

bellica – appaiono primariamente funzionali a ricostruire i mutamenti in atto nella politica cattolica. Data la varietà e la complessità delle questioni trattate, il saggio cerca di offrire soprattutto spunti di riflessione e pone vari interrogativi, indicando anche delle possibili linee di ricerca su temi che – non a torto – risultano meno esplorati dalla storiografia. In particolare, dal volume traspare la necessità di condurre ulteriori studi sul ruolo della grande massa dei fedeli nei processi in atto nel movimento cattolico. Un’analisi su queste tematiche presenta notevoli difficoltà pratiche – a partire dal fatto che sarebbe necessario ricorrere a varie fonti, tra cui un esteso *corpus* di testimonianze popolari e del basso clero –, ma restituirebbe senz’altro utili informazioni per comprendere più a fondo gli sviluppi avvenuti nel cattolicesimo italiano tra il conflitto e il primo dopoguerra.

Francesco Cutolo

RENATO MORO, *Il mito dell’Italia cattolica. Nazione, religione e cattolicesimo negli anni del fascismo*, Edizioni STUDIUM, Roma 2020, pp. 565.

Nel novembre del 1939, Giovanni Papini pubblica un piccolo volume intitolato *Italia mia*, che conterà ben cinque edizioni nel pieno della Seconda guerra mondiale col sostegno del regime fascista. La nazione italiana era qui presentata come portatrice di un primato nazionale per vocazione ed essenza cattolico che grazie al fascismo si era realizzato. Poche settimane dopo, il rettore dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, padre Agostino Gemelli, introduceva un libro dedicato al decennale della firma dei Patti Lateranensi in cui la nazione italiana era definita «*gens catholica* per eccellenza»: il significato della Conciliazione andava ricercato proprio nel ritorno dell’Italia «alla sorgente della sua storia e alla sostanza della sua vita». Per entrambi questi autori la nazione era sempre stata cattolica e il fascismo aveva riportato il “paese legale” a riconciliarsi col “paese reale”. Nel comune riconoscimento di questo grande merito al regime mussoliniano, le due prospettive divergevano nell’atteggiamento con cui riproponevano il complesso discorsivo nazional-patriottico cattolico: per Papini il fascismo aveva riportato l’Italia alla sua autentica identità cattolica elevandola all’«ideale di una superior civiltà»; per Gemelli il merito del regime era stato quello di riconoscere la necessità di rifare cattoliche le istituzioni archiviando finalmente la parentesi liberale, e la fedeltà a questo programma era il banco di prova su cui valutare l’effettiva portata della conciliazione. Espresse allo scoppio della Seconda guerra mondiale, quando ancora l’Italia fascista non aveva preso parte al conflitto, queste posizioni esemplificano bene i motivi di una tenace luna di miele tra l’idea di nazione fascista e l’idea di nazione cattolica lungo tutta la durata del regime mussoliniano, così come gli elementi di attrito, che pure ci furono ma che passarono sovente – se non quasi sempre – in secondo piano.

Allo studio approfondito di questi rapporti ha dedicato un corposo volume Renato Moro, lo storico che può essere a buon diritto considerato il miglior studioso italiano dei rapporti tra fascismo e cattolicesimo. Frutto di ricerche sviluppate negli ultimi vent’anni, il libro prova a dare una risposta nuova al problema della persistenza di quei rapporti, rinnovando il vecchio questionario storiografico da una prospettiva culturale che individui la natura della collaborazione tra cattolicesimo italiano e fascismo fuori dalle dicotomie che lo hanno a lungo contraddistinto, tra una conciliazione cioè tattica e strumentale o viceversa profonda e strategica ma sempre inquadrata in una impostazione di storia politica o delle ideologie. Questa operazione

passa per l'analisi del rapporto tra nazione, religione e cattolicesimo alla luce della sacralizzazione della politica fascista, sulla scorta del filone di studi che in Italia ha trovato in Emilio Gentile il suo più autorevole rappresentante e ispiratore.

La tesi di fondo viene esposta fin dall'introduzione. L'idea diffusa di una nazione naturalmente cattolica emerge come il principale elemento che spiega il consenso cattolico al regime. Al di sotto e trasversalmente alla dialettica politica e ai tatticismi, il «mito» dell'Italia cattolica «fu infatti alimentato in modo convergente e, assieme, sottilmente concorrenziale dal regime fascista e dai cattolici, finendo per rappresentare un elemento non secondario nelle vicende di quegli anni» (p. 10). In questa prospettiva, la convinzione che il fascismo fosse stato il primo movimento che, fattosi stato, avesse saputo rispettare ed esaltare l'identità cattolica del popolo italiano fu la causa della sostanziale accettazione del regime da parte cattolica, obliterando gli aspetti più integralmente totalitari e permettendo quindi un canale di positivo confronto con la stessa religione fascista, i cui elementi paganizzanti finirono per apparire marginali e superficiali, o comunque riassorbibili dalla garanzia fornita da una indistruttibile natura cattolica del popolo italiano. Sebbene l'immagine di un paese compattamente stretto intorno alla Chiesa cattolica fosse una leggenda smentita dai dati di realtà, l'autore argomenta convincentemente che proprio la credenza in una Italia cattolica aprì al cattolicesimo la possibilità di una nazionalizzazione del popolo italiano in chiave confessionale, illudendo molti sulla effettiva natura alternativa alla pedagogia totalitaria di massa del fascismo; la forza di questo «mito» si farà sentire anche al crollo del regime, quando esso agì come schermo deformante che insieme garantì l'affermazione di una nuova egemonia cattolica e assolse fedeli e gerarchie dalle profonde responsabilità assunte nel ventennio fascista. «Perché i miti sono spesso più importanti della realtà» (p. 11).

Questa lettura viene esposta in quattordici capitoli che affrontano le vicende del ventennio secondo una scansione cronologica consolidata, seguendo minuziosamente il filo dei dibattiti e delle prese di posizione pubbliche e private di numerosi esponenti del laicato e del clero cattolico. Dopo un primo capitolo metodologico e di sintesi storiografica, l'autore ripercorre rapidamente il «lungo itinerario cattolico verso la patria». La panoramica è incentrata sull'identificazione di «due schemi concettuali assai diversi» da cui i cattolici italiani sarebbero partiti nell'affrontare la questione nazionale: un primo approccio di matrice cattolico-liberale e neoguelfa, personificato da Vincenzo Gioberti, e uno di matrice «prevalentemente neotomista e di ispirazione intransigente», elaborato tra gli altri dal gesuita Luigi Taparelli d'Azeglio. Sebbene queste due diverse prospettive «av[ess]ero dato luogo a molteplici intersezioni reciproche» (p. 40), tra le masse cattoliche avrebbe prevalso quella intransigente, in una contrapposizione netta con la formazione dello Stato unitario liberale che si tingeva di competizione nel «drammatico conflitto sul "sacro"»: «Se la rivoluzione sacralizzava la nazione, la Chiesa politicizzava la fede» (p. 42).

In questa ricostruzione, solo alla fine dell'Ottocento il movimento cattolico intransigente avrebbe elaborato un suo mito di «nazione cattolica». Questo nuovo patriottismo cattolico, interpretato da protagonisti del laicato come Filippo Crispolti e Giovanni Grosoli, si affermò con l'emersione di un «cattolicesimo nazionale», che non vedeva contraddizione tra un vivo nazional-patriottismo e l'universalità del credo cattolico. Gli interventi vaticani miranti a moderare, ammonire e in alcuni casi condannare gli eccessi patriottici delle organizzazioni di massa cattoliche non impedirono una profonda penetrazione del discorso nazionale nella comunità ecclesiale, sia tra i laici che tra gli ecclesiastici. Un «sano amor di patria cristiano» veniva consi-

derato lecito anche dalle frange più intransigenti della cultura cattolica e il primo conflitto mondiale dimostrò quanto profonda e convinta fosse stata l'accettazione di un fervente impegno patriottico. Le voci di cattolici autorevoli come Agostino Gemelli, Filippo Meda, di nuovo Crispolti, monsignor Angelo Bartolomasi e anche democratico-cristiani come don Primo Mazzolari, esemplificano bene questo stato di cose. La mole di testimonianze è di per sé eloquente nel descrivere la granitica presenza di un fondo di nazional-patriottismo cattolico strettamente legato ad una prospettiva di riconquista cristiana della società, che la guerra non fece che esaltare. Quel patriottismo era davvero trasversale: come affermò monsignor Giandomenico Pini, assistente nazionale della FUCI, la «guerra ci ha uniti, ed ora noi dobbiamo sentirci compatti, fusi insieme dal sangue e dalle lacrime dei figli d'Italia» (p. 57), e anche il giovane Alcide De Gasperi non mancherà di esprimere il suo patriottismo e la sua fede nella missione provvidenziale dell'Italia. L'autore è attento a segnalare l'oscillazione tra «patriottismo» e «nazionalismo» negli usi linguistici delle testimonianze, e tuttavia le diverse espressioni – sovente accompagnate da una aggettivazione fin troppo insistita per non apparire spia di dilemmi profondi, oltre che di posizionamenti contingenti – descrivono un campo semantico assai chiaro, che delinea un avanzato processo di appropriazione della cultura nazional-patriottica da parte del mondo cattolico; un processo cui il magistero pontificio non si oppose mai chiaramente, ma si limitò a moderarlo e a condannare quelli che ne riteneva gli eccessi. È questa permanenza che risalta di fronte alla cesura profonda costituita dall'avvento del fascismo e della sua strategia totalitaria.

Afferma persuasivamente Moro che il fascismo «politicizzò il mito nazionale e l'idea stessa di cattolicesimo» al fine di assorbire nella sua religione politica la fede cattolica. Questa operazione rafforzò l'ideologizzazione in senso nazionale del cattolicesimo, spingendolo ulteriormente verso «una vera e propria nazionalizzazione della fede» (p. 61). Le tappe di questo processo sono ricostruite evidenziando come il fascismo si presentasse fin dall'inizio esso stesso come una religione, riconoscendo così al cattolicesimo la capacità di interpretare bisogni spirituali necessari e una forza sociale ineliminabile in quanto religione della maggioranza degli italiani. L'avvio di una svolta anti-laicista del governo mussoliniano non restituì soltanto al cattolicesimo il ruolo di religione dominante che i decenni liberali avevano limitato; la nuova politica ecclesiastica fascista, condita di pubbliche attestazioni di omaggio in forma rituale, costituì la base su cui l'atteggiamento complessivo del cattolicesimo italiano si volse a favore del nuovo regime. Quelle misure apparvero a molti come un passo decisivo nel superamento della «statolatria» liberale e in generale della deviazione dall'ortodossia che la società moderna aveva imboccato: è in questi schemi – peraltro non inediti – che il cattolicesimo italiano trovò a più livelli le ragioni di una accettazione, ora convinta ed entusiastica e ora prudente e pronta ai distinguo. Per quel che attiene al sentimento nazionale fu Pio XI nella *Ubi arcano* del dicembre 1922 a distinguere tra «giusto amore della patria» e «immoderato nazionalismo», sancendo dall'alto del supremo magistero ecclesiastico i poli di oscillazione entro i quali graviterà il giudizio sul regime e la sua religiosità sempre più marcata. Significativamente, sarà proprio sul maggiore o minore riconoscimento nel fascismo di vecchie forme di governo giudicate anti-cattoliche, come il «paganesimo» e la «statolatria» antiche e moderne, che le posizioni dell'opinione cattolica si articoleranno per tutto il ventennio.

Il gruppo dei «cattolici nazionali» e le nuove organizzazioni politiche che confluirono poi nel fascismo riconobbero nel regime l'artefice di una fusione intima e

necessaria tra potere religioso e potere civile nel nome della comune nazione cattolica innalzata a piena unità spirituale. Chi da parte cattolica coltivava posizioni antifasciste lo faceva accusando quest'ultimo di proporre un nazionalismo «deficato» (De Gasperi), un «paganesimo» avallato dai clerico-fascisti (Sturzo) o una «statolatria nazionale impregnata di spirito pagano» (Donati). Ma non si usciva dal diagramma tracciato dal mito dell'Italia cattolica. La distinzione tra un nazionalismo lecito e uno illecito era una griglia a maglie assai larghe: se un ben inteso nazionalismo – come affermò il direttore della «Civiltà Cattolica», p. Enrico Rosa – doveva volere e procurare il bene della vera religione e dunque della Chiesa, i margini di negoziazione diventavano molto ampi. I reiterati quanto strumentali impegni pro-cattolici che Mussolini alternò a più evidenti offensive totalitarie di controllo sul mondo cattolico valsero così da catalizzatori dell'idea di un binomio indissolubile tra patria e fede cattolica. L'espressione di un «fascismo clericale» pronto ad appropriarsi di culti e rituali cattolici come l'Anno santo (1925) e il centenario francescano (1926) andò di pari passo con la promozione della religione cattolica nelle fibre dell'azione educativa del paese con la riforma scolastica gentiliana.

Non mancò un ampio margine di ambivalenza, che si traduceva in attriti e in aperta concorrenza, come dimostrano le ben note vicende legate alle associazioni laicali e al partito cattolico. La concezione dello stato e il fondo filosofico idealistico cui si ispirava la dottrina fascista era apertamente osteggiata da ampie frange del mondo cattolico. Ma la posizione ufficiale cattolica fu favorevole: lo stesso Gemelli riconosceva «la coincidenza parziale delle nostre aspirazioni» rispetto alla riforma Gentile. Per quanto lo stato etico fascista potesse indurre sospetti ad un cattolicesimo abituato all'opposizione allo stato liberale, i passi fatti erano giudicati positivamente perché letti nella direzione di un pubblico riconoscimento della natura cattolica della nazione e della società italiane. Anche quando venivano avanzati dubbi e resistenze lo si faceva in nome di una opposizione alla strumentalizzazione della religione o di una sua subalternità alla nazione. Il domenicano Marianio Cordovani dichiarerà nel 1928 di preferire il «laicismo negativo di ieri» al «laicismo positivo di oggi», al fine di ammonire sui pericoli che la nuova realtà totalitaria poteva propiziare se non si fosse allontanata dall'idolatria idealistica.

Queste schermaglie verranno però spazzate via dall'impatto decisivo della Conciliazione del 1929. Moro sottolinea a buon diritto che il «conciliatorismo, da un lato, e l'intransigentismo antistatale, dall'altro, persero il significato che avevano da più di settant'anni» (p. 133). Non fu soltanto un terremoto politico che spazzò via testate e organi di stampa clerico-fascisti e intransigenti, ma un evento che portò a maturazione istanze profonde che si riconobbero nell'affermazione, percepita come definitiva, della nazione cattolica. Come proclamò la «Civiltà Cattolica»: «È l'ora di Dio». Quell'enfasi evidenziava certo una «notevole dose di illusioni» (p. 137), ma la Conciliazione rafforzò la speranza – tutt'altro che illusoria nella percezione soggettiva degli attori – di una cristianizzazione definitiva del regime attraverso un «assiduo e tenace sforzo, in una vera e propria inesausta guerra di posizione» (p. 140). I contrasti, che pure ci furono, vennero subordinati all'obiettivo: il prevalere dell'interesse religioso e la legittimazione giuridica e pubblica del carattere cattolico della nazione italiana. E fu proprio lo spazio della nazione cattolica, cioè della supposta identità del popolo italiano, che permise l'addomesticamento delle contrapposizioni polemiche sull'interpretazione da dare ai Patti lateranensi. Il conflitto tra concezione cristiano-cattolica e fascista rivendicato dal celebre discorso di Mussolini del 13 maggio 1929 poteva essere così spostato sul piano delle istituzioni, cui diverse voci cattoliche opposero

l'ideale del Medioevo cristiano. L'impossibilità teorica di un compromesso tra «due universali» espressa dall'archeologo Roberto Paribeni, sostenitore della romanità fascista, veniva affrontata denunciando il rischio di un «Cattolicesimo senza Cristianesimo» (Cordovani) e agitando lo spettro di un «nazionalismo tanto esagerato quanto falso» (Pio XI, *Divini illius magistri*). E così, timori e denunce «non valicarono però il confine della richiesta al regime di una maggiore moderazione» (p. 166). La risposta strategica alla nuova religiosità fascista si assestò su questo schema, sancito dal vertice ecclesiastico e variamente interpretato da clero, laicato e organizzazioni cattoliche. Permase la lettura incentrata sulla natura cattolica e provvidenziale del fascismo che relegava in soffitta i disordinamenti liberali; la contrapposizione si trasformò in una rivalità competitiva, tra gli sforzi fascisti di nazionalizzare il clero e quelli cattolici di portare avanti un progetto alternativo di nazionalizzazione degli italiani.

Ciò permise, nell'interpretazione dell'autore, il trionfo del mito dell'«Italia cattolica» negli anni Trenta. Momenti importanti di questa ambivalente intesa furono il decennale della marcia su Roma, quando il portavoce del «clero nazionale» Giulio de' Rossi dell'Arno poté affermare che nella patria fascista si era raggiunta una «nuova sintesi nazionale italiana» e i cattolici poterono esprimere la loro gratitudine al capo del governo per aver riaffermato il primato dell'Italia cattolica; e la canonizzazione di don Bosco come modello di una «italianità cattolica». La guerra in Etiopia e la proclamazione dell'Impero sancirono un ulteriore passo verso il connubio con la nazione fascista, mostrando ancora una volta come la dimensione bellica fosse quella propizia a suscitare manifestazioni palesi di nazional-patriottismo da parte cattolica. Sulla scorta di una grande mole di testi, Moro arriva a parlare di «approdo alla nazione fascista», con la fusione di sacramento cristiano e sacramento nazionale nel nome del sacrificio patriottico, della missione civilizzatrice dell'Italia fino ad avvicinare la competizione tra i due modelli di religione nazionale cattolica e fascista ad una perfetta identità.

La ricca disamina della varie posizioni porta l'autore a riproporre una sistematizzazione di gruppi e correnti cui aveva già contribuito negli anni passati. Al «cattolicesimo nazionale» degli anni Venti che trovò espressione politica nel Centro Nazionale aveva fatto seguito un «nazionalismo cattolico» – interpretato da personalità come Papini e don Giuseppe De Luca e intorno alla rivista «Frontespizio» – che si concentrava nel superamento del dissidio risorgimentale anti-temporalista vedendo nel regime il ristabilimento della centralità del cattolicesimo nell'identità italiana. Dopo la Conciliazione avrebbe preso forza un «nazional-cattolicesimo» in chiave intransigente, promosso dalle organizzazioni di massa cattoliche e sostenuto in modo esemplare da Agostino Gemelli in vista di una cattolicizzazione integrale della comunità nazionale. Con la proclamazione dell'Impero, infine, prendeva avvio l'esperienza di un nuovo «cattolicesimo fascista», frutto dell'attivismo di un combattivo gruppo riunito intorno alla rivista «Segni dei tempi» (Paolo Bonatelli, Domenico Massé, Pasquale Pennisi e altri), che in alcuni casi – come in quello del filosofo Armando Carlini – viene definito anche «fascismo cattolico»: l'obiettivo di questi gruppi era quello di cristianizzare dall'interno il fascismo sulla base dell'identità profonda tra fede cristiana e fede combattiva squadristica. Con una formula volutamente schematica Moro afferma: «il cattolicesimo nazionale degli anni venti si proponeva di essere *con il fascismo per la nazione*, il nazionalismo cattolico *con la nazione e con la Chiesa*, il nazional-cattolicesimo degli anni trenta *con la nazione per la Chiesa*, e il nuovo cattolicesimo fascista *con il fascismo da cattolici*» (p. 318).

Pur utili ad inquadrare programmi e posizionamenti tattici di individui o gruppi, queste categorie appaiono assai porose nella realtà ed è lo stesso autore a prenderne

atto, proponendole ora come declinazioni particolari di quel «mito» dell'Italia cattolica che costituisce il centro di questa nuova messa a punto analitica. In questa stessa ottica, la fusione tra Italia cattolica e civiltà imperiale fascista avvenuta con la conquista dell'Etiopia non fu forse solo il frutto di una ideologizzazione e politicizzazione operate dal fascismo sul cattolicesimo: era lo stesso cattolicesimo italiano che nella sua maggioranza avallò la fusione con un regime che appariva la forma politica fino a quel momento più adeguata a garantire e rafforzare l'identità cattolica della comunità nazionale. L'atteggiamento del magistero pontificio orientava le coscienze proprio in questa direzione: nella persistente volontà di appianare i contrasti col fascismo; nella fiducia nei confronti di Mussolini che legittimava la sola polemica verso le tendenze laicizzanti del regime; nella valutazione comparativamente positiva del totalitarismo fascista rispetto a quello comunista, nazista e persino alla Francia repubblicana.

Proprio il confronto con il paganesimo nazista e il comunismo sovietico, che Moro attentamente ricostruisce attraverso la stampa cattolica degli anni Trenta, mostra in definitiva come agli occhi di molti cattolici proprio le difficoltà incontrate dalla Chiesa in Germania e Unione Sovietica non facevano che accrescere il giudizio positivo sul regime mussoliniano. La linea del nuovo pontefice Pio XII si assesta d'altra parte sull'apprezzamento per il valore spirituale del nazionalismo contro l'apostasia delle società moderne e in una apertura di credito verso il fascismo contro la minaccia comunista e laicista. Le indagini promosse dall'Azione cattolica sulla moralità della popolazione alla metà degli anni Trenta lasciano emergere una realtà da considerare più come terra di missione che come culla di una solida pratica confessionale. La Sante Sede impose di minimizzare quei risultati che pur sollevarono la reazione di ristretti gruppi preoccupati di questi primi segnali di crisi della presenza della Chiesa in Italia. Le (ambigue) prese di distanza dal nazional-patriottismo cattolico rimarranno appannaggio di singoli come Mazzolari e Giorgio La Pira, ma di fatto molto minoritari. L'arcivescovo di Milano Schuster avanzò solo in un discorso lasciato inedito la denuncia dell'evaporazione del concordato di fronte alle pretese totalitarie fasciste (pp. 452-458). Ed è comunque indicativo che le preoccupazioni più o meno represses fossero suscitate non tanto da un rifiuto del nazionalismo in quanto tale, ma dalla constatazione che l'incontro con il fascismo nel nome della nazione non stava dando tutti i frutti sperati.

In questa situazione, le denunce del paganesimo nazista si accompagnavano al simmetrico rigetto delle democrazie occidentali per il costante rifiuto di ogni forma di individualismo che delineasse un'autonomia del singolo rispetto alla società. Ciò che aveva avvicinato fedeli e gerarchie al regime fascista era l'assicurazione di uno spiritualismo anti-materialista che corrispondeva ad aspirazioni diffuse nel mondo cattolico: perché era quella la forma di modernità con cui più facilmente poteva articolarsi un dialogo. Persino nel progetto di enciclica contro razzismo, antisemitismo e totalitarismo, l'*Humani generis unitas* poi rimasta inedita con la morte di Pio XI, la denuncia si esprimeva nei termini della solita distinzione tra nazionalismo esagerato e nazionalismo lecito. Era in definitiva una questione di gerarchie e di subordinazione attraverso le quali veniva letta la realtà e che costituiva il filtro per una sua valutazione; e non è un caso che proprio il modello del medioevo cristiano venisse preso ad ispirazione da La Pira nella rivendicazione di un primato universale della Chiesa «negli affari fondamentali delle nazioni cristiane».

Solo molto tardi, e sempre in ambienti minoritari, la religione politica fascista comincerà ad essere letta compiutamente come una forma di idolatria moderna. L'autore ne trova espressione in un articolo di padre Giulio Bevilacqua sulla rivista

dei Laureati cattolici «Studium» dell'inizio del 1940 e nel solito La Pira su «Principi» poco prima della sua chiusura ad opera del fascio fiorentino. Fu con la Seconda guerra mondiale che le crepe fino ad allora appena percepibili cominciarono secondo Moro ad allargarsi. L'adesione cattolica al conflitto, vissuto con un misto di sopportazione e speranza, avvenne sempre in chiave nazional-patriottica non senza qualche venatura imperialistica che trovava motivo di purificazione nella sintesi dei valori di patria e di umanità garantiti dalla coscienza nazionale italiana permeata dal cristianesimo. Tutte le sfumature del mito dell'Italia cattolica vennero in realtà mobilitate per dare senso e sostegno al nuovo conflitto. Ciò impedì tra l'altro di distinguere tra regime fascista e nazione in nome di un legame ascrittivo ad una comunità nazionale che si considerava benedetta da Dio. Anche e soprattutto di fronte a un nuovo conflitto mondiale, il cattolicesimo ufficiale tornò alle parole d'ordine del primato e della missione dell'Italia cattolica, articolando di nuovo la polemica sulla distinzione tra un patriottismo accettabile e un amor di patria assolutizzante e dunque da scartare. Personaggi come Raimondo Manzini e Amintore Fanfani si mossero ancora sulla linea gemelliana di una cristianizzazione della possibile vittoria dell'Asse. Secondo Moro questo «dispositivo cattolico-fascista» basato sul binomio fede e patria entrò in crisi dopo i primi anni di guerra. Ne coglie un esempio negli interventi di p. Messineo del 1940 sulla «Civiltà Cattolica» – un vero e proprio laboratorio concettuale di lungo periodo per la cultura nazionale cattolica. Il gesuita vi denunciava «l'andazzo invalso da tempo di trasferire al profano la terminologia sacra» e rigettava quella che definiva la «concezione mitica della nazione». Ma la denuncia non obliterava la legittimità di un culto per la patria che non cadesse negli eccessi delle «religioni laiche». Le prime concrete manifestazioni di dissenso alla guerra fascista del 1942 non intaccheranno il fondo patriottico della mentalità cattolica, che vedrà anzi un ritorno del mito neoguelfo: «La Patria era tutt'altro che morta. Però, non era più quella fascista» (p. 534). L'icastica conclusione dell'ultimo capitolo del volume è così in realtà un invito a proseguire nell'indagine: «Il mito era sopravvissuto alla sua stessa crisi» (p. 539).

Che caratteri aveva la «nazione cattolica» in nome della quale il compromesso con il regime totalitario, pur fra tanti contrasti e conflitti, fu perseguito? Che morfologia della nazione si confrontò con la religione politica fascista? E soprattutto, come fu possibile non venire ad uno scontro assoluto tra le due religioni, la cattolica e la fascista? L'accurata e ponderata ricostruzione di Moro sembra concepire il “mito” dell'Italia cattolica solo come uno specchio ideologico che deforma i dati di realtà. Ma sarebbe possibile intenderlo anche come un racconto con una sua propria connotazione. Il variegato ventaglio delle posizioni cattoliche lungo il ventennio ebbe infatti un ordine semantico su cui varrebbe la pena di ritornare da altre prospettive. Non solo perché in una comunità come quella cattolica esisteva un rapporto preciso tra interventi della gerarchia ecclesiastica, interventi dei movimenti e degli *speaker* laici ed ecclesiastici – oltre che di opinioni espresse nel privato di lettere e memorie rimaste magari inedite. Lo studio del nazional-patriottismo cattolico si arricchirebbe abbandonando una lettura ancora non del tutto emancipata dal paradigma dei rapporti Stato/Chiesa, e dal suo corollario di un'attenzione privilegiata alla dimensione politica, invece che pre-politica, nell'affrontare il tema della nazione. È il suggerimento che forniscono i più recenti e rigorosi lavori sul canone nazionale risorgimentale e le sue persistenze fino all'età fascista.

Sulla scia degli studi sulle religioni politiche totalitarie degli ultimi trent'anni, Moro non sembra prestare molta attenzione alle permanenze culturali di lungo

periodo. Dal punto di vista del discorso nazionale, i densi decenni che hanno preceduto, accompagnato e superato il processo di unificazione politica italiana sono così riassunti nella contrapposizione tra la proposta giobertiana e quella della terza Roma mazziniana, cui sarebbe seguito molto tardi un patriottismo cattolico di stampo intransigente. Questo quadro non appare più del tutto convincente dopo la stagione di studi culturali sul Risorgimento e l'Ottocento italiano che anche dalle proposte di George L. Mosse era partita. Leggendo la complessa storia di persistenti incontri e scontri sull'anima della nazione italiana sotto il fascismo che il bel libro di Renato Moro pazientemente ricostruisce viene infatti da pensare che la risposta alle domande di cui sopra vada cercata più indietro nel tempo, al lungo periodo di incubazione di una «nazione cattolica» che tra le due guerre mondiali si confrontò con la religione totalitaria della nazione. Il riemergere nella cultura cattolica di categorie pregnanti come quelle di «statolatria», «paganesimo», e più ancora delle onnipresenti dicotomie tra amore di patria lecito e patriottismo “esagerato”, “vero” e “falso” nazionalismo, entro cui furono mobilitate – tutte categorie forgiate e messe in campo anche prima del 1861 – suggerisce che il Novecento e soprattutto l'età dei totalitarismi hanno un cuore antico, e il suo nome è Ottocento. E se le peripezie della nazione cattolica nel ventennio fascista fossero solo un momento di una più profonda via cattolica alla modernità politica? Un libro che susciti simili domande è sempre prezioso.

*Ignazio Veca*

ANGELO BALDASSARRI, *Risalire a Montesole. Memorie e prospettive ecclesiali*, ZIKKARON, Marzabotto 2019, pp. 452.

La possibilità di storicizzare i processi di costruzione della memoria pubblica si fonda sul presupposto che tra storia e memoria esista una distinzione e che la narrazione pubblica di ciò che è successo sia sempre interpretativa, funzionale al soggetto pubblico narrante, sino ad essere in qualche caso discrepante con i dati storici. Un esempio significativo della complessità del processo di rielaborazione operato dalla memoria pubblica sui fatti della storia è dato dalle stragi naziste compiute in Italia durante la seconda guerra mondiale. A partire dagli anni Novanta la storiografia sull'argomento ha compiuto notevoli progressi grazie ad un rinnovato scavo negli archivi tedeschi (basti citare gli studi di Gerhard Schreiber, di Friedrich Andrae, Lutz Klinkhammer e da ultimo di Carlo Gentile) che ha reso possibile integrare la precedente prospettiva incentrata sulla Resistenza con una analisi più compiuta sulle forme di occupazione germanica e sull'agire delle truppe tedesche e fasciste nel territorio. I lavori di Paolo Pezzino, Luca Baldissara, Gianluca Fulveti hanno poi approfondito la dinamica delle stragi anche grazie ad un rinnovato approccio metodologico alle fonti testimoniali, scritte ed orali. Negli stessi anni, una corposa ricerca coordinata da Luciano Casali e Dianella Gagliani ha fatto il punto sulle stragi che hanno insanguinato l'Emilia Romagna. Parallelamente si sono sviluppate, spesso ad opera dei medesimi autori, anche ricerche specifiche sui percorsi attraverso i quali si è costruita la memoria di quelle stragi, a volte in modo condiviso ma altre volte con sensibili scarti nelle interpretazioni e nella significazione valoriale. Per quanto riguarda i fatti di Monte Sole, apporti importanti in questa direzione sono venuti, oltre che dalle ricerche di Pezzino e Baldissara, anche da quelle di Andrea Ventura e di Davide Bergamini, che hanno rilevato tra l'altro il contributo memoriale dato dalla chiesa di Bologna. Proprio sul solco di queste ultime riflessioni si situa il libro di Angelo