

Le Carte 3

*Notizie e testi dalla Fondazione Romolo Murri,
dal Centro studi per la storia del modernismo
e dagli Archivi dei movimenti di rinnovamento
religioso e politico dell'Italia repubblicana
(Università degli studi di Urbino)*

Sommario:

Editoriale

Dopo il Convegno

(Alfonso Botti - Rocco Cerrato)

Cronaca del Convegno Internazionale di studi storici

Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione

(Rocco Cerrato)

I Seminari della FRM: testi

*Pregiudizio religioso e ideologia: antiebraismo
e antiprotestantesimo nel cattolicesimo italiano
fra le due guerre*

(Renato Moro)

Un modernista infaticabile

(Sergio Quinzio)

Promemoria

Lavori in corso e appuntamenti

Le nostre pubblicazioni

ISBN 88-392-0472-5



9 788839 204721

DOPO IL CONVEGNO

Inaugurato dal Magnifico Rettore, Sen. Prof. Carlo Bo, si è svolto a Urbino dall'1 al 4 ottobre 1997 l'annunciato Convegno internazionale di studi storici *Il Modernismo fra cristianità e secolarizzazione. Bilanci e prospettive*. Ne presentiamo una sommaria cronaca nelle pagine che seguono. La pubblicazione degli atti, prevista per i primi mesi del 1999, consentirà più attente valutazioni sulla qualità delle relazioni e del dibattito. A mente fredda è possibile anticipare che gran parte delle aspettative che la Fondazione Romolo Murri riponeva in esso, non è andata delusa.

La ricognizione a così ampio raggio sul movimento riformatore che scosse il cattolicesimo tra Otto e Novecento, le precisazioni storiografiche sui vari casi nazionali, i sondaggi effettuati nella direzione delle altre grandi religioni del Libro e la messa a fuoco di situazioni regionali o locali italiane non ancora o poco studiate, sono da iscrivere senz'altro nella parte positiva del bilancio. Mentre è forse rimasta troppo sullo sfondo l'ipotesi di un più serrato confronto tra le istanze innovatrici poste dal modernismo e l'orizzonte di cristianità con il quale esse vennero qualche volta a interloquire, altre a cozzare frontalmente. In definitiva è rimasto ancora senza risposta l'interrogativo se la crisi modernista abbia o no configurato un'ipotesi di fuoriuscita dalla cristianità.

Tra i temi positivamente emersi dalle relazioni e dal dibattito meritano poi di essere segnalati almeno i seguenti. Anzitutto quello della periodizzazione: la cesura della prima guerra mondiale segna la fine dell'esperienza modernista, o quanto accade tra le due guerre può essere ricondotto a quella matrice? E, in questo secondo caso, è del tutto illecito

Redazione:
Ilaria Biagioli, Alfonso Botti, Rocco Cerrato,
Gastone Mosci, Sergio Pretelli, Daniela Saresella.

Indirizzo:
Fondazione Romolo Murri
Casella postale 107
61029 URBINO

oppure:

Fondazione Romolo Murri
c/o Istituto di Storia
via Saffi, 15
61029 URBINO
telefax: 0722. 327042

E-Mail: fond.murri@uniurb.it

ISBN-88-392-0472-5

Copyright © 1998 Edizioni *QuattroVenti* Snc, Cas. Post. 156, Urbino.

Le Carte 3 è stato chiuso il 4 settembre 1998
ed è stato finito di stampare presso
le Arti Grafiche Editoriali Srl, di Urbino il 27 10 1998

spingersi oltre, sino alla stagione del Concilio Vaticano II? Ma il problema della periodizzazione riguarda anche la fase precedente, come è stato sottolineato da parte di chi (Menozzi) ha richiamato l'attenzione sulla continuità di dispositivi tra integralismo e antimodernismo.

Un secondo nodo riproposto dal dibattito è stato quello dei rapporti tra cattolicesimo liberale e modernismo: si tratta di fenomeni diversi, con differenti cronologie, che per un certo periodo convivono. Come c'è una durata del modernismo, così c'è una durata del cattolicesimo liberale. Esiste un terreno comune e almeno due elementi di differenziazione. Ansie, progettualità di rinnovamento ecclesiale e centralità della coscienza individuale li avvicinano. Ma la corrente cattolico-liberale non risulta particolarmente influenzata dal positivismo, mentre l'esperienza modernista risulta inconcepibile senza di esso e presenta istanze più radicali di rinnovamento.

Una terza questione è rappresentata dall'area di ripercussione del modernismo dal punto di vista geografico e delle religioni che investe. Il Convegno non ha definito precisi confini e chiarito i dubbi insiti nell'ipotesi di partenza. Ha comunque contribuito a precisare che in alcuni contesti - Spagna e Russia su tutti - le esigenze di rinnovamento religioso non nascono nel mondo ecclesiale, ma principalmente nel mondo della cultura laica.

Un ultimo, ma non meno rilevante nodo, è stato quello che ha posto al centro dell'attenzione i rapporti tra modernismo e modernità, che ha richiamato la necessità di non confondere modernismo e modernizzazione cattolica, di considerare le altre ipotesi di confronto tra cattolicesimo e modernità che prendono corpo negli anni Venti e Trenta (Moro).

Come si diceva, converrà riflettere con maggiore circospezione avendo sotto mano i testi. I convegni, però, rappresentano anche altro. Chi li organizza si mette alla prova, sottopone al giudizio di chi vi partecipa un progetto, delle ipotesi, delle piste di ricerca, una identità e una modalità di presenza nel campo degli studi. Richiamati nella relazione introduttiva (Bedeschi), anche in riferimento alla pubblicazione di "Fonti e documenti" da ormai un quarto di secolo, questi temi sono

stati ripresi nelle fasi finali del dibattito (Giovagnoli) per sottolineare la necessità che la Fondazione Romolo Murri di Urbino sempre più si qualifichi e concentri sul terreno della storia della cultura religiosa.

ALFONSO BOTTI - ROCCO CERRATO

CRONACA DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE
DI STUDI STORICI
*IL MODERNISMO TRA CRISTIANITÀ
E SECOLARIZZAZIONE*

di Rocco Cerrato

La Fondazione Romolo Murri e il Centro studi per la storia del Modernismo hanno tenuto a Urbino, dall'1 al 4 ottobre, il convegno sul tema "Il Modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Bilanci e prospettive".

È stato un incontro a più voci che ha dimostrato la volontà da parte degli studiosi presenti di tentare un bilancio critico rimettendo in discussione le categorie storiografiche fin qui usate nell'interpretarlo, la complessità del fenomeno studiato e la possibilità di leggerlo da più angolazioni. L'intenzione di voler costituire un punto di riferimento come bilancio degli studi di un cinquantennio era del resto iscritta nella progettazione stessa del convegno. Si trattava anzitutto di indagare due questioni preliminari. Precisare le cause originali dell'esperienza modernista e cercare di descriverne la natura nella maniera più esatta possibile. Nel tentativo di discutere le motivazioni di fondo che hanno prodotto questo fenomeno culturale si incontra inevitabilmente il problema delle origini del movimento. Secondo la relazione introduttiva di Lorenzo Bedeschi, esse vanno individuate "nel rapporto di effetto a causa col mutato sistema economico e le conseguenti trasformazioni socioculturali a metà dell'800". Sempre secondo Bedeschi, il modernismo, nella crisi del cattolicesimo post-tridentino, si precisa come ricerca di un corredo ideologico intonato alle nuove trasformazioni, che preserva e trafigge il nucleo essenziale della fede nella moderna e secolarizzata società. E ciò, storicamente parlando, doveva permettere al fatto cristiano di conservare l'identità originaria contro e nonostante le avventure delle differenze epocali. Conseguentemente il cosiddetto modernismo non è altro che lo sforzo compiuto, in ordine al nuovo equipaggiamento, da

parte di credenti avvertiti che si muovevano in ambientazioni strutturalmente e culturalmente diverse. Non dunque un sistema univoco e compatto, ma piuttosto un magma multiforme con infinite sfumature riflettenti i vari ambienti, per nulla amalgamabili in un'unica formula. Questa lunga descrizione spiega, e in un certo senso giustifica, il percorso storiografico del Centro studi sul modernismo urbinato, che si è preoccupato di leggere ed interpretare il modernismo in Italia non tanto e non solo come fenomeno di élite, ma anzitutto come articolazione di esperienze che ponevano in campo storico, esegetico, teologico, sociale e perfino pastorale diverse esigenze di riforma. Certo il rischio di questa impostazione può essere quello di confondere il modernismo con ogni tentativo di riforma ecclesiale, perdendone in tal modo il peculiare significato. Come ha scritto di recente Ranchetti, una simile prospettiva corre anche il rischio di sopravvalutare lo stesso fenomeno modernista. Infatti quantitativamente questi modernisti erano, tutto sommato, ben pochi, il loro movimento non era per nulla esteso, ma contenuto nel numero di alcuni sacerdoti e quasi del tutto interno al clero. Rispetto a questi limiti, in parte oggettivi, una concezione allargata del modernismo ha invece il merito di cogliere la valenza sociale del movimento, facendolo uscire da una prospettiva storiografica ed interpretativa che di fatto lo riduce ad una *querelle* fra dotti studiosi. Ed è soprattutto questa connotazione sociale che impone di confrontarlo con i processi di secolarizzazione e con l'ideologia politico-religiosa della cristianità. Certo il modernismo ha corso altre volte il rischio di una lettura minimalista. Come si riscontra, ad esempio, nella corrente storiografica che lo identifica col liberal-cattolicesimo utilizzando di conseguenza la sola categoria dell'eresia quando si tratta di precisarne le specificità. A questa impostazione riduzionista si riallaccia anche la tendenza che individua nella repressione ecclesiastica il criterio di definizione, inducendo così ad etichettare come modernisti solo coloro che dovettero subire in una forma o nell'altra misure disciplinari e di condanna da parte della gerarchia.

Il confronto su questo tema incrocia un'altra preoccupazione presente nei lavori del Centro urbinato: la distinzione fra un modernismo radicale ed uno moderato.

Il primo individua nella storicità la categoria fondamentale

e indispensabile per spiegare lo sviluppo del Cristianesimo e dell'evoluzione dogmatica, facendo dipendere da questa impostazione anche il rapporto fra esegesi e teologia, fra filosofia e teologia, fra critica e storia.

Il secondo mitiga invece il nodo della storicità e intende soprattutto precisare e definire i successivi aggiustamenti che il nucleo essenziale ed immutabile del *depositum fidei* viene via via assumendo nel tempo. L'analisi, intenzionata a cogliere le differenziazioni intrinseche è propria, ovviamente, della ricerca storica, ma consegue un ulteriore obiettivo, che è quello di allontanarsi sempre più dalla lettura tutta e solo sistematica che soggiace invece all'interpretazione presente nel decreto *Lamentabili*, nell'enciclica *Pascendi* e nell'antimodernismo in generale. Si sa, infatti, che è proprio una caratteristica dei documenti papali quella di aver presentato il modernismo come un sistema coerente e ben articolato.

Una chiara esemplificazione di questa problematica è data dalle vicende del modernismo sociale analizzato dettagliatamente dalla relazione di Daniele Menozzi. Il termine viene introdotto nel mondo cattolico, soprattutto dagli ambienti integralisti che in tal modo vogliono condannare la tendenza a passare da una società cristianamente costituita sotto la direzione ecclesiastica a una organizzazione secolarizzata e autonoma della vita civile. Quando essa diventa programma di molti credenti, che vogliono così proporre un confronto fra cristianesimo e modernità, incontra l'opposizione degli ambienti intransigenti ed integralisti. Per questi ultimi, infatti, quei cattolici che, anziché opporsi a tale processo disgregatore, cercano di portarlo subdolamente all'interno stesso della Chiesa cattolica, sono solo condannabili senza alcun ripensamento. Da un'altra angolazione è sempre l'analisi del modernismo sociale che permette a Francesco Malgeri di precisarne un ulteriore aspetto fondamentale, quello che ha permesso ad alcuni nuclei primari del cattolicesimo politico contemporaneo di esprimersi, coagularsi e proporsi.

Il percorso fin qui delineato dimostra, ancora una volta, come lo studio del modernismo costringa, in un dittico quasi obbligato, alla necessità di analizzare anche la impostazione culturale e le varie forme via via assunte dall'antimodernismo. I momenti salienti della sua visione sono già noti e si condensano nella soluzione di continuità con l'intransigentismo otto-

centesco, nella preoccupazione vaticana di offrire una lettura rigida e sistematica che impedisca qualsiasi atteggiamento di dialogo con la modernità, nella puntigliosa azione repressiva della gerarchia, basata spesso su una ingiustificata delazione. Delimitare il quadro pastorale dell'Italia religiosa che le relazioni dei visitatori apostolici propongono è estremamente significativo al fine di valutare la percezione che la gerarchia ecclesiastica ha del contesto storico e culturale del paese, di cogliere i contorni del progetto di cristianità che coltiva e di conoscere le labili ipotesi di riforma religiosa che preconizza. Le analisi che Giovanni Vian imposta col suo intervento fanno comprendere in maniera ancor più capillare la geografia di un antimodernismo che si configura sempre più come teologia dell'intransigenza e della cristianità. I nodi fondamentali che emergono dal confronto fra antimodernismo e modernismo alla fine risultano quelli della relazione tra potere ed autorità, fra ricerca intellettuale e fede, tra ubbidienza e ruolo della coscienza nell'esperienza di fede. In questa ottica la condanna della *Pascendi* mette in rilievo le due autonomie, selezionate come particolarmente minacciose: quella del credente che vive per l'autonomia della coscienza e quella della ricerca che pone a proprio fondamento lo statuto della scientificità.

In questo quadro complessivo acquista particolare rilievo uno dei temi emersi con più insistenza nelle discussioni che il convegno ha saputo suscitare: quello della periodizzazione. Certo, la crisi modernista si colloca all'interno del più vasto e complesso confronto fra Chiesa cattolica e modernità. Ha un suo momento alto e decisivo nel breve periodo di inizio secolo, ma presenta anche le caratteristiche di un fenomeno di lunga durata con una presenza a volte sotterranea e a volte più esplicita. Riesce ad attraversare la lacerante frattura della prima guerra mondiale. È Pietro Albonetti che pone con acutezza il problema della cesura e del significato di crisi che la guerra ha nello sviluppo del pensiero religioso contemporaneo. Benedetto XV vuole liquidare il clima di sospetto e i contrasti ancora aperti e indotti dalla repressione antimodernista. Avverte però come il confronto con la modernità conduca ai problemi provocati dall'insorgere del nazionalismo e del razzismo. Si giunge così al confronto col tema della mancata riforma morale e civile dell'Italia. La conclusione di tutta

questa problematica è che la condanna della guerra deve essere formulata non solo in termini morali, ma anche teologici e biblici. Emergono in tal modo le prime esigenze che la crisi modernista ha fatto maturare. Come si vede, anche il tema della periodizzazione induce ad allargare le ipotesi interpretative finora usate, cercando di collocare l'analisi del fenomeno modernista all'interno di categorie più ampie, quali, appunto, quelle di cristianità, secolarizzazione e modernità. Nella fase progettuale del convegno, questa prospettiva più vasta era stata suggerita dalla preoccupazione di allargare il campo delle ricerche e di collegarla coi fenomeni complessivi più generali che sono alla base della storiografia religiosa dell'età contemporanea. In tal modo si corre certamente il rischio, ben sottolineato da Michele Ranchetti, che queste categorie rappresentino degli insiemi troppo vuoti o troppo pieni, con la tendenza a configurare assimilazioni improprie. Certo, la preoccupazione centrale deve rimanere quella di capire e definire il modernismo nella sua peculiarità. È però innegabile, che categorie come queste, permettono una interpretazione che alla fine risulta utile anche per definire la specificità dei singoli fenomeni studiati.

Quando si colloca il modernismo nel quadro più ampio del rapporto fra Chiesa e modernità, si finisce per dover fare i conti con la inevitabile connessione fra crisi modernista e altre tipologie di confronto con la modernità maturate nel cattolicesimo italiano ed europeo.

Renato Moro ha riconosciuto negli anni successivi alla condanna del popolarismo (1923-24) una sorta di "obbligo di antimodernità" per il cattolicesimo italiano. Ma, a partire dagli anni trenta, è altrettanto documentabile la forte sensazione di alcuni settori del cattolicesimo italiano dell'insufficienza delle impostazioni tradizionali e l'urgenza di misurarsi con la cultura europea per individuare un nuovo orientamento verso la modernità. Si tratta del tentativo montiniano di sviluppare una sorta di modernismo ortodosso e di quello operato da De Luca e dalla rivista "Frontespizio", preoccupato di superare l'antitesi fra tradizione e modernità.

La successiva fase della vita ecclesiale, nella quale il confronto col modernismo assume i toni di una certa attualità è, senza dubbio, quella del Concilio e del post-Concilio. Alberto Melloni ha analizzato in dettaglio la presenza dello spettro

del modernismo nella prima fase del Concilio Vaticano II, quando, nelle richieste di molti vescovi e nei testi preparatori della curia romana, viene avanzata la domanda di una sua ulteriore condanna. La nuova progettualità che i padri conciliari impongono rende obsoleta questa volontà condannatoria. Ormai il confronto dovrà essere impostato verso una ricerca di ciò che del modernismo è vivo o è morto rispetto al progetto di riforma elaborato dal Concilio. A questo punto Antonio Parisella si è soffermato, in chiave storiografica, sul tema dei nessi e delle assonanze tra il radicalismo del post-Concilio e le frange più estreme del riformismo modernista.

Seguendo sempre l'ipotesi di leggere la crisi modernista all'interno della lunga durata, Claude Langlois ha tentato un confronto fra modernismo, modernità e modernizzazione, cercando una differenziazione fra questi due ultimi concetti. È infatti l'intreccio fra secolarizzazione e modernità che valorizza la lettura di lunga durata riferita alla stagione ecclesiale di inizio secolo. Il cattolicesimo contemporaneo dimostra particolare vivacità nel volere e sapere realizzare processi di modernizzazione vissuti come momenti di adattamento all'evolvere delle diverse situazioni storiche. Nella crisi modernista, invece, la gerarchia attua il rigetto di una modernità troppo sconvolgente per la sua stessa struttura. È in questa prospettiva che diventa primaria l'analisi delle relazioni fra modernizzazione, modernità e secolarizzazione.

Un altro ambito di comparazione è stato quello del confronto con le altre religioni del libro. Anzitutto l'evangelica, perché la più vicina al mondo modernista italiano. In questo settore la ricerca di Lorenza Giorgi, collaboratrice prematuramente scomparsa anche del Centro urbinato, ha aperto piste di ricerca veramente feconde. È quanto ha testimoniato Aldo Comba. Mentre, in un intervento durante la discussione, Bedeschi ha sottolineato l'attesa e la speranza che, anche dal dilatarsi dell'attenzione ecumenica, venga il racconto che permetta di verificare gli anticipi, gli echi, le rifrazioni, le solidarietà che quella stagione religiosa trovò nel protestantesimo europeo.

Significativi sono pure i rapporti col mondo ebraico. A giudizio di Alberto Cavaglion il modernismo ha esercitato sul mondo ebraico italiano l'effetto di una frustata innovatrice, dal 1907, circa fino alla prima edizione del *Pellegrino di Roma*.

Due i livelli di discussione: i rapporti che molti intellettuali di origine ebraica ebbero con esponenti del modernismo (Buonaiuti in primis) e l'origine di un movimento di pensiero e di azione sorto in Francia sul finire del 1908 dopo il saggio di Maurice Pézard sul "modernismo ebraico" ospitato dal "Mercure de France" e ripreso dal "Marzocco" e dalla "Minerva". Nelle biografie spezzate dei modernisti, alcuni ebrei, in effetti, si rispecchiarono: forse un minuscolo, ma testardo movimento novatore che non riuscì ad attirare consensi, pur rimanendo in vita fino oltre il 1913, data in cui il giovane editore Formiggini pubblicò il Gesù di Montefiore.

Al confronto con l'ebraismo si ricollega anche l'attenzione per Gerusalemme. All'inizio del secolo il movimento sionista sta compiendo i suoi primi passi mentre il riacutizzarsi dell'antisemitismo e l'accentuarsi del nazionalismo denunciano una situazione storica in rapida evoluzione. I modernisti risentono di questo clima, ma è soprattutto il confronto biblico che ingenera l'attenzione per Gerusalemme e il suo significato di città sacra. È Agostino Giovagnoli che, con forte senso storico, propone questa problematica. Renan e Loisy alimentano questa sensibilità, mentre in Italia Buonaiuti, nel quadro della religiosità mediterranea, preferisce vedere Roma come città sacra, e Romolo Murri, in un tardo scritto e nel confronto con una lettura d'ispirazione già fascista, ne esalta il valore e il ruolo universalistico.

Finita la ricognizione delle presenze moderniste nelle differenti religioni positive, il convegno ha cercato di offrire un bilancio dello stato attuale degli studi, pigliando come punto di riferimento le varie situazioni nazionali.

Per la Francia, Bernard Montagnes ha presentato un quadro della più recente bibliografia e attraverso la sua analisi ha cercato di individuare i temi dell'attuale dibattito storiografico. La Francia è anche quella che, nella sua storiografia, ha dimostrato un'attenzione prevalente per le grandi figure e i grandi temi: Blondel, Loisy, Bremond ritornano così naturalmente negli interventi di Guglielmo Forni, Sergio Sorrentino, Armando Savignano.

Per il Belgio, Lieve Gevers ha incentrato la propria analisi sulla figura di Mercier e sul ruolo dell'università di Lovanio. Per la Germania, l'affermazione esplicita e documentata dell'esistenza di un modernismo tedesco viene finalmente dal

contributo di Otto Weiss, autore peraltro di uno studio decisivo al riguardo, mentre Paolo Boschini rinnova il confronto, nel consenso e nel dissenso, del modernismo con la vecchia sintesi del protestantesimo liberale. Quanto questa sinossi critica finisca per anticipare alcune delle tematiche che la teologia dialettica ha poi successivamente sviluppato, o quanto tenda a confrontarsi e perfino a far proprie certe conclusioni della *Leben-Jesu-Forschung*, sono le indicazioni emerse che non potranno più essere sottovalutate.

La Spagna, negli interventi di Alfonso Botti e Feliciano Montero, offre l'occasione di una discussione sulla relazione fra riformismo politico e mondo religioso nel confronto tra carlisti, integralisti e *mestizos*. In particolare Botti insiste sul sostanziale sostegno che le posizioni integraliste ricevono dalla Santa Sede per tutto il primo decennio del secolo, mentre Montero si sofferma sul "modernismo sociale" anche in riferimento agli anni successivi.

Von Hügel e il suo ruolo centrale sono l'argomento dell'intervento di Giuseppe Zorzi. Tyrrell invece è stato purtroppo il grande assente del convegno proprio quando il confronto con la modernità rende particolarmente attuale la sua sensibilità verso i nuovi parametri della cultura religiosa contemporanea.

Gli Stati Uniti, da ultimo, con la relazione di Gerard Fogarty inducono a riproporre la relazione con l'americanismo, senza sottovalutare il confronto che, in questo paese, la teologia cerca di instaurare col discorso scientifico nei suoi più recenti sviluppi.

L'esperienza italiana è stata ovviamente oggetto di una sezione speciale e di una serie nutrita di interventi coordinati su due obiettivi fondamentali: scegliere alcuni temi e soggetti forti della crisi e impostare per la prima volta una eventuale descrizione della presenza modernista nell'Italia meridionale. Giovanni Ignesti ha tracciato anzitutto un quadro della storiografia sul caso Italia, Maria Cristina Giuntella ha studiato la Fuci nella crisi modernista, mentre Carlo Fantappiè e Stefano Trinchese hanno rispettivamente documentato le relazioni col modernismo da parte di Arturo Carlo Jemolo e di Angelo Roncalli. Con Napoli e l'ambiente campano è stata proposta la prima verifica di una presenza nell'Italia meridionale. Domenico Jervolino ha tratteggiato la figura di Pietro Piovani e

Ulderico Parente quella di Gennaro Avolio. Cataldo Naro invece ha delineato il quadro complessivo della situazione siciliana. Alla completezza della descrizione mancano le Puglie ed altre zone del nostro meridione: una verifica dettagliata e completa che il Centro di Urbino ha messo nei propri propositi di ricerca.

Daniela Saresella ha esaminato le reazioni che il nuovo riformismo cattolico ha suscitato all'interno del movimento socialista europeo, mentre Roberta Fossati ha segnalato le ripercussioni e le contaminazioni nel mondo femminile.

Giungiamo così agli ultimi aspetti della questione modernista affrontati dal convegno. Si trattava di porre a confronto le varie pratiche cognitive che attraversarono e si condensarono in quella stagione culturale del mondo credente.

Nel dibattito si incrociano infatti pratiche cognitive con distinti statuti epistemologici: la storica, l'esegetica, la teologica, la filosofica, tutte coinvolte e segnate da quel processo di secolarizzazione che lo sviluppo della conoscenza scientifica pone. Fra Ottocento e Novecento sono i temi dell'evoluzione e della paleoantropologia che si confrontano con alcune acquisizioni dell'ermeneutica teologica. Già nel primo giorno del convegno del resto, la relazione di Giovanni Landucci aveva prospettato tutte le coordinate di questo storico dibattito. Precisare e descrivere queste varie pratiche cognitive nella loro autonomia e nella loro reciprocità è un altro dei compiti che la storiografia viene via via affrontando. I modernisti fanno propria una consapevolezza sempre più nitida per la quale l'autonomia delle varie conoscenze e l'esigenza a strutturarsi secondo criteri interni, senza subordinazione rispetto ad altri campi cognitivi, è uno degli assi portanti del modo moderno di concepire il lavoro intellettuale.

Trasporre tutto questo nell'ambito ecclesiale significava ridiscutere gli statuti epistemologici della ricerca teologica, cogliendo le esigenze della critica storica in campo esegetico e di quella filosofica in campo teologico. Ma col metodo critico-storico devono fare i conti ormai la storia dei dogmi, quella della pietà, dell'agiografia, delle pratiche pastorali. Anche nel modernismo sociale è l'esigenza di autonomia che assolve ad un ruolo di modernizzazione, articolandosi nella prassi politica e nel configurarsi organizzativo dei movimenti sociali. Qui si colloca la teorizzazione murriana del partito e

della sua autonomia come strumento primario del cattolicesimo politico. La discussione ha più volte sottolineato l'innovazione che una tale progettualità impone rispetto al tradizionale paradigma della cristianità.

I relatori della tavola rotonda conclusiva, Michele Ranchetti, Guido Verucci, Luciano Pazzaglia e Maurizio Guasco, proprio per il carattere specifico dei loro interventi, più sintetici e complessivi, hanno accumulato una messe notevole di osservazioni e di indicazioni, valutando problemi già affiorati nei giorni precedenti, oppure offrendo indicazioni per nuovi temi da approfondire. Ranchetti ha ripercorso i problemi della definizione del modernismo e della sua periodizzazione reclamandone una puntuale precisazione. Ha poi cercato di collocarlo, suggestivamente, nella storia spirituale del nostro paese, contrapponendolo alle vicende della Chiesa negli anni del fascismo e del Concordato, quando l'Azione cattolica e le scelte finalizzate alla formazione di una propria classe dirigente erano gli obiettivi principali della pastorale. È in questa prospettiva che si inserisce l'opera dell'Università cattolica e la progettualità culturale di p. Gemelli. Verucci insiste sulla correlazione fra modernismo e storia dell'Italia, dopo averne discusso il carattere elitario, il suo significato complessivo e la relazione fra progettualità scientifica e più ampia visione riformatrice della Chiesa e della società in generale. Una zona quest'ultima dove l'incontro fra movimento riformatore e politica si impone naturalmente e le vicende di Buonaiuti e Murri, messe a confronto, svelano posizioni contrastanti che poi avranno particolari riscontri nella vicenda del cattolicesimo politico italiano e nelle relazioni fra fede e società.

Pazzaglia oltre a sottolineare le peculiarità che le esperienze moderniste registrano anche in base alle diversità regionali italiane si sofferma con originalità sulla diffusione e sullo sviluppo culturale di massa che, di fatto, col modernismo inizia anche in campo religioso. Al riguardo, il ruolo di Fogazzaro, la funzione dei giornali e dei romanzi, i miti che sia il modernismo che l'antimodernismo finiscono per alimentare, vengono indicati quali piste di ricerca per collocare il fenomeno studiato in un più ampio orizzonte. Il contesto storico di questo quadro è dato dalla ricerca che la borghesia fa di una nuova cultura che superi il positivismo e sappia aprirsi a prospettive di tipo spiritualista. Guasco sottolinea il

ruolo di Kant e la sua presenza nel dibattito del tempo e avanza qualche riserva critica nel ricorso ad una periodizzazione di lunga durata mentre sollecita ricerche comparate rispetto a fenomeni analoghi maturati nelle religioni del libro.

Il convegno finisce per dimostrare l'attualità e la validità di una ricerca storica che individua nel modernismo un momento fondamentale della storia religiosa del cattolicesimo contemporaneo. Gli atti, che presto saranno pubblicati, permetteranno di fissare i punti acquisiti nelle giornate urbinati e inviteranno a ulteriori ricerche e a nuovi approfondimenti.

Riproduciamo di seguito il testo della relazione svolta dallo studioso invitato nel corso del terzo Seminario della Fondazione tenutosi il 18 aprile 1997.

PREGIUDIZIO RELIGIOSO E IDEOLOGIA:
ANTIEBRAISMO E ANTIPROTESTANTESIMO
NEL CATTOLICESIMO ITALIANO FRA LE DUE GUERRE

di Renato Moro

1. Premessa

Partiamo dal titolo che ho voluto dare a questo mio intervento. E partiamo da due domande preliminari, visto che nessuna scelta – e tanto meno quella che presiede all'avvio di una ricerca storica – può essere mai data come scontata. La prima domanda è: ha senso unire insieme l'analisi di due ostilità in fondo così diverse come quelle manifestate dai cattolici verso gli ebrei e i protestanti? E la seconda: quello del pregiudizio antiebraico e antiprotestante rappresenta, alla fine, un fenomeno così significativo e rilevante da meritare un'attenzione particolare?

Vediamo la prima questione, quella della diversità. Una prima obiezione si affaccia subito alla mente. C'è una specificità, dolorosa e pesante, del discorso cristiano, e poi del discorso cattolico, sugli ebrei che non può a nessun costo essere tradita in una generica nozione di intolleranza religiosa. È un fatto indiscutibile quello della difficile *collocazione* della tradizione antisemita cattolica: da un lato, non assimilabile all'antisemitismo radicale contemporaneo, ma, allo stesso tempo, dall'altro lato, centrale nella sua storia. Come è possibile accostare allo spessore drammatico, profondo, di una tradizione che risale sino ai primi secoli del cristianesimo (gli stereotipi della *carnalità ebraica* e del *popolo servile* appaiono già formati tra il III e il V secolo dopo Cristo¹) e che ha

¹ Si veda, per una prima informazione, P.C. Bossi, *Il vitello d'oro. Le radici della controversia antigioiudaica*, Torino, 1983.

diviso lungo un cammino fatto di odio e di massacri l'ebraismo dall'Europa cristiana e il conflitto, certo profondo e drammatico, ma non altrettanto ricco di elementi ancestrali e mitici, che ha contrapposto due rami della cristianità, come quello cattolico e quello protestante?

Ma anche la seconda domanda che ci siamo posti non è meno radicale. Dato e non concesso, per ora, di essere di fronte ad un fenomeno che sia possibile sottoporre ad un'analisi unitaria, ci si può chiedere comunque se l'antiprotostantesimo e l'antiebraismo cattolico rappresentino un fenomeno così storicamente rilevante nello studio del cattolicesimo del XX secolo. Il pregiudizio verso chiunque non si presenti come cattolico – si potrebbe argomentare – non è il risultato naturale, e quindi anche un po' ovvio e scontato, di una mentalità religiosa e, soprattutto, di tutta la mentalità religiosa che precede il Concilio Vaticano II? Anche a limitarsi all'età moderna e contemporanea, non c'è chi non veda come l'ostilità verso ebrei e protestanti rappresenti nettamente una costante del cattolicesimo italiano, un elemento che si ripropone quasi a ripetizione, e in modo apparentemente monocorde, in tutto l'arco della sua storia, dal XVI secolo fino all'ultimo dopoguerra². Quale dunque può essere il valore

² Soprattutto Giovanni Miccoli, ma sulla sua scia anche altri studiosi come Daniele Menozzi e Marina Caffiero, hanno sottolineato a varie riprese come l'antiprotostantesimo (come del resto l'antiebraismo) sia una delle componenti essenziali, già formate alla fine del Settecento, di quella mentalità da cui scaturirà in Italia il pensiero cattolico controrivoluzionario dell'età della Restaurazione e che andrà poi a sedimentarsi nell'intransigentismo cattolico dell'Ottocento. Cfr. le acute osservazioni di G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità*, in *Id.*, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, 1985, pp. 30 ss. e *Id.*, "L'avanzata e l'orgoglio di un frate laido...". *Problemi e aspetti dell'interpretazione cattolica di Lutero*, in *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, a cura di L. Perrone, Casale Monferrato, 1983, pp. vii-xxxiii. Ma cfr. anche D. MENOZZI, *Intorno alle origini del mito della cristianità*, in "Cristianesimo nella storia", 5, 1984, pp. 523-562; *Id.*, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in *Storia d'Italia. Annali. IX. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino, 1986, p. 778; M. CAFFIERO, "Le insidie de' perfidi giudei". *Antiebraismo e riconquista cattolica alla fine del Settecento*, in "Rivista storica italiana", CV, fasc. II, maggio 1993, p. 569.

storico dell'affrontare ancora una volta la ricostruzione di un segmento particolare di questa plurisecolare polemica, relativo all'età tra le due guerre mondiali? Non v'è forse il rischio, per lo storico che torni ad occuparsi del pregiudizio antiprotostante e di quello antiebraico, di incagliarsi nell'analisi di un *leit motiv* sostanzialmente ovvio e scontato, di tornare a percorrere strade più volte battute, con la conseguenza di finir per raccogliere nel proprio cantiere magri frutti risaputi? Cosa altro dunque è possibile scoprire mettendosi dal punto di vista del "pregiudizio religioso" se non l'ovvia identità di un cattolicesimo – speriamo – d'altri tempi? Non avrebbe più senso, piuttosto che mettersi a studiare le "chiusure", di valorizzare, semmai, le "aperture profetiche" e di guardare quindi ai rapporti tra i cattolici e le altre minoranze religiose presenti in Italia essenzialmente alla ricerca dei primi accenni del "dialogo" futuro?

È stata questa del resto l'impressione a lungo prevalente in materia, un'impressione per altro non infondata, ma di certo anche superficiale e sbrigativa. E difatti, tra "ovvietà" della tendenza cattolica all'intolleranza e ricerca faticosa dei primi incunaboli del dialogo ecumenico (e insisto sul faticoso, perché quest'ultima si sarebbe presto mostrata una strada ampiamente lastricata di frustrazioni più che di risultati, vista la povertà quasi assoluta del nostro panorama nazionale in questo senso), la conseguenza inevitabile sarebbe stata quella che poi si è puntualmente verificata: e cioè che dei rapporti tra cattolici, ebrei e protestanti si sarebbe finiti per non occuparsi molto. E sta probabilmente qui la principale ragione per cui, a differenza degli storici dell'età moderna, quelli dell'età contemporanea non si sono in genere mostrati particolarmente sensibili a queste tematiche o attivi su questo fronte di ricerca.

Fino a non molti anni fa, del resto, l'immagine dominante in campo storiografico era quella dell'Italia cattolica come di un paese nel quale una vera ostilità verso gli ebrei fosse assente. Era un'immagine sostenuta dall'agiografia ecclesiastica e in qualche modo confermata anche da uno studioso autorevole e certo non sospettabile di simpatie filo-cattoliche quale Léon Poliakov che nel 1961 aveva scritto nella sua classica *Storia dell'antisemitismo*: "[...] presi nel loro insieme, gli Ebrei d'Italia costituivano in Europa un caso a sé. Nel medioevo, la

loro storia non è una "valle di lacrime"; nei tempi moderni, non ci fu in Italia una "questione ebraica": ci furono degli Ebrei di religione armoniosamente integrati fra i loro compatrioti, e al giorno d'oggi - a Roma o altrove - l'Ebreo è per l'uomo della strada tutt'al più un simpatico eccentrico che aspetta ancora il messia³.

Forte di queste certezze, la storiografia di orientamento cattolico, che in Italia ha un ruolo - come si può immaginare - di primissimo piano e che ha scavato incessantemente la vita religiosa, politica, culturale, sociale del cattolicesimo italiano degli ultimi due secoli, ha così in genere ignorato, e completamente "rimosso", questo aspetto della presenza cattolica in Italia. Eppure, esistevano una serie di ricerche pionieristiche (innanzi tutto quelle di Renzo De Felice⁴, ma poi anche quelle - tenute assai poco presenti dagli storici cattolici - di padre Giacomo Martina⁵, di Andrew Canepa⁶ e di Giovanni Miccoli⁷) che mostravano come fenomeni di ostilità antiebraica estesi e consistenti ed un antiebraismo di matrice cattolica dai significativi riflessi politici e culturali non fossero

³ L. POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme. II. De Mahomet aux Marranes*, Paris, 1961, trad. it. *Storia dell'antisemitismo. II. Da Maometto ai Marrani*, Firenze, 1974, p. 326.

⁴ Cfr. R. DE FELICE, *Chiesa cattolica, clericali ed ebrei in Italia nell'età crisipina e giolittiana*, in "Rassegna mensile di Israel", XXII, n. 11, novembre 1956, pp. 483-495; ID., *La Chiesa cattolica e il problema ebraico durante gli anni dell'antisemitismo fascista*, in "La Rassegna mensile di Israel", XXIII, n. 1, gennaio 1957, pp. 25-35; e soprattutto ID., *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, 1961.

⁵ Cfr. G. MARTINA, *Pio IX e Leopoldo II*, Roma, 1967 e ID., *La questione di Roma nell'opinione degli storici cattolici negli ultimi cento anni*, in *Grandi problemi della storiografia del Risorgimento. Atti del XLVIII Congresso di Storia del Risorgimento italiano, Mantova 26-29 settembre 1976*, Roma, 1978, pp. 111-181.

⁶ Cfr. A. CANEPA, *Cattolici ed ebrei nell'Italia liberale (1870-1915)*, in "Comunità", XXXII, n. 179, aprile 1978, pp. 43-109.

⁷ Cfr. G. MICCOLI, *La Santa Sede nella II guerra mondiale: il problema dei "silenzii" di Pio XII*, in ID., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, cit., pp. 131-337 e ID., *Santa Sede e Chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, in *La legislazione antiebraica in Italia e in Europa. Atti del Convegno nel cinquantenario delle leggi razziali (Roma, 17-18 ottobre 1988)*, Roma, 1989, pp. 163-274.

mancati certamente nell'Italia del XVIII, XIX e XX secolo⁸. Queste ricerche, anzi, sembravano mostrare che un certo tasso di ostilità antiebraica era, per dir così, naturalmente connaturato alla mentalità del cattolicesimo intransigente ed alle sue tensioni antimoderne. Tuttavia, quando si è trattato di analizzare la reazione cattolica alla legislazione razziale fascista, l'atteggiamento prevalente è stato quello di sottovalutare il peso di tutta questa tradizione o, comunque, di verificare la perdurante vitalità: si è visto nelle vicende del 1938-39, partendo soprattutto dall'alleanza ormai anche ideologica tra fascismo e nazismo e dal *vulnus* inferito alla legislazione concordataria dalle leggi sulla razza, il segno dell'inizio della crisi del consenso cattolico al regime; o, viceversa, si sono considerati gli stessi "cedimenti" cattolici all'antisemitismo di Stato come un semplice tributo pagato al regime dall'*establishment* cattolico clericofascista imperante. Insomma, o si è dato grande risalto ai "distingui" cattolici del 1938 o viceversa si è interpretata la debolezza della reazione cattolica alla legislazione razziale come semplice concessione ad un filo-fascismo diffuso. In un caso come nell'altro, si è finito per postulare un cattolicesimo italiano in cui l'antiebraismo non aveva quasi alcun peso.

Per molti aspetti simile è la situazione degli studi sull'atteggiamento antiprotestante. Se si esclude - naturalmente - l'attenzione di alcuni studiosi di origine evangelica⁹, ovvia-

⁸ Ai lavori già ricordati si possono ancora aggiungere: A. SPINOSA, *Le persecuzioni razziali in Italia. II. L'atteggiamento della Chiesa*, in "Il Ponte", VIII, fasc. VIII, agosto 1952, pp. 1078-1096; D. CARPI, *The Catholic Church and Italian Jewry under the Fascists (to the Death of Pius XI)*, in "Yad Vashem Studies", IV, 1960, pp. 43-56; P. ZONKATTO - P.A. PASSOLUNGHU, *La reazione cattolica al razzismo fascista (1938)*, in "La scuola cattolica", LIV, 1976, n. 1, pp. 47-82; F. SALIMBENI, *Note in margine ad uno studio sulla reazione cattolica al razzismo fascista*, in "Humanitas", XXXII, n. 6, giugno 1977, pp. 453-457; L. MARTINI, *Chiesa cattolica ed ebrei, in La difesa della razza*, a cura di U. Caffaz, num. spec. de "Il Ponte", XXXIV, nn. 11-12, 30 novembre-31 dicembre 1978, pp. 1454-1463; A. AGNOLETTI, *Antigiudaismo cattolico nell'Italia contemporanea*, in "Fonti e Documenti", 14, 1985, pp. 473-489; B. BOCCIARDI CAMALANI, *Chiesa cattolica italiana e leggi razziali, in L'offesa della razza. Antisemitismo e leggi razziali in Italia e nella Venezia Giulia*, num. spec. di "Qualestoria", XVII, n. 1, aprile 1989, pp. 43-66.

⁹ Cfr. soprattutto G. CERRETO, *Appunti sulla diffusione del protestantesimo in Sicilia dopo l'Unità*, in "Bollettino della società di studi valdesi",

mente sensibili in modo particolare all'intolleranza cattolica, o quella degli storici delle relazioni tra Stato e Chiesa, che comunque hanno avvicinato il fenomeno a livello essenzialmente politico-diplomatico¹⁰, anche qui il grande lavoro della storiografia sul movimento cattolico italiano del XIX e del XX secolo ha solo marginalmente toccato il nostro argomento. Abbiamo alcuni interessanti contributi di ambito locale¹¹; ma è estremamente significativo che solo Pietro Scoppola ed un gruppo di studiosi formatosi vicino a lui (Traniello, Guasco, Riccardi, Giovagnoli) abbiano mostrato di considerare il tema dell'antiprotestantesimo come una chiave importante per penetrare all'interno della mentalità, della cultura e della religiosità cattolica italiana, ed in particolare di quella del nostro secolo, di quella dell'età tra le due guerre

LXXXIII, 1963, n. 1145, pp. 57-78; G. SPINI, *Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea*, in "Rivista storica italiana", settembre 1968, pp. 463-498; Id., *L'Evangelo e il berretto frigio. Storia della chiesa cristiana libera in Italia, 1870-1904*, Torino, 1971; A.R. LEONE, *Villa San Sebastiano: una comunità evangelica nel periodo fascista*, in "Bollettino della Società di studi valdesi", 1972, n. 132, pp. 95-132; U. DELLE DONNE, *Verso la libertà. Pozzuoli, una testimonianza di fede in mezzo secolo di persecuzioni e lotte*, Altamura, 1978; D. MASELLI, *Libertà della parola. Storia delle chiese cristiane dei Fratelli, 1886-1946*, Torino, 1978; M.L. STRANIERO, *Don Bosco e i Valdesi. Documenti di una polemica trentennale (1853-1883)*, Torino, 1988; G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, 2. ed. ampliata, Milano, 1989; G. ROCHAT, *Regime fascista e chiese evangeliche. Direttive e articolazioni del controllo e della repressione*, Torino, 1990.

¹⁰ Cfr. in particolare D.A. BENCHY, *Church and State in Fascist Italy*, Oxford, 1970 (1ª ed. 1941); A.C. JEMOLO, *Chiesa e stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, 1971 (1ª ed. 1948); F. MARGIOTTA BROGLIO, *Stato e confessioni religiose*, I, *Fonti*, II, *Teorie e ideologie*, Firenze, 1976-78.

¹¹ G. CANNI, *Cattolici e valdesi nella Valle del Pellice*, Cuneo, 1948; T. SALA, *Trieste 1940: retroscena politico-religiosi della persecuzione di minoranze evangeliche*, in "Bollettino dell'Istituto regionale per la storia del movimento di liberazione nel Friuli-Venezia Giulia", maggio 1974, pp. 37-41; F. BAERA, *Millenarismo, predicazione evangelica e agitazioni contadine in Irpinia dall'età giolittiana al fascismo*, in "Ricerche di storia sociale e religiosa", III, gennaio-dicembre 1974, pp. 161-168; P. BRESSO, *Mondo cattolico, fascismo e minoranze religiose: il caso del Pinerolese*, in *Chiesa, Azione Cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939)*. *Atti del quinto Convegno di storia della Chiesa*, Torreglia 25-27 marzo 1977, a cura di P. Pecorari, Milano, 1979, pp. 176-192; M.L. ROSSI, *Chiese evangeliche, cattolici e fascismo a Napoli*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli", XVII, 1986-87, pp. 263-292.

mondiali¹². Per il resto, abbiamo avuto in genere largo silenzio o, talvolta, scarsi accenni.

Eppure mi pare che il discorso sulla storia dell'antiprotestantesimo e dell'antisemitismo nel Novecento italiano, studiata come storia del pregiudizio religioso, sia non solo cosa assai seria e complessa, ma anche per molti versi illuminante. Il discorso sul pregiudizio religioso permette infatti di uscire dalle due ottiche prevalenti (e separate) su cui in genere viene costruito il discorso dell'ostilità antiebraica e di quella antiprotestante dei cattolici: e cioè quella o di una lettura esclusivamente religiosa di essa, chiusa all'interno della storia della cultura e della coscienza credente, o quella di una lettura tutta politica (con il corollario, nel primo caso, di finire per distinguere troppo radicalmente tra l'intolleranza clericale e quella poliziesca fascista verso i protestanti, o di contrapporre, come se non vi fosse nessun rapporto tra l'uno e l'altro fenomeno, un antisemitismo tradizionale e moderato, religioso - appunto -, e un antisemitismo radicale, razzistico, ideologico; e, nel secondo caso, con il corollario di finire per interpretare la posizione dei cattolici semplicemente come una componente di opposizione o di consenso alla politica del regime, esclusivamente cioè in funzione del fascismo). È invece necessaria una lettura complessiva che riesca a mettere insieme i due punti di vista, che riesca a tenere conto di entrambi i lati del problema. È proprio per far questo che mi pare fondamentale impostare tutto il discorso proprio nei termini, finalmente, di una storia del pregiudizio religioso.

È possiamo così cominciare a rispondere alla prima domanda che ci eravamo posti: ha senso unire fenomeni per certi versi cronologicamente, e strutturalmente diversi, come l'antisemitismo e l'antiprotestantesimo cattolico del Novecento? Certo, si tratta di due fenomeni diversi, che non si

¹² Cfr. P. SCOPPOLA, *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, in *Il fascismo e le autonomie locali*, a cura di S. Fontana, Bologna, 1973, pp. 331-394; M. GUASCO, *Fascisti e cattolici in una città rossa. I cattolici alexandrini di fronte al fascismo: 1919-1939*, Milano, 1978; F. TRANIELLO, *L'episcopato piemontese in epoca fascista*, in *Chiesa, Azione Cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale*, cit., pp. 111-139; A. RICCARDI, *Roma "città sacra"? Dalla Conciliazione all'operazione Sturzo*, Milano, 1979; A. GIOVAGNOLI, *La cultura democristiana, tra Chiesa cattolica e identità italiana, 1918-1948*, Roma-Bari, 1991.

sovrappongono mai; e quasi mai v'è commercio o scivolamento dall'uno all'altro. Tuttavia, il primo risultato delle mie ricerche mi pare sia proprio quello di porre egualmente la questione di uno stretto collegamento esistente nell'Italia cattolica tra pregiudizio antiebraico e pregiudizio antiprotestante.

C'è, naturalmente, un primo livello concettuale in cui il collegamento tra i due pregiudizi appare talmente logico e facile da apparire quasi ovvio, ed è che l'uno e l'altro dipendono fortemente da tutta la prospettiva ecclesiologica con cui, nel corso del tempo, la Chiesa romana viene a guardare alle altre religioni cristiane e non cristiane, alla verità religiosa, alla tolleranza; il tutto riassunto in una parola in gran voga tra le due guerre: gli "acattolici". Ma c'è un senso assai più profondo, tutto storico, di questa vicinanza. Ed è quest'ultimo che mi appare particolarmente rilevante.

L'atteggiamento cattolico nei confronti degli ebrei ha certo radici secolari, ma, nella mentalità della Chiesa, esso si salda profondamente con l'antiprotestantesimo sin dagli albori della società moderna. Già nel Cinquecento, quando si tratta di reagire all'offensiva protestante, si assiste al rilancio dell'antigiudaismo e della politica conversionistica. Da allora – come ha notato Marina Caffiero –, nei "decenni di difficoltà per l'istituzione ecclesiastica e di riorganizzazione aggressiva in rapporto alla lotta contro le forze nemiche messe in campo dal mondo moderno"¹³, riemergono puntualmente simultanee svolte antiebraiche ed antiprotestanti: e ancora nell'età della Rivoluzione¹⁴ si ritorna alla ripetizione di meccanismi mentali e politici dell'età della Controriforma e si riafferma – come ha suggerito Daniele Menozzi – uno dei capisaldi della società cristiana di antico regime, e cioè la concezione secondo la quale "solo l'unità religiosa" garantisce "la compattezza del consorzio civile"¹⁵. Antiebraismo e antiprotestantesimo sono dunque due componenti essenziali, già

¹³ M. CAFFIERO, "Le insidie de' perfidi giudei", cit., p. 580.

¹⁴ Cfr. in particolare M. CAFFIERO, "Il ritorno d'Israele". *Millenarismo e mito della conversione degli ebrei nell'età della Rivoluzione francese*, in *Itinerari ebraico-cristiani. Società cultura mito*, a cura di M. Caffiero, A. Foa, A. Morisi, Fasano, 1987, pp. 161-229, poi ripreso in EAD., *La nuova era. Miti e profetie dell'Italia in Rivoluzione*, Genova, 1991, pp. 71-131.

¹⁵ D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione*, cit., p. 778.

formate alla fine del Settecento, di quella mentalità da cui scaturirà in Italia il pensiero cattolico controrivoluzionario dell'età della Restaurazione e che andrà poi a sedimentarsi nell'intransigentismo cattolico dell'Ottocento. Essi sono quindi alla radice, ed in Italia con particolare forza, del rapporto tra cattolicesimo e modernità, sono aspetti connaturati alla storia delle relazioni della Chiesa cattolica con la società moderna.

Antiebraismo ed antiprotestantesimo hanno dunque, in questo senso, comune origine e presentano caratteristiche largamente comuni. Sia l'ebreo che il protestante sono tra i protagonisti di quella "teoria del complotto", che, presente già prima della Rivoluzione nella polemica contro i *philosophes* e i giansenisti, diventerà nell'età napoleonica uno degli elementi essenziali dell'ideologia cattolica antirivoluzionaria. Sia all'ebreo che al protestante viene attribuito dalla coscienza religiosa un preciso ruolo negativo nel confronto-scontro tra Chiesa cattolica e società, e in particolare nello sviluppo dei processi di modernizzazione, di secolarizzazione e laicizzazione. Sia l'ebreo che il protestante si vedono attribuito un ruolo particolare nella polemica della Chiesa con lo Stato laico. Sia l'ebreo che il protestante evocano, dietro di sé, l'immagine del massone, e dunque saranno sempre collegati con la lotta cattolica alla massoneria. Sia l'ebreo che il protestante evocano lo straniero, e di conseguenza veicolano l'avversione metodica e tenacissima del cattolicesimo italiano, tra il 1870 ed il 1939, all'egemonia in Europa del blocco anglo-francese. Entrambi i pregiudizi, e sin dalla fase di fine Settecento, hanno di conseguenza due fondamentali funzioni: quella, *extraecclesiale*, di polemica con i fenomeni di secolarizzazione e di laicizzazione e quella, *intraecclesiale*, di strumento di contrapposizione con le tendenze progressiste e riformatrici all'interno della Chiesa stessa. Entrambi acquisteranno nel corso del tempo la funzione di grande "collante ideologico", di terreno generale di confluenza delle diverse anime e correnti del cattolicesimo italiano.

Ma ci sono anche significative differenze, che danno all'uno ed all'altro dei due pregiudizi una sua specifica dimensione. L'antisemitismo cattolico in età contemporanea appare essenzialmente legato al movimento intransigente: privo di

una significativa dimensione pastorale (di scarso rilievo in Italia mi pare il problema delle conversioni degli ebrei nel XIX e, soprattutto, nel XX secolo), esso si esprime in primo luogo in termini economico-sociali, recependo dai modelli francesi e austriaci la forte carica antiborghese. L'antisemitismo è dunque qualcosa che viene anche, e forse soprattutto, dalla base dell'associazionismo cattolico, non sempre incoraggiato e anzi in genere frenato nei suoi eccessi dalle gerarchie ecclesiastiche (anche se è avviato dopo il 1870 proprio dalle campagne di stampa della "Civiltà Cattolica"). L'antiprotostantesimo ha invece una forte componente pastorale, nasce cioè in relazione con l'effettiva presenza, con l'attivismo degli evangelici, anche se il "pericolo protestante", il proselitismo e la propaganda evangelica vengono ingigantiti ad arte da parte cattolica. Esso appare quindi in genere promosso e incoraggiato direttamente dal clero, dai vescovi, dal vertice stesso della Chiesa, da una struttura ecclesiastica, insomma, che trova spesso sorda l'opinione dei cattolici. Anch'esso ha una dimensione ideologica, naturalmente, ma si tratta, questa volta, di una dimensione essenzialmente cultural-nazionale, è legato cioè essenzialmente al valore dell'unità religiosa come elemento di ordine e stabilità sociale, che pian piano si trasformerà in valore come elemento che garantisce una vera unità nazionale. Non a caso, probabilmente, esso finirà per prevalere nel '900 quando un certo processo di nazionalizzazione dei cattolici italiani sarà compiuto e, viceversa, un certo antiborghesismo a sfondo sociale ed economico lentamente superato).

Il primo elemento fondamentale del "caso italiano" mi pare dunque quello del binomio indissolubile del pregiudizio religioso che lega strettamente ed in modo nettissimo nel nostro paese antiebraismo ed antiprotostantesimo nella polemica cattolica. Non è facile pertanto, a mio avviso, fare la storia dei rapporti tra cattolici ed ebrei in Italia senza fare parallelamente la storia dei rapporti dei cattolici con i protestanti. E questo perché solo un'analisi in parallelo dei due pregiudizi rende ragione delle rispettive caratteristiche: solo l'uno illumina l'altro.

Abbiamo visto convergenze e divergenze. Anche l'esame dello sviluppo parallelo nel tempo dei due pregiudizi è un

tema affascinante che ci consentirà di mettere a fuoco nuovi interessanti elementi.

Antiebraismo ed antiprotostantesimo cattolico, pur così vicini e collegati, seguono difatti in Italia un andamento cronologico diverso. Nella fase settecentesca e rivoluzionaria prevale l'antiebraismo. Nell'età della Restaurazione i due pregiudizi sembrano procedere paralleli. Dopo il 1830, e soprattutto dopo il 1848, prevale via via con maggior forza il pericolo protestante. Ma dopo il 1870, e fino alla fine del secolo, sarà l'antisemitismo a rappresentare, in coincidenza con la campagna antimassonica dei pontificati di Pio IX e Leone XIII, un elemento ideologico, non primario, forse, ma certo assai significativo, del nascente movimento cattolico organizzato dagli intransigenti. Nell'età giolittiana e poi nel primo dopoguerra, l'antisemitismo cattolico appare invece, pur con alti e bassi, sostanzialmente in regresso rispetto all'ultimo trentennio dell'Ottocento, come il retaggio di una vasta eredità passata che non manca di avere ancora guizzi di fiamma e che cova in certi settori del cattolicesimo italiano (soprattutto, come fenomeno culturale, intellettuale), come pure nella mentalità diffusa delle masse cattoliche, ma che raramente diviene protagonista di consistenti, precise, dichiarate, offensive e comunque che ha quasi definitivamente perso il suo carattere di "grande strumento politico", per usare l'espressione della Arendt. Questo è proprio viceversa il caso dell'antiprotostantesimo, che negli anni fra le due guerre finirà per rappresentare con una serie di massicce campagne di stampa, assai violente, radicate e coinvolgenti, uno dei caratteri dominanti - lo si può ben dire - della mentalità cattolica tra le due guerre in Italia.

Cerchiamo dunque di dare un rapido sguardo ravvicinato al fenomeno in lento declino e a quello in rapida ascesa tra il 1919 ed il 1939.

2. *L'antisemitismo tra le due guerre*

Il primo dopoguerra, quanto al rapporto cattolici-ebrei, rappresentò, per molti versi, un momento carico di elementi di accentuata tensione rispetto alla più mossa realtà dell'età

giolittiana¹⁶. Come è noto, l'impulso conferito al movimento sionistico dalla dichiarazione Balfour e, accanto ad essa, il diffuso fermento rivoluzionario (con il caso sovietico in testa) portarono ad una nuova impennata dell'antisemitismo, specie nella sua dimensione politica¹⁷. Tale rinnovata diffusione è sintomaticamente espressa dalla rapida fortuna riscossa anche in Italia dai *Protocolli dei Savi Anziani di Sion*¹⁸, di cui in area cattolica si fecero promotori soprattutto gli ambienti legati all'integrismo¹⁹. Del resto, la inusitata centralità assunta nel primo dopoguerra dall'antisemitismo nelle prospettive dei simpatizzanti italiani del Sodalitium Pianum e dell'Action Française si radicava indubbiamente nel nuovo clima politico ed ideologico nato dalla prima guerra mondiale. Il peso dell'integrismo nella Chiesa italiana fu, per la verità, piuttosto scarso e ripetute volte i periodici ad esso legati lamentarono l'isolamento profondo di cui si sentivano fatti oggetto nei primi anni venti da parte della stampa e delle organizzazioni cattoliche²⁰. Tuttavia sarebbe errato dedurne una marginalità

¹⁶ Per un più ampio sviluppo di quanto segue cfr. R. MORO, *Le premesse dell'atteggiamento cattolico di fronte alla legislazione razziale fascista. Cattolici ed ebrei nell'Italia degli anni venti (1919-1932)*, in "Storia contemporanea", dicembre 1988, pp. 1013-1119.

¹⁷ Per la nuova situazione cfr. il quadro tracciato da M. TOSCANO, *Gli ebrei in Italia dall'emancipazione alle persecuzioni*, in "Storia contemporanea", ottobre 1986, p. 918.

¹⁸ Sul clima legato alla diffusione dei Protocolli cfr. N. COHN, *Licenza per un genocidio. I "Protocolli degli Anziani di Sion": storia di un falso*, Torino, 1969; N. ZAPPONI, *I sigilli sul frontespizio. Il mito dei "Protocolli dei savi anziani di Sion"*, in "Prospettive Settanta", 1/1984, pp. 77-123. Ma cfr. Id., *La modernità deviante*, Bologna, 1993, pp. 101-124.

¹⁹ Cfr. in particolare E. POULAY, *Catholicisme, démocratie et socialisme. le mouvement catholique et Mgr. Benigni, de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*, Paris-Tournai, 1977, p. 69; G. VANNONI, *Integralismo cattolico e fascismo: "Fede e Ragione"*, in *La Chiesa del Concordato. Anatomia di una diocesi. Firenze 1919-1939*, a cura di F. Margiotta Broglio, Bologna, 1977, pp. 441-478 e M.T. PICHIETTO, *Alle radici dell'odio. Preziosi e Benigni antisemiti*, Milano, 1983.

²⁰ Per quanto riguarda ad esempio "La Liguria del Popolo" cfr. D. VENERUSO, *"La Liguria del Popolo" e i cattolici integralisti genovesi dalla fine della prima guerra mondiale all'apogeo del regime fascista (1918-1936)*, in *Saggi di storia del giornalismo in memoria di Leonida Balestrieri*, Genova, 1982, pp. 229-310.

od una insignificanza degli integristi nella storia dell'antisemitismo cattolico in Italia. E per più di un motivo.

Gli integristi – come è stato scritto giustamente –, al di là della loro capacità effettiva di incidenza e di diffusione, erano innanzitutto i portavoce fedeli "della base sanfedista del mondo cattolico, largamente presente nell'Italia rurale"²¹. In quanto tali esprimevano istanze e convinzioni di un mondo, specie ecclesiastico, di provincia, che influenzava ambiti e correnti più vaste d'opinione e che soprattutto rifletteva una mentalità tradizionalista diffusa e radicata. Né va dimenticato il legame organico stabilitosi tra queste tendenze e il fascismo proprio in chiave antisemita. A tutti questi motivi ne va poi aggiunto un altro, quello probabilmente decisivo, peraltro, e cioè l'esistenza di una qualche saldatura, proprio in chiave controrivoluzionaria e sanfedista, tra il gruppo integrista e le nuove tendenze ruraliste, antidemocratiche, antimoderne dello "strapaese" cattolico (non era del resto un caso che proprio nell'esperienza fiesolana della integrista "Fede e ragione" si facessero le ossa Tito Casini e Piero Bargellini)²². Questa corrente culturale, già identificabile in quella sorta di "cattolicesimo nero" espressosi nella "Torre" giuliotiana, avrebbe acquistato forza via via negli anni Venti attraverso la nascita del sodalizio tra Giuliotti e Papini, fino a trovare un'espressione ed una fusione conclusiva nell'esperienza frontespiziana. E in tutte queste esperienze culturali, esperienze che avrebbero rappresentato una significativa nuova cifra della cultura cattolica italiana, l'antisemitismo avrebbe costituito un elemento di spicco.

Linea conduttrice della polemica sia di Giuliotti che di Papini era quella di una radicale opposizione alla modernità, che condannava senza appello non solo il parlamentarismo, l'egualitarismo, la democrazia, ma anche il mondo borghese del mercato e il capitalismo finanziario, nella nostalgia di una società agraria, fondata su di un'economia chiusa²³. Tuttavia

²¹ G. VANNONI, *Integralismo cattolico*, cit., p. 476.

²² *Ibidem*, p. 465.

²³ Cfr. in particolare, per quanto riguarda Papini, le osservazioni di M. CILBERTO, *Tra "Societas christiana" e cesarismo: Giovanni Papini*, in *Giovanni Papini. Atti del Convegno di studio nel centenario della nascita (Firenze, 4-6 febbraio 1982)*, a cura di S. Gentili, Milano, 1983, p. 88.

il forcaiolismo reazionario di Giuliotti era centrato sull'idea "controriformistica" di un potere nella repressione dell'eresia e di ogni forma di devianza religiosa²⁴. Esso colpiva quindi l'ebreo più che altro in virtù del potenziale negativo che egli rappresentava come "dissidente" religioso. Mentre l'apologética papiniana identificava *tout court* l'ebreo con il mondo borghese moderno, ed innanzitutto con la sua economia.

Sulla scia di De Maistre, Veuillot e Bloy²⁵, Giuliotti, nei famosi *Anacronismi* del 1923, avrebbe esposto un "ampio programma (sebbene puramente fantastico)", di cui dichiarava si compiacesse, "in mancanza di meglio", la sua "anima *anacronistica* di domenicano spagnolo, sotto Filippo II", invocando un dominatore, un tiranno, purché tale tiranno fosse "sottomesso ... all'autorità della Chiesa", fosse "Suddito del Papa, il quale è suddito di Dio". Tra le "liete conseguenze" che da tale situazione si sarebbero potute avere Giuliotti elencava subito l'"abolizione delle Logge massoniche" e quindi la "segregazione degli ebrei nel ghetto", cui facevano seguito il "divieto assoluto ai protestanti d'esercitare qualsiasi forma di proselitismo, pena l'espulsione e la confisca", l'"applicazione della doppia censura (ecclesiastica e civile)", l'adozione di "pene corporali infamanti inflitte ai bestemmiatori", la reintroduzione della forca, "eretta bene in vista, nei luoghi più frequentati", l'"insegnamento obbligatorio e principalissimo della dottrina cattolica in tutte le scuole, dalle elementari all'Università", l'obbligo civile per tutti i sudditi cattolici di ascoltare la Messa domenicale²⁶. La "reazione cattolica" giuliottiana prevedeva, insomma, un po' sul serio, un po' per amore di posa o di scherno antiborghese, il recupero delle

²⁴ Cfr. innanzitutto l'esplicita dichiarazione di reazionalità del 1916 in D. GIULIOTTI, *L'Orà di Barabba*, 2ª ediz. accresciuta, Firenze, 1922, p. 47 e poi la lettera aperta a Gherardo Casini, direttore di "Rivoluzione fascista", dell'8 giugno 1924 ripubblicata con il titolo *Il grande cono* in D. GIULIOTTI, *Polvere dall'esilio*, Firenze, 1929 (ma cfr. ora l'ediz. a cura di M. Baldini, Roma, 1980, pp. 65-66).

²⁵ Cfr. *Antologia di cattolici francesi del secolo XIX (De Maistre - Bonald - Lamennais - Balzac - D'Aurevilly - Hello - Veuillot - Bloy)*, traduzioni e notizie di D. Giuliotti, Lanciano, 1920.

²⁶ Cfr. D. GIULIOTTI, *Tizzi e Fiamme*, Firenze, 1925, pp. 73-74.

discriminazioni e delle intolleranze controriformistiche e medievale. Essa, tuttavia, per quanto assai significativa nel suo rifiuto radicale di ogni assimilazione degli ebrei, non deve portare ad un errore di prospettiva. Con gli anni - e vedremo che si tratta di un fenomeno significativo, che va al di là del suo caso personale - queste posizioni sarebbero venute attenuandosi nel pensiero di Giuliotti, in favore di un più intimo atteggiamento volto alla contemplazione ed alla preghiera. Centrale in questo itinerario, cui non sarebbe stata del tutto estranea anche la progressiva crisi del tradizionalismo integralista, era l'approfondimento del rapporto con il pensiero di Léon Bloy, e quindi anche con tutto quello che esso implicava per la evoluzione dell'antisemitismo cattolico²⁷. Il ruolo di Bloy e del suo *Le salut par les Juifs* del 1892 stava appunto, infatti, nel recupero deciso, rispetto alle posizioni di antisemitismo politico e sociale di un Drumont, di una prospettiva religiosa, che indubbiamente non mancava di pagine che potrebbero avvicinarsi al più violento antisemitismo, ma che aveva comunque essenzialmente il significato di riproporre al centro della riflessione cristiana il problema ebraico come "mistero d'Israele", come dramma puramente teologico²⁸.

Sensibilmente differente, come s'è accennato, invece il caso di Papini. Nei numerosi passi antiebraici che sono presenti nella *Storia di Cristo*, e il cui culmine è rappresentato dalla riesumazione della leggenda dell'"ebreo errante", proprio il legame tra giudaismo, oro e adorazione satanica è il tema attorno cui ruota tutta l'argomentazione²⁹. Il volume, uscito nel 1921, superò già l'anno dopo le 70.000 copie, finendo per rappresentare senza alcun dubbio il libro religioso più diffuso in Italia negli anni Venti. Dato il suo particolarissimo percorso personale, l'atteggiamento antiebraico di Papini non doveva pressoché nulla alla tradizione delle grandi

²⁷ Per il rapporto profondissimo con Bloy cfr. D. GIULIOTTI, *L'anima di Bloy*, in L. BLOY, *L'anima di Napoleone*, Firenze, 1928, poi, con il titolo *Léon Bloy*, in D. GIULIOTTI, *Le due luci. (Santità e poesia)*, Torino, 1933 (ma cfr. ora l'edizione a cura di M. Baldino, Roma, 1979, pp. 55 ss.).

²⁸ Su Bloy e l'ebraismo cfr. C. JOURNET, *Destinées d'Israël. A propos du salut par les Juifs*, Fribourg-Paris, 1945; C. CASTIGLIONI, *Léon Bloy e l'antisemitismo*, in "Studium", LIX (1963), pp. 117-125; J. PETIT, *Bernanos, Bloy, Claudel, Péguy: quatre écrivains catholiques face à Israël*, Paris, 1972.

²⁹ Cfr. G. PAPINI, *Storia di Cristo*, Firenze, 1921, pp. 527-528.

organizzazioni clericali italiane, ma veniva da matrici composite, quali soprattutto un *humus* nazionalista di inizio secolo, di cui ci ha parlato nei suoi lavori Renzo De Felice ma che appare ancora in larga parte da esplorare, e, ma solo in secondo piano, una tradizione di antisemitismo culturale reazionario quale quello degli autori cattolici francesi che gli giungevano attraverso la frequentazione di Giuliotti. In Papini dunque elementi della tradizione di polemica propriamente religiosa della Chiesa con l'ebraismo, elementi della tradizione di antisemitismo controrivoluzionario e antiborghese e elementi della tradizione antisemita nazionalista finivano in qualche modo per saldarsi in un composto particolarmente emblematico e rappresentativo non solo perché ebbe larghissima fortuna nel cattolicesimo italiano tra le due guerre, ma perché – come vedremo più in là – accompagnò ad un radicale antiebraismo un altrettanto radicale antiprottestantesimo.

Gli amici Papini e Giuliotti torneranno nuovamente sugli ebrei nel *Dizionario dell'Omo Salvatico*, pubblicato a Firenze nel 1923³⁰, con continue allusioni polemiche al ruolo da essi svolto nel mondo contemporaneo. La colpa principale che viene imputata all'ebreo da parte dei due "salvatici", rifugiatisi nel folto della foresta per sfuggire alla civiltà moderna, è infatti quella – in un rapporto di sottile relazione e assieme di non percepita contraddizione con l'impostazione religiosa tradizionale – di essersi "modernizzato" e "imborghesito" più e meglio del cristiano. L'Ebreo Errante risiede ormai a Londra e New York e viaggia in transatlantico di lusso³¹. Il cristiano, se banchiere, diviene "ebreo": perché il banchiere è, oramai, la divinità del mondo³². Ma forse la più interessante di tutte è la voce del *Dizionario* dedicata all'antisemitismo:

Come tutti gli "anti" – scrivono Giuliotti e Papini – è generato e rafforzato dagli ebrei stessi. Questa razza divina e immonda, la cui punizione consiste nell'obbligo di punire i cristiani, ha talmente sopraffatto tutti i popoli dov'è sparpagliata, ch'è divenuta, benché non abbia una terra propria, una delle nazioni dominanti della

³⁰ Cfr. *Dizionario dell'Omo Salvatico*. Redatto da Domenico Giuliotti e Giovanni Papini, Volume I, A-B, Firenze, 1923.

³¹ Cfr. *ibidem*, p. 112.

³² Cfr. *ibidem*, p. 319.

terra. I cristiani si difendono; male, però: con i sistemi ebraici. Gli ebrei non avrebbero il posto che hanno, e non avrebbero tanta tracotanza, se i cristiani fossero veramente cristiani e non avessero adottato gli stessi valori giudaici: l'amore della potenza, della moneta, della quantità ecc.

La conversione dei cristiani al Cristianesimo porterebbe la fine del semitismo – e perciò dell'antisemitismo – e forse la conversione degli stessi giudei alla Verità crocifissa in Giudea³³.

Il risultato di tutto ciò fu assai significativo: la polemica antiebraica era divenuta, in uno dei settori di punta della cultura cattolica italiana, un elemento assai significativo, se non addirittura centrale. Essa rappresentava per molti versi infatti un elemento determinante di coagulo, un "collante" essenziale del ruralismo, del municipalismo, dell'opposizione radicale alla modernità, del tradizionalismo, dell'antiindustrialismo, del feroce atteggiamento antiborghese.

Un altro elemento, meno diretto, ma destinato probabilmente ad avere ancor più larga influenza sulla massa dei cattolici italiani, era poi venuto negli anni del primo dopoguerra a complicare i rapporti con gli ebrei: la nuova situazione palestinese. È questo un punto abbastanza noto e sul quale non mette conto quindi di soffermarsi, se non per sottolineare rapidamente alcuni punti. Anche in Italia venne sviluppandosi una "Unione cattolica pro Luoghi Santi" e fu soprattutto sull'onda di questa spinta confessionale, più che su quella, tradizionale negli ambienti clerico-moderati, di interesse di stampo nazionalistico per un politica mediorientale, che la stampa cattolica venne rispolverando tutto il suo tradizionale bagaglio antisemita. Sulla questione palestinese, antisemitismo religioso, antisemitismo ideologico e nazionalismo finirono così per saldarsi, condizionando profondamente l'atteggiamento dei cattolici. Pur con continue oscillazioni in senso opposto che non vanno dimenticate, infatti al sionismo venne rimproverato dalla stampa cattolica, "Osservatore Romano" in testa, non solo di essere unito da un profondo cordone ombelicale con la massoneria e con il bolscevismo, non solo di rappresentare il primo passo delle aspirazioni ebraiche verso il dominio del mondo, non solo di accampare diritti storici ed et-

³³ *ibidem*, p. 190.

nici inesistenti sulla Terra Santa, ma di ignorare la necessità di una conversione degli ebrei, prima di un loro ritorno nella terra promessa, giacché il "deicidio" era un reato imprescrittibile ed impediva quindi ogni diritto ed aspirazione dell'ebraismo ad un reingresso nella terra dei padri³⁴.

Un terzo elemento da sottolineare, quanto alle novità introdotte dalla situazione del primo dopoguerra nel rapporto tra ebrei e cattolici, è il fatto che, a fronte di una pressione antisionistica ed antiebraica così forte proveniente – per motivi diversi – dal mondo cattolico, il ruolo di freno che poteva essere esercitato vuoi dalla cultura del "rinnovamento religioso" vuoi dallo stesso cattolicesimo democratico fu molto parziale.

L'evoluzione, prima interventista e poi nazionalista, di una larga parte dei modernisti (si pensi ai casi di un Semeria, di un Genocchi o di un Casciola) aveva ineluttabilmente collocato molti di loro sul fronte risolutamente antisionista³⁵. Per quanto riguarda il PPI, appare evidente (anche se si tratta di un aspetto che andrebbe approfondito) che il partito non ebbe affatto un atteggiamento sostanzialmente diverso da quello del resto del mondo cattolico. Basti dire che nell'estate del 1920, nel corso di una intervista dopo un viaggio in Europa al fine della costruzione di una internazionale popo-

³⁴ Cfr. R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani*, cit., p. 61; S. MINERBI, *Il Vaticano e la Palestina durante la prima guerra mondiale*, in "Clio", luglio-settembre 1967, pp. 424-464; ID., *L'Italie et la Palestine 1914-1920*, Paris, 1970; CH. L. KLEIN, *Vatican and Zionism (1897-1967)*, in "Christian Attitudes on Jews and Judaism", June-August 1974, pp. 11-16; S. MINERBI, *The Italian Activity to recover the "Cenacolo"*, in "Risorgimento", I (1980), n. 2, pp. 181-209; A. TAGLIACCOZZO, *Per uno studio dello status giuridico dei Luoghi Santi e l'atteggiamento della Santa Sede e del Governo Italiano negli anni 1920-1930*, in "Clio", aprile-settembre 1980, pp. 259-264; E. CAVIGLIA, *Il sionismo e la Palestina negli articoli dell'"Osservatore Romano" e della "Civiltà cattolica" (1919-1923)*, in "Clio", gennaio-marzo 1981, pp. 79-90; S. MINERBI, *The Vatican, the Holy Land and Zionism, 1895-1925*, trad. it. Milano, 1988. Ma cfr. anche M.C. GIUSTINIANI BANDINI, *Les droits de la Chrétienté sur la Terre du Christ*, s.l., s.d.

³⁵ Cfr. soprattutto G. GENOCCHI, *La questione dei luoghi santi in occasione del Congresso della Pace*, in "La Vita italiana", luglio-agosto 1919. Ma è anche da vedere ID., *La Palestina nella geografia e nella storia*, Roma, 1918.

lare, don Giulio De Rossi dichiarò: "Di fronte ad una potenza internazionale massonica, ad una strapotente internazionale ebraica e bancaria, e ad una violenta internazionale rossa, i partiti politici che in tutti i paesi si ispirano alla scuola sociale cristiana non possono restare slegati"³⁶. E, l'anno dopo, nella conferenza stampa tenuta a Monaco nel settembre 1921 a conclusione del suo viaggio in Germania, lo stesso Sturzo affermò che la nuova Internazionale Popolare si contrapponeva alla Internazionale ebraico-massonica e a quella socialista³⁷. Difficile dunque che sulla questione palestinese il PPI potesse svolgere una funzione di freno. Inoltre, quando nel 1923 il partito, già in gravi difficoltà col Vaticano, mise a punto il suo programma di politica estera, ciò avvenne in coincidenza con il momento più acuto delle proteste "confessionali" dei cattolici. Ci si può spiegare allora che, al congresso, Sturzo stesso facesse dichiarazioni come la seguente: "Qui noi siamo vibranti come Italiani e come cristiani e pensiamo con commozione e con fede ai luoghi sacri dove Gesù, dove il Dio Incarnato visse e morì per la redenzione del mondo. Storia dolorosa e gloriosa dai primi momenti della cristianità ad'oggi. Noi non permetteremo mai come cristiani né la speculazione inglese né la profanazione giudaica"³⁸. E tutto il congresso scattò in piedi in un "fragoroso applauso"³⁹.

Tuttavia, elementi di mutamento e di evoluzione cominciarono ad operare nella seconda metà degli anni Venti, e specie dopo il 1926, anche se senza dar luogo, per ora, a svolte consistenti e significative. Dopo il breve pontificato di Benedetto XV, anche quello di Pio XI vide il progressivo affermarsi di correnti antiintegriste e l'avvio, in prospettiva, di un processo di ravvicinamento tra Chiesa e Stato che pose al margine della visuale del sommo magistero ecclesiastico l'argomento antimassonico, sostituito ben presto dal tema – di

³⁶ *I primi passi dell'"Internazionale Popolare". Conversando con l'on. Cavazzoni e con Don Giulio De Rossi*, in "Il Popolo Nuovo", 22 agosto 1920.

³⁷ Cfr. F. MALGERI, *Alle origini del Partito Popolare Europeo*, in "Storia e politica", giugno 1979, p. 295.

³⁸ *Gli atti dei congressi del partito popolare italiano*, a cura di F. Malgeri, Brescia, 1969, pp. 511-512.

³⁹ *Ibidem*, p. 512.

spettro assai più largo e di segno politico altrettanto meno univoco – del laicismo “peste dell’età nostra”⁴⁰. Ciò non toglie che la stampa cattolica salutasse con favore e talvolta con entusiasmo la legge contro le società segrete e riproponesse il tema della filiazione “giudaica” della massoneria. Va ribadito, tuttavia, che questa violenta campagna d’opinione, che ancora una volta accomunava ebrei, massoni e protestanti, era però questa volta limitata a filoni e correnti ben determinate della destra cattolica, specie provinciale⁴¹.

Altro elemento indubbiamente importante e innovativo, ma assieme dai riflessi limitati nella situazione italiana, fu quello della condanna pontificia, nel dicembre 1926, dell’Action Française. In essa non si faceva menzione dell’antisemitismo; era però indubbio che agli occhi di molti fedeli la rottura tra il magistero e il “nazionalismo integrale” mettesse in discussione e tendesse a sciogliere il legame stretto che univa una parte del clero all’estrema destra controrivoluzionaria, rendendolo così, in qualche modo, più difeso di fronte al pregiudizio antiebraico. Qualcosa, del resto, comincia effettivamente a cambiare nel rapporto tra cattolici ed ebrei proprio con il 1926. Da un lato, comincia a venir meno ogni tolleranza ecclesiastica verso il gruppo integrista italiano; dall’altro, si avvia la prima, debole ma significativa, esperienza di reazione contro l’antisemitismo, con la Società degli “Amici d’Israele”. Già la scelta del nome di quest’ultima associazione implicava una volontà di simpatia e di buoni rapporti che rompeva con una tradizione radicata che aveva sempre visto nella conversione dell’ebreo il punto di passaggio da una condizione tutta negativa ad una tutta positiva (e la stessa “Civiltà Cattolica” confessò che il “titolo così parziale di “Amici di Israele” aveva dato luogo a qualche apprensione o incertezza”⁴²). Per la verità, l’iniziativa non vide italiani nelle posizioni di spicco, ma essa trovò comunque una larga rispon-

⁴⁰ Cfr. sul tema del laicismo G. MARTINA, *L’ecclesiologia prevalente nel pontificato di Pio XI*, in *Cattolici e fascisti in Umbria (1922-1945)*, a cura di A. Monticone, Bologna, pp. 223 ss.

⁴¹ G. VANNONI, *Massoneria, fascismo e Chiesa cattolica*, Roma-Bari, 1980, pp. 164 ss.

⁴² [E. ROSA S.J.], *Il pericolo giudaico e gli “Amici d’Israele”*, in “La Civiltà Cattolica”, 19 maggio 1928, p. 336.

denza nel clero della penisola. Nel frattempo gli elementi di novità già presenti all’avvio dell’esperienza si vennero con tutta probabilità ulteriormente chiarendo e radicalizzando. Come notò “La Civiltà Cattolica”, nell’iniziativa degli “Amici di Israele” non solo si manifestava una viva ansia “di scusare e difendere sempre gli ebrei, quasi ingiustamente perseguitati”⁴³, ma si volevano dissimulare sia i “difetti” che i “delitti storici” del popolo ebraico ed attenuare “perfino il linguaggio tradizionale e anche quello usato nella sacra liturgia”⁴⁴. Ad esempio, si suggeriva di “evitare di parlare di “popolo deicida” e di imprimere invece nei fedeli l’idea, al contrario, della “prerogativa di amore speciale che Dio ha riservato ad Israele”⁴⁵.

Improvvisamente, il 25 marzo 1928, la S. Congregazione del S. Uffizio, composta, tra l’altro, in parte da cardinali che avevano aderito alla società, condannò gli “Amici di Israele” e ne dichiarò “la abolizione”⁴⁶. Non si rimproverava agli “Amici di Israele” di avere condannato l’antisemitismo – naturalmente –, ma di avere “col tempo [...] adottato un modo di operare e di parlare alieno dal senso della Chiesa, dalla mente dei SS. Padri e dalla stessa sacra Liturgia”⁴⁷. La vicenda degli “Amici di Israele” era dunque importante e significativa, come spia indiretta di un cambiamento di sensibilità in una parte almeno del clero cattolico, ma assieme non poteva che dirsi limitata quanto ai risultati. Sarebbe di conseguenza sbagliato credere che il 1926 rappresentasse una decisa inversione di tendenza nell’antisemitismo cattolico. La se-

⁴³ *Ibidem*, p. 340.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 344.

⁴⁵ “Pax super Israel”, 1928, I, p. 7.

⁴⁶ Cfr. *Decretum De consociatione vulgo “Amici Israel” abolendo. Supremae Sacrae Congregationis Sancti Ufficii*, in *Acta Apostolicae Sedis*, XX (1928), pp. 103-104. Per il testo italiano cfr. invece *Cronaca Contemporanea, Cose Romane*, in “La Civiltà Cattolica”, 21 aprile 1928, pp. 171-172. Per un rapido ma interessante commento cfr. R. REMOND, *Les Églises et la persécution des juifs*, cit., p. 383. Per le notizie sulla società il resoconto più esauriente resta quello di P. PIERRARD, *Juifs et catholiques français. De Drumont à Jules Isaac (1886-1945)*, Paris, 1970, pp. 250 ss.

⁴⁷ *Cronaca Contemporanea, Cose Romane*, in “La Civiltà Cattolica”, 21 aprile 1928, pp. 171-172.

conda metà degli anni Venti, quanto al rapporto tra cattolici ed ebrei, va vista difatti piuttosto come un momento carico di elementi non solo profondamente diversi ma persino contrastanti. Certo, dopo le vicende del 1926-1928, l'antisemitismo radicale dell'integrismo residuo appariva sempre più isolato e periferico, sempre più legato ad ambienti marginali della provincia rurale cattolica. Ma tutto questo non implicava comunque che, negli ambienti ecclesiastici e nei settori del movimento cattolico più strettamente legati ad una prospettiva "papale" ed intransigente, assieme al tradizionalismo fosse in diminuzione anche l'avversione antiebraica. Anzi, proprio dalla polemica con gli integristi e dalla vicenda degli "Amici di Israele" del 1926-28, era emerso chiaramente come questi settori si riconoscessero in una posizione che non si può non definire che come un perdurante "antisemitismo centrista". Non va dimenticato del resto che nel 1928 "La Civiltà Cattolica" finì per chiedere indirettamente l'adozione di specifiche misure contro gli ebrei⁴⁸.

Viceversa, la nascita di una rivista come "Il Frontespizio", una delle riviste italiane di cultura di maggior diffusione e penetrazione, avrebbe finito per dare voce e risonanza a molti dei temi della tradizione papiniana. Anche qui, tuttavia, si assisteva ad un sottile scivolamento di tono che lasciava intendere una intensità polemica minore rispetto al passato.

Abbiamo già accennato alla tendenza, progressivamente sempre più netta, dell'antisemitismo cattolico a passare dal piano dell'economia e della politica a quello della cultura e della civiltà. Questo nuovo antisemitismo, essenzialmente culturale, se non addirittura letterario, appare ormai chiaramente indirizzato più che altro verso una nuova radicale dimensione antimoderna, in cui esso si confonde oramai con i temi della crisi della cristianità e dell'esaurimento delle fonti spirituali della civiltà. In questo nuovo atteggiamento grandeggia la considerazione dell'ebraismo come fermento di decomposizione della civiltà moderna. E non è un caso che, più in generale, tutta la polemica cattolica antisemita veda nel dopoguerra l'ormai definitivo passaggio al tema dell'ebreo secolarizzato. Di questo nuovo atteggiamento fu Papini a dare nel

⁴⁸ [E. ROSA S.J.], *Il pericolo giudaico*, cit., p. 342.

1931, con *Gog* (un altro libro di enorme peso nella opinione cattolica italiana, giunto nel '42 alla sesta edizione), una sistemazione complessiva. Al riconoscimento del "fatto" della potenza della finanza ebraica si accompagnava, questa volta, in Papini una sorta di assoluzione morale quanto ai momenti che avevano portato a questa situazione, né veniva ripresa l'accusa del '21 di sostanziale commercio con il demonio. Dove invece ora Papini affondava l'artigiano polemico era nella denuncia dello spirito di "vendetta" che aveva guidato l'azione intellettuale scristianizzatrice e dissolutrice dell'ebraismo, dall'emancipazione in poi. Ciò che è anche significativo è che tutto ciò conduceva Papini a interpretare l'azione corrosiva e scristianizzatrice in chiave di odio e di vendetta ebraica contro la cristianità⁴⁹.

Il nuovo antisemitismo strapaesano è dunque un dato importante, proprio per aver inserito stabilmente il tema antisemita nella cultura dei cattolici. Esso tuttavia presenta un'ambivalenza di fondo: da un lato, l'aver spostato il discorso dal piano dell'economia e della politica a quello della cultura e della civiltà rappresenta, in questo nuovo filone, un indubbio elemento di generalizzazione e, per certi versi, di radicalizzazione, in quanto tende a spostare il discorso addirittura dall'"ebraismo" all'"ebraicità"; dall'altro lato, tuttavia, questo spostamento presenta, allo stesso tempo, almeno due elementi passibili di sviluppo nel senso, in qualche misura almeno, di una attenuazione dell'odio cristiano verso gli ebrei, se non dell'antitesi; e cioè, la possibilità di leggere questo ruolo intellettuale dissolutore svolto dagli ebrei come fatto involontario e, soprattutto, la possibilità di attribuire questo ruolo al passato e non al presente, di legarlo ad una realtà anticlericale ottocentesca, ormai del tutto superata nel nuovo secolo.

Un fatto è inoltre assai significativo: questo tipo di posizioni non si estenderà a caratterizzare l'insieme della linea

⁴⁹ G. PAPINI, *Gog*, cit., pp. 103-104. Giustamente tuttavia Prezzolini notò che in *Gog* Papini continuava nel "sistema di combattere le caricature, come nell'Omo Salvatico, e il vero nemico resta intatto. Insomma la civiltà moderna non è quella che Gog conosce..." (Prezzolini a De Luca il 22 dicembre 1930, in G. DE LUCA - G. PREZZOLINI, *Carteggio. 1925-1962*, a cura di G. Prezzolini, Roma, 1975, p. 78).

culturale del "Frontespizio". Don Giuseppe De Luca boccerà difatti l'idea di aprire una campagna antiebraica dalle pagine della rivista. A Papini il 23 marzo 1931 avrebbe scritto:

Bargellini m'ha scritto ch'era consigliato ad aprire il *Fr[ontespizio]* a una polemica contro il Risorgimento e il massonismo ebraico mondiale. Io gli ho detto candidamente di non intendermene, ma sconsigliandolo [...] bisogna guardarsi che il *Fr.* non prenda quel carattere che il cristianesimo ha assai spesso preso [...] a Firenze: d'essere guelfo e piagnone.⁵⁰

All'inizio degli anni Trenta qualcosa di significativo comincia effettivamente a cambiare nel rapporto tra cattolici ed ebrei. La condanna dell'Action Française, la vicenda degli "Amici d'Israele", la crisi del vecchio antisemitismo politico-sociale e la tendenza del clero ad arroccarsi semmai sulle tematiche controversistiche tradizionali, lo sviluppo delle nuove ricerche bibliche ed esegetiche (un solo nome: Ricciotti), ne sono le prime deboli spie. Un'altra prova, questa volta più macroscopica e significativa, di quanto è avvenuto e sta avvenendo ci è data, del resto, dalla reazione dei cattolici ai gravi incidenti palestinesi del 1929, la quale, se rapportata a quanto era accaduto su questo medesimo terreno tra il '20 e il '24, presenta cambiamenti per molti versi significativi, e proprio quanto all'antisemitismo. Le reazioni cattoliche, furono certo nuovamente avverse agli ebrei: furono decisamente antisioniste ed antinglesi ben al di là della prudenza della Santa Sede⁵¹. I cattolici evitarono però questa volta, in genere, di compiere il passo dell'antisemitismo. All'antisemitismo radicale non corrispondeva insomma più sempre, come nei primi anni Venti, una ripresa di tematiche antisemite altrettanto compatta e radicale.

E ancora, sia per una generale evoluzione dell'atteggiamento e della mentalità del cattolicesimo in questa fase, teso al recupero di autonomia, anche contro la politica, del di-

⁵⁰ Cit. in L. MANGONI, *In partibus*, p. 124.

⁵¹ Per le posizioni della stampa cattolica nel 1929 cfr. soprattutto R. DI FELICE, *Storia degli ebrei italiani*, cit., pp. 111-113.

scorso religioso, sia soprattutto per l'azione più specifica esercitata dalla cultura religiosa più aperta (e ciò non solo quanto alle scienze religiose, ma anche dal più generale punto di vista di una più distesa e positiva visione dei rapporti Chiesa-mondo⁵²), non mancano ambienti e personalità nel mondo cattolico in cui gli stereotipi antiebraici sono caduti, sono divenuti estranei alla propria cultura ed al proprio orizzonte ideologico e politico.

Il dato essenziale è soprattutto rappresentato dal fatto che il tradizionale filone antisemita del movimento cattolico, se non può dirsi in netta diminuzione, sta certo subendo, a cavallo degli anni Trenta, un lento processo di ridimensionamento. Il fattore qui determinante è l'avvio, per ora appena impercettibile, ma che diverrà assai più vistoso alla metà del decennio, di un recupero, sotto la pressione delle stesse spinte della società di massa e delle tendenze dell'antisemitismo politico radicale, dell'autonomia del discorso religioso su Israele. Esso può portare anche alla riproposizione più rigida dell'antigiudaismo ecclesiastico tradizionale o può viceversa subire l'influenza dei Bloy e dei Péguy nella riapertura di un discorso teologico sul "mistero d'Israele": sta di fatto che esso tende ormai a distinguersi radicalmente, e per la sua *qualità*, non per la maggiore o minore radicalità o moderazione delle prospettive, dalle correnti dell'antisemitismo politico-sociale "secolarizzato".

Detto questo, è più facile comprendere pertanto come, quando nel 1933 i cattolici italiani vedranno all'opera per la prima volta un antisemitismo virulento, laico, ideologico, razziale – insomma, quello che, seguendo Poliakov, possiamo chiamare un antisemitismo ormai "sacrale"⁵³ – ciò provocherà in una parte di essi uno *choc* più vasto di quanto si sia generalmente portati a pensare. E sarà in questo caso, essenzialmente uno *choc* religioso, più che politico; sarà la netta percezione di trovarsi di fronte a qualcosa che assomiglia a una

⁵² Per un primo inquadramento cfr. R. MORO, *La trasformazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Bologna, 1979, pp. 83 ss.

⁵³ L. POLIAKOV, *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei*, Torino, 1955, p. 23.

nuova religione, ad un nuovo paganesimo. E questo porterà innegabilmente settori sempre più consistenti del cattolicesimo italiano a cercare una distinzione tra il proprio discorso sugli ebrei e quello che viene dal razzismo antisemita. L'effetto, nella maggior parte dei casi, non è – si badi bene – quello di rimettere in discussione l'antigiudaismo tradizionale (operazione compiuta da pochi elementi), ma piuttosto quello di rinserrarsi in questo, per affermarne la differenza e lo spessore proprio. Recuperare il discorso religioso su Israele significava dunque, in molti casi, non rimettere in discussione i fondamenti teologici della visione tradizionale, ma anzi tendere a recuperarla nella sua totalità. Ciò nondimeno si trattava di un fenomeno significativo e gravido di conseguenze.

Un solo esempio per tutti. Il commento editoriale dell'“Italia” di Milano alla nuova situazione tedesca del 1933. Il quotidiano cattolico negava che in Italia gli ebrei trovassero “da parte dei cattolici alcuna ostilità palese o occulta”, affermava che nessuno pensava ad una “proporzionale” e contestava che si potesse “condannare la solidarietà di razza, assai viva tra gli Ebrei, anche se questa si estenda, con un senso di più ampia fraternità, agli Ebrei di altre nazionalità”. Pertanto – dichiarava “L'Italia” – “ciò che si verifica in Germania, anche se si cerchi una giustificazione in motivi politici e in un risentimento nazionale, è per noi inspiegabile e – a nostro avviso – non giovevole al prestigio delle confessioni cristiane tedesche”. Smantellato l'argomento della potenza economica e dell'influenza sociale degli ebrei, come le accuse di una loro responsabilità con la massoneria e con il bolscevismo, l'articolo proseguiva:

Come potremo conciliare l'antisemitismo con la deplorazione delle persecuzioni turche al martoriato popolo cattolico dell'Armenia? Come conciliarlo con la nostra indomabile e sacrosanta opposizione a tutte le ostilità di cui per odio antireligioso e spirito di setta sono fatte oggetto anche oggi in taluni paesi la Chiesa e la fede cattolica?

La nostra coscienza religiosa non ci consente, nonché di fare, nemmeno di desiderare agli altri ciò che non vorremmo fosse fatto a noi; mentre la dottrina di Cristo ci impone di amarci l'un l'altro come Egli ha amato noi e di amare Dio sopra ogni cosa e il pros-

simo (che comprende i fratelli di tutte le razze e le fedi) come noi stessi⁵⁴.

L'impressione provocata dallo sviluppo del nazismo ha un'altra significativa conseguenza. Una delle idee che si diffondono nel cattolicesimo anni Trenta è che il pericolo giudaico non fosse più all'ordine del giorno. Una “nuova epoca” avanzava, e non era l'epoca del vecchio anticlericalismo o del vecchio laicismo. L'umanitarismo cristiano senza Cristo, scimmiettato dagli ebrei e dominante l'Ottocento laicista e democratico, era ormai un avanzo del passato. Il problema del nuovo secolo sarebbe stato un altro: quello del “nuovo paganesimo” dietro il quale riaffioravano antiche eresie cristiane⁵⁵.

Certo, quest'ultimo discorso coinvolge, naturalmente, solo una parte del cattolicesimo italiano. Ma ciò che è significativo è proprio questo: sull'antisemitismo i cattolici italiani sono ormai divisi. Esso è divenuto argomento di viva polemica interna; e tale resterà fino, e oltre, il 1938. Ormai l'antisemitismo tenderà, dunque, sempre più a qualificarsi come un connotato del cattolicesimo integrista ed antimoderno e, dopo l'avvento del nazismo in Germania, finirà anzi per costituire uno dei terreni principali di scontro tra cattolicesimo democratico o afascista e cattolicesimo filo-fascista e fascista. Insomma l'antisemitismo diventerà tra le due guerre sempre più materia di conflitto tra i cattolici, trasformandosi in elemento di divisione e, talvolta, di polemica interna. Significativa è da questo punto di vista la posizione di imbarazzo in cui “La Civiltà Cattolica” verrà a trovarsi di fronte alla nuova legislazione razziale fascista, che porterà i reverendi padri gesuiti ad una netta spaccatura interna, tra le posizioni di un padre Rosa e di un padre Brucculeri⁵⁶. E questo spiega la realtà contraddittoria, anche se sinora poco indagata, che si

⁵⁴ ***, *Antisemitismo?*, in “L'Italia”, 5 aprile 1933.

⁵⁵ Emblematico, da questo punto di vista un volume non scritto da un cattolico italiano, ma che ebbe notevole diffusione tra i cattolici in Italia: E. KOHNELT-LEDDIHN, *Gesuiti, borghesi, bolscevichi*, Milano, 1936, pp. 26-30.

⁵⁶ Un cenno che merita di essere ripreso in A. AGNOLETTI, *Antigiudaismo cattolico*, cit., p. 484.

registra all'interno di tutto il cattolicesimo italiano nel 1938. Da un lato, infatti esso appare caratterizzato da una consistenza dell'antisemitismo certamente più significativa, meno episodica, di quanto sarebbe stato lecito supporre sulla base delle ipotesi tradizionali; dall'altro esso risulta profondamente spaccato in due dalla questione dell'antisemitismo (per fare solo un esempio, c'è un atteggiamento profondamente diversificato, e anzi esplicitamente conflittuale, anche tra i due principali quotidiani cattolici, "L'Italia" di Milano e "L'Avvenire d'Italia" di Bologna). Il cattolicesimo italiano insomma apparirà nel 1938 assieme portatore di una propria solida tradizione antisemita a assieme caratterizzato anche da una linea esplicitamente e fortemente polemica nei riguardi dell'antisemitismo. E questo spiegherebbe in modo abbastanza persuasivo le due impressioni contraddittorie che, sempre, la vicenda della reazione cattolica alla legislazione razziale fascista ha dato: e cioè, da un lato, la sua innegabile debolezza e, dall'altro, viceversa, un coinvolgimento del complesso del mondo cattolico italiano in fondo relativamente scarso nella campagna razziale del regime (se si escludono precisi settori di cattolicesimo politicamente impegnato in senso filo-fascista e fascista).

Una conferma a quanto detto può venire anche dall'esame dell'evoluzione di due figure emblematiche quali gli stessi Sturzo e De Gasperi: entrambi si erano formati all'interno di una tradizione cattolico-sociale in cui un certo elemento di pregiudizio antisemita è elemento naturale (per Sturzo - come s'è visto - la tradizione democratico cristiana; per De Gasperi il movimento cristiano-sociale austriaco); entrambi però negli anni Trenta, proprio sotto la pressione dell'avanzante nuovo razzismo antisemita, l'uno a Londra e a New York, l'altro sulle pagine dell'"Illustrazione Vaticana", saranno costretti a rimettere in discussione la tradizione del movimento cattolico sociale, facendosi fautori, e ben prima del 1938, di una linea di netta denuncia dell'antisemitismo e del razzismo (il primo giungendo fino a promuovere intese interconfessionali per la difesa del comune patrimonio religioso; il secondo divenendo uno dei principali divulgatori italiani della denuncia cristiana dell'antisemitismo e del discorso maritainiano su Israele).

E veniamo all'antiprotostantesimo.

3. L'antiprotostantesimo tra le due guerre

A questo lento e relativo, ma significativo, indebolirsi dell'antisemitismo fa riscontro il prorompere dell'antiprotostantesimo. L'antiprotostantesimo opererà infatti proprio negli anni Trenta da generale punto di raccordo in grado di unificare in chiave antilaicista, antiliberalista, antimassonica, filo-nazionale e filo-clericale tendenze assai diverse: dai cattolici democratici ai clerico-fascisti, dagli afascisti agli integralisti. Negli anni di decollo dell'antisemitismo radicale in Europa e in Italia il cattolicesimo italiano è insomma più antiprotostante che antisemita. Mi pare un dato assai significativo che lo studio parallelo riesca a suggerirci.

Tale fu del resto l'importanza del ruolo giocato dall'antiprotostantesimo nel cattolicesimo italiano tra le due guerre mondiali che si può addirittura parlare - ed a ragion veduta - di un articolarsi di esso in una serie di fasi precise e distinte tra di loro. Mi pare si possa dire infatti che l'antiprotostantesimo cattolico durante il fascismo si concentri in tre ben individuate sistematiche "campagne antiprotostanti", che sono contigue, che presentano momenti di continuità l'una con l'altra, ma che sono anche nettamente distinte per fini, per contenuti e per metodi. Una prima, che ha la sua incubazione negli anni 1925-1926, e anzi affonda le sue radici più lontane negli anni del primo dopoguerra, si sviluppa compiutamente nel 1927-1928; una seconda si manifesta a ridosso della Conciliazione e della legislazione sui culti ammessi nel 1929-1932; una terza va collocata nel 1934-1936³⁷.

Il primo dopoguerra aveva portato nuove tensioni, oltre che tra cattolici ed ebrei, anche tra cattolici e protestanti. Con la nuova politica ecclesiastica avviata già dal 1922 dal governo di Mussolini e con il progressivo spostarsi del cattolicesimo italiano su di una posizione di "inserimento nazionale", e talvolta su posizioni sempre più chiaramente filo-nazionalistiche, le parti si erano rapidamente rovesciate: ora erano i protestanti, e non più i cattolici, a trovarsi sempre più spesso sul banco degli imputati, accusati di rappresentare un

³⁷ Cfr. anche P. BRESSO, *Mondo cattolico, fascismo e minoranze religiose*, cit., p. 179 e J.-P. VIALLET, *La chiesa valdese di fronte allo stato fascista (1922-1945)*, cit., p. 141.

elemento eversore, contrario alla compagine nazionale e statale. La vittoria delle potenze anglosassoni al termine della prima guerra mondiale non era stata del resto anch'essa priva di effetti. I più consistenti aiuti finanziari provenienti da oltre Oceano avevano favorito una generalizzata ripresa di proselitismo, soprattutto di battisti e metodisti; ma questi ultimi rappresentavano anche le confessioni che continuavano a muoversi in chiave fortemente anticlericale, nella dimensione cioè di quel "masso-evangelismo" ripetutamente criticato per i suoi deprecabili eccessi dallo stesso Gangale⁵⁸. E ciò provocava ripetuti incidenti coi cattolici. Più in generale, poi, la "pace anglosassone e protestante" aveva contribuito a diffondere in modo sempre più largo modelli di vita e di pensiero, di consumo e di divertimento, "mode", insomma, di stampo inglese ed americano, che avevano suscitato una violenta reazione cattolica, specie da parte del clero e degli intellettuali.

Non era un caso infatti che, nella nuova cultura antimoderna e strapaesana che abbiamo visto assumere un ruolo sempre più decisivo nel cattolicesimo italiano del dopoguerra, fosse venuta emergendo anche una aggressiva linea antiprotestante. Nel *Dizionario dell'Omo Salvatico* Giuliotti e Papini si scagliavano infatti, con un radicalismo estremo, contro una modernità interpretata spesso proprio attraverso il modello della Gran Bretagna e degli Stati Uniti, paesi dei quali venivano messi allegramente in berlina usi, costumi, mentalità⁵⁹. Giuliotti e Papini inoltre, e parallelamente, intendevano anche contrapporsi frontalmente nei confronti di ogni tendenza ad una cattolicesimo tollerante, irenico, e dunque a qualsiasi titolo ecumenico, che non fosse rappresentato dal semplice ritorno degli erranti all'ovile. Non si trattava dunque di semplici punzecchiature antiprotestanti, che pure non mancavano⁶⁰, ma di una contrapposizione frontale, di un conflitto

⁵⁸ *Ibidem*, p. 70.

⁵⁹ *Dizionario dell'Omo Salvatico*, cit., pp. 19-20.

⁶⁰ A proposito di Annie Besant, ad esempio, Giuliotti e Papini parlavano di "imbecillità veramente degne d'una femmina protestante e che sono al di sotto di qualsiasi confutazione possibile" (*ibidem*, p. 415). E si ricordi anche questo strabiliante giudizio su Johann Sebastian Bach: "Benché luterano [sic] le sue Messe e i suoi corali - e soprattutto la *Passione secondo San Matteo* - son gonfie d'un sentimento religioso e cristiano che talvolta tocca il sublime" (*ibidem*, p. 298).

tra civiltà, che assumeva un rilievo centrale tra le tematiche svolte nel *Dizionario*, e che si colorava di toni polemici assai eloquenti.

In uno degli "avvisi" di apertura dell'opera, Papini e Giuliotti così si rivolgevano ai protestanti:

Può darsi che si prenda abbaglio, eppure ci sembra che con voi altri si dovrebbe andare d'accordo - almeno con quell'armonia veramente prestabilita che c'è tra le bacchette di nocciolo e le chiappe del ciuco.

Anche l'Omo Salvatico, come voi altri protesta. E protesta contro un'infinità di cose e di persone. E protesta tanto e con tanta passione che voi, al suo confronto, siete, scusateci, dei protestanti per modo di dire, protestanti tiepidi e timidi, protestanti all'acqua di camomilla e di gelsomino⁶¹.

Del resto, Giuliotti e Papini finivano per stigmatizzare il protestantesimo anche per la sua stessa presenza in Italia, ed in toni di una violenza verbale inaudita. I due autori proseguivano infatti:

Ma protestiamo, e protestiamo con maggior forza di tutte l'altre proteste, contro quei protestanti, da qualunque congregazione, setta o stalla usciti, che vengono in Italia per strappare i poveri ignoranti cattolici alla medievale tirannia, come dicono, del vescovo di Roma.

Di qualunque razza siano - emorroidi di Lutero, caccole di Calvino, unghie di Huss, sputacchi di Zuinglio, bollatiche di Socino, forfora di Wesley, calli di Fox, catarrhi di Spener, geloni di Gian-senio, croste di Manete o di Ario - noi protestiamo contro gli apostoli della disunione e della disobbedienza⁶².

Non è difficile comprendere quindi come, già nell'immediato dopoguerra, non fossero mancati gli allarmi: primo fra tutti quello del 1918 di padre Frey, il rettore del Seminario francese a Roma, sullo sforzo protestante a Roma ed in Italia⁶³ cui erano seguite due inchieste dell'Azione Cattolica

⁶¹ *Ibidem*, pp. 17-19.

⁶² *Ibidem*, pp. 19-20.

⁶³ Il padre Frey aveva pubblicato una serie di articoli sulla attività protestante in Italia sulle "Nouvelles Religieuses" del 1918. Gli articoli furono poi raccolti in volume: cfr. J.B. FREY, *L'effort protestant à Rome et en Italie*, Paris, 1919.

femminile nel 1922 e nel 1924⁶⁴. È un drammatico momento di scontro si era verificato nel 1923 di fronte al progetto metodista di costruire a Monte Mario a Roma un grande centro, una vera "città protestante", completa di cattedrale, biblioteca, scuole, università⁶⁵. L'attenzione cattolica si sarebbe così progressivamente appuntata sulla presenza protestante, spinta anche, e forse soprattutto, da una serie di problemi delicati e di ambito propriamente religioso, quali il movimento ecumenico, le tendenze modernistiche nel clero e l'influenza culturale protestante su alcuni ambienti intellettuali particolarmente significativi. Anzi, via via, il "problema protestante" per il cattolicesimo italiano, almeno nella sua generalità, si sarebbe legato essenzialmente alla questione ecumenica, al problema posto dai primi vaghi e difficilissimi accenni di dialogo interconfessionale tra i campi opposti.

Era noto negli ambienti cattolici che c'erano persino nei vertici vaticani forze (in primis lo stesso Segretario di Stato) che guardavano con una certa simpatia alla tendenza al dialogo, specie con l'ortodossia e con l'anglicanesimo: il cardinal Gasparri aveva infatti approvato ed incoraggiato le "conversazioni di Malines" (1921-1926) che avevano coinvolto, in un dialogo anglicano-cattolico romano, riconosciuto ma non autorizzato dalla Chiesa d'Inghilterra, il cardinal Mercier, l'abbe Fernand Portal e Lord Halifax⁶⁶. Certo, era anche noto che le conversazioni si erano arenate dopo la morte dei partecipanti cattolici e che, specie dopo la prima conferenza "ecumenica" di Stoccolma, che aveva visto il netto prevalere al suo interno di tendenze che i cattolici non potevano definire

che "razionaliste" e "moderniste", la simpatia con cui la Santa Sede seguiva queste iniziative era molto scemata⁶⁷. Tuttavia la dottrina ecumenica – che i suoi critici preferivano definire come "pancristiana" – continuava ad avere, specie nelle sue versioni più "moderate", "una certa eco di simpatia nel mondo cattolico", almeno secondo un autorevole osservatore come padre Agostino Gemelli⁶⁸, anche in Italia. Nel 1927 padre Giulio Bevilacqua organizzava nell'Oratorio filippino della Pace di Brescia una delle prime "settimane ecumeniche" con una serie di conferenze sulle varie confessioni religiose⁶⁹. Dopo un esplicito incoraggiamento papale, la Federazione Universitaria Cattolica Italiana avrebbe incluso tra le attività culturali promosse per il 1927 lo studio delle *Cbiese separate*⁷⁰; mentre un articolo di Filippo Meda apparso nel dicembre 1927 su "Vita e Pensiero" forniva una informazione abbastanza serena sul movimento di Losanna, finendo per rappresentare una voce non del tutto negativa nei confronti del movimento unionista degli episcopaliani d'America⁷¹.

Tuttavia la situazione venne modificandosi di lì a poco in modo decisivo. Preoccupata per la imminente conferenza di Losanna, la Santa Sede tornò infatti a precisare la sua linea di divieto ai cattolici a partecipare al movimento ecumenico, già riaffermata solennemente dal Sant'Uffizio nel 1919, ponendo così un nuovo deciso altolà a quanto faticosamente sembrava stesse per emergere. Il clima cambiò così rapidamente: in Italia, "La Civiltà Cattolica", "La Scuola Cattolica" e "Vita e Pensiero" presero immediatamente ad ospitare interventi di "voci autorevoli" levatesi "ad avvertire il pericolo"

⁶⁴ Cfr. M. MORETTI, *La propaganda del protestantesimo in Italia contro l'unità religiosa*, in GIUNTA CENTRALE DELL'AZIONE CATTOLICA ITALIANA, *Settimane Sociali d'Italia. XV Sessione: 1928 - Milano. La vera unità religiosa studiata alla luce della enciclica "Mortalium animos"*, Milano, Vita e Pensiero, 1928, pp. 325-326.

⁶⁵ Cfr. A. RHODES, *Il Vaticano e le dittature, 1922-1945*, Milano, 1973, p. 36 e D.A. BINCHY, *Church and State*, cit., p. 580.

⁶⁶ Cfr. J. HENNESEY, S.J., *La lotta per la purezza dottrinale di una Chiesa arroccata. Da Leone XIII a Pio XII*, in *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo*, a cura di G. ALBERIGO e A. RICCARDI, Roma-Bari, 1990, p. 157 ed E. FOUILLOUX, *Il cammino dell'ecumenismo*, in *Storia della Chiesa*, Vol. XXIII, *I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, a cura di M. Guasco, E. Guerriero, F. Traniello, Cinisello Balsamo, 1991, pp. 495-516.

⁶⁷ Cfr. R. AUBERT, *Il mezzo secolo che ha preparato il Vaticano II*, in *Nuova storia della Chiesa*, diretta da L.J. ROGIER, R. AUBERT, M.D. KNOWLES, Vol. 5, *La Chiesa nella società liberale e nel mondo moderno*, tomo II, *La Chiesa nel mondo moderno*, Torino, 1979, pp. 99-101.

⁶⁸ A. GEMELLI, O.F.M., *Il significato dell'Enciclica "Mortalium animos"*, in *La vera unità religiosa*, cit., p. 89.

⁶⁹ Cfr. A. FAPPANI, *Padre Giulio Bevilacqua, prete e cardinale sugli avamposti*, Verona, 1975, p. 95.

⁷⁰ Cfr. in merito G. ANICHINI, *Cinquant'anni di vita della F.U.C.I.*, cit., p. 124.

⁷¹ F. MEDA, *Il movimento unionista degli episcopaliani d'America*, in "Vita e Pensiero", dicembre 1927.

rappresentato dal movimento pancristiano⁷². In questa nuova atmosfera, così, il 6 gennaio 1928 si aveva la pubblicazione dell'enciclica *Mortalium animos*, che veniva definitivamente a chiudere gli spazi di dialogo aperti dal movimento ecumenico nella prima metà degli anni Venti anche in Italia⁷³. Dopo di essa, iniziative di dialogo interconfessionale come quelle di uno Janni⁷⁴ erano destinate a non trovare più in campo cattolico molte orecchie disposte ad ascoltarle, se mai ve n'erano state; e difatti Janni fu attaccato dagli arcivescovi di Genova e di Firenze, dall'"Unità Cattolica" e dall'"Osservatore Romano"⁷⁵, mentre anche "La Civiltà Cattolica" lo accusava pesantemente di errori e di grossolanità⁷⁶. Sembravano essere rimaste abbastanza isolate nel cattolicesimo italiano posizioni come quelle di don Spallanzani che, nel giugno 1928, in un articolo per "La Scuola Cattolica" insisteva sul principio che il medesimo rispetto che pretendiamo per noi - come aveva indicato Cristo - andava usato verso gli "altri"⁷⁷.

Parallelamente qualcosa prese a muoversi anche a livello dei rapporti tra Stato e Chiesa. Il 12 gennaio 1927 il cardinal Gasparri scriveva a tutti i vescovi italiani dichiarando che "informazioni degne di fede" davano notizia di una ripresa di propaganda protestante "in varie regioni d'Italia". Il segretario di Stato vaticano invitava quindi i prelati alla "più assidua vigilanza contro le nuove insidie", ad informarne con solerzia il Vaticano e "ad adoperare i più solleciti ed efficaci rimedi per allontanare la minaccia di una tanto grave e dolorosa iattura"⁷⁸. L'8 febbraio la Santa Sede compiva un passo direttamente presso Mussolini: padre Tacchi Venturi intratteneva il duce proprio sul pericolo rappresentato dalla propa-

⁷² A. GEMELLI, *Il significato*, cit., p. 90.

⁷³ Cfr. al riguardo le acute e precise osservazioni di R. AUBERT, *Il mezzo secolo*, cit., pp. 99 e 101.

⁷⁴ Sulla figura di Ugo Janni fondamentale è soprattutto il volume di C. MILANESCHI, *Ugo Janni, pioniere dell'ecumenismo in Italia*, Torino, 1979.

⁷⁵ Cfr. *ibidem*.

⁷⁶ Cfr. *La Chiesa Cattolica e il "movimento pancristiano"*, in "La Civiltà Cattolica", 18 agosto 1928.

⁷⁷ Cfr. "La Scuola Cattolica", giugno 1928.

⁷⁸ Cit. in G. ROCHAT, *Regime fascista e chiese evangeliche*, cit., pp. 33-34.

ganda protestante in Italia⁷⁹. L'11 marzo 1927 la Federazione di Bari del PNF diffondeva un manifesto che rappresentava un violentissimo attacco al protestantesimo italiano e che otteneva subito una vasta eco a livello nazionale proprio perché veniva direttamente dal Partito fascista⁸⁰. Il 13 aprile, infine, il capo della polizia Bocchini inviava ai prefetti una prima circolare in cui li invitava a vigilare su di una "cauta azione anti-fascista" delle chiese evangeliche⁸¹. Non è facile dire se questa sequenza *cronologica* possa essere considerata anche una sequenza *logica*. Tutto ciò restò, per quanto riguarda il mondo cattolico, prevalentemente a livelli riservati e di vertice e non si tradusse, per ora, in una diffusa e generalizzata campagna di stampa su questi temi. Tuttavia, l'Azione Cattolica Italiana e l'Università Cattolica del Sacro Cuore avviarono una grande iniziativa pubblica in cui il problema del pericolo rappresentato dal movimento ecumenico veniva saldato sia con quello della propaganda protestante che con quello, tanto carico di valenze ideologico-politiche, della "vera unità religiosa".

Nel settembre 1928 si riuniva difatti a Milano la solenne Settimana Sociale dei Cattolici Italiani dedicata - appunto - allo studio dell'enciclica *Mortalium animos* (il tema ufficiale dei lavori era: *La vera unità religiosa considerata in sé e nei suoi riflessi sulle condizioni religiose in Italia*). Il pericolo principale era visto nell'azione del liberalismo e del modernismo sul terreno dell'unità religiosa, e cioè nelle radici profonde che potevano far ritenere preoccupante anche la piccola realtà del movimento pancristiano in Italia. I vertici cattolici sembravano temere, in altre parole, soprattutto un ritorno di modernismo sotto la spinta del movimento ecumenico. La preoccupazione sembrava dunque soprattutto "pastorale" e riguardava il clero e i ceti intellettuali, in particolar modo gli studenti liceali ed universitari. Solo in subordine compariva tra gli scopi della Settimana la necessità di stimolare i cattolici a combattere la propaganda protestante in Italia o quello di favorire il ritorno dei "separati" alla "vera Chiesa". Alla

⁷⁹ Cit. in A. RUCARDI, *Roma "città sacra"?*, cit., p. 119.

⁸⁰ Cfr. "La Gazzetta di Puglia", 11 marzo 1927.

⁸¹ Cit. in G. ROCHAT, *Regime fascista e chiese evangeliche*, cit., pp. 42-43.

Settimana, del resto, i cattolici apparvero ancora sostanzialmente divisi sia nel giudizio da dare sull'azione dei "pancristiani" italiani (durissimo fu il giudizio di padre Mario Barbera, gesuita e redattore della "Civiltà Cattolica"; meno radicale, ma al fondo non meno negativa, la posizione di Gemelli; mentre assai più prudente e meditato fu invece il giudizio di un autorevole teologo come Adriano Bernareggi e ancora più notevole per la sua apertura fu, infine, l'intervento alla Settimana di un altro teologo, Eusebio Vismara, salesiano, professore di teologia morale e di liturgia nell'Istituto teologico internazionale Don Bosco di Torino; pubblicamente favorevole al movimento ecumenico, non nei dibattiti della Settimana Sociale ma negli interventi sulla sua rivista, "La Tradizione", fu infine don Piero Mignosi) sia nel valutare se in Italia vi fosse o meno un reale pericolo protestante. Tutto questo non toglie che, sebbene in subordine, affiorassero alla Settimana, una serie di questioni e di temi che presto sarebbero divenuti per i cattolici centrali, e soprattutto il richiamo al valore "nazionale" di una campagna antiprotestante: nell'intervento di Marta Moretti, delegata dell'Azione Cattolica femminile, fu chiara l'accusa alla propaganda protestante di rappresentare un'infiltrazione straniera, come pure deciso fu il richiamo al "senso di italianità" per reagire; il che rappresentava chiaramente un appello in chiave nazionalistica rivolto al fascismo⁸².

E veniamo alla seconda fase, quella del 1929-1932.

Gli osservatori cattolici erano convinti che ci fosse un incremento deciso nell'attività protestante in Italia e che essa stesse dando frutti nuovi. Questa idea, del resto, si affaccia anche in qualche fonte protestante di quel momento⁸³. Tuttavia le autorità ecclesiastiche non ignoravano né la scarsa consistenza numerica dei cristiani di altre confessioni in Italia né la vita difficile delle comunità evangeliche italiane⁸⁴. Allora

⁸² Cfr. M. MORETTI, *La propaganda*, cit., p. 328. Per un più ampio esame dei dibattiti svoltisi alla Settimana cfr. R. MORO, *Antiprotestantesimo cattolico alla Settimana Sociale del 1928* (di prossima pubblicazione).

⁸³ Per questi aspetti cfr. J.F. POLLARD, *The Vatican and Italian Fascism, 1929-1932. A study in conflict*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 110.

⁸⁴ Cfr. le osservazioni di A. RICCARDI, *Roma "città sacra"?*, cit., p. 119.

perché la presenza e l'attività anche di una ridotta (o ridottissima) diaspora protestante venne percepita con tale forza dirompente? Perché nell'antiprotestantesimo cattolico concorrono all'indomani della Conciliazione due elementi diversissimi ma convergenti nella stessa valutazione: uno, per dir così, *politico-religioso* ed un altro *politico-nazionale*.

Sul primo terreno l'attacco frontale agli evangelici aveva ormai essenzialmente "il significato d'una rivendicazione di una società integralmente cattolica"⁸⁵. La lotta contro la minoranza protestante "acquistava perciò il valore simbolico di un più ampio impegno contro una società "laica e pluralista"⁸⁶; la società civile doveva restare "espressione sociale la più vicina possibile della civiltà cristiana, in cui il pluralismo religioso fosse inesistente, l'unità religiosa della popolazione fosse un fondamento della vita sociale, ed il magistero della Chiesa venisse universalmente riconosciuto nella società"⁸⁷.

Sul secondo terreno, quello politico-nazionale, l'antiprotestantesimo cattolico appariva ricco di significati e di valenze solo in parte a tutt'oggi messi a fuoco dagli storici. Esso rappresentava, nella chiave della "religione nazionale", un momento fondamentale di intesa tra cattolicesimo e fascismo, l'offerta di una collaborazione su di un terreno cruciale; ma, allo stesso tempo, esso rappresentava anche, e forse essenzialmente, una rivendicazione nei confronti del regime; tradiva insomma un contenzioso aperto con esso. È fondamentale per comprendere soprattutto il periodo del '29/'31, la saldatura che avviene con la Conciliazione a livello di classe dirigente di un blocco cattolico-conservatore che, più che alternativo al regime, si configura come un'alternativa interna allo stesso sistema di potere, come un possibile sbocco diverso della stessa dittatura fascista. Il vertice cattolico si era reso conto della possibilità che si aprissero due strade assai diverse: quella di un fascismo laico, se non addirittura anticlericale, comunque di un "fascismo fascista", e quella di un "fascismo clericale", per usare nuovamente la pregnante defini-

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ A. GIONAGNOLI, *La cultura democristiana. Tra Chiesa cattolica e identità italiana, 1918-1948*, Roma-Bari, 1991, p. 51.

⁸⁷ A. RICCARDI, *Roma "città sacra"?*, cit., p. 109.

zione data da Mosse⁸⁸. Perché – si chiedono i cattolici – si assiste proprio dopo il Concordato ad una ripresa di polemica protestante con la Chiesa di Roma? Perché essa appare particolarmente concentrarsi proprio nella capitale, sede della sede apostolica? E perché il regime, che proprio allora aveva preso a sottolineare nuovamente il suo carattere laico, non mostra alcuna intenzione di dare soverchio appoggio alla stampa cattolica nelle sue controffensive antiprotestanti, ed anzi mostra – e la Santa Sede non mancò in varie occasioni di rimproverarglielo – una certa compiacenza verso la “propaganda protestante”?⁸⁹ E i cattolici si rispondono che c'è la possibilità di una nuova intesa in chiave anticlericale tra laicismo fascista ed evangelismo italiano. Ed è questa, soprattutto, che si vuole stroncare sul nascere. Se dunque il timore dei cattolici è che il protestantesimo italiano possa divenire, dopo il Concordato, il “succedaneo” legalizzato della massoneria e dell'anticlericalismo, apparirà chiaro, a questo punto, – mi pare – perché in questa fase la lotta al protestantesimo venga condotta dal cattolicesimo italiano essenzialmente a livello politico-diplomatico, e poi a livello organizzativo, e assai meno invece a livello pastorale⁹⁰. Essa appare infatti “pressione di vertice” assai più che “pressione di base”: l'intervento cattolico si mantiene infatti essenzialmente, in questo periodo, “sul piano politico (passi del Vaticano presso il governo o appelli diretti dei vescovi a Mussolini) o su quello dei principi e delle direttive di massa (prese di posizione del papa, dei vescovi e della stampa cattolica nazionale)” e non si traduce “generalmente in direttive operative (i vescovi che assumono in prima persona l'iniziativa dell'attacco ai protestanti sono rari)”⁹¹. Dunque, tra le valenze dell'antiprotestantesimo cattolico, sta in questo momento in primo piano una esigenza politica sotto forma di rivendicazione critica nei confronti del fascismo. Naturalmente tale “critica” può rappresentare il semplice gioco di pressione di

⁸⁸ Cfr. G.L. MOSSE, *La cultura dell'Europa occidentale nell'Ottocento e nel Novecento*, Milano, Mondadori, 1986, pp. 420-423.

⁸⁹ Cfr. J.-P. VIALLET, *La chiesa valdese*, cit., p. 141.

⁹⁰ Acute osservazioni in questo senso in A. RICCARDI, *Roma “città sacra”*, cit., p. 109.

⁹¹ G. ROCHAT, *Regime fascista e chiese evangeliche*, cit., p. 29.

una componente interna del regime, per favorirne una evoluzione filo-cattolica; oppure può rappresentare il semplice riaffacciarsi di rivendicazioni di stampo integralistico e clericale; solo raramente, e in genere da parte delle componenti cattoliche ancora meno disponibili al consenso, si trasformerà in vera e propria denuncia del laicismo fascista. È chiaro comunque perché tra i protagonisti della campagna cattolica antiprotestante non siano esclusivamente esponenti delle componenti più filo-fasciste o conservatrici, antimoderne e clericali del “mondo” cattolico italiano, ma anche uomini si spicco delle tendenze cattolico-democratiche, anche le più ostili nei confronti del regime: non stupirà quindi di trovare alla testa delle polemiche dei cattolici personaggi come Igino Giordani e Giulio Bevilacqua⁹², portatori di una cultura religiosa tutt'altro che chiusa ai valori di modernità e tolleranza.

Non è dunque affatto un caso se la polemica cattolica, tra il 1929 ed il 1931, si concentra sul metodismo. Il metodismo – lo si saprà – aveva indubbiamente rappresentato la punta anticlericale e anticattolica del protestantesimo italiano, con stretti rapporti sia con la sinistra democratica che con la massoneria, suscitando spesso vivaci incidenti con la stessa Santa Sede⁹³. Ancora all'inizio degli anni Trenta, la chiesa metodista appariva probabilmente come la componente più politicizzata del protestantesimo italiano, con membri di primo piano nettamente impegnati sia in campo fascista che antifascista. Era dunque questa immagine del metodismo, sostanzialmente politica, legata ad un passato democratico, massonico ed anticlericale, che restava a dominare l'analisi dei

⁹² Bevilacqua, ad esempio, che fu il primo iniziatore dell'attività della rivista “Fides”, insistette sull’“anti-italianità” del fenomeno protestante (p. G. BEVILACQUA, *L'avanzata protestante*, in “Azione Fucina”, 22 dicembre 1929) e sul fatto che “i finanziatori d'oltre oceano” ed “i fuoriusciti dalla Madre Chiesa” fossero “le due sole forze del protestantesimo italiano” (G. BEVILACQUA, *Prefazione* a R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, Brescia, Morcelliana, 1930, pp. XIII-XIV).

⁹³ Elementi importanti in G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, 2^a ed., ampliata, Milano, Il Saggiatore, 1989; G. GAMBERINI, *I protestanti italiani nella massoneria del primo Novecento*, in “Bollettino della Società di studi valdesi”, 1972, n. 132, pp. 133-139 e J.-P. VIALLET, *Anatomie d'une obéissance maçonnique: le Grand Orient d'Italie*, in “Mélanges de l'École française de Rome”, 1978, n. 90, pp. 171-237.

cattolici e che destava anzi le più nere preoccupazioni, nel momento in cui una fase di conflitto profondo con il regime si era succeduta all'"idillio" del febbraio 1929 ed in cui quindi l'anticlericalismo e il laicismo fascista, apparentemente risorti, rischiavano, agli occhi preoccupati dei vertici vaticani e delle élites dirigenti cattoliche, di saldarsi con il rinnovamento religioso protestante. Non dimentichiamo che il 1931 è il momento in cui certi ambienti del PNF producono opuscoli come quello *Svaticanamento*, pubblicato a Firenze, che conteneva una *Dichiarazione agli italiani* di Emilio Settimelli, Ottone Rosai, Remo Chiti, Alberto Maurizio e Bruno Rosai in cui si invocava la denuncia del Concordato e la "cattura e la condanna dell'italiano rinnegato Achille Ratti e complici"⁹⁴; ed è il momento in cui la Direzione Generale di Pubblica Sicurezza, come già nel 1929 e un po' in tutti i momenti di particolare tensione tra Stato e Chiesa, dà la facoltà ai prefetti di interpretare in modo estensivo, e favorevole quindi ai protestanti, le norme della legge sui culti ammessi⁹⁵. Anche la stampa cattolica più avvertita venne così ad introdurre una distinzione rigida tra il discorso sul protestantesimo in generale, più equilibrato, sfumato, in fondo serio, e quello, invece violento e polemico, sulla situazione italiana ed il pericolo rappresentato dalla realtà protestante in Italia. Emblematico da questo punto di vista il discorso di Iginio Giordani, certamente il polemista cattolico più in vista nella campagna anti-protestante, che sarebbe giunto a suggerire l'esistenza di una varietà tipicamente italiana di protestantesimo: al protestantesimo agnostico, a quello moderato e filo-cattolico, a quello liberale, così largamente presenti all'estero, in Italia si aggiungeva una quarta tendenza, che, altrove, affiorava solo marginalmente, ma che da noi era invece "spesso la sola", e cioè "quella post-massonica, anticlericale, spretatizia, la quale mancando d'un positivo contenuto di dottrina, attizza una fiammucola d'odio a Roma, sfigurando grottescamente gli elementi del cristianesimo si da offrire uno spettacolo di pena gli occhi del buon cattolico non meno che del religioso prote-

⁹⁴ Cfr. P. SCOPPOLA, *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni*, Bari, 1971, pp. 264-265.

⁹⁵ Cfr. G. ROCHIAT, *Regime fascista e chiese evangeliche*, cit., p. 137.

stante"⁹⁶. Per questo il protestantesimo in Italia non era, secondo Giordani, "niente altro che anticlericalismo, alleato ieri, succedaneo oggi, della massoneria, da cui fu tenuto a balia"⁹⁷. Soprattutto, viene temuta e lamentata in campo cattolico la possibilità di una saldatura in chiave laicista e anticlericale tra il radicalismo fascista di certe tendenze interne al partito e la protesta anticattolica di cui i metodisti appaiono l'asse. È, dunque, in questo contesto e con questi timori precisi da parte cattolica che va valutato l'impatto del tutto particolare che assunsero i famosi fatti di Villa San Sebastiano, in Abruzzo, con il passaggio al metodismo di intere comunità rurali in dissenso con il proprio vescovo⁹⁸, anche del tutto al di là della loro reale consistenza (un aspetto questo che la ricerca storiografica mi pare abbia sinora trascurato di sottolineare). Furono difatti le vicende della "crisi del '31" tra Chiesa e regime a pesare enormemente sulla questione di Villa San Sebastiano, trasformando il confronto tra cattolici e protestanti anche in un confronto tra cattolici e fascisti⁹⁹.

Una nuova fase del discorso antiprotestante si apre con il 1933, una fase, questa volta, non più di "difesa cattolica" – come in precedenza – ma una battagliera fase di contrattacco. Essa, difatti, sarebbe stata dominata essenzialmente da due fattori nuovi che avrebbero finito per darle un carattere profondamente diverso da quelle che l'avevano preceduta: a) innanzitutto, essa sarebbe stata la prima a svolgersi in un significativo clima di intesa tra Chiesa e regime dopo la soluzione della controversia del 1931; b) in secondo luogo, essa si sarebbe svolta sull'onda, decisiva per l'immagine del protestantesimo nel cattolicesimo italiano, dell'avvento del nazismo

⁹⁶ I. GIORDANI, *I protestanti alla conquista d'Italia*, Milano, 1931, pp. 8-9.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 112.

⁹⁸ Cfr. A.R. LEONE, *Villa San Sebastiano*, cit.

⁹⁹ Per alcuni sintomatici episodi abruzzesi cfr. R. MORO, *Movimento cattolico e universitari nell'Abruzzo tra le due guerre*, in *Intelletuali e società in Abruzzo tra le due guerre. Analisi di una mediazione*, a cura di C. Felice e L. Ponziani, Vol. II, Roma, 1989, p. 477. Per uno sviluppo più ampio delle considerazioni fatte nel testo sulla campagna antiprotestante del 1929-1931 cfr. R. MORO, *L'opposizione cattolica al metodismo tra anni venti ed anni trenta*, in *Il metodismo italiano*, a cura di F. Chiarini, Torino, 1997, pp. 131-180.

in Germania. Ma vediamo di approfondire, il più rapidamente possibile, le cose.

I cattolici percepirono subito una diversa tendenza da parte del regime a prestare orecchio alle loro proteste. Il 18 marzo, Mussolini stesso, parlando dinanzi alla seconda Assemblea quinquennale del regime, sembrò lanciare alla Chiesa un segnale assai significativo, quando dichiarò: "L'unità religiosa è una delle grandi forze di un popolo. Comprometterla e anche soltanto incrinarla è commettere un delitto di lesa nazione"¹⁰⁰. Il 1934 finì così per rappresentare effettivamente una svolta nella politica del regime verso la minoranza religiosa protestante. Tra regime e cattolici si realizzava una forte convergenza in chiave nazionale, e spesso dichiaratamente nazionalistica, con una parallela ostilità sia verso le democrazie individualiste sia verso il razzismo nazista hitleriano (non dimentichiamo che è questo anche il momento dell'appoggio mussoliniano a Dollfuss, dell'idea del "blocco latino", delle più forti prese di posizione antinaziste di Mussolini). Intanto, nuove disposizioni restrittive riguardanti i protestanti vennero emanate nel 1934, e proprio su quelle materie ed in quella direzione che era stata da tempo auspicata dalle autorità ecclesiastiche. Ma era tutto il complesso dell'atteggiamento cattolico che veniva cambiando.

Nel 1933-1936 la campagna cattolica antiprotestante si qualifica come una campagna portata avanti in termini non più difensivi ma massicciamente offensivi. Significativa era l'impostazione di un giurista come Orio Giacchi. Egli insisteva infatti sulla precisa "differenziazione" esistente nell'ordinamento italiano "tra Religione dello Stato e culti ammessi". Il limite cui, in esso, era sottoposta la libertà dei culti acattolici era rappresentato del resto, a suo avviso, dal danno che poteva venirne "ai principi essenziali della vita dello Stato". Ma - obiettava Giacchi - la professione della religione cattolica non era, a sua volta, tra questi? Quindi, giacché la propaganda protestante "si oppone direttamente a quel principio generale", "essa non potrebbe venir riconosciuta se non in base ad un'espressa disposizione di legge che [...] manca nel

¹⁰⁰ B. MUSSOLINI, *Opera Omnia*, a cura di E. e D. SUSMEL, Firenze, 1935-1963, Vol. XXVI, p. 190.

nostro ordinamento". Perciò - concludeva Giacchi -, in caso fossero venuti a conoscenza di forme di propaganda protestante, i cattolici avrebbero avuto "il dovere di segnalarle alle Autorità di Pubblica Sicurezza"¹⁰¹. Era questa, di una interpretazione il più possibile restrittiva delle norme sui "culti ammessi", la direttiva nuova che presiedeva, del resto, ormai all'azione dei cattolici. Eloquenti erano, ad esempio le conclusioni della conferenza annuale dei vescovi del Piemonte, tenutasi il 24 settembre 1934: "1. Convincere l'autorità civile sulla data interpretazione dei culti ammessi; 2. convincere il clero che il pericolo protestante esiste; 3. nominare nelle parrocchie dove il pericolo vi fosse un delegato di AC che sorvegli; 4. comunicare ai parroci la legislazione dei culti ammessi"¹⁰².

L'attenzione della Chiesa, in particolare dopo l'esperienza di Villa San Sebastiano, si spostava infatti sempre più accentratamente dal mondo urbano, dai ceti medi intellettuali, dal problema delle classi dirigenti, del laicismo e dell'anticlericalismo, alla campagna e al mondo contadino: è il mondo della provincia rurale, dei centri di campagna che i cattolici percepiscono ora in pericolo. La polemica cattolica tendeva, così, a riguardare progressivamente sempre meno i metodisti e ad investire invece sempre più direttamente pentecostali, testimoni di Geova e fratelli, le confessioni cioè che più largamente facevano breccia nella realtà contadina (specie del Sud). La campagna cattolica antiprotestante assunse di conseguenza in questa fase il carattere di una contropropaganda condotta essenzialmente a livello popolare, puntando soprattutto ad un'opera di preparazione apologetica e controversistica del clero. Ed in essa si venne ad inserire del resto un nuovo, fondamentale elemento: l'appello nazionalistico. Non che in precedenza - come s'è visto - esso non fosse comparso, ma ora esso giunse spesso a dominare il resto del quadro. E ciò da due punti di vista: da un lato come appello

¹⁰¹ O. GIACCHI, *La situazione giuridica del protestantesimo in Italia*, in "Vita e Pensiero", agosto 1934, p. 496. Ma è da ricordare anche il volume dedicato al tema dal giurista della Cattolica: O. GIACCHI, *La legislazione italiana sui culti ammessi*, Milano, Vita e Pensiero, 1934.

¹⁰² Cit. in F. TRANIELLO, *L'episcopato piemontese in epoca fascista*, in *Chiesa, Azione Cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale*, cit., p. 135.

all'anima cattolica dell'Italia rurale, dall'altro – non paia strano – come polemica contro il nazismo tedesco, perché l'argomento antiprotestante divenne ora una delle colonne centrali della polemica antinazista ed antirazzista dei cattolici, in questo momento assai viva.

La lotta al protestantesimo tendeva dunque sempre più facilmente a divenire quello che nel 1928 era stato dimenticato, e per certi versi esplicitamente escluso, da una parte consistente dello stesso cattolicesimo italiano, e cioè difesa "della civiltà italiana": l'appello ripetuto era oramai infatti "non solo alla difesa del Cattolicesimo – che non può morire – ma di qualche altro bene che invece può perdersi o per lo meno deteriorarsi, e che a noi è caro quanto la vita: il patrimonio del pensiero, della cultura, dell'arte d'Italia, tutto pervaso di fede cattolica"¹⁰³. Nel 1934 padre Agostino Gemelli, il rettore dell'Università Cattolica, scriveva contro la propaganda protestante: "Non occorre essere italiani o tedeschi, americani o inglesi, cattolici o atei; basta essere uomini di buon senso, per capire che non è lecito disseminare in una nazione principi e fomentare uno spirito, che è in opposizione diretta con la storia e con lo spirito di quella nazione"¹⁰⁴. Da qui il passo a chiedere la messa al bando dei propagandisti protestanti come nemici della patria non tardò ad essere compiuto¹⁰⁵.

Dobbiamo solo aggiungere, a questo punto, che questa ondata nazionalistica trovò, naturalmente, potente alimento nelle vicende del 1935-1936. La politica estera più aggressiva di Mussolini, che portava l'Italia allo scontro con la Gran Bretagna e la Società delle Nazioni, non poteva che rinfocolare un risentimento antinglese che finiva per ripercuotersi inevitabilmente anche sull'immagine del protestantesimo italiano; la stampa cattolica come quella fascista presentavano ormai sempre più spesso la politica sanzionista come espres-

sione dell'alleanza, a fini non sempre confessabili, delle grandi potenze "protestanti" (con la regia della massoneria internazionale) contro quelle cattoliche. Né mancarono nel 1936 alcuni tentativi di giovani cattolici di assalire le sedi dell'*Esercito della Salvezza*¹⁰⁶, che, in quanto "associazione straniera", il regime aveva rifiutato di riconoscere come chiesa già alla fine del 1934¹⁰⁷.

Un altro decisivo fronte di polemica antiprotestante fu infine aperto per i cattolici – lo accennavamo prima – dall'avvento del nazismo in Germania. L'interpretazione del protestantesimo come un attacco sferrato dal "particolarismo nordico" contro Roma era presente nei gruppi della destra tradizionalista fascista almeno sin dalla fine degli anni Venti¹⁰⁸ e l'idea era a lungo circolata nei dibattiti della rivista "Antieuropa" cui avevano largamente partecipato anche intellettuali cattolici italiani e tedeschi come Bendiscioli, Wust ed Herwegen¹⁰⁹. La vittoria nazista e la conseguente crisi del protestantesimo in Germania venne peraltro immediatamente letta dai cattolici italiani in chiave apologetica¹¹⁰. Ma non si trattò solo di una serie di riflessioni critiche sul ruolo svolto dal protestantesimo nel mondo contemporaneo suscitate dall'esperienza – giudicata all'inizio come tutta negativa – che stavano vivendo le chiese riformate in Germania, a cui si accompagnava una poi non in tutti sempre convintissima speranza di un possibile ritorno al cattolicesimo. Si trattò della puntuale attribuzione al protestantesimo della responsabilità di tutta una serie di aspetti (neopaganesimo, razzismo, antisemitismo) che stavano emergendo nella nascita del regime nazista, se non addirittura la responsabilità del nazismo nel suo complesso. Guido Manacorda, ad esempio, in un fortunato libro del 1933, *La Selva e il Tempio*, inseriva la polemica antiprotestante nel quadro di una più ampia polemica

¹⁰⁶ Cfr. P. SCOPPOLA, *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, cit., p. 344.

¹⁰⁷ Cfr. G. ROCHAT, *Regime fascista e chiese evangeliche*, cit., p. 233.

¹⁰⁸ Cfr. A. RICCARDI, *Roma "città sacra"?*, cit., p. 43.

¹⁰⁹ Cfr. *Romanesimo e Germanesimo (La crisi dell'Occidente)*, saggi di M. BENDISCIOLI, G. MOENIUS, I. HERWEGEN, P. WUST, Brescia, 1933.

¹¹⁰ Questa prospettiva è chiarissima ad esempio in NORDICUS, *L'avvenire del protestantesimo in Germania*, in "L'Italia", 31 maggio 1933. Ma cfr. anche E. VERCESI, *La grande crisi del protestantesimo dal secolo XVI al secolo XX*, Milano, 1934, pp. XI-XIII.

¹⁰³ L'OPERA DELLA REGALIA DI NOSTRO SIGNORE GESÙ CRISTO, Prefazione, in D. LANNA, *Offensiva protestante e difesa cattolica*, Milano, 1934, p. V.

¹⁰⁴ A. GEMELLI, *Il protestantesimo e l'Italia*, in "Vita e Pensiero", agosto 1934, p. 472.

¹⁰⁵ Cfr., ad esempio, P. COFFANO, *Doverosa crociata*, in "Azione Futura", 3 luglio 1934.

contro il germanesimo: più che le tradizionali questioni confessionali, egli rimproverava infatti a Lutero essenzialmente il legame con una mistica panteista che era propria dell'"anima germanica", di essere – insomma – "l'Odino cristiano"¹¹¹. Una serie di interventi, d'altro canto, presero a mettere sotto accusa la natura al fondo protestante dell'antisemitismo nazista, specie dopo le prime iniziative di boicottaggio contro gli ebrei messe in atto nella primavera del 1933¹¹². Ma toni ancor più accesi in senso antiprotestante sollevò la complessa questione del "paragrafo ariano" e l'atteggiamento succube dell'impostazione razzista di una parte delle chiese riformate in Germania. Igino Giordani accusava ad esempio in proposito il protestantesimo tedesco di essere intrinsecamente antisemita. Alle dichiarazioni degli esponenti antisemiti del nazismo, che Giordani stigmatizzava e che anzi metteva in rapporto con il "programma efferato" di provvedimenti antiebraici concepito da Lutero (roghi, distruzioni, confische, bandi, divieti), veniva contrapposta da Giordani – appunto – la riflessione di un discepolo di Harnack convertito al cattolicesimo come Erik Peterson su un aspetto sino ad allora del tutto trascurato della fisionomia teologica della Chiesa universale, strutturalmente basata, nelle origini cristiane, sulla compresenza di giudei e gentili¹¹³.

La presa di posizione più emblematica dell'atteggiamento cattolico di quel momento fu così di nuovo quella di Giovanni Papini. Per Papini il razzismo era "l'ultima battaglia germanica contro Roma"¹¹⁴ che si ricollegava, con profonde radici comuni, al *Los von Rom* di Lutero:

Non per soli motivi nazionalistici ed economici – scriveva nell'ottobre 1934 – i protestanti sono contro Roma: da Lutero fino ai luterani razzisti dei nostri giorni.

¹¹¹ Cfr. G. MANACORDA, *La Selva e il Tempio. Studi sullo spirito del germanesimo*, Firenze, 1933, pp. 31-50.

¹¹² Assai duro ad esempio fu R. PAOLI, *Duetto ebraico*, in "Il Frontespizio", giugno 1933, pp. 17-18.

¹¹³ I. GIORDANI, *Lutero e gli Ebrei*, in "L'Italia", 30 novembre 1933. Ma cfr. anche NORDICUS, *Lutero ed i suoi eredi*, *ibidem*, 6 dicembre 1933.

¹¹⁴ G. PAPINI, *Razzia di razzisti*, in "Il Frontespizio", dicembre 1934 (ora in *Id.*, *Tutte le opere*, Vol. VIII, *Politica e civiltà*, Milano, Mondadori, 1963). La citazione è ivi a p. 558.

Roma antica è la legge civile, la legge dell'uomo; Roma cattolica è la legge teocratica, la legge di Dio. La Riforma è, nel suo spirito, anarchia: e dev'essere per forza contro ogni forma di legge e, per cominciare, contro l'eterna capitale della legge, contro Roma¹¹⁵.

Certo, come nel caso dell'antiebraismo, anche in quello dell'antiprotestantesimo, attraverso la progressiva presa di coscienza di una dura esperienza comune delle Chiese nel loro rapporto con il totalitarismo, cominceranno ad emergere, alla fine degli anni Trenta, i primi segni di una nuova possibilità di dialogo, anche se meno percettibili di quelli riscontrabili sul fronte antisemita. Ne fanno testimonianza gli scritti di Giordani su "Fides" di questo periodo, in cui emergerà il tentativo di recuperare un discorso più esclusivamente religioso nel dialogo e nella polemica interconfessionale¹¹⁶. Ma non v'è dubbio che l'antiprotestantesimo sarebbe rimasto un elemento fondamentale, assai attivo ed importante, nella mentalità del cattolicesimo italiano almeno fino all'età di Gedda e di De Gasperi.

4. Pregiudizio religioso e ideologia

Il cammino è stato lungo, ma è rimasta ancora senza risposta la seconda delle due domande che ci ponevamo all'inizio: quella relativa a cosa di nuovo uno studio parallelo dei due pregiudizi potesse dirci. Alcune risposte le abbiamo trovate – credo – già nel corso del cammino. Su di una in particolare vorrei, per concludere, fermare l'attenzione.

Uno studio parallelo del pregiudizio quale quello che abbiamo accennato in queste pagine porta alla luce – mi sembra – un punto in particolare: la chiara tensione che viene a crearsi tra la dimensione religiosa e la dimensione politica del pregiudizio (una tensione che rimanda più in generale alla dialettica, nella società di massa, tra religioni vere e proprie e

¹¹⁵ G. PAPINI, *Notomia dei protestanti*, in "Il Frontespizio", ottobre 1934 (ora in *Id.*, *Tutte le opere*, Vol. VI, *Testimonianze e polemiche religiose*, Milano, 1960). La citazione è ivi a p. 204.

¹¹⁶ Essi furono poi raccolti in I. GIORDANI, *Scontri e incontri. Polemiche religiose*, Roma, 1944.

religioni "secolari", e dunque anche a quella tra religione e modernità).

Elemento fondamentale che mi pare peculiare proprio del caso italiano è infatti la forte tensione tra il discorso confessionale, o, meglio, ecclesiastico-teologico, sugli ebrei e sui protestanti e quello ideologico. I nuovi studi circa il rapporto tra cattolicesimo e processi di modernizzazione nella storia dell'Italia del Novecento pongono del resto sempre più in primo piano un aspetto sino ad oggi largamente trascurato: quello delle tensioni esistenti nella società contemporanea tra dimensione religiosa e politica di massa. Il rapporto tra la religione tradizionale e le nuove "religioni politiche" nella società di massa rappresenta infatti un fenomeno di grande rilievo e sul quale la ricerca storiografica si sta solo ora avviando a compiere i primi passi. Ora, un'analisi ravvicinata del pregiudizio religioso e del suo complesso e ambivalente rapporto nell'epoca dei miti e delle ideologie di massa con il nazionalismo ed il razzismo rappresenta senza dubbio l'analisi di uno dei nodi più sensibili di questa tensione. Se nel caso dell'antisemitismo, il confronto avviene essenzialmente con la "religione della razza", nel caso del protestantesimo il discorso, come abbiamo visto, si sposta essenzialmente al confronto con la "religione della patria", cioè con il nazionalismo. L'Italia, un paese in cui praticamente l'unica tradizione antisemita consistente e di lungo periodo è quella cattolica e dove l'antiprotostantesimo, proprio negli anni tra le due guerre, è entrato senza dubbio a far parte della costruzione dell'identità nazionale, rappresenta forse uno dei terreni sul quale emerge con maggiore chiarezza questa dialettica tra la dimensione religiosa e la dimensione politica del pregiudizio¹¹⁷. Il caso italiano ci permette così di mettere a nudo, come pochi altri, un problema delicato e affascinante come quello dell'incontro-scontro che avviene sul terreno dell'antebraismo e dell'antiprotostantesimo tra discorso teologico tra-

¹¹⁷ Per un più ampio sviluppo di alcuni dei temi accennati nel testo cfr. R. MORO, *L'atteggiamento dei cattolici tra teologia e politica*, in *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Atti del convegno "Stato nazionale, società civile e minoranze religiose: l'emancipazione degli ebrei in Francia, Germania e Italia tra rigenerazione morale e intolleranza" (Roma 23-25 ottobre 1991), a cura di F. Sofia e M. Toscano, Roma, 1992, pp. 305-349.

dizionale cattolico su Israele e sulla Riforma e nuove "religioni secolari". Da un lato, le "religioni politiche" assumono al loro interno parte della tradizione religiosa (nel razzismo antisemita molti elementi fondamentali dell'antigiudaismo cattolico tradizionale; nel nazionalismo radicale molti elementi fondamentali della polemica cattolica antiprotostante). Dall'altro lato, lo stesso discorso religioso tende a "secolarizzarsi" e a "ideologizzarsi", a acquistare un preciso rapporto con la politica, l'ideologia, la propaganda, politicizzandosi nei movimenti cattolici organizzati. Ma si attiva così anche una sottile dialettica all'interno del cattolicesimo stesso: come tendenza continua della coscienza religiosa, propriamente ecclesiastica e teologica, di stampo tradizionale, a riaffermare la sua irriducibilità rispetto all'atteggiamento "ideologico" dello stesso associazionismo cattolico, mentre allo stesso tempo essa tende ugualmente a scivolare di frequente in quello. E questo perché lo sviluppo delle *religioni secolari* rende difficile la riproposizione nella sua nuda essenzialità del discorso teologico. Questo può contribuire forse a spiegare il paradosso riscontrato da Allport nel suo classico studio sul pregiudizio: e cioè che, da un lato, l'elemento religioso rappresenti una delle componenti fondamentali del pregiudizio (tanto che il livello di esso è più alto in coloro che hanno una appartenenza religiosa), ma che, dall'altro, via via che si sale a livelli di appartenenza e di coinvolgimento religioso più intenso all'interno delle Chiese, il pregiudizio, viceversa, tenda a diminuire (come se, la persona più seriamente religiosa, più impegnata, più fortemente coinvolta, avesse anche più resistenze del semplice fedele puramente abitudinario allo sviluppo del pregiudizio)¹¹⁸. Il che significa che la religione funziona allo stesso tempo come veicolo e come antidoto del pregiudizio.

La tradizione religiosa più propriamente ecclesiastica mostra qui tutto il suo significato. Essa palesa certamente una grande debolezza nell'affrontare una situazione come quella, del tutto nuova, creata dall'antisemitismo e dal nazionalismo moderni, soprattutto quando pretenda di inserirsi senza alcuna consapevolezza della portata storica di questi ultimi e riproponendo intatto il bagaglio secolare nel nuovo contesto.

¹¹⁸ Cfr. G.W. ALLPORT, *La natura del pregiudizio*, Firenze, 1973.

Facciamo solo un esempio. Si pensi all'uso disinvolto della parola "sionismo", intesa come sinonimo "attuale" di ebraismo, nel titolo stesso del libro di un professore di seminario, don Gerolamo Vanzini, *Il Sionismo e la Divinità di G. Cristo*, scritto - si badi bene - proprio nel 1933¹¹⁹. Affiora, insomma, nell'atteggiamento del pregiudizio tradizionale una sovrapposizione meccanica della prospettiva religiosa a tutta la complessa realtà delle situazioni politiche che riflette anche, forse, un radicato scetticismo ecclesiastico sulla immutabilità delle fondamentali contrapposizioni religiose rispetto ai conflitti degli uomini e dei partiti. Ma, proprio per tutto questo, la prospettiva religiosa tradizionale, così anacronistica e inattuale, così incapace di orientare in qualche modo i cattolici su problemi vitali e scottanti, manifestava allo stesso tempo anche tutta la sua lontananza dalle riletture ideologiche, come dall'impiego politico, che lo stesso movimento cattolico veniva facendo del patrimonio antisemita tradizionale, funzionando paradossalmente, almeno in parte, come elemento di moderazione e di freno. La tradizione religiosa, insomma, denotava, da un lato, il suo coinvolgimento profondo e, dall'altro, tutta la sua scarsa permeabilità alle mitologie ed alle correnti sotterranee della società di massa, proprio mentre il suo patrimonio culturale era alla base degli stereotipi, dei simboli e dei miti che la politica di massa (ed anche i cattolici al suo interno) proiettavano contro gli ebrei e i protestanti.

¹¹⁹ G. VANZINI, *Il Sionismo e la Divinità di Gesù Cristo*, Pavia, 1933.

In omaggio a Sergio Quinzio, che fu legato ad Urbino e alle tematiche care alla Fondazione, riproduciamo l'articolo pubblicato su "Il Messaggero" del 19 settembre 1981.

UN MODERNISTA INFATICABILE

di Sergio Quinzio

Alla periferica università della piccola città di Urbino, e non alla parigina Sorbona che aveva tentato di assicurarselo, è stato donato, dalla figlia Louise, l'archivio di Paul Sabatier. Un archivio prezioso, che è oggi custodito nei novantatré grossi raccoglitori del "Fondo carte Sabatier" presso il Centro di studi per la storia del modernismo.

Il nome di Sabatier è legato anzitutto ai suoi studi su san Francesco, che ebbero l'incontestabile merito di sottrarre il santo di Assisi al cliché imposto dall'agiografia per collocarlo vicino ai movimenti eretici che erano vivissimi nell'Europa della fine del XII secolo. Ricordare Sabatier, in occasione della donazione del suo archivio, è anche un modo serio di celebrare l'ottavo centenario della nascita di Francesco, che quest'anno ha dato luogo ad abbondanti sfoggi di retorica.

Se le oltre quattromila lettere inedite ricevute e scritte da Paul Sabatier fra il 1893 e il 1927 sono finite a Urbino il merito va riconosciuto a don Lorenzo Bedeschi, ordinario in quella Università di storia del partito e dei movimenti politici e direttore dell'istituto di storia. Il luogo d'incontro è il modernismo, al quale don Bedeschi ha dedicato ricerche e studi raccolti, a cominciare dal 1972, nella serie di «Fonti e documenti», di cui sta per uscire il nono volume. Louise Sabatier, oggi ottantaquattrenne, aveva appreso l'italiano da un singolare sacerdote umbro, don Brizio Casciola, che, reo di modernismo, era stato accolto e ospitato in Francia dal padre. Negli anni '60 un saggio di Bedeschi su don Brizio, tradotto in francese, non era sfuggito all'attenzione della signora: di qui l'allacciarsi di rapporti, fino all'attuale donazione.

È tutto un mondo – che la reazione antimodernista culminata nel 1907 con l'enciclica *Pascendi* di Pio X tentò di cancellare – quello di cui le lettere scambiate da Sabatier con i suoi numerosissimi interlocutori consentono oggi di svelare i collegamenti e di tracciare la mappa. Don Bedeschi, accogliendomi con molta cordialità sfogliando pazientemente con me le carte, parla di «un collo di bottiglia», attraverso il quale è passata si può dire tutta l'intelligencja europea e non solo europea del tempo, i cui fermenti religioso-culturali non potevano non urtare violentemente contro l'assetto istituzionale, irrigidito da secoli, della Chiesa post-tridentina. Un vivace movimento d'élite era costretto così a muoversi quasi clandestinamente, a sfidare un'avversione che giungeva fino ad estremi persecutori, malvisto – come dice don Bedeschi – «nei diversi 'palazzi'», ecclesiastico e laico, da Pio X a Benedetto Croce, perché metteva in discussione l'ordine stabilito di una società statica e gerarchizzata.

Le qualità e le esperienze di Paul Sabatier lo rendevano particolarmente capace non solo di comprendere le nuove istanze, ma anche adattissimo a verificarle e a propagandarle. Pastore evangelico, era nato nel 1858 da una famiglia ugonotta nel sud della Francia, in luoghi che ben conoscevano gli amari frutti dei contrapposti settarismi cattolico e protestante. A Parigi era stato allievo del suo omonimo Louis-Auguste Sabatier nella Facoltà di Teologia protestante, e di Ernest Renan, che gli insegna l'ebraico al Collegio di Francia. Louis-Auguste Sabatier è il tramite fondamentale attraverso il quale esercitarono il loro influsso sul nascente modernismo le concezioni del protestantesimo liberale tedesco del XIX secolo, che in sostanza allargavano alla storia dell'intera umanità ciò che la fede cristiana aveva tradizionalmente adorato nell'unico figlio di Dio Gesù Cristo.

Il rapporto più stretto il giovane Sabatier l'aveva stabilito con Renan, del quale portò a compimento un progetto che non era riuscito a realizzare, studiare il francescanesimo con metodo storico-critico, per liberare il fenomeno francescano dalle incrostazioni devote e mostrare in Francesco l'uomo della libertà, in dialettica con la Chiesa istituzionale.

Con la moglie, appartenente a una ricca famiglia, Sabatier venne ad Assisi nel 1883 portando in Italia gli impulsi di rinnovamento già diffusi in altri paesi, la Francia in particolare.

Dopo dieci anni pubblicò la *Vita di san Francesco* – che il lettore italiano può trovare oggi negli Oscar Mondadori, con introduzione di don Bedeschi –, un libro che ebbe enorme fortuna, fino alla lontana Russia, dove venne tradotto da Tolstoj.

Mentre i fautori del rinnovamento erano consapevoli delle radicali deficienze della cultura ecclesiastica post-tridentina, per secoli separata dagli sviluppi della cultura moderna, l'istituzione, arroccata a difesa, non vedeva che cedimenti e tradimenti, perpetrati da coloro che giudicava affetti da un ingiustificato complesso d'inferiorità nei confronti del mondo profano. La conciliazione tra la fede tradizionale e i principi della filosofia moderna è cercata dai modernisti nella prospettiva di un progresso storico che l'istituzione ecclesiastica vuol bloccare in strutture divenute anacronistiche, ma che invece attua la crescita di ciò che, agli inizi è contenuto in germe.

Sabatier è uno spirito liberale che saluta il modernismo come la «primavera spirituale» del cattolicesimo e se ne fa promotore. Si dice certo di due cose: che il cristianesimo non perirà mai, e che non sarà quello che è adesso. In vista di questo conduce la sua battaglia, definendo se stesso «una buca delle lettere». Molto più che un robusto pensiero sono il calore umano riflesso anche nel felice stile letterario, le diffuse conoscenze in diversi paesi, i talenti di divulgatore che fanno dello storico francese il punto di aggregazione di molteplici forze disperse. Sabatier collega singoli e gruppi costretti al silenzio e al segreto, annoda fili sparsi ovunque. Per questo il suo carteggio è una miniera di notizie, che rivela per esempio i nomi di autori degli opuscoli che circolavano anonimi, diffusi da mano a mano. Occorreranno anni e anni per scavarla.

Anche dopo l'intesa clericico-moderata del 1908 e il patto Gentiloni del 1913, Sabatier ha mille informatori nei «palazzi» d'Italia, e tanti amici che gli consentono di svolgere, sulla grande stampa internazionale, una vera e propria controinformazione. Tra i suoi corrispondenti italiani s'incontrano Romolo Murri, Tommaso Gallarati Scotti, Umberto Fracassini, monsignor Bonomelli, Ernesto Buonaiuti, lo storico Pasquale Villari, politici come Sonnino e Luzzatti, letterati come Fogazzaro, Novaro, Graf, direttori di giornali come Bergamini e Albertini.

Riconosciuti la necessità e i meriti storici del modernismo, non sarà forse male accennare anche a quelli che sono i limiti, riconoscibili, a me pare, proprio nel modello innalzato da Paul Sabatier: san Francesco, così come lui lo vede e lo propone. Il francescanesimo è indubbiamente un fondamentale punto di passaggio tra la chiusa società sacra medievale e la Riforma all'inizio del mondo moderno, un punto nel quale cattolici e protestanti possono incontrarsi. San Francesco, infatti, non volle essere né prete né monaco, e il primo francescanesimo è un movimento laico profondamente difforme da quello che sarà il suo successivo assetto sotto la forma tradizionale dell'ordine monastico.

Ciò non toglie che, malgrado la serietà delle sue indagini storiche, il san Francesco di Paul Sabatier subisca una deformazione, diversa ma paragonabile a quella impostagli dal conformismo devoto. S'imprestano al duecentesco imitatore di Cristo connotati che sono in realtà del protestantesimo liberale del secolo scorso, e il Poverello appare il campione dell'emancipazione, appartenente non più alla Chiesa ma all'evoluzione spirituale dell'umanità, quell'umanità che compiva, nelle più sensibili coscienze ottocentesche, sentimentali e misticheggianti ascensioni. Francescanesimo e romanticismo rischiano di confondersi, e il risultato non è in definitiva molto migliore, a me pare, di quello della confusione tra francescanesimo e cultura ecclesiastica.

Può sembrare che si sia parlato, fin qui, soltanto del passato. Ma non direi che il presente stia suonando su altre tastiere. La reazione di Sabatier e dei modernisti al trionfo del positivismo non è in sostanza diversa dall'attuale reazione, attratta dal fascino dell'irrazionale e del mistero, all'appiattimento nell'efficientistica società tecnologica e dei consumi. Si continua insomma a oscillare tra i vecchi poli, ormai risaputi.

* Domenica 26 ottobre 1997 nel complesso monumentale di Montefiorentino si è svolta la manifestazione di consegna dei premi della XVI edizione del Premio Nazionale di Cultura Frontino Montefeltro. Nella sezione dedicata alla Cultura marchigiana, la Giuria, presieduta da Carlo Bo e della quale facevano parte Franco Brinati, Fabio Ciceroni, Gastone Mosci, Pino Paioni e Valerio Volpini, ha assegnato il premio ex-equo ad Alfonso Botti per il volume *Romolo Murri e l'anticlericalismo negli anni de La Voce*, pubblicato a Urbino presso QuattroVenti nella collana "Ricuperi" della Fondazione Romolo Murri e a Fabio Mariano per il volume *Le chiese filippine nelle Marche. Arte e architettura* pubblicato da Nardini.

* Il 7 marzo 1998 presso la chiesa del Collegio di Iglesias è stato assegnato il "Premio Iglesias", promosso dall'Associazione Culturale "Lau Silesu". Per la saggistica, sezione "Religione e società", la Giuria, presieduta da mons. Arrigo Miglio e della quale facevano parte, tra gli altri, Roberto Biancarte, Agostino Giovagnoli, Arnaldo Nesti e Tullio Tentori, riunitasi a Cagliari il 24 gennaio 1998, ha deciso di assegnare un premio di 2 milioni di lire all'opera di Ulderico Parente, *Riformismo religioso e sociale a Napoli tra Otto e Novecento. La figura e l'opera di Gennaro Avolio*, pubblicato nel 1996 a Urbino presso l'editore QuattroVenti nella collana "Studi e testi" della Fondazione Romolo Murri. Con questo riconoscimento la Giuria ha inteso "esprimere particolare apprezzamento per la rigorosa e completa ricerca storica condotta sulla figura del cattolico laico Gennaro Avolio, personaggio di spicco della cultura napoletana nel periodo della crisi moder-

nista e anticipatore delle istanze meridionaliste e riformiste che sarebbero poi diventate patrimonio comune di larghi strati del mondo cattolico".

I Seminari della Fondazione Romolo Murri

* Venerdì 27 marzo 1998, presso l'Aula C3 della Facoltà di Magistero dell'Università degli Studi di Urbino, si è tenuto il quinto Seminario della Fondazione. Lo studioso invitato è stato il prof. Emilio Gentile dell'Università "La Sapienza" di Roma che ha svolto un'approfondita relazione sul tema *Religioni politiche, Chiesa e totalitarismo*.

Al Seminario hanno partecipato numerosi studenti e giovani studiosi. Hanno usufruito del rimborso spese i seguenti giovani studiosi: Carmelo Adagio (Bologna), Roberta Grossi (Perugia), Sabrina Mencarelli (Perugia), Massimo Carconi (Roma), Laura Civinini (Milano), Simona Urso (Bologna).

* All'interno del ciclo di conversazioni del mese di agosto 1998 a Palazzo Petrangolini in Urbino, martedì 11 è stato presentato il volume 25-27 di "Fonti e documenti" con un intervento di Lorenzo Bedeschi su *Un periodo innovatore: "La Rivista delle riviste" (Macerata 1903-1905)*. Al dibattito hanno preso parte Gastone Mosci, Sergio Pretelli, Piergiorgio Grassi, Andrea Milano e Giampiero Bof.

Lunedì 17 agosto Lorenzo Bedeschi, Elio Guerriero, Gastone Mosci, Antonio Tarsia e Valerio Volpini hanno presentato la nuova edizione del volume P. Bargellini - C. Bo, *Il tempo del Frontespizio. Carteggio 1929-1940*, a cura di Lorenzo Bedeschi, Cinisello Balsamo, San Paolo Editore, 1998.

* Venerdì 11 dicembre 1998 si svolgerà a Urbino il secondo incontro del Seminario su *Culture religiose e chiese di fronte ai regimi e movimenti autoritari negli anni venti*.

* Sabato 16 gennaio 1999 si svolgerà ad Urbino una giornata di studio sul tema *Gli anni del post Concilio e il dissenso cattolico*. Parteciperanno Michele Ranchetti, Guido Verucci, Daniele Menozzi, Carlo Felice Casula e Antonio Parisella.

Collana «Studi e testi»

5.
ROMOLO MURRI, *Corrispondenze politiche e religiose su "L'Osservatore Cattolico" (1898-1900)*, a cura e con introduzione di Daniela Saresella, Urbino, *QuattroVenti*, 1998, pp. 352, ISBN 88-392-0440-7.

Introduzione; Elenco degli articoli apparsi sul giornale; Antologia degli scritti.

Collana «Ricuperi»

9.
ROMOLO MURRI, *Mi giudicheranno i posteri a ciclo concluso*, a cura e con introduzione di Lorenzo Bedeschi, Urbino, *QuattroVenti*, 1998, pp. 143, ISBN 88-392-0463-6

Introduzione; *La democrazia cristiana in Italia; L'azione e lo studio; Pastori d'anime e Ministri di culto; L'Azione Cattolica popolare in Italia; Cattolici italiani; Azione e organizzazione cattolica nell'ora che corre; Riprendo la direzione; La «Cultura Sociale»; Fra gli scioperi e l'organizzazione; Una questione grave; Il crollo di Venezia; Alle sorgenti della seconda crisi dell'Opera dei congressi; L'odierno movimento; Alle viscere della crisi; Intervista a don Romolo Murri sulla crisi dell'Opera dei congressi; L'anarchia spontanea; Congedo; Il card. Agliardi. Ricordi personali; Appendice. Deputato in Parlamento; Indice dei nomi.*

È pronto il nuovo volume di "Fonti e documenti" (vol. 25-27, pp. 492) dedicato al modernismo marchigiano. Ecco l'indice dei saggi:

- La "Rivista per le riviste per il clero"
a cura di Rocco Cerrato
- a) Don Luigi Allevi storico delle religioni

- *All'origine dei gruppi novatori*
a cura di Lorenzo Bedeschi

- a) *Modernisti marchigiani: avv. Carpani e don Balducci*
- b) *Riferimenti a crisi di fede nei romanzi*
- c) *Le Giornate sociali di Fermo*

- *Il Card. Achille Manara protettore di Murri*
a cura di Massimo Papini e Mariella Principi

- *Il gruppo jesino "L'Ora presente"*
a cura di Lauletta Mazzola

- *Coscienza religiosa e riformismo in Gerardo Meloni*
a cura di Ilaria Biagioli

- *L'antimodernismo marchigiano*
a cura di Lorenzo Bedeschi

- a) *Le Visite Apostoliche nelle Marche*
- b) *Uno della restaurazione: mons. Melone Meloni*
- c) *Il biblista bonario: mons. Adolfo Cellini*

- *I preti marchigiani denunciati al S. Ufficio*
a cura di Mario Ceparani

- *Il vero amico di Romolo Murri: don Brizio*
a cura di Ferdinando Aronica

Le Carte conservate presso il Centro studi per la storia del modernismo e la Fondazione Romolo Murri, sono aperte alla consultazione degli studiosi previa richiesta di accesso da inoltrarsi alla Presidenza.