

ALFONSO BOTTI

***A proposito del libro di Renato Moro
sul mito dell'Italia cattolica, con alcune
considerazioni e un ragionamento
storiografico sul nazionalcattolicesimo****

Renato Moro, *Il mito dell'Italia cattolica. Nazione, religione e cattolicesimo negli anni del fascismo*, Roma, Studium, 2020, pp. 565, ISBN 978-88-382-4716-3

1. *Il libro*

Grande conoscitore della cultura cattolica italiana degli anni tra le due guerre e segnatamente del ventennio fascista, Renato Moro la ripercorre analiticamente sulla base di un'ingente messe di fonti a stampa e archivistiche da un nuovo e originale punto di vista in questo ponderoso volume, frutto delle ricerche di almeno un trentennio. Lo fa dopo aver enunciato il nuovo oggetto e presentato lo stato degli studi.

Un nuovo oggetto di studio

La novità dell'approccio consiste nel mettere al centro dello studio dei rapporti tra Chiesa, cattolicesimo e fascismo, il mito della "nazione cattolica" in relazione alla società di massa, ai processi di nazionalizzazione e alla trasformazione della mentalità collet-

* Il presente contributo, in particolare la seconda parte, rientra nel Progetto "Derechas y nación en época contemporánea. Una perspectiva transnacional" (PGC2018-099956-B-I00), del Ministerio de Ciencia e Innovación spagnolo, cofinanziado con fondos FEDER.

tiva degli italiani. Di qui l'enunciato iniziale secondo cui il fascismo, primo soggetto politico dall'unificazione nazionale capace di rispettare e valorizzare l'identità cattolica del paese, facendo leva sull'unità religiosa, attrasse i cattolici con il proposito di inglobarli strumentalmente nella propria visione totalitaria, mentre i cattolici, movendo dall'apprezzamento del fascismo per la "nazione cattolica", che rompeva con la tradizione laicista dello Stato postunitario, ne fecero il presupposto per confessionalizzare la società e lo Stato. La convergenza tra le due motivazioni, tuttavia, non evitò un latente conflitto per l'egemonia della propria visione e, in definitiva, il differente uso di questo mito dalle due parti (p. 10).

La storiografia

Ciò premesso, la ricognizione sulla storiografia consente all'autore di mettere a fuoco le due principali ipotesi interpretative, lasciate aperte dagli studi sul fascismo fino alla svolta rappresentata dalle ricerche di Emilio Gentile, che si possono tradurre nei seguenti interrogativi: tra Chiesa, cattolicesimo e fascismo fu «matrimonio di convenienza» fra due soggetti che rimasero autonomi o si trattò di una compenetrazione sostanziale, di una fusione osmotica che fece del cattolicesimo l'elemento fondante del regime? In altre parole: il cattolicesimo fu del fascismo solo uno degli ingredienti o innervò in profondità l'ideologia e la cultura fasciste? In definitiva: nel fascismo il cattolicesimo fu assolutamente marginale o assolutamente centrale? (p. 35) A prevalere sarebbe oggi la prima ipotesi, anche se mancherebbe un reale consenso sulla questione, scrive Moro (p. 31), secondo cui a rendere possibile un nuovo approccio storiografico sono stati gli studi di Gentile, sulla via aperta da Mosse. La dimostrazione che il fascismo ebbe un approccio strumentale alla religione e operò per inserire i valori cattolici nel proprio orizzonte politico, per fare del cattolicesimo un elemento della propria esperienza totalitaria e della propria visione della romanità (p. 27) avrebbe, da una parte, reso impossibile pensare a una natura cattolica o filo cattolica del fascismo, dall'altra, schiuso la strada allo studio di come i miti e le liturgie politiche del fascismo influirono sui cattolici, di come incisero su di loro la pressione totalitaria, di come la società di massa in

cui Chiesa e fascismo vissero, fornì a entrambi gli stessi stimoli. Un accostamento, dunque, non all'insegna dei due totalitarismi, ma riconoscendo che il cattolicesimo di quegli anni, anche per motivi difensivi, venne assumendo un carattere totalizzante o l'aspirazione a essere tale.

A partire da queste motivazioni, il volume ricostruisce la storia del mito dell'Italia cattolica seguendo due piste: 1) quella del rapporto tra nazione, religione e cattolicesimo e 2) quella della percezione o meno da parte cattolica degli aspetti di novità della prassi fascista relativi alla sacralizzazione della politica (Stato, nazione, capo) in contrasto con l'identità religiosa degli italiani (pp. 11-12). Due piste fortemente intrecciate anche se, a volte, la prima assume nella narrazione un andamento carsico per riaffiorare più avanti a ricongiungersi con l'altra.

Dopo alcune pagine dedicate alle visioni della nazione neoguelfa e intransigente dell'Ottocento, al clericomoderatismo del primo Novecento, alla nazionalizzazione del cattolicesimo con la guerra di Libia e soprattutto con la Grande Guerra, l'analisi si fa minuziosa.

Nazionalisti e fascisti

Secondo l'autore l'avvento del fascismo non segnò solo la sparizione del PPI, del sindacalismo cattolico e il drastico ridimensionamento dell'associazionismo cattolico, ma produsse una cesura nella storia del cattolicesimo italiano creando le condizioni per un nuovo radicamento dei cattolici nella società. Per inserire il cattolicesimo nella sua religione politica totalitaria, il fascismo accentuò la politicizzazione del mito nazionale, avviata dai nazionalisti e contribuì a rafforzare il processo di ideologizzazione in senso nazionale della fede religiosa, spingendo verso una vera e propria nazionalizzazione della fede (p. 61).

Puntuali le differenze che Moro coglie tra nazionalisti e fascisti di fronte al cattolicesimo. Rammenta a questo proposito che fin dal 1913 Federzoni aveva affermato di considerare la religione cattolica come la base più profonda nello spirito nazionale. L'anno dopo aveva sostenuto che l'unità religiosa era fonte di coesione oltremodo potente della nazione. Sia per Federzoni che per Rocco

la questione principale riguardava il contributo della religione alla grandezza nazionale. Nel 1922 Rocco avrebbe proposto la rinuncia al programma dello Stato laico (p. 62). Le loro posizioni partivano dal considerare la nazione e la religione come “dati”. Di contro, se nel fascismo delle origini era prevalso l’anticlericalismo con aspetti anche anti-cristiani (per il pacifismo e l’umanitarismo cattolico), nel 1920 si operò una svolta filo cattolica in termini politici. Nel 1921 alla Camera Mussolini affermò che l’unica idea universale che esisteva a Roma era quella che s’irradiava dal Vaticano. E l’8 novembre dello stesso anno che il cattolicesimo poteva essere utilizzato per l’espansione della nazione (p. 63). Mussolini non riconosceva i valori del cristianesimo, ma apprezzava sul piano storico la tradizione rappresentata dalla Chiesa, insistendo, rispetto ai nazionalisti, sull’universalità del cattolicesimo. Secondo Moro per Mussolini «il cattolicesimo era un superamento, in chiave di romanità, del cristianesimo e, proprio e solo in quanto tale, costituiva parte integrante del patrimonio nazionale italiano» (p. 66). Mussolini concepiva il fascismo come portatore di un elemento religioso e aveva della politica una concezione religiosa. La religione aveva dunque una funzione fondamentale per la costruzione della nazione come sistema di credenze, miti e riti collettivi, per realizzare l’unità morale dello Stato totalitario. In conclusione se il nazionalismo attribuì tendenzialmente alla nazione connotati naturalistici e alla religione una funzione passiva come strumento d’ordine e di governo, il fascismo assegnò a entrambe una funzione attiva, volontaristica (e tutta moderna) come fermento di vita spirituale, presentandosi però come religione al tempo stesso (p. 67).

Presentando il suo governo alle Camere il 16 novembre 1922 Mussolini definì il cattolicesimo come la religione dominante e concluse con un’invocazione a Dio, che fece esultare «L’Osservatore romano». I provvedimenti che seguirono (crocefisso nelle aule scolastiche, ecc.) segnarono l’avvio di una nuova politica ecclesiastica antilaicista in piena rottura con la lunga tradizione liberale di separatismo (pp. 70-71). I pochi cattolici che fin da allora colsero l’aspetto religioso del fascismo, si domandarono, senza fornire risposte univoche, se si fosse di fronte alla nascita di un pericoloso concorrente anticristiano o all’indizio di un risveglio spirituale che non avrebbe mancato di trovare un solido approdo nella tradizione cattolica (p. 73).

Il nazionalismo esagerato

Poco dopo la marcia su Roma, Pio XI nell'enciclia *Ubi arcano Dei* formalizzò la condanna del nazionalismo immoderato, lasciando aperta la porta a un nazionalismo compatibile con il cattolicesimo. Costante, anche se spesso sottotraccia, fu da allora la preoccupazione cattolica per stabilire se il fascismo si configurasse come un nazionalismo immoderato o compatibile con la dottrina della Chiesa. La quale ebbe un andamento ondivago al riguardo. Quando nei primi mesi del 1923 si produsse la fusione tra fascisti e nazionalisti «L'Osservatore romano» scrisse che si trattava della fusione tra due visioni strumentali entrambe ostili alla religione. Ciò nonostante non si raggiunse una unità tra i cattolici che li distanziasse dal fascismo, anzi si accentuò lo scontro tra le varie anime del cattolicesimo. Montini scrisse che chi faceva del nome amato della patria un'arma d'odio, di prepotenza e d'intolleranza, non amava quel nome e male lo serviva. E continuò osservando che tale nazionalismo suscitava, «come induzione elettrica, nazionalismi simili d'intorno» (p. 77). Sulla stessa linea si espressero De Gasperi, Ferrari e Sturzo. Al contrario, i cattolici nazionali, con Crispolti al congresso PPI di Torino, negarono l'elemento strumentale. A loro avviso il fascismo era sincero e la religiosità fascista un fattore di avvicinamento per un incontro che poteva avvenire proprio nella nazione. Nel frattempo era nata, su iniziativa di Cornaggia Medici, un'organizzazione politica cattolica filo fascista, che ebbe scarsi consensi e non quello del Vaticano (p. 78). Dopo Torino un gruppo di cattolici nazionali lanciò l'appello *Ai cattolici italiani* affinché, superando il PPI, confluissero nel fascismo. Ne fu rappresentante più autorevole il barone Piero Misciatelli secondo il quale la componente religiosa del fascismo, lungi dal rappresentare una minaccia per il cattolicesimo, costituiva il ponte per l'incontro (p. 79-80). E così altri, come Don Sforza dei Principi Ruspoli e Antonio Masetti Zannini. Ma neppure mancarono critiche al nazionalismo esagerato, sia sulla linea dell'*Ubi arcano Dei*, come fece il p. Brucculeri sulle pagine de «La Civiltà Cattolica» del 1923, sia da parte di Papini e Giuliotti che, ferventi nazionalisti nell'anteguerra, erano approdati a un antinazionalismo radicale dalla prospettiva antimoderna.

In vista delle elezioni del 6 aprile 1924 la divaricazione si accentuò. Il manifesto sottoscritto da 150 personalità cattoliche portò voti al listone fascista (p. 86). Anche alcuni intellettuali vicini al fascismo si divisero nella primavera del 1924 tra chi difendeva l'idealismo gentiliano, l'anima moderna dello squadristo e la sua assoluta autonomia ideologica e chi sosteneva che si dovesse tornare ai valori controriformisti del cattolicesimo, respingendo la civiltà moderna di matrice protestante e liberale (p. 86). Di fronte a queste posizioni, il fascismo poteva essere giudicato come un nazionalismo accettabile? La risposta rimase nella maggior parte dei casi negativa (p. 87). Ma la gerarchia ecclesiastica e «L'Osservatore romano» dopo la vittoria elettorale fascista non assecondarono la linea del PPI critica degli aspetti pagani del fascismo. E non lo fecero neppure al momento della crisi Matteotti. Mussolini operò un rimpasto dell'esecutivo cooptando Federzoni (Interni) e Matteo Gentili (sottosegretario alla Giustizia), mentre Cesare Nava, apprezzato dal Vaticano, andò all'Economia. La condotta vaticana incoraggiò la destra nazional-cattolica che il 14 agosto 1924 diede vita al Centro Nazionale Italiano, al quale aderì poi anche l'Unione Nazionale di Cornaggia (p. 89). Tutto ciò mentre «La Civiltà Cattolica» stigmatizzava la scelta antifascista dei popolari sturziani, sostenendo che tra un'alleanza con i fascisti e una con i socialisti era senz'altro preferibile la prima, perché non erano atei. E lo stesso fece «Vita e Pensiero». Di fronte alla drammatica divisione dei cattolici messa a nudo dalla crisi dell'estate del '24, il papa optò per l'unità religiosa dei cattolici, ribadì il veto a ogni accordo tra popolari e socialisti e suggerì a Sturzo di prendere la via dell'esilio. Giustamente Moro sottolinea che fu questo uno dei fattori che indirettamente facilitò la svolta totalitaria di Mussolini del gennaio 1925 (p. 95). Una conseguenza fu che si diluì la polemica sul nazionalismo fascista. Vi diede il proprio apporto Enrico Rosa che alla Settimana sociale di Torino del settembre del 1924 chiosò la *Ubi arcano Dei* non limitandosi a ribadire la distinzione tra patriottismo e nazionalismo immoderato, ma introducendo quella tra vero e falso nazionalismo. Immoderato era ora non solo quel nazionalismo che anteponeva la propria alle altre nazioni, ma anche quello che l'esaltava sopra tutta la famiglia umana e in particolare sopra «la famiglia di Dio in terra, cioè quella società religiosa soprannaturale che è la Chiesa» (p. 95). Così il beninte-

so nazionalismo doveva procurare alla nazione il bene della vera religione e della Chiesa. In questo modo un nazionalismo formalmente ossequiente dell'autorità ecclesiastica e rispettoso dei diritti della Chiesa finiva per disporre del requisito fondamentale per essere annoverato tra quelli non immoderati, cioè "veri" e compatibili con la dottrina cattolica. E fu proprio questo ciò che accadde, incoraggiato da parole e gesti distensivi nei riguardi della religione e della Chiesa da parte di Mussolini (p. 96).

Fede religiosa e patria fascista

Dopo la svolta del 1925 ulteriori significativi apprezzamenti per la tradizione cattolica e la religione degli italiani vennero da Rocco, Federzoni e dallo stesso Mussolini, che nel maggio del 1926 in una solenne dichiarazione disse che bisognava restituire allo Stato e alla nazione italiana quel carattere di Stato cattolico e di nazione cattolica che la politica liberale si era sforzata di cancellare (p. 97). Qui come altrove Moro coglie ed esamina le distinzioni nelle convergenze. In questo caso osserva che in questa fase l'incontro tra cattolici e fascisti non avvenne all'insegna della religione, ma di «Fede e Patria» o viceversa, a seconda della sponda. Sta di fatto che si era plasmato ormai un cattolicesimo nazionale che postulava l'unità religiosa di una patria fascista e cattolica (p. 99). Questo cattolicesimo nazionale per i cattolici conservatori del Centro Nazionale doveva aprire la strada a un fascismo clericale che recuperasse il passato cattolico della nazione per riaffermare i valori cristiani tradizionali, esaltare la famiglia come il bene più prezioso per lo Stato, il lavoro come dovere religioso, l'ordine e la stabilità di uno Stato organico (p. 99). Su posizioni minoritarie ancora nel 1925, mettendo a fuoco aspetti diversi, furono De Gasperi e Iginò Giordani. Il secondo denunciando il filocattolicesimo fascista come «nuova piaga», ma sostenendo entrambi il carattere anticristiano del nazionalismo e del fascismo (p. 99). Tutto ciò mentre parallelamente la Chiesa acquistava una maggiore visibilità con l'intensificazione dei Congressi eucaristici, le manifestazioni per l'Anno Santo del 1925 e il centenario francescano del 1926.

Nella seconda metà degli anni Venti, continua Moro richiamando E. Gentile, i concetti di statolatria e paganesimo, già usati

in ambito cattolico vennero elaborati in modo più sistematico per definire la politica totalitaria del regime. La polemica contro la statolatRIA aveva contraddistinto il pontificato di Leone XIII che l'aveva rivolta contro lo Stato liberale. Nel primo dopoguerra essa era stata estesa allo Stato socialista. Dal 1923 i neoscolastici della Cattolica, con Mario Cordovani in testa, avevano condannato lo Stato panteista (p. 108). Il vero bersaglio però continuava a essere lo Stato liberale. Anzi, Cordovani aveva attribuito al governo fascista il merito di aver raccolto le critiche cattoliche allo Stato liberale. Dunque, ancora un'apertura di credito (p. 109). Di fronte alla riforma scolastica e universitaria di Giovanni Gentile la posizione cattolica ufficiale fu di accettazione. Gemelli tuttavia fece notare come vi fosse sottesa una concezione dello Stato estranea al pensiero cattolico nel quale era radicata la distinzione tra la società, la nazione e lo Stato, che invece coincidevano nella concezione gentiliana. Ciò nonostante Gemelli applaudì la riforma gentiliana.

Alla svolta totalitaria del 1925 Moro fa risalire anche l'intensificarsi della discussione. Gemelli si scagliò contro liberalismo e socialismo, e anche quando introdusse distinguo tra concezione cattolica e fascista dello Stato, non affondò la critica su quest'ultima. Nell'allocuzione concistoriale di condanna dell'Action française del dicembre del 1926 Pio XI sottolineò il tendenziale paganesimo del movimento di Maurras ribadendo l'inconciliabilità tra la concezione cattolica e quella che faceva dello Stato il fine del cittadino e dell'uomo, assorbendo tutto in esso (p. 116). Vi erano dunque implicazioni evidenti per il fascismo. Tuttavia anche il papa manifestò un'apertura nei riguardi del governo fascista per il suo senso di equilibrio pratico (p. 117). Sarebbe diventato questo – osserva Moro – il criterio fondamentale dell'interpretazione cattolica. Così tra l'episcopato e sulla stampa cattolica prevalse l'idea che la condanna riguardasse esclusivamente la Francia. Secondo Moro i due casi erano certamente diversi: di naturalismo nel caso francese, di sacralità della politica (paganesimo) in quello italiano. Tuttavia il riferimento a una concezione pagana finì per aprirsi qualche spiraglio anche nei riguardi del caso fascista (p. 117). Per es. «La Civiltà Cattolica» scrisse nel 1927 che la condanna del papa riguardava oltre all'Action Française anche una concezione dello Stato che rappresentava la sintesi tra la vecchia idolatria pagana e

la moderna concezione liberalesca (p. 118). Ma troppo criptico era il riferimento perché avesse ricadute.

Sulla scia della condanna dell'Action Française la polemica tra cattolici e fascismo tornò ad allargarsi (p. 119). Il p. Rosa criticò la Carta del lavoro per la concezione hegeliano-mussoliniana dello Stato che vi era sottesa in contrasto con la concezione cristiana. Allo stesso periodo appartiene anche un intervento su «Vita e Pensiero» in cui emerse con forza la vecchia aspirazione intransigente a cristianizzare lo Stato. Da cui l'accusa rivolta al fascismo non di essere troppo religioso, ma di esserlo troppo poco per il permanente retaggio laicista (p. 120). Più in generale, le critiche furono orientate a colpire i regimi politici non confessionali. In questo modo si diluirono anche le critiche al fascismo (p. 121). Insomma: la polemica cattolica finì, ancora una volta, per perdere di vista la religione fascista e il suo carattere concorrenziale con il cattolicesimo.

Conciliazione e problematica ricomposizione tra cattolici e nazione

Quando, a sorpresa per la stragrande maggioranza degli italiani, sopraggiunse la Conciliazione, le parti contraenti esultarono per la ricomposizione tra cattolici e la nazione. Le diffidenze di parte cattolica verso il regime parvero svanire e convogliarsi nello sforzo per cristianizzarlo definitivamente e realizzare il modello di uno Stato cattolico e nazionale. Uno sforzo (e illusione) che continuò fino al 25 luglio 1943 facendo – come scrive Moro – dei cattolici una sorta di corrente interna del fascismo (p. 140). «La Scuola cattolica» parafrasando D'Azeglio scrisse nel febbraio del 1929 che «Fatta cattolica l'Italia occorre rifare cattolici» gli italiani (p. 141). Era un progetto, un impegno per il futuro. Nel plebiscito del 24 marzo 1929 per eleggere la nuova Camera fascista clero e organizzazioni cattoliche sostennero il voto favorevole (p. 141). Ma le interpretazioni sui Patti del Laterano si biforcarono fin dal dibattito parlamentare sulla loro ratifica e fu subito conflitto sulle leggi attuative e sull'Azione cattolica. La convergenza sulla ritrovata unità nazionale, fu dunque momentanea e sostanzialmente effimera. Eppure, di fronte al primo duro intervento di Mussolini alla Camera, la replica di Crispolti (redatta assieme al fratello del Segretario di Stato e approvata da Pio XI) fu blanda, per non dire

remissiva. Di lì a poco lo scontro tra idealisti gentiliani e neoscolastici nel VII Congresso nazionale di filosofia, vide i cattolici rivendicare per il cattolicesimo il posto che l'idealismo aveva per sé, invece di mettere in discussione l'eticità e la religiosità dello Stato. In uno di quegli slanci d'entusiasmo per lui tutt'altro che insoliti, Gemelli lo disse anzi cosa fatta: con la Conciliazione il cattolicesimo aveva ufficialmente sostituito l'idealismo (p. 153). Tuttavia i dissidi non si placarono, come dimostrano il chirografo a Gasparri del 30 maggio 1929 in cui il papa si lamentava delle espressioni ereticali e anche peggio sull'essenza del cristianesimo e del cattolicesimo contenute nel discorso di Mussolini, le allusioni al culto del capo in riferimento al culto degli antichi egizi e dei Cesari su «La Civiltà cattolica» tra agosto e settembre (pp. 157-158), la lettera a Gasparri in cui Schuster scrisse che il partito fascista tentava di utilizzare la religione all'interno della sua sacralità politica (p. 160). Anche quando nell'autunno del '29 da parte fascista si affermò che i Patti non avevano creato uno Stato cattolico, ma una nazione cattolica (p. 161), il Vaticano restò contrario a una linea di ferma contrapposizione al regime (p. 162). E neppure la nascita a Milano, nei primi mesi del 1930, della scuola di mistica fascista, pur suscitando alcune perplessità da parte di Schuster, di Gemelli e dell'«Avvenire d'Italia», produsse un irrigidimento della posizione cattolica rispetto al regime.

Come si sa, il conflitto sull'Azione cattolica che esplose nella primavera del 1931 non portò a una rottura, ma si risolse nel volgere di qualche mese con una riconciliazione. In quella occasione il papa scrisse a Schuster (e la lettera fu pubblicata su «L'Osservatore Romano») affrontando per la prima volta il tema del totalitarismo e lo fece distinguendo la "totalitarierà" soggettiva (accettabile) da quella oggettiva (inammissibile). Non c'era dunque incompatibilità con il regime, solo si trattava di distinguere (pp. 170-171). Moro osserva che il papa non sembrava mettere in discussione il totalitarismo in sé, ma una possibile concezione di esso, incompatibile con quella autonomia delle persone e delle realtà sociali che la Chiesa intendeva garantire (p. 171). E la linea dei distinguo informò di sé anche l'enciclica *Non abbiamo bisogno* (luglio 1931) nella quale, accanto alla netta condanna della religiosità fascista, letta attraverso la categoria di "paganesimo" sovrapposta a quella di "statolatria", stava l'esplicito rifiuto di condannare «il partito e

il regime come tale», ma solo quanto nel programma e nell'azione di entrambi era contrario alla dottrina e alla pratica cattolica e quindi inconciliabile con essa (p. 173). «La Civiltà Cattolica» chiosò affermando che il pontefice aveva inteso riferirsi anche al nazionalismo. Ma, come scrive Moro, la reazione dei cattolici italiani fu abbastanza debole (p. 173) e il Vaticano evitò di calcare la mano nel timore che i cattolici finissero per schierarsi con il governo e con il regime (p. 174).

La “riconciliazione” che il 2 settembre 1931 chiuse la crisi con un accordo confinò l'AC nell'ambito religioso ponendola alle dirette dipendenze dai vescovi. Secondo Sturzo lo scontro aveva dimostrato che era stata ingenua l'illusione «che il fascismo potesse cattolicizzarsi» (p. 174). Ciò nonostante non cadde il mito della natura cattolica e provvidenziale del fascismo, dal momento che la cultura concordataria aveva costruito basi solide e diffuse (p. 175).

Le perplessità sembrarono superate con la visita di Mussolini in Vaticano nel febbraio 1932, terzo anniversario dei Patti. Il papa fece in quell'occasione un passo indietro rispetto all'enciclica del '31 affermando di non vedere nelle dottrine del fascismo nulla di contrario alle concezioni cattoliche (p. 180). Quindi pace fatta. Ma la rivalità competitiva rimase. L'anticipazione sulla stampa della voce “Fascismo” per la Treccani provocò un forte attrito. Pio XI minacciò all'ambasciatore De Vecchi un'esplicita condanna. Mussolini risolse la questione aggiungendo una seconda parte di suo pugno alla voce, che incontrò l'approvazione del papa (p. 182). In questo contesto armonioso si colloca l'enciclica *Caritati Christi compulsi* (3 maggio 1932) nella quale il papa, di fatto, considerò compatibile con la dottrina cattolica il nazionalismo fascista (p. 183). Con la soddisfazione del pontefice, dopo il 1932 il mito dell'Italia cattolica finì per trionfare (p. 186). Il culmine fu toccato nell'ottobre del 1932 nel decennale della marcia su Roma (p. 186). Rispuntarono i toni neoguelfi sul perfetto italiano che era cattolico e i discorsi sul Primato civile dell'Italia sulle nazioni (p. 187). Cambiò la polemica antitotalitaria cattolica: non si rivolse più contro lo Stato fascista, ma contro altri e distanti modelli (p. 188). In questo clima sopraggiunse il secondo plebiscito del 25 marzo 1934. Vescovi e clero invitarono i fedeli a votare. La lotta antiprotestante fu un'ulteriore conferma della profonda e stabile intesa raggiunta (pp. 192-194). Si trattava infatti di difendere l'unità cattolica come

base della civiltà italica e della nazione cattolica. La canonizzazione di don Bosco, il 1° aprile 1934, offrì a De Vecchi l'occasione per celebrare «il più italiano dei Santi». Su «Le Figaro» del 18 dicembre 1934 Mussolini ribadì di non aver mai pensato di fondare una nuova religione di Stato e di asservire allo Stato la religione professata dalla totalità degli italiani. Nella stessa occasione spiegò cosa apparteneva allo Stato, indicando nella cura e salvezza delle anime il compito della Chiesa (p. 197). Un modo per dire, verrebbe da aggiungere, che se la Chiesa poteva avere un ruolo pubblico, la religione restava affare privato che si esauriva nelle pratiche di culto e devozionali. A questo punto Moro si chiede se i cattolici che volevano cristianizzare il fascismo si accorsero di stare nazionalizzando la fede e fascistizzando il cattolicesimo. La risposta è che se ne avvidero solo i cattolici antifascisti (p. 198).

I giudizi sul nazismo

L'avvento al potere del nazismo provocò un trauma nella coscienza cattolica, scrive Moro. Tuttavia i primi allarmi pubblici affiorano solo nell'estate del 1933 da parte del germanista cattolico filofascista Guido Manacorda e solo un anno dopo in ambito ufficiale cattolico con gli articoli di Federico Alessandrini su «L'Avvenire d'Italia» del gennaio 1934 e poi con Mario Bendiscioli (pp. 204-207). Ma né le persecuzioni anticristiane, né la notte dei lunghi coltelli, né l'uccisione dell'apprezzatissimo da parte cattolica leader austriaco Dollfuss, né il divieto alla diffusione di un documento dei vescovi tedeschi sulla nuova fede e sul mito del sangue, portarono i cattolici italiani a un più deciso orientamento antinazista. Certo, se nei primi mesi la tendenza era stata quella di distinguere le correnti più radicalmente anticristiane del nazismo (Rosemberg) dal partito e dal regime tedesco in quanto tali, dalla seconda metà del 1934 la stampa cattolica iniziò a parlare del nazismo *tout-court*. D'altra parte fu lo stesso Mussolini a manifestare posizioni molto critiche nei riguardi della Germania nazista per le sue pretese sull'Austria, e questo evitò attriti tra cattolici e fascisti. Non solo. Le rassicurazioni naziste alla maggioranza cattolica della Saar in vista dell'imminente plebiscito (13 gennaio 1935) e il silenzio della Santa Sede autorizzarono la stampa cattolica, a se-

conca dei casi, a paventare l'estensione ai cattolici dalla Saar della nuova religione nazista, o avallare l'operazione in nome dell'identità nazionale (p. 218). Altra fase incerta, dunque. Quando però giunsero i risultati si commentò che rappresentavano la vittoria indiscussa della patria tedesca e che sarebbe stato errato vedervi una vittoria del nazionalsocialismo. Così Alessandrini, su «L'Avvenire d'Italia» del 17 gennaio 1935 (p. 222). Si distinse dunque tra patria e nazionalsocialismo, non vedendo o tacendo che era l'idea nazionalsocialista di patria (nazione) quella che aveva trionfato. Una conferma del carattere altalenante dei giudizi venne dai commenti al discorso di Rosemberg del febbraio 1935 accolto con critiche che rafforzarono le preoccupazioni precedenti (pp. 223-224).

Nonostante queste oscillazioni, dominava ormai il termine "neopaganeismo". Come si è visto, in precedenza lo si era applicato in prevalenza al laicismo dominante. Era stato utilizzato nella polemica contro l'Action française per significare una concezione che voleva utilizzare la religione come strumento di governo. Nel 1931 il papa l'aveva impiegato in riferimento alla secolarizzazione della società. Ora lo si incominciava a utilizzare per stigmatizzare l'emergere di una nuova fede religiosa anticristiana. Permaneva tuttavia una pluralità di accezioni. «L'Avvenire d'Italia» del 4 novembre 1934 scrisse che Hitler non aveva mai avallato le posizioni più radicali. E nella seconda metà del 1935 sembrò schiudersi una nuova fase di distensione nel giudizio, che neppure le leggi razziali di Norimberga alterarono per i toni distensivi dei discorsi di Hitler e di Göring (pp. 232-233). Ma continuarono le oscillazioni e le distinzioni a proposito del nazismo tra la moderazione del governo e l'estremismo di una minoranza di fanatici. Il dibattito cattolico nello spazio pubblico rifletteva alcuni orientamenti presenti nell'episcopato tedesco e, senza che sia possibile stabilirne i diretti collegamenti, gli interrogativi sul nazismo, la sua ideologia e il razzismo, a cui la Segreteria di Stato vaticano e il Sant'Uffizio stavano parallelamente cercando di dare risposta. Su entrambi si tornerà nella seconda parte di questa nota.

Moro segnala anche l'accostamento del nazismo al comunismo che iniziò a essere proposto nella riflessione cattolica attorno al 1935. Lo fece p. Brucculeri su «La Civiltà Cattolica» del 1935 allorché osservò che né l'eliminazione del comunismo compiuta dal nazismo, né altri vantaggi, potevano far pendere la bilancia dalla

parte del nazismo. A suo avviso erano i due estremi dell'errore secondo lo schema di origine intransigente. Ciò aprì la strada alla lettura del nazismo e del comunismo in chiave di religioni politiche. Lo aveva compreso Luigi Sturzo fin dal dicembre 1933 quando aveva scritto di "religioni laicizzate". Tra il 1934 e il 1936 lo fecero in vari scritti Iginò Giordani, Yves Congar, Guido Bevilacqua e don Primo Mazzolari 1936 (pp. 251-253). Insomma: l'attacco al cristianesimo iniziava a essere percepito non più come frutto di un laicismo secolarizzatore ma come opera di una nuova religiosità, di una religione capovolta che metteva l'uomo al posto di Dio.

Distinguere il fascismo dal nazismo

Diventati due i nemici – continua Moro – dove collocare il fascismo? Fu così che la situazione italiana divenne, per contrasto, ma sempre grazie al mito della "nazione cattolica", il modello positivo nel confronto con il regime tedesco. Di qui il rafforzarsi del consenso al regime, massimo negli anni Trenta (p. 259), quando tra i cattolici si diffuse l'idea che l'Italia fascista facesse parte di quel gruppo di paesi fortemente improntati al cattolicesimo: Portogallo, Austria, Ungheria di Horthy e Irlanda di De Valera. Certo non potevano cogliere le differenze tra autoritarismo e totalitarismo, quali sarebbero state precisate dalla letteratura politologica e storiografica del secondo dopoguerra, ma altrettanto certo è che il magistero ecclesiastico pur percependo la minaccia rappresentata dal totalitarismo non ne diede un giudizio netto di incompatibilità con il cristianesimo. Neppure la lettura dell'*Humanisme integral* (1936) di Maritain, con la sua denuncia della carica religiosa contenuta nel fascismo, servì a convincere i cattolici italiani, che continuarono a rimanere divisi. I pochi dubbi, anzi, finirono per essere sommersi dall'ondata di compattezza prodotta tra il 1935 e il 1936 dalla guerra d'Etiopia e dalla proclamazione dell'Impero (pp. 262-267), che portò i cattolici a compiere un ulteriore passo verso il nazionalismo. Ne furono il motore non solo l'avventura coloniale, giustificata con la sovrappopolazione italiana e con la precedente spartizione dei territori da colonizzare da parte delle nazioni ricche, ma anche la risposta alle sanzioni, che vide la stampa cattolica italiana polemizzare con quella di analogo orientamento

soprattutto francese e belga. Un'adesione alla nazione fascista che, osserva Moro, dev'essere letta non come ultra-patriottismo, ma come un ultra-nazionalismo (p. 273) che portò alla saldatura di un blocco ideologico nazional-cattolico nel quale «Regime, nazione e cattolicesimo venivano, insomma, collegati in una chiave sempre più esplicitamente politica» (p. 278). Il tripudio e l'eccitazione di tanti ecclesiastici fu tale da provocare lo sconcerto persino di Pio XI (p. 280). Lo stesso avvenne durante la guerra civile spagnola, che tornò a convogliare l'attenzione sul comunismo e sull'accostamento di questo con il nazismo, all'insegna delle nuove religioni politiche da esecrare (p. 301). Contemporaneamente si affacciava un altro paragone: quello tra i regimi autoritari e le democrazie. Un confronto nel quale emergeva una certa qual preferenza per i primi: per la più decisa condotta nella lotta contro il comunismo e per il ruolo *super partes* attribuito alla Chiesa, non garantito dallo Stato laico dei regimi democratici (p. 308). La stessa diagnosi negativa delle democrazie (Francia, Belgio, Inghilterra e Stati Uniti) veniva estesa alla Società delle Nazioni che mancava di valore positivo perché non animata «dai principi della morale cristiana» (p. 311). Insomma: la confessionalità dello Stato fu il metro su cui si valutò la situazione politica degli altri paesi (cioè le democrazie) e siccome il giudizio era negativo, ciò si tradusse in ulteriore motivo di consenso per i regimi autoritari e per l'Italia fascista.

Dopo la proclamazione dell'Impero e il conseguente rafforzamento del regime sorse un gruppo di cattolici che, in polemica con l'anteriore clerico-fascismo, si dichiarò fascista *tout court*. Ne fecero parte alcuni intellettuali e cappellani dell'Opera Balilla che furono attivi nel PNF e nelle organizzazioni collaterali. Si proponevano di cristianizzare il fascismo e per alcuni anche i riti del regime. La loro rivista fu «Segni dei tempi». Con il cattolicesimo fascista si allargò lo spettro delle posizioni espresse dal cattolicesimo italiano sul mito nazionale (p. 317). Attento alle pieghe e alla sfumature del consenso cattolico al fascismo Moro individua quattro filoni: 1) quello del cattolicesimo nazionale nato dall'incontro con il nazionalismo del 1911-12 e proseguito negli anni Venti con il Centro Nazionale, 2) quello del nazionalismo cattolico, che trovò in Giuliotti, Papini e De Luca i propri rappresentanti, promotore del superamento del contrasto risorgimentale in nome della centralità della religione per l'identità della nazione, 3) quello del na-

zional-cattolicesimo proposto dalle grandi organizzazioni di massa dell'Azione cattolica latore di un progetto di cattolicizzazione integrale della nazione, 4) il nuovo filone di cattolicesimo-fascista che per alcuni diventò fascismo cattolico e che guardava alla nazione non dal punto di vista conservatore, da quello nazionalista, o da quello confessionale, ma da quello della religione politica totalitaria (pp. 316-317). Sintetizzandone le caratteristiche Moro scrive «che il cattolicesimo nazionale degli anni Venti si proponeva di essere *con il fascismo per la nazione*, il nazionalismo cattolico *con la nazione e con la Chiesa*, il nazional-cattolicesimo degli anni trenta *con la nazione per la Chiesa*, e il nuovo cattolicesimo fascista *con il fascismo da cattolici*» (p. 318). Anche su questo aspetto si tornerà più avanti, già verso le conclusioni.

Sempre dopo la proclamazione dell'Impero il fascismo si mosse nella prospettiva di superare in chiave universalistica il mito nazionale, attingendo alla romanità e al cattolicesimo. Il regime accentuò così la dimensione universalistica della propria identità, nella quale dominava ora il concetto di civiltà. Da queste premesse il mito dell'Italia cattolica, della nazione fascista e della civiltà cristiana da difendere si fusero in chiave sia anticomunista che antinazista (p. 320). Fu in questo contesto che sulla pubblicazione della Gioventù cattolica «Credere», don Gnocchi scrisse di considerare il regime come la guida mondiale in difesa del cristianesimo e della civiltà, allo stesso tempo in cui la gioventù cattolica assumeva modelli che puntavano sulla formazione eroica, patriottica, virile, dinamica, pura e forte. Da milizia. Anche in questo caso non mancarono perplessità (per es. quelle del nunzio in Italia Borgongini Duca e di mons. Tardini), che comunque non intralciarono la più generale e profonda convergenza dei cattolici con il fascismo (pp. 324-325).

Le condizioni religiose dell'Italia

Oltre all'allineamento con la Germania, a preoccupare i cattolici, tra il 1936 e il '38, furono le condizioni religiose del paese. È questo un aspetto poco noto sul quale il volume apre squarci di notevole interesse sui quali s'innestano problematiche meritevoli di essere approfondite. Tra il 1936 e il '37 i vescovi denunciarono il progressivo allontanamento dalle pratiche religiose, facendo

emergere in modo nuovo il tema del paganesimo, questa volta come tendenza nei costumi. Ciò si tradusse nella richiesta confessionale alle autorità di un maggiore controllo dei comportamenti sociali in osservanza delle norme emanate dai vescovi. Nella tarda primavera del 1936 l'AC si propose di lanciare una campagna di moralità. Alla fine il progetto venne abbandonato per il rischio di irritare le autorità politiche, ancora guardinghe di fronte alle attività dell'associazione. Si ripiegò allora su iniziative di minore gittata, cioè più locali, diocesane. Tutto il dibattito del periodo fu pervaso dall'idea che l'immoralità facilitasse la strada al comunismo (p. 341). Dal 22 al 24 gennaio 1937 si tenne a Roma un convegno di carattere privato sulla moralità con l'obiettivo di elaborare un piano d'azione (pp. 342-343). La relazione di Carlo Costantini presentò un panorama molto allarmante, irto di cifre su spettacoli di varietà, cinema, radio, canzonette, stampa, romanzi e sui comportamenti nelle spiagge. Riferì che le autorità avevano assecondato le richieste di intervento, ma che non intervenivano autonomamente. Usò toni forti (sfacelo morale) dando la colpa all'indifferenza scandalosa dei buoni cattolici e concluse indicando la necessità di esercitare pressione sulle autorità (pp. 347-350). La sua non fu, quindi, osserva Moro, una relazione critica del fascismo, ma volta a riprendere l'indifferentismo dei cattolici che non denunciavano all'autorità gli episodi di immoralità che componevano una tendenza più generale, rispetto alla quale la situazione italiana (grazie alle leggi e al fascismo) era migliore, pur restando allarmante. Costantini offrì anche dati sulle pratiche di culto che si configurano come una prima rudimentale sociologia religiosa sull'abbandono di massa delle pratiche religiose. Ma l'Ufficio direttivo per la moralità, programmato dal convegno romano, alla fine non nacque e gli atti dell'assise non furono pubblicati. Forse, una decisione della gerarchia per evitare noie con il regime (p. 359). Il tema della moralità fu comunque affrontato il 29 maggio 1937 al convegno delle giunte diocesane di AC, presente il papa, da Iginio Righetti che mise al centro del suo intervento non più la lotta agli attentati al buon costume, ma la questione della scristianizzazione del paese e del modo di evangelizzarlo (p. 363). Ma l'autorità ecclesiastica, con mons. Pizzardo, intervenne per stemperare le implicite critiche al regime (p. 366). Fu nuovamente affrontato al convegno dell'autunno del 1937, questa volta

accentuandone la curvatura sociale (p. 373), per poi evaporare nel dibattito successivo. Non furono voci inascoltate perché la pressione cattolica sul tema della moralità trovò risposte da parte del regime (pp. 375-376) con gli interventi del ministro degli Interni e di quello della Cultura popolare.

Le campagne per la moralità fecero affiorare problemi (disgregazione familiare, modi di vita) che chiamavano in causa l'insufficiente formazione da parte delle organizzazioni giovanili cattoliche. Ma anche la campagna sulla famiglia si mosse riconoscendo i meriti del regime. Tuttavia iniziò a far capolino l'idea che dopo tanti anni di regime fascista l'Italia del 1938 non era più cattolica di quanto lo fosse nel 1922. Insomma: se la questione della moralità non produsse attriti con il regime, rese consapevoli alcuni ambienti cattolici che occorreva chiedere aiuto al regime per difendere la nazione cattolica e portò a un esame di coscienza soprattutto religioso. «Era sul piano religioso, infatti, – scrive Moro – che si cominciava, non a polemizzare, ma a nutrire dubbi per l'impostazione così a lungo seguita nel sostenere e difendere l'accordo tra la Chiesa e il fascismo» (p. 385). Ci si aspettava una rinascita religiosa del paese e invece ci si rendeva conto che la secolarizzazione dei costumi e dei comportamenti non solo non s'era arrestata, ma continuava a farsi strada.

Al problema della paganizzazione della società s'intrecciò tra il 1937 e il '39 quello della valutazione dei regimi totalitari e delle loro implicazioni religiose. La coscienza ecclesiale di una parte dei cattolici si rese conto che la soluzione cattolica tradizionalista, autoritaria e corporativa vagheggiata negli anni Trenta aveva preso a vacillare. L'avvicinamento alla Germania nazista e la campagna antisemita avevano accostato il fascismo al totalitarismo tedesco indebolendo il giudizio di una sua collocazione autonoma tra stati totalitari e democrazie antifasciste (p. 387). Gli interrogativi furono: comunismo e nazismo erano da mettere sullo stesso piano? Oppure occorreva graduare tra la pericolosità dell'uno e dell'altro?

La mancata condanna del totalitarismo

Sulla scorta dei documenti pubblicati da Peter Godman (*Hitler e il Vaticano*, 2005) e Hubert Wolf (*Il papa e il diavolo*, 2008) Moro

ricorda che nell'estate del 1936 il magistero sembrava avviato verso una condanna del fenomeno totalitario nel suo complesso, comprensivo dunque del nazismo, del comunismo e anche del fascismo (p. 388). Richiamando Giovanni Miccoli (*I dilemmi e i silenzi di Pio XII*, 2000) rammenta che nel gennaio del 1937 il papa ebbe chiaro che nazismo e comunismo erano da mettere sullo stesso piano. Poi il progetto naufragò per essere sostituito dalle tre encicliche del marzo 1937 che mentre non condannarono i totalitarismi, risparmiarono il fascismo. Per giunta anche la *Mit brennender Sorge*, pur condannando la divinizzazione del culto idolatrico della razza e del capo, non conteneva una condanna senza appello del nazismo e lasciava aperta la strada per il ritorno alla fedeltà dei patti e a un'intesa. Le tre encicliche, però, secondo Moro misero anche in discussione la priorità del comunismo come male maggiore rispetto al nazismo, segnando una svolta importante (p. 391), non recepita fino in fondo dal cattolicesimo italiano.

I commenti de «La Civiltà Cattolica» e de «L'Osservatore Romano» non furono coincidenti. La prima scrisse dell'attacco al patrimonio religioso dell'Occidente e ai più alti valori spirituali portato dalle «correnti neopagane del nazionalsocialismo». Quindi non dal nazismo in quanto tale. Il secondo paventò l'influenza del nazismo in Italia. Comunque la condanna del nazismo venne minimizzata e si preferì riferirsi alla *Divini Redemptoris*. La reazione, dunque, del cattolicesimo italiano fu complessivamente improntata alla prudenza (p. 393). Se il cattolicesimo era presentato come unico freno al declino verso il neopaganesimo, le tre encicliche non contribuirono a fare chiarezza sul fascismo (p. 400). Emblematico al riguardo fu quanto scrisse Alessandrini nel maggio del 1937 su «L'Avvenire d'Italia» dove, dopo aver osservato che la Chiesa condannava il comunismo ateo e il razzismo (si badi, non il nazismo), aggiungeva: «Ma agendo in tal modo [la Chiesa] non prende posizione contro i regimi d'autorità: la questione delle forme di regime è per essa indifferente fino a tanto che si dà a Dio ciò che è di Dio. [...] La Chiesa dunque non è 'equidistante' ma 'sovrastante': guarda le tendenze politiche che si manifestano nel mondo e non interviene se non quando questa o quella tendenza impediscono ai cristiani di seguire gl'insegnamenti di Cristo e del suo Vicario» (p. 401). In questo modo si continuava a difendere il fascismo come regime rispettoso della Chiesa, giudicandolo

diverso dal nazismo (p. 402). Sempre Alessandrini, in un articolo successivo, mostrava di condividere le rivendicazioni italiane e tedesche nel nome dei paesi poveri che, come l'Italia, dovevano veder riconosciuti i diritti e la dignità di grande potenza (p. 403). Ancora nel settembre del '37 «La Civiltà Cattolica» difese il fascismo rispetto al nazismo (p. 404). E anche i più critici del neopaganesimo nazista finirono per contrapporre alla situazione tedesca quella italiana (p. 408). La voce del filippino Giulio Bevilacqua, che nell'ottobre del '37 scrisse che Dio, l'anima e l'immortalità non erano patrimonio di nazioni e razze e che la Chiesa non poteva dipendere da nessun Cesare o adorarlo, sotto pena di tradire l'uomo e Dio, rimase isolata (p. 409).

Divisioni, oscillazioni e retromarce continuarono a contraddistinguere le posizioni pubbliche dei cattolici. Ancora nella seconda metà del '37, in seguito alla lettera collettiva dell'episcopato spagnolo, «La Civiltà Cattolica» tornò a sostenere la teoria del male minore tra comunismo e nazismo, che aveva superato in primavera (p. 410). Dopo l'adesione dell'Italia al patto Anticomintern e l'uscita dalla Società delle Nazioni, nel discorso natalizio del 24 dicembre 1937 il papa parlò esplicitamente della persecuzione religiosa in Germania. Però il 9 gennaio 1938 nell'udienza di Mussolini ai vescovi e parroci per la battaglia del grano abbondarono le manifestazioni di adesione al regime con toni nazionalistici (pp. 412-413). Mussolini rievocò l'appoggio avuto contro le «orde abbissine» e le sanzioni. Invitò il clero ad aderire alla politica demografica del regime per incrementare i battaglioni utili a conseguire le vittorie, senza che la stampa cattolica stigmatizzasse la curvatura militarista e bellicista del regime. Sempre all'inizio del '38, su «La Civiltà Cattolica», p. Rosa scrisse che il neopaganesimo non aveva nulla a che fare con il fascismo, o con altra forma di regime autoritario, «o anche di dittatura, tollerabile e talora anche desiderabile in certe determinate condizioni politiche e sociali di una nazione, come al domani di una gran guerra o di un cataclisma rivoluzionario, quale fu quello che regalò Napoleone all'Europa» (p. 415). Dalla quale affermazione si deduce che anche il nazionalismo contenuto nell'autoritarismo fosse tollerabile e desiderabile, rientrando a pieno titolo tra quelli non esagerati.

Moro ricorda che la cerimonia sulla battaglia del grano fu l'ultima occasione in cui Mussolini innalzò la bandiera cattolica sul

pennone fascista (p. 417). Poi, però, tornarono a riemergere le preoccupazioni mai del tutto superate. A provocarle furono il problema della doppia militanza nel PNF e nell'AC sollevato dalla stampa fascista, la campagna razziale, l'annuncio della visita di Hitler a Roma e l'*Anschluss*. Ma a parte la pastorale molto critica di Della Costa del febbraio 1938, continuarono i riferimenti a Hitler come possibile moderatore delle tendenze paganeggianti all'interno del nazismo e i distinguo che mentre respingevano lo spirito anticristiano e la religiosità pagana del nazismo, evitavano di condannarne l'ideologia nazionalista e il totalitarismo (p. 418). In definitiva la diffusa avversione cattolica (e non solo) al regime tedesco non coincise con la critica al fascismo, anzi si pensò che il secondo potesse mitigare il primo. Tantomeno portò ad apprezzare i regimi democratici, sui quali il giudizio rimase sostanzialmente negativo. Così se si palesò il distacco dal fascismo di La Pira e Del Noce, altri commentarono ancora benevolmente la dimensione totalitaria del fascismo e, ancora nel '38, p. Messineo su «La Civiltà Cattolica» sostenne che la vera dottrina del fascismo era rispettosa di quella religione positiva che era il cattolicesimo italiano (p. 424). Una linea confermata sempre sulla rivista di Villa Malta anche dopo la visita di Hitler a Roma, in un articolo nel quale mentre si asseriva che poteva esserci tra fascisti e cattolici comunanza di scopi politici e convergenza di interessi materiali, ma non comunanza ideologica per l'insopprimibile realtà della religione cattolica che era quella del popolo italiano, si ribadiva la differenza tra fascismo e nazismo, per via del nazionalismo esasperato in quest'ultimo e per la nuova religione che proponeva (p. 425). Anche sulla natura della collaborazione con la Germania nell'ambito dell'Asse si discusse e ci si divise. Moro traccia una linea di demarcazione che separa le posizioni più critiche de «L'Osservatore Romano» (con Della Torre, Gonella), De Gasperi, «Fides», «La Scuola cattolica», «Studium», «Azione sociale», «Vita Cristiana» e La Pira, da quelle più remissive delle riviste che orbitavano attorno all'Università Cattolica, «Frontespizio» e i fogli della gioventù cattolica di Luigi Gedda, mentre «La Civiltà Cattolica», «L'Avvenire d'Italia» e «L'Italia» diedero voce a entrambe le posizioni (p. 426). Intanto, il 13 aprile '38, era stata resa nota la lettera di mons. Ernesto Ruffini, Segretario della Congregazione dei Seminari e delle Università degli studi, ai responsabili dei centri d'insegnamento cattolici. Vi

si elencavano otto errori del nazismo, denunciati come assurdi e da combattere. I primi sei sul razzismo, gli altri due sul neopaganesimo (p. 429). Commentandola sulla rivista dei gesuiti il 2 luglio, p. Brucculeri si soffermava sul totalitarismo proponendo di applicarlo per descrivere quel sistema teorico o metodo o indirizzo pratico che dava allo Stato un potere illimitato sull'individuo, isolato o associato che fosse, misconoscendone i naturali diritti. Lo diceva però antico: dall'antica Roma a Hegel, negandone quindi la modernità (p. 430). Il 12 luglio 1938 p. Messineo richiamava l'idolo della nazione e del principio di nazionalità che, diffusosi durante il processo di unificazione, non aveva perduto i suoi adoratori.

Il giorno dopo la pubblicazione del *Manifesto degli scienziati razzisti*, il papa parlò di «vera apostasia» e il 28 luglio in un altro discorso pubblico si chiese come mai l'Italia avesse dovuto imitare la Germania. Nello stesso intervento difese l'AC con parole forti: «chi colpisce l'Azione cattolica colpisce il Papa e chi colpisce il Papa muore». Mussolini replicò a Forlì che era assurdo sostenere che l'Italia avesse copiato la Germania. Fu in questo frangente che il papa decise di mettere mano all'enciclica sull'unità del genere umano, poi fatta sparire alla morte del pontefice. Il testo della *Humani generis unitas* riproponeva, rielaborata, la distinzione tra totalitarismo soggettivo e oggettivo introdotta nel 1931 da Pio XI, trasformandolo in *intensivo* (da giudicarsi positivamente, in quanto applicazione integrale dei valori nella vita personale) ed *estensivo* (tutto negativo, in quanto estensione del potere dello Stato e dell'assolutizzazione della politica). Ne conseguiva che l'unico totalitarismo lecito era quello cattolico, mentre l'assolutizzazione politica della razza, della nazione o della classe distruggevano l'unità del genere umano. Era dunque anche il nazionalismo a essere condannato (p. 433). Se fosse stata pubblicata – osserva Moro – avrebbe prodotto uno sconquasso perché abbandonava la teoria del “male minore” tra comunismo e nazismo (p. 434). Tornando dal mondo ipotetico a quello reale, anche di fronte al *Manifesto* la reazione della stampa cattolica fu prudente. Il 16 agosto del 1938 il segretario del PNF Achille Starace e il presidente dell'AC Lamberto Vignoli firmarono un accordo che rendeva possibile la doppia militanza. Era stato preceduto da un'intesa tra regime e Vaticano che impegnava la stampa cattolica al silenzio sulla questione razziale (p. 435). Vi furono nei mesi successivi altri interventi del

papa che, ammalato e sempre più isolato nei Sacri Palazzi, non ebbero incidenza. Il 3 settembre 1938 «La Civiltà Cattolica» con p. Brucculeri tornò a difendere il fascismo dicendo che a esso non si applicava quanto la Chiesa aveva detto su panstatismo, neopaganesimo e totalitarismo. Anche l'AC ammorbidì i toni. Quando in un discorso del settembre 1938 Hitler affermò che nazismo non era un movimento di culto, ma una dottrina politico-popolare derivata da nozioni razziste gli animi parvero risollevarsi (p. 438). Poi anche la conferenza di Monaco vide prevalere i commenti favorevoli da parte cattolica, nella quale si distinse la posizione di Gemelli (p. 440). L'Asse dunque andava bene purché non conducesse alla nazificazione del fascismo (p. 436).

Una categoria dalla disforme applicazione: neopaganesimo

Facendo il punto sulla situazione alla fine degli anni Trenta Moro scrive che la categoria di “neopaganesimo” risultava diffusa nel cattolicesimo italiano, anche se la sua applicazione non era univoca. Spesso inglobava sia le critiche alla statolatria, che alla idolatria. Al fascismo si riferiva la prima, al nazismo la seconda. In questo modo, seppure assottigliata, la distinzione tra i due regimi e le due realtà permase (p. 445). E continuò nonostante il panorama politico interno e internazionale fosse reso più allarmante per le politiche razziali, la crisi dei Sudeti, il *vulnus* inferto al Concordato, le violenze anticristiane in Messico, Spagna, Urss e Germania. In questo quadro la stampa cattolica riprese il tema delle persecuzioni cristiane dei primi tempi. In definitiva l'insofferenza cattolica era in aumento ma, tra il '37 e il '38, nonostante l'accelerazione totalitaria del regime e l'Asse con la Germania nazista, non si produsse alcun distacco cattolico dal fascismo. Di contro restò saldo il giudizio positivo sulla Conciliazione e sul fatto che la situazione dell'Italia era, dal punto di vista religioso, positiva, se non invidiabile (p. 451).

Nel gennaio del 1939 Schuster, rivolgendosi a porte chiuse al clero milanese e senza che il testo fosse pubblicato, denunciò l'imperante sistema filosofico-religioso del fascismo che negava il credo apostolico, la trascendenza spirituale della religione, i diritti della famiglia e dell'individuo. Aggiunse alcune considerazioni sul

panteismo politico e sull'incompatibilità della statolatria totalitaria fascista con il cattolicesimo. Eppure, dopo un'analisi così devastante e apparentemente senza appello, Schuster lasciava intendere che il fascismo poteva ancora mondarsi facendo appello alla saggezza di Mussolini e alla natura cattolica del popolo italiano. Ancora una volta, insomma, il mito della nazione cattolica era tirato in causa quale agente mitigatore delle "deviazioni" statolatriche e pagane del fascismo (pp. 453-457). Da favorevole al regime il cardinale di Milano era approdato (faticosamente, con il tempo e non senza contraddittorie retromarce momentanee) a posizioni duramente critiche, eppure la sua critica non investiva il regime in quanto tale e soprattutto lasciava ancora aperta la strada a un suo ravvedimento. Non solo: il porporato, distinguendo tra le correnti più radicali del fascismo e Mussolini, rinnovava, confermandola, la propria fiducia in quest'ultimo, contribuendo a rafforzarne l'immagine e il ruolo in un momento certo non facile per il dittatore e per il paese (p. 458).

Sempre nel gennaio del '39 La Pira fece uscire a Firenze la rivista "Principi", che indicandoli nel valore della persona umana, la socialità e l'eguaglianza tra gli uomini faceva sì, secondo Moro, che il radicalismo cristiano trovasse una voce pubblica (p. 464).

Il discorso che il papa avrebbe voluto pronunciare in occasione del decennale dei patti del Laterano e che com'è noto sparì alla sua morte per essere citato e pubblicato parzialmente nel 1959 in un discorso di Giovanni XXIII e poi integralmente solo da Emma Fattorini (*Pio XI, Hitler e Mussolini*, 2007, pp. 240-244) serve a Moro, assieme a quello di Schuster, per confrontarlo con quello pronunciato dal presidente dell'AC, Vignoli per la stessa circostanza. Un discorso consolatorio e apologetico della situazione italiana, del tutto dimentico del dibattito che aveva percorso l'associazione nel decennio precedente (pp. 460-461).

Le due figure più rappresentative

Moro considera Papini e Gemelli come le figure più rappresentative del cattolicesimo italiano del periodo. Entrambi rifiutarono il nazionalismo esagerato, identificando nel cattolicesimo la missione italiana sul modello del "primato" nazionale, ma il filo

fascista Papini attribuì il primato a una nazione che aveva trovato la sua strada nel fascismo, Gemelli esclusivamente al cattolicesimo, chiedendo al fascismo di adeguarsi (p. 474). Nel novembre '39 Papini pubblicò *Italia mia* che ebbe un grande successo, l'approvazione di Mussolini e che rappresentò il culmine della sua militanza intellettuale a sostegno del fascismo. Vi prendeva le distanze dal «nazionalismo orgoglioso», riprendeva da Gioberti l'idea del «genio italiano» che era stato al tempo stesso profondamente nazionale ed europeo, ecumenico, cattolico, cioè universale (p. 479). Nel fascismo vedeva la restaurazione dell'anima vera degli italiani e con essa della natura cattolica del paese. A suo dire occorreva andare oltre il nazionalismo per assumere missioni europee e svolgere compiti di carattere universale (p. 480). Diversa la posizione di Gemelli, il quale nel dicembre del '39 scriveva che lo Stato italiano era tornato alla sua vera tradizione e missione, riproponendo il mito dell'Italia cattolica, radicatosi nella cultura della Conciliazione. Lo faceva per chiedere al fascismo di meglio adeguarsi al cattolicesimo. Il fascismo aveva il merito di aver preservato la natura cattolica dell'Italia, questo era il suo punto d'arrivo. Non c'era dunque alcun bisogno della rivoluzione antropologica propugnata dal fascismo, bastava rifare cattoliche più e meglio le istituzioni dello Stato. Cosa che il fascismo aveva in gran parte fatto, portando il paese reale a coincidere con quello legale, facendo leva sul mito dell'Italia cattolica. Una coincidenza fondata sui pilastri della libertà per la Chiesa di esercitare liberamente il suo potere spirituale, sul riconoscimento del suo ordinamento e del diritto canonico da parte dello Stato (soprattutto per quanto riguarda gli ordini e le congregazioni religiose) e sul riconoscimento da parte della Chiesa di «un legittimo senso di nazionalità» e dunque «dei supremi interessi nazionali dello Stato» (p. 483). Per il francescano la vera romanità era quella cattolica e i successi del fascismo si fondavano sulla natura profondamente cattolica della tradizione del paese e sul suo rispetto. Come ha scritto Francesco Traniello (*Religione cattolica e Stato nazionale*, il Mulino, Bologna 2007, p. 40), che Moro riprende su questo punto, l'accento cattolico posto sulla nazione come comunità originaria di cultura e civiltà, dunque inclusiva della religione, forniva un argomento consistente per tornare a disgiungere, ove le circostanze lo richiedessero (e l'avrebbero richiesto), le sorti della nazione da quelle del fascismo (p. 484).

Ancora un'apertura di credito

Scoppiata la guerra, i cattolici rimasero ostili alla Germania e contrari all'intervento dell'Italia, anche se alcuni giornali cattolici non negarono il fondamento di alcune rivendicazioni tedesche, mentre altri manifestavano simpatia per la Polonia. L'enciclica programmatica di Pio XII, *Summi Pontificatus* (30 ottobre 1939) ripropose lo schema del card. Schuster: i principii errati potevano essere resi inefficaci se le tradizioni cristiane dei popoli restavano salde. Dunque la Chiesa era ancora convinta che, almeno nel caso italiano, la natura cattolica del paese avrebbe evitato i maggiori pericoli. Non a caso l'enciclica conteneva vari riferimenti al carattere provvidenziale dei patti Lateranensi (p. 468). Nei commenti che seguirono si distinse «L'Osservatore romano» che esclude che i principii errati si riferissero al fascismo, mentre la rivista dei gesuiti scrisse che l'enciclica andava riferita alle varie forme di governo. Successivamente p. Bruccheri, citando il volume di Gustave Combes, *Le retour offensif du paganisme* (Paris, 1938) ne condivise il giudizio secondo cui il fascismo non era contro il cristianesimo (p. 469). Ovviamente anche Gemelli non lesse l'enciclica come riferita (anche) al fascismo. Altre interpretazioni colsero i riferimenti al regime italiano, ma restarono minoritarie e su fogli di scarsa diffusione. Ancora nel 1940 «La Civiltà Cattolica» con p. Pellegrino, respinse l'idea (presente nella stampa internazionale) che l'enciclica fosse una condanna del totalitarismo fascista. Anzi, essendo cattolico lo Stato totalitario italiano non vi era nessuna ragione di contrasto con la Chiesa. Era l'ennesima giustificazione del fascismo. Non solo. Il problema slittava dal totalitarismo all'assolutismo che limitava le inalienabili libertà dell'individuo, che non erano quelle democratiche, ma quelle relative alla religione, all'educazione e alla famiglia. Cioè le libertà della Chiesa, osserva Moro, richiamando a questo riguardo il giudizio di Guido Verucci (*La Chiesa e la società contemporanea*, 1988) (p. 492).

Letture della guerra

Il mito della nazione cattolica, osserva Moro, conobbe profonde trasformazioni con l'entrata in guerra dell'Italia, alla quale fu

contraria la Santa Sede che si tirò addosso le invettive dei gruppi universitari fascisti e del giornale di Farinacci. Poi le vittorie naziste parvero placare gli animi e mutare l'orientamento dell'opinione pubblica, che fu indotta a considerarle un segno della Provvidenza contro le democrazie laiciste (p. 495). In questo contesto sembrano anzi schiudersi le porte a una nuova civiltà in cui il cattolicesimo avrebbe avuto un ruolo fondativo. Così – commenta Moro – i cattolici italiani, tra sopportazione e speranza, vi aderirono, ma senza quegli entusiasmi che avevano fatto da cornice alla guerra d'Africa. La Santa Sede esortò all'obbedienza e prevalse il patriottismo. La maggioranza cattolica adottò una posizione "nazionale": era una guerra dell'Italia (non del fascismo o dell'Asse) per controllare il Mediterraneo contro la linea anglo-francese. Anche la Fuci e il suo organo «Azione fucina» vacillarono (pp. 501-502). Un nutrito gruppo di vescovi firmò un appello per la bandiera italiana sul Santo Sepolcro (p. 503), mentre altri lessero la guerra in chiave nazionalista e fascista. Solo un'esigua minoranza di tradizioni cattolico-liberali rimase contraria alla guerra, oltre naturalmente ai cattolici antifascisti, al movimento dei laureati cattolici e a La Pira, che tuttavia cercarono di dare un senso cristiano al sacrificio e allo spirito di obbedienza. A riprova di quanto il discorso che identifica la fede cattolica con la nazione e questa con il regime avesse attecchito, la nuova generazione dei giovani cattolici, a differenza di quella precedente dei popolari, fece fatica a distinguere tra regime e nazione. Alla descrizione delle varie posizioni Moro aggiunge un cenno sul pacifismo spontaneo del mondo popolare e contadino, che si espresse nei parroci e nei bollettini parrocchiali, spesso colpiti dalla censura. Ciò, mentre il regime percepiva il ripiegamento della Chiesa su se stessa in una sorta di autoisolamento (p. 506).

I cattolici meno politicamente impegnati prepararono per la pace, mentre il "cattolicesimo nazionale" lo fece per la vittoria. Tra questi ultimi Gemelli, che si produsse in un'interpretazione confessionale della guerra in funzione della riproposizione del primato italiano. In questo modo il fascismo veniva presentato, in piena assonanza con le posizioni di Bottai e della rivista «Primato», «come difensore della civiltà cristiana contro il laicismo» (p. 509). Se s'avvertì qualche scricchiolio dietro la facciata cattolica, ancora alla fine del 1940 solo una minoranza dell'intellettualità cattolica aderiva a posizioni democratiche in un orizzonte antifascista (p. 511).

Scricchiolii

Lo schema cattolico-fascista basato sul binomio fede e patria entrò presto in crisi. Nel 1942 p. Messineo affrontò il problema della concezione mistica della nazione, distinguendo tra culto della patria (moderata religione civile della nazione) e religioni della politica nazionaliste da respingere per la loro carica idolatrica. Una distinzione, come fa notare Moro, analoga a quella proposta da E. Gentile mezzo secolo dopo (p. 512). Riprendendo la *Summa* di Tommaso, p. Messineo si chiedeva se fosse lecito usare il termine “culto”. La sua risposta era positiva, precisando che però non doveva assumere carattere religioso (p. 513). Riconosceva tuttavia che afflato religioso c’era e alimentava la concezione mitica della nazione. Esaminava poi il mito concludendo che la fede mitica richiedeva un’adesione spontanea e istintiva che generava un volontarismo sfrenato che mortificava la razionalità umana (p. 515). Onde per cui, essendo falsa e blasfema la religiosità della nazione basata sul mito, essa era anche illusoria. Non solo. Andando alla radice del problema affermava la necessità di relativizzare il ruolo della religione nella stessa identità nazionale (p. 517). Sosteneva infatti che l’unità delle credenze religiose non era necessaria per l’esistenza di una nazione aggredendo in questo modo il nucleo centrale del mito della nazione cattolica. Nel frattempo, con l’ingresso in guerra, era rispuntato il mito neoguelfo, anche in chiave di nazionalismo fascista radicale. Dal 1931 se n’era fatto interprete don Giuseppe De Luca, latore di un progetto di avvicinamento tra cattolicesimo e fascismo. Se a Mussolini attribuiva il merito di aver sradicato la vecchia tradizione laica e liberale, solo l’universalità cattolica poteva colmare il vuoto culturale fascista. Il sacerdote lucano proponeva così della guerra, scrivendone a Giuseppe Bottai tra il 1941-42, una visione antiborghese (antifrancese e antibritannica) dei “popoli-popolo” contro i “popoli-casta” (che non distante appare dallo schema nazionalista e mussoliniano dello scontro fatale tra nazioni proletarie e plutocratiche) per poi negare la necessità di un cattolicesimo nazionale e del primato nazionale a cui sostituiva il primato del cattolicesimo *tout-court*. Ciò mentre pubblicamente denunciava gli usi retorici e le strumentalizzazioni del cristianesimo, che a suo dire era autonomo e superiore a ogni politica (pp. 522-533).

Dal 1941 aumentarono le voci cattoliche critiche dell'uso del linguaggio religioso in sede politica o che richiamavano il vero senso del cristianesimo. In questo frangente – ricorda Moro –, uno dei più ascoltati sostenitori della necessità di un'opposizione cattolica fu La Pira (p. 526), che si spinse fino a tracciare un parallelismo tra la crisi dell'impero romano a opera del cristianesimo e il compito che i cattolici avrebbero dovuto svolgere di fronte al fascismo (p. 528).

Nei confronti della guerra dell'Asse, intanto, andavano manifestandosi vari motivi di frizione. Riguardavano il fatto che il nuovo ordine nazista collideva con quello cristiano, la concezione tedesca della guerra di annientamento, della “guerra totale”, infine, ma probabilmente primo in ordine d'importanza, la campagna fascista volta a seminare l'odio del nemico (pp. 529-530). Delle riserve presenti negli ambienti cattolici si avvide lo stesso Mussolini che il 3 gennaio 1942 attaccò le correnti del mondo cattolico che osteggiavano l'Asse e predicavano il pacifismo (p. 531). Fu il segnale che il mito dell'Italia fascista e cattolica stava per eclissarsi su entrambe le sponde (p. 532).

La stragrande maggioranza dei giovani cattolici non passò all'opposizione, pur non continuando a difendere la guerra fascista. Utilizzando come fonti le lettere dei fucini ad Aldo Moro, l'autore osserva che essi trovarono le motivazioni nella fedeltà al re e nella lealtà al paese. Un rifiuto morale del fascismo, in definitiva. Il dissenso cattolico conobbe un'accelerazione dall'estate del 1942. In questa direzione andarono La Pira che radicalizzò il suo discorso antitotalitario riferito anche al fascismo; il discorso del Natale 1942 di Pio XII che, condannando ogni dottrina o costruzione sociale contraria al rispetto dovuto alla persona e alla vita a lei propria, fece indignare Mussolini (p. 536); il Convegno nazionale dei Laureati Cattolici del gennaio 1943, dove si ascoltarono molte relazioni critiche delle moderne idolatrie (pp. 537-538). Vi si aggiunsero i dubbi sulla reale natura cattolica del paese che, tacitati tra il 1936 e il 1938, riemersero con forza su «La Civiltà Cattolica» dell'agosto del 1943. Se il 70% della popolazione urbana non andava a messa e aveva abbandonato le pratiche religiose, l'Italia viveva una crisi morale e di fede, che la rendeva terra di missione. Una diagnosi – osserva Moro – che capovolgeva lo schema del “paese reale” cattolico contrapposto al “paese legale” laico-laicista.

Ora lo Stato era cattolico e la società in via di scristianizzazione (p. 538). Allo stesso tempo sembrò che solo dall'Italia cattolica potesse venire la salvezza. Dunque il mito era sopravvissuto alla sua crisi (pp. 538-539).

Ruolo e rinascita del mito

Nel ventennio – scrive Moro nelle conclusioni – il regime cercò di inserire sincreticamente il cattolicesimo nel suo mito politico nazionale e nella religione dello Stato, i cattolici cercarono di usare il regime e il suo apparato mitico e simbolico in favore della riaffermazione di un'Italia confessionale. I due modelli furono in competizione, così come lo furono le strategie culturali che a essi si ispiravano, puntando alla loro completa realizzazione. Il fascismo fece leva sul modello di «religione nazionale», i cattolici interpretarono in modo alternativo e autonomo la nazionalizzazione delle masse intendendola come nazionalizzazione religiosa (p. 540). I cattolici si avvidero a un certo punto che il loro progetto era irrealizzabile perché il fascismo glielo impediva. Nessuna delle tre componenti principali della cultura cattolica – quella cattolico-nazionale, quella nazional-cattolica e quella clericale o cattolico-fascista – poterono rivaleggiare con la potenza totalitaria del regime. Contro le aspirazioni totalitarie del regime, soprattutto dopo il '29, si formò una *koiné* ideologica nella quale il discorso religioso cattolico e quello fascista si fusero facendo dell'Italia fascista e cattolica il *topos* più ricorrente e diffuso. Non solo si avvicinarono ulteriormente al fascismo i settori cattolici che già erano vicini al regime, ma anche il cattolicesimo *afascista* attraverso i valori della patria e della nazione finì per guardare al fascismo come all'anima della nazione (p. 543). La cultura della nazione, dunque, durante il ventennio entrò a fondo nel mondo cattolico. Ma il cattolicesimo entrò anche nella cultura della nazione (cioè i laici si resero conto del ruolo del cattolicesimo). Insomma: mentre le masse cattoliche si nazionalizzarono, i ceti dirigenti fascisti si cattolicizzarono. Il mito dell'Italia cattolica ebbe anche la funzione di rallentare la presa di coscienza sul pericolo costituito dal totalitarismo fascista. La convergenza fu profonda e l'accettazione della dittatura durò fino ben dentro la guerra. I cattolici nel loro complesso giunse-

ro tardi a capire la novità rappresentata dal fascismo italiano (e dal nazismo) sul terreno dell'assolutizzazione della politica e della nuova religiosità. Vi giunsero utilizzando la categoria di neopaganesimo. Ciò nonostante vertici ecclesiastici e cattolici italiani mantennero fino alla fine una posizione, aperta, possibilista (p. 545). Non considerando la religiosità come l'aspetto principale del fascismo e comunque puntando a un suo arretramento su questo punto (in virtù di alcuni interventi di Mussolini, del re, delle componenti filo cattoliche e moderate del regime), rinnovarono a più riprese l'apertura di credito nei suoi confronti. Moro si chiede se fosse una percezione sensata quella che allora ritenne che lo scontro decisivo non fosse tra Chiesa e regime, ma tra cattolicesimo e paganesimo all'interno del fascismo (p. 546). La risposta è che non lo fu, ma che se allora apparve tale fu per il peso di vari fattori, tra i quali il principale fu la convinzione che la natura cattolica del paese mettesse l'Italia sostanzialmente al sicuro: la "nazione cattolica" avrebbe frenato, impedito, moderato, annullato i rischi peggiori. Constatando che a dieci anni dalla Conciliazione l'Italia non era ancora un paese veramente cattolico, il mito vacillò e con esso la sua funzione di incanalare il fascismo verso lidi meno pagani. Tra gli anni Cinquanta e Sessanta – l'inciso sia concesso all'ispanista – prese avvio in Spagna l'autocritica di alcuni ambienti cattolici, che poi approdarono all'antifranchismo, per considerazioni di natura religiosa. Il regime nazionalcattolico di Franco aveva dato alla Chiesa tutti gli strumenti, senza lesinare mezzi e finanziamenti, affinché svolgesse la propria missione evangelizzatrice. Eppure vent'anni dopo la fine della *gloriosa cruzada* la Spagna non era più cattolica di quanto lo fosse durante la laicista Seconda Repubblica. Anzi era diventata una terra di missione, come scrisse Alfonso Carlos Comín ispirandosi al famoso volume di Henri Godin e Yvan Daniel, *La France, pays de mission?* pubblicato nel 1943.

Il mito dell'Italia cattolica non scomparve con la crisi del fascismo – conclude Moro – ma rinacque trasformato nello sbandamento generale prodotto dalla sconfitta, quando le istituzioni ecclesiastiche furono guardate con fiducia non solo dai cattolici, ma dai fascisti moderati e anche dagli antifascisti liberali come Croce (p. 547). Sul piano sociale il mondo cattolico finì per proporre un modello di sviluppo controllato in netta continuità, da questo punto di vista, con l'esperienza fascista, che faceva dello Stato

lo strumento per compensare i costi dello sviluppo: un modello di modernizzazione protetta (p. 548). I cattolici si presentarono come una forza non compromessa con il fascismo e l'antifascismo, raccogliendo quella fetta dell'opinione pubblica che era stata contro la guerra. L'idea che si impose fu che l'Italia fosse stata più cattolica che fascista e che proprio per questo il fascismo era stato condizionato dalla Chiesa (p. 550).

Così il mito dell'Italia cattolica, declinato in chiave di identità nazionale, agì tendenzialmente «come una sorta di vera e propria 'auto-assoluzione' collettiva, risparmiando meno consolanti esami di coscienza sulle responsabilità collettive» (p. 551).

2. *Alcune considerazioni e un ragionamento sul nazionalcattolicesimo*¹

Fin qui l'importante lavoro di Renato Moro, che non è difficile presagire destinato a segnare una svolta sul piano degli studi. Nel suo viaggio attraverso il ventennio l'autore scompone la cultura cattolica, ne svela le pieghe più nascoste, le pluralità di accenti, le aspirazioni, i silenzi e le incoerenze, le oscillazioni e le retromarcie. Il libro fornisce dunque un quadro irto di sfumature, colte con la lente d'ingrandimento, poi contestualizzate con il grand'angolo per offrire una visione d'insieme. Nel riassumerlo – perché questo si è fatto, sperando di non aver tradito le analisi e i giudizi dell'autore – ho ridotto al minimo i riferimenti alle posizioni di quanti – generalmente ex-popolari, quindi ascrivibili alla corrente cattolico liberale e cattolico democratica – nel corso del ventennio colsero gli aspetti religiosi e totalitari del fascismo, criticandoli, stigmatizzandoli e denunciandoli, anche in modo esplicito e pubblico. Si tratta di riferimenti importanti nell'economia della ricerca per

¹ Le due parti di questa nota, così diverse tra loro, (recensione molto riassuntiva, la prima, e discussione di uno spunto offerto dal volume, la seconda), risponde al proposito di approfondire la questione dei rapporti tra nazionalismo e cattolicesimo per avviare un confronto sul nazionalcattolicesimo. Senza che sia loro attribuibile la condivisione dell'interpretazione che il testo prospetta e ovviamente nessuno degli eventuali errori in esso presenti, sono grato per i commenti e suggerimenti ricevuti a Raffaella Perin e a Paolo Zanini che hanno letto tutto il testo, a Daniele Menozzi che ha letto la seconda parte e a Tommaso Dell'Era le pagine sulla Croazia.

vari motivi. Anzitutto perché fanno parte integrante del quadro storico, che senza quelle posizioni rimarrebbe lacunoso. In secondo luogo perché mostra che se le caratteristiche anticristiane della religione politica del totalitarismo fascista furono colte in alcuni casi anche tempestivamente, cioè fin dalle loro prime manifestazioni, ciò avvenne perché esse erano percepibili *già allora*. Dunque nessuna retrodatazione anacronistica di consapevolezze acquisite successivamente. Queste voci si levarono e non furono ascoltate o si preferì guardare altrove. È questo il terzo, e probabilmente più importante dei motivi, che rinvia alle ragioni per cui i vertici ecclesiastici, dell'associazionismo cattolico e gran parte del mondo cattolico finirono per portare consenso al regime e restare imbrigliati nelle sue trame. Proprio su quest'ultimo aspetto è opportuno aggiungere alcune considerazioni.

La ricerca di Moro mostra come l'incontro del cattolicesimo con il fascismo sia stato lo snodo decisivo e di cesura di un processo di più lungo periodo, che prese avvio dall'incontro con la nazione, che si sviluppò con la nazionalizzazione del cattolicesimo e dei cattolici, conoscendo con la Grande Guerra una straordinaria accelerazione. Ora, in questo processo – è sempre la ricerca di Moro a mostrarlo con chiarezza – l'intreccio tra cattolicesimo e nazionalismo accompagnò la nazionalizzazione degli italiani rendendoli meno prudenti e quasi predisponendoli a quella che sarebbe stata, a partire dalla seconda metà degli anni Venti, la nazionalizzazione promossa dal fascismo in chiave di fascistizzazione. In altre parole il riferimento al fatto che l'Italia fosse una “nazione cattolica” agì da fattore condizionante dell'atteggiamento cattolico nei riguardi del fascismo. Condizionante anzitutto dei cattolici che facendo leva sul presupposto della “nazione cattolica” si avvicinarono maggioritariamente al fascismo o vi confluirono, pur con una gamma di motivazioni tra loro diverse, che spaziarono dall'accettazione del fascismo così com'era al proposito di cattolicizzarlo compiutamente. Condizionante, anche se in misura minore, dello stesso fascismo che dovette tener conto delle tradizioni cattoliche del paese, della presenza del papa e della Chiesa nel tessuto della nazione. Cosa che fece fin dall'avvento al governo di Mussolini varando una nuova politica ecclesiastica, poi con i Patti del Laterano e, anche in conseguenza di essi riconoscendo un ruolo pubblico all'istituzione ecclesiastica con atti di formale deferenza nei suoi

riguardi. Pubblico, ma non sociale e, a ben guardare, neppure culturale, mettendo in atto pratiche sostanzialmente tese a svuotare il cattolicesimo dei suoi contenuti, principi e valori. Pratiche che se da un lato cercarono di contenere la dimensione religiosa sostanzialmente entro i confini delle pratiche devozionali e di culto, dall'altro cercarono di piegare strumentalmente il cattolicesimo al proprio progetto totalitario e visione della romanità.

I cattolici se da una parte, e solo quando se ne avvidero, criticarono la religione politica del fascismo e la sua deriva totalitaria, dall'altra nel fascismo si innestarono nella convinzione che fosse un regime autoritario compatibile con la dottrina cattolica e l'insegnamento del magistero. Ciò rinvia a due questioni, centrali a mio modo di vedere. La prima è quella del rapporto tra nazionalismo e "nazione cattolica", la seconda quella della convivenza di autoritarismo e totalitarismo nell'ambito del fascismo.

Un lungo percorso

Il sintagma "nazione cattolica" può suonare oggi, e poté apparire anche negli anni tra le due guerre mondiali, meramente descrittivo, sociologico, utilizzato per indicare che la maggioranza della popolazione era cattolica e di questa confessione osservava le pratiche del culto. Tuttavia i processi di secolarizzazione già nell'Ottocento avevano modificato la composizione della popolazione rispetto alle credenze religiose. In mancanza di dati affidabili, è ragionevole ritenere che accanto a una parte che cattolica non era perché aderiva a un'altra confessione religiosa di insediamento remoto nel tempo (Chiesa evangelica valdese, ebraismo) o di approdo più recente (altre confessioni protestanti di matrice anglo-americana), ce n'era un'altra che, pur cresciuta in ambiente cattolico, aveva abbandonato le pratiche del culto, per non dire, infine, di quella parte della popolazione che si riteneva agnostica o atea. Secolarizzazione e laicizzazione dei costumi non avevano tuttavia impedito a un paese come l'Italia di considerarsi cattolico. Fu questo il contesto nel quale la cultura cattolica e poi i vertici ecclesiastici trovarono nel manufatto culturale di "nazione cattolica"² la

² I. Veca, *Le nazioni cattoliche non muoiono*. *Intorno alle origini del nazionalismo*

chiave (o, almeno, una delle chiavi) che avrebbe loro permesso di aprire la porta al ricongiungimento con la modernità affermatasi con la Rivoluzione francese e con i moderni Stati nazionali che, pur lentamente e con battute d'arresto, vennero ad assumere, tra l'altro non solo in Europa, ma anche nel continente americano, come modello quello francese post rivoluzionario. Una modernità formalmente aborrita e denunciata a più riprese, ma in realtà filtrata con lo scorrere degli anni per renderla, o rendere alcuni aspetti di essa, compatibili con la dottrina del magistero. Di questo percorso di adattamento alla nuova realtà politica creata dalle rivoluzioni liberali fece parte la progressiva accoglienza dell'*ipotesi* cattolica che, senza abbandonare o superare gli obbiettivi della *tesi*, permise alla Chiesa e al movimento cattolico di svolgere un ruolo attivo nella società e successivamente nella politica. In questo percorso, il riferimento alla "nazione cattolica" fu un passaggio decisivo come parte di un progetto ed ebbe un significato prescrittivo. Fu sinonimo di "unità religiosa" da preservare rispetto alla penetrazione del protestantesimo e per contrastare le spinte verso la laicizzazione provenienti da settori sempre più ampi della società. Con l'avvento del fascismo fu il presupposto dei proponenti di confessionalizzazione dello Stato e con essi della restituzione alla Chiesa di quel ruolo che aveva svolto nelle società occidentali europee fino al 1789, per lo meno in quelle dove la Riforma non aveva attecchito. Insomma: l'appello alla "nazione cattolica" fu parte integrante di quel progetto di ricostruzione della cristianità, che l'istituzione ecclesiastica romana era andata elaborando in risposta alla Rivoluzione francese³. Fu "mito" in un duplice senso. Lo fu nell'accezione di verità parziale, di leggenda, per lo scarto tra la rappresentazione e la realtà, storicamente più articolata e plurale. Ma lo fu anche per il valore normativo della "nazione cattolica" che indicando la necessità di adeguare i comportamenti collettivi, le leggi, le istituzioni, dunque lo Stato, a quella presunta realtà, agì

cattolico, in D. Menozzi (ed.), *Cattolicesimo, Nazione e nazionalismo*, Edizioni della Normale, Pisa 2015, pp. 11-39.

³ G. Miccoli, *Chiesa e società in Italia tra '800 e '900: il mito della cristianità*, in Id., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 21-92; D. Menozzi, *Chiesa cattolica e secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1993.

come “mito politico” moderno, cioè nell’accezione di deposito di significati, aspirazioni e immagini in grado di produrre mobilitazione politica nella società di massa.

I nuovi nazionalismi

Tra la fine dell’Ottocento e il 1914, movimenti nazionalisti di tipo nuovo sorsero un po’ ovunque aggiungendosi a quelli esistenti almeno dall’inizio del XIX secolo, che avevano operato e continuarono a farlo in base al “principio di nazionalità” (e che per questo motivo sarebbe preferibile denominare come “nazionalitari”, se non altro per distinguerli dai nuovi nazionalismi). A caratterizzare questi nuovi nazionalismi furono aspetti, presenti con maggiore o minore intensità a seconda dei casi, che possono essere considerati nelle loro generalità sotto tre profili: politico-ideologico, di politica estera e di politica interna. Ovviamente si tratta di profili tra loro intrecciati, che solo per motivi espositivi sono di seguito presentati separatamente. Per quanto riguarda il primo, occorre indicare i) l’uso politico che i nuovi nazionalismi fecero della nazione, autopresentandosi come unici suoi rappresentanti e interpreti, cosa che trasformò la nazione da riferimento condiviso da tutti gli orientamenti politico-ideologici, a riferimento di una parte; ii) che rispetto ai precedenti movimenti nazionalitari, i nuovi nazionalismi persero il contatto con le matrici illuministe, liberali e democratiche per riproporre quelle romantiche e tradizionaliste, ma anche naturaliste e positiviste, che li collocarono a destra e a favore di soluzioni autoritarie; iii) che tra le caratterizzazioni del nuovo nazionalismo non meno rilevante fu quella rappresentata dal salto in avanti, rispetto ai precedenti nazionalitarismi, compiuto dalla tendenza alla sacralizzazione della nazione (certamente nel lessico e nella simbologia, se non ancora compiutamente nelle ritualità di massa); iiiii) la tendenziale sostituzione, per quanto concerne l’aspetto emotivo-sentimentale, dell’amore per la propria nazione prevalente nei nazionalitarismi, con i sentimenti d’avversione, ostilità e di odio verso le altre nazioni e verso il “nemico interno” rappresentato da chi non condivideva il progetto di nazione dei nazionalisti o non era ritenuto in grado di dividerlo, come gli ebrei considerati inassimilabili; iiiiii) ultima caratteristica,

ma non per rilevanza, dovuta più al tempo (la società di massa) che, per così dire, alla natura del nuovo nazionalismo, il ricorso a modalità organizzative, di occupazione dello spazio pubblico, di propaganda e mobilitazione che fino a quel momento erano state proprie del mondo del lavoro e delle organizzazioni socialiste.

Per quanto riguarda il secondo profilo, si tratta di quello più richiamato dalla storiografia. Con il proposito (e il pretesto) di difendere e affermare gli interessi della propria nazione, i nuovi nazionalismi ne prospettarono il rafforzamento sul piano internazionale con politiche tendenzialmente aggressive, di potenza, colonialiste, quando non esplicitamente imperialiste. Pur esistendo un forte legame tra la politica estera e quella interna nella visione dei nuovi nazionalismi, per altro più volte ribadita degli stessi nazionalisti, non si può dire che la storiografia abbia prestato la necessaria attenzione a questo aspetto e nesso. È del tutto evidente, invece, che la politica estera proposta dai nazionalisti aveva come retroterra, in altre parole si basava, su una certa idea di nazione e di società. Dunque su una politica interna. In questo terzo profilo sono da inserire la tendenza i) a far coincidere la società, intesa come un organismo, con la nazione e questa con lo Stato; ii) a prospettare la necessità che la società, e dunque la nazione, fosse omogenea dal punto di vista culturale e religioso, iii) a utilizzare, dunque, l'“unità religiosa” come leva di concrete politiche, motivo per il quale gli ebrei e gli stranieri furono considerati una minaccia, di qui l'antisemitismo e la xenofobia, non estranei peraltro sia nel mondo luterano che in quello ortodosso; iiiii) a organizzare l'economia e a inquadrare il mondo del lavoro in modo corporativo; iiiiii) a contrastare le istituzioni liberali e il pluralismo politico ritenuti divisivi e inadeguati a rappresentare la società, iiiiii) al collegamento, in alcuni casi, con le teorie razziste e la gerarchizzazione delle razze per leggere l'ascesa e il declino delle civiltà sulla base della purezza, della contaminazione o dell'intreccio delle stesse.

Chiesa e cattolicesimo di fronte ai nuovi nazionalismi

Ora, quale fu la risposta della cultura cattolica e dei vertici ecclesiastici di fronte a questa nuova realtà politica? Se da una parte ne apprezzarono e utilizzarono la carica antisocialista, antimas-

sonica, l'avversione al pacifismo umanitario e all'universalismo di matrice laica, dall'altra con una serie di interventi autorevoli anche dei pontefici dall'inizio del Novecento ne ricondussero le origini al liberalismo, ne stigmatizzarono l'aggressività sul piano internazionale che rompeva la fratellanza tra gli uomini, distinsero tra il sano amor di patria e il nazionalismo immoderato, che poi si trasformò nella distinzione tra un "sano nazionalismo" e un nazionalismo estremo da respingere, ne colsero seppure ancora parzialmente le derive paganeggianti⁴. Come spiega Moro la "nazione cattolica" fu poi terreno di convergenza tra fascismo e cattolici. Ma prima del fascismo lo fu tra nazionalismo e cattolicesimo, fra nazionalisti e cattolici. Certo, i nazionalisti ebbero la loro visione del tutto strumentale della "nazione cattolica", diversa quindi da quella cattolica e da quella fascista. Ma non del tutto diversa perché il nazionalismo (non esclusivamente attraverso i nazionalisti) riuscì ad impregnare la concezione di nazione cattolica dei cattolici e anche dei fascisti. Se nazionalisti, cattolici e fascisti alla "nazione cattolica" fecero appello, qualcosa di comune e di condiviso dovette pur esserci. Che cosa? Per trovare delle risposte suggerisco di lasciare da parte l'aggettivo, soffermarsi sul sostantivo e seguire tre piste.

La prima è quella che rinvia all'idea della società come organismo. Un organismo da sanare dall'individualismo liberale, dal pluralismo politico e dalla conflittualità di classe, da disciplinare sulla base dei principi di ordine e di gerarchia, pena l'indebolimento e la disgregazione. Un organismo che poteva essere sano e prosperare solo se le parti in cui si articolava avessero continuato a svolgere le funzioni loro assegnate, come le parti del corpo rispetto al corpo nel suo complesso. La società, in definitiva, era un corpo sociale a cui doveva corrispondere un corpo politico speculare.

La seconda, che si accavalla alla precedente, è quella di ragionare in modo parallelo sul discorso della decadenza della nazione (tipico dei nuovi nazionalismi) e sull'apostasia delle masse (proprio della cultura cattolica egemone di matrice intransigente).

⁴ D. Menozzi, *Iglesia católica y nación en el periodo de entreguerras*, in A. Botti - F. Montero - A. Quiroga (eds.), *Católicos y patriotas. Iglesia y nación en la Europa de entreguerras*, Silex, Madrid 2014.

Le cause indicate dalle due parti erano diverse, pur trovando un solido punto di contatto nel rigetto della Rivoluzione francese, del liberalismo e della democrazia. Per i nazionalisti il discorso della decadenza tendeva a innestarsi su quello del declino delle civiltà letto in chiave di darwinismo sociale e/o razziale, ma generalmente non si spingevano più a ritroso nel tempo. La cultura cattolica e il magistero risalivano alla Riforma protestante quale punto di partenza della genealogia degli errori moderni. Questa, la causa madre che aveva avuto come conseguenze, con la rottura della cristianità medievale, la separazione dello Stato dalla Chiesa e le politiche laicizzatrici che avevano desacralizzato l'origine dell'autorità, fortemente ridimensionato il ruolo della Chiesa nello spazio pubblico, allontanato le masse dalle rette norme di condotta stabilite dal magistero ecclesiastico, provocandone l'apostasia.

La terza pista s'innesta direttamente sulla seconda e riguarda la chiara convergenza sulla necessità di rigenerare la nazione. Certo, anche in questo caso si trattava di due diversi programmi di riscatto, che tuttavia trovarono un solido punto di contatto nel far leva sul dato religioso, l'unità religiosa, la "nazione cattolica" per l'appunto.

Lo schema del ragionamento appena proposto corrisponde nelle sue generalità alle culture politiche dei nuovi nazionalismi presenti in Francia, Italia, Spagna, Portogallo, Austria e, con le opportune avvertenze, in alcuni paesi dell'America latina, di sicuro l'Argentina, anche se è ovviamente da calibrare nei confronti di ciascuno di questi casi nelle diverse fasi dei rispettivi sviluppi. Paesi tutti di solide tradizioni cattoliche e a maggioranza cattolica, nei quali idee, associazioni, movimenti, partiti e progetti nazionalisti prosperarono trovando la maggioritaria (o comunque una forte) adesione del mondo cattolico e spesso delle gerarchie ecclesiastiche. Paesi nei quali nazionalismo e cattolicesimo si incrociarono e impastarono in una progettualità politica, che diede ovunque risultati drammatici, quando non catastrofici, sul piano delle libertà e dei diritti umani. Di qui la necessità di stabilire la pertinenza ed estendibilità della categoria di nazionalcattolicesimo, elaborata nel contesto storiografico spagnolo, per leggere queste diverse esperienze.

Nazionalcattolicesimo

Proprio prendendo spunto dal caso spagnolo, nel volume qui in esame e in interventi precedenti Moro⁵ l'adotta per definire una specifica corrente italiana (senza escluderne altre di altri paesi, mi pare di capire). Chi scrive ne ha abbozzato e proposto un uso più estensivo⁶, che non è il caso in questa sede di riprendere, se non per aggiungere un'ulteriore considerazione. Quella che suggerisce di distinguere il piano culturale e ideologico da quello politico, quindi il nazionalismo dai nazionalisti e il nazionalcattolicesimo dai nazionalcattolici. Una distinzione che considero metodologicamente corretta sul piano analitico, alla luce della quale diventa possibile considerare nel novero dei nazionalcattolicesimi non solo quelle correnti, movimenti e partiti nei quali programmaticamente e in modo esplicito la nazione e lo Stato cattolico erano indicati come obiettivi politici, ma anche quelli nei quali l'intreccio tra nazionalismo e cattolicesimo si presenta in forma meno sistematizzata e più liquida, trasversale a tutte le (o a molte delle) destre nazionaliste di paesi cattolici, come ingrediente (o come uno degli ingredienti) del loro retroterra culturale e ideologico.

Continuando il ragionamento, ma spostandone l'asse, viene da chiedersi se la cultura cattolica e il magistero seppero leggere correttamente il fenomeno rappresentato dal nazionalismo dei nuovi nazionalismi e se operarono in modo tale da frenare l'adesione dei cattolici a essi. Sul piano dottrinale penso si possa sostenere che l'interpretazione fu carente e la risposta ambigua. E penso che si possa sostenere che di tale inadeguatezza, come cercherò di dire più avanti, furono consapevoli non solo alcuni ambienti intellettuali cattolici, ma gli stessi vertici ecclesiastici. A inficiare l'interpretazione cattolica fu anzitutto l'applicazione del preconfezionato schema intransigente, certo epocale e di lungo respiro, ma altrettanto certamente prigioniero di una lettura confessionale della storia. In secondo luogo fu la convergenza, di fatto, con il

⁵ R. Moro, *Nazione, cattolicesimo e regime fascista*, in «Rivista di storia del cristianesimo» 1, 1(2004), pp. 139-140.

⁶ A. Botti, *Chiesa, cattolicesimo e nazionalismo negli anni tra le due guerre. Introduzione*, in «Storicamente» 15(2019), <https://storicamente.org/botti-nazionalismo-chiesa-religione>

modello di società propugnato dai nazionalisti, non così lontano, come si è cercato di dire, da quello cattolico. In terzo luogo l'incerta distinzione, elevata a insegnamento magisteriale con la *Ubi arcano Dei*, tra un nazionalismo da respingere come immoderato e uno che poteva essere ammesso, che tracciava la linea di confine sostanzialmente su tre punti: il nazionalismo come frutto di un egoismo nazionale, l'aggressività esterna dei nazionalismi e il rischio di sacralizzare della politica. Ma che al contempo risparmiava la visione di società, sulla quale, come s'è detto e ripetuto, prevalevano le convergenze. Se dal piano dottrinale si passa alla sua ricaduta sul piano politico in prospettiva storica ci si avvede che i cattolici italiani così come non erano stati tratti dal votare per i candidati nazionalisti nei collegi di Roma nelle elezioni del 1913 e dal sostegno entusiasta all'impresa coloniale di Libia, neppure interpretarono (né avrebbero potuto data l'ambiguità del documento) la *Ubi arcano Dei* come un invito alla prudenza nei riguardi del fascismo, il più organizzato e agguerrito tra i nazionalismi europei all'alba degli anni Venti, appena reduce dalla marcia su Roma e dall'investitura di Mussolini a capo del governo.

Emblematica da questo punto di vista è anche la condotta dei cattolici francesi, ivi compresi una consistente parte del clero e di intellettuali, che fino alla condanna del 1926 non trovarono ostacoli a simpatizzare, quando non ad aderire direttamente, alle idee del "nazionalismo integrale" dell'Action française. Anzi, ripercorrendone la vicenda ci si avvede che la sua riprovazione fu motivata assai più che dal suo "nazionalismo integrale", dalla rivendicazione del primato della politica sulla morale, dell'autonomia della sfera politica (spesso stigmatizzata come modernista), dall'influenza esercitata presso la gioventù cattolica e dalla disobbedienza al papa. Così, dall'alba del '900 al 1926 il movimento di Maurras agì al riparo dell'istituzione ecclesiastica, che peraltro ritirò la condanna nel 1939, previo atto di sottomissione dei suoi dirigenti, i quali non trovarono poi remore nel fornire il loro apporto al collaborazionista e ipernazionalista regime di Vichy.

L'«eresia» nazionalista

A questo punto è il caso di riprendere la questione, lasciata in sospeso, della consapevolezza che qualificati ambienti cattolici e i vertici ecclesiastici ebbero dell'inadeguata posizione assunta sul nazionalismo, qual è evidenziata da una serie di documenti convergenti sulla necessità di un nuovo intervento magisteriale al riguardo. Moro richiama nel suo libro il progetto di un'enciclica sul totalitarismo che avrebbe dovuto comprendere riferimenti al nazismo, al comunismo e al fascismo. Un progetto che poi sfumò, nonostante Pio XI fosse decisamente orientato negli ultimi tempi del suo pontificato a rompere con il regime, per ragioni di opportunità politica e per il prevalere negli ambienti curiali romani della convinzione (o speranza) che la «nazione cattolica» potesse arginare le derive totalitarie del fascismo e la sua religione politica. Varie fonti inducono a pensare che il progetto dell'enciclica sul totalitarismo venne a sostituire (o fu lo sviluppo) della precedente idea di un pronunciamento sul nazionalsocialismo, a sua volta preceduta dal proposito di appuntare l'attenzione (e la condanna) sul nazionalismo.

Il sacerdote belga van den Hout sulla «Revue catholique des idées et des faites» scrisse nell'aprile del 1922 che il nazionalismo sarebbe stata la prossima eresia condannata dalla Chiesa⁷. L'Ên-

⁷ «Le monde d'après-guerre souffre d'une crise aiguë de nationalisme outré. Jamais dans l'histoire les sentiments raciques ou «culturels» n'ont été exaspérés à ce point. Dans une Europe où il ya quatre siècles à peine tous les chrétiens se sentaient frères, il n'y a plus que haines de races, querelles linguistiques, conflits de nationalités. Et les catholiques sont atteints comme les autres quand ils ne sont pas les plus malades et quand ce n'est pas le clergé qui mène la lutte.

La contagion est vraiment générale. Si la vieille Europe est particulièrement atteinte, l'épidémie s'est propagée dans le monde entier au point qu'un homme qui a une profonde connaissance des conflits raciques qui mettent aux prises, en Asie, Européens et indigènes et... Européens entre eux, ne craignait pas dernièrement de résumer la situation par cette formule saisissante: le nationalisme sera la prochaine hérésie condamnée!»; R.G. van den Hout, *La barrière linguistique*, in «Revue catholique des idées et des faites» II, 2(1922), pp. 5-6, e poi ancora Id., *Le nationalisme, hérésie «pratique»*, *ibi*, III, 36(1923), pp. 5-6, successivamente pubblicato nella *Enquête* di Vaussard, di cui alla nota successiva. Il sacerdote belga partendo soprattutto dai contrasti tra fiamminghi e valloni, estendeva le proprie riserve a tutti i movimenti che considerava nazionalisti: da quelli presenti in Belgio, in Catalogna, Irlanda, Polonia, Cecoslovacchia e Jugoslavia, ai nazionalismi

quete sur le nationalisme di Maurice Vaussard diede rilievo all'idea e nella sua risposta Blondel sostenne che non solo si trattava di una particolare eresia, ma di un anticristianesimo e antiumanesimo spietati⁸. Come eresia – lo si vedrà più avanti – il nazionalismo fu considerato negli anni successivi dal pontefice e da autorevoli ecclesiastici come il card. Ruffini e mons. Tardini. Certo è che né l'*Ubi arcano Dei*, né la condanna dell'Action française del 1926, furono ritenute esaustive e definitivo punto d'arrivo dottrinale in materia. Tant'è che all'inizio del 1927 la Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari fu incaricata di preparare la documentazione preliminare che avrebbe dovuto servire come base per un'enciclica dottrinale di condanna del nazionalismo radicale dell'Action française. Rientrando da Roma, il fondatore de «La Vie intellectuelle», il p. Bernadot, ne parlò come di decisione presa e in corso di redazione. Ma nell'allocuzione concistoriale del 20 giugno 1927, Pio XI ne annunciò il rinvio⁹. Nonostante la retromarcia del pontefice, nei mesi successivi i rumori a proposito di questa enciclica continuarono¹⁰, e, d'altra parte, l'utilizzo del termine "eresia" da parte di Pio XI nell'agosto del '29 a proposito dell'Action française sta a conferma della sua vigente pericolosità agli occhi del pontefice¹¹. Ancora il 1° luglio 1931 mon. Tisserant, all'epoca bibliotecario in Vaticano, scrisse al cardinale Baudrillart che negli ambienti della Santa Sede si continuava a parlare di un'enciclica sul nazionalismo integrale che avrebbe dovuto colpire allo stesso tempo l'Action française e il fascismo¹². Se ne trova conferma anche in un rapporto anonimo, redatto probabilmente nel novembre del 1931 da persona ben informata delle cose vaticane, ricevuto in fotocopia da Renzo De Felice e pubblicato da Emilio

italiano, francese, tedesco... Non deve stupire la mescolanza tra fenomeni politici tra loro diversi, di cui allora non si aveva (o si aveva scarsa) contezza. Di contro è da rilevare che, essendo un estimatore di Maurras, i cui articoli erano pubblicati sulla sua rivista, van den Hout non considerasse quello di Maurras un nazionalismo esagerato e pertanto da respingere.

⁸ M. Vaussard, *Enquête sur le nationalisme*, Éditions Spes, Paris [1924], p. 58.

⁹ J. Prévotat, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation 1899-1939*, Fayard, Paris 2001, p. 410.

¹⁰ Sul dibattito sempre J. Prévotat, *Les catholiques et l'Action française*, cit., pp. 411-425.

¹¹ J. Prévotat, *Les catholiques et l'Action française*, cit., pp. 407-408.

¹² *Les carnets du cardinal Baudrillart (1928-1932)*, Cerf, Paris 2003, pp. 897-898.

Gentile nel suo *Contro Cesare* nel quale si dava per certo che il papa si sarebbe deciso a pubblicare «la famosa enciclica sul nazionalismo, alla quale sta lavorando da tanto tempo», per poi presentare Pio XI come nemico del nazionalismo, che si stava convertendo in vera e propria religione civile per le masse¹³.

Da parte sua, nel frattempo, Pio XI non aveva mancato, nel discorso in occasione del Natale del 1930 alla Curia romana, di ribadire la distinzione tra il «vero e genuino amor patrio» e

«un egoistico e duro nazionalismo, che è dire odio e invidia in luogo del mutuo desiderio di bene, diffidenza e sospetto in luogo di fraterna fiducia, concorrenza e lotta in luogo di concorde cooperazione, ambizione di egemonia, di predominio in luogo del rispetto e della tutela di tutti i diritti, siano pur quelli dei deboli e dei piccoli»¹⁴.

Sarebbe tornare sull'argomento nella *Casti connubi* (31 dicembre 1931) laddove si legge:

«Anche per questo avverrà che [i genitori] dei figli sapranno fare degli uomini perfetti e dei perfetti cristiani, imbevuti dello schietto sentimento della Chiesa cattolica, e infonderanno loro quel nobile amore e sentimento di patria ch'è richiesto dalla pietà e dalla riconoscenza».

Poi ancora nell'enciclica *Caritate Christi Compulsi* (1932) sulla situazione economica internazionale dopo la crisi del '29, laddove si legge:

«Se questo stesso egoismo (abusando del legittimo amor di patria e spingendo all'esagerazione quel sentimento di giusto nazionalismo, che il retto ordine della carità cristiana non solo non disapprova, ma con proprie regole santifica e vivifica) si insinua nelle relazioni tra popolo e popolo, non vi è eccesso che non sembri giustificato; e quello che tra individui sarebbe da tutti giudicato riprovevole, viene considerato ormai come lecito e degno d'encomio se si compie in nome di tale esagerato nazionalismo. Alla grande legge dell'amore e della fraternità umana, che abbraccia tutte le genti e tutti i popoli in una sola famiglia con un solo Padre che sta nei cieli, subentra l'odio che spinge tutti alla rovina. Nella vita pubblica si calpestano i sacri principi che erano la guida di ogni convivenza sociale; vengono manomessi i solidi fondamenti del diritto e della fedeltà su cui

¹³ E. Gentile, *Contro Cesare*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 45.

¹⁴ «Acta apostolicae sedis», 31 dicembre 1930, p. 536.

dovrebbe basarsi lo Stato; sono violate e chiuse le sorgenti di quelle antiche tradizioni che nella fede in Dio e nella fedeltà alla sua legge vedevano le basi più sicure del vero progresso dei popoli».

Dal documento magisteriale sul nazionalismo a quello sul totalitarismo

Non è da escludere che la riconferma della distinzione tra un “giusto nazionalismo” e uno “esagerato” contribuisse a far evaporare i propositi di addivenire a una più articolata e argomentata condanna del nazionalismo, per essere sostituita, di fatto o perlomeno stando alla documentazione disponibile, dall’idea di un pronunciamento sul nazionalsocialismo. Lo si è spiegato con l’urgenza di contrastare la propaganda nazista che all’indomani del Concordato tra la Santa Sede e il Reich germanico presentò l’accordo come un riconoscimento del regime nazionalsocialista¹⁵. Da qui la necessità, da parte della Santa Sede, di distinguere l’accordo con lo Stato dal regime nazista e la sua ideologia. In questo contesto è da collocare il *votum*, probabilmente del settembre 1933, dal titolo *S. Sede e Nazionalsocialismo: Dottrina e politica*, anonimo e probabilmente di un collaboratore della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, richiesto dalla Segreteria di Stato, nel quale si negava la possibilità di distinguere la politica dall’ideologia nel nazismo, che era presentata come una religione politica e come una visione totalitaria incompatibile con quella cristiana, specie per quanto riguardava la teoria nazista della razza¹⁶. Tuttavia anche nei mesi e anni successivi, dall’autunno del 1933 al marzo del 1937, il problema del nazionalismo non scomparve dall’orizzonte della Curia romana. Per l’urgenza della questione nazista venne meno il riferimento all’*Action française*, il nazionalismo fu circoscritto ai suoi nessi con il nazismo e inserito nella complessa trama del giudizio sul razzismo nazista. Di questo nuovo progetto sono da tempo noti i principali documenti che consentono di definirne gli snodi. Di sicuro vi ebbe un ruolo (quanto meno tra il ’34 e il ’35, prima di cadere in disgrazia nel novembre del 1936, in seguito alla pubblicazione del suo *I fondamenti del nazionalsocialismo*) il

¹⁵ H. Wolf, *Il papa e il diavolo*, Donzelli, Roma 2008, p. 240.

¹⁶ *Ibi*, pp. 240-241.

vescovo austriaco Alois Hudal, dal 1923 rettore della chiesa nazionale tedesca di Santa Maria dell'Anima, vicino a Merry del Val, strenuo critico del nazismo radicale e difensore della componente conservatrice e di Hitler¹⁷. Una posizione, corrispondente al pensiero di Faulhaber che, secondo Miccoli, considerava distinguibile la politica nazista dall'ideologia, di vari ambienti cattolici tedeschi che ritenevano di poter "battezzare" il nazionalsocialismo¹⁸, al pensiero dei vescovi tedeschi¹⁹, e a quello di von Galen che ancora in una predica del 22 marzo 1936, con la famosa domanda «Il Fuher lo sa?» a cui rispose «Stento a crederlo», avrebbe distinto gli attacchi che la Chiesa subiva dal partito nazista dalle posizioni di Hitler²⁰. Hudal puntava a una pacificazione con il nazismo facendo leva sull'esistenza di un nazionalismo "buono", proprio del campo conservatore tedesco e dello stesso Hitler, da favorire contro il nazionalismo radicale di Rosemberg e Ernst Bermann per il quale chiese una formale condanna. Stando a quanto ne ha scritto Hubert Wolf, documentandolo, sarebbe stato proprio Hudal a ispirare il Sant'Uffizio, presieduto da Pio XI nella seduta del 25 ottobre 1934, ad avviare lo studio sulla delicata questione della dottrina nazionalsocialista sulla razza, poi affidata ai gesuiti Franz Hürt e Johannes Baptista Rabeneck²¹. Il *votum* di entrambi sugli errori dell'ideologia nazista, che Rabeneck aveva formulato estrapolando 37 proposizioni dal *Mein Kampf*, fu discusso dal Sant'Uffizio il 17 marzo 1935 e il 21 marzo alla presenza del papa che chiese un'ulteriore rielaborazione del documento, poi affidata allo stesso Hürt e al sociologo gesuita canadese Louis Chagnon²². Ne scaturì un documento articolato in 47 proposizioni fondate sulle due precedenti valutazioni: 8 riguardavano il nazionalismo, 24 il culto della razza e 15 il totalitarismo. Per quanto riguarda le proposizioni dedicate al nazionalismo, i suoi errori erano individuati nella divinizzazione della nazione e dello Stato (1); nella

¹⁷ *Ibi*, pp. 267 ss.

¹⁸ G. Miccoli, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, seconda guerra mondiale e Shoah*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 120-121.

¹⁹ *Ibi*, p. 290.

²⁰ *Ibi*, p. 180.

²¹ H. Wolf, *Il papa e il diavolo*, cit., pp. 268-269.

²² P. Godman, *Hitler e il Vaticano. Dagli archivi segreti vaticani la vera storia dei rapporti fra il nazismo e la Chiesa*, Lindau, Torino 2005, p. 142.

reintroduzione di culti pagani per sostituire o affiancarsi a quelli della religione tradizionale (2); nel considerare lo Stato e la nazione come legge suprema per se stessi, unico e ultimo fine (3); nel fatto che Stato e nazione non dovevano essere sottoposti al diritto privato e internazionale (4); che le relazioni economiche con altri Stati non dovevano essere sottomesse alle cosiddette leggi di giustizia, equità e carità (5); all'espansionismo ai danni di altre nazioni (6); al militarismo (7); e al fanatismo nazionale in spregio delle altre nazioni (8). Rispetto alla prima versione, secondo Godman, il nazionalismo era diventato il pericolo principale da affrontare²³. Invano si cercheranno negli errori del nazionalismo riferimenti alla concezione della nazione e della società, alle quali si alludeva invece in alcune proposizioni dedicate agli errori del totalitarismo, laddove si respingeva il fatto che tutti i diritti e poteri fossero di competenza dello Stato, inclusi quelli relativi alla convivenza umana in una società civile (35); che nessun diritto o libertà spettasse alle entità fisiche, morali e alle associazioni al di fuori di quelle concesse dallo Stato per autolimitazione del proprio totalitarismo (36); la subordinazione della Chiesa di fatto e di diritto allo Stato (37) che poi era articolata nelle proposizioni successive in riferimento all'insegnamento e all'educazione della gioventù (38-43). Le ultime quattro proposizioni stigmatizzavano il primato assoluto dello Stato sulla legge divina e naturale, nonché sulla coscienza individuale.

Il 1° maggio 1935 Ledóchowski presentò il nuovo documento alla Suprema che, nella seduta del 2 maggio 1935, per decisione del papa, chiese un'ulteriore redazione del testo, poi affidata ai consultori ordinari del Sant'Uffizio. Senza che ne siano stati spiegati i motivi, seguì una pausa di quasi un anno. Se ne tornò a discutere, infatti, solo nella primavera del 1936 sulla base di tre *vota*. In quello del domenicano Martin-Stanislaus Gillet del 20 aprile 1936 razzismo, nazionalismo e totalitarismo erano indicati quali manifestazioni di «modernismo sociale» che portavano alla divinizzazione dello Stato. L'ultranazionalismo era considerato «l'eresia dei nostri tempi» in quello del 20 aprile di Ernesto Ruffini che riteneva assolutamente opportuna una parola della Santa Sede che smascherasse l'insidioso errore²⁴. Il terzo *votum* di Domenico

²³ P. Godman, *Hitler e il Vaticano*, cit., p. 143 ss.

²⁴ H. Wolf, *Il papa e il diavolo*, cit., p. 273.

Tardini espresse l'opportunità di emanare un'enciclica e un decreto del Sant'Uffizio con l'elenco delle proposizioni da condannare, sul modello del Syllabus del 1864²⁵. Sugeriva, inoltre, che le 47 proposizioni fossero ridotte e portate a una maggiore sintesi. Fu questo l'orientamento che prevalse. Il 29 aprile i cardinali del Sant'Uffizio nominarono una commissione di dieci membri per redigere la nuova versione del Sillabo, che doveva contenere riferimenti anche al comunismo. Nel luglio del '36 fu stampata la bozza di questo lavoro, divisa in tre parti relative alle ideologie totalitarie del XX secolo. La terza parte elencava le 25 proposizioni da condannare nel Sillabo: otto sul razzismo, cinque sull'ipernazionalismo, otto sul comunismo e quattro sul totalitarismo. Il timore di creare conflitti con i governi tedesco e italiano, a causa delle proposizioni estrapolate dagli interventi di Hitler e Mussolini, portò il Sant'Uffizio a considerare inopportuna la pubblicazione della terza parte del documento. Si procedette poi a rimaneggiare il testo che il 13 ottobre 1936 la commissione preposta presentò al Sant'Uffizio. Comprende 25 proposizioni: otto sul razzismo (con passi di Hitler, senza citarlo), cinque sull'ipernazionalismo (cioè sul fascismo, con passi tratti da testi e discorsi di Mussolini), otto sul comunismo (Lenin e Stalin), tre sul totalitarismo (ancora Mussolini)²⁶. In materia di nazionalismo non appaiono, al di là della maggiore sintesi, variazioni di rilievo rispetto alla versione precedente. Ma il 18 novembre i cardinali decisero di rinviare (*dilatata sine die*) la pubblicazione del documento. L'indomani il papa avallò la decisione facendo sapere che aveva l'intenzione di pronunciarsi sul comunismo. Onde per cui nel febbraio e marzo 1937 il Sant'Uffizio si occupò del comunismo. Tuttavia la Suprema continuò lo studio delle ideologie totalitarie. Le proposizioni sul razzismo furono portate da otto a dieci e discusse nella riunione del collegio dei consultori del Sant'Uffizio del 26 aprile 1937. Nessuna delle dieci affronta direttamente il tema del nazionalismo. Poi il 2 giugno 1937 i cardinali della Suprema rinviarono ancora una volta la pubblicazione del Sillabo sul comunismo e sul razzismo. Decisione confermata dal papa due giorni dopo.

²⁵ *Ibi*, pp. 273-274.

²⁶ P. Godman, *Hitler e il Vaticano*, cit., Appendice II, pp. 301-305.

Che l'ipotesi di un pronunciamento sul nazionalismo, sebbene diversamente coniugato, fosse ancora presente, lo rivela infine quanto scrisse al papa il 28 ottobre 1938 LaFarge, secondo cui era «il testo di un'Enciclica su "Cattolicesimo e Nazionalismo" con particolare riferimento ai gravi errori del Razzismo» quello che aveva avuto l'incarico di redigere. Ed era ancora «lo schema del Padre LaFarge sul Nazionalismo», rivisto dal p. Rosa, quello che Ledóchowski mandò con notevole ritardo (ma "subito", a suo avviso) il 21 gennaio 1939 al papa²⁷.

In conclusione all'esperienza ideologico-politica del nazionalismo, pur percepito come eresia, non fu dedicato alcun documento *ad hoc* del magistero petrino. E neppure i totalitarismi ebbero il loro. Le tre encicliche del marzo del 1937, almeno due delle quali, di fatto, vennero a sostituire la progettata enciclica sui totalitarismi (e forse anche quella sul nazionalismo), non solo risparmiarono il fascismo, non solo non condannano il nazismo in quanto tale, ma non affrontarono né il tema del totalitarismo e solo parzialmente quello del nazionalismo nella *Mit brennender Sorge* dove si legge che

«Solamente spiriti superficiali possono cadere nell'errore di parlare di un Dio nazionale, di una religione nazionale, e intraprendere il folle tentativo di imprigionare nei limiti di un solo popolo, nella ristrettezza etnica di una sola razza, Dio, Creatore del mondo, re e legislatore dei popoli, davanti alla cui grandezza le nazioni sono piccole come gocce in un catino d'acqua».

Mentre nell'enciclica "nascosta" *Humani generis unitas* nella condanna dell'assolutizzazione della politica era compresa anche l'assolutizzazione della nazione, cioè il nazionalismo, attraverso cui s'esprimeva «una vera perversione dello spirito» che diventava ancor più criminale quando «i nobili slanci dell'anima che risveglia in ogni uomo sano di mente e nel corpo tanto la Nazione quanto la Nazionalità terrena [...] sono profanati e messi ingiustamente al servizio della politica e dei suoi fini di potenza»²⁸.

²⁷ Entrambe le lettere sono pubblicate in G. Sale, *Le leggi razziali in Italia e il Vaticano*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 269-271.

²⁸ Cito il passo dell'enciclica dalla seconda edizione francese dello studio ormai classico che la fece conoscere: G. Passelecq - B. Suchecky, *L'encyclique inaboutie de Pie XI*, La Découverte, Paris 2019, p. 251. Onde fugare preventivamente il dubbio che con enciclica "sul nazionalismo" s'intendesse riferirsi in modo sintetico a

Le ragioni della rinuncia

Viene da chiedersi quali furono le ragioni che portarono ad accantonare il progetto dell'enciclica sul nazionalismo e poi sui totalitarismi. Un motivo sta senz'altro nel fatto che un'esplicita condanna del nazionalismo non avrebbe potuto non coinvolgere direttamente il fascismo o comunque essere riferita anche a esso. A prevalere fu insomma ancora quell'"interesse superiore" di cui ha scritto Lucia Ceci²⁹, da intendere, ovviamente, non come accommodamento all'insegna del quieto vivere, ma per la posta in gioco rappresentata dal tentativo di condizionare il fascismo orientandone l'approdo verso lidi di maggiore compatibilità con l'insegnamento della Chiesa. Da questo punto di vista accanto al ruolo della "nazione cattolica" c'è da considerare quello giocato dal nazionalismo ammissibile per il quale la dottrina cattolica aveva lasciato la porta aperta e sul quale tanti cattolici s'interrogarono a proposito di quello fascista (e quindi del fascismo), come messo in evidenza da Moro nel suo libro. Fu probabilmente per lo stesso motivo che il riferimento al nazionalismo restò tutto sommato marginale e abbastanza criptico nella *Mit brennender Sorge*.

Se questo fu almeno uno dei motivi della mancata condanna del nazionalismo, non è difficile pensare alle infinitamente superiori difficoltà che venne a presentare la condanna dei totalitarismi. L'andamento ondivago del progetto, le sue battute d'arresto, gli scarti nell'individuazione dell'obbiettivo, possono essere interpretati come consapevolezza dell'enorme difficoltà sul piano analitico, e poi dottrinale, di racchiudere in un unico documento magisteriale il nazionalismo, nelle sue articolazioni francese, italiana e tedesca e il totalitarismo nelle tre versioni nazista, fascista e comunista. Difficoltà accentuate dalla mancanza di un precedente solido documento magisteriale in materia di nazionalismo e, forse, anche dalla convinzione di Pio XI, che il vero totalitarismo fosse quello della Chiesa, che esistevano un "totalitarismo buono", un

un testo in realtà dedicato al razzismo, vale la pena ricordare che quanto meno i paragrafi 78, 88, 90, 94, 96, 97, 98, 101-110 è del nazionalismo, indirettamente e direttamente, che trattano.

²⁹ L. Ceci, *L'interesse superiore. Il Vaticano e l'Italia di Mussolini*, Laterza, Roma-Bari 2013.

“totalitarismo divino”³⁰, e che lo scontro epocale fosse tra questi due totalitarismi. Cosa ovviamente da non confondere con le posizioni storiografica di coloro che hanno interpretato il rapporto tra Chiesa e fascismo come scontro o integrazione tra due totalitarismi. In conclusione se alla preoccupazione politico-diplomatica di non entrare in aperta rotta di collisione con il regime fascista e con il Reich germanico, si aggiungono le difficoltà di cernita e di organizzazione del discorso in una materia così intricata, premesse ineludibili del documento sul piano dottrinale, ci si avvicina probabilmente alla risposta sui complessi motivi per i quali anche l'enciclica sui totalitarismi s'incagliò approdando a un nulla di fatto.

Fascismo autoritario e fascismo totalitario

L'ultima questione alla quale voglio accennare, anch'essa suggerita dal volume, riguarda il fascismo, che giustamente secondo Moro «fu totalitario e lo fu seriamente e radicalmente, non perfettamente e intermittenemente» (p. 35). Il fascismo e il nazismo furono totalitari in quanto propugnatori di religioni politiche. Ma non lo furono anche per l'idea di società e di nazione che entrambi proposero cercando di costruire? Una visione nella quale l'omogeneità culturale, ideologica e poi razziale della società sostanziano la nazione, che doveva coincidere con lo Stato. Non più l'omogeneità passiva frutto solo della coercizione, obbedienza, disciplina, ma un'omogeneità e una coesione da raggiungere attraverso l'inquadramento nelle organizzazioni di massa, la mobilitazione, la propaganda, l'adesione volontaria e consapevolmente attiva che attraverso i miti e i riti trovò coronamento nella sacralizzazione della politica e in una religione politica. Se la cultura cattolica e la Chiesa tardarono a cogliere questa dimensione religiosa fu senz'altro, come spiega Moro, per le speranze riposte sul peso della “nazione cattolica”, ma forse fu anche perché la loro idea di società, pur diversa da quella dei nazionalisti e poi del fascismo, non ne era lontana. Lo si comprende meglio, a mio avviso, se si

³⁰ Un cenno al favore con cui il papa guardava nel 1932 a un “totalitarismo cattolico”, in P. Godman, *Hitler e il Vaticano*, cit, p. 38.

considera che sul piano storico, in modo diverso da quello concettuale, analitico, politologico e modellistico, il rapporto tra autoritarismo e totalitarismo, come quello fra tradizione e modernità, non erano (e non sono) antitetici, ma di contiguità, di intreccio e ibridazione, con significativi tratti di continuità. Da questo punto di vista gli studi di Emilio Gentile sul fascismo come religione politica o sulla religione politica del fascismo nella loro evidente novità per quanto riguarda la caratterizzazione totalitaria del regime non dovrebbero far perdere di vista la distinzione tra *fascismo autoritario*, *fascismo totalitario* e la loro convivenza nel lungo ventennio, com'era stato messo a fuoco in precedenza, a partire dagli spunti offerti da Gino Germani³¹, dallo stesso Gentile³².

Se le manifestazioni totalitarie del regime trovarono delle resistenze nel mondo cattolico (che le criticò utilizzando le categorie di neopaganesimo, statolatria, poi per il razzismo), meno o nulle resistenze incontrò il progetto fascista quando e laddove esso fu inteso come autoritario. E siccome il fascismo autoritario fu parte del fascismo, va da sé che coloro che pensarono che *questo* fosse il fascismo e a un fascismo così inteso aderirono furono fascisti a pieno titolo (certo, meno originali e moderni dei fautori dello Stato totalitario, ma comunque fascisti) e partecipi del consolidamento del regime. Se è poi vero che fascismo autoritario e fascismo totalitario ebbero due idee differenti di nazione, lo è altrettanto che i propositi cattolici di correggere il fascismo poggiarono sulla considerazione che il nazionalismo del fascismo autoritario fosse ammissibile dal punto di vista cattolico, cioè rientrante nel novero di quei nazionalismi non esasperati e compatibili con la dottrina cattolica. Di qui, una volta ancora, la centralità del nazionalismo, declinato in chiave nazionalcattolica. O per lo meno quello che penso debba intendersi per nazionalcattolicesimo.

³¹ G. Germani, *Autoritarismo, fascismo e classi sociali*, il Mulino, Bologna 1975.

³² E. Gentile, *Il mito dello Stato nuovo*, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 237 ss. dell'edizione del 1999.

Ampliando lo sguardo

Conosciamo la straordinaria capacità che il fascismo ebbe di corrispondere (o di lasciar intendere di corrispondere) a una variegata gamma di sensibilità, motivazioni e progettualità presenti nel mondo cattolico. E sappiamo che la sua “presa”, il suo successo, dipese anche da questo. È possibile esaminare questa adesione sia nei suoi aspetti culturali e ideologici che in quelli politici, entrambi riconducibili a sintesi sul piano storiografico. Distinguere, nel primo caso, con il «sì, ma...», non deve offuscare il «comunque, sì» del secondo. Se nel primo si sottrae, nel secondo si somma e il risultato algebrico, cioè la sintesi storiografica, è che la diversità delle motivazioni non ostacolò il sostegno, l’adesione, il coinvolgimento diretto a seconda dei casi al regime da parte della stragrande maggioranza dei cattolici. Occorre chiedersi se ciò sarebbe stato possibile senza la precedente nazionalizzazione del cattolicesimo e il suo approdo a quella miscela tra nazionalismo e cattolicesimo che fu il nazionalcattolicesimo. Guardando altrove c’è da domandarsi se non fu nazionalcattolico il retroterra che permise all’Action française di radicarsi nel tessuto cattolico d’oltralpe agendovi poi da moltiplicatore e, solo per fare un esempio, ciò che permise a un cattolico intransigente come Louis Dimier di essere uno dei più attivi dirigenti del movimento e di collaborare strettamente con Maurras fino al 1920³³ nonostante il primato della politica sulla morale e il positivismo di stampo comptiano di questi. C’è da chiedersi se non fu nazionalcattolicesimo quello che portò i cattolici a votare in massa per Hitler nel marzo del 1933 e il Zentrum la legge dei pieni poteri. Certo, lo fecero soprattutto in chiave antibolscevica, ma anche perché pensarono che il NSDAP incarnasse gli obiettivi di rinascita della nazione germanica. Cioè per motivi di ordine nazionalistico e di un nazionalismo che considerarono perfettamente compatibile con il cattolicesimo. D’altra

³³ E. Serina, *Louis Dimier: Un protagonista dell’Action française e dell’integralismo cattolico francese (1865-1920)*, in corso di pubblicazione sulla «Rivista di storia del cristianesimo». Ringrazio Elena Serina che mi ha permesso di leggere la sua tesi di laurea magistrale “Louis Dimier: Un protagonista dell’Action française e dell’integralismo cattolico francese (1865-1920)”, discussa all’Università di Pavia nell’anno accademico 2018-19, relatrice la prof.sa Elisa Signori.

parte, come ha ricordato Miccoli, non solo le pastorali dei vescovi tedeschi rivelano quanto fossero impregnate di nazionalismo, ma anche le manifestazioni di ossequio nei riguardi di Hitler andarono ben oltre le ragioni di opportunità tattica (mostrare l'affidabilità patriottica dei cattolici per giungere a un *modus vivendi* che avrebbe ripristinato le garanzie concordatarie, calpestate dai nazisti da subito dopo la firma del *Reichskonkordat*)³⁴. Anche nel caso tedesco si manifestò un ventaglio di posizioni tra i cattolici rispetto al nazismo. Lasciando da parte quelle dei fautori del “cristianesimo positivo” e dell’arianizzazione del cristianesimo, che si svilupparono al di fuori della Chiesa cattolica, non mancarono in questa coloro che vollero conciliare cattolicesimo e nazismo, adattando il primo come cercarono di fare i “preti bruni” e alcuni teologi (per altro mai o quasi condannati) o tentando di “battezzare” il secondo, come, tra numerosi altri, cercò di fare ai massimi livelli politici von Papen. C’è da domandarsi – e sul caso croato dovrò essere meno sintetico – se non sia venuto il momento di rileggere la vicenda del cattolicesimo croato almeno dagli anni Trenta in avanti, degli ustascia, dell’arcivescovo di Zagabria Alojzije Stepinac e dello Stato Indipendente di Croazia (*Nezavisna Država Hrvatska*, NDH, 1941-1945) con il prisma del rapporto tra nazione, nazionalismo, Chiesa e cattolicesimo. Utilizzando questo approccio e lasciando da parte la letteratura apologetica, quella scandalistica di denuncia e anche quella generalmente più solida sul piano scientifico dedicata a quelle metastasi prodotte dall’occupazione tedesca durante la Seconda guerra mondiale che furono i regimi “fantoccio” o collaborazionisti³⁵, si schiude la possibilità di cogliere aspetti ideologico-culturali e processi politici che o non si erano visti o si erano dati per scontati, sfuggendo in entrambi i casi alla loro messa a fuoco. L’associazionismo cattolico, il clero e l’episcopato croato maturarono al tempo del Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (1919-1929) e poi nel Regno di Jugoslavia (1929-1941) sentimenti antiserbo-ortodossi e indipendentisti, in gran parte motivati dall’egemonismo centralista serbo-ortodosso. Su questo

³⁴ G. Miccoli, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII*, cit., pp. 129, 137, 169-170, 177, 292.

³⁵ Dato il carattere di intervento per la discussione, mi esimo in questa nota dall’indicare i relativi riferimenti bibliografici. Per lo stesso motivo anche i riferimenti alle fonti archivistiche vaticane sono ridotti all’essenziale.

diffuso sentimento nazionalitario, che dal gennaio 1929 fu convogliato in gran parte dal e nel movimento ustascia, s'innestarono progettualità politiche che identificando cattolicesimo e nazione puntavano non solo alla nascita di uno Stato indipendente, ma di uno Stato cattolico. Per questo retroterra la nascita il 10 aprile 1941 dello Stato indipendente di Croazia (NDH) che si proclamò integralmente cattolico, anche se tollerante verso i musulmani bosniaci, non fu visto da settori maggioritari del cattolicesimo come frutto dell'occupazione tedesca, ma come occasione storica e possibilità di riscatto. Lo Stato fu il simulacro del regime ustascia che promosse la lotta contro l'aborto, la pornografia, la massoneria e il comunismo, proponendosi di curare molto l'educazione cattolica della gioventù nella scuola e dei soldati nelle caserme. Il regime mise fuori legge tutti i partiti d'opposizione, arrestò i loro capi, sopprime la libertà di stampa, varò leggi antisemite, promosse la conversione coercitiva della popolazione serbo-ortodossa, allestì campi di concentramento per serbi-ortodossi, ebrei, rom e oppositori politici, introdusse un severo controllo della censura e istituì un servizio di sicurezza interna ISC (*Ustaška Narodna Služba*). La Chiesa croata non s'identificò con il movimento ustascia e il suo regime, ma s'incorrerebbe in un grave errore sottovalutando l'adesione e il sostegno che Stato e regime ricevettero da una significativa parte delle organizzazioni cattoliche, del clero e da alcuni vescovi. Dalle fila del movimento giovanile di Azione cattolica dei *Križari* (Crociati) venne un gran numero di dirigenti e combattenti ustascia. Per quanto riguarda il clero, l'attenzione calamitata dai comportamenti criminali di alcuni religiosi, specie francescani, responsabili di azioni antiserbe di efferata violenza e la vicenda delle conversioni forzate degli ortodossi al cattolicesimo, ha impedito di vedere che furono solo la punta di un iceberg, che sotto la linea di galleggiamento celava un massiccio grumo di consenso all'idea che la nazione croata dovesse essere omogenea dal punto di vista etnico e religioso. Lo stesso dicasi per l'episcopato, che ebbe nell'arcivescovo di Vrhbosna (Sarajevo), Ivan Šarić, autore tra l'altro di un'«Ode al *Poglavnik*» (cioè a Pavelić) e nel vescovo di Banja Luka, Josip Stjepan Garić, i membri della gerarchia più vicini al movimento e al governo ustascia.

Un discorso a parte merita la figura di Stepinac sulla quale alla consistente messe di documentazione occasionata dal clamoroso

processo a cui fu sottoposto nel 1946 nella Jugoslavia titina e poi dalla controversa beatificazione da parte di Giovanni Paolo II in occasione della visita in Croazia dell'ottobre 1998, si è aggiunta quella divenuta accessibile nel marzo 2020 con l'apertura degli archivi vaticani per il pontificato di Pio XII³⁶. Stepinac non ebbe simpatie per gli ustascia, ai quali non prestò giuramento e non ebbe un buon rapporto con Pavelić. Difese tuttavia il NDH non solo per la tradizionale accettazione cattolica dei regimi costituiti, ma per intima adesione al progetto nazionalitario e nazionalcattolico di una Croazia indipendente e cattolica. La sua nascita, come scrisse nella pastorale al clero dell'arcidiocesi di Zagabria del 28 aprile 1941, era un evento che rispondeva «a un sogno e a un ideale tanto a lungo agognati dal nostro popolo», in cui era «il sangue a parlare con il suo misterioso legame con la terra in cui abbiamo visto la luce divina».

«Come Pastori – proseguiva il documento – stiamo dando il nostro apporto spirituale alla festa nazionale e manifestiamo fervore, mentre conserviamo [...] un profondo amore e una sentita gratitudine verso la Maestà di Dio. Anche se il corso di questi straordinari eventi è complesso, e anche se fattori che influenzano il corso degli eventi sono eterogenei, è ancora facile individuare la mano di Dio all'opera».

Onde per cui il dovere più grande in quelle «ore cruciali per la storia del popolo croato [era] quello di rendere più spirituale il nostro nazionalismo, volgendo lo sguardo verso i valori eterni». E ancora: «Conoscendo gli uomini che oggi controllano il destino della Croazia, siamo profondamente convinti che offriranno alla nostra gente piena comprensione e aiuto». Un passaggio che anche non volendolo riferire ai nazisti nelle cui mani erano le vere sorti del paese, ma agli uomini del governo ustascia, non poté non suonare come esplicito sostegno al regime. Nello stesso contesto la Chiesa era chiamata a fornire «un aiuto prezioso nel difficile lavoro volto a costruire la nostra cara Patria e lo Stato di Croazia» e ad «arricchire il *poglavnik* dello Stato di Croazia dello spirito di

³⁶ Quanto segue oltre a tener conto della letteratura, anticipa in forma sintetica le ricerche svolte sui fondi della Segreteria di Stato e dell'Archivio della Nunziatura di Belgrado, in particolare le Carte Hurley, dove la stragrande parte dei documenti sono tradotti in francese.

saggezza, così da svolgere il proprio servizio in modo elevato e responsabile, tenendo conto dell'onore di Dio e della salvezza degli uomini secondo criteri di giustizia e di verità». La pastorale si concludeva stabilendo, affinché il clero adempisse il proprio dovere verso il giovane Stato di Croazia, la celebrazione di un *Te Deum* il 4 maggio in tutte le chiese parrocchiali al quale dovevano essere invitate autorità locali e fedeli³⁷.

Stepinac perorò, per quanto cautamente, il riconoscimento del nuovo Stato da parte del Vaticano. Tra i numerosi documenti inviati alla Santa Sede e tra quelli esibiti dall'accusa e dalla difesa in occasione del processo, non c'è evidenza di una sua contrarietà all'idea che lo Stato croato dovesse essere solo dei croati (arrivando a considerare croati anche i musulmani di Bosnia). Per chi non lo era chiese rispetto sulla base dei diritti della persona, non dei diritti civili e politici conculcati. Quando seppe che sarebbero state emanate ordinanze antisemite, scrivendone il 23 aprile 1941 al ministro degli Interni Andrija Artuković, perorò la causa degli ebrei battezzati³⁸, per poi protestare energicamente per l'imposizione a tutti gli ebrei e a tutti gli appartenenti ad altre nazionalità o razze di un segno "infame" di riconoscimento, chiedendo la soppressione della norma, ma non di soprassedere all'emanazione delle leggi³⁹. E protestò ancora il 7 marzo 1942 per gli arresti in massa degli ebrei e il loro invio nei campi di concentramento croati⁴⁰, mentre più volte, sia in privato che in pubblico, condannò il razzismo e la persecuzione degli ebrei, com'è ampiamente documentato e pertanto non mette conto puntellare citando le fonti. La Chiesa croata e Stepinac non assecondarono supinamente la decisione del governo ustascia di imporre alla popolazione ortodossa la conversione al cattolicesimo, ma neppure si può sostenere che «in modo sia esplicito che implicito» non ne presero atto, come si legge in un Promemoria della Segreteria di Stato del 25 gennaio

³⁷ P.L. Guiducci, *Dossier Stepinac. Alojzije Stepinac (1898-1969). Un arcivescovo tra ustaše, cetnici, nazisti, fascisti e comunisti*, Albatros, Roma 2018, pp. 90-93, che riprende il documento dal vol. IV della *Positio super martyrio (Beatificationis et canonizationis Servi Dei Aloysii Stepinac)*, Tipografia Guerra, Roma 1996, p. 696.

³⁸ Archivio Apostolico Vaticano (AAV), Arch. Nunz. Jugoslavia, Carte Hurley, b. 2, fasc. 10, f. 143.

³⁹ *Ibi*, ff. 144-145.

⁴⁰ *Ibi*, f. 146.

1942⁴¹. Più aderente alla realtà è dire che non criticarono la decisione, ma che operarono affinché le conversioni non avvenissero in modo coercitivo. Una condotta giudicata insufficiente dall'arcivescovo di Belgrado Josip Antun Ujčić che, dopo averne riferito in precedenza, il 18 marzo 1942 scrisse alla Segreteria di Stato delle vessazioni a cui erano sottoposti i serbo-ortodossi nel territorio dello Stato croato chiedendo al papa di pronunciarsi al riguardo⁴². Stepinac intervenne a più riprese presso le autorità ustascia per rivendicare all'autorità ecclesiastica la giurisdizione sulle conversioni e presso il clero affinché controllasse che fossero sincere e avvenissero dopo adeguata istruzione religiosa. E si spinse fino a dare istruzioni al clero affinché soprassedesse alle regole canoniche di fronte all'alternativa tra la conversione e la morte imposta ai serbo-ortodossi dagli ustascia più fanatici⁴³. Protestò contro le violenze degli ustascia, ma non tempestivamente se l'invio del papa, l'abate ordinario di Montevergine, Giuseppe Ramiro Marccone trasmise a Roma il 1° settembre 1941 una lettera di mons. Valentino Liva, decano del Capitolo di Cividale, nella quale si legge che nel periodo del terrore dal 20 maggio ai primi di agosto del 1941 «non si levò sopra il popolo dei perseguitati una voce di difesa e conforto»⁴⁴. Aderendo alle direttive romane Stepinac, che già aveva stigmatizzato nel 1935, poi ancora nel 1938, la militanza dei sacerdoti nei vari partiti e la loro candidatura al parlamento, ribadì la posizione in una lettera a Pavelić dell'8 febbraio 1942 nella quale, tuttavia, riferendosi al clero «con incarichi ecclesiastici», lascia il dubbio che il divieto non riguardasse il clero in generale⁴⁵.

⁴¹ «Loin de prendre acte officiellement, soit explicitement soit implicitement, de ce fait», cioè delle conversioni in massa degli ortodossi al cattolicesimo. Così nella nota della Segreteria di Stato del 25 gennaio 1942 in risposta alla Legazione della Jugoslavia presso la Santa Sede, citato testualmente da Pio XII nel discorso al Tribunale della Sacra Rota del 6 ottobre 1946, http://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1946/documents/hf_p-xii_spe_19461006_roman-rota.html.

⁴² AAV, Arch. Nunz. di Jugoslavia, Carte Hurley, b.2, fasc. 9, ff. 3-7.

⁴³ Così in una circolare riservata di Stepinac al suo clero del 19 ottobre 1941, P.L. Giuducci, *Dossier Stepinac*, cit., p. 192 che la riprende dal vol. I della *Positio super martyrio*, cit., p. 239 e vol. III, p. 473.

⁴⁴ Archivio Storico della Segreteria di Stato - Sezione per i Rapporti con gli Stati (ASRS), Jugoslavia, pos. 144, f. 45.

⁴⁵ Copia della lettera in AAV, Arch. Nunz. di Jugoslavia, Carte Hurley, b. 2, fasc. 10, ff. 65-67.

Ancora nella primavera del 1943 Stepinac considerava prevalere gli aspetti positivi del regime ustascia⁴⁶, di cui certo non approvava tutto, ma che evidentemente pensava (o sperava) fosse riconducibile nel solco di una maggiore aderenza alla dottrina cattolica. Le sue proteste e i suoi molteplici interventi di natura umanitaria (contro le persecuzioni di ebrei e rom, il censimento dei non ariani, le condizioni dei detenuti nei campi di concentramento, per la commutazione delle pene capitali, a difesa del clero perseguitato perché non allineato al regime o perché in manifesta opposizione) furono contro le modalità coercitive e violente con le quali il governo puntò a raggiungere i propri obiettivi. Riguardò i mezzi adottati, non il fine. Fu fautore di un progetto di cattolicizzazione della società attraverso una crociata da condurre sul piano interno (che richiamava quella contro i Turchi del XVI secolo), non diversa dalla *cruzada* che aveva motivato il sostegno ecclesiastico e cattolico alle truppe di Franco durante la guerra civile spagnola (anch'essa riferita alla precedente *Reconquista*) e neppure tanto diversa da quella contro il nemico interno che secondo Taguieff avrebbe contraddistinto gli obiettivi e l'attività dell'Action française⁴⁷. Fu espressione di un nazionalcattolicesimo critico del nazionalcattolicesimo di Stato, convinto di rimanere al di qua della frontiera che separava il nazionalismo ammissibile da quello esagerato colpito dalla *Ubi arcano Dei*. Non per caso nell'estate del 1935 aveva scritto al nunzio a Belgrado, Ettore Felici, che un prossimo concilio avrebbe dovuto «condannare il nazionalismo eccessivo, come la più grande peste del genere umano»⁴⁸. Una distinzione poco chiara se, solo qualche tempo prima, il nunzio a Belgrado, dopo aver

⁴⁶ Rapporto di Stepinac a Maglione del 24 maggio 1943, in *Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, vol. IX, *Le Saint-Siège et les victimes de la guerre. Janvier-Décembre 1943*, Allegato II, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1975, pp. 221-224. Risulta poco convincente, e comunque del tutto ipotetico in mancanza di riscontri documentari, quanto ha scritto Guiducci circa il fatto che, temendo che i suoi giudizi venissero a conoscenza delle spie presenti in Vaticano, Stepinac si riservasse di accentuare nell'udienza con il papa le critiche al regime; P.L. Guiducci, *Dossier Stepinac*, cit., pp. 170-171.

⁴⁷ P.-A. Taguieff, *El nacionalismo de los "nacionalistas". Un problema para la historia de las ideas políticas en Francia*, in G. Dellanoi - P.-A. Taguieff (eds.), *Teorías del Nacionalismo*, Ediciones Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 1993, pp. 63-180.

⁴⁸ P.L. Guiducci, *Dossier Stepinac*, cit. p. 95, che lo riprende dal vol. III/2 della *Positio super martyrio*, cit., p. 201.

sostenuto che con il pretesto del patriottismo e della religione il clero non si doveva tenere autorizzato a cospirare o a servire da agenti di propaganda o di collegamento nella lotta contro il governo jugoslavo, ammetteva che «non essendo cosa agevole fissare i limiti del lecito e dell'illecito in materia sì delicata e scabrosa, riesce difficile adottare misure che impediscano il ripetersi degli inconvenienti lamentati»⁴⁹.

La Santa Sede monitorò allarmata la complessa situazione croata. Consapevole ben prima dell'avvento del NDH della politicizzazione in senso nazionalista del clero, dell'episcopato e del suo orientamento favorevole all'indipendenza della Croazia, ebbe dopo il 10 aprile 1941 piena contezza delle violenze contro gli ortodossi, delle persecuzioni razziali contro ebrei e rom, delle conversioni coercitive, della distruzione di numerose chiese ortodosse, dell'esistenza dei campi di concentramento, del coinvolgimento di parte della gioventù cattolica e del clero nella propaganda, nell'attività e anche, in non pochi casi, nelle violenze perpetrate dagli ustascia contro i non cattolici e gli oppositori al regime⁵⁰. Seguendo la prassi adottata tra il 1914 e il '18, non riconobbe il NDH e quando il papa ricevette Pavelić lo fece senza seguire il protocollo riservato ai capi di Stato. Non mandò un nunzio, ma un visitatore apostolico e la scelta cadde su un prelado italiano, Marcone, non ultimo per far «piacere all'Italia che (malgrado tutto) è bene sostenere – in qualche maniera – nei confronti della Germania»⁵¹, pur sapendo che l'occupazione italiana non era avvenuta «com'è stato stampato, in forma amichevole»⁵² e che le annessioni territoriali avevano provocato malcontento tra i croati. Quest'ultimo passaggio è contenuto nelle istruzioni fornite a Marcone nel luglio 1941⁵³ dove si legge che Pavelić si dichiarava ed era un cattolico praticante, che i suoi atti erano ispirati alla dottrina cattolica e che la Santa Sede «nonostante il sincero compiacimento con cui ha

⁴⁹ ASRS, Jugoslavia, pos.140, f. 98v.

⁵⁰ Queste consapevolezze ebbero riscontri solo parziali sul piano pubblico, almeno stando alle trasmissioni di Radio Vaticana, secondo quanto ne scrive R. Perin, *La radio del papa. Propaganda e diplomazia nella seconda guerra mondiale*, il Mulino, Bologna 2017, pp. 205-212.

⁵¹ ASRS, Jugoslavia, pos. 151, f. 11v.

⁵² *Ibi*, f. 105.

⁵³ *Ibi*, ff. 99-157.

veduto sorgere il nuovo Stato cattolico e la soddisfazione con cui ha preso atto delle sue prime significative manifestazioni» non poteva riconoscere il nuovo Stato. Orientato da queste istruzioni non sorprende che i rapporti di Marcone tendessero a circoscrivere e minimizzare sia il coinvolgimento del clero nelle violenze ustascia, sia la portata delle persecuzioni religiose del governo contro gli ortodossi. Ancora l'8 maggio 1943, infatti, scriveva: «Si deve ammettere che gli Ustasci, squadristi del Governo croato, abbiano più per privata iniziativa che per ordine superiore qua e là infierito contro la popolazione scismatica, le quali [*sic*] non facilmente si adattavano alla nuova situazione». Per poi aggiungere più avanti che non vi era mai stata da parte del governo croato persecuzione religiosa contro gli scismatici (cioè i serbo-ortodossi), che anzi da più di un anno erano favoriti e aiutati dalle autorità civili⁵⁴.

La Santa Sede fu coerente. Condannò il razzismo e il neopaganesimo nationalsocialista, ma non il partito di Hitler, il suo regime in quanto tale e non mise all'indice il *Mein Kampf*. Neppure condannò il partito e il regime fascista, pensando fino a Seconda guerra mondiale inoltrata che in esso potessero prevalere orientamenti più favorevoli al cattolicesimo. Con questi precedenti non sorprende che il movimento ustascia e il suo regime non fossero condannati, limitandosi la Santa Sede e Stepinac a intervenire su quelli che furono considerati eccessi e pratiche devianti, perché in palese contraddizione con gli enunciati. A parte alcune discordanze, più di tono che di sostanza, la posizione di Marcone fu sostanzialmente coincidente con quella di Stepinac ed entrambe in sintonia con il giudizio e la posizione della Santa Sede. Il 31 maggio 1943 una nota della Segreteria di Stato si concludeva con un apprezzamento dell'attività di Stepinac, il quale pur astenendosi da manifestazioni clamorose che avrebbero peggiorato la situazione e senza intemperanze di linguaggio, ma con chiarezza, si era adoperato a favore dei perseguitati, condannando le teorie in nome delle quali le persecuzioni sono state effettuate⁵⁵. Sicché – sia detto per inciso – non pare azzardato sostenere che beatificando Stepinac la sede petrina abbia voluto allo stesso tempo giustificare

⁵⁴ *Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondial*, vol. IX, cit., pp. 269-270.

⁵⁵ *Ibi*, pp. 224-229.

e approvare a posteriori anche la propria condotta di fronte al regime collaborazionista, fantoccio e nazionalcattolico di Pavelić.

Allora: nazionalcattolicesimo?

Ora, se è certo che usare la categoria di nazionalcattolicesimo per leggere le posizioni, le figure e le esperienze a cui si è fatto cenno in precedenza a titolo esemplificativo fa correre il rischio di appiattire le differenze che indubbiamente vi furono, a parere di chi scrive lo è altrettanto che rinunciare ad adoperarla priva la ricostruzione dei processi storici di un elemento, un passaggio, un anello di fondamentale rilevanza.

Provando a semplificare e riassumere, in vari paesi europei tra Otto e Novecento il cattolicesimo si mostrò permeabile al nazionalismo e ai nuovi movimenti nazionalisti. L'intreccio tra idea nazionalista di nazione e cattolicesimo sul piano culturale e ideologico fu un fenomeno transnazionale ed ebbe una rilevanza maggiore di quella che ebbero (e ne ebbero) la vicinanza, l'incontro, le alleanze e le ibridazioni tra i gruppi, movimenti, partiti nazionalisti e il mondo cattolico con le sue associazioni. Insomma: l'idea nazionalista di nazione penetrò prima e più in profondità nel tessuto cattolico di quanto si è riscontrato esaminando l'atteggiamento che i cattolici adottarono di fronte ai movimenti nazionalisti. Il magistero ecclesiastico percepì alcuni aspetti della grave minaccia rappresentata dal nazionalismo. Ne colpì alcune articolazioni condannando l'Action française, ne colse poi le declinazioni più pericolose nel nazionalsocialismo e nel totalitarismo, mentre s'insinuava una sorta di identificazione tra l'ipernazionalismo e il razzismo. Colse, ma non colpì con documenti magisteriali adeguati. Non lo fu la tardiva condanna del movimento di Maurras nella quale non v'è traccia di riferimenti all'antisemitismo che ne era uno dei tratti caratterizzanti. D'altra parte se il papa avesse ritenuto sufficiente la condanna del razzismo contenuta nella *Mit brennender Sorge*, perché incaricare LaFarge di redigere la bozza di un'enciclica sull'unità del genere umano? Ammettendo un nazionalismo compatibile con la dottrina cattolica, il magistero lasciò, di fatto, la strada aperta a un nazionalismo cattolico, del quale era parte integrante non solo il tradizionale antigioiudaismo cristiano, ma an-

che un contenuto antisemitismo politico, sia pure del tutto avverso al razzismo nazionalsocialista. Per questo nazionalismo cattolico penso sia utile far ricorso alla categoria di nazionalcattolicesimo. La realtà storica alla quale essa rinvia, infatti, non può essere rappresentata né con la definizione e/o categoria di *cattolicesimo nazionale* (che dovrebbe indicare le specificità, le curvature culturali e religiose dei vari cattolicesimi), né con quella di *clerico-fascismo* (che la circoscrive al caso italiano o che estenderebbe a casi extra italiani il fascismo, questione assai controversa sul piano storiografico). Insomma, “la cosa” rimarrebbe orfana di nome. E si sa che in mancanza di nomi, anche “le cose” tendono a non essere percepite o a esserlo in modo confuso.