

Chiesa cattolica e regime fascista

Francesco Malgeri

Partito popolare, Santa sede e fascismo nella crisi dello Stato liberale

In una analisi sul ruolo della Chiesa cattolica negli anni del regime fascista non si può non prendere le mosse dal momento più acuto della crisi dello Stato liberale, quando, tra il 1922 e il 1925, Mussolini riuscì ad esautorare le opposizioni, ponendo le premesse per la nascita del regime totalitario. L'atteggiamento della Santa sede, di fronte a questa delicata fase della storia politica nazionale, assume un non marginale rilievo. Il momento più delicato va individuato nel progressivo abbandono del sia pur marginale consenso accordato al Partito popolare e nel crescente interesse manifestato nei confronti della politica di Mussolini, soprattutto in relazione al nuovo atteggiamento che il leader del fascismo assunse nei riguardi del Vaticano. In altre parole, come hanno sottolineato, sin dagli anni cinquanta, sia Arturo Carlo Jemolo che Giorgio Candeloro¹, va sottolineato il peso non marginale esercitato dalla Santa sede nella vita politica italiana, favorendo i progetti di Mussolini tendenti a liquidare il Partito popolare, che rappresentava, in quel momento, il reale ostacolo al

suo disegno politico, avviando un dialogo diretto e privilegiato con le gerarchie ecclesiastiche. Gli incontri di Mussolini con il patriarca di Venezia il cardinale La Fontaine, che nel giugno del 1921 si fece promotore di un colloquio privato tra il capo del fascismo e Sturzo sperando in una intesa tra popolari e fascisti², e i colloqui tra Mussolini e Gasparri nel gennaio 1923 a casa Santucci, documentati da Francesco Margiotta Broglio, attraverso i ricordi di Giacomo Acerbo³, evidenziano la volontà del futuro Duce di trovare alleati in Vaticano, facendo soprattutto balenare la prospettiva della soluzione della questione romana. In Vaticano non furono insensibili a queste profferte.

Sono due gli interventi vaticani che incidono sia pure indirettamente sulla crisi politica italiana tra il 1923 e il 1924: da un lato l'imposizione a Sturzo di dimettersi da segretario politico del partito proprio nei giorni in cui era in discussione la legge elettorale Acerbo e, successivamente, nell'autunno del 1924, l'invito a lasciare l'Italia, al fine di togliere di scena non solo il personaggio politicamente più rappresentativo del partito, ma anche l'uomo che con grande coerenza aveva manifestato il suo intransigente antifasci-

¹ Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi, 1963, pp. 443-450; Giorgio Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, Editori Riuniti, 1972³, pp. 462 sgg.

² Cfr. Silvio Tramontin, *Cattolici, popolari e fascisti nel Veneto*, Roma, Cinque lune, 1975, pp. 82-85.

³ Francesco Margiotta Broglio, *Italia e Santa sede dalla grande guerra alla Conciliazione*, Bari, Laterza, 1966, p. 548.

smo, sottolineando l'incompatibilità, non solo sul piano politico-culturale, ma anche sul piano dottrinale e religioso, tra cattolicesimo e fascismo, escludendo qualsiasi possibilità di confusione e tanto meno di simbiosi tra il fascismo e il popolarismo. L'altro momento cruciale va identificato nella "esplicita condanna della progettata alleanza di popolari e socialisti, cioè dell'unica alternativa possibile al dominio fascista nell'estate del 1924", come ha sottolineato Fonzi⁴.

La documentazione emersa negli studi che hanno visto la luce negli ultimi decenni, da Margiotta Broglio a De Felice, a Scoppola, a Spadolini a De Rosa, e così via, sembrano, sia pure con sfumature ed accenti diversi, tendere, sostanzialmente, a confermare quella ipotesi interpretativa. Il Partito popolare appare, per molti aspetti, la vittima designata da sacrificare sull'altare della ragion di stato, con il rischio evidente per la Chiesa di subire strumentalizzazioni da parte del fascismo, che aveva interesse a presentarsi agli occhi del mondo cattolico come il realizzatore della pace religiosa degli italiani. Questo non può, comunque, portarci ad affermare che la fine del Partito popolare sia da attribuire alla volontà della Santa sede. La fine del Partito popolare è da individuare essenzialmente nel quadro della crisi politica che investe tutte le forze democratiche tra il 1923 e il 1926, con il decreto di scioglimento dei partiti che si opponevano al fascismo.

Possiamo, invece, parlare di abbandono del Partito popolare e di Sturzo da parte del Vaticano, con una operazione che mirava a tagliare i collegamenti tra il partito e il retroterra cattolico che lo sosteneva, giudicando opportuno ripiegare sull'Azione cattolica come strumento di organizzazione laica alle dirette dipendenze della gerarchia ecclesia-

stica. Un'operazione nella quale si coglie una inadeguatezza, sul piano di una moderna cultura politica democratica, delle gerarchie ecclesiastiche e di una parte non marginale del mondo cattolico. Con l'avvento del fascismo si assiste, infatti, non solo al progressivo distacco del popolarismo, ma all'emergere di un senso di sfiducia nei confronti del sistema democratico, che aveva sempre dato spazio a voci e spinte diverse, ostili alla Chiesa e al cattolicesimo.

Insomma, il progetto di Sturzo, che mirava alla democratizzazione del mondo cattolico, indirizzato ai ceti rurali e alla piccola e media borghesia italiana, sempre disposta ai traffici trasformistici e clientelari, soprattutto nel Mezzogiorno, non trovò più tra i cattolici quella base di consenso che pur lo aveva sorretto al suo apparire sulla scena politica italiana. Non a caso Jemolo rintracciava in una parte del mondo cattolico, "all'infuori di ogni preferenza politica, l'avversione per la pluralità dei partiti, per le discussioni che dividono, l'idea ingenua dell'unico partito di galantuomini, che non fa politica ma buona amministrazione (quasi che un'amministrazione potesse prescindere da direttive o da mete e queste non fossero buone o cattive, secondo i principi, le visioni di giustizia sociale che le ispirano)"⁵.

Non va, inoltre, dimenticato che al partito avevano aderito, al suo sorgere, anche esponenti della tradizione clericale e conservatrice presenti nel mondo cattolico italiano, perché, come sottolineò lo stesso Sturzo, "l'ondata bolscevica li spingeva verso un partito di ordine, quale nel fatto era il popolare, che si proclamava costituzionale, legalitario, eticamente cristiano"⁶. La promessa fascista di riportare tranquillità e ordine nel paese, nelle città e nelle campagne non trovò, quindi,

⁴ Fausto Fonzi, *Stato e Chiesa*, in *Nuove questioni di storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, 2 voll., Milano, Marzorati, 1976, vol. II, p. 365.

⁵ A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., pp. 449-450.

⁶ Luigi Sturzo, *Il Partito popolare italiano*, Bologna, Zanichelli, 1956, vol. II, p. 12.

insensibile quella parte del mondo cattolico, tanto più che Mussolini appariva ai loro occhi l'uomo in grado di cancellare definitivamente la vecchia politica laicista e anticlericale, presente sia nella tradizione liberale che nel movimento socialista, restituendo alla Chiesa il suo ruolo e la sua dignità. Gran parte dei cattolici giudicarono, quindi, inutile attardarsi in difesa di un partito ad ispirazione cristiana, quando era lo stesso capo del fascismo a dichiararsi disposto a tutelare gli interessi della Chiesa.

Elemento di debolezza del partito risultò, paradossalmente, in questo frangente, la stessa figura del suo fondatore e leader carismatico. Il fatto che Sturzo fosse un sacerdote, sottoposto ai doveri dell'obbedienza nei confronti delle autorità ecclesiastiche, venne a rappresentare il punto più delicato nella struttura organizzativa del Ppi, quasi una sorta di anello debole del popolarismo nei suoi rapporti con la Santa sede. È su questo fattore di debolezza che Mussolini riuscì a giocare le sue carte, cercando di liquidare Sturzo non sul piano dello scontro politico ma utilizzando e strumentalizzando le gerarchie ecclesiastiche, alle quali il leader popolare era subordinato sul piano disciplinare.

Questo atteggiamento della Santa sede, favorevole alla soluzione Mussolini, era, indubbiamente, dettato dalla possibile realizzazione di alcuni obiettivi da tempo auspicati in Vaticano. Da un lato il superamento della vecchia politica di tradizione liberale, con le molte influenze massoniche, che avevano sempre osteggiato qualsiasi possibile intesa tra Italia e Vaticano e che avevano alimentato la stampa anticlericale e gli indirizzi laicisti nella politica nazionale. Mussolini appare, alla Santa sede ed in particolare a Pio XI e al suo segretario di stato, l'uomo

in grado di esautorare quella vecchia e ostile classe dirigente, creando i requisiti per avviare un accordo di vertice senza il condizionamento di un'opinione pubblica non sempre incline a soluzioni concordatarie. Gli atteggiamenti successivi del fascismo non fanno che confermare quella impressione positiva e quell'atteggiamento benevolo. "Anche il più zelante uomo di Chiesa — ha scritto ancora Jemolo — poteva trovare dati positivi che acquietassero la sua coscienza [...]. Il successo di quest'opera di captazione compiuta dal fascismo nei primi sei anni del suo instaurarsi, e comunque lo stato d'animo della grande massa dei cattolici e del clero italiano nei riguardi del fascismo, va tenuto presente a spiegare la formazione del Concordato."⁷

La soluzione conciliatorista diventa, quindi, quasi una logica conclusione di quella premessa. Non a caso Sturzo scrisse nel 1939: "Il problema che più interessava il papato, all'avvento del fascismo, era la soluzione della questione romana e la sistemazione a mezzo di un concordato, dei rapporti giuridici ed economici della Chiesa con lo stato italiano. [...] Pio XI ebbe facilitato il compito dagli avvenimenti, ma egli vi aggiunse una volontà decisa a superare ogni ostacolo"⁸.

I Patti lateranensi

La storia delle trattative diplomatiche che portano alla firma dei Patti lateranensi è ben nota, anche nelle sue fasi alterne, fino al febbraio 1929, allorché le parti giunsero ad un accordo tale da permettere la conclusione del negoziato. Questo equilibrio venne trovato sulla base delle diverse esigenze che stavano a cuore alle due parti: il governo fasci-

⁷ A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 450.

⁸ L. Sturzo, *Chiesa e Stato. Studio sociologico-storico*, Bologna, Zanichelli, 1978, pp. 175-176.

sta puntava principalmente ad una valorizzazione del trattato che sancisse la conclusione della questione romana, con l'obiettivo di rafforzare il proprio prestigio sia nel paese che in campo internazionale. Per Mussolini potersi presentare come il pacificatore delle coscienze dei cattolici, come "non solo il restauratore dell'ordine sociale, ma di valori religiosi e morali"⁹, significava consolidare la propria posizione politica e la propria immagine di fronte al paese e al mondo cattolico.

Alla Santa sede premeva, invece, soprattutto il Concordato, con la tutela e il riconoscimento delle organizzazioni di Azione cattolica, l'estensione alle scuole medie dell'insegnamento della religione e il riconoscimento giuridico del matrimonio religioso. Il Concordato rappresentava per la Santa sede la garanzia di poter avere, attraverso una legislazione a lei favorevole, maggior peso e influenza nella vita italiana, proprio di fronte alla presenza di un sistema totalitario. Ma questi benefici vanno letti e interpretati — come ha sottolineato De Felice — nella doppia prospettiva dei "tempi brevi" e dei "tempi lunghi". Nel primo caso la Santa sede otteneva una serie di "vantaggi religiosi e materiali nient'affatto sottovalutabili"; nei "tempi lunghi", la posizione della Santa sede veniva a configurarsi come un autorevole contributo a rafforzare il regime, esponendosi, così, "a tutta una serie di critiche spesso pesanti". De Felice tende tuttavia a stemperare questo giudizio, quando sostiene che, comunque, attraverso la Conciliazione, "la Santa sede riuscì da un lato ad assicurarsi la

salvaguardia [...] di quei canali e di quelle organizzazioni per mezzo dei quali poté garantirsi la possibilità di formare [...] quella classe dirigente cattolica che, caduto il fascismo, sarebbe riuscita a raccogliere in larga misura nelle proprie mani il potere"¹⁰.

Più severo il giudizio di Giovanni Miccoli, secondo il quale "l'alleanza e l'accordo della Chiesa con il fascismo furono una vera alleanza ed un vero accordo, nonostante le molte cose che sul piano ideologico generale [...] sembrerebbe dovessero dividerli: una alleanza ed un accordo non meramente tattici, ma più intimi e sostanziali"¹¹.

Più misurata appare l'interpretazione di Guido Verucci, quando afferma che si trattò, indubbiamente di "una convergenza, di una reciproca compenetrazione [...], non di una completa assimilazione e identificazione tra Chiesa e fascismo"¹². Si tratta di un giudizio che già Togliatti aveva avanzato nel 1931, quando, di fronte al conflitto tra Azione cattolica e fascismo, si rese conto che la sua precedente valutazione dei Patti lateranensi — interpretati come la ratifica ufficiale della alleanza tra trono e altare a difesa degli interessi capitalistici e imperialistici della borghesia italiana¹³ — andava parzialmente corretta. La Chiesa, precisò Togliatti, voleva "vivere più del fascismo" perciò si differenziava¹⁴.

Il conflitto del 1931

Lo scontro tra fascismo e Azione cattolica del 1931 sta a testimoniare quanto l'accordo

⁹ A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 470.

¹⁰ Renzo De Felice, *Mussolini il fascista. L'organizzazione dello Stato fascista 1925-1929*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 416-417.

¹¹ Giovanni Miccoli, *Chiesa e società in Italia dal Concilio Vaticano I (1870) al pontificato di Giovanni XXIII*, in *Storia d'Italia*, V, II, Torino, Einaudi, 1973, p. 524.

¹² Guido Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Bari, Laterza, 1988, p. 118.

¹³ Cfr. Palmiro Togliatti, *Momenti di storia italiana*, Roma, Editori Riuniti, 1973, pp. 17-358.

¹⁴ P. Togliatti, *Opere. 1929-1935*, 3 voll., a cura di Ernesto Ragionieri, Roma, Editori Riuniti, 1973, I vol., pp. 354-58.

con il fascismo fosse in realtà più il risultato di un "matrimonio d'interessi"¹⁵ che non una "intima" alleanza. Tanto più che il contrasto veniva a toccare il problema dell'autonomia delle organizzazioni giovanili e delle associazioni cattoliche di massa. Chiesa e fascismo entravano quindi in concorrenza sul terreno della formazione culturale e sociale, non solo religiosa, di una vasta area di uomini, donne e giovani. Il fascismo intuì il rischio di lasciare campo libero alla Chiesa e di vedersi sottratto proprio il campo della formazione ideologica delle giovani generazioni, che costituiva elemento fondamentale nella costruzione del consenso al regime. C'era il rischio che la cultura dell'Azione cattolica rendesse molti giovani impermeabili alle pressioni ideologiche del fascismo.

Tuttavia, la soluzione di compromesso che sancì la fine del conflitto evidenziò una realtà inoppugnabile: né i vertici vaticani né il regime avevano interesse a perpetuare lo scontro. Invano esuli antifascisti come Sturzo e Ferrari sperarono, in quei giorni, in una svolta politica nella quale la Chiesa fosse in grado di svolgere un ruolo trainante, tale da animare un'opposizione antifascista. La delusione per il nuovo accordo del 2 settembre è espressa chiaramente nella lettera che Ferrari scrisse al gesuita padre Rosa l'8 settembre 1931. "Il papa ha ceduto, si è ritrattato, ha avuto paura, s'è genuflesso, come l'ultimo degli italiani, innanzi all'altare del *Moloch* fascista, gli è bastato di poter fare un crocione sulle vittime innocenti che il Dio Stato ogni giorno strappa alle disertate famiglie. Ecco quel che si dice in Italia e all'estero dopo la conclusione del nefasto accordo del 2 settembre. E non sono soltanto gli anticlericali che pensano e dicono ciò"¹⁶.

Ma, al di là della appassionata reprimenda di Francesco Luigi Ferrari, è indubbio che la Chiesa non aveva alternative da proporre al termine di un conflitto che avesse in qualche modo compromesso la stabilità e la credibilità del regime. In Vaticano ci si rese conto che la prosecuzione del braccio di ferro rischiava di portare ad un vicolo cieco, mentre era necessario salvaguardare quegli spazi di autonomia, sia pure ridimensionati, che ai cattolici erano stato concessi. Alla Santa sede premeva essenzialmente un rapporto di buon vicinato con il fascismo: il rispetto delle norme concordatarie, l'autonomia della politica vaticana sul piano nazionale e internazionale, la non ingerenza del regime nelle organizzazioni di Azione cattolica; non si aveva, in quel momento, alcun interesse a mettere in difficoltà il fascismo, tanto più che il contesto era dominato dalla "grande crisi". Nel 1931 il reddito nazionale toccò il livello più basso e si verificò una diminuzione dei salari. C'è da chiedersi quanto convenisse a Mussolini, in quel delicato momento, aggiungere al disagio economico e sociale del paese una sorta di guerra di religione dagli esiti imprevisi. Non è quindi da escludere — come ha sottolineato Maria Cristina Giuntella — che, ad un certo momento, "tanto la Chiesa quanto il regime non sembrano più in grado di controllare la propria base"¹⁷, che visse quel conflitto molto animatamente sul piano dello scontro non solo verbale ma anche fisico. La successiva rapida composizione della controversia a livello di vertice testimonia la volontà di chiudere rapidamente un contrasto dagli esiti imprevedibili.

Va, comunque, corretta l'impressione, su cui a lungo puntò la polemica fascista, che lo sviluppo organizzativo dell'Azione catto-

¹⁵ R. De Felice, *Mussolini il duce. Gli anni del consenso 1929-1936*, Torino, Einaudi, p. 274.

¹⁶ Cfr. L. Sturzo, *Scritti inediti. 1924-1940*, a cura di Franco Rizzi, Roma, Cinque lune, 1975, vol. II, pp. 351 sgg.

¹⁷ Maria Cristina Giuntella, *I fatti del 1931 e la formazione della seconda generazione*, in Pietro Scoppola, Francesco Traniello (a cura di), *I cattolici tra fascismo e democrazia*, p. 188, Bologna, Il Mulino, 1975, p. 188.

lica tendeva a trasformarsi in un movimento che mirava a "svolgere attività sediziosa"¹⁸. In realtà era ben lontana dalla mente della gerarchia ecclesiastica e degli stessi dirigenti di Azione cattolica l'idea di porsi alla testa di un movimento politico antifascista: una prospettiva al di fuori della mentalità stessa del militante di Azione cattolica in quegli anni. L'obiettivo era, invece, soprattutto per i gruppi intellettuali, quali la Fuci e il Movimento dei laureati cattolici, guidati da Montini e Righetti, la ricerca di un terreno autonomo, sgombro dai condizionamenti ideologici e politici del regime, dai miti nazionalistici e bellicisti, che il fascismo cercava di inculcare nelle giovani generazioni. Non va infine dimenticato come non fosse assente l'idea di utilizzare l'autonomia concessa dal regime nel campo dell'associazionismo cattolico, per preparare e mantenere in piedi i quadri di un laicato organizzato, non compromesso con il regime e capace di far sentire il proprio peso alla caduta del fascismo. In realtà, per il fascismo fu sempre molto difficile, se non impossibile, penetrare gli ambienti dell'Azione cattolica, che mostrarono, in alcuni casi, una notevole dose di impermeabilità di fronte alle molte pressioni, condotte con blandizie ma anche con intimidazioni, per conquistare un incondizionato consenso dell'associazionismo cattolico.

L'illusione di "cattolicizzare" il fascismo

Non va dimenticato, in un giudizio complessivo sul ruolo svolto dalla Santa sede negli anni tra le due guerre, la particolare concezione teologica del mondo e della storia presente in Pio XI, ribadita sin dal 1925 con l'enciclica *Quas primas*. In essa si coglie una visione che è stata interpretata come moder-

no temporalismo o moderna teocrazia, nella quale è chiara la totale sfiducia nel laicismo e nelle manifestazioni sociali e politiche tipiche dell'età contemporanea, quali "l'agitazione dei partiti" e lo "strepitare di passioni". Compito della Chiesa, secondo Pio XI, era di ricordare agli stati "i principi spirituali e morali ai quali deve conformarsi la loro opera", ripetendo loro che anch'essi devono estendere e promuovere il Regno di Dio. Questa linea, che non nasconde una visione teocratica, è definita dallo stesso Pio XI "totalitarismo cattolico". Con essa egli rivendicava il diritto di intervento della Chiesa in ogni circostanza nella quale era in gioco il destino eterno dell'uomo. Strumenti di questa linea divennero, per Pio XI, da un lato la politica concordataria, tendente ad assicurare alla Chiesa nei singoli stati, soprattutto dove si erano affermati regimi totalitari, uno spazio di manovra e la garanzia di alcune libertà altrimenti negate. In secondo luogo il potenziamento dell'Azione cattolica, da Pio XI definita "pupilla dei miei occhi", che mirava a sviluppare la presenza di un laicato attivo in seno alla società, portandovi le sue istanze e i suoi valori, sotto la dipendenza e la guida dell'autorità ecclesiastica.

Tale impostazione offriva, con tutta evidenza, pochissimo spazio alla tradizione e al pensiero sturziano, dando invece credito ad altre linee di tendenza che erano per molti aspetti agli antipodi della cultura del populatismo. Non è un caso che, con il passare degli anni, prendano piede sul piano della cultura politica dei cattolici proprio gli ambienti che più avevano combattuto la linea sturziana e soprattutto l'impostazione aconfessionale del partito, e che avevano accusato Sturzo di avere messo "Cristo in soffitta". Si distinse in particolare il gruppo che faceva capo ad Agostino Gemelli e Francesco Olgiati, che, a partire dal 1921, trovarono nell'Università

¹⁸ Cfr. R. De Felice, *Mussolini il duce*, cit., pp. 260-261.

cattolica del Sacro Cuore di Milano il centro di una elaborazione culturale che mirava alla globale restaurazione cristiana della società.

Il rinnovamento andava perseguito, come ha sottolineato Maurilio Guasco, "con strumenti nuovi, imponendosi, trasformando tutta la classe dirigente" destinata a "cristianizzare il mondo"¹⁹. Padre Gemelli sembrò individuare, proprio nella realtà politica di quegli anni, con la presenza di un sistema totalitario, il terreno più favorevole e l'occasione più opportuna per procedere alla cristianizzazione non solo della società italiana, ma anche dello Stato e dello stesso regime. "Io ritengo — scrisse al momento della Conciliazione — che siamo alle soglie di una rinnovazione di civiltà cristiana cattolica". Ed aggiunse: "Immenso è il numero di uomini che, stanchi per avere peregrinato sotto la fallace guida di sistemi erronei, si rivolgono al cattolicesimo per riconquistare l'unità interiore che garantisce la fecondità della vita"²⁰.

Sull'onda di questa speranza si consumò l'attesa di un cambiamento che molte iniziative del regime sembravano avvalorare, dal corporativismo all'antibolscevismo, dall'idea dell'ordine al rispetto dell'autorità, al sistema gerarchico. Ma questa fiduciosa attesa era destinata in molti casi a scontrarsi con una visione del mondo e del destino dell'uomo che non solo non era coincidente ma appariva in contraddizione con le istanze evangeliche. Da qui un rapporto difficile e complesso, animato da riconoscenza per i meriti del regime, che sembrava avere, almeno sul piano formale, rispetto e deferenza per i valori della fede, ma anche dalla attesa illusoria di realizzare una coincidenza tra la tradizione cattolica, interpretata come autentica tradizione italiana, e lo Stato fascista, che

avrebbe dovuto assumere il ruolo di vero interprete dell'italianità rappresentata dal cattolicesimo.

Una parte del mondo cattolico visse in quegli anni questo stato d'animo, con la convinzione che fosse possibile "cattolicizzare" il fascismo. I Patti lateranensi nutrono, anche se per breve momento, la convinzione, o meglio l'illusione, di un ritorno allo Stato cattolico, all'antico binomio trono e altare, nel nome della italianità e del cattolicesimo. Una speranza destinata a bruciarsi alla fine degli anni trenta, quando l'alleanza con la Germania nazista evidenziava agli occhi dei cattolici l'adesione del fascismo ad un neopaganesimo agli antipodi di quei valori morali e cristiani che avrebbero dovuto essere a fondamento della nuova alleanza. Emblematica a questo riguardo è la vicenda umana e culturale di Egilberto Martire, il più convinto sostenitore, con la sua "Rassegna romana", della possibilità di cattolicizzare il fascismo, finito poi, alla fine degli anni trenta, al confino per aver aspramente criticato l'alleanza di Mussolini con la Germania nazista e luterana, che faceva naufragare qualsiasi possibilità di simbiosi tra cattolicesimo e fascismo.

Chiesa e regime fascista alla fine degli anni trenta: la "seconda stagione storiografica" e le più recenti linee interpretative

Ma il lungo rapporto tra Chiesa e fascismo, con i suoi alti e bassi, con i suoi idilli e i suoi contrasti, sembrò alla lunga premiare soprattutto la Chiesa. Se è pur vero che il regime tentò di fare della Chiesa cattolica un *instrumentum regni*, non va dimenticato che fu soprattutto la Chiesa a rafforzare la sua posizione, via via che le sorti del regime, sul

¹⁹ Cfr. Maurilio Guasco, *Politica e religione nel Novecento italiano. Momenti e figure*, Torino, Il Segnalibro, 1988, p. 219.

²⁰ A. Gemelli, *La missione dell'Università cattolica nell'ora presente*, "Vita e pensiero", gennaio 1929, p. 17.

declinare degli anni trenta, cominciarono a perdere consenso in seno all'opinione pubblica, soprattutto cattolica. In quegli anni le organizzazioni cattoliche si rafforzarono, crebbe la credibilità del papato e dell'episcopato. Si può affermare che quella politica di Pio XI, basata sulla ricerca di accordi giuridici con i paesi a regime totalitario, per ottenere spazi di manovra altrimenti impediti, per rafforzare le organizzazioni di Azione cattolica, anche a danno di un autonomo impegno politico dei movimenti cattolici democratici, consentì alla Chiesa di ritagliarsi un ampio spazio di manovra, che le permise di far sentire la sua presenza e il suo peso in seno alla società italiana, al riparo anche dalla presenza di forze che, a lungo, nella storia del paese avevano manifestato profondo dissenso nei confronti della presenza della Chiesa cattolica nella società italiana.

La Chiesa ebbe, soprattutto, la capacità, pur nel clima totalitario del regime, di seguire una sua linea pastorale che solo in parte coincideva con i modelli che il fascismo cercava di imporre alla società italiana. Il comportamento della Chiesa, in quegli anni, sembra spesso coincidere, almeno formalmente, con la politica del fascismo. Non mancano tuttavia alcune divergenze di sostanza. Coincide, ad esempio, il richiamo alla ruralità, l'esaltazione dei valori di una vita contadina sana e laboriosa, con non poche implicazioni antiborghesi, alle quali la cultura cattolica non era insensibile; coincide, però, con diverse motivazioni, la politica demografica del fascismo, che interpreta la famiglia numerosa nella prospettiva imperialistica della potenza del numero, mentre

Pio XI la interpreta alla luce dell'enciclica *Casti connubi*, riproponendo la famiglia numerosa come fattore di dignità per l'uomo e come dono della bontà divina per accrescere i figli della Chiesa. Anche il richiamo alla romanità trova uguale fervore sia nel fascismo che nella Chiesa, ma mentre il regime la interpreta alla luce del mito classico-pagano dell'impero, per i cattolici era la sacralità di Roma ad essere esaltata.

Ma la presenza della Chiesa nella società italiana di questi anni va letta anche al di là del rapporto con il regime fascista. La storiografia tende ormai ad uscire dall'uso di categorie che limitano l'analisi sul significato della presenza della Chiesa e dei cattolici nel regime fascista. Mi riferisco a categorie quali filo-fascismo, clerico-fascismo, antifascismo, che se servono ad identificare la collocazione e l'atteggiamento di gruppi e ambienti cattolici e delle stesse gerarchie ecclesiastiche di fronte al regime, tendono, tuttavia, generalmente a limitare e circoscrivere il giudizio. Ancor più problematica appare la utilizzazione della categoria di afascismo, applicata ampiamente ad una vasta fascia di mondo cattolico organizzato. Una categoria che, per dirla con Maurilio Guasco se utilizzata "in modo acritico, rischia di trasformare tutti i cattolici, o addirittura tutti gli italiani, in cittadini di un'altra nazione, indifferenti o inconsapevoli di quanto stava succedendo in Italia, estranei al regime e alla sua vita"²¹. Quelle categorie evidenziano, quindi, i limiti della lettura di un fenomeno che presenta molte e complesse articolazioni e chiavi interpretative. Si è quindi affermata l'esigenza, come scrisse Francesco Traniello,

²¹ M. Guasco, *Politica e religione*, cit., p. 215. Aggiunge Guasco: "Si ha talvolta l'impressione in chi usa con una certa generosità il termine afascismo, che rispunti l'idea di un cattolicesimo puro e non contaminato, che vive in mezzo al secolo senza sporcarsi. Tale cristianesimo non è mai esistito; e comunque, è stato giustamente osservato 'esso non esiste negli anni fra le due guerre'. [...] Limitandosi al puro aspetto culturale del problema, mi pare che la categoria dell'afascismo, invece di salvare il salvabile, rischi di affermare una caduta culturale anche peggiore: poiché l'atteggiamento di Pilato, che per non dover affrontare certe sue responsabilità, abbandona Cristo all'avversario, lavandosi le mani, è uno degli atteggiamenti più rifiutati dalla tradizione cattolica".

sin dalla fine degli anni settanta, di una "seconda stagione storiografica"²², che ormai da qualche anno ha dato i suoi primi significativi risultati — con gli studi del gruppo umbro guidati da Alberto Monticone²³, con il convegno di Torreglia per l'Italia settentrionale²⁴, con l'indagine sulla Chiesa fiorentina diretta da Margiotta Broglio²⁵. Questa seconda stagione, che non sembra aver ancora esaurito il suo compito, si distingue per una lettura attenta alle diverse realtà locali, con un metodo che cerca di penetrare il contesto sociale e, come ha sottolineato Margiotta Broglio richiamandosi alla lezione di Gabriel Le Bras, intende "approfondire la realtà di base [...], valutare le trasformazioni, l'importanza e le implicazioni del fatto religioso, [...] cogliere l'interdipendenza e la complementarità" dei processi²⁶. Va sottolineato che, senza minimamente prescindere dalla presenza di un regime così ingombrante e totalizzante in tutti gli aspetti della vita nazionale, esiste anche una specificità pastorale, culturale, religiosa, che caratterizza la presenza della Chiesa nella realtà italiana di quegli anni, che non può essere ignorata se vogliamo cogliere la più esatta fisionomia di quella presenza. In questo senso, soprattutto gli studi su alcuni episcopati locali, che hanno visto la luce negli ultimi anni, del lavoro della Bocchini Camaiani su monsignor Dalla Costa²⁷ sino alla più recente ricerca di Roberto Violi sui vescovi meridionali²⁸ — per citare due tra gli studi più si-

gnificativi e per certi versi esemplari nel loro genere — evidenziano nell'atteggiamento della Chiesa locale due diverse linee di tendenza. Da un lato l'autorità ecclesiastica appare disponibile ad una legittimazione del regime assieme ad una disponibilità delle autorità politiche a sostenere l'opera dei vescovi, in quanto portatrice di una visione gerarchica e di una esigenza di assetto ordinato della società. Dall'altro vengono a scontrarsi, come sottolinea Violi, riferendosi in particolare al Mezzogiorno, gli indirizzi centralistici e statalistici del regime con "la forza e l'eterogeneità delle tradizioni locali presenti nelle manifestazioni del sentimento religioso" e con "il perpetuarsi di una frammentazione localistica che esaspera i particolarismi già eccessivi dell'organizzazione ecclesiastica e delle stesse devozioni"²⁹.

Questa storia va letta anche alla luce del processo di modernizzazione che attraversò il paese negli anni del regime, come suggerisce Renato Moro in un denso e articolato saggio pubblicato qualche anno fa³⁰. Si tratta di un problema che, sia pure in modo non sistematico, era già stato toccato in alcuni degli studi sul cattolicesimo in epoca fascista. Già in passato, Mario G. Rossi, Pietro Scoppola, Francesco Traniello, Agostino Giovagnoli ed altri avevano toccato questo argomento, sia pure in modo marginale e con diverse angolazioni interpretative, evidenziando tuttavia la diffusa penetrazione delle forze cattoliche nella nuova dimensio-

²² F. Traniello, *Recensione a F. Margiotta Broglio (a cura di), La Chiesa del Concordato. Anatomia di una diocesi. Firenze 1919-1943*, Il Mulino, Bologna 1977, "Italia contemporanea", gennaio-marzo, 1978.

²³ Alberto Monticone (a cura di), *Cattolici e fascisti in Umbria, (1922-1945)*, Bologna, Il Mulino, 1978.

²⁴ Paolo Pecorari (a cura di), *Chiesa, azione cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939)*, Milano, Vita e Pensiero, 1979.

²⁵ F. Margiotta Broglio (a cura di), *La Chiesa del concordato*, cit.

²⁶ F. Margiotta Broglio, *La Chiesa del Concordato*, in Id., *La Chiesa del Concordato*, cit. p. 16.

²⁷ Bruna Bocchini Camaiani, *Ricostruzione concordataria e processi di secolarizzazione. L'azione pastorale di Elia Dalla Costa*, Bologna, Il Mulino, 1983.

²⁸ Roberto P. Violi, *Episcopato e società meridionale durante il fascismo (1922-1939)*, Roma, Ave, 1990.

²⁹ R.P. Violi, *Episcopato e società*, cit., p. 198.

³⁰ Renato Moro, *Il "modernismo buono". La "modernizzazione cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico"*, "Storia contemporanea", n. 4, 1988, pp. 625-716.

ne della società di massa emergente negli anni del fascismo. Renato Moro, dal suo canto, tende ad enfatizzare questo aspetto della "modernizzazione" cattolica, intesa come "storia della trasformazione degli assetti istituzionali, dei modelli associativi, delle 'forme di sociabilità', del rapporto tra mondo organizzativo e famiglia, tra mondo organizzativo e universo femminile, tra mondo organizzativo e parrocchia, come pure è la storia della creazione di nuove liturgie e simbologie, di nuovi modi di sentire il fatto religioso ed il vincolo comunitario nell'impatto dei singoli con la società di massa"³¹. Si può aggiungere l'attenzione e l'utilizzazione da parte della Chiesa dei moderni strumenti di comunicazione di massa, quale la radio e la stampa quotidiana e periodica, che, nelle sue diverse articolazioni e dimensioni a livello nazionale e locale, riesce a penetrare in tutti gli ambiti e settori sociali³².

Di fronte all'ampiezza di un fenomeno che, indubbiamente, apre la Chiesa e il mondo cattolico all'utilizzo dei nuovi strumenti tipici della emergente società di massa, non va trascurato il fatto che siamo di fronte ad una scelta che risponde pienamente alla realizzazione del ricordato progetto di riconquista cristiana della società. Tuttavia, e per altri versi, non si può trascurare il giudizio di Pietro Scoppola, quando sottolinea "l'estraneità di fondo della Chiesa ai miti della società di massa e viceversa il suo coinvolgimento nel clima della società di massa che il fascismo ha tentato di instaurare in Italia"³³. In altre parole, l'utilizzazione di quegli strumenti tipici della società di massa non significa per la Chiesa una adesione convinta ai fenomeni della modernizzazione. Anzi, si coglie soprattutto il timore delle conseguenze negative di quel fenomeno sul piano del

costume e dei comportamenti pubblici e privati, che stavano emergendo nel paese.

Nel quadro di questo processo, va sottolineato il tentativo, da parte della Chiesa, di offrire alla società civile modelli che vengono, in qualche modo, a scontrarsi con i nuovi comportamenti che modificavano profondamente i costumi e il modo di vivere. La cinematografia, la prima diffusione di beni di consumo, sia pure ancora limitata a media e piccola borghesia, gli aspetti, a volte eccentrici, offerti dalla moda femminile, l'utilizzazione del tempo libero per attività ricreative di massa, che le stesse organizzazioni del regime promuovono, una maggiore disinvoltura sul piano dei rapporti tra i due sessi, provocano nella Chiesa di Pio XI una attenzione particolarmente vigile, che si associa ad una preoccupazione evidente per i pericoli che sul piano morale quei comportamenti sembravano nascondere. A leggere la stampa cattolica degli anni trenta, e segnatamente "L'Osservatore romano", c'è da restare stupiti di fronte ad una vera e propria crociata per la moralità, che rispondeva ad una logica e ad obiettivi precisi. Il teatro, il cinema, le spiagge e le stazioni climatiche, la moda, il ballo, lo sport praticato dalle donne vengono giudicati "tristi alleati del male", risultato della modernolatria, della civiltà della macchina, dell'esaltazione della tecnica. Si trattava per la stampa cattolica di degenerazioni del costume che apparivano come l'esito inevitabile del progressivo abbandono delle leggi divine che si fondono con l'emergere del neopaganesimo, che avvelenava popoli e stati europei. Il virus che dal 1889 in poi aveva contagiato l'umanità aveva sviluppato i miti del progresso e del liberalismo del laicismo anticlericale e del positivismo, del socialismo e del materialismo

³¹ R. Moro, *Il "modernismo buono"*, cit., p. 715.

³² Cfr. Stefano Pivato, *Strumenti dell'egemonia cattolica*, in Simonetta Soldani, Gabriele Turi (a cura di), *Fare gli italiani. Scuola e cultura nell'Italia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1993, vol. II, pp. 361-388.

³³ P. Scoppola, *La nuova cristianità perduta*, Roma, Studium, p. 41.

ateo, stava giungendo al suo epilogo tragico. Una parte non marginale della cultura cattolica di quegli anni giudicava ancora queste diverse ideologie e correnti di pensiero come l'una diretta discendenza dell'altra, filiazione naturale e risultato dell'abbandono delle leggi divine. Si trattava, secondo questa visione, di un processo che alla fine degli anni trenta giungeva al suo compimento, toccava l'acme di una crisi spirituale che aveva travolto "l'ossatura morale del costume delle nazioni europee" come scriveva Gonella nel 1939³⁴.

Si apre, insomma, un campo di indagine nuovo, destinato a studiare i problemi che emergono dal rapporto tra Chiesa e modernizzazione, tra Chiesa e società di massa negli anni del regime. Si impone, insomma, lo

spostamento dell'ambito di osservazione, rispetto ai tradizionali studi di storia politica, con la necessità di sottoporre al vaglio dell'analisi fonti ed elementi relativi alla realtà socio-economica, alla mentalità, alle tradizioni, alle permanenze e alle novità sociali, religiose e politiche, al modo in cui i grandi avvenimenti nazionali e le parole d'ordine della gerarchia ecclesiastica e dei vertici del regime vengono tradotti e interpretati nella realtà locale, quanto lo spessore religioso sia condizionato da spinte esterne, quanto i mutamenti sociali, economici e politici incidano sulla stessa "religiosità del popolo italiano, sul modo stesso, per così dire, di essere del cattolico in Italia"³⁵.

Francesco Malgeri

³⁴ Guido Gonella, *Il drammatico tramonto del 1939*, in Francesco Malgeri (a cura di), *Verso la seconda guerra mondiale. Cronache politiche. "Acta Diurna" 1933-1939*, Bari, Laterza, 1979, p. 453.

³⁵ F. Traniello, F. Viariso, *Il significato religioso del Concordato. Ipotesi per una interpretazione storica*, "Humanitas", gennaio-febbraio, 1974, p. 46. Cfr. anche P. Scoppola, *La Chiesa e il fascismo durante il pontificato di Pio XI*, in Id., *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1966, pp. 362-418.

Francesco Malgeri è professore ordinario di Storia contemporanea presso l'Università degli studi di Roma "La Sapienza". Nei suoi studi ha privilegiato aspetti e problemi di storia dell'Italia contemporanea, con particolare attenzione alla storia della Chiesa e del movimento cattolico. Tra le sue opere più significative: *La guerra libica (1911-1912)*, Roma 1970; *La Chiesa italiana e la guerra (1940-1945)*, Roma 1980; *La Sinistra cristiana (1937-1945)*, Brescia 1982; *Chiesa, cattolici e democrazia. Da Sturzo a De Gasperi*, Brescia 1990; *Luigi Sturzo*, Cinisello Balsamo 1993.

STORIA MILITARE

Sommario del n. 6, 1994

Albertelli Edizioni Speciali, Parma

Joseph Caruana, *Malta 1941. Una nuova ipotesi sulla morte di Teseo Tesei*; Tullio Marcon, *Gli aerotrasporti dell'Asse per la Tunisia*; Marco Gemignani, *Fontane 1917. La riuscita missione di un informatore italiano sulla costa istriana*; Bruno Benvenuti, Andrea Curami, *La "chimera" del Regio Esercito: il carro P.40*; Giovanni Massimello, *Gli assi della caccia italiana 1940-1945*; Maurizio Brescia, *Le navi Museo negli Stati Uniti*.

Recensioni

Posta

Tavole per l'identificazione dei principali mezzi militari. Serie Regio Esercito 1940-1945: Ansaldo-Fiat CV33-35 (poi L3).