorsi e radio-messaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. II, cit., pp. 95-105.

san Francesco, santa Caterina da Siena, sant'Ambrogio, san Benedetto e altri santi vennero arruolati da padre Agostino per impetrare il successo delle armi italiane con riferimenti che realizzavano una totale distorsione dei dati storici sui singoli personaggi. Il testo base da cui tali *Invocazioni* partivano, le *Litanie della patria* elaborate nella Grande Guerra per alimentare lo spirito nazional-cattolico del soldato, venne rimodulato per dare un referente devozionale al bellicismo fascista. Rispondendo a ogni invocazione «prega per noi», i fedeli avrebbero dovuto invocare la vittoria italiana:

San Francesco d'Assisi, patrono primario d'Italia, restauratore della vita cristiana, tu che ricalcasti e oltrepassasti col tuo ordine le vie segnate dalle legioni romane, portando ai barbari la civiltà cristiana, dando ai lupi selvaggi dignità di uomini;

Santa Caterina da Siena, patrona primaria d'Italia, che sostenesti con la preghiera, con l'ingegno, con il coraggio la chiesa di Roma, meritando il suo riscatto dalla servitù straniera;

Sant'Ambrogio, patrono di Milano, che allontanasti i barbari dalla patria nostra;

San Sergio, milite romano, che nell'ora del martirio donasti miracolosamente la tua alabarda, segnacolo e promessa di vittoria;

Sant'Eusebio, che combattesti e soffristi per dimostrare che l'integrità della fede è garanzia di vita e di grandezza per la patria; [...]

San Benedetto, che salvasti dai barbari la civiltà italiana [...]

San Giovanni Gualberto, che portasti nell'apostolato lo spirito di San Benedetto e sentisti alta la dignità della stirpe; [...]

San Pio V, che invocasti la croce a debellare l'islamismo; [...]

Sant'Elena, madre del grande Costantino e suo aiuto nel far trionfare per le luminose vie dell'Impero romano la vera chiesa di Cristo⁸⁷.

Fitta fu nondimeno, per tutto il corso della guerra, la circolazione di preghiere, generalmente stampate sul retro di santini raffiguranti immagini della Madonna, che invocavano il ritorno della pace, sia pure all'interno della tradizionale visione della guerra come castigo divino per l'apostasia delle società dagli insegnamenti della Chiesa. La più diffusa, sin dal 1940, fu la *Pregghiera per la pace* composta nel 1915 da Benedetto XV, ristampata in diversi esemplari in tutta Italia

⁸⁷ Si veda D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento*, cit., pp. 165-167.

su iniziativa di vescovi, parroci, associazioni cattoliche in opuscoli, foglietti volanti, santini, bollettini parrocchiali:

Sgomenti dagli orrori di una guerra che travolge popoli e nazioni, ci rifugiamo, o Gesù, come scampo supremo, nel Vostro amatissimo Cuore. Da Voi, Dio della misericordia, imploriamo con gemiti la cessazione dell'immane flagello; da Voi, Re pacifico, attendiamo con voti la sospirata Pace.

Dal Vostro Cuore Divino Voi irradiaste nel mondo la carità, perché tolta ogni discordia regnasse negli uomini soltanto l'amore.

Deh, si commuova dunque il Cuor Vostro anche in quest'ora grave per noi di odi così funesti, di così terribili stragi.

Pietà vi prenda di tante madri angosciate per la sorte dei figli, pietà di tante famiglie orfane del loro capo, pietà della misera Europa su cui incombe tanta sciagura! Inspirate voi ai reggitori e ai popoli consigli di mitezza, componete i dissidi che lacerano le Nazioni, fate che tornino gli uomini a darsi il bacio della Pace, Voi che a prezzo del Vostro sangue li rendeste fratelli.

E come un giorno al supplice grido dell'apostolo Pietro «Salvateci o Signore perché siamo perduti», rispondeste pietoso acquetando il mare in procella, così oggi, alle nostre fidenti preghiere, rispondete placato, ritornando al mondo sconvolto la tranquillità e la pace.

Voi pure o Vergine Santissima, come in altri tempi di terribili prove, aiutateci, proteggerci, salvateci. Così sia⁸⁸.

La presenza di questa preghiera fu segnalata dalle commissioni per la censura di guerra in moltissime province, anche all'interno di lettere dirette ai soldati al fronte⁸⁹. Su di essa, come su altre preghiere imploranti la pace, si accanì la polizia fascista con censure e sequestri, ritenendo che veicolassero forme di pietà deprimenti per lo spirito pubblico e per la volontà di resistenza dei soldati⁹⁰: la curvatura della religione alle esigenze di una guerra aggressiva stentava a decollare. Non tanto per una repulsione consapevole della guerra di Mussolini e Hitler, che affiorò solo in alcuni ambienti minoritari, ma soprattutto per taluni tratti «storici» del cattolicesi-

⁸⁸ Si veda F. Malgeri, *La Chiesa italiana e la guerra*, cit., pp. 77-78.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ivi*, pp. 68-84.

mo italiano, che lo rendevano tendenzialmente restio, soprattutto nel suo tessuto popolare, ad introiettare lo spirito bellicista⁹¹.

Malumori, sia pure senza rinnegamento del fascismo, si manifestarono nella primavera del 1941, man mano che le cattive notizie provenienti dall'Albania e dal fronte africano mostravano il fallimento della «guerra parallela» del duce assieme alla sua subalternità ad Hitler. Mentre persistevano interventi censori da parte del governo e dei prefetti per il tono di molti bollettini parrocchiali, ritenuti troppo pietisti, se non disfattisti con i loro inviti a preparare per la pace, nella Quaresima del 1941, a Cremona, si arrivò al sequestro della lettera pastorale del vescovo Giovanni Cazzani, che tornava con forza giudicata eccessiva sulla visione della guerra come castigo divino⁹². Agli inizi del 1941 si mosse anche l'ambasciatore italiano presso la Santa Sede, Bernardo Attolico, che fece arrivare le proprie proteste a Schuster per il «carattere pacifistico» della stampa cattolica «non corrispondente agli intendimenti del Governo e ai bisogni del momento»⁹³.

Il clima cambiò ulteriormente con l'attacco all'Urss, scatenato da Hitler il 22 giugno 1941 e seguito poi dalla partecipazione italiana con il Csic (Armistizio dal 1942). I rapidi successi tedeschi e la guerra ideologica, combattuta per salvare l'umanità dal comunismo e dai senza dio, tornarono a mobilitare una parte del clero che tra i due 'pagani' Hitler e Stalin, per quanto l'alternativa spesso ripugnasse, scelse il Führer, con la prospettiva di eliminare intere popolazioni cristiane dal giogo del dittatore rosso.

5. I contorni di una svolta

La dichiarazione di guerra all'Unione sovietica accese grandi aspettative anche tra i cappellani militari, il cui dispiegamento tra i combattenti era partito con lentezza al momento dell'ingresso dell'Italia nel conflitto. Diversi ecclesiastici con le stellette richiesero di essere inviati sul fronte orientale, nella convinzione di

⁹¹ Si veda la densa introduzione di G. De Rosa, *La Resistenza attraverso la molteplicità del «vissuto religioso»*, in *Cattolici, Chiesa e Resistenza*, a cura di G. De Rosa, il Mulino, Bologna 1997, pp. 13-60, in particolare pp. 40-46.

⁹² Si veda G. Vecchio, *Lombardia 1940-1945*, cit., pp. 144-149.

⁹³ Ivi, p. 150.

prendere parte alla missione che avrebbe portato alla conversione della Russia, secondo le profezie di Fatima⁹⁴. A molti fiduciari sembrò che la Chiesa in Italia si fosse convinta a tornare al fianco del regime⁹⁵, e dello stesso parere fu l'ambasciata italiana presso la Santa Sede⁹⁶. Ma durò poco: il rifiuto dei vertici vaticani di abbracciare una «crociata antibolscevica» guidata dal nazional-socialismo⁹⁷ e la perdurante freddezza verso la guerra, la cui carica di violenza e di morte si aggravava e allargava sul fronte russo⁹⁸, fecero presto calare il sipario sugli entusiasmi del clero per la guerra dell'Asse contro Stalin, tramutando semmai tali entusiasmi nella speranza – condivisa in Vaticano – che il conflitto logorasse sovietici e nazisti sino a farli scomparire dall'Europa cattolica⁹⁹.

Tuttavia, mentre l'andamento delle operazioni belliche non confortava tali speranze, la percezione degli assetti di potere su scala planetaria che lo scontro globale andava delineando provocò nella diplomazia vaticana uno spostamento verso la scelta degli Stati Uniti come interlocutore politico preferenziale, per la crescente convinzione che solo gli Usa, per quanto temporaneamente alleati con l'Urss, avrebbero potuto costituire un baluardo contro il comunismo¹⁰⁰. Ciò fu chiaro già dal mese di settembre 1941 con l'arrivo in Vaticano del rappresentante personale di Roosevelt. Nei suoi molti incontri romani (ben cinque udienze dal papa, lunghe conversazioni col segretario di Stato, con monsignor Tardini e monsignor Montini) Myron Taylor portò a casa un bottino magro solo nella forma. Pio XII non accettò la proposta americana di aderire alla Carta atlantica: come scrisse il cardinale segretario di Stato Luigi Maglione al nunzio a Berna, monsignor Filippo Bernardini, Pio XII ed egli stesso erano stati fermi nel ribadire al rappresentante americano l'opportunità di non confondere «l'azione del S. Padre e

⁹⁴ Si veda M. Franzinelli, *Il riarmo dello spirito: i cappellani militari nella seconda guerra mondiale*, Pagus, Paese 1991, pp. 105 sgg.

⁹⁵ Si veda S. Colarizi, *L'opinione degli italiani sotto il regime. 1929-1943*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 360-361.

⁹⁶ Si veda I. Garzia, *Pio XII e l'Italia nella seconda guerra mondiale*, cit., p. 199.

⁹⁷ Ivi, pp. 194-199.

⁹⁸ Si veda F. Malgeri, *La Chiesa italiana e la guerra*, cit., p. 31.

⁹⁹ Si veda G. Miccoli, *I silenzi e i dilemmi di Pio XII*, cit., pp. 213-228.

¹⁰⁰ Si veda F. Traniello, *Città dell'uomo*, cit., p. 232.

quella del Presidente degli Stati Uniti d'America». I due si sarebbero mossi piuttosto lungo «linee parallele» affinché la voce del papa non fosse tacciata di «parzialità e partigianeria»¹⁰¹. Nella sostanza Pio XII e i suoi collaboratori utilizzarono ogni occasione per fare presente a Taylor la gravità del pericolo rappresentato dal comunismo sovietico, giudicando troppo debole la politica americana su questo punto. La Santa Sede accettò però di offrire ai vescovi statunitensi, tramite il delegato apostolico a Washington, una interpretazione limitativa del passo dell'enciclica *Divini Redemptoris* che condannava ogni rapporto con i comunisti, per consentire ai cattolici di aderire pienamente alla decisione dell'amministrazione Roosevelt di combattere a fianco della Russia sovietica¹⁰².

Con l'intervento in guerra degli Stati Uniti anche nella Chiesa italiana cominciarono a precisarsi «i contorni di una svolta»¹⁰³. Le organizzazioni cattoliche – su questo le fonti di polizia sono concordi – parvero saldarsi attorno agli orientamenti che Pio XII andava delineando sui temi della pace, della morale, dell'ordine sociale. Non si trattava di un movimento con un preciso disegno politico contro il fascismo, ma di una delegittimazione implicita del regime dal suo interno. E come tale altamente temuta dalle autorità¹⁰⁴. Mussolini la denunciò il 3 gennaio 1942 nel discorso al Direttorio nazionale del Pnf:

Vi sono [...] delle aliquote nocive e deleterie sulle quali bisogna fermare la nostra attenzione. Correnti del mondo cattolico osteggiano l'Asse. Non si è ancora levata una voce di simpatia dall'alto clero a favore di questo popolo che combatte gli anglicani dell'Inghilterra e dell'America, i bolscevichi e i senza dio di Russia. Inoltre si predica il pacifismo: fare la guerra senza odiare il nemico¹⁰⁵.

Sul principio mussoliniano dell'«odio al nemico» come criterio per giudicare la lealtà della partecipazione cattolica alla guerra

¹⁰¹ L. Maglione a F. Bernardini, 8 novembre 1941, ADSS, vol. V, documento n. 34, pp. 291-293, citazioni p. 292.

¹⁰² Si veda G. Miccoli, *I silenzi e i dilemmi di Pio XII*, cit., pp. 217 sgg.

¹⁰³ Si veda R. Moro, *I cattolici italiani di fronte alla guerra fascista*, cit., p. 80.

¹⁰⁴ Si veda F. Traniello, *Città dell'uomo*, cit., pp. 237-238.

¹⁰⁵ B. Mussolini, *Opera omnia*, a cura di E. e D. Susmel, La Fenice, Firenze 1951-1963, vol. XXX, pp. 153-157, citazione p. 154.

crebbe, tra il febbraio e l'aprile 1942, una grossa polemica, alimentata dagli ambienti legati a «Critica fascista», su cui arrivò a prendere posizione «La Civiltà Cattolica». Poche righe, relegate alle pagine della cronaca contemporanea del primo fascicolo del gennaio 1942, ma chiare:

La morale del Vangelo non è qualche cosa di relativo, ma vale per tutti i tempi e per tutti i casi. Né il precetto dell'amore ai nemici, retta-mente inteso, snerverà il braccio del soldato cristiano nel compimento del dovere supremo, o ne corroderà la tempra di acciaio, quand'egli sia chiamato a reprimere l'insolenza del nemico e a ristabilire l'ordine della giustizia da esso violato: soltanto che il cristiano considerando anche nel nemico un fratello, mentre si mostrerà inesorabile nel perseguire il torto, non inferocirà sul vinto; e con ciò stesso, come si saprà mostrare umano nel furore della guerra e moderato nell'ebbrezza della vittoria, così renderà più sicura la conciliazione futura e quindi più stabile la pace¹⁰⁶.

Nella primavera dello stesso anno il giornalista dell'«Osservatore Romano» Guido Gonella, che nel settembre 1939, su ordine di Mussolini, era stato tratto in arresto per qualche giorno a causa delle critiche rivolte al razzismo tedesco sulle pagine del quotidiano¹⁰⁷, decise di raccogliere in un volume alcuni suoi articoli più recenti, apparsi nella medesima sede, in cui si evidenziava l'impegno di Pio XII per la pace¹⁰⁸. La prefazione al volume era stata affidata dal giornalista veronese al sostituto della Segreteria di Stato monsignor Montini, che andava svolgendo un ruolo sempre più importante di raccordo tra quei cattolici come Moro, Andreotti, La Pira, legati alla Fuci e al movimento dei laureati, animandone la strategia di preparazione culturale e politica¹⁰⁹: non a caso monsignor sostituto era seguito con attenzione dal febbraio 1941 dalla

¹⁰⁶ «La Civiltà Cattolica», XCIII, 1942, 1, pp. 75-77, citazione p. 76.

¹⁰⁷ Si veda V. De Cesaris, *Vaticano, fascismo e questione razziale*, Guerini e Associati, Milano 2010, pp. 70-77.

¹⁰⁸ Il volume uscì alla fine dell'anno: G. Gonella, *Presupposti di un ordine internazionale. Note al messaggio di S.S. Pio XII*, Edizioni Civitas Gentium, Città del Vaticano 1942.

¹⁰⁹ Si veda F. De Giorgi, *Mons. Montini. Chiesa cattolica e scontri di civiltà nella prima metà del Novecento*, il Mulino, Bologna 2012, pp. 227 sgg.

polizia politica che sospettava una sua attività, vera o presunta, contro la vittoria dell'Asse¹¹⁰. Alla fine la prefazione montiniana al volume di Gonella non poté essere pubblicata per un veto dei suoi superiori legati, molto probabilmente, ai timori di un inasprimento dei rapporti col governo fascista. Gonella ne inserì comunque una parte, in forma anonima, nella quale si sottolineava la centralità del tema della pace nel recente magistero di papa Pacelli¹¹¹.

I segni più evidenti del distacco dal regime maturarono però nell'estate del 1942 per approfondirsi nei mesi successivi con le sconfitte italo-tedesche ad El Alamein e il disastro del Don. Gli insuccessi militari, la subordinazione dell'Italia ai piani di Hitler, la sperimentazione sul terreno nazionale dei primi terrificanti effetti della guerra aerea, dell'insicurezza, della fame incrinarono l'innesto del sentire religioso nella macchina bellica del regime. Le clamorose smentite del mito dell'«ordine nuovo» erosero velocemente la 'nuova fede' fascista o quanto ne era realmente penetrato nelle coscienze creando le condizioni perché la religione cattolica esplicasse, con la forza di una tradizione rassicurante e la coerenza del suo universo simbolico, una funzione sostitutiva. Prima del manifestarsi, con la grande crisi del 1943, di una funzione esplicita di supplenza da parte delle istituzioni e delle autorità ecclesiastiche nei riguardi delle istituzioni civili e politiche, la religione iniziò a operare come riserva ultima di senso, fattore integrativo di esperienze che andavano frantumandosi¹¹². I vescovi italiani non arrivarono a indicare un'alternativa politica e continuarono a richiamare al dovere di obbedienza all'autorità e di servizio e fedeltà alla patria¹¹³. Affioravano però segnali che marcavano la diversità rispetto al regime, aprendo il campo a una distinzione, che non era conflitto ma poteva diventarlo, tra l'idea di fedeltà alla patria e il

¹¹⁰ Si veda F. Malgeri, *La Chiesa italiana e la guerra*, cit., pp. 49-50.

¹¹¹ Si veda L. Pazzaglia, *Introduzione*, in G. Montini, G.B. Montini, *Affetti familiari, spiritualità e politica. Carteggio 1900-1942*, a cura di L. Pazzaglia, Istituto Paolo VI-Studium, Brescia-Roma 2009, pp. 1-187, in particolare p. 171.

¹¹² G. De Rosa, *La Resistenza attraverso la molteplicità del «vissuto religioso»*, cit., pp. 44-45.

¹¹³ Si veda A. Riccardi, *I vescovi italiani e la seconda guerra mondiale*, in «Anuario de historia de la Iglesia», IV, 1995, pp. 147-165, in particolare p. 155. Si veda anche Id., *Vescovi, parroci, Azione Cattolica*, in *Sulla crisi del regime fascista 1938-1943*, a cura di A. Ventura, Marsilio, Padova 1996, pp. 523-538.

principio di fedeltà ai governanti fascisti. Il 12 giugno 1942 Mussolini minacciò di fare arrestare lo storico direttore dell'«Osservatore Romano», il conte Giuseppe Dalla Torre, perché – disse a Ciano – non riusciva più a sopportare la «sottile vena di veleno» contro il governo, serpeggiante nelle pagine del quotidiano¹¹⁴. I rischi derivanti dall'apertura di una crisi con la Santa Sede fecero desistere il duce dal dare un ordine in tal senso, ma era evidente che il fossato tra le due sponde del Tevere iniziava ad allargarsi.

Un ritorno più esplicito ai temi della politica si registrò, a partire dall'estate del 1942, nelle organizzazioni di Azione cattolica: non solo tra il movimento dei laureati e nella Fuci, in cui si iniziò a parlare della legittimità, in una prospettiva cristiana, della rivolta contro la tirannide, ma nelle discussioni della Gioventù e degli Uomini sul nuovo ordine cristiano da realizzare dopo la guerra¹¹⁵. L'uscita, alla fine del 1942, del film *Pastor Angelicus* di Romolo Marcellini mostrava come fosse in atto lo sforzo di costruire un mito di Pio XII difensore della pace, in contrapposizione a quello del duce. Alla realizzazione del documentario biografico, prima produzione del Centro cattolico cinematografico dell'Azione cattolica, contribuirono nomi illustri: sul soggetto di Luigi Gedda intervennero, come sceneggiatori, il commediografo cattolico Diego Fabbri e un giovane Ennio Flaiano. Mentre papa Pacelli, si sa, interpretò se stesso¹¹⁶.

Nel discorso pubblico Pio XII arrivò a una presa di posizione che non poté non risultare politica nel radiomessaggio per il Natale del 1942¹¹⁷. Attraverso Radio vaticana Pio XII indicò al mondo i pilastri sui cui, per la Chiesa, doveva fondarsi la vita

¹¹⁴ G. Ciano, *Diario*, cit., nota del 12 giugno 1942, p. 630.

¹¹⁵ Si veda R. Moro, *I cattolici italiani di fronte alla guerra fascista*, cit., p. 82.

¹¹⁶ Sul film esiste un'ampia bibliografia. Mi limito a citare E.G. Laura, *Il caso Pastor Angelicus, un film contro la guerra del 1942*, in «Filmcronache», 3, 2003, pp. 15-20, e G.P. Brunetta, *Il cinema neorealista italiano. Storia economica, politica e culturale*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 103-104. L'importanza del film nella costruzione di un'immagine di Pio XII destinata a scivolare nell'agiografia è illustrata da R. Rusconi, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Viella, Roma 2010, pp. 491-492.

¹¹⁷ *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. IV, 2 marzo 1942-1° marzo 1943, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1960, pp. 327-346.

collettiva tra i popoli e all'interno di ciascun popolo. Pacelli non stravolgeva i tradizionali orientamenti del magistero in tema di diritti naturali e sull'attribuzione della loro interpretazione all'istituzione ecclesiastica, unica detentrica delle eterne leggi iscritte da Dio nella natura¹¹⁸. Ma quando andava a descrivere tali diritti, che per la prima volta definiva «inobliabili diritti dell'uomo», risaltava con nettezza tutta la lontananza dai coevi atteggiamenti fascista e nazista:

Chi vuole che la stella della pace spunti e si fermi sulla società, concorra da parte sua a ridonare alla persona umana la dignità concessa da Dio fin dal principio; si opponga all'eccessivo aggruppamento degli uomini, quasi come masse senz'anima; alla loro inconsistenza economica, sociale, politica, intellettuale e morale; alla loro mancanza di solidi principi e di forti convinzioni; alla loro sovrabbondanza di eccitazioni istintive e sensibili, e alla loro volubilità; favorisca, con tutti i mezzi leciti, in tutti i campi della vita, forme sociali, in cui sia resa possibile e garantita una piena responsabilità personale, così quanto all'ordine terreno come quanto all'eterno; sostenga il rispetto e la pratica attuazione dei seguenti fondamentali diritti della persona: il diritto a mantenere e sviluppare la vita corporale, intellettuale e morale, e particolarmente il diritto ad una formazione ed educazione religiosa; il diritto al culto di Dio privato e pubblico, compresa l'azione caritativa religiosa; il diritto, in massima, al matrimonio e al conseguimento del suo scopo, il diritto alla società coniugale e domestica; il diritto di lavorare come mezzo indispensabile al mantenimento della vita familiare; il diritto alla libera scelta dello stato, quindi anche dello stato sacerdotale e religioso; il diritto ad un uso dei beni materiali, cosciente dei suoi doveri e delle limitazioni sociali.

Questa prospettiva, destinata ad essere tradotta e diffusa da vescovi e sacerdoti, esercitò un'influenza indubbia nell'opinione pubblica di un paese il cui regime politico iniziava visibilmente a traballare e tra quei cattolici che stavano cominciando a pensare al

¹¹⁸ Sugli sviluppi del pensiero cattolico in tema di diritti umani si veda la puntuale ricostruzione di D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, il Mulino, Bologna 2012. In particolare, per il radiomessaggio natalizio del 1942, si rimanda alle pp. 138-139.

«dopo»¹¹⁹, per quanto non si possa ignorare che si trattava di parole pronunciate solo quando le vicende belliche mostrarono con chiarezza che gli Stati totalitari di destra si avviavano a una inevitabile sconfitta e che il futuro assetto mondiale sarebbe stato governato dalle democrazie. Una certezza che si consolidò in Vaticano con il ritorno a Roma, nel settembre del 1942, del rappresentante del presidente degli Stati Uniti presso la Santa Sede Myron Taylor. Al papa e ai rappresentanti della Segreteria di Stato egli spiegò senza incertezze che gli Usa erano sicuri di uscire vittoriosi dalla guerra e che insieme ai loro alleati avevano deciso di non accettare nessuna pace di compromesso, fino alla vittoria completa sull'Asse. Taylor fu molto esplicito anche su un altro punto: gli Stati Uniti erano intenzionati a svolgere un ruolo di primaria importanza tanto nella conduzione della guerra, quanto nella ridefinizione delle numerose questioni che le potenze vincitrici si sarebbero trovate ad affrontare al momento della sua conclusione. A nome di Roosevelt invitò quindi la Santa Sede a non prestarsi a manovre dell'Asse dirette a una pace di compromesso¹²⁰. Fu Tardini a sintetizzare in poche pennellate gli obiettivi americani rispetto all'Europa, che aveva ricavato da un colloquio avuto con Taylor il 22 settembre, dopo che questi era uscito dalla sua seconda udienza con Pio XII:

Ho riportato [...] le seguenti impressioni:

1. Che gli S. U. si sentono forti, son sicuri di vincere e non temono una guerra lunga.
2. Che gli S. U. si preparano a riordinare l'Europa come meglio crederanno. E siccome nulla, o quasi, capiscono della situazione europea, questa loro velleità potrà procurare all'Europa enormi guai.
3. Che gli S. U. una volta riordinata, a modo loro, l'Europa vogliono rivigilarla e tenerla a freno perché, dicono, non si ripeta una nuova guerra¹²¹.

¹¹⁹ Si vedano, in particolare, M. Bocci, *Oltre lo Stato liberale. Ipotesi su politica e società nel dibattito cattolico tra fascismo e democrazia*, Bulzoni, Roma 1999, pp. 251-268; A. Parola, *Pensare la ricostruzione: gli incontri di casa Padovani*, in *Giuseppe Dossetti: la fede e la storia. Studi nel decennale della morte*, a cura di A. Melloni, il Mulino, Bologna 2007, pp. 261-280.

¹²⁰ Si veda I. Garzia, *Pio XII e l'Italia nella seconda guerra mondiale*, cit., pp. 226-229.

¹²¹ Notes de Mgr. Tardini, 22 settembre 1942, in ADSS, vol. V, documento n. 480, pp. 704-706, citazione p. 706.

Taylor avanzò alla Santa Sede anche la richiesta di condannare le «tante e tante atrocità» compiute dai nazisti nei territori occupati contro le popolazioni civili e in particolare contro gli ebrei. Nella stessa direzione si erano mossi nei giorni precedenti i governi in esilio di Belgio, Francia, Lussemburgo, Norvegia, Olanda, Polonia, Cecoslovacchia, oltre ai governi britannico e brasiliano, fornendo notizie sicure e dettagliate su atti che si configuravano come piani metodici messi a punto per liquidare intere popolazioni e sterminare gli ebrei. Certo, come si fece notare a Taylor, il papa aveva già denunciato più volte nelle sue allocuzioni le violenze compiute sui civili e, sin dallo scoppio del conflitto, la Santa Sede aveva avviato una grande opera di intervento a favore delle vittime della guerra e l'avrebbe estesa anche agli ebrei¹²². Ma al rappresentante di Roosevelt si fece intendere che la Santa Sede non avrebbe denunciato, nominativamente, Hitler e la Germania. Non solo perché avrebbe dovuto, di conseguenza, denunciare anche l'Unione sovietica, ma perché un intervento in tal senso avrebbe provocato, nell'opinione del papa, persecuzioni più accanite nei confronti delle vittime e rappresaglie verso i cattolici¹²³.

Tutto ciò confluì nel radiomessaggio natalizio del 1942. Non fu una condanna nominativa, come avrebbero voluto gli Usa e i governi alleati, ma fu comunque l'indicazione esplicita di un cambio di rotta. Per quanto nel discorso di Pio XII si riproponesse la concezione della guerra come castigo divino e non vi fosse spazio per giudizi particolari sulle responsabilità specifiche delle parti coinvolte nel conflitto, il papa affidò ai «migliori e più eletti membri della cristianità» il compito storico di riportare il genere umano sulla retta via. Come è stato scritto, «fuori di metafora, tutto il documento era un invito esplicito ai cattolici perché si preparassero ad intervenire direttamente e in modo concreto [...] nella ricostruzione sociale del dopoguerra»¹²⁴. La celebre solleci-

¹²² Un'ampia raccolta di documentazione su tale opera in *Inter Arma Caritas. L'Ufficio Informazioni Vaticano per i prigionieri di guerra istituito da Pio XII (1939-1947)*, a cura di F. Di Giovanni e G. Roselli, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2004.

¹²³ Notes de Mgr. Tardini, 22 settembre 1942, cit.

¹²⁴ Così G. Battelli, *Cattolici. Chiesa, laicato e società in Italia (1796-1996)*, Sei, Torino 1997, p. 121.

tazione di Pio XII «non lamento, ma azione è il precetto dell'ora; non lamento su ciò che è o che fu, ma ricostruzione di ciò che sorgerà e deve sorgere a bene della società» era più di un richiamo a rinserrare le fila. Era la percezione di nuove condizioni che rendevano possibile una ridefinizione del ruolo dei cattolici nella nuova realtà creata dalla guerra. Sotto la guida, ben s'intende, della gerarchia ecclesiastica.

Mussolini non sembrò, almeno sul momento, coglierne la portata e si limitò, con Ciano, a un commento sarcastico:

Il Vicario di Dio – cioè il rappresentante in terra del regolatore dell'Universo – non dovrebbe mai parlare: dovrebbe restarsene tra le nuvole. Questo è un discorso di luoghi comuni che potrebbe agevolmente essere fatto anche dal Parroco di Predappio¹²⁵.

A distanza di qualche settimana, tuttavia, il giudizio del duce sarebbe stato diverso. Il 22 gennaio 1943 Palazzo Chigi incitò Raffaele Guariglia, che dal febbraio 1942 aveva sostituito Attolico come ambasciatore italiano presso la Santa Sede, a muoversi con il segretario di Stato vaticano perché ridimensionasse l'«intensa campagna» che la stampa cattolica, vaticana e diocesana, andava svolgendo, «dopo il discorso natalizio del Sommo Pontefice», su temi sociali e, per la prima volta dopo molti anni, anche su questioni politiche, rispetto alle quali si sarebbe giunti a prospettare «soluzioni programmatiche»¹²⁶. Nel giro di ventiquattro ore Guariglia incontrò il cardinale Maglione ricevendone rassicurazioni nel senso desiderato, ma l'andamento della guerra e la situazione generale del paese rendevano i rapporti tra centro e periferia di difficile controllo. Lo stesso Mussolini fu costretto a soprassedere rispetto ad alcune importanti iniziative di parte cattolica che sottraevano spazio alla macchina organizzativa e propagandistica del regime. Emblematica e di particolare valore fu la linea assunta dal governo nei riguardi dell'Opera per l'assistenza religiosa e morale degli operai (Onarmo), organismo nato nel 1926 per svolgere atti-

¹²⁵ G. Ciano, *Diario*, cit., nota del 24 dicembre 1943, pp. 679-680.

¹²⁶ Il documento, datato 22 gennaio 1943, muoveva da un appunto di Mussolini del 18 gennaio 1943. Si veda I. Garzia, *Pio XII e l'Italia nella seconda guerra mondiale*, cit., p. 241.

vità sociali tra le maestranze industriali, che nel 1940 la Santa Sede aveva posto sotto il proprio controllo diretto, facendolo dipendere dalla congregazione concistoriale, avendo intuito l'importanza di rafforzare la propria presenza tra gli operai. Tramite Ciano, ora nella sua nuova veste di ambasciatore italiano in Vaticano, i vertici dell'Onarmo chiesero e di fatto ottennero nel marzo 1943 l'approvazione di Mussolini per l'ampliamento delle attività dell'opera, soprattutto nelle fabbriche del Nord Italia: spingevano in questa direzione l'aggravarsi dei sacrifici economici imposti dal conflitto, il conseguente inasprimento dei contrasti sociali, l'incognita comunista nel dopoguerra. Ma, come dissero a Ciano don Ferdinando Baldelli dell'Onarmo e padre Antonio Messineo di «Civiltà Cattolica», spingevano in tal senso anche alcuni industriali italiani che sollecitavano un intervento sociale del clero tra gli operai per arginare «tendenze estremiste»¹²⁷.

Se è vero, come è stato notato per la prima guerra mondiale, che il Vaticano, i vescovi, il clero, il laicato militante si muovono su piani diversi attraversati da «occasionalí intersezioni»¹²⁸ e che occorre sempre considerare le molte sfumature, legate anche a diversità sociali, che distinguono ad esempio l'attitudine verso la guerra del mondo contadino da quella del ceto medio e piccolo borghese urbano¹²⁹, non si può ignorare che la situazione generale del paese e l'andamento della guerra accentuarono, dalla fine del 1942, l'importanza del riferimento al pontefice: al papa non si guarda solo come al capo della Chiesa universale, ma come al «leader italiano che può operare per la salvezza di Roma dai bombardamenti e per l'Italia»¹³⁰. Il radiomessaggio del dicembre 1942 divenne nel paese un riferimento importante per l'avvio o l'ac-

¹²⁷ Ivi, pp. 242-244. Importanti osservazioni sull'Onarmo in A. Giovagnoli, *Le premesse della ricostruzione. Tradizione e modernità nella classe dirigente cattolica del dopoguerra*, Nuovo Istituto Editoriale Italiano, Milano 1982, pp. 237-238.

¹²⁸ Così G. Rumi, *Movimento cattolico e dimensione internazionale*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, diretto da F. Traniello e G. Campanini, I/2, *I fatti e le idee*, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 146-157, in particolare p. 152.

¹²⁹ Si veda R. Moro, *I cattolici italiani di fronte alla guerra fascista*, cit., p. 93.

¹³⁰ Si veda A. Riccardi, *I vescovi italiani e la seconda guerra mondiale*, cit., p. 158.

celerazione di operazioni che avrebbero condotto una parte del laicato cattolico a svolgere un ruolo di primo piano nel ripristino delle istituzioni che erano state soppresse a metà degli anni Venti in conseguenza dell'affermarsi del fascismo. Il 25 luglio 1943, lo stesso giorno della caduta di Mussolini, usciva a Milano una prima versione del programma del nuovo partito cattolico: lo avevano preparato, nell'estate-autunno del 1942, iniziative che avevano messo in contatto rappresentanti dell'ex Partito popolare, tra cui lo stesso De Gasperi, esponenti del Movimento guelfo di Piero Malvestiti e giovani intellettuali come Giuseppe Dossetti e Giorgio La Pira. Da altre riunioni di ex popolari, che coinvolsero altri esponenti cattolici come Paolo Bonomi, Pietro Campilli, Pasquale Saraceno, sarebbe nato nel gennaio 1944 il documento *Idee ricostruttive della Democrazia cristiana*, pubblicato da De Gasperi sul quotidiano cattolico «Il Popolo». Nato sulla base di uno stretto rapporto con l'istituzione ecclesiastica, grazie a un'iniziativa sostenuta direttamente dalla Santa Sede, a opera, in particolare, di Montini, il nuovo partito si sarebbe mosso lungo una traiettoria di approdo moderato alla democrazia¹³¹.

¹³¹ All'interno di un'ampia bibliografia, si vedano in particolare A. Giovagnoli, *La cultura democristiana. Tra Chiesa cattolica e identità italiana. 1918-1948*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 125 sgg.; G. Formigoni, *Alcide De Gasperi 1943-1948. Il politico vincente alla guida della transizione*, in A. De Gasperi, *Scritti e discorsi politici. Edizione critica*, vol. III, *Alcide De Gasperi e la fondazione della democrazia italiana, 1943-1948*, a cura di V. Capperucci e S. Lorenzini, il Mulino, Bologna 2008, pp. 11-34; V. Capperucci, *Il partito dei cattolici. Dall'Italia degasperiana alle correnti democristiane*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 23-55.

VII ESPIAZIONI

1. *La Provvidenza non va a Salò*

Le iniziative che prepararono e provocarono la caduta di Mussolini non corrisposero alle attese della Santa Sede. Tanto meno le decisioni politico-militari prese dagli alleati per l'Italia. La Segreteria di Stato vaticana aveva ipotizzato un quadro in cui il cambio di governo, il ritorno alla normalità costituzionale non fossero traumatici e si saldassero con la conclusione di una pace separata dell'Italia. Per mitigare la politica della 'resa senza condizioni' concordata da Roosevelt e Churchill, Pio XII aveva giocato, invano, tutte le carte a sua disposizione. Ininfluyente fu anche l'enorme impegno dispiegato dai vertici vaticani per evitare che Roma fosse colpita dal fuoco alleato, come dimostrò il pesante attacco aereo che colpì la capitale il 19 luglio 1943, quando oltre cinquecento bombardieri americani scortati da aeroplani inglesi del Middle East Command sferrarono il più pesante raid sino ad allora realizzato nel Mediterraneo¹. Sette mesi prima il giurista fiorentino Piero Calamandrei aveva registrato sul proprio diario, a proposito di alcune dicerie in circolazione, che Pio XII si preparava a trasferirsi in Laterano per scongiurare i bombardamenti sulla città di Roma. «Lo chiamano il papa antiaereo», commentava l'intellettuale antifascista rilevando il sentire popolare².

Pio XII non fu così potente da riuscire a preservare l'Urbe eter-

¹ Si veda U. Gentiloni-Silveri, M. Carli, *Bombardare Roma. Gli alleati e la «città aperta» (1940-1944)*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 31-37.

² P. Calamandrei, *Diario 1939-1945*, a cura di G. Agosti, La Nuova Italia, Firenze 1982, vol. II, note del 13 dicembre 1942, p. 94.

na, ma destò molta commozione la sua decisione di recarsi tra le macerie appena cessato l'allarme, accompagnato solo da monsignor Montini, senza alcuna scorta e nessuno dei personaggi di corte che erano soliti accompagnarlo. Le braccia aperte del pontefice per benedire i tanti che si erano affollati e la città intera, il suo inginocchiarsi in silenzio, le parole di consolazione rivolte alla popolazione che chiedeva la pace, scolpirono, anche visivamente, nella coscienza collettiva l'immagine del papa come autentico difensore degli umili contro la barbarie della guerra e consacrarono il suo rapporto con la città. Pesante era il confronto con l'immagine del re Vittorio Emanuele III, costretto a tornare indietro con la sua auto per le contestazioni della folla. Ma, come rilevava Montini, a dominare nei commenti popolari era l'assenza del duce che aveva portato l'Italia alla guerra e che, ora, non aveva neanche il coraggio di farsi vedere nelle vie della capitale ferita³. Tre giorni dopo, i bombardamenti anglo-americani e la politica della 'resa senza condizioni' erano apertamente stigmatizzati dall'«Osservatore Romano» attraverso la pubblicazione di una lettera di Pio XII al cardinale vicario della diocesi di Roma Francesco Marchetti Selvaggiani⁴.

L'accentuazione della distanza della Santa Sede dalla strategia politico-militare decisa dagli anglo-americani per l'Italia finì per escludere Pio XII dalle vicende che nel giro di poche settimane portarono il paese a cambiare il proprio ordinamento interno e la propria posizione sullo scenario di guerra. Nonostante ciò, la svolta del 25 luglio 1943 fu salutata con soddisfazione dai vertici vaticani⁵. Ne era certo il nuovo rappresentante italiano presso la Corte pontificia, Francesco Babuscio Rizzo, che aveva preso il posto di Ciano: «l'alto clero – scriveva il 10 agosto al ministro degli Esteri del governo Badoglio Raffaele Guariglia, da poco rientrato in Italia dalla regia ambasciata di Ankara – va fiancheggiando

³ Si vedano A. Riccardi, *Roma "città sacra"? Dalla Conciliazione all'operazione Sturzo*, Vita e Pensiero, Milano 1979, pp. 221 sgg., e Id., *L'inverno più lungo. 1943-44: Pio XII, gli ebrei e i nazisti a Roma*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 8-9.

⁴ *Una lettera del Sommo Pontefice al Cardinale Vicario in Roma*, in «L'Osservatore Romano», 22 luglio 1943. La lettera, che reca la data 20 luglio 1943, anche in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. V, 2 marzo 1943-1° marzo 1944, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1960, pp. 401-404.

⁵ Si veda I. Garzia, *Pio XII e l'Italia nella seconda guerra mondiale*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 257-259.

apertamente l'opera del Regio Governo»⁶. Frequenti – continuava l'incaricato d'affari – erano da parte cattolica i richiami all'ordine e alla disciplina, gli inviti alla moderazione, le condanne di tentazioni radicali. Certamente nei Sacri Palazzi si avvertiva forte il timore che il paese si aprisse a una spinta popolare in cui il Partito comunista avrebbe potuto avere troppi spazi di manovra. La fluidità delle prospettive politiche future, oscillanti tra piena accettazione del sistema democratico e ipotesi più o meno conservatrici, generava poi incertezza rispetto alla possibilità, per la Chiesa, di vedere messe in discussione le conquiste compiute nell'ultimo Ventennio all'interno della società italiana. Ma l'analisi di Guariglia, come avrebbe dimostrato a distanza di anni la storiografia⁷, coglieva nel segno: all'indomani del 25 luglio l'orientamento prevalente nelle fila dell'episcopato e dell'associazionismo cattolico si muoveva tra il richiamo ai doveri di concordia nazionale attorno al governo di Badoglio (come in precedenza era stato quello di Mussolini) e la denuncia degli atti rivoluzionari.

Il 14 agosto il nuovo governo rendeva ufficiale, attraverso il ministro Guariglia, la dichiarazione di «Roma città aperta»: si trattava di una risoluzione unilaterale, che non avrebbe risparmiato alla capitale altri bombardamenti, ma per Pio XII, che ne aveva fatto una questione prioritaria attivando la propria rete diplomatica a livello mondiale, fu un segnale preciso da parte del governo, oltre che un successo personale⁸. La dichiarazione arrivava all'indomani di una nuova incursione aerea sulla città, che aveva provocato seri danni e decine di vittime in quartieri popolari (Appio Claudio, Casal Bertone, Pigneto) spingendo, ancora una volta, il papa a lasciare i Palazzi apostolici per visitare in auto con Montini le zone colpite dalle bombe e far sentire la propria vicinanza ai romani che ancora vagavano tra le macerie.

Sia pur per poco, in Vaticano si coltivò l'illusione di poter giungere, anche sul piano internazionale, a un armistizio che con-

⁶ F. Babuscio Rizzo a R. Guariglia, 10 agosto 1943, citato ivi, p. 277.

⁷ Si veda R. Moro, *I cattolici italiani e il 25 luglio*, in «Storia contemporanea», XXIV, 1993, 6, pp. 967-1017, ma anche J.D. Durand, *L'Église catholique dans la crise de l'Italie (1943-1948)*, École Française de Rome, Rome 1991, pp. 9-49, che offre un ampio repertorio di fonti.

⁸ I. Garzia, *Pio XII e l'Italia nella seconda guerra mondiale*, cit., pp. 280 sgg.

sentisse all'Italia di uscire dalla guerra senza stravolgimenti drammatici. Ciò che accadde all'indomani dell'annuncio, dato l'8 settembre 1943, dell'armistizio con le forze alleate anglo-americane fece crollare ogni speranza sprofondando il paese nel più difficile degli scenari. Nel disgregarsi degli istituti e dei legami sociali, nell'accumulo di rovine e violenze, la Chiesa si configurò agli occhi della popolazione – o di gran parte di essa – come unico punto di riferimento cui guardare con fiducia nella speranza di ottenere qualche soccorso⁹. Una fiducia che, di fronte alla caduta del mito mussoliniano e nell'appannamento dell'immagine sabauda, si caricava di un coinvolgimento emotivo tutto particolare nei riguardi di Pio XII: il «pastor angelicus», come si cominciò a chiamarlo dopo il film di Marcellini, il «defensor civitatis», come fu salutato per il suo impegno in difesa di Roma¹⁰.

Mossa originariamente dalla preoccupazione di provvedere ai bisogni materiali e morali dell'Italia, la Santa Sede si inserì nel vuoto politico-istituzionale della nazione tendendo a proporsi come interlocutore degli alleati per tutto ciò che riguardava il presente e il futuro del paese. La complessità della campagna d'Italia, il carattere di guerra di logoramento che essa assunse costrinsero la diplomazia pontificia ad affrontare questioni istituzionali e interlocutori politici che divenivano di giorno in giorno più difficili da decifrare. La rapida liberazione del Sud del paese, il protrarsi dell'occupazione tedesca al Centro-Nord, la presenza della Repubblica sociale italiana e dello stesso Mussolini nel Nord Italia ponevano sul tappeto problemi nuovi e non del tutto previsti, la cui gestione risultò complicata dalla difficoltà di contatti diretti tra Roma e le diocesi.

Al nuovo governo Mussolini il Vaticano non concesse riconoscimenti pubblici, anche se la Segreteria di Stato mantenne rapporti informali con rappresentanti autorevoli della Rsi come

⁹ Lo sottolineava, già molti anni fa, F. Chabod, *L'Italia contemporanea (1918-1948)*, introduzione di G. Galasso, Einaudi, Torino 2002 (I ed. 1961), pp. 124-125. Sul ruolo di protezione attribuito alla Chiesa dagli italiani in guerra, sempre meno difesi dal regio esercito, ha insistito G. De Luna, *L'identità coatta. Gli italiani in guerra (1940-1945)*, in *Storia d'Italia, Annali 18, Guerra e pace*, a cura di W. Barberis, Einaudi, Torino 2002, pp. 773 sgg.

¹⁰ Per l'attribuzione a Pio XII del titolo di «defensor civitatis» si veda D. Tardini, *Pio XII*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1960, pp. 38 sgg.

Rodolfo Graziani¹¹. L'argomentazione, teoricamente ineccepibile, fu fornita dal cardinale Maglione in un appunto del 27 settembre 1943, in cui si riportava nota di un sondaggio compiuto in tal senso dall'ambasciatore della Spagna franchista in Vaticano: per quanto la decisione finale spettasse al Santo Padre, la Santa Sede non era solita fornire riconoscimenti *de jure* a «Governi che si costituiscono durante la guerra, a causa della guerra, quando vi è già un Governo legale»¹². Un tale riconoscimento, in verità, Mussolini non lo chiese mai in modo ufficiale, ma per il nuovo regime la freddezza vaticana doveva certamente suonare imbarazzante.

Gli stretti rapporti costruiti, nei venti anni precedenti, con il governo fascista e con i suoi uomini rendevano indubbiamente complicato, per le autorità ecclesiastiche, un drastico cambio di linea. A Mussolini restava pur sempre il merito della Conciliazione. Ma ormai la partita col fascismo era chiusa, per la piena consapevolezza che il fascismo aveva concluso la sua partita con la società italiana. Ciò non impedì, tuttavia, di chiedere al regime di Salò, che pur non si voleva riconoscere, il rispetto del Concordato¹³. Alla possibilità di limitarsi ad avanzare una richiesta in tal senso al governo del Sud, che non aveva certo rinunciato alla propria potenziale giurisdizione sull'intero territorio nazionale, si preferì l'opzione che sembrò offrire maggiori garanzie: un atto anticoncordatario nei riguardi di colui che aveva firmato i Patti del 1929 avrebbe potuto scatenare rappresaglie da parte della Repubblica sociale italiana su un terreno che stava particolarmente a cuore alla Santa Sede. Certo, in astratto, la Chiesa avrebbe potuto portare a proprio onore, a guerra finita, una eventuale violazione fascista del Concordato. L'esperienza insegnava però che in tema di garanzie e privilegi era meglio evitare di perdere terreno, anche rispetto ad una autorità illegittima. Perché una volta intaccati quei privilegi, era arduo riconquistarli.

L'assenza di relazioni ufficiali tra la Rsi e il Vaticano costrinse i vescovi e il clero del Nord Italia a stabilire contatti diretti con

¹¹ E. Forcella, *La Resistenza in convento*, Einaudi, Torino 1999, pp. 67 e 132 sgg.

¹² Notes du Cardinal Maglione, 27 settembre 1943, in ADSS, vol. VII, documento n. 415, pp. 651-652.

¹³ Si veda in merito A. Cicchitti-Suriani, «*La Repubblica sociale italiana*» ed *il Concordato del 1929*, in «Nuova Antologia», LXXXVI, 1951, pp. 118-127.

le autorità di Salò. Non mancarono, soprattutto tra il piccolo clero di paese, sacerdoti che scelsero di fiancheggiare attivamente il fascismo repubblicano, ma si trattò di una minoranza esigua, per quanto chiassosa¹⁴. Su circa 2500 cappellani militari in servizio alla vigilia dell'8 settembre, solo 483 (57 dei quali di prima nomina) scelsero di essere inquadrati nei reparti della Rsi¹⁵. Tra le fila del clero castrense, del resto, la legittimazione religiosa della guerra non aveva retto al delinarsi della sconfitta; l'immagine del «Dio degli eserciti», associata alla fase iniziale del conflitto, aveva perso via via rilievo, sostituita da quella di Cristo sofferente, ferito e prigioniero, nella quale i soldati potevano cogliere un riflesso della loro condizione quotidiana¹⁶.

A Venezia, attorno al giornale «L'Italia Cattolica» di Gianni Vettori, si organizzò un gruppo di sacerdoti schierati dalla parte della Repubblica sociale¹⁷, ma il principale animatore dei preti di Salò fu don Tullio Calcagno, il sacerdote che propagandò l'idea di un neocattolicesimo fascista e antisemita dalle colonne del settimanale «Crociata Italica»¹⁸, reclutando cammin facendo altri chierici, specie ex cappellani militari delusi dal 'tradimento' del re e dall'8 settembre: il comasco don Ettore Civati, pluridecorato della prima guerra mondiale e centurione della Milizia, sospeso *a divinis* nel 1942, per diventare, nella Rsi, funzionario dell'Ufficio stampa del ministro della Cultura popolare Fernando Mezzasoma; padre Eusebio Zappaterreni, il francescano reduce della Campagna di Russia, ispettore e poi cappellano capo delle Brigate nere; la guardia nazionale repubblicana don Alberico Manetti; il

¹⁴ Si veda S. Tramontin, *Il clero e la Rsi*, in *La Repubblica Sociale Italiana 1943-45*, a cura di P.P. Poggio, in «Annali della Fondazione Micheletti», 1986, 2, pp. 335-350.

¹⁵ Il governo della Rsi ottenne dal Vaticano l'istituzione di una sezione dell'Ordinariato militare, stabilitasi poi a Verona per coordinare l'attività dei cappellani. M. Franzinelli, *Il riarmo dello spirito: i cappellani militari nella seconda guerra mondiale*, Pagus, Paese 1991, pp. 177-192. Sul numero dei cappellani della Repubblica si veda ivi, pp. 217 e 328. Analoga la stima di Silvio Tramontin nel saggio *Il clero e la Rsi*, cit., pp. 344 sgg.

¹⁶ Si veda M. Franzinelli, *Il riarmo dello spirito*, cit., pp. 145 sgg.

¹⁷ Si veda C. Scagliola, «L'Italia Cattolica». *Un foglio al servizio della RSI*, in *La Repubblica Sociale Italiana 1943-45*, cit., pp. 157-162.

¹⁸ Si rimanda a A. Dordoni, «Crociata Italica». *Fascismo e religione nella Repubblica di Salò (gennaio 1944-aprile 1945)*, SugarCo, Milano 1976.

brigatista nero don Antonio Bruzzesi; fra' Ginepro da Pompeiana che avrebbe girato i lager degli internati italiani in Germania per convincere i soldati prigionieri ad aderire alla Rsi; don Angelo Scarpellini e don Carlo Barozzi, già firme, quest'ultimo con lo pseudonimo di don Remo Cantelli, del «Regime fascista»¹⁹. Estremo, anche se non unico, fu il caso del carmelitano Antonio Intreccialagli, che nella veste di capo manipolo della neoricostituita I Legione d'Assalto 'M' Tagliamento partecipò a rastrellamenti e azioni cruente di rappresaglia, finendo nella lista dei criminali di guerra, ma in una condizione di completo isolamento dall'ordine e dai confratelli dell'Italia centro-settentrionale²⁰.

Grazie all'appoggio di Farinacci nel gennaio 1944 Calcagno fondò a Cremona la rivista crociata al servizio del duce di Gargnano e riuscì a stamparla fino al 23 aprile 1945. Il sacerdote aveva 45 anni e un passato di prete scismatico alle spalle: la sospensione *a divinis* lo aveva colpito dopo l'8 settembre, quando era canonico nella cattedrale di Terni, per avere pubblicato senza approvazione ecclesiastica il libro *La scure alla radice della Royal Oak, ossia la Guerra di Giustizia*, vero e proprio inno al fascismo e alla guerra²¹, confermando poi le sue tesi con articoli e lettere ai giornali all'indomani dell'armistizio. Per mobilitare gli incerti al fianco delle forze della Rsi, sulle pagine di «Crociata Italiana» (tiratura iniziale, centomila copie) Calcagno portò avanti una campagna aggressiva quanto screditata, che insisteva sulle convergenze dottrinali ed etiche tra fascismo e cattolicesimo. Simbolo: la croce in un cerchio, con il motto «Gesù Cristo Re d'Italia vince e impera».

Ricevendo i crociati a Gargnano il 17 marzo 1944, Mussolini si disse «lettore assiduo» del giornale e sostenne l'importanza che il cattolicesimo avrebbe avuto nel fascismo repubblicano:

¹⁹ Si veda S. Tramontin, *Il clero e la Rsi*, cit., pp. 341 sgg.

²⁰ Sulla parabola di Intreccialagli si veda A. Rossi, *Missionario e combattente in camicia nera. Storia "sbagliata" di padre Antonio di Gesù*, O.C.D., in «Cultura&Identità», VII, 2012, 16, pp. 66-71.

²¹ T. Calcagno, *La scure alla radice della Royal Oak, ossia la Guerra di Giustizia*, Panetto & Petrelli, Spoleto 1942. Il libro sarebbe stato ripubblicato da Mondadori a Milano nel 1945, col titolo *Guerra di Giustizia*.

Dicono alcuni che noi fascisti repubblicani siamo cattolici per espediente politico, per attirarci cioè le simpatie dei cattolici in questo momento.

Non è vero: noi siamo cattolici per convinzione, perché credo che il cattolicesimo abbia una dottrina adeguata e sufficiente per risolvere tutti i problemi della vita individuale e sociale, nazionale e internazionale, e nel contrasto tra lo spirito e la materia sostiene e vuole la superiorità e la vittoria dello spirito²².

Erano parole di maniera, nelle quali si avvertiva più frustrazione che convinzione. A distanza di sei mesi, il 26 settembre 1944, Mussolini avrebbe dichiarato a uno dei suoi frati agiografi, padre Eusebio Zappattereni, che «quando i preti vedono le camicie nere, suonano la campana per avvisare le camicie rosse» e che non si sarebbe stupito di vedere sventolare sulle torri campanarie «il vessillo rosso del Cremlino»²³. Certo nel *Manifesto di Verona*, approvato dal Partito fascista repubblicano il 14 novembre 1943, era stato ribadito che «la religione della Repubblica è la cattolica apostolica romana»²⁴. Ma nel complesso le autorità fasciste non nutrono dubbi sull'ostilità dei cattolici, soprattutto del clero, pur essendo rassegnate rispetto alla impossibilità in cui si trovavano di aprire un altro rischiosissimo fronte.

In breve tempo «Crociata Italica» divenne l'organo di un movimento rigidamente organizzato che prese il nome dalla testata. Nello statuto si faceva ricorso a una fraseologia anacronistica, popolata da principi, cavalieri e scagnozzi, ma la sostanza del credo religioso e politico dell'associazione era ancorata a una professione di fede assoluta in Cristo Signore e nell'Italia sociale repubblicana²⁵. Molti dei temi portati avanti dalla rivista attingevano all'ampio repertorio che, nei due decenni precedenti, era stato costruito dalla Chiesa per dare forma alla propria adesione al regime fascista: i «provvidenziali» meriti del duce nell'avere

²² In A. Dordoni, «Crociata Italica», cit., pp. 168-169.

²³ Cit. in A. Fappani, F. Molinari, *Chiesa e Repubblica di Salò*, Marietti, Torino 1991, pp. 42-43.

²⁴ Il documento è pubblicato, in *Appendice*, in R. De Felice, *Mussolini l'alleato*, vol. II, *La guerra civile (1943-1945)*, Einaudi, Torino 1997, pp. 610-613.

²⁵ Lo *Statuto della Crociata Italica*, in A. Dordoni, «Crociata Italica», cit., pp. 155-156.

aperto, con il Concordato, la strada alla «tesi» dello Stato cattolico; i progressi ottenuti nella lotta al comunismo, alla massoneria, al liberalismo; l'affermazione, sul piano sociale, dei principi, cari alla tradizione cattolica, di ordine, gerarchia, obbedienza; la conquista dell'Impero; la guerra vittoriosa di Spagna; il successo di Monaco²⁶. Del resto il sostegno offerto dal mondo cattolico al regime, la consonanza di criteri e di valori esaltata su tutti i toni nel corso del Ventennio riposavano su quel drastico ripudio delle «libertà moderne» e dei loro principi ispiratori, che il fascismo aveva proposto e realizzato. Su questi temi la gerarchia ecclesiastica non aveva fatto nessuna macchina indietro, né era stata avviata una sia pur parziale discussione pubblica sulle responsabilità della Chiesa e dei cattolici nell'affermazione del fascismo²⁷. Le cruciali domande che Alcide De Gasperi si poneva nel settembre 1943 in una lettera indirizzata al giovane dirigente dell'Iri Sergio Paronetto («Che cosa si sarebbe dovuto fare, come e perché si è peccato, quale e quanta la nostra parte di colpa?»²⁸) e le sue durissime critiche alle compromissioni dell'Azione cattolica durante il Ventennio non andarono oltre la sfera privata²⁹.

«Crociata Italiana» giunse a vagheggiare la creazione in Italia di una Chiesa nazionale che si distaccasse dal centralismo romano per assumere un carattere più spiccatamente patriottico, ma un tale orientamento non trovò spazio tra l'episcopato: sin dall'8 gennaio 1944, la rivista fu condannata, appena se ne preannunciò l'uscita, dal vescovo di Cremona Giovanni Cazzani con una diffida pubblicata sulla stampa cattolica, a partire dall'«Italia» di Milano, il cui direttore, don Mario Busti, era stato processato e condannato, dopo l'8 settembre, a quindici anni di carcere³⁰. Seguirono le dure prese di posizione di Schuster che in un'omelia pronunciata in Duomo il 16 agosto 1944 definì «Crociata Italiana»

²⁶ Ivi, pp. 22 sgg.

²⁷ Si vedano le dense pagine di G. Miccoli, *Cattolici e comunisti nel secondo dopoguerra: memoria storica, ideologia e lotta politica*, in «Studi storici», XXXVIII, 1997, 4, pp. 951-991.

²⁸ *De Gasperi scrive. Corrispondenza con capi di Stato, cardinali, uomini politici, giornalisti*, vol. I, a cura di M.R. De Gasperi, Morcelliana, Brescia 1974, p. 342.

²⁹ Così in una lettera a Stefano Jacini, non datata ma riferita dalla curatrice, verosimilmente, al 1944, ivi, pp. 186 sgg.

³⁰ A. Dordoni, «*Crociata Italiana*», cit., pp. 170-171.

«un errore storico e un'eresia antitaliana» vietando ai sacerdoti, ai religiosi e alle associazioni cattoliche di collaborarvi³¹. In modo analogo si mossero l'arcivescovo di Torino Maurilio Fossati, la conferenza episcopale della regione triveneta, i vertici dell'Ordinariato militare e molti sacerdoti del Nord Italia³². In Segreteria di Stato, tuttavia, si sarebbe preferito un approccio meno diretto: il discorso di Schuster fu stigmatizzato per il suo «carattere fortemente politico», destinato ad aprire «dannose polemiche» che la Santa Sede si sarebbe risparmiata volentieri³³. Meglio sarebbe stato un intervento più astratto, che si fosse limitato a «insistere sul disposto del Concordato» e ad «affermare che tanto in Italia quanto all'estero, in linea di massima, il Clero non deve fare politica di partito»³⁴.

La nascita della Rsi e il suo configurarsi, agli occhi della gran parte delle popolazioni, come una pedina al servizio dell'occupante tedesco prospettavano un volto del fascismo che poteva apparire profondamente diverso da quello precedente, segnando il distacco della Chiesa e della maggioranza dei cattolici da esso³⁵. Sul piano politico il discorso pubblico dell'episcopato italiano centro-settentrionale fu dominato però dalla prudenza: nessun disconoscimento dell'autorità civile né analisi delle responsabilità, ma denuncia esplicita delle persecuzioni, degli eccidi, del terrore. In un paese divenuto teatro di una guerra guerreggiata, sotto «tre governi e due occupazioni»³⁶, l'azione prevalente dei vescovi, del clero e di molti religiosi si concentrò in un'opera capillare di assi-

³¹ Il discorso di Schuster fu pubblicato nella «Rivista diocesana milanese», luglio-agosto 1944, pp. 150-155.

³² A. Dordoni, «*Crociata Italica*», cit., pp. 171 sgg.

³³ «1. L'E.mo sig. card. Schuster ha tenuto, il 16 agosto u.s., nella cattedrale di Milano un discorso dal titolo: 'D'un errore storico e d'una eresia antitaliana' [...] Il discorso, a carattere fortemente politico, ha suscitato una vivace polemica sui giornali milanesi [...]. 2. Scopo dell'E.mo quello di difendere l'attività e la condotta della S. Sede nell'attuale conflitto. A dir il vero non oserei affermare che tale discorso sia dei più felici pronunciati dall'E.mo Schuster. A me sembra che si tratti di un discorso un po' affrettato e che forse la difesa della S. Sede poteva farsi in altro modo senza offrire spunti a dannose polemiche». Notes de la Secrétairerie d'État, 21 ottobre 1944, in ADSS, vol. XI, documento n. 397, pp. 580-582, citazione p. 580.

³⁴ Ivi, p. 581.

³⁵ A. Fappani, F. Molinari, *Chiesa e Repubblica di Salò*, cit.

³⁶ C. Pavone, *Tre governi e due occupazioni*, in *L'Italia nella seconda guerra*

stenza e sostegno delle popolazioni. Intenso fu l'impegno diretto del clero curato, con la sua capacità di qualificarsi, soprattutto nelle vaste zone montane del Centro-Nord, come guida, difesa e sostegno del proprio popolo, mentre nelle città le parrocchie furono al centro di un vasto reticolo di iniziative che sovveniva ai bisogni degli strati più poveri e abbandonati della popolazione³⁷. La priorità riservata agli aspetti caritativi della propria missione consentiva alla Chiesa di evitare polemiche troppo dure con il governo di Mussolini e le faceva acquisire un consenso sociale che andava ben al di là degli stessi fedeli cattolici, destinato a esercitare un'influenza non secondaria alla fine della guerra³⁸.

Era questa, d'altronde, la linea voluta in Vaticano. Nelle istruzioni inviate dal cardinale Maglione all'episcopato settentrionale dopo la liberazione di Roma, quando lo spostamento del fronte di guerra fece temere che potesse verificarsi un'interruzione delle comunicazioni dirette tra la Santa Sede e buona parte dei vescovi del Centro-Nord, si invitavano i presuli a portare avanti una «comune linea di condotta» mantenendo l'attività del clero «al di fuori di ogni politica di partito» ed esortandolo piuttosto a fare «opera di persuasione affinché si placino i rancori e gli odi»³⁹. Del resto, continuava il segretario di Stato, «le grandi miserie materiali e spirituali che affliggono oggi il popolo italiano offrono già di per sé stesse ai pastori di anime un campo vastissimo di apostolato per riportare gli spiriti alla pratica della religione e all'amore dei fratelli in Cristo»⁴⁰. Più che a definire in termini formali il proprio atteggiamento verso il fascismo di Salò, i vescovi erano insomma chiamati a favorire una riconciliazione nazionale che riposava necessariamente sulla rinascita religiosa della nazione. Non a caso la gran parte di loro sembrò interessarsi molto di più

mondiale e nella Resistenza, a cura di F. Ferratini Tosi, G. Grassi e M. Legnani, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 423-452.

³⁷ J.D. Durand, *L'Église catholique dans la crise de l'Italie*, cit., pp. 9 sgg.

³⁸ G. Miccoli, *La Chiesa di Pio XII nella società italiana del dopoguerra*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, I, *La costruzione della democrazia. Dalla caduta del fascismo agli anni cinquanta*, a cura di F. Barbagallo, Einaudi, Torino 1994, pp. 535-613.

³⁹ L. Maglione a I. Schuster, 4 giugno 1944, in ADSS, vol. XI, documento n. 210, pp. 359-361, citazioni p. 360.

⁴⁰ *Ibid.*

ai guasti che la guerra andava producendo sui costumi e sui modi di vita degli italiani che non ai temi della patria e della politica⁴¹. Lo si rilevava – quasi con stupore – nella relazione sulle pastorali dei vescovi per la Quaresima 1944, inviata dalla Direzione generale dei culti al ministero dell'Interno il 29 maggio di quell'anno. Essa si basava sull'esame di 52 pastorali e presentava, secondo il suo redattore, un quadro abbastanza completo sulle tendenze e gli atteggiamenti dell'episcopato italiano:

Malgrado fosse lecito attendersi un notevole riferimento alla attuale situazione dell'Italia ed un fattivo contributo di idee, che servissero ad orientare la massa dei fedeli verso ideali di fede patriottica e di rinascita della Patria – si osservava nella relazione – deve rilevarsi invece la comune caratteristica di una completa astrazione dalla situazione presente, nonché di pedissequa, monotona ed uniforme trattazione di soggetti di natura rigorosamente religiosa, con ampie trattazioni di carattere evangelico, dogmatico e morale⁴².

L'identità religiosa, come fu osservato, si apprestava a porsi quale elemento fondante dell'unità politica dei cattolici⁴³. Tra il 1943 e il 1945 essa rappresentò l'obice che entrava in rotta di collisione con i valori incarnati dalla Rsi, cui d'altra parte faceva riscontro la latente ostilità della grande massa degli italiani verso i tedeschi e i fascisti repubblicani. L'adesione alla lotta partigiana riguardò, viceversa, solo una minoranza di cattolici. Non è questa la sede per esaminare i caratteri della partecipazione cattolica alla Resistenza. Si può solo accennare al fatto che, nella varietà delle situazioni territoriali, personali, organizzative, il suo segno prevalente non fu «antifascista», non maturò cioè da una scelta democratica di opposizione al sistema liberticida sviluppato dal

⁴¹ È questo un aspetto sviluppato in B. Bocchini Camaiani, *Vescovi e parroci durante la Resistenza: alcuni casi emblematici*, in Istituto Storico della Resistenza in Piemonte, *L'insurrezione in Piemonte*, Franco Angeli, Milano 1987, pp. 260-284.

⁴² La relazione è riportata in appendice al volume di F. Malgeri, *La Chiesa italiana e la guerra (1940-1945)*, Studium, Roma 1980, pp. 167-175, citazione p. 167.

⁴³ G. Dossetti, *Fisionomia del II Congresso della D.C.*, in «Cronache sociali», 30 novembre 1947, pp. 14-15 [198-199].

fascismo⁴⁴. Le motivazioni nazionali e patriottiche prevalsero su quelle politiche, la cui elaborazione era d'altro canto ostacolata dall'adesione precedentemente prestata al regime, dalla diffidenza per le ribellioni dal basso, dai timori per la presenza organizzata dei comunisti nel movimento resistenziale, visto dalla Chiesa con preoccupazione crescente, anche alla luce dell'intera situazione europea⁴⁵. Generalmente i vescovi evitarono di nominare ufficialmente cappellani da destinare alle truppe partigiane⁴⁶, ma quando nell'ottobre 1944 il cardinale Schuster, in vista di un incontro con i presuli della provincia metropolitana, chiese istruzioni in Vaticano sull'opportunità di garantire assistenza religiosa ai partigiani, anche per fare in modo che tra loro non avesse «buon gioco il comunismo»⁴⁷, la risposta di Roma fu positiva⁴⁸. Molti furono i casi in cui le strutture ecclesiastiche fornirono una rete di asilo e protezione, tanto da compromettere la vita di sacerdoti e religiosi, come conferma il tributo di sangue versato dal clero tra il 1943 e il 1945: su 10.000 italiani vittime delle rappresaglie nazifasciste trovarono la morte circa 200 sacerdoti, rappresentando, su un totale di 50.000 ecclesiastici italiani, una delle categorie professionali più colpite⁴⁹.

⁴⁴ Si veda A. Parisella, *Cattolici, guerra civile, guerra di liberazione. Orientamenti e problemi storiografici*, in *Guerra, guerra di liberazione, guerra civile*, a cura di M. Legnani e F. Vendramini, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 433-459.

⁴⁵ Nell'ampia bibliografia su cattolici e Resistenza, ci si limita a rinviare al lavoro di sintesi *Cattolici, Chiesa e Resistenza*, a cura di G. De Rosa, il Mulino, Bologna 1997. Una guida sicura resta V.E. Giuntella, *I cattolici nella Resistenza*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia. 1860-1980*, diretto da F. Traniello e G. Campanini, I/2, *I fatti e le idee*, Marietti, Casale Monferrato 1981, pp. 112-128. Imprescindibili, naturalmente, le considerazioni di C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità della Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 169-189.

⁴⁶ Si veda M. Franzinelli, *Il riarmo dello spirito*, cit., pp. 275 sgg.

⁴⁷ La richiesta di Schuster fu inoltrata in Segreteria di Stato tramite il nunzio a Berna: F. Bernardini a D. Tardini, 24 ottobre 1944, in ADSS, vol. XI, documento n. 400, p. 585.

⁴⁸ D. Tardini a F. Bernardini, 24 novembre 1944, ivi, p. 627.

⁴⁹ Questi i dati riportati in J.D. Durand, *L'Église catholique dans la crise de l'Italie*, cit., pp. 147-148.

2. *Un povero cristiano*

Nella fase conclusiva del conflitto i vescovi residenti nell'area di occupazione tedesca e di presenza della Rsi si spesero per limitare la portata dell'insurrezione armata, o addirittura scongiurarla. Soprattutto nelle città deputate a esserne i centri nevralgici: Milano, Torino, Genova. È noto il ruolo svolto da Schuster, al momento della Liberazione, nelle trattative tra alleati, comandi tedeschi, Comitato di Liberazione Nazionale Alta Italia (Clnai) e autorità fasciste. Il cardinale si era mosso per evitare la distruzione degli impianti industriali, ma anche per scongiurare scontri e disordini sociali nei quali potevano avere buon gioco, a suo giudizio come in quello delle varie curie, posizioni estremiste di ispirazione comunista. La considerazione che chiudeva il progetto di accordo confezionato dal cardinale di Milano il 13 dicembre 1944 era in tal senso illuminante:

Se gli anglo-americani non vogliono il comunismo bolscevico nella valle Padana, devono impedire una insurrezione fallita, e perciò favorire il progetto ideato dall'Aut. Eccl. Milanese⁵⁰.

La trattativa promossa da Schuster non portò a nessuna soluzione di compromesso: la determinazione dei comunisti, dei socialisti e degli azionisti a negare a Mussolini e ai suoi gerarchi qualunque margine di manovra coincise con il rifiuto degli anglo-americani ad ammettere deroghe al principio della resa senza condizioni. Fallì anche l'ultimo tentativo del cardinale benedettino, quello che si consumò il 25 aprile 1945 nel salotto d'udienza del Palazzo arcivescovile, alle tre del pomeriggio. Invitati: Mussolini, il generale Raffaele Cadorna, comandante del Corpo volontari per la libertà, e Achille Marazza, rappresentante della Democrazia cristiana nel Clnai e in questa veste designato a condurre la trattativa⁵¹. Il duce abbandonò il tavolo e di corsa lasciò Milano appena seppe che i tedeschi avevano negoziato per conto loro, confermando la capitolazione e dichiarando la propria intenzione di consegnare la resa nelle mani dello stesso Schuster.

⁵⁰ I. Schuster, *Gli ultimi tempi di un regime*, La via, Milano 1946, pp. 109-113, citazione p. 113.

⁵¹ Ivi, pp. 162-170.

A guerra finita avrebbe a lungo circolato la favola di Mussolini convertito *in extremis* al cattolicesimo, confezionata da rotocalchi a colpi di fantomatici testamenti spirituali e sconvolgenti rivelazioni di ex cappellani delle brigate nere⁵². Ai naufraghi del Ventennio, ha scritto Sergio Luzzatto, poté risultare plausibile «l'idea che l'ultimo Mussolini fosse stato travolto dagli eventi perché indifferente agli eventi stessi: l'idea di un duce al seguito dei gerarchi piuttosto che alla loro guida, rassegnato piuttosto che invasato, irenico piuttosto che bellicoso, insomma povero cristiano piuttosto che tetragono fascista»⁵³. Su tutti loro stendeva la sua ombra protettiva la pianta germogliata tra la marcia su Roma e i Patti lateranensi. Quella pianta che aveva generato il mito dell'«Uomo della Provvidenza».

Che il Mussolini morituro del 25 aprile fosse intenzionato a far ritorno a Dio sembrò crederlo anche Schuster, stando almeno al resoconto postumo che egli fece di quell'ultimo colloquio. «Rassegnato», «commosso», «quasi inebetito», costretto, nelle interminabili ore trascorse a discorrere con il cardinale di argomenti di cultura religiosa (dal clero ambrosiano al Patriarcato di Mosca passando per san Benedetto), in attesa che arrivassero Cadorna e Marazza, Mussolini parve a Schuster, se non ancora devoto, «orientato in senso religioso», pronto a tornare al cattolicesimo, persino alla Messa. Proprio come aveva voluto mamma Rosa. Proprio come Napoleone:

Continuando poi la conversazione sul tema religioso egli mi confida che, quando era prigioniero alla Maddalena, un buon sacerdote di Pansanica si era proposto di iniziare la sua rieducazione alla pratica della vita cattolica. Era ormai a buon punto, essendo stato perfino

⁵² Si vedano, tra le ultime *trouvailles*, E. Innocenti, *Disputa sulla conversione di Benito Mussolini*, edizione fuori commercio della «Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe» (1994), i cui risultati vennero anticipati sul quotidiano «Avvenire», 14 gennaio 1994, e M. Cancogni, *Gli ultimi giorni di Mussolini*, prefazione di F. Perfetti, Le Lettere, Firenze 2008. Per quanto la questione della presunta conversione del duce di Gargnano ricompaia di tanto in tanto sulla stampa, si tratta di un tema che interessò l'Italia del rotocalco soprattutto all'indomani della Liberazione e negli anni Cinquanta. S. Luzzatto, *Il corpo del duce. Un cadavere tra immaginazione, storia e memoria*, Einaudi, Torino 2011 (I ed. 1998), pp. 167-169.

⁵³ Ivi, p. 167.

deciso che all'indomani avrebbe assistito alla S. Messa, quando invece proprio in quel giorno venne fatto portare via di là. [...] Bisogna quindi ritenere, che oramai Mussolini era orientato in senso religioso, così come ve lo induceva l'educazione ricevuta nei suoi primi anni da sua madre Rosa.

Gli ricordai allora che Napoleone quando trovavasi a Sant'Elena, attinse il suo conforto alla fede dei Padri suoi⁵⁴.

Il fatto della conversione in ogni caso, posto che l'arcivescovo ci credesse davvero, non cambiava in alcun modo le carte in tavola. Almeno non rispetto agli uomini. Certo – disse Schuster a Mussolini offrendogli un biscotto e un bicchierino di rosolio – egli, in qualsiasi evento, avrebbe potuto contare sulla Santa Sede, che «non avrebbe dimenticato» il Concordato lateranense e che «in ogni migliore modo avrebbe cercato di giovargli». Ma ora non poteva sottrarsi al triste orizzonte che lo attendeva: quel calvario – aggiunse il cardinale con benedettina saggezza – sarebbe stato «l'espiazione delle sue colpe innanzi a Dio, giusto e misericordioso»⁵⁵. Appena tre giorni dopo, all'indomani del miserevole epilogo di Dongo, Pietro Nenni firmava sull'«Avanti!» un editoriale categorico, in cui chiedeva l'immediata fucilazione di Mussolini, per evitare che gli alleati esigessero la messinscena di un processo⁵⁶. Senz'altro il leader socialista, che nei giorni della settimana rossa di trent'anni prima aveva profanato col suo compagno Benito chiese e tabernacoli, dava ai termini un senso diverso da quello che avevano per un dottissimo ecclesiastico e pastore di anime quale era Schuster. La parola che campeggiava sull'editoriale di quel giorno, però, era la stessa pronunciata dal cardinale in arcivescovado il 25 aprile: *Espiazione*.

L'immagine del duce intabarrato nel cappotto della Luftwaffe, fermato a Dongo mentre tenta di lasciare l'Italia con i soldi della Banca d'Italia in compagnia dell'amante Claretta Petacci parve dimostrare, soprattutto agli occhi degli antifascisti, la pertinenza della triade di accuse lanciate dagli italiani contro Mussolini dopo

⁵⁴ Così I. Schuster, *Gli ultimi tempi di un regime*, cit., pp. 163-164.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ «L'Avanti», 28 aprile 1945, poi ripubblicato in P. Nenni, *Vento del Nord. Giugno 1944-giugno 1945*, Einaudi, Torino 1978, pp. 355-356.

il crollo del suo mito sotto i colpi rovinosi della guerra: codardia, disonestà, infedeltà⁵⁷. Rimettere o meno quei peccati avrebbe significato perdonare le colpe del regime⁵⁸. Su quelle colpe puntò il dito, nel 1945, *Il traditore Mussolini*, di Angelica Balabanoff, la socialista russa che quarant'anni prima aveva amato il giovane Benito. Era l'ex amante e maestra di marxismo a riportare la smargiassata della sfida che Mussolini avrebbe lanciato a Dio nella *Maison du Peuple* di Losanna, il 26 marzo 1904. Quella in cui, orologio alla mano, aveva concesso dieci minuti di tempo al Padre Eterno per colpirlo e dimostrare che esisteva veramente⁵⁹. Si potrebbe giungere a conclusioni beffarde chiosando che, alla fine, Dio aveva accettato la sfida e che il duce spiava le sue colpe e quelle del regime. Ma questo significherebbe eludere il problema delle tendenze profonde e delle aspirazioni collettive di cui il fascismo era stato espressione. E delle responsabilità di quanti ne avevano sostenuto l'affermazione. Compresi gli uomini di Chiesa.

3. Niente da eccepire

Nel dicembre 1943 il sostituto alla Segreteria di Stato Domenico Tardini aveva predisposto un lungo memoriale per il rappresentante personale di Roosevelt in Vaticano, Myron Taylor. Titolo: *L'Italia: situazione e rimedi*. Nelle intenzioni della Santa Sede il documento, che dedicava un lungo paragrafo al fascismo, doveva far sapere agli alleati «la verità» sulle «reali condizioni» del paese⁶⁰. Ed è forse superfluo rimarcare che per la sua redazione era stato designato un diplomatico accorto, affermatosi ormai come una delle figure chia-

⁵⁷ S. Luzzatto, *Il corpo del duce*, cit., pp. 251 sgg.

⁵⁸ Ivi, p. 262.

⁵⁹ Si veda *supra*, capitolo primo, pp. 15-16.

⁶⁰ Il documento *L'Italia: situazione e rimedi* è stato pubblicato in E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti 1939-1952. Dalle carte di Myron Taylor*, Franco Angeli, Milano 1978, documento n. 134, pp. 279-297. Nuovi elementi di analisi della parte più strettamente politica del memorandum in R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 306-308, e in F. Mazzei, *De Gasperi e la Santa Sede nella crisi italiana (1942-1943). Osservazioni sul «memorandum Dalla Torre»*, in «Ricerche di Storia politica», XIV, 2011, 3, pp. 303-324.

ve della politica internazionale della Santa Sede⁶¹. Tardini doveva scrivere tenendo nel più dovuto conto le idee e gli orientamenti del suo interlocutore. Ragione che rende ancor più significativi alcuni suoi giudizi, a dir poco minimizzanti, sul fascismo.

L'origine del «fenomeno fascista» – tema su cui la discussione, negli ambienti dell'antifascismo, era aperta da tempo – veniva spiegata nel memoriale a partire dalle «condizioni psicologiche» di un primo dopoguerra dominato da disillusioni e rancori. Si passava quindi alle difficili «condizioni economiche», rese tali da un'inflazione galoppante riconducibile alle forti rivendicazioni salariali⁶². Ma è soprattutto l'analisi delle «condizioni politico-sociali» a rivelare quali fossero in Vaticano le categorie dominanti, anche all'indomani del tragico epilogo che si abbatteva sul regime in un paese diventato teatro di guerra. Se il fascismo aveva preso il potere – scriveva in sintesi Tardini – era a causa dell'incapacità dei «cosiddetti partiti moderati» di trovare un accordo per gli «angusti interessi di parte» e le «gelosie personali». Mentre non si faceva alcun cenno al Partito popolare, sulla cui fine – lo si è visto – pesantissime erano state le responsabilità dei vertici vaticani, il clima di violenza che aveva preceduto l'ascesa di Mussolini veniva in pratica messo sul conto del Partito socialista, reo di avere istigato i lavoratori a «frequenti e spesso ingiustificati scioperi», e minacciato la proprietà privata e la sicurezza pubblica⁶³.

Del «fascismo al potere» si elencavano molti «aspetti positivi», su tutti regnando l'ordine e la tranquillità sociale, le bonifiche, l'ampliamento della rete stradale e del trasporto pubblico, il funzionamento dei servizi, l'attenzione alle politiche della famiglia. Oltre, naturalmente, al superamento del conflitto tra il papa e lo Stato italiano. Qualche espressione («i treni cominciarono a andare in orario»⁶⁴) può suscitare oggi una facile ironia, trovandosi in essa il

⁶¹ Si veda A. Riccardi, *Tardini Domenico*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia, 1860-1980*, diretto da F. Traniello e G. Campanini, III/1, Casale Monferrato, Marietti 1982, pp. 832-834, e, soprattutto, C.F. Casula, *Domenico Tardini (1888-1961). L'azione della Santa Sede nella crisi fra le due guerre*, Studium, Roma 1988.

⁶² *L'Italia: situazione e rimedi*, in E. Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti*, cit., pp. 282-283.

⁶³ Ivi, pp. 283-284.

⁶⁴ Ivi, p. 285.

riflesso della propaganda di regime e di successivi, nostalgici cliché. Ma in fondo Tardini si limitava a descrivere quel processo di modernizzazione autoritaria che aveva cambiato l'Italia sotto il fascismo.

I criteri di giudizio e il profondo sentire che modulavano le chiavi di lettura dei vertici ecclesiastici emergevano invece – ed è significativo – nei passaggi relativi agli «aspetti negativi del fascismo»⁶⁵. Tra questi si ricordava, insieme a una serie di errori in politica estera, l'aver negato la libertà all'individuo, ai sindacati e la libertà di azione politica: «a nessuno – si diceva nel memoriale – era consentito criticare pubblicamente o muovere accuse contro il fascismo e i suoi capi; i sindacati non erano altro che organi irreggimentati dello Stato». Il fatto però che «un partito soltanto era tollerato e esso era quello fascista» si riduceva nel memoriale a non più di una «stupidaggine»⁶⁶.

Altrettanto emblematico risulta il passaggio sulle leggi razziali del novembre 1938, toccate per comprovare la «mancanza di abilità» di Mussolini nel trarre duraturo vantaggio, in termini di prestigio internazionale, dai Patti del Laterano e liquidate come una iniziativa legislativa relativa ai «matrimoni tra ariani ed ebrei», pertanto occasione di conflitto con Pio XI. Considerando che tali unioni – concludeva Tardini – arrivavano in Italia neanche a 100 su 300 mila, era «evidente» che non valesse la pena, per il capo del governo, di creare «un elemento di discordia con il supremo potere spirituale [...] su una questione così circoscritta»⁶⁷. Come a dire che quelle leggi, in quanto tali, non erano giudicate inammissibili dai cattolici e forse per alcune parti – il sottinteso – potevano anche ritenersi meritevoli di conferma. Il fatto poi che in un documento redatto in Segreteria di Stato per un interlocutore americano la legislazione antisemita del 1938 fosse ridotta al solo divieto dei matrimoni misti col conseguente *vulnus* al Concordato mostra quanto ancora il criterio di fondo adottato dai vertici ecclesiastici per giudicare il fascismo e il suo regime, anche all'indomani della sua caduta, fosse offerto dall'atteggiamento assunto verso le rivendicazioni della Chiesa.

Il disastro dell'8 settembre e ancor più le vicende del biennio successivo mostrarono con crescente nettezza che il sistema politi-

⁶⁵ Ivi, pp. 285-287.

⁶⁶ Ivi, p. 286.

⁶⁷ Ivi, p. 287.

co cui l'Italia si stava avviando e che alla fine della guerra avrebbe prevalso a livello mondiale non poteva non essere democratico. La consapevolezza di un imminente ritorno alla democrazia è attestata già nel memoriale redatto da Tardini, per quanto monsignor sostituto non mancasse di avanzare in proposito significative restrizioni:

Senza dubbio si dovrà tornare alla democrazia. [...] Si può dire che oggi, dopo il tragico esperimento fascista, tutti gli italiani deplorino e deprechino la dittatura e siano diventati favorevoli alla democrazia.

È chiaro tuttavia che le forme democratiche dovrebbero essere adattate alle capacità, alle caratteristiche e al grado di evoluzione delle diverse popolazioni. Sarebbe un errore applicare all'Italia gli stessi metodi e criteri che hanno dato risultati così buoni in Inghilterra e negli Stati Uniti. Tutti ricordano come, quando il suffragio universale era in vigore in Italia, un gran numero di lavoratori, contadini ecc. votasse non secondo le proprie convinzioni, ma fosse influenzato da coloro che potevano pagare di più o erano più abili nell'ingannare i votanti ingenui e ignoranti. Questo fatto non dovrebbe essere dimenticato quando verrà il momento di dare al popolo italiano un nuovo e pratico ordine politico⁶⁸.

Nel radiomessaggio del 24 dicembre 1944, sesto Natale di guerra, Pio XII riconobbe che i popoli, sotto il sinistro bagliore della tragedia bellica, si erano «come risvegliati da un lungo torpore» ed erano animati da una «tendenza democratica», essendo giunti alla persuasione che, se non fosse stata loro conculcata la possibilità di sindacare e di correggere l'attività dei poteri pubblici, il mondo non sarebbe stato trascinato nel turbine disastroso del conflitto mondiale⁶⁹. Nel corso del radiomessaggio si affacciò, per la prima volta, sulla soglia del magistero della Chiesa la dimensione politica dei diritti della persona, a partire dal diritto dei cittadini di «esprimere il proprio parere sui doveri e i sacrifici che gli vengono imposti».

Pure in questo caso, tuttavia, non mancarono importanti precisazioni⁷⁰. Il criterio fondamentale su cui giudicare «una vera

⁶⁸ Ivi, p. 282.

⁶⁹ *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. VI, 2 marzo 1944-1° marzo 1945, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1961, pp. 235-251.

⁷⁰ Si veda D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, il Mulino, Bologna 2012, pp. 140-142.

e sana democrazia» restava la subordinazione delle sue norme all'ordine morale stabilito da Dio e interpretato dalla Chiesa⁷¹, mentre si invitava «una eletta di uomini di solida convinzione cristiana» ad assumere un ruolo di guida per «far circolare nelle vene del popolo e dello Stato, arse da mille febbri, l'antidoto spirituale delle vedute chiare». Anche nel regime democratico si attribuiva insomma al magistero della Chiesa un ruolo di superiore orientamento e controllo, che mirava a una progressiva confessionalizzazione dello Stato⁷². Nella stessa prospettiva, ancorata a una lunga tradizione di pensiero, si riconosceva solo ai cattolici guidati dal magistero la capacità di governare la società e di sottrarla al baratro cui era stata condotta da una fatale catena di errori e movimenti anticattolici, culminata nelle atrocità del conflitto mondiale. Pio XII – lo si è visto – lo aveva dichiarato sin dall'enciclica che aveva aperto il pontificato nell'ottobre 1939, quando la guerra era solo agli inizi: la tragedia che investiva i popoli europei discendeva dal «gigantesco vortice di errori e movimenti anticristiani» e rappresentava un castigo divino, la necessaria espiazione, per gli Stati e le società, per avere rifiutato di riconoscere al magistero ecclesiastico quel ruolo di direzione suprema che gli competeva⁷³.

La visione metastorica della guerra aveva a lungo consentito a papa Pacelli di non entrare nel merito delle responsabilità del conflitto e di lasciare intendere, implicitamente, che vi fosse un sostanziale equilibrio tra le ragioni e i torti delle parti. Quella stessa visione, richiamata quando era ormai chiaro che il nazifascismo era destinato inesorabilmente alla sconfitta e che il futuro assetto del mondo sarebbe stato condizionato dalla vittoria delle democrazie, si prestava a un'ulteriore interpretazione: la Chiesa non si sentiva in alcun modo responsabile del verso che avevano preso

⁷¹ «Se l'avvenire apparterrà alla democrazia, una parte essenziale nel suo compimento dovrà toccare alla religione di Cristo e alla Chiesa, messaggera della parola del Redentore e continuatrice della sua missione di salvezza. Essa infatti insegna e difende le verità, comunica le forze soprannaturali della grazia, per attuare l'ordine stabilito da Dio degli esseri e dei fini, ultimo fondamento e norma direttiva di ogni democrazia». *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. VI, cit., p. 249.

⁷² Si veda G. Miccoli, *Cattolici e comunisti nel secondo dopoguerra*, cit., p. 960.

⁷³ Si veda *supra*, capitolo sesto, pp. 269-270.

le vicende umane, anzi, si attribuiva un ruolo centrale nell'opposizione ai totalitarismi.

Con la sua stessa esistenza – affermava ora Pio XII – la Chiesa si erge di fronte al mondo, faro splendente che ricorda costantemente quest'ordine divino. La sua storia riflette chiaramente la sua missione provvidenziale. Le lotte che, costretta dall'abuso della forza, ha dovuto sostenere per la difesa della libertà ricevuta da Dio, furono, al tempo stesso, lotte per la vera libertà dell'uomo.

Le battaglie condotte negli anni precedenti per affermare l'autorità e gli spazi della Chiesa venivano presentate dal pontefice come lotte sostenute per difendere le libertà di tutti. Iniziava qui, da parte di Roma, quel processo di «manipolazione della storia»⁷⁴ mediante il quale la gerarchia ecclesiastica non solo si sarebbe autoassolta dal pieno sostegno offerto al fascismo, ma avrebbe continuato a presentarsi come l'unico soggetto in grado di riprendere direttamente in mano le redini della società italiana. Accreditata dall'enorme opera di assistenza che sacerdoti e vescovi svolsero a favore della popolazione italiana, soprattutto nell'ultimo biennio di guerra, la riconquistata innocenza cattolica non passò attraverso il lavacro di un dibattito pubblico. Semplicemente perché non ve ne fu alcuno. Lo bloccarono sul nascere gli indiscutibili principi di infallibilità e indefettibilità della Chiesa che impedivano ogni riflessione critica sul passato dell'istituzione cattolica, consentendo, al massimo, di ammettere gli errori dei singoli. Per la gerarchia ecclesiastica non vi era dunque alcun bisogno di giustificare l'accordo con il regime fascista, né di offrire un'interpretazione complessiva del Ventennio.

Questa linea fu pienamente recepita dai leader politici che, con varietà di accenti, si richiamavano al cattolicesimo democratico, fossero essi vecchi popolari messi completamente ai margini durante il ventennio o giovani dirigenti che emergevano all'interno della Democrazia cristiana dopo avere fatto la Resistenza. Per quanto il fuoriuscicismo popolare non avesse mancato, nei due decenni precedenti, di sollevare il problema dell'abbraccio tra Chiesa e fascismo, nel nuovo partito cattolico si evitò ogni discorso a

⁷⁴ L'espressione è di D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, cit., p. 143.

riguardo. Per la difficoltà interiore di porsi in un atteggiamento pubblicamente critico verso la politica vaticana, passata e presente. Perché una riflessione critica poteva comportare la richiesta di revisione o peggio di abolizione dei privilegi che il regime aveva accordato all'istituzione ecclesiastica attraverso il Concordato. Per il profilarsi di uno scontro frontale con il comunismo che rinsertiva il mondo cattolico in un blocco compatto, rendendo sempre meno proponibili obiezioni e dissensi rispetto alla linea ufficiale⁷⁵.

Il silenzio calato sulle compromissioni della Chiesa con il regime fu anche espressione della tendenza più generale a rimuovere il problema del fascismo dalla società italiana. Non che il tema, in se stesso, fosse assente dal dibattito politico. La discussione sui mali antichi che avevano favorito l'avvento della dittatura nell'Italia liberale, il confronto sulle carenze del sistema democratico prefascista, i richiami alla necessità di estirpare il fascismo sin dalle radici avevano occupato uno spazio di tutto rilievo negli ultimi anni di guerra e nei primi del dopoguerra. Ma si esorcizzò la questione del successo del fascismo, presentandola al massimo come frutto di inganni cui gli italiani non erano riusciti a sottrarsi. Eludere il problema del consenso di cui il regime aveva goduto, obliterare gli atteggiamenti collettivi e le responsabilità che ne avevano permesso l'affermazione risultò funzionale, almeno nel breve periodo, a quella volontà di concordia nazionale ritenuta necessaria dai nuovi partiti di massa. Una volontà che spinse le forze politiche dell'unità antifascista, a partire, è cosa nota, dai comunisti, a evitare di entrare in polemica con i cattolici per le vicende del passato: il nuovo Stato non doveva nascere in conflitto con la Chiesa.

⁷⁵ G. Miccoli, *Cattolici e comunisti nel secondo dopoguerra*, cit., p. 961.

RINGRAZIAMENTI

Molti sono i debiti di riconoscenza cumulati verso bibliotecari, archivisti, studiosi, amici nella stesura di questo libro, dei cui contenuti, naturalmente, sono unica responsabile.

La Biblioteca di Storia moderna e contemporanea di Roma è un luogo di ricerca a me particolarmente caro, per l'intelligenza della sua direttrice Simonetta Buttò e per la straordinaria disponibilità di tutti gli operatori del servizio di distribuzione e informazione bibliografica. A loro va il mio affettuoso ringraziamento. L'impianto dato al volume ha coinvolto una bibliografia molto ampia e, in misura minore, fonti di natura archivistica. Tuttavia anche in questa ricerca, come in quelle che ho condotto negli ultimi anni, ho avuto modo di apprezzare il rigore e la cortesia del personale dell'Archivio Segreto Vaticano, a partire dal suo direttore, monsignor Sergio Pagano. Alla riconoscenza nei suoi riguardi per il lavoro che svolge come archivista e come storico, si aggiunge una particolare gratitudine verso i suoi collaboratori, tra tutti Alfredo Tuzi e Giovanni Coco.

Il libro è maturato anche grazie a molte occasioni di confronto sul grande tema dei rapporti tra la Chiesa cattolica, i totalitarismi e i sistemi politici democratici degli anni Trenta. Discussioni e incontri sollecitati dalla disponibilità di nuove fonti di origine ecclesiastica, ma, soprattutto, dalla volontà di studiosi di vari paesi di intrecciare analisi e letture sulle prospettive adottate dalla Santa Sede verso realtà nazionali diverse. Nell'impossibilità di nominare tutti, mi limito a ringraziare Alfonso Botti, Jean-François Chauvard, Emilia Hrabovec, David Kertzer, Daniele Menozzi, Laura Pettinaroli, John Pollard, Evgenija Tokareva, Hubert Wolf.

Non pochi, tra questi momenti di confronto, sono stati promossi dal gruppo di lavoro, di cui faccio parte, che tra il 2008 e il 2012 ha condotto il Programma di ricerca scientifica di interesse nazionale su *I nodi storici degli anni Venti-Trenta negli archivi vaticani: ordine internazionale, democrazia e totalitarismi nella Chiesa di Pio XI*. Al suo interno ho potuto contare su interlocutori attenti e sempre problema-

tici, Emma Fattorini, Carlo Felice Casula, Alberto Melloni, Francesco Piva, Maurizio Pegrari, Alberto Guasco. A loro devo suggestioni, interrogativi, riflessioni.

Una parte del volume è stata scritta nei mesi in cui ho collaborato, come autrice esterna, alle pagine di «Saturno». L'occhio esigente del suo fondatore e direttore, Riccardo Chiaberge, mi ha permesso di esplorare nuovi registri narrativi.

Discutendo con me il dattiloscritto, gli amici e colleghi Tommaso Calì, Gianluca Fiocco, Alessio Gagliardi, Chiara Lucrezio Monticelli mi hanno prestato aiuto con l'intelligenza che li contraddistingue.

INDICE DEI NOMI

- Accattoli, Luigi, xi.
Acerbi, Antonio, 141n, 178n.
Acerbo, Giacomo, 82 e n, 87-88.
Agosti, Giorgio, 300n.
Albanese, Giulia, 68.
Albónico, Aldo, 206n, 208n.
Ales Bello, Angela, 225n.
Alfieri, Dino, 237-238, 276.
Alighieri, Dante, 108, 171.
Álvarez Bolado, Alfonso, 203n.
Ambrogio di Milano, santo, 286.
Andreotti, Giulio, 281, 291.
Angelini, Pietro, 107n.
Antoniazzi, Antonio, 181n.
Antonio di Padova, santo, 107.
Aquarone, Alberto, 100n.
Ardali, Paolo, 107 e n, 111 e n.
Arnold, Claus, 26n.
Ascalesi, Alessio, 112.
Astori, Guido, 145.
Attolico, Bernardo, 288, 297.
Audoin-Rouzeau, Stéphane, 40n, 110n.
Augusto, Giulio Cesare Ottaviano, imperatore, 169, 173.

Babuscio Rizzo, Francesco, 301, 302n.
Bacht, Heinrich, 227.
Backe, Herbert, 215.
Badano, Nino, 178n, 179n.
Badoglio, Pietro, 194, 301-302.
Balabanoff, Angelica, 10, 14, 15 e n, 22, 316.
Baldelli, Ferdinando, 298.
Baldini, Massimo, 170n.
Banti, Alberto Mario, 43 n, 47n, 109 n.
Barbagallo, Francesco, 310n.

Barbera, Mario, 143n.
Barberis, Walter, 303n.
Bardelli, Daniele, 259n.
Barelli, Armida, 43.
Bargellini, Piero, 162.
Barone, Domenico, 116, 132.
Barozzi, Carlo, 306.
Barra, don, 29.
Barrera, Giulia, 196n.
Barrès, Maurice, 58.
Bartolomasi, Angelo, 51-52.
Bassanesi, Roberto, 15n, 16n.
Battelli, Giuseppe, xi, 196n, 296n.
Battisti, Cesare, 23, 30, 31 e n.
Becker, Annette, 40n, 110n.
Bedeschi, Lorenzo, 26n, 32n, 90n, 115n, 259n.
Belardelli, Giovanni, 216n.
Bellocchio, Marco, 15n.
Belloni, Angelo, 97.
Beltrame Quattrocchi, Paolino, 257n, 258n.
Beltramelli, Antonio, 4 e n.
Benadusi, Lorenzo, 179n.
Benedetto da Norcia, santo, 107, 286, 314.
Benedetto XV (Giacomo Della Chiesa), papa, 37, 39 e n, 40, 43, 64, 67, 69-70, 72, 81, 84, 196, 266, 286.
Benigni, Umberto, 244.
Berezin, Mabel, 77n.
Bergamaschi, Aldo, 43n.
Bernanos, Georges, 211, 245.
Bernardini, Filippo, 289, 290n, 312n.
Bernini, Gian Lorenzo, 103.
Berro, Benedetto, 50.

- Bertagna, Italo, 179.
 Bertetto, Domenico, xi, 95n, 102n, 139n, 161n, 202n, 215n, 263n.
 Bertoldi, Silvio, 7 e n.
 Bertram, Adolf, 74.
 Betri, Maria Luisa, 146n.
 Betti, Carmen, 120n.
 Beyens, Napoléon E., 77 e n.
 Biagioli, Ilaria, 25n, 98n.
 Bianciardi, Silvia, 11n.
 Binchy, Daniel A., 76n.
 Bini, Aldo, 49.
 Bissolati, Leonida, 20.
 Blet, Pierre, 276n.
 Bloy, Léon, 57.
 Bo, Carlo, 73n.
 Bocchini Camaiani, Bruna, 311.
 Bocci, Maria, 163n, 260n, 295n.
 Bonetta, Gaetano, 120n, 176n.
 Boni, Giacomo, 75 e n.
 Bonifacio VIII (Benedetto Caetani), papa, 170.
 Bonomelli, Geremia, 12-13, 34.
 Bonomi, Ivanoe, 62-63.
 Bonomi, Paolo, 299.
 Borella, Girolama, 41n.
 Borgato, Daniela, 41n.
 Borgongini Duca, Francesco, 149, 154n, 172n, 198 e n, 200 e n, 230, 239, 251.
 Borsi, Giosuè, 178-179.
 Boselli, Paolo, 83.
 Bosworth, Richard J.B., 268n.
 Bottai, Giuseppe, 250 e n.
 Botti, Alfonso, 25n, 26n, 202n, 203n, 204n, 210n, 323.
 Bottoni, Riccardo, 98n, 183n, 203n.
 Bouthillon, Fabrice, 72n, 105n.
 Boutry, Philippe, 105n.
 Braccesi, Lorenzo, 173n.
 Bracci, Francesco, 251.
 Bracher, Karl D., 211n.
 Brice, Catherine, 241n.
 Broll, Rosa, 29-30.
 Bruccheri, Angelo, 99 e n, 124 e n, 125n, 247, 278 e n.
 Brunelli, Lucio, 266n.
 Brunetta, Gian Piero, 181n, 293n.
 Bruni, Emanuela, 115n.
 Bruni, Gerardo, 209.
 Bruno, Giordano, 23-24, 32.
 Bruti Liberati, Luigi, 41n.
 Bruzzesi, Antonio, 306.
 Budkiewicz, Kostanty Romuald, 126.
 Buffarini Guidi, Guido, 198, 238.
 Buonaiuti, Ernesto, 115, 165.
 Busti, Mario, 279, 308.
 Butler, Matthew, 126n.
 Buttò, Simonetta, 323.
 Caccia Dominioni, Camillo, 263.
 Cadorna, Raffaele, 313-314.
 Calamandrei, Piero, 300 e n.
 Calcagno, Tullio, 280, 305, 306 e n.
 Caldiron, Orio, 181n.
 Caliò, Tommaso, 45n, 91n, 106n, 107n, 108n, 111n, 113n, 324.
 Calles, Plutarco Elías, 126.
 Calligari, Ernesto, 132.
 Cambronne, Pierre, 28.
 Campanini, Giorgio, 83n, 205n, 209n, 210n, 298n, 312n, 317n.
 Campilli, Piero, 299.
 Campos Goenaga, María Isabel, 8n.
 Canali, Mauro, 92n.
 Canavero, Alfredo, 22n.
 Cancogni, Manlio, 314n.
 Cannistraro, Philip V., 3n, 5n.
 Cantelli, Remo, *pseud. di* Barozzi, Carlo, *vedi*.
 Cantù, Cesare, 106.
 Capperucci, Vera, 299n.
 Caracciolo, Nicola, 115n.
 Carapelle, Aristide, 91, 92n.
 Carazzolo, Bruna, 281.
 Carducci, Giosue, 9, 23n, 35n.
 Carli, Maddalena, 300n.
 Carlo Borromeo, santo, 104.
 Caronia, Giuseppe, 85n, 88n.
 Carpegna, Mario di, 120.
 Carrasco i Formiguera, Manuel, 209.
 Casalini, Armando, 99.
 Casella, Mario, 152n, 272n.
 Cassata, Francesco, 168n.
 Cassese, Sabino, 221n.
 Cassulo, Andrea, 192 e n, 193n.
 Castagna, Luca, 194n, 217n, 268n.
 Castellani, Giovanni Maria, 200 e n.

- Castellano, Aloisio, 28.
 Castelli, Giulio, x, 75n.
 Castelnau, Édouard de, 44.
 Casula, Carlo Felice, 145n, 207n, 317n, 324.
 Caterina da Siena (Caterina Benincasa), santa, 106-107, 286.
 Catherine Labouré, santa, 153.
 Catholicus, *pseud. di* Martin, Antonio, *vedi*.
 Cattaneo, Giulio, 57n.
 Cavaglion, Alberto, 244n.
 Cavagnini, Giovanni, 47n, 48n, 49n.
 Cavazzoni, Stefano, 80, 88, 167.
 Caviglia, Elena, 243n.
 Cazzani, Giovanni, 258, 259 e n, 288, 308.
 Cecchelli, Carlo, 241.
 Ceci, Lucia, xi, 107n, 108n, 177n, 182n, 183n, 184n, 185n, 189n, 190n, 194n, 196n, 220n, 280n.
 Cento, Fernando, 192 e n.
 Cerrato, Rocco, 25n, 81n.
 Cerretti, Bonaventura, 116.
 Cesare, Gaio Giulio, 3, 35 e n, 36, 136, 169, 173.
 Ceschin, Daniele, 42n.
 Chabod, Federico, 44 e n, 60n, 303n.
 Chadwic, Owen, 225n.
 Chaline, Nadine-Josette, 104n.
 Chappin, Marcel, 155n.
 Charcot, Jean-Martin, 106.
 Charles-Roux, François, 191, 193, 265.
 Chauvard, Jean-François, 323.
 Chelodi, don, 29.
 Chenaux, Philippe, 155n, 225n, 226n.
 Chiaberge, Riccardo, 324.
 Chiti, Remo, 153.
 Chittolini, Giorgio, 163n.
 Churchill, Winston L.S., 300.
 Ciano, Galeazzo, 216 e n, 217 e n, 222n, 228n, 230 e n, 231 e n, 232 n, 233 e n, 239 e n, 240 n, 251 e n, 264 e n, 265 e n, 266n, 276 e n, 293 e n, 297 e n, 298, 301.
 Ciano Mussolini, Edda, 115 e n.
 Cicchitti-Suriani, Arnaldo, 304n.
 Cicognani, Amleto, 216.
 Ciliberto, Michele, 57n.
 Ciucci, Giorgio, 169.
 Civati, Ettore, 305.
 Clodoveo I, re dei Franchi, 105.
 Coccia, Benedetto, 47n.
 Coco, Giovanni, 150n, 153n, 154n, 155n, 156n, 323.
 Colarizi, Simona, 147n, 150n, 157n, 161 e n, 289n.
 Colombo, Carlo, 279 e n.
 Colombo, Carlo Giovanni, 120.
 Colombo, Cristoforo, 108.
 Confalonieri, Carlo, 104 e n, 263 e n.
 Contarini, Salvatore, 83.
 Conti, Elio, x.
 Convents, Guido, 181n.
 Conze, Eckart, 144n, 246n.
 Cordova, Ferdinando, 118n.
 Cornaggia, Ottavio, 85.
 Corni, Gustavo, 144n, 246n.
 Corradini, Enrico, 58.
 Corsetti, Angelo, 159 e n.
 Costa, Andrea, 8.
 Costantino I il Grande, imperatore, 31, 106, 170, 172-173, 249, 286.
 Craveri, Piero, 144.
 Crispi, Francesco, 175.
 Croce, Benedetto, 138, 139, 166-167.
 D'Alfonso, Rocco, 58n.
 Dallabrida, Costantino, 22.
 Dalla Casa, Brunella, 111n.
 Dalla Costa, Elia, 224.
 Dalla Torre, Giuseppe, x, 293.
 Dal Toso, Paola, 120n.
 Dandolo, Tullio, 106.
 D'Angelo, Augusto, 273 n.
 D'Annunzio, Gabriele, 48-52, 106, 108.
 Darré, Richard Walther, 214.
 Dau Novelli, Cecilia, 41n.
 De Begnac, Yvon, 10n, 31 e n, 52n, 168 e n.
 De Bernardi, Alberto, 146n.
 De Cesaris, Valerio, 228n, 230n, 234n, 235n, 240n, 250n, 252n, 255n, 291n.
 Decleva, Enrico, 19n.
 De Falco, Giuseppe, 44.
 De Felice, Renzo, 7n, 8n, 10 e n, 16n, 23n, 29n, 33n, 37n, 38n, 53n, 54n,

- 55n, 61n, 115n, 146n, 148n, 157n, 159n, 168n, 217n, 216n, 218n, 219 e n, 232n, 238n, 239n, 240n, 242n, 243n, 247n, 249n, 250n, 251n, 256n, 257n, 264n, 277n, 307n.
- De Gasperi, Alcide, 22-23, 26, 32 e n, 87, 92-93, 96, 144 e n, 149-150, 208 e n, 209 e n, 246 e n, 299 e n, 308.
- De Gasperi, Maria Romana, 308n.
- De Giorgi, Fulvio, 20n, 43n, 71n, 105n, 291n.
- De Giuseppe, Massimo, 8n, 282n.
- De Grazia, Victoria, 107n, 177n, 180n.
- De Lai, Gaetano, 69.
- Del Boca, Angelo, xi, 182n, 280n.
- Delcroix, Carlo, 110.
- Del Debbio, Enrico, 169.
- Dell'Erba, Nunzio, 147n.
- Delos, Joseph, 279n.
- De Luca, Giuseppe, 162 e n.
- De Luna, Giovanni, 303n.
- Demofonti, Laura, 177n.
- De Napoli, Olindo, 195n.
- De Renzi, Mario, 169.
- De Rosa, Gabriele, 45n, 62n, 63n, 67n, 72n, 85n, 87n, 89n, 91n, 92n, 133n, 176n, 205n, 288n, 292n, 312n.
- Desbuquois, Gustave, 227.
- De Solages, Bruno, 279n.
- De Vecchi, Cesare Maria, conte di Val Cison, 149 e n, 152, 158, 160.
- Di Giovanni, Francesca, 297n.
- Di Mauro, Alessandro, 172n.
- Dinale, Ottavio, 38n.
- Diner, Dan, xi.
- Di Nolfo, Ennio, 194n, 273n, 274n, 275n, 316n, 317n.
- Dogliani, Patrizia, 219n.
- Dominici, Silvia, 11n.
- Donati, Giuseppe, 92, 100.
- Dordoni, Annarosa, 305n, 307n, 308n, 309n.
- Dossetti, Giuseppe, 245 e n, 299, 311n.
- Dupuis, Giancarlo, 282.
- Durand, Jean Dominique, 302n, 310n, 312n.
- Ederle, Carlo, 179.
- Ederle, Guglielmo, 178n, 179n.
- Elena, santa, 286.
- Emiliani, Vittorio, 8n.
- Enotrio Romano, *pseud. di Carducci*, Giosue, *vedi*.
- Ernoli, Luigi, 208.
- Eugeni, Ruggero, 180n.
- Eugenia de Montijo, imperatrice dei francesi, 153.
- Eusebio, santo, 286.
- Evola, Julius, 168 e n.
- Fabbri, Diego, 293.
- Fabre, Giorgio, 218n, 232n, 233n, 234 e n, 235n, 255n.
- Facchini, Cristiana, 248n.
- Facta, Luigi, 62, 65, 76.
- Fanfani, Amintore, 164.
- Fani, Amedeo, 158.
- Fappani, Antonio, 307n, 309n.
- Farinacci, Roberto, 118 e n, 218, 239 e n, 257, 259 e n, 260, 306.
- Farnedi, Giustino, 283n.
- Fattorini, Emma, xi, 71n, 104n, 105n, 108n, 127n, 203n, 215n, 216n, 224n, 226n, 227n, 230n, 253n, 263n, 264n, 324.
- Fecia di Cossato, Carlo, 251 e n.
- Fedele, Pietro, 116-117.
- Federzoni, Luigi, 58, 114.
- Ferrari, Andrea, 38, 68, 75.
- Ferrari, Francesco Luigi, 86 e n, 89, 100, 144 e n, 147, 171.
- Ferrari, Liliana, 100n, 156n.
- Ferratini Tosi, Francesca, 310n.
- Ferrer, Francisco, 33.
- Ferrone, Vincenzo, xi, 165n.
- Festa, Francesco Saverio, 210n.
- Filippi, Ernesto Eugenio, 192.
- Filippo Neri, santo, 104.
- Fiocchi, Ambrogio M., 45n.
- Fiocco, Gianluca, 324.
- Flaiano, Ennio, 293.
- Flynn, George Q., 273n.
- Fontana, Sandro, 141n.
- Forcella, Enzo, 304.
- Formigoni, Guido, 19n, 42n, 246n, 282n, 299n.
- Fornari, Harry D., 118n.
- Forno, Mauro, 108n.

- Fortini, Arnaldo, 109 e n, 110n.
 Fossati, Maurilio, 309.
 Fouilloux, Étienne, 197n.
 Francesco d'Assisi, santo, 106-112, 114, 116, 286.
 Francesco Saverio, santo, 104.
 Franco Bahamonde, Francisco, 70, 125, 201, 202, 204-206, 208, 272.
 Franzinelli, Mimmo, 98n, 112n, 203n, 289n, 305n, 312n.
 Frasso, Giuseppe, 104n, 263n.
 Furlani, Teseo, 178n, 179n.
- Gagliardi, Alessio, 221n, 324.
 Galassi Paluzzi, Carlo, 172.
 Galasso, Giuseppe, 44n, 303n.
 Gallagher, Charles R., 217n.
 Galletti, Arturo, 26.
 Ganapini, Luigi, 34n, 47n.
 Garibaldi, Giuseppe, 13.
 Garzia, Italo, 265n, 266n, 275n, 276n, 289n, 295n, 297n, 301n, 302n.
 Gasparri, Pietro, vi, xi, 38, 69-70, 76-77, 80, 82, 85, 89, 96, 116, 123, 132-133, 139-140, 155 e n.
 Gaudio, Angelo, 79n.
 Gazzetta, Liviana, 177n.
 Gedda, Luigi, 176-177, 178 e n, 293.
 Gemelli, Agostino, 33 e n, 42 e n, 43, 71-72, 99, 114 e n, 115, 143, 162, 163 e n, 164 e n, 166-167, 182, 187 e n, 206 e n, 207 e n, 238n, 243, 244 e n, 256 e n, 259-261, 279, 284-285.
 Genocchi, Giovanni, 80-82.
 Gentile, Emilio, 42n, 53n, 55n, 56n, 57n, 58n, 60n, 61n, 65n, 75n, 77n, 112n, 113n, 131n, 146n, 169n, 285n.
 Gentile, Giovanni, 21, 78-79, 107, 120, 136, 143n, 165-167.
 Gentili, Sandro, 67n.
 Gentiloni Silveri, Umberto, 47n, 300n.
 Gherardi, Luciano, 245n.
 Giampaoli, Mario, 146n.
 Giani, Niccolò, 146.
 Giannini, Amedeo, 78, 83.
 Giardina, Andrea, 169n.
 Gibelli, Antonio, 5n, 40n, 41n, 110n, 112n.
 Gibson, Violet, 111.
- Ginepro da Pompeiana (Antonio Conio), 306.
 Gioberti, Vincenzo, VIII.
 Giolitti, Giovanni, 19, 34, 58.
 Giordani, Igino, 171 e n.
 Giovagnoli, Agostino, 45n, 142n, 298n, 299n.
 Giovanna d'Arco, santa, 105.
 Giovanni XXIII (Angelo Giuseppe Roncalli), papa, 260n, 283 e n.
 Giovanni Bosco, santo, 107.
 Giovanni Gualberto, santo, 286.
 Giovanni Paolo II (Karol Wojtyła), papa, vi, xi.
 Giraldi, Anna Maria, 209n.
 Giudice, Maria, 15n.
 Giuliani, Reginaldo, 47-48, 49 e n, 50, 52, 99, 187.
 Giuliotti, Domenico, 73 e n, 170 e n, 243.
 Giuntella, Maria Cristina, x, 148.
 Giuntella, Vittorio Emanuele, 312.
 Giuriati, Giovanni, 63, 149, 158.
 Giusti, Gabriella, 34.
 Gobetti, Piero, 97, 171.
 Goebbels, Joseph P., 217.
 Gomá y Tomás, Isidro, 202-204.
 Gonella, Guido, 188, 208, 209 e n, 291 e n, 292.
 González Navarro, Moisés, 8n.
 Göring, Hermann W., 217.
 Gramsci, Antonio, 57.
 Granata, Ivano, 146n.
 Granito di Belmonte, Gennaro, 220.
 Grassi, Gaetano, 310n.
 Grasso, Giovanni, 92n, 94n.
 Graziani, Rodolfo, 304.
 Gregor, Anthony J., 23n.
 Gregory, Tullio, 62n, 133n, 176n.
 Grillo, Rosa Maria, 210n.
 Gronchi, Giovanni, 80.
 Grosoli, Giovanni, 34, 66, 88.
 Guariglia, Raffaele, 297, 301, 302 e n.
 Guasco, Alberto, xi, 47n, 95-96, 204, 324.
 Guasco, Maurilio, 25n, 26n.
 Guccione, Eugenio, 246n.
 Guerri, Giordano Bruno, 107n, 115n, 250n.

- Guerrieri, Elio, 107n.
 Guglielmo da Saliceto, 260.
 Guidi, Rachele, 115.
 Gullegghen, Théobald, 194.
 Gundlach, Gustav, 226, 228.
 Gurian, Waldemar, 189n.
- Haile Sellassie (Tafari Mokonnen),
negus, 189, 195.
 Harris, Joseph E., 193n.
 Haver, Luigi, 116.
 Hervé, Gustave, 35n.
 Hinsley, Arthur, 190.
 Hitler, Adolf, 70, 182, 191, 194, 201,
 216-217, 222, 224, 225 e n, 267-
 268, 284, 287-288, 292, 296.
 Hoare, Samuel, 184.
 Hrabovec, Emilia, 323.
 Hurten, Heintz, 190n.
 Huss, Jan, 36.
 Husserl, Edmund G.A., 225.
- Ignazio di Loyola, santo, 104.
 Innitzer, Theodor, 222.
 Innocenti, Ennio, 314n.
 Interlandi, Telesio, 241n.
 Intreccialagli, Antonio, 306 e n.
 Isnenghi, Mario, 41n, 42n, 57n.
- Jacini, Stefano, 308.
 Jean-Jacques, *pseud. di Dinale*, Otta-
 vio, *vedi*.
 Jemolo, Arturo Carlo, x, 69 e n, 152n.
 Jorio, Domenico, 199 e n, 200, 251.
 Juárez, Benito, 8 e n.
- Keller, Franz, 279n.
 Kennedy, John Fitzgerald, 268.
 Kennedy, Joseph, 268.
 Kertzer, David I., 217n, 323.
 Kilani, Mondher, 109n.
- La Bella, Gianni, 34n.
 La Brière, Yves de, 125 e n.
 Labriola, Antonio, 11.
 Labriola, Arturo, 14.
 LaFarge, John, 200 e n, 226-228.
 La Fontaine, Pietro, 63 e n.
 La Mattina, Amedeo, 10n.
- La Penna, Antonio, 172n.
 La Pira, Giorgio, 281, 291, 299.
 La Puma, Vincenzo, 172n, 239 e n.
 La Rovere, Luca, 147n.
 Laura, Ernesto G., 293n.
 Laurenti, Camillo, 172n.
 Laval, Pierre, 184, 190-191.
 Lavitrano, Luigi, 220.
 Ledeen, Michael A., 47n.
 Ledóchowski, Włodzimierz, 68, 83,
 226, 227 e n, 228, 239.
 Legnani, Massimo, 310n, 312n.
 Lemius, Joseph, 113.
 Leonardi, Claudio, 107n.
 Leonardo da Vinci, 108.
 Lessona, Alessandro, 195, 197, 198 e
 n, 200.
 Lesti, Sante, 43n, 51n.
 Lestingi, Leo, 205n.
 Lorenzini, Daniele, 245n.
 Lorenzini, Sara, 299n.
 Loughlin, Michael B., 35n.
 Lovera, Carlo, conte di Castiglione,
 178n.
 Lucrezio Monticelli, Chiara, 324.
 Ludwig, Emil, 5 e n, 30 e n, 158 e n,
 159n.
 Lutero, Martin, 27, 32.
 Luzzatto, Sergio, 42n, 57n, 107n,
 112n, 113n, 114n, 165n, 314 e n,
 316n.
- Maccarone, Michele, 116n.
 Macchi, Alessandro, 220n.
 Madruzzo, Carlo Emanuele, 31.
 Maffi, Pietro, 89.
 Magaz y Pers, Antonio, 208.
 Maggi, Sante, 212n.
 Magistri, Pierluigi, 108n.
 Maglione, Luigi, 189 e n, 191, 193,
 275, 289, 290n, 297, 304 e n, 310 e n.
 Maistre, Joseph de, 109.
 Malgeri, Francesco, 34n, 62n, 63,
 86n, 96n, 130n, 134n, 144n, 209n,
 284n, 287n, 289n, 292n, 311n.
 Malot, A.H., 16 e n.
 Malpensa, Marcello, 41n.
 Maltoni, Rosa, 4, 314-315.
 Malvestiti, Piero, 299.

- Manacorda, Guido, 162.
Manetti, Alberico, 305.
Mangoni, Luisa, 162n, 163n, 165 e n, 207n.
Mantovani, Francesco, 95.
Manzini, Raimondo, 178n, 179 e n, 181n, 278.
Maraviglia, Mariangela, 282.
Marazza, Achille, 313-314.
Marcato, Roberto, 41n.
Marcellini, Romolo, 293, 303.
Marchesini, Daniele, 146n.
Marchetti Selvaggiani, Francesco, 301.
Marchi, Valerio, 171n, 212n.
Marconi, Guglielmo, 161.
Margherita Maria Alacoque, santa, 44.
Margiotta Broglio, Francesco, x, 70n, 74n, 80n, 82n, 83n, 102n, 119n, 125n, 159n.
Margotti, Marta, 148n.
Maria Goretti, santa, 107 e n.
Marie Bernadette Soubirous, santa, 103.
Marinetti, Filippo Tommaso, 53-54, 56, 153.
Maritain, Jacques, 211, 245 e n, 246n.
Martano, Valeria, 260n.
Martin, Antonio, 241n.
Martina, Giacomo, 34n, 46n, 188n.
Martini, Angelo, 149n, 156n, 157n, 234n, 235n, 252n, 253n, 256n, 264n, 276n.
Martire, Egilberto, 85, 88, 98, 171-172.
Marx, Karl, 35-36.
Maryks, Robert A., 261n.
Masetti Zannini, Antonio, 90n, 98.
Massaja, Guglielmo, 107 e n, 187.
Mattei Gentili, Paolo, 88, 116.
Matteotti, Giacomo, 92-95, 99-100.
Maurizio, Alberto, 153.
Maurras, Charles, 46, 58, 105, 129.
Mayer, Joseph, 279n.
Mazzei, Federico, 316n.
Mazzetti, Roberto, 241.
Mazzolari, Primo, 43 e n, 145 e n, 209 e n, 210, 259 e n, 281, 282 e n, 283n.
Melis, Guido, 78n.
Melloni, Alberto, 144n, 167n, 217n, 260n, 285n, 295n, 324.
Mendizábal, Alfred, 211.
Menestrina, Giovanni, 110n.
Menossi, Giuseppe, 213.
Menotti Serrati, Giacinto, 10, 12-14, 16, 18, 22.
Menozzi, Daniele, xi, 39n, 40n, 45n, 46n, 58n, 70n, 71n, 91n, 97n, 99n, 110n, 123n, 124n, 125n, 168n, 245n, 256n, 270n, 277n, 279n, 280n, 286n, 294n, 319n, 321n, 323.
Mercurelli, Catullo, 178n.
Merlin, Umberto, 80.
Merry del Val y Zulueta, Rafael, 39 e n, 68-69, 113, 117, 165.
Messineo, Antonio, 298.
Meyer, Jean A., 126n.
Mezzasoma, Fernando, 146, 305.
Miccoli, Giovanni, x-xi, 90n, 110n, 163n, 222n, 224n, 228n, 232n, 240n, 241 e n, 242n, 243n, 244n, 245n, 247n, 248n, 255n, 256n, 257n, 259n, 260n, 267n, 269n, 270n, 271n, 272n, 289n, 290n, 308n, 310n, 320n, 322n.
Miglioli, Guido, 65.
Milani, Fulvio, 80-82.
Minnucci, Gaetano, 169.
Minozzi, Giovanni, 80, 82.
Minzoni, Giovanni, 89, 131n, 151.
Misciatelli, Piero, 91 e n, 106 e n.
Missiroli, Mario, 137, 141n.
Molinari, Franco, 282n, 307n, 309n.
Molinelli, Raffaele, 58n.
Momigliano, Felice, 243-244.
Mommensen, Theodor C.M., 59.
Montgomery, Hugh, 189n.
Monticone, Alberto, x.
Montini, Giorgio, 292n.
Montini, Giovanni Battista, 104, 145 e n, 228, 231-232, 251, 263, 289, 291, 292n, 299, 301-302.
Moretti, Mauro, 279n.
Moro, Aldo, 281, 291.
Moro, Renato, xi, 41n, 47n, 52n, 58n, 71n, 90n, 91n, 98n, 134n, 141n, 142n, 148n, 157n, 168n, 171n, 175n, 204n, 207n, 211n, 241n, 243n, 256n, 257n, 278n, 280n, 283n, 284n, 285n, 290n, 293n, 298n, 302n.

- Morozzo della Rocca, Roberto, 41n, 43n, 47n, 51n, 74n, 81n.
Mortari, Giuliano, 178n.
Mosconi, Elena, 181n.
Mosse, George L., 76n, 120n, 176n, 177n.
Mounier, Emmanuel, 211.
Mugnaini, Marco, 58n.
Mundelein, Georges, 217.
Murri, Romolo, 24-28, 32, 171 e n.
Muscolino, Marco, 180n.
Mussolini, Alessandro, 3-4, 8.
Mussolini, Arnaldo, 117 e n, 174, 212.
Mussolini, Benito, v-ix, 3 e n, 4 e n, 5 e n, 6, 7 e n, 8, 9 e n, 10, 12 e n, 13, 14 e n, 15 e n, 16 e n, 17 e n, 18 e n, 19 e n, 21 e n, 22, 23 e n, 24, 26, 27 e n, 28 e n, 29 e n, 30 e n, 31 e n, 32 e n, 33 e n, 34, 35 e n, 36 e n, 37 e n, 38 e n, 43, 44 e n, 53-55, 56 e n, 58-59, 60 e n, 61n, 62-63, 64 e n, 65, 66n, 67 e n, 68 e n, 70, 74, 75 e n, 76-77, 78 e n, 80, 82-85, 87-88, 90, 94, 100-102, 106, 108, 111-116, 117 e n, 118-119, 123, 127-130, 131 e n, 132-134, 136, 137 e n, 138-139, 140 e n, 141, 143-145, 146 e n, 149-152, 154-156, 158-161, 163, 166-169, 173, 182-183, 184 e n, 185, 188, 190, 191 e n, 194 e n, 195, 197, 201, 204, 207, 212-213, 214 e n, 215-218, 221, 229, 230n, 232-233, 234 e n, 235, 237, 239 e n, 249, 250 e n, 251, 253-258, 259 e n, 262, 264, 265 e n, 266-268, 273, 275, 276 e n, 278, 283, 287, 290 e n, 291, 293, 297 e n, 298-300, 302-304, 306-307, 310, 313-318.
Mussolini, Bruno, 115.
Mussolini, Vito, 146.
Mussolini, Vittorio, 115.
Napoleone Bonaparte, imperatore dei francesi, 141, 314-315.
Nasalli Rocca, Angelo Maria, 98.
Nasalli Rocca, Emilio, 98.
Nasalli Rocca, Giovanni Battista, 220 e n, 260.
Nava, Cesare, 85.
Negri, Guido, 179.
Nenni, Pietro, 315 e n.
Nesti, Arnaldo, 11n.
Nietzsche, Friedrich W., 21, 55.
Nobili, Elena, 258.
Nogara, Bernardino, 193, 216.
Nogara, Giuseppe, 213, 249.
Noppel, Constantin, 279n.
Olgianti, Francesco, 164.
Olivetti, Angelo Oliviero, 14.
Orano, Paolo, 14, 240 e n.
Orlando, Vittorio Emanuele, 38, 78, 83, 116.
Osborne d'Arcy, Francis G., 225.
Ostenc, Michel, 167n.
Ottaviani, Afredo, 189n, 251.
Oviglio, Aldo, 80.
Pacelli, Ernesto, 34.
Pacelli, Francesco, 116 e n, 132, 139.
Pacetti, Massimo, 278n.
Pagano, Sergio, 155n, 323.
Paiano, Maria, 91n.
Palmira, 4.
Papini, Giovanni, 56, 57 e n, 73n, 162, 170 e n, 243, 280, 281 e n.
Papini, Massimo, 278n.
Parisella, Antonio, 312n.
Parola, Alessandro, 295n.
Paronetto, Sergio, 308.
Passelecq, George, 226n, 227n, 228n, 229n, 237n.
Pavone, Claudio, 309n, 312n.
Pazzaglia, Luciano, 20n, 79n, 292n.
Pecorari, Paolo, x, 234n.
Pegrari, Maurizio, 167n, 216n, 324n.
Penco, Bianca, 281.
Pennisi, Pasquale, 241.
Perfetti, Francesco, 10n, 31n, 168n, 314n.
Perin, Raffaella, xi, 91n, 204n, 238n, 239n, 248n, 258n.
Pertici, Roberto, x, 39n, 60n, 78n, 88n, 101n, 106n, 116n, 134n, 135n, 136n, 137n, 140n, 279n, 316n.
Pesenti, Antonio, 234n.
Petacci, Clara, *detta* Claretta, 225 e n, 315.

- Petassi, Giuseppe M., 206n.
 Petracchi, Giorgio, 205n.
 Pettinaroli, Laura, 323.
 Phillips, William, 276n.
 Piacentini, Marcello, 169.
 Piantelli, Francesco, 178n, 179n, 180n.
 Piazza, Adeodato, 247, 248 e n, 258.
 Piazzalunga, Luigi, 12.
 Picard, Louis, 236.
 Picardi, Luigi, 221n.
 Piccolomini, Enea Silvio, 84.
 Pichetto, Maria Teresa, 244n.
 Pietro, apostolo, santo, 31, 35 e n, 36, 69, 170, 173, 266, 269, 287.
 Pignatelli, Giuseppe, 278n.
 Pignatti Morano di Custozza, Bonifacio, 183, 184n, 228 e n, 231 e n, 232 e n, 238-239, 240n, 253, 264, 265n.
 Pilsudski, Józef, 74.
 Pio V (Antonio Michele Ghislieri), papa, santo, 286.
 Pio VII (Barnaba Chiaramonti), papa, 141.
 Pio IX (Giovanni Maria Mastai Ferretti), papa, 9, 46.
 Pio X (Giuseppe Sarto), papa, 19, 25, 39 e n, 68, 72.
 Pio XI (Achille Ratti), papa, VI-VIII, XI, 46 e n, 47, 60, 66, 68-69, 70 e n, 71 e n, 72 e n, 73 e n, 74-75, 83-84, 92, 95, 99-100, 102-103, 104 e n, 105, 115-119, 122, 123 e n, 125-126, 127 e n, 128, 132-133, 135, 139, 140 e n, 141, 144, 149, 150 e n, 151-153, 154 e n, 155 e n, 156-160, 161 e n, 167, 170, 180, 181 e n, 182-183, 184 e n, 188, 191, 196, 199-203, 215, 217-219, 221-222, 224, 225 e n, 226-228, 230-231, 233, 234 e n, 235-237, 240, 246, 249-250, 252-255, 256n, 257, 263-264, 265 e n, 318.
 Pio XII (Eugenio Pacelli), papa, 155 e n, 156, 160, 172 e n, 173 e n, 183, 184, 189 e n, 192n, 194-195, 197, 198 e n, 200 e n, 204, 216, 228, 230-232, 234n, 236, 238-239, 253, 255, 263-268, 269 e n, 270-277, 284-285, 289-292, 293 e n, 294-297, 300-303, 319-321.
 Pio da Pietrelcina (Francesco Forgione), santo, 113-114, 165.
 Pisa, Beatrice, 120n.
 Pistelli, Ermenegildo, 90.
 Piva, Francesco, XI, 63n, 96n, 130n, 177n, 324.
 Pivato, Stefano, 10n, 180n, 182n.
 Pizzardo, Giuseppe, 80, 192 e n, 193 e n, 198n, 231.
 Poggio, Pier Paolo, 305n.
 Pollard, John F., 85n, 268n, 323.
 Pombeni, Paolo, 22n, 144n, 246n.
 Ponzio, Alessio, 177n.
 Poulat, Émile, 17n, 25n.
 Prampolini, Camillo, 11, 17.
 Prévotat, Jacques, 105n.
 Preziosi, Ernesto, 279n.
 Preziosi, Giovanni, 244, 257.
 Pucci, Enrico, 87 e n.
 Quazza, Guido, x, 90n.
 Raggi, Barbara, 242n.
 Raguer, Hilari, 203n.
 Rajna, Pio, 84n.
 Ranfagni, Paolo, 164n.
 Raponi, Nicola, 20n, 69n.
 Rasera, Fabrizio, 241n.
 Rastrelli, Carlo, 148n.
 Ratti, Franco, 263.
 Rava, Luigi, 20.
 Re, Giovanni Battista, 22n.
 Repaci, Antonino, 67n.
 Riccardi, Andrea, 107n, 168n, 258n, 292n, 298n, 301n, 317n.
 Ricci, Andreina, 170n.
 Ridolfi, Maurizio, 11n, 76n.
 Rita da Cascia, santa, 107.
 Riva, Silvio, 52n.
 Rivera, Annamaria, 109n.
 Rizzi, Franco, 210n.
 Robotti, Filippo, 280 e n.
 Rocco, Alfredo, 58, 116, 138, 158.
 Roccucci, Adriano, 60n.
 Rochat, Giorgio, 41n, 142n.
 Rodríguez Aisa, María Luisa, 203n.
 Rogari, Sandro, 122n, 135n, 136n, 140n, 235n.
 Romano, Santi, 135.

- Romano, Sergio, 268n.
 Roosevelt, Franklin Delano, 190, 193-194, 217, 268, 274 e n, 275 e n, 276, 289-290, 295-296, 300, 316.
 Rosa, Enrico, 45 e n, 46 e n, 52, 68 e n, 76, 93 e n, 94 e n, 95, 99 e n, 100, 115, 136, 140, 141 e n, 204, 205n, 211 e n, 227, 244, 245.
 Rosada, Anna, 12n, 13n, 14n, 16n.
 Rosai, Bruno, 153.
 Rosai, Ottone, 153.
 Roselli, Giuseppina, 296n.
 Rosenberg, Alfred, 166 e n.
 Rosselli, Carlo, 147n.
 Rossi, Andrea, 306n.
 Rossi, Ernesto, x, 112.
 Rossi, Giorgio, 107n.
 Rossi, Giovanni, 41.
 Rossi, Mario Giuseppe, 86n.
 Rossi, Raffaele Carlo, 113, 156, 220n.
 Rossi dell'Arno, Giulio de', 85, 174 e n, 175, 212n, 241.
 Rossini, Giuseppe, 57n, 207n.
 Roveda, Ferdinando, 118.
 Ruffo della Scaletta, Rufo, 96.
 Rumi, Giorgio, 298n.
 Rusconi, Roberto, 45n, 91n, 103n, 106n, 293n.
 Salaris, Claudia, 47n.
 Salazar, António de Oliveira, 125.
 Sale, Giovanni, 67n, 68n, 72n, 76n, 80n, 81n, 83n, 93n, 94n, 118n, 122n, 227n, 234n, 235n, 238n, 250n, 252n, 254n, 259n.
 Salotti, Carlo, 105 e n, 172, 197.
 Salvatorelli, Luigi, 70n.
 Salvatori, Paola S., 75n.
 Salvemini, Gaetano, x, 11, 130 e n, 144.
 Sambaldi, Sabrina, 188n.
 Sánchez-Izquierdo, Miguel, 206 e n.
 Santin, Antonio, 250.
 Santucci, Carlo, 66, 81, 82 e n, 88, 116.
 Sanvido, Gino, 178n.
 Saraceno, Pasquale, 299.
 Saracinelli, Marisa, 278n.
 Saresella, Daniela, 25n, 26n.
 Sarfatti, Michele, 250n.
 Sarfatti Grassini, Margherita, 3, 4 e n, 5n, 10, 17 e n, 30 e n, 106 e n.
 Sarri, Andrea, 285n.
 Savage Carmona, Mónica, 8n.
 Sbarretti Tazza, Donato Raffaele, 165.
 Scaduto, Francesco, 136.
 Scagliola, Claudia, 305n.
 Scaraffia, Lucetta, 103n.
 Scarantino, Anna, 281n.
 Scarpellini, Angelo, 306.
 Schneider, Burkhardt, 276n.
 Schuster, Ildefonso, 107, 149, 173, 186, 249, 257, 258 e n, 288, 308, 309 e n, 310n, 312 e n, 313 e n, 314, 315 e n.
 Scoppola, Pietro, x, 12n, 25n, 55 e n, 68n, 87n, 100n, 117n, 118n, 141n, 148n.
 Scorza, Carlo, 148, 159.
 Scorza Barcellona, Francesco, 107n.
 Semeria, Giovanni, 80.
 Serafini, Giulio, 156, 172n.
 Sergio, martire, santo, 286.
 Setta, Sandro, 149n.
 Settimelli, Emilio, 153 e n.
 Sibour, Luois Blaise de, 195.
 Sigismondo, imperatore, 36.
 Silone, Ignazio, 31.
 Sironi, Mario, 169.
 Soderini, Edoardo, 21.
 Sorrentino, Domenico, 167n, 172n.
 Sottocchia, Gino, 241 e n, 280.
 Spackman, Barbara, 177n.
 Spadolini, Giovanni, 20n, 69n.
 Spazzino, *pseud. di* Mussolini, Benito, *vedi*.
 Spectator, *pseud. di* De Gasperi, Alcide, *vedi*.
 Spellman, Francis, 268 e n.
 Stalin (Iosif Vissarionovič Džugašvili), 70, 288-289.
 Starace, Achille, 232-233, 235n.
 Starace, Loreto, 179.
 Stefani, Piero, 110n.
 Stein, Edith, 225 e n, 226.
 Stellavato, Ornella, 121n.
 Stiacchini, Carlo, 41n.
 Stratmann, Franziskus M., 279n.
 Sturani, Enrico, 113n.

- Sturzo, Luigi, 44-45, 61, 62 e n, 63 e n, 64-67, 72, 79, 85, 86 e n, 87-88, 95 e n, 96, 97 e n, 98 e n, 100, 129, 130 e n, 131 e n, 132 e n, 143 e n, 144 e n, 149, 157 e n, 188, 210 e n, 211 e n, 246 e n, 266 e n.
- Suchcky, Bernard, 226n, 227n, 228n, 229n, 237n.
- Sugraves i de Franch, Ramon, 210n.
- Sullivan, Brian R., 3n, 5n.
- Susmel, Duilio, 3n, 30n, 31n, 56n, 137n, 194n, 214n, 230n, 290n.
- Susmel, Edoardo, 3n, 30n, 31n, 56n, 137n, 194n, 214n, 230n, 290n.
- Suttora, Mauro, 255n.
- Tacchi Venturi, Pietro, 83, 84 e n, 85, 88, 118-119, 122, 156 e n, 157, 172 e n, 174, 184 e n, 190, 191 e n, 193, 216, 218, 224, 233, 234 e n, 235 e n, 236 e n, 250, 252-253, 255, 261n, 266-267.
- Tagliatalata, Alfredo, 15-16.
- Tangorra, Vincenzo, 80.
- Taparelli d'Azeglio, Luigi, 124.
- Taradel, Ruggero, 242n.
- Tardini, Domenico, 121 e n, 122, 145, 155, 184-185, 190, 232, 251, 252 e n, 254 e n, 255, 259n, 263 e n, 289, 295 e n, 296n, 303n, 312n, 316-319.
- Tarquini, Alessandra, 165n.
- Taylor, Myron Charles, 268, 273 e n, 274, 275 e n, 289-290, 295-296, 316.
- Teresa del Bambino Gesù (Thérèse de Lisieux), santa, 103, 104 e n.
- Teresa di Gesù, o d'Avila, santa, 104.
- Terhoeven, Petra, 187n.
- Tesauri, Pietro, 221 e n.
- Theissling, Ludwig, 50.
- Tisserant, Eugène, 197 e n, 200 e n.
- Tokareva, Evgenija S., 126n, 323.
- Tommaseo, Niccolò, 106.
- Tommaso d'Aquino, santo, 124.
- Toni, Teodoro, 206 e n.
- Torcellan, Nanda, 146n.
- Torchiani, Francesco, 109n, 117n.
- Tramontin, Silvio, 63n, 83n, 305n, 306n.
- Traniello, Francesco, x-xi, 83n, 123n, 133n, 143n, 148n, 176n, 182n, 201n, 284n, 289n, 290n, 298n, 312n, 317n.
- Tranquillini, Carlo, 28.
- Treves, Claudio, 21.
- Trinchese, Stefano, 283n.
- Trionfini, Paolo, 273n.
- Trisco, Robert, 217n.
- Trockij, Lev Davidovič (Lev Davidovič Bronštejn), 57.
- Tuniz, Dorino, 107n.
- Turi, Gabriele, 11n, 79n, 165n, 166n.
- Tuzi, Alfredo, 323.
- Urso, Simona, 3n.
- Valensin, Albert, 279n.
- Vallecchi, Attilio, 57.
- Valti, L., 75n.
- Vandervelde, Émile, 17.
- Vassallo, Ernesto, 80.
- Vauchez, André, 62n, 133n, 169n, 176n.
- Vaussard, Maurice, 98 e n.
- Vecchio, Giorgio, 22n, 25n, 68n, 72n, 178n, 282n, 285n, 288n.
- Vendramini, Ferruccio, 312n.
- Ventura, Angelo, 258n, 292n.
- Venturini, Nadia, 193n.
- Verdiano, *pseud. di* Mussolini, Benito, *vedi*.
- Verdier, Jean, 216.
- Vero eretico, *pseud. di* Mussolini, Benito, *vedi*.
- Verucci, Guido, 9n, 13n, 25n, 70n, 73n, 78n, 81n, 105n, 115n, 116n, 135n, 143n, 157n, 166n, 271n.
- Vettori, Gianni, 305.
- Vian, Giovanni, 25n, 26n.
- Vian, Giovanni Maria, 102n.
- Vian, Nello, 73n, 145n, 170n.
- Vianney, Giovanni Maria (Jean-Marie Baptiste), *detto* il curato d'Ars, santo, 103.
- Vidal i Barraquer, Francisco de Asís, 203.
- Viganò, Dario E., 180n.
- Vignoli, Lamberto, 235n.

- Violi, Roberto P., 273n.
 Virgilio Marone, Publio, 136.
 Vittorio Emanuele II, re d'Italia, 77.
 Vittorio Emanuele III, re d'Italia, 76,
 109, 130, 133, 159, 249, 255, 301.
 Vivanti, Corrado, 242n.
 Vivarelli, Roberto, 281n.
 Volpato, Antonio, 108 n.
 Volpe, Gioacchino, 136.
 Voltaire, François-Marie Arouet, *det-*
to, 106.
 Von Hassel, Ulrich, 214-215.
 Walter, Alex, 215.
 Webster, Richard A., 26.
 Weiß, Otto, 25n.
 Wolf, Hubert, 166n, 201n, 222 e n,
 224n, 237n, 323.
 Xeres, Saverio, 283 n.
 Zambarbieri, Annibale, 45n, 71n.
 Zamboni, Anteo, 111.
 Zamboni, Giuseppe, 164.
 Zappaterreni, Eusebio, 305, 307.
 Zapponi, Niccolò, 120n.
 Zarri, Gabriella, 107n.
 Zeppegno, Giovanni, 49.
 Zunino, Pier Giorgio, 11n, 90n, 147n,
 171n.

INDICE DEL VOLUME

<i>Introduzione</i>	v
I Religione, guerra, nazione	3
1. La mala educación, p. 3 - 2. Anticlericalismo politico, anticlericalismo pornografico, p. 18 - 3. Il Guerrone, p. 37 - 4. L'ideale cruento della patria, p. 47	
II Transiti	53
1. Il polso della folla, p. 53 - 2. L'«antipapa» di Caltagirone, p. 61 - 3. Un papa antimoderno?, p. 68 - 4. Aperture di credito, p. 74 - 5. Intese officiose, p. 80 - 6. Gli interessi superiori della Chiesa, p. 85 - 7. Il vero nazionalismo e la non opposizione, p. 91	
III La più santa delle nazioni	102
1. La via italiana alla santità, p. 102 - 2. Un percorso accidentato, p. 114 - 3. L'Italia, ma non solo, p. 123 - 4. Conciliazione e competizione, p. 129 - 5. Due fedi esclusive, p. 145	
IV Il più romano degli imperi	158
1. Una macchina da guerra, p. 158 - 2. Mamma Roma, p. 167 - 3. Puri, forti, moderni, p. 175 - 4. Una guerra per l'Impero, p. 182 - 5. Ibride unioni, p. 194 - 6. Una crociata simile alle antiche, p. 202	
V Braccia levate, braccio di ferro	212
1. Chi colpisce il papa muore, p. 212 - 2. Una revisione solitaria, p. 221 - 3. Il discorso che fece infuriare Mussolini, p. 229 - 4. Inespugnabili colpe?, p. 240 - 5. Avversi, ma non troppo, p. 249	

VI	Castigo e purificazione	262
	1. Fuori tempo massimo, p. 262 - 2. Con Mussolini per fermare la guerra, p. 266 - 3. Conservare la non belligeranza, p. 273 - 4. Oscillazioni, p. 277 - 5. I contorni di una svolta, p. 288	
VII	Espiazioni	300
	1. La Provvidenza non va a Salò, p. 300 - 2. Un povero cristiano, p. 313 - 3. Niente da eccepire, p. 316	
	<i>Ringraziamenti</i>	323
	<i>Indice dei nomi</i>	325