

Cattolicesimo, Shoah e totalitarismo: note in merito a due libri recenti

Andrea Sarri

In uno degli ultimi forum di “Geschichte und Region/Storia e regione” ci siamo occupati di alcune pubblicazioni recenti relative alle vicende dell’antisemitismo presente nella tradizione del cristianesimo, con particolare riguardo per il controverso capitolo dell’atteggiamento messo in pratica dalla chiesa cattolica davanti allo sterminio del popolo ebraico negli anni della seconda guerra mondiale.¹

Nella primavera del 2004 è stato pubblicato per i tipi dell’editore Jaca Book un nuovo libro sull’argomento ad opera di Giovanni Sale - padre gesuita, redattore della “Civiltà cattolica”, docente di storia contemporanea presso la facoltà di storia della chiesa nella pontificia università gregoriana di Roma.² Quest’ultima pubblicazione consente di tornare sul tema dei rapporti tra chiesa cattolica, antisemitismo e totalitarismi del novecento anche alla luce dei primi significativi interventi del nuovo pontefice Benedetto XVI. Papa Ratzinger nell’estate del 2005, durante le Giornate mondiali della gioventù svoltesi in Germania, ha in effetti attribuito la responsabilità della Shoah esclusivamente ad “una folle ideologia razzista, di matrice neopagana”.³ Su questo punto è possibile individuare un elemento non secondario di divergenza con l’operato del suo predecessore che aveva avviato, pur tra prudenze e contraddizioni, un coraggioso esame sulle responsabilità almeno dei “figli della chiesa” nei riguardi dello sterminio degli ebrei europei; Benedetto XVI sembra invece richiamarsi alla visione che individua nelle sole ideologie totalitarie la radice dell’antisemitismo, sorvolando sulla sensibilità antiebraica cresciuta all’interno della tradizione cristiana.

Il libro di padre Sale è diviso in tre parti distinte⁴ e contiene una ricca appendice documentaria proveniente dall’archivio segreto vaticano; sono

- 1 Cfr. *Geschichte und Region/Storia e regione*, 13 (2004), pp. 189–204. A questo numero della rivista rimando per un esame più analitico del tema in questione, in particolare per le considerazioni relative ai libri di Renato MORO, *La chiesa e lo sterminio degli ebrei*, Bologna 2002 e Giovanni MICCOLI, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII*. Vaticano, seconda guerra mondiale e Shoah, Milano 2000.
- 2 Giovanni SALE, *Hitler, la santa sede e gli ebrei*. Con i documenti dell’archivio segreto vaticano, Milano 2004.
- 3 Joseph Ratzinger ha pronunciato queste parole nel discorso tenuto il 19 agosto 2005 alla sinagoga di Colonia; cfr. il saggio di Giancarlo ZIZOLA, *Papa Ratzinger. La vetrina di Colonia*. In: Rocca, 18 (2005), pp. 29–36, che prova ad avviare una prima riflessione sulle possibili prospettive del pontificato di Benedetto XVI citando e commentando le uscite ufficiali del papa nelle Giornate mondiali della gioventù. Gli interventi del papa a Colonia sono stati ora raccolti in volume. Cfr. Joseph RATZINGER, *La rivoluzione di Dio*, Cinisello Balsamo 2005.
- 4 La prima parte traccia una sintesi dell’ascesa al potere del nazismo in Germania, con un’attenzione specifica al ruolo giocato agli inizi degli anni trenta dal partito cattolico del Zentrum; la seconda parte tratta il capitolo dei rapporti tra Pio XI (Achille Ratti; 1922–1939) e Adolf Hitler; la terza si occupa di quelli intercorsi tra Pio XII (Eugenio Pacelli, 1939–1958) ed il Führer.

raccolti 136 documenti relativi all'attività della Nunziatura di Berlino nell'intervallo di tempo compreso tra il 1922 ed il 1939, con specifica attenzione per i rapporti inviati alla Segreteria di Stato vaticana dal nunzio mons. Cesare Orsenigo.⁵

Pur rimanendo ancora vietata alla consultazione degli studiosi una quota rilevante ed indispensabile ai fini del progresso della ricerca di carte prodotte dall'amministrazione ecclesiastica – è ancora impossibile consultare gli archivi vaticani per gli anni successivi al 1922 – i documenti desecretati dell'archivio vaticano e opportunamente messi a disposizione del pubblico da Giovanni Sale contribuiscono senz'altro a qualificare gli studi, talvolta lacunosi o palesemente inadeguati sul piano delle procedure scientifiche. E' inoltre corretta la scelta operata dall'autore di allargare il campo visivo dell'indagine, antepo- nendo all'analisi dei rapporti tra i due papi dell'epoca ed Hitler una più vasta ricognizione della materia nel suo insieme. Sale si chiede infatti:

“Come fu vissuta dai cattolici tedeschi l'ascesa di Hitler al potere? E in particolare, come la Gerarchia cattolica e la Santa Sede valutarono quel cambiamento ai vertici dello Stato, sapendo per esperienza diretta che non sarebbe stato indolore per i destini della Chiesa in Germania?” (p. 34).

Non bisogna indubbiamente perdere di vista che il tentativo di comprendere ragioni, motivazioni, caratteristiche della condotta dei pontefici durante gli anni trenta del XX secolo e nel corso del secondo conflitto mondiale ha bisogno di essere inserito in una rete di vicende e di rapporti politico-diplomatici in primo luogo, ma anche in un contesto profondo fatto di tradizioni, di cultura religiosa, di mentalità nel quale possono trovare quantomeno una parziale spiegazione atteggiamenti individuali e scelte soggettive dei papi, dei vescovi, dei cattolici laici e del clero.

Queste premesse non sono però a mio giudizio sufficienti per sciogliere alcune riserve che la lettura del libro di padre Sale finisce per alimentare. Due sono in particolare gli aspetti del volume che non convincono. Il primo limite è la presentazione della documentazione della Nunziatura di Berlino non come parte – conviene ripeterlo: senza dubbio importante – delle fonti, ma come *la* fonte primaria per ricostruire l'intero atteggiamento messo in atto da papi e vertici della chiesa di Roma nei riguardi del dispiegarsi della discriminazione razziale prima e dello sterminio vero e proprio poi. Tale limite appare evidenziato dallo stesso titolo del libro, il cui impianto editoriale si pone all'attenzione del lettore quasi come se si volessero sgombrare il campo, una volta per tutte, da fastidiose polemiche; come se insomma si volessero scrivere, con la “forza oggettiva” dei documenti, parole definitive sull'intera questione. A proposito della documentazione raccolta da Sale nell'appendice,

5 Occorre precisare comunque che il primo documento edito nell'appendice (p. 275) è una lettera inviata dalla Nunziatura di Berlino all'allora Segretario di stato card. Pacelli il 30 maggio 1930; l'ultimo porta la data del 30 novembre 1938 (p. 531).

va aggiunto che serie perplessità sono state recentemente avanzate da Giovanni Miccoli, il quale da profondo conoscitore degli argomenti esaminati ha parlato di “poco chiari criteri di selezione e scelta [...] di “errori di trascrizione, gravi fraintendimenti e omissioni inspiegabili di parti dei testi pubblicati”.⁶ Non tutti i documenti sono infine inediti: sempre Miccoli ricorda che in alcuni casi i testi pubblicati si trovano già nell’opera che raccoglie le fonti ecclesiastiche riguardanti il concordato del 1933 tra Vaticano e Reich “Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933”, pubblicata a Magonza nel 1969 a cura di padre Ludwig Volk.⁷

Il secondo significativo limite del libro è dato dalla valutazione storico-critica presentata dal Sale in alcuni passaggi chiave della ricerca e, più in generale, dalle conclusioni a cui il libro vuole arrivare. Si tratta di un giudizio che non nega né le contraddizioni né le omissioni né infine i silenzi delle gerarchie in merito alla costruzione nazista dello sterminio. Contraddizioni, silenzi ed omissioni vengono piuttosto collocati dall’autore nelle globali condizioni dell’epoca, certamente lontane dal sentire comune europeo maturato dopo i crimini commessi dalle ideologie razziste del totalitarismo nazifascista. Il tutto come se contesto temporale e conseguenti mentalità fossero non il problema su cui interrogarsi, anche e soprattutto in sede di indagine storica, ma semplicemente la risposta sostanzialmente assolutoria alle domande poste all’inizio del lavoro dallo stesso autore.

Valga come primo esempio questa articolata considerazione a proposito delle reazioni cattoliche successive alla legislazione antisemita del 1933:

“Perché questo silenzio dei rappresentanti dei vescovi tedeschi in materia di discriminazione razziale? Perché essi non denunciarono nel colloquio con Hitler la recente legislazione statale che penalizzava soprattutto gli ebrei e li discriminava all’interno della società tedesca, soffermandosi soltanto a chiedere garanzie per i cittadini cattolici? Per rispondere a queste domande necessario calarsi nella realtà politica, culturale e religiosa di quegli anni; fare cioè lo sforzo di leggere i fatti storici non partendo da una comprensione a posteriori, e quindi ideologica, del loro sviluppo storico, ma cercando di comprenderli alla luce delle categorie interpretative utilizzate a quel tempo anche dagli uomini di Chiesa per valutare quei fatti” (p. 92).

Sale sembra qui non voler sfuggire al richiamo della “controversia giudiziaria”, questa sì ideologica, volta o ad assolvere o a condannare i singoli comportamenti di singole persone oppure, e mi sembra sia il caso di questo libro, a trovare parole di giustificazione, di comprensione morale, in fin dei conti di attenuazione delle responsabilità circa il comportamento tenuto dall’istituzione ecclesiastica nel rapporto con le ideologie totalitarie. Affermando che “antisemitismo e antigudaismo erano a quel tempo atteggiamenti mentali

6 Si veda Giovanni MICCOLI, Santa sede e terzo Reich: a proposito di un libro recente. In: Studi storici, 2 (2004), p. 493.

7 Ibidem, pp. 490–491.

molto diffusi in vasti strati della popolazione tedesca (pp. 92-93), padre Sale prosegue rilevando che “nell’ambiente cattolico una certa avversione verso il mondo ebraico era dovuta a motivi di carattere religioso (deicidio; popolo ramingo sul quale pesava la maledizione divina) o ideologico (si pensava che gli ebrei manovrassero la finanza internazionale, la massoneria e che molti di loro fossero capi comunisti), ma non razziale” (p. 93). Scrivendo insomma che “è più storicamente esatto [...] parlare di antiggiudaismo – invece che di antisemitismo – per quanto riguarda la posizione assunta dalla Chiesa cattolica riguardo al problema ebraico” (p. 93), Sale evita di soffermarsi con la dovuta attenzione sui problemi posti dalla presenza, radicata nel tempo nel sentire comune oltre che nella meditazione teologica delle chiese cristiane europee, come ha acutamente spiegato Piero Stefani,⁸ di sentimenti e ideologie in varia misura ostili all’ebraismo.

Frettolosa e ancora inficiata dalla preoccupazione assolutoria risulta essere pertanto anche questa considerazione dell’autore, ancora a proposito delle risposte alla legislazione antiebraica:

“Dal punto di vista della mentalità condivisa a quel tempo sia dai cattolici sia dai protestanti tedeschi, va detto però che erano molti – anche tra gli uomini di chiesa – coloro che consideravano tale legislazione discriminatoria nei confronti degli ebrei in modo non troppo negativo. Essi infatti giudicavano positivamente il fatto che il nuovo governo autoritario avesse limitato per legge lo strapotere degli ebrei in alcune attività di importanza vitale per la nazione. Su tale atteggiamento pesava anche un certo tradizionale antiggiudaismo di cui si erano nutriti per secoli le comunità cristiane europee. La chiesa condannava gli atti di violenza compiuti dai nazisti contro gli ebrei e i loro beni” (pp.112–113).

Mi sembra che in queste parole, che accettano tra l’altro con sconcertante facilità il luogo comune sfruttato dalla propaganda antisemita di ieri e di oggi dello “strapotere degli ebrei”, sia ben riconoscibile una volontà di distinzione tra “colpe dei singoli o dei figli della chiesa” e chiesa come istituzione, macchiata eventualmente da colpe individuali ma di per sé indubbiamente pulita e sana. E’ qui in effetti presente un elemento di giudizio, proveniente da recenti indicazioni della santa sede,⁹ che tende ad orientare la ricerca storica di padre Sale (e non solo, per la verità) in senso assolutorio o addirittura apologetico. L’intento in buona sostanza apologetico, estraneo al corretto procedere di un’analisi storico-scientifica, si può notare anche da questa ulteriore affermazione dell’autore a proposito della legge nazista sulla sterilizzazione obbligatoria del luglio 1933: “La chiesa senza contrapporsi frontalmente al nuovo regime autoritario, salvo nei casi in cui per motivi religiosi o morali lo ritenne

8 Cfr. Piero STEFANI, *L’antigiudaismo. Storia di un’idea*, Roma/Bari 2004.

9 Basti soltanto pensare all’importante documento *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah*, a cura della Commissione per i rapporti religiosi con l’ebraismo, Bologna 1998.

necessario, si preparava così a vivere uno dei momenti più difficili e duri della sua storia recente, con la certezza che la verità e il bene si sarebbero fatti strada anche nelle tenebre più fitte” (p. 124).

Anche nell’esame dell’ultima parte del pontificato di Pio XI, dalla “Mit brennender Sorge” (un’enciclica emanata nel marzo del 1937, che Sale definisce “di carattere fortemente antirazzista e antinazista” [p. 246], ma in realtà priva ancora di un’esplicita condanna dell’antisemitismo) alla vicenda della cosiddetta enciclica scomparsa (redatta nel 1938 su incarico di Ratti dal gesuita americano John La Farge), che avrebbe dovuto questa volta in termini inequivocabili condannare il razzismo antisemita, ma che papa Ratti non fece in tempo a pubblicare e che il successore Pacelli preferì non divulgare, la scelta di Sale è volta a minimizzare sbrigativamente i problemi:

“La progettata enciclica, che probabilmente avrebbe avuto come titolo ‘*Humani generis unitas*’, non vide però mai la luce, e non per i maneggi della segreteria di Stato, come spesso si è detto, ma per il fatto che il testo, già completato, fu ‘bloccato’ per qualche tempo dalla curia romana dei gesuiti – alla quale i redattori l’avevano inviato –, perché alcuni padri non lo ritenevano pienamente conforme alle direttive date in tale materia dal papa. Pertanto esso arrivò in Vaticano, su sollecitazione del papa, soltanto verso l’inizio del nuovo anno, quando egli era però già in fin di vita (morì infatti il 10 febbraio del 1939)” (p. 182).

Nell’ultima parte del volume la scrittura di Sale si fa indubbiamente più circostanziata. Lo studio del pontificato pacelliano continua però ad essere condotto dalla preoccupazione di giustificare l’operato del papa:

“Pio XII fu ulteriormente confermato nella sua idea dell’inutilità, anzi della dannosità, di una pubblica condanna del nazismo e delle sue atrocità dopo che venne a conoscenza, pare a mezzo della stampa, della deportazione avvenuta in Olanda di tutti gli ‘ebrei cristiani’” [...] “Quanto era accaduto ai cristiani olandesi convince sempre di più Pio XII che la via da lui seguita per salvare molti innocenti ‘da morte certa’ era quella giusta e in ogni caso la sola praticabile in quel momento. La scelta del papa fu certamente sofferta: egli sapeva che il suo modo di agire, discreto ma operativo e a volte anche efficace, poteva essere frainteso e considerato da molti come un ‘silenzio colpevole’. L’agire secondo coscienza e la certezza dell’aiuto divino davano al papa però una grande pace interiore e una sicurezza nel suo agire [...]” (pp. 191 s.).

La scelta del “silenzio”, dell’aiuto alle vittime della persecuzione fornito o avviato dalla santa sede attraverso i canali discreti della diplomazia vaticana trova la comprensione di Sale perché, si lascia intendere, se ci fosse stato un pronunciamento di aperta condanna della deportazione le conseguenze sarebbero state ancora più catastrofiche. Il ragionamento, comune a molta pubblicistica, può essere contestato almeno da due punti di vista. In primo luogo, bisognerebbe chiedersi che cosa sarebbe successo se il pronunciamento papale di aperta condanna della deportazione e, prima ancora, dell’antisemitismo tout court ci fosse stato. Non possiamo naturalmente rispondere, possiamo (forse

dobbiamo) porci però l'interrogativo. In secondo luogo, occorre una volta di più ribadire che nella ricerca storica non dovrebbero prevalere preoccupazioni e linguaggi (che senso ha parlare, come fa padre Sale, di "certezza dell'aiuto divino" o di "grande pace interiore" in un saggio di natura storica?) incompatibili con il lavoro del ricercatore, che non può prendersi il compito di assolvere o condannare le coscienze delle persone.

Sale fa certamente bene a prendere con fermezza le distanze da quanti talora accusano Pio XII di aver "scientemente 'taciuto' ciò che stava accadendo agli ebrei, o perché filonazista o semplicemente per insensibilità verso di loro a motivo del suo antigliudismo o antisemitismo" (p. 237). Non si tratta di filonazismo di Pacelli, tesi decisamente insostenibile perché priva di riscontri di alcun genere, come non si tratta, ancora una volta, di giudicare i sentimenti personali o le coscienze degli uomini. Si tratta piuttosto di utilizzare gli strumenti della conoscenza storica per aiutare a capire in base a quali ragioni il papa e la santa sede alla denuncia pubblica dello sterminio preferirono la via dell'assistenza caritatevole ai perseguitati o la via dell'intervento diplomatico volto ad arginare il più possibile la deportazione. Il radiomessaggio natalizio del 1942 fornisce al riguardo preziosi spunti di meditazione in ordine alla concezione della storia di papa Pio XII. Come scrive Sale, "nell'ultima parte [del radiomessaggio] il papa afferma che la vera causa di 'questa guerra mondiale' è in radice di carattere morale. Gli uomini, e tra questi molti cattolici, si sono allontanati dai fondamenti certi che regolano le convivenze nazionali e internazionali e hanno abbandonato la via del bene e della giustizia per inseguire vani sogni di gloria e di potenza" (p. 217). Nel radiomessaggio natalizio si diceva in effetti che "ciò che in tempo di pace giaceva compresso, al rompere della guerra scoppiò in una triste serie di azioni, contrastanti con lo spirito umano e cristiano" All'umanità ferita dalle devastazioni della guerra non sarebbe rimasto che fare ritorno "all'incrollabile centro di gravitazione della legge divina".¹⁰

Questo testo di Pacelli bene si presta ad un'analisi intorno ai valori culturali a cui il papa e la chiesa dell'epoca si richiamavano per porre fine alle sciagure del conflitto, deportazione e sterminio di popolo ebraico inclusi. Occorreva indubbiamente, a giudizio del papa, tornare al regime della cristianità, ovvero ad un modello di società posta in discussione dai processi di secolarizzazione messi in moto dal mondo moderno. La deprecata modernità, condannata secondo gli schemi elaborati dall'intransigentismo cattolico dopo le rivoluzioni americana e francese, è situata alla radice dei mali di cui l'umanità soffre. Solamente ripristinando un ordine sociale permeato dai valori cristiani c'è possibilità di salvezza per l'umanità moderna che ha voluto agire disobbedendo

10 Questi ad altri brani del radiomessaggio natalizio del 1942 sono citati da padre Sale alle pagine 209-218 del libro.

alla chiesa, trasgredendo la legge divina, vera e unica fonte di legittimazione della convivenza civile.

Si può, mi sembra, individuare un nesso – ben presente nella sensibilità dei cattolici comuni oltre che nelle gerarchie – tra processo di secolarizzazione e antigioiudaismo o antisemitismo presente nella cultura cattolica otto e novecentesca. Giovanni Miccoli e Renato Moro¹¹ hanno con rigore mostrato come, con sfumature diverse, alla vigilia dello scoppio della seconda guerra mondiale nel mondo cattolico fossero diffusi stereotipi che spingevano a guardare con favore ad alcune discriminazioni giuridiche a danno degli ebrei; in essi in effetti si volevano vedere i subdoli promotori della secolarizzazione e della laicità moderna. Mi sembra in definitiva che questo nesso così importante non sia stato adeguatamente considerato nel libro di Giovanni Sale. Credo che esso richieda ancora di essere esplorato in tutta la sua profondità, rischiando altrimenti di consolidarsi visioni superficiali intorno al rapporto intrecciato nell'età moderna e contemporanea tra chiesa cattolica – e chiese cristiane in genere – ed ebraismo.

Indubbiamente molto più ricco di sfumature, quindi di domande e di problemi quanto mai aperti, risulta essere un corposo volume edito dalla Morcelliana di Brescia.¹² Il libro raccoglie i risultati di una serie di incontri seminariali svoltisi nel corso di questi ultimi anni presso la Fondazione Romolo Murri di Urbino che hanno avuto per oggetto lo studio dei possibili nessi tra cattolicesimo e totalitarismo nei decenni compresi fra i due conflitti mondiali. Vi hanno preso parte numerosi studiosi, di diversa provenienza e formazione, i cui interventi sono stati suddivisi in tre sezioni distinte: “Autorità”; “Nazione”; “Unità”. Introduzione e considerazioni conclusive sono firmate dai due promotori dei seminari e curatori del volume, Daniele Menozzi – docente di storia contemporanea presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, e Renato Moro, docente di storia contemporanea presso la Facoltà di scienze politiche dell'Università di Roma Tre.

Precisando che nelle discussioni seminariali non si è fatto riferimento al pur vivace dibattito nato di recente intorno alla categoria sociologica e politologica di totalitarismo, i due curatori del libro ricordano nell'introduzione che si è preferito allargare l'indagine ad un “ampio ventaglio di problemi” inerenti alle “zone di intreccio tra cattolicesimo e totalitarismo”, ancora poco esplorate dagli studi storici e quindi oggetto nel volume di “ricognizioni ed esplorazioni circoscritte”, che hanno necessariamente accantonato “la pretesa di una ricostruzione a tutto tondo” (pp. 12 s.). Riconoscendo gli importanti contributi conoscitivi forniti dalla produzione storiografica di Emilio Gentile, di cui sono

11 Vedi nota 1.

12 Daniele MENOZZI/Renato MORO (a cura di), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali* (Italia, Spagna, Francia), Brescia 2004.

noti gli studi sul significato di “religione secolarizzata” assunto dalle ideologie totalitarie novecentesche¹³, per esempio dal fascismo italiano che “rivaleggiò costantemente con la chiesa per il controllo e la formazione delle coscienze” (p. 386), Menozzi e Moro riflettono sulla “significativa ambiguità della posizione cattolica” (p. 11) analizzando una lunga citazione di Pio XI. Nel settembre del 1938 il papa si rivolgeva in un discorso alla Federazione francese dei sindacati cristiani affermando che “se c’è un regime totalitario – totalitario di fatto e di diritto – è il regime della Chiesa, perché l’uomo appartiene totalmente alla Chiesa, deve appartenerele, dato che l’uomo è la creatura del Buon Dio, egli è il prezzo della Redenzione divina, è il servitore di Dio, destinato a vivere per Dio quaggiù, e con Dio in cielo” (p. 7). Sembra insomma che ci siano, nelle parole di papa Ratti, un totalitarismo cattivo – quello dei regimi autoritari di sinistra e di destra dell’epoca – e quello buono della chiesa, matrice e modello esclusivo di ordinata convivenza civile, secondo i consolidati parametri del cattolicesimo intransigente anti-moderno recepiti dal magistero papale sin dal papato ottocentesco di Pio IX (1846–1878).

Le parole di papa Pio XI appartengono all’ultima, drammatica fase del suo pontificato, quella per intenderci della citata “enciclica scomparsa”. Nel manoscritto trova posto con indubbia chiarezza – osservano Menozzi e Moro – il termine “totalitarismo”, fino al 1938 quasi del tutto assente nel lessico degli interventi dei pontefici. Nei documenti papali degli anni venti e trenta si faceva invece ampio ricorso a termini quali “assolutismo statalista” e soprattutto “statolatria – adoperato quest’ultimo per condannare sia alcune tendenze presenti nel fascismo, che avrebbe scelto una linea di continuità con il laicismo liberale ottocentesco, sia lo statalismo di matrice socialista e marxista – o “neopaganesimo”, adoperato soprattutto in relazione al nazismo tedesco. Quest’ultimo termine prese in effetti lentamente il posto del più tradizionale “statolatria” in seguito all’avvento del nazismo in Germania; pur continuando la chiesa romana a vedervi un baluardo anticomunista, si fece strada con crescente timore, in ambiti cattolici inizialmente minoritari e poi anche nelle gerarchie ecclesiastiche, la preoccupazione che si stava costruendo qualcosa di nuovo e di diverso rispetto ai modelli fino ad allora noti di stati laicisti. Anche nella valutazione dell’ideologia materialista ed atea di derivazione marxista, dopo il 1930 Pio XI tenderà ad accostare sempre di più nazismo e comunismo, accomunati entrambi da un’ansia messianica volta a sostituire il Dio della tradizione ebraico-cristiana con i nuovi miti della razza ariana o della classe proletaria.

Il ricorso piuttosto circoscritto al termine “totalitarismo”, il suo uso tardo e limitato perché papa Pacelli anche sotto questo profilo non seguì le scelte dell’ultimo Ratti, fa pensare ad una sostanziale sottovalutazione delle novità

13 Si veda senz’altro Emilio GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazia e totalitarismi*, Roma/Bari 2001

rappresentata dal fenomeno totalitario nel suo insieme. Scrivono al riguardo Menozzi e Moro:

“E’ evidente [...] che la chiesa e il mondo cattolico non abbiano percepito sempre con chiarezza la differenza tra totalitarismo e autoritarismo. Molti cattolici, e lo stesso magistero ecclesiastico, finivano per leggere entrambi i fenomeni come uno solo, come una unica tendenza di reazione alla modernità: in realtà, non si capiva che, nel caso almeno del totalitarismo, si era di fronte, invece ad un’altra modernità. Ed è estremamente significativo, da questo punto di vista, il fatto che siano stati intellettuali passati proprio dall’esperienza del modernismo cattolico (e quindi caratterizzati da una forte volontà di incontro con la modernità) come Buonaiuti e Casciola a cogliere tale novità” (p. 379).

E’ indubbiamente il nodo del rapporto della chiesa cattolica con la modernità ad essere al centro dello studio sui rapporti tra totalitarismo e cattolicesimo. Nel dibattito storiografico sono a questo riguardo presenti due linee: la prima ritiene che cattolicesimo e totalitarismi – almeno per ciò che riguarda gli accordi concordatari con fascismo e nazismo – abbiano in fin dei conti mostrato di possedere “una comune radice totalitaria”, si siano insomma naturalmente incontrati, spinti da un’affinità di fondo nella visione del mondo. Una seconda linea interpretativa ritiene al contrario che tra totalitarismo e cattolicesimo si sarebbe necessariamente creata una contrapposizione irriducibile in virtù dell’incompatibilità radicale tra obbedienza alla chiesa ed obbedienza ad uno stato che aveva l’ambizione di controllare tutti gli spazi della vita individuale e collettiva.

Secondo Moro e Menozzi – fermo restando che “un enorme lavoro di scavo, e soprattutto di seria analisi comparativa, resta ancora da fare” (p. 373), i diversi contributi raccolti nel libro edito dalla Morcelliana invitano a “riconsiderare tutta la questione in termini di maggiore complessità” (p. 373). Considerando in effetti la condanna del processo di secolarizzazione messa in atto dalla chiesa cattolica dall’epoca delle rivoluzioni liberali e democratiche, si può fondatamente ritenere che la chiesa – di fronte alle opportunità di ricostruzione della società cristiana offerte dai regimi totalitari come quello fascista italiano o anche quello franchista spagnolo – abbia consapevolmente coltivato l’aspirazione a riprendersi spazi pubblici messi in crisi dall’avanzare del laicismo, assumendo “i caratteri di un’organizzazione, a suo modo, totale, massicciamente coesa e onnicomprensiva, in un processo complesso di difesa, di osmosi e di rivalità con le nuove dimensioni religiose della politica” (p. 386). Tra tentativi di “sacralizzazione della politica” promossi con energia dai sistemi totalitari in competizione con la chiesa cattolica e tentativi di “nazionalizzazione della fede” perseguiti da fascismo e nazismo allo scopo di inglobare il cristianesimo nella nuova “religione totalitaria”, a giudizio di Daniele Menozzi e Renato Moro si sono avuti fenomeni di incontro e di scontro tra chiesa e totalitarismi che forse soltanto la “cifra dell’ambivalenza” può consentire di

mettere meglio a fuoco. Religione e totalitarismo cercarono insomma di usarsi in funzione del raggiungimento di finalità proprie: “Il totalitarismo fascista e nazista tendeva a inserire sincreticamente il cattolicesimo nei propri miti politici nazionali e nella religione dello stato. I cattolici cercarono di usare il totalitarismo e il suo apparato mitico simbolico in favore della nazione cattolica” (p. 387).

Sotto il segno dell’ambivalenza si presenta senz’altro il dibattito nato negli anni venti e trenta intorno al tema del “*sacrum imperium*”, identificato dal Maritain di “*Humanisme integral*” (1936) nell’“ideale storico della cristianità medioevale”. Nel suo saggio fa infatti notare Renato Moro come “il tema del ‘*sacrum imperium*’ presentasse, proprio dal punto di vista religioso, una ambivalenza di fondo: potesse cioè essere riferito – e ciò sarebbe avvenuto in particolare nell’area culturale italiana – ad una sacralità non esclusivamente cristiana, ma laica o addirittura paganizzante” (p. 314). Se dagli anni dell’enciclica “*Annum sacrum*” (1899) di Leone XIII (1878–1903) si era andata profilando in ambito cattolico l’idea di un “sommo impero che Cristo tiene su tutte le cose, sulla società civile e domestica, sugli individui singoli” (p. 319) – e in tale senso sarebbe stata promossa la devozione pubblica al culto del sacro cuore di Gesù, insegna della riconquista cristiana della società all’inizio del nuovo secolo –, in ambito nazionalista prima e fascista poi si farà strada un’idea concorrente, incentrata sul culto della romanità pagana e sul mito dell’impero romano rivitalizzato dal duce del fascismo. Spicca in questo senso la voce isolata, ma non sgradita a Mussolini, di Julius Evola, il quale nel 1927 sosteneva che “l’identificazione della nostra tradizione con la tradizione cristiana o cattolica che sia” rappresentava “il più assurdo degli errori” (p. 338). E’ con la firma dei Patti lateranensi del 1929 che le cose iniziano, sia pure lentamente, a cambiare: si assiste infatti ad un avvicinamento tra le due linee, talvolta in aspra polemica tra di loro, con l’emarginazione del carattere pagano del mito imperiale. Con la conquista coloniale dell’Etiopia si realizza il vero abbraccio tra fascismo e cattolicesimo italiano, nel quale tanto vescovi, clero e gesuiti di “Civiltà cattolica” quanto, per esempio, i laici dell’Università cattolica di Milano e della dirigenza di Azione cattolica sottolineano con entusiasmo il ruolo di promozione della civiltà cristiana connesso con la politica estera colonialista del fascismo. Mussolini nuovo Augusto e nuovo Costantino – così lo descrisse nel 1937 l’arcivescovo di Milano Ildefonso Schuster – diventò l’emblema di una concezione provvidenziale della storia, nella quale “tutte le vecchie antinomie e incompatibilità con il mito dell’impero romano sembravano ora scomparse” (p. 359). Alla fine degli anni trenta – precisa Moro – al pericolo comunista ed a quello nazista viene indubbiamente contrapposta l’Italia imperiale, cattolica e fascista, “il vero baluardo della civiltà cristiana” (p. 364).

Di “coincidenza tra stato fascista e universalismo cattolico” (p. 258) parla anche Simona Urso a proposito delle posizioni assunte da don Brizio Casciola,

teorico inizialmente del modernismo, poi interventista all'epoca della prima guerra mondiale, studioso di Dante, del pensiero slavo e tedesco, infine convinto fascista e curatore della rubrica religiosa sulle pagine di "Gerarchia", la rivista teorica del fascismo. Urso ritiene che Casciola interpreti il nesso fascismo-cattolicesimo come feconda occasione di "riproposizione della civiltà cristiana dell'impero, una categoria tradizionale, medievale, che vedeva riadattabile in chiave moderna allo stato fascista e ai suoi obiettivi politici" (p. 258). Il dantismo di Casciola, prosegue la Urso, "si trasformò [...] in una proposta politica, la riattualizzazione della teoria politica dantesca a supporto del principio statale da lui esaltato in precedenza" (ibidem). Dantismo, fede cattolica e studi letterari – in un sacerdote come Casciola, che ricevette l'incarico da Giovanni Gentile di scrivere i libri di catechismo per gli studenti della scuola riformata – in funzione di un'ideale caro alla visione del totalitarismo fascista e del cattolicesimo anti-moderno. Si trattava in effetti di affermare "la necessità di una nuova rinascita spirituale del popolo italiano, necessità motivata proprio dalla funzione che il cattolicesimo doveva assumere nel corpo della nuova nazione, di un mondo nuovo da non rinnegare bensì da abbracciare" (p. 257).

Che la civiltà occidentale (e quindi italiana), ormai corrotta dalla "peste del laicismo", dovesse ritrovare il suo insostituibile fondamento cristiano era convinzione diffusa nell'episcopato italiano, come ha mostrato Giovanni Vian prendendo in esame le lettere pastorali di alcuni vescovi lombardi, veneti ed emiliano-romagnoli. Anche in questo caso il 1929 fa da spartiacque significativo: dopo il Concordato si afferma la possibilità, giuridicamente garantita dall'accordo tra chiesa e regime, di mettere a frutto gli strumenti offerti dal fascismo per favorire la costruzione dello stato cattolico, confermando

"in modo implicito, ma incontrovertibile, la convinzione di larghi strati dell'episcopato italiano che il nuovo governo garantisse maggiormente, rispetto al precedente regime liberale, quella deferenza alle istituzioni ecclesiastiche e alla loro dimensione di guide morali della società civile che trovava una delle sue principali concretizzazioni nell'ossequio pubblico alle effettive articolazioni del governo dei vescovi" (p. 69).

Secondo Vian, con l'avvento al potere del fascismo in Italia l'episcopato passò da una rivendicazione del ruolo pubblico dell'autorità episcopale – garanzia di ordinata civiltà in una società liberale valutata tendenzialmente indifferente o apertamente ostile alla religione cristiana – alla offerta di collaborazione con il nuovo regime totalitario "al quale si riconosceva una maggiore consonanza con quel modello di stato cattolico e una più efficace predisposizione alla costruzione di una società confessionale che rimanevano tra gli obiettivi primari delle gerarchie ecclesiastiche in quegli anni" (p. 74).

Anche il caso della dittatura di Primo de Rivera nella Spagna degli anni venti viene letto, nel saggio di Alfonso Botti, alla luce del medesimo criterio ermeneutico: l'esame di tre riviste religiose spagnole ("Razón y fe"; "La Ciudad de Dios" y "Religión y cultura"; "La Ciencia tomista") e dei pronunciamenti

dell'episcopato iberico, spinge Botti a ritenere che il governo autoritario di de Rivera sia stato visto dal mondo cattolico spagnolo con molto favore (emblematica, a giudizio di Botti, è la vicenda del sacerdote Maximiliano Arboleya, pp. 117 e sgg.). Al nuovo governo viene infatti affidata la speranza urgente di "rigenerazione della patria" (p. 88), intravedendo senz'altro notevoli opportunità, sconfitta la deprecata democrazia liberale, di favorire la presenza pubblica del cattolicesimo. Tale rinnovata presenza avrebbe dovuto incominciare dalla richiesta di rendere obbligatorio l'insegnamento della religione nelle scuole secondarie per arrivare ad una vibrante domanda di vigilanza sui costumi, in particolare femminili, o sulle nuove forme di comunicazione radiofonica.

Ancora lo studio di tre associazioni religiose – la francese "Société du règne social"; la belga "Ligue du Christ-Roi et des nations"; l'italiana "Opera della regalità di Cristo" – dedite con il sostegno delle gerarchie ecclesiastiche e sulla spinta dell'enciclica "Quas primas" (1925) di Pio XI alla propaganda del culto della regalità sociale di Cristo, fa affermare a Daniele Menozzi che tra cattolicesimo europeo e culture totalitarie "esisteva una larga omogeneità nella visione della società" (p. 54). Tale visione prevede "un consorzio civile subordinato ai poteri sovrani di Cristo" e appare "assai contiguo al tipo di organizzazione della vita collettiva proposto dalle correnti dell'autoritarismo nazionalista". "Si può quindi dire", prosegue Menozzi, "che gli orientamenti di destra venivano visti come portatori di alcuni aspetti che si approssimavano all'ideale modello politico cattolico: se non lo inveravano pienamente, non erano nemmeno semplici strumenti della sua pratica traduzione, giacché essi già ne rappresentavano concreti ed effettivi conseguimenti" (ibidem). Cosa c'era in definitiva alla base di una consonanza di vedute indubbiamente corposa? C'era forse la comune simpatia, tra cultura cattolica che diffonde il nuovo culto a Cristo re e nascente totalitarismo fascista, per le forme di governo antidemocratiche e illiberali. L'enciclica di Ratti rifiutava infatti la "separazione tra poteri che era alla base del costituzionalismo moderno" e "suggeriva un ordinamento autoritario e gerarchico, dove il governo era esercitato da un capo investito di un'autorità assoluta legittimata dal richiamo a valori spirituali" (ibidem). Se è vero che un'autorità assoluta legittimata da valori religiosi relativizza in linea teorica le autorità puramente umane, è anche vero, conclude Menozzi, che il modello ierocratico promosso dalla "Quas primas" ha finito con il considerare assolutamente normale, per larghe fasce di cattolici, il valore dell'obbedienza assoluta nei confronti del potere politico, compreso quello che andò modellandosi sulla base dell'ideologia totalitaria fascista.

Ad un altro giudizio giungono le conclusioni del contributo firmato da Maurizio Tagliaferri – a testimonianza di una pluralità di vedute presenti nelle discussioni seminariali raccolte nel libro – in merito alla vicenda dello scrittore nazionalista Alfredo Oriani, la cui opera omnia fu messa all'Indice nel 1940. Tagliaferri ricorda come "l'interpretazione fascista [...] vedeva nella

condanna un gesto politico: attraverso l'Oriani il Sant'Uffizio aveva voluto condannare lo stato totalitario" (p. 215), come si può notare scorrendo le pagine di giornali quali "Il Regime fascista" del 1940, un anno nel quale gli sforzi della diplomazia vaticana erano orientati ad impedire l'ingresso in guerra dell'Italia. Analizzando la recensione dell'opera letteraria di Oriani curata dal gesuita di "Civiltà Cattolica" p. Felice Rinaldi – possibile promotore della condanna –, Tagliaferri mette in luce alcune riserve profonde: recensendo già intorno alla metà degli anni trenta le opere di Oriani, il gesuita "segnalava gli accostamenti irriverenti, le punte anticlericali, le sentenze irreligiose e blasfeme, le sentenze morali strane, quelle miscredenti, quelle deturpanti la figura di Gesù e il dogma trinitario, quelle blasfeme nei confronti della figura della Madonna, quelle lesive la chiesa e il papa" (p. 206). A giudizio di Tagliaferri, fu l'uso da parte cattolica, in ambito sia educativo-scolastico sia devozionale, dei libri di Alfredo Oriani a preoccupare il Sant'Uffizio: infatti "il nome e il pensiero dell'Oriani circolavano non solo nella stampa cattolica culturalmente qualificata [...], ma anche sulla piccola stampa divulgativa cattolica, quella che entrava nelle case, veniva letta dalle persone sprovviste di sufficiente spirito critico" (p. 207). Secondo Tagliaferri la condanna dell'opera orianiana avviene in un'epoca nella quale "apparentemente impossibile sembrava la coesistenza tra due fedi esclusive" (p. 218); lo scontro tra chiesa e fascismo, già emerso nel 1931 intorno alla questione dell'educazione delle nuove generazioni, si sarebbe ampiamente manifestato appunto alcuni anni più tardi perché, scrive Tagliaferri, "la chiesa di Pio XI era una realtà irriducibile a ogni potere, anzi un vero contropotere assoluto, in forza della sua natura umano-divina, della sua missione, che non era soltanto politica, ma che andava oltre e riguardava il rapporto dell'uomo con la Trascendenza" (p. 219).

La convergenza di fondo tra cultura cattolica e ideologia fascista, visibile nella comune adesione ai principi di ordine, autorità e gerarchia, emerge invece con chiarezza nello studio che Maria Paiano ha dedicato alla liturgia ed all'apostolato liturgico promosso in Italia dal benedettino Emanuele Caronti. L'angolo di visuale proposto da Paiano intende sottolineare l'importanza, per la storiografia religiosa contemporaneista, di approfondire "i riflessi sul piano della dimensione 'religiosa' per eccellenza, quella della spiritualità, dei rapporti intessuti dalla chiesa cattolica con il fascismo in Italia" (p. 127). La concorrenza messa in gioco dalla cultura cattolica, anche in questo caso con la sollecitazione decisa della già citata "Quas primas", nei confronti delle nuove "religioni profane" incarnate dalle ideologie totalitarie si è senz'altro avvalsa della liturgia, intesa dalla chiesa nel senso di uno strumento particolarmente adatto a "difendere il proprio primato morale e spirituale nella società e rafforzare il proprio controllo (soprattutto attraverso la costruzione di un'egemonia culturale) sulle masse" (p. 129). Emanuele Caronti, dirigendo già prima del fascismo la "Rivista liturgica" e a partire dal 1923 il nuovo "Bollettino liturgico", associa da

subito “l’esigenza di promuovere la liturgia nella pietà dei fedeli a quella di una guarigione, al contempo, della chiesa e della società” (p. 130), di cui evidentemente vengono messi in risalto i mali connessi con la secolarizzazione liberale. Dopo la Conciliazione, scrive la Paiano, in Caronti “la percezione era quella di trovarsi oramai in una società e in uno stato cristiani, sia pure non privi di tensioni tra stato e chiesa” (p. 151). Effettivamente gli scontri del 1931 sorti intorno alla funzione dell’Azione cattolica lasciarono il segno: pur elogiando la ricostituzione di un patto stretto tra nazione e cattolicesimo, Caronti ed il movimento liturgico si preoccupano di ribadire il “primato di Cristo [affermando dalla festa di Cristo re] sulle coscienze e, con esso, la superiore autorità della chiesa rispetto a quella dello stato, almeno nell’ambito più strettamente morale e religioso” (p. 157). Segno di quella tensione ambivalente, nella logica della competizione di cui si è detto, mai del tutto scomparsa anche nei momenti di maggiore consenso dei cattolici verso il fascismo e che spingerà Caronti, alla metà degli anni trenta, a voler “vigilare affinché le tentazioni totalitarie del fascismo non prevalessero mantenendo vivo nelle coscienze delle masse italiane il senso del primato morale e spirituale (e indirettamente politico) della chiesa rispetto allo stato, della religione cattolica rispetto all’ideologia fascista” (p. 169).

Di uso della liturgia come risorsa per la salvezza dal “cataclisma liberale” si è occupato Carmelo Adagio in relazione alle vicende della Spagna negli anni della già ricordata dittatura di Primo de Rivera. Nel caso spagnolo, scrive Adagio, dopo aver come di consueto processato i principi della rivoluzione francese e del liberalismo “in quanto portatori di anarchia” (p. 175), si promosero le liturgie del Sacro cuore, della Vergine, del Rosario e dell’Immacolata concezione in una sorta di “generale politicizzazione del calendario liturgico in senso nazionalista” (p. 180). Per dimostrare pubblicamente la riconquista cristiana della società spagnola, resa possibile dalla dittatura, “consacrazioni, commemorazioni religiose, processioni cittadine vedevano autorità ecclesiastiche e politiche congiunte nel manifestare, anche simbolicamente, la consustanzialità tra religione cattolica e nazione spagnola” (ibidem). Anche quando la dittatura entrò in crisi, sul finire degli anni venti, una preoccupazione rimase ben presente nei pensieri delle gerarchie ecclesiastiche: salvare la Spagna da laicismo, liberalismo, democrazia e socialismo con “la proposta di una svolta totalitaria”, scrive Adagio, per mettere definitivamente fuori legge i nemici della monarchia e della nazione cattolica, anche con l’organizzazione di “una nuova massa d’azione, una falange, un esercito: la nuova *Acción Católica Española* ricompattata dal nuovo primate Pedro Segura” (p. 195).

Due saggi volti ad approfondire le vicende di figure originali di cristiani come il francese Maurice Vaussard e l’italiano Ernesto Buonaiuti completano il libro, offrendo al lettore l’opportunità di avvicinarsi ad un pensiero almeno in parte coraggiosamente non omologato alle spinte totalitarie dell’epoca. Nel primo caso, Ilaria Biagioli si sofferma sulla riflessione dell’intellettuale catto-

lico francese, che si spese nel corso della sua lunga vita per combattere ogni forma di contaminazione tra cattolicesimo e nazionalismo, “la nuova religione profana” che egli considerava il vero male dell’età contemporanea. Vaussard riteneva infatti che “la sostituzione della ‘religione della patria’, della nazione, della razza, alla religione tradizionale [portasse] ad un misconoscimento dei doveri verso la dottrina e le istituzioni religiose” (p. 235). Per la costruzione della pace e per la promozione della vera civiltà, “l’unico rifugio possibile per Vaussard sembra essere il ritorno al Vangelo interpretato da Roma” (p. 236). Il metro di valutazione applicato dall’intellettuale francese individua comunque nella modernità nata negli anni della rivoluzione francese l’origine dei mali del novecento, nazionalismo incluso; egli riteneva inoltre che sia il comunismo sia il fascismo fossero “legati da una comune opposizione allo spirito del cattolicesimo a causa di una concezione ‘superstatista’ dei capi bolscevichi e dei dirigenti fascisti” (p. 240). Occorreva in definitiva che i cattolici si incaricassero di diffondere, nell’Europa guastata dalla propaganda nazionalista e totalitaria, l’idea che “nessuna forza, nessuna influenza internazionale è più reale di quella della chiesa romana, nessuna dottrina più adatta di quella di Cristo a rifare l’unità del mondo civilizzato” (p. 240): così si esprimeva Vaussard nel settembre 1925 sulle colonne del “Bulletin Catholique International”, che egli aveva contribuito a fondare l’anno precedente.

Il secondo caso, studiato da Rocco Cerrato, è quello di Ernesto Buonaiuti, il sacerdote modernista duramente perseguitato prima dalla curia vaticana – dalla quale fu più volte condannato, sospeso a divinis e scomunicato –, poi dal regime fascista, che gli tolse la cattedra universitaria (comunque anche su pressione della Santa sede) in seguito al suo rifiuto di prestare il giuramento allo stato mussoliniano. Sostenendo apertamente l’esigenza dell’autonomia della ricerca scientifica, Buonaiuti, in questo senso sostanzialmente isolato nel mondo cattolico della prima metà del novecento, non poteva che entrare in conflitto con la gerarchia ecclesiastica e con il regime fascista, i quali, secondo Cerrato, si allearono per metterlo a tacere (p. 287). Buonaiuti parlava di “visione nettamente pagana dello stato” a proposito dello stato etico e dello stato totalitario (p. 300); egli contestava in misura netta l’avvicinamento in corso tra chiesa e stato fascista, individuando nel Concordato un passo nefasto verso la contaminazione del cristianesimo con il nuovo paganesimo totalitario.

Il rifiuto del culto della totalità, tanto nella politica quanto nella dimensione religiosa, è il tema centrale della riflessione di Buonaiuti (p. 309): si tratta di una riflessione decisamente in controtendenza rispetto alla cultura cattolica del tempo, preoccupata di trovare strade di efficace competizione con l’aspirazione alla totalità impersonata dai totalitarismi.

Il libro di cui si è cercato di dare conto in queste righe fornisce molteplici contributi conoscitivi, che attendono di essere approfonditi e allargati anche all’area della cultura cattolica di lingua tedesca. Mi sembra che la strada della

comparazione tra diverse aree culturali, incoraggiata da questo volume e dalle discussioni storiografiche molto intense che ne sono state l'origine, possa aiutare la formazione della conoscenza storica in ordine a tematiche determinanti per una più corretta comprensione della rete dei rapporti intessuti dal cattolicesimo con la società contemporanea.