

**UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE  
MILANO**

Dottorato di ricerca in Storia e letteratura dell'età moderna e contemporanea

Ciclo XXIII

S.S.D. M-STO/04 Storia contemporanea

**IL FASCISMO, I CULTI A-CATTOLICI E LE RELIGIONI DELL'ORIENTE  
NELLE RIVISTE DEL REGIME (1922-1943)**

Coordinatore: Ch.mo Prof. Danilo ZARDIN

Tesi di Dottorato di: Filippo Gorla

Matricola: 3611004

Anno Accademico 2010/2011

## INDICE

**INTRODUZIONE** p. 5

### **CAPITOLO I – DOTTRINA, MISTICA E RELIGIOSITÀ NEL FASCISMO**

#### **1. I CONTENUTI POLITICI E SPIRITUALI DELLA DOTTRINA FASCISTA**

- 1.1 La dottrina e la mistica fascista p. 16
- 1.2 Il panorama storiografico sulla dottrina fascista p. 17
- 1.3 Una riflessione critica sulla nozione di “dottrina fascista” p. 29
- 1.4 La genesi della dottrina del regime p. 32
- 1.5 Una definizione ‘ufficiale’ della dottrina fascista p. 39
- 1.6 L’idealismo di Giovanni Gentile e la dottrina fascista p. 42
- 1.7 L’elaborazione dottrinale: il ruolo dei teorici p. 48
- 1.8 L’elaborazione dottrinale: il ruolo delle riviste p. 51
- 1.9 Principi, valori e dogmi nella dottrina fascista p. 60

#### **2. LA MISTICA NELL’IDEOLOGIA DEL REGIME**

- 2.1 Il fascismo tra politica e misticismo p. 67
- 2.2 La riflessione storiografica sulla mistica fascista p. 68
- 2.3 La culla della mistica: la Scuola di Milano p. 74
- 2.4 Definizione e contenuti della mistica fascista p. 94
- 2.5 La mistica fascista a colloquio con la religione:  
    il caso del cattolicesimo p. 109

### **CAPITOLO II – IL FASCISMO E I CULTI A-CATTOLICI. UNA DIFFIDENTE TOLLERANZA**

#### **1. TRA REALISMO E UTOPIA: LA POLITICA FASCISTA SUI CULTI AMMESSI**

1.1	Culti ‘ammessi’ e culti ‘a-cattolici’	p. 125
1.2	I rapporti tra lo Stato e i culti non cattolici nell’Italia liberale	p. 129
1.3	Dalla tolleranza al riconoscimento: la legislazione fascista sui culti ammessi	p. 131
1.4	I rapporti tra lo Stato e il culti non cattolici nelle colonie	p. 144
1.5	La legge sui culti ammessi del 1929: fine del confessionismo dello Stato?	p. 151
1.6	Il sogno dell’unità religiosa e il progetto sincretico di «Gerarchia»	p. 157

## 2. POLITICA E RELIGIONE NEI RAPPORTI TRA IL FASCISMO E GLI A-CATTOLICI ITALIANI

2.1	I rapporti tra gli evangelici e lo Stato nei documenti e nelle riviste del regime	p. 167
2.2	Accomunati dalla fede e dalla diffidenza: gli evangelici italiani durante il ventennio	p. 171
2.3	Tra tolleranza e controllo: la Chiesa valdese	p. 195
2.4	Le altre realtà del ‘mosaico’ evangelico italiano	p. 203
2.5	Il regime contro i pentecostali e i testimoni di Geova	p. 216
2.6	Dall’ambito religioso a quello sociale: l’associazionismo evangelico	p. 226
2.7	Dalla persecuzione all’unità: il movimento ecumenico	p. 240

## 3. POLITICA E RELIGIONE NELL’IMPERO FASCISTA

3.1	Il problema delle fonti	p. 244
3.2	Religione e politica nel Dodecanneso: il fascismo e l’ortodossia	p. 245
3.3	L’Impero ‘spirituale’ italiano	p. 260
3.4	Il fascismo in Etiopia dalla guerra coloniale alla caduta dell’Impero	p. 279
3.5	Un problema politico e relihgioso: l’autocefalia delle Chiese copte del corno d’Africa	p. 299
3.6	Eritrea ed Etiopia tra tolleranza religiosa e tentativi di cattolicizzazione	p. 313
3.7	La legge sui culti ammessi in colonia: la Chiesa valdese d’Etiopia	p. 321

## **CAPITOLO III – IL FASCISMO E L’ORIENTE**

### **1. IL FASCISMO E LA STELLA DI DAVIDE**

- 1.1 L’Oriente nella visione politica e ideale fascista p. 324
- 1.2 L’ebraismo italiano: una realtà antica e vitale p. 328
- 1.3 Il cammino verso la persecuzione (1922-1938) p. 337
- 1.4 L’antisemitismo e l’antisionismo dall’età liberale al ventennio p. 360
- 1.5 Il fascismo e l’ebraismo: un difficile colloquio p. 398

### **2. ALLA RICERCA DI UN ALLEATO FIDATO: IL FASCISMO E L’ISLAM**

- 2.1 L’Islam e l’Oriente nella politica del fascismo p. 400
- 2.2 L’Islam nell’Impero: da realtà religiosa a strumento di governo p. 417
- 2.3 L’azione fascista nel Medio Oriente tra intrighi e promesse mancate p. 430
- 2.4 I governi autoritari del Vicino Oriente: Turchia e Persia p. 443
- 2.5 Un tentativo di sintesi della visione fascista dell’Islam p. 455

### **3. IL FASCISMO E LE REALTA’ POLITICO-SPIRITUALI DELL’ESTREMO ORIENTE**

- 3.1 Il nazionalismo indiano: Gandhi e Bose p. 460
- 3.2 Il fascismo, il *kokutai* ne il *tennōsei fashizumu* p. 467

**CONCLUSIONE** p. 471

**FONTI** p. 483

**BIBLIOGRAFIA** p. 505

## INTRODUZIONE

Questo lavoro di ricerca si propone di esplorare un ambito particolare della vita del fascismo, ovvero i rapporti instaurati dal regime, nel corso della sua storia e nel contesto della sua prassi di governo, con le realtà religiose a-cattoliche e mediorientali, oltre che con i fenomeni ‘politico-spirituali’ dell’Estremo Oriente.

Si tratta di un argomento di studio il cui perimetro è di complessa delimitazione. Da un lato, infatti, la sua analisi richiede l’indagine di alcuni contenuti teorici dell’ideologia fascista, nella quale una delle idee forza fondamentali era rappresentata dalla valenza non solo politica, ma anche “spirituale” del movimento creato da Mussolini, che gli avrebbe permesso di comprendere i “problemi dello spirito” (secondo la definizione di Julius Evola<sup>1</sup>) e di interloquire con i fenomeni religiosi. Dall’altro lato, però, la disamina dell’azione fascista verso le realtà religiose incontrate nel contesto italiano e coloniale, oltre ai contatti con alcune personalità e movimenti orientali, rivelano un’azione informata a necessità politico-strategiche, che recepì solo in minima parte le concezioni presenti nell’apparato ideologico del regime. E’ quindi possibile rilevare una notevole differenza tra ciò che il fascismo dichiarava nell’ambito della sua elaborazione ideologica e i criteri che guidarono la sua azione nei confronti dei fenomeni religiosi; l’acquisita consapevolezza di tale discrasia rappresenta la più importante linea guida di questa ricerca e si è tradotta in una serie di interrogativi. Quali erano, nell’azione politica fascista, i legami tra il pensiero e l’azione? Quale ruolo era riconosciuto in essa allo “spirito” e che cosa intendeva il fascismo con tale espressione? Se il fascismo intendeva creare una religione politica, come interpretava i suoi rapporti con i fenomeni religiosi? E’ esistito un sincretismo fascista?

Questi interrogativi sono già stati affrontati dagli studiosi dell’ideologia fascista, quali Anthony J. Gregor, Emilio Gentile, Norberto Bobbio, Pier Giorgio Zunino, Zeev Sternhell, Mario Sznajder e Maya Asheri<sup>2</sup>. L’ampiezza e la complessità dell’argomento

---

<sup>1</sup> Cfr. cap. I, par. 2.

<sup>2</sup> Cfr. A. J. GREGOR, *L’ideologia del fascismo*, Milano, Edizioni del Borghese, 1974; E. GENTILE, *Le origini dell’ideologia fascista (1918-1925)*, Bari, Laterza, 1975; N. BOBBIO, *L’ideologia del fascismo*, Carrara, Quaderni della FIAP, 1975 (ora in Id., *Dal fascismo alla democrazia. I regimi, le ideologie, le figure e le culture politiche*, Milano, Baldini e Castoldi, 1997); P. G. ZUNINO, *L’ideologia del fascismo*.

di studio rappresentato dal fascismo permette tuttavia l'elaborazione di autonomi percorsi di ricerca che portino in primo piano il valore specifico di alcuni tipi di fonti, spesso poco considerate, attraverso le quali è possibile tentare una ricostruzione più completa e sfaccettata dei rapporti tra il fascismo e i fenomeni religiosi. La fonte principale considerata in questo lavoro è costituita dalle riviste del regime, che in alcuni casi costituirono uno strumento di rilievo nell'elaborazione ideologica del fascismo.

E' necessario selezionare, all'interno del vasto panorama della stampa del regime, un nucleo di riviste che – per via del loro carattere ufficiale e della rilevanza dei collaboratori – rappresentarono una tribuna privilegiata per la costruzione del 'pensiero' fascista<sup>3</sup>. In primo luogo l'attenzione è stata rivolta a «Gerarchia» (pubblicata dal 1922 al 1943), fondata da Mussolini nel gennaio 1922 con l'obiettivo di essere la rivista ufficiale regime. Diretta fino al 1924 dallo stesso Mussolini, la direzione passò poi al fratello Arnaldo, che la tenne fino al 1933 quando gli subentrò Margherita Sarfatti, seguita da Vito Mussolini (nipote del duce). I temi affrontati dalla rivista erano vari: politica interna e internazionale, economia e finanza, politica sindacale, storia e problemi coloniali. L'economia e la finanza, le problematiche sociologiche, la filosofia, le scienze e la religione erano trattate anche in rubriche fisse, quali *Speculum* (ripartita nelle sezioni *Cronache del pensiero religioso* e *Cronache del pensiero filosofico*), che tanta parte ebbe nel delineare la posizione fascista nei confronti delle religioni. Accanto a «Gerarchia», anche «Dottrina fascista» (1937-1943) ebbe un importante ruolo nell'elaborazione ideologica del regime. Diretta in un primo tempo da Niccolò Giani (fondatore e direttore della Scuola di mistica fascista di Milano) e in seguito da Vito Mussolini e Fernando Mezzasoma, la rivista nacque con il proposito di diffondere un'interpretazione rivoluzionaria del fascismo, inteso come rivolta contro l'atteggiamento borghese e il conservatorismo. Dal 1940 essa cominciò a pubblicare gli atti della Scuola di mistica fascista e ne divenne la rassegna ufficiale. La rivista affrontava argomenti vari, ma quando Vito Mussolini e Mezzasoma ne assunsero la direzione smise di riflettere criticamente sui concetti fondanti della dottrina fascista,

---

*Miti, credenze e valori nella stabilizzazione del regime*, Bologna, Il Mulino, 1985; Z. STERNHELL – M. SZNAJDER – M. ASHERI, *Nascita dell'ideologia fascista*, Milano, Baldini e Castoldi, 1993.

<sup>3</sup> Sulle riviste del ventennio cfr. R. BERTACCHINI, *Le riviste del Novecento. Introduzione e guida allo studio dei periodici italiani. Storia, ideologia e cultura*, Firenze, Le Monnier, 1979; A. VITTORIA, *Le riviste del duce. Politica e cultura del regime*, Milano, Guanda, 1983; L. MANGONI, *L'interventismo della cultura. Intellettuali e riviste del fascismo*, Torino, Arago, 2002.

limitandosi a una funzione di propaganda. Alcuni dei suoi collaboratori scrivevano anche per «Gerarchia» e infatti è possibile individuare una certa affinità tra le due riviste, anche se la seconda mantenne sempre maggior prestigio.

«Gerarchia» e «Dottrina fascista» svolsero un ruolo di primo piano nell'elaborazione dottrinale del fascismo alla quale, tuttavia, contribuirono anche altre riviste. Tra quelle considerate in questo lavoro possono essere menzionate «Civiltà fascista» (1934-1945, una delle poche riviste che continuò la sua pubblicazione anche nel contesto della Repubblica Sociale Italiana), «Educazione fascista» (1927-1933, orientata ai temi pedagogici) e «Tempo di Mussolini» (1934-1940, dedicata agli studi politici). Nella disamina di specifici aspetti del rapporto tra il fascismo e le religioni sono inoltre state considerate riviste che non contribuirono direttamente all'elaborazione dell'ideologia fascista, ma nell'ambito delle quali si possono comunque identificare scritti di interesse. E' il caso, ad esempio, di «Primato» (1940-1943), una delle riviste di cultura più significative del ventennio.

Le riviste rappresentarono un ambito di discussione relativamente aperto, in cui spesso comparvero interpretazioni conflittuali anche su aspetti importanti dell'ideologia fascista. Focalizzarsi su tali fonti solleva ulteriori e più specifici interrogativi: si può individuare, nelle riviste del ventennio, una linea di pensiero univoca circa i rapporti tra il fascismo e le religioni? Come si può valutare il contributo dato dalle riviste alla costruzione del presunto sincretismo fascista?

Un'altra fonte di questo lavoro è rappresentata dalle monografie pubblicate durante il ventennio su alcuni aspetti dell'ideologia fascista e della politica estera italiana. Il ricorso a questo tipo di fonte consente di integrare le riviste e di evidenziare la complessità della riflessione fascista sui fenomeni religiosi. Un'ulteriore fonte è rappresentata dai documenti della Direzione generale di Pubblica Sicurezza, categoria G. 1, custoditi nel Fondo del Ministero dell'Interno dell'Archivio centrale dello Stato di Roma, la cui disamina permette di illuminare i rapporti tra il fascismo e gli evangelici italiani rimediando al silenzio che le riviste tennero su questo tema. Attraverso le fonti menzionate è stato possibile ripensare ai rapporti tra il fascismo e una molteplicità di fenomeni religiosi – dalle confessioni evangeliche all'ortodossia, dall'ebraismo all'Islam – oltre che ai contatti stabiliti dal regime con alcuni fenomeni 'politico-spirituali' dell'area estremo orientale.

Questo lavoro di ricerca si articola in tre capitoli, rispettivamente dedicati alla dottrina e alla mistica fascista, ai rapporti tra il regime e i culti a-cattolici e all'azione del regime nei confronti dell'ebraismo e dell'Islam, cui si collega una breve disamina dei rapporti intercorsi, durante il ventennio, tra l'Italia e fenomeni quali il nazionalismo indiano, il gandhismo e il nazionalismo giapponese. Tale strutturazione permette di ricostruire l'atteggiamento del fascismo nei confronti delle realtà religiose e 'politico-spirituali' con le quali entrò in contatto nello svolgimento della sua politica interna, coloniale e internazionale, mettendo in luce le linee guida della sua azione e le concezioni a cui esso si ispirava.

Il primo capitolo è dedicato alla dottrina e alla mistica fascista, considerate in due paragrafi distinti in modo da evidenziarne le peculiarità e gli orientamenti. Tanto la dottrina, quanto la mistica non ricevettero mai una definizione chiara, ma nella disamina della loro evoluzione è opportuno mettere in luce la loro diversità. Con il termine "dottrina", infatti, il fascismo indicava il vasto complesso di norme, valori e ideali che orientavano la sua azione; con il termine "mistica" il fascismo indicava invece la sua tendenza a interpretare la realtà come caratterizzata da un fondamento ideale e spirituale. Mentre la dottrina aveva un carattere normativo e pragmatico, configurandosi come un *corpus* di dogmi e precetti, la mistica era invece dotata di un carattere più 'spirituale' e si traduceva nella volontà di vivere "misticamente" la propria fede politica.

Nel paragrafo dedicato alla dottrina sono state ripercorse alcune interpretazioni fornite a suo tempo dai contemporanei (in particolare Benedetto Croce, Piero Gobetti, Antonio Gramsci e Palmiro Togliatti) e si traccia il quadro degli studi su questo aspetto dell'ideologia del regime, evidenziando il carattere confuso e frammentato riconosciutogli dagli autori che se ne sono interessati. Si ricostruisce poi la genesi della dottrina fascista, analizzando gli scritti dei politologi e degli intellettuali che, nel corso degli anni Venti, prepararono il terreno alla presunta codificazione ideologica definitiva, avvenuta con la voce *Fascismo* presente nell'*Enciclopedia italiana* (1932)<sup>4</sup>. La disamina della voce, redatta da Mussolini con la partecipazione di Giovanni Gentile, consente una riflessione sui rapporti tra la dottrina fascista e l'idealismo gentiliano, da cui l'ideologia del regime attinse molti dei suoi contenuti, in particolare l'idea dello "Stato etico". Sono poi considerate le monografie degli anni Venti e Trenta attraverso

---

<sup>4</sup> B. MUSSOLINI, *Fascismo*, *Enciclopedia italiana Treccani*, XIV (1932), pp. 847-884.



cui il regime mise a fuoco alcuni aspetti fondamentali della propria ideologia e la medesima attenzione è stata rivolta alle riviste. Da ultimo sono sinteticamente indicati i capisaldi della dottrina fascista, un complesso di principi e valori a cui il regime riconosceva un ruolo dogmatico: l'idea del fascismo come fenomeno politico e spirituale, il culto del capo, il concetto di gerarchia, il culto della patria e dell'eroismo, l'esaltazione del lavoro e la messa in evidenza della superiorità della "razza italiana". Si tratta di elementi che il fascismo probabilmente desiderava porre alla base di un'autentica religione politica, che tuttavia non si sviluppò mai completamente, dato che l'ideologia del regime mantenne sempre una fisionomia confusa.

Anche nel paragrafo dedicato alla mistica fascista è svolta una sintetica ricostruzione del panorama storiografico sul tema, nell'ambito della quale sono stati considerati soprattutto gli studi di Daniele Marchesini, Aldo Grandi e Tomas Carini, tra i più importanti lavori dedicati alla storia e all'attività della già citata Scuola milanese di mistica fascista<sup>5</sup>. La ricostruzione della storia di tale istituzione costituisce una parte importante del paragrafo, unitamente all'analisi del convegno di mistica fascista svoltosi a Milano nel febbraio 1940, apice dell'elaborazione ideologica del regime. Nel paragrafo sono presentati i contenuti della mistica fascista, alla cui determinazione le riviste del regime parteciparono tuttavia scarsamente. «Gerarchia», «Dottrina fascista» e altre testate diedero infatti ampio risalto al convegno del febbraio 1940, ma per il resto non contribuirono alla costruzione della mistica fascista con lo stesso impegno dimostrato nei riguardi della dottrina. Da ultimo, si analizza il rapporto tra la mistica fascista e l'ambito religioso, con particolare riferimento al cattolicesimo e alla mistica cristiana. Viene rilevata soprattutto la tendenza della mistica fascista a esprimersi con un lessico preguo di accenti cristiani, nel tentativo di attribuire al fascismo una caratterizzazione non solo politica, ma anche sacrale.

Il primo capitolo è funzionale alla trattazione dei rapporti tra il fascismo e le religioni, che costituiscono l'argomento delle altre parti di questo lavoro. Il suo compito è delineare le componenti dell'apparato ideologico con il quale il fascismo si avvicinò alle religioni. Nel secondo e nel terzo capitolo si procede invece alla disamina dei

---

<sup>5</sup> Cfr. D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi. Mistica fascista: storia, problemi, istituzioni*, Milano, Feltrinelli, 1976; A. GRANDI, *Gli eroi di Mussolini. Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, Milano, BUR, 2004; T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista (1930-1943)*, Milano, Mursia, 2009.

contatti stabiliti dal regime con i culti a-cattolici, con le religioni del Medio Oriente e con alcuni fenomeni ‘politico-spirituali’ dell’Estremo Oriente.

Il secondo capitolo è dedicato alle confessioni cristiane non cattoliche e si articola in tre paragrafi relativi alla legislazione fascista sui culti a-cattolici, ai rapporti tra il regime e gli evangelici e al contesto coloniale, dove il regime incontrò l’ortodossia e la religione copta.

Nel primo paragrafo è indagata, in primo luogo, la definizione di “culti a-cattolici”, mentre in un secondo tempo si procede all’analisi della legge 24 giugno 1929 n. 1159, che trasformava tali culti da “tollerati” (come indicato nello Statuto albertino) ad “ammessi”. Per comprendere la specificità e la portata della legge del 1929 è necessario fare riferimento ai rapporti tra lo Stato e i culti a-cattolici nell’Italia liberale, così da illustrare le premesse dalle quali la legislazione fascista si sviluppò. Il pieno riconoscimento legale dei culti a-cattolici indusse molti giuristi e politologi del ventennio a ritenere che il confessionismo di Stato dichiarato dallo Statuto albertino fosse ormai tramontato, dal momento che il regime fascista sembrava aver adottato una politica religiosa fondata sulla volontà di stabilire buoni rapporti con tutte le confessioni presenti nel paese. Nell’ultima parte del paragrafo è analizzato il progetto sincretico delineato sulle pagine di «Gerarchia» da un collaboratore che si firmava con lo pseudonimo di Fermi. Il progetto, relativo all’unione fra le Chiese cristiane, rivela la grande attenzione del regime nei confronti dei fermenti ecumenici interni all’ambito cristiano e, al contempo, il ruolo di «Gerarchia» quale rivista di punta del fascismo.

Nel secondo paragrafo sono affrontati i rapporti tra gli evangelici e il regime, già indagati da Pietro Scoppola, Giorgio Peyrot, Luigi Santini, Giorgio Rochat e Giorgio Spini<sup>6</sup>. Nei riguardi dell’evangelismo italiano le riviste del regime conservarono un totale silenzio e a tale mancanza di fonti si è rimediato – come già detto – con l’analisi di alcuni documenti custoditi presso l’Archivio centrale dello Stato di Roma. In particolare sono considerati i documenti della categoria G. 1 del Fondo del Ministero dell’Interno, relativi alle associazioni di ogni tipo, tra cui anche le Chiese e le

---

<sup>6</sup> Cfr. P. SCOPPOLA, *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, in S. FONTANA (a cura di), *Il fascismo e le autonomie locali*, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 331-394; G. PEYROT, *Gli evangelici nel loro rapporto con lo Stato dal fascismo a oggi*, Torre Pellice, Società di studi valdesi, 1977; L. SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*, Torre Pellice, Società di studi valdesi, 1981; G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche. Direttive e articolazioni del controllo e della repressione*, Torino, Claudiana, 1990; G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, a cura di S. Gagliano, Torino, Claudiana, 2007.

organizzazioni evangeliche. Nella disamina dei documenti si seguono le linee guida già tracciate da Scoppola e Rochat, che hanno evidenziato l'importanza di queste fonti documentarie, costituite dalla corrispondenza tra i prefetti e il ministro di Polizia Arturo Bocchini, da interventi di Mussolini, da promemoria interni della Direzione generale di Pubblica Sicurezza e da comunicazioni della Direzione con altri uffici<sup>7</sup>. Esse rivelano le difficoltà del regime nel relazionarsi con le diverse realtà che componevano l'evangelismo italiano, attuando da ultimo un pressante controllo sulla loro vita e le loro attività.

Dopo aver delineato un quadro generale sugli evangelici italiani – necessario per quantificarne la presenza nel paese, descriverne lo *status* giuridico ed evidenziare le linee guida dell'azione fascista nei loro confronti – si procede all'analisi delle traversie che hanno interessato le principali confessioni evangeliche presenti in Italia. In primo luogo la Chiesa valdese, la più antica e numerosa realtà dell'evangelismo italiano, in secondo luogo le altre 'tessere' del 'mosaico' evangelico, quali la Chiesa cristiana dei fratelli, la Chiesa metodista, l'Unione delle Chiese battiste, l'Unione italiana delle missioni cristiane avventiste del settimo giorno e le cosiddette "Chiese straniere" (ovvero le comunità sorte in Italia per la cura pastorale di stranieri residenti sul territorio, organicamente dipendenti da importanti Chiese straniere). In tutti i casi si rileva l'atteggiamento cauto di queste confessioni verso il fascismo e il clima di generale sospetto in cui vissero durante il ventennio.

Nei confronti delle realtà evangeliche il regime alternava dichiarazioni di tolleranza a provvedimenti restrittivi che rivelavano la volontà di istituire su di esse un capillare controllo. Tale controllo si configurò come particolarmente oppressivo nei confronti dell'Associazione delle assemblee di Dio in Italia (ovvero la Chiesa pentecostale) e dei testimoni di Geova. Accusando i primi di promuovere atti di culto contrari alla salute e alla moralità ed evidenziando i legami tra i secondi e l'evangelismo anglosassone, il fascismo paralizzò completamente la vita delle due confessioni.

Nell'ambito del paragrafo sono considerate anche le istituzioni dell'associazionismo evangelico, quali l'Associazione cristiana dei giovani (e la sua branca femminile, l'Unione cristiana delle giovani), l'Esercito della salvezza, la Società biblica britannica e forestiera e l'Associazione missionaria evangelica. Da ultimo si ricostruisce

---

<sup>7</sup> Cfr. P. SCOPPOLA, *Il fascismo e le minoranze evangeliche*; G. ROCHAT, *Polizia fascista e Chiese evangeliche*, in *I valdesi e l'Europa*, Torre Pellice, Società di studi valdesi, 1982, pp. 407-434.

brevemente la vicenda del movimento ecumenico, che negli anni Venti avviò alcune iniziative per l'unione tra le Chiese cristiane e vide un'attiva partecipazione delle Chiese evangeliche italiane.

Nel terzo paragrafo la riflessione sui rapporti tra il fascismo e i culti a-cattolici è estesa al contesto dell'Impero coloniale italiano. L'attenzione è concentrata principalmente sui rapporti tra il regime e la Chiesa ortodossa del Dodecanneso (di cui hanno scritto Cesare Marongiu Buonaiuti, Gino Manicone, Luca Pignataro e Nicholas Doumanis<sup>8</sup>), oltre che sui rapporti con le Chiese copte d'Eritrea e d'Etiopia (di cui hanno scritto Marongiu Buonaiuti e Paolo Borruso<sup>9</sup>). Viene evidenziato che le riviste del regime non dedicarono molto spazio a tali realtà religiose, limitandosi a riconnettere l'atteggiamento del fascismo nei loro confronti all'adozione di una nuova prassi coloniale caratterizzata da una marcata attenzione verso i fenomeni 'spirituali' presenti nei territori assoggettati. In realtà l'atteggiamento del fascismo nei confronti delle realtà religiose coloniali si tradusse in un'aperta interferenza, particolarmente evidente nelle manovre politiche che, tanto nel Dodecanneso, quanto in Eritrea e in Etiopia, condussero all'autocefalia delle Chiese ortodosse e copte locali.

Dopo aver delineato l'azione politico-religiosa fascista nel Dodecanneso e aver identificato quel territorio come il 'laboratorio' della politica religiosa coloniale del regime, sono indagati i caratteri dell'imperialismo "spirituale" fascista, già esplorati da Giorgio Rumi nel 1974. E' poi ricostruita l'azione religiosa del fascismo in Etiopia, culminata nell'ottenimento dell'autocefalia per la Chiesa copta locale (1939). Sono considerati anche i rapporti tra il fascismo e la Chiesa copta eritrea, con particolare attenzione ai tentativi di cattolicizzazione promossi dal maresciallo De Bono, che confermano la volontà fascista di inserire la politica religiosa tra i propri strumenti di governo coloniali. Nella medesima ottica è inquadrato il progetto di creare in Etiopia una Chiesa valdese, atto che avrebbe consentito di estendere anche all'ambito coloniale gli effetti della legge sui culti ammessi del 1929.

---

<sup>8</sup> Cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *La politica religiosa del fascismo nel Dodecanneso*, Napoli, Giannini, 1979; G. MANICONE, *Italiani in Egeo*, Casamari, La Monastica, 1989; L. PIGNATARO, *Le isole italiane dell'Egeo dall'8 settembre 1943 al termine della seconda guerra mondiale*, «Clio», XXXVI (2001), 3, pp. 145-176; N. DOUMANIS, *Una faccia, una razza. Le colonie italiane dell'Egeo*, Bologna, Il Mulino, 2003; L. PIGNATARO, *Ombre sul Dodecanneso italiano*, «Nuova storia contemporanea», XI (2008), 3, pp. 95-123.

<sup>9</sup> Cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, Milano, Giuffrè, 1982; P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, Milano, Guerini, 2002.

Nel terzo capitolo vengono indagati i legami instaurati dal fascismo con l'ebraismo, con l'Islam e con alcuni fenomeni 'politico-spirituale' dell'Estremo Oriente i cui rapporti con il regime, a oggi, non sono ancora stati pienamente esplorati. Nel primo paragrafo del capitolo sono tracciate le linee generali della visione fascista dell'Oriente, in seguito l'attenzione è rivolta ai rapporti tra il regime e gli ebrei, rapporti nuovamente esplorati negli ultimi anni da autori quali Enzo Collotti e Michele Sarfatti<sup>10</sup>. Dopo aver tracciato un sintetico quadro della situazione dell'ebraismo italiano durante l'età liberale, si considera l'azione fascista nei suoi riguardi, adottando la griglia cronologica proposta da Renzo De Felice nel 1988<sup>11</sup>. La disamina dei contatti tra il fascismo e l'ebraismo italiano è strutturata come un percorso che, iniziato tra molte incertezze dopo la presa del potere da parte del movimento politico creato da Mussolini, si concluse con l'entrata in vigore della legislazione razziale nel 1938. Nella trattazione dei rapporti tra fascismo ed ebraismo è inevitabile considerare anche il sionismo, ovvero il movimento orientato al ritorno degli ebrei in Israele. L'atteggiamento del fascismo nei confronti di tale fenomeno, politico e spirituale, rappresenta argomento di indagine che accosta antisionismo e antisemitismo. Su questi temi le riviste del regime hanno svolto un ruolo importante, contribuendo a determinare la posizione 'ufficiale' del regime.

Nel secondo paragrafo sono considerati i rapporti tra il fascismo e l'Islam ed è evidenziato l'atteggiamento filo-islamico della politica estera e coloniale del regime, al cui studio si sono applicati autori quali De Felice, Stefano Fabei e Manfredi Martinelli<sup>12</sup>. Il fascismo, infatti, utilizzò la propria ostentata benevolenza nei confronti dell'Islam come uno strumento di politica internazionale, in un'ottica che Rosaria Quartararo ha definito «imperialismo-realismo»<sup>13</sup>. Interessanti spunti sulla politica islamica del regime possono essere ricavati da riviste quali «Gerarchia», «Educazione fascista» e «Civiltà fascista», oltre che da alcune monografie pubblicate negli anni Venti e Trenta. Nell'ambito di tali scritti, l'esaltazione dell'attenzione fascista nei confronti dei fenomeni spirituali e delle realtà religiose si fondeva al *topos* dell'Italia 'ponte' tra

---

<sup>10</sup> E. COLLOTTI, *Il fascismo e gli ebrei. Le leggi razziali in Italia*, Roma – Bari, Laterza, 2003; M. SARFATTI, *La Shoah in Italia. La persecuzione degli ebrei sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 2005.

<sup>11</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1988; Id., *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, Bologna, Il Mulino, 1988.

<sup>12</sup> Cfr. E. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*; S. FABEL, *Il fascio, la svastica e la mezzaluna*, Milano, Mursia, 2003; M. MARTELLI, *Il fascio e la mezzaluna*, Roma, Settimo Sigillo, 2003.

<sup>13</sup> R. QUARTARARO, *Roma tra Londra e Berlino. La politica estera fascista dal 1930 al 1940*, Roma, Bonacci, 1980, p. 205.

Occidente e Oriente e sfociava nell'identificazione del fascismo quale movimento politico più adatto a instaurare un colloquio con l'Islam e – dal punto di vista diplomatico – con gli Stati sorti in Medio Oriente dopo la caduta dell'Impero ottomano.

I rapporti tra Islam e fascismo sono considerati in tre ambiti differenti: nell'Impero coloniale italiano, nei contatti stabiliti dal regime con alcune personalità e movimenti del Vicino e Medio Oriente (in particolare il *muftì* di Gerusalemme Haj Amin el-Husayni e il primo ministro iracheno Rashid Alì el-Gaylani) e, da ultimo, nei legami tra l'Italia e realtà politiche quali la Turchia di Mustafà Kemal e la Persia di Reza Khan. Nel secondo e nel terzo ambito l'Islam venne utilizzato dall'Italia fascista come uno strumento di politica internazionale, mentre nel primo caso esso venne interpretato e gestito come un elemento di politica coloniale. Nella sua azione politica verso il Medio Oriente l'Italia fascista oscillò tra intrighi e promesse mancate, cercando di sfruttare l'insofferenza delle popolazioni mediorientali all'influenza britannica, mentre nell'atteggiamento verso i regimi autoritari della Turchia e della Persia prevalse – nella pubblicistica e nella stampa del regime – l'esaltazione delle somiglianze tra queste realtà politiche e il fascismo. Rivendicando il suo ruolo di 'ponte' tra Occidente e Oriente, l'Italia cercò di emulare (e in ultima analisi di sconfiggere) la politica britannica: in una simile visuale strategica un atteggiamento filo-islamico poteva senza dubbio rappresentare una carta di fondamentale importanza.

Nel terzo paragrafo sono illustrati i rapporti tra il fascismo e alcuni fenomeni estremo orientali quali il nazionalismo indiano, il gandhismo e il nazionalismo giapponese. Si trattava di realtà caratterizzate, al contempo, da una dimensione politica e da una dimensione 'spirituale'; fenomeni politici dotati di un importante sostrato filosofico al quale il regime tentò (con scarsi risultati) di ricollegarsi. I contatti stabiliti dal fascismo con queste realtà 'politico-spirituali' sono stati poco approfonditi dalla storiografia italiana ed estera: solo De Felice, Valdo Ferretti e Paul Brooker ne hanno ricostruito le linee generali<sup>14</sup>. Per la loro disamina, alle riviste già menzionate è stata aggiunta «Asiatica» (1935-1943), bollettino dell'Istituto italiano per il Medio ed Estremo

---

<sup>14</sup> Sui rapporti tra il fascismo e il nazionalismo indiano cfr. R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*. Sui rapporti con il nazionalismo giapponese cfr. invece V. FERRETTI, *Il Giappone e la politica estera italiana (1935-1941)*, Roma, Giuffrè, 1983; R. DE FELICE, *Le simpatie nipponiche di Mussolini*, «Relazioni internazionali», I (1988), 2, pp. 45-58; P. BROOKER, *The Faces of Fraternalism. Nazi Germany, Fascist Italy, and Imperial Japan*, Oxford, Clarendon Press – New York, Oxford University Press, 1991.

Oriente. Il paragrafo si articola in tre nuclei tematici principali: in primo luogo è analizzato il tentativo del regime di presentarsi quale interlocutore con l'Estremo Oriente, nell'ambito di un presunto rapporto dialettico tra la civiltà occidentale e quella orientale, in fase di risveglio; in secondo luogo sono considerati i rapporti stabiliti dal fascismo con alcune personalità del nazionalismo indiano, quali Gandhi e Subhas Chandra Bose; in terzo luogo è indagata l'interpretazione fascista di alcune componenti del nazionalismo giapponese, come il *kokutai*, il *tennōsei* e il *tennōsei fashizumu*. Se per quanto concerne i rapporti con il nazionalismo indiano e con il gandhismo è da rilevare – ancora una volta – la visuale esclusivamente strategica che animava l'azione del regime, nell'interpretazione fascista del nazionalismo giapponese è da evidenziare invece l'incapacità di comprendere i fondamenti filosofici di tale realtà, che si traduceva – nelle riviste del regime – in una sua acritica esaltazione.

Come emerge dalla ricostruzione proposta, i rapporti tra il fascismo, le realtà religiose e i fenomeni 'politico-spirituale' considerati rappresentano un ambito di studio complesso e sfaccettato, nell'ambito del quale l'adozione di fonti peculiari – quali le riviste – può consentire di illuminare aspetti poco conosciuti del ventennio, che devono essere indagati per comprendere appieno l'ideologia del regime e la sua azione politica.

## CAPITOLO I

### **DOTTRINA, MISTICA E RELIGIOSITÀ NEL FASCISMO**

#### **1. I contenuti politici e spirituali della dottrina fascista**

##### 1.1 La dottrina e la mistica fascista

Prima di procedere all'analisi dei rapporti che il fascismo instaurò con i culti a-cattolici, con l'ebraismo, con l'Islam e con alcuni fenomeni 'politico-spirituali' dell'ambito estremo orientale è opportuno delineare sinteticamente i caratteri generali dell'ideologia del regime e – in particolare – della dottrina fascista, in modo da inquadrare gli elementi portanti dell'apparato ideologico con cui il fascismo si avvicinò a queste realtà.

Non si tratta di un tema incoerente nel contesto dell'analisi dei rapporti tra il fascismo e le religioni, dal momento che il regime si percepiva dotato di un carattere e di un ruolo non soltanto politico, ma anche (e soprattutto) 'spirituale', tale da renderlo un idoneo interlocutore per i fenomeni religiosi, che dal fascismo erano considerati – come si vedrà – in un'ottica puramente utilitaristica. E' possibile anticipare che il fascismo sembrava non cogliere la dimensione trascendente, mistica e sacra delle religioni, ma le considerava come delle *Weltanschauung* con le quali era possibile instaurare un dialogo grazie alla connotazione spirituale della quale si ammantava e che trovava la sua piena espressione nei lineamenti della dottrina fascista.

La dottrina fascista rappresenta un argomento di studio assai sfaccettato. Ricostruirne i caratteri è operazione complessa, dal momento che essa non ebbe mai una formulazione unitaria, finendo per apparire come un insieme giustapposto di concetti presentati come 'principi' e 'valori'. Una prima distinzione fondamentale da delineare è tra 'dottrina' e 'mistica' fascista. Si tratta di una distinzione non semplice, considerando che nel linguaggio fascista le due entità erano spesso presentate in modo confuso e i due termini erano spesso utilizzati come sinonimi. Certamente sia la dottrina, sia la mistica costituirono parte integrante dell'ideologia del regime, ma tra di esse esisteva una differenza che è opportuno sottolineare. Da un punto di vista generale, con il termine



‘dottrina’ il fascismo indicava il vasto complesso di norme, valori e ideali che orientavano la sua azione nella realtà politica e sociale italiana. Si trattava di un *corpus* normativo i cui lineamenti dovevano essere chiari nella mente di ogni fascista perché ad esso il militante avrebbe dovuto ispirare la sua azione. Tali norme, valori e ideali si erano sviluppati nel corso del tempo e rappresentavano il prodotto delle esperienze che il fascismo aveva vissuto fin dai suoi esordi. Nell’ideologia fascista alla dottrina era riconosciuto un carattere sacro e infatti nei materiali propagandistici ad essa inerenti la dottrina veniva esposta ricorrendo a un linguaggio caratterizzato da rimandi all’ambito religioso e spirituale. La dottrina aveva caratteri precisi e le sue interpretazioni, come si vedrà, dovevano assoggettarsi a limiti precisamente determinati, non violando una coerenza di fondo che il regime tentò di salvaguardare lungo tutta la sua vicenda storica, talvolta con evidenti forzature. Con il termine ‘mistica’ il fascismo indicava invece la sua tendenza ad interpretare la realtà come caratterizzata da un fondamento ideale e spirituale. La mistica si riferiva allo ‘spirito’, che dal fascismo era considerato animatore della vita nelle sue varie forme; anche la costituzione dei Fasci italiani di combattimento, del Partito Nazionale Fascista e la successiva creazione del regime erano interpretati come il frutto di una rivoluzione spirituale e morale; indagarne i contenuti era il compito precipuo della mistica.

Tanto la dottrina quanto la mistica fascista rappresentano argomenti di studio problematici, anche per via dei contorni sfuocati che esse mantennero nell’ideologia del regime. Ad ogni modo – considerate le differenti caratteristiche presentate dalle due entità (ovvero il carattere normativo e pragmatico della prima e il carattere ‘spirituale’ della seconda) – sembra opportuno trattarle separatamente, seppur nel vasto ambito dell’ideologia del regime.

## 1.2 Il panorama storiografico sulla dottrina fascista

Delineare i contributi della storiografia sulla dottrina fascista è complesso, dal momento che questo tema è spesso stato inserito nell’alveo dell’ideologia del regime e in questa direzione hanno proceduto molti autori che si sono occupati della storia politica italiana del periodo 1922-1945. Tra i più importanti studi sull’ideologia fascista possono essere ricordati *L’ideologia del fascismo* di Anthony J. Gregor (1974), *Le origini*

dell'ideologia fascista (1918-1925) di Emilio Gentile (1975), *L'ideologia del fascismo* di Norberto Bobbio (1975), *L'ideologia del fascismo. Miti, credenze e valori nella stabilizzazione del regime* di Pier Giorgio Zunino (1985) e *Nascita dell'ideologia fascista* di Zeev Sternhell, Mario Sznajder e Maya Asheri (1993)<sup>15</sup>. Per quanto concentrati su altri versanti del fenomeno politico fascista, anche *Il regime fascista* di Alberto Aquarone e Mario Vernassa (1974), *La grande Italia. Il mito della nazione nel XX secolo* del già menzionato Emilio Gentile (1997), *La cultura fascista* di Ruth Ben-Ghiat (2000) e *The fascist revolution. Towards a general theory of fascism* di George L. Mosse (2000) hanno riguardato alcuni aspetti dell'ideologia e della dottrina del regime, contribuendo a far emergere il retroterra mitologico dal quale si sono sviluppate<sup>16</sup>.

Da un punto di vista generale, gli studi dedicati all'ideologia e alla dottrina fascista hanno sempre incontrato l'ostacolo rappresentato dal carattere confuso di questi argomenti. Come ricordato da Zunino, l'ideologia del regime ha sempre costituito un oggetto di studio complesso e la sua capacità di condurre al cuore del fenomeno fascista è stata sovente sminuita:

«Il discorso sull'ideologia è stato messo fuori campo partendo da diversi e talvolta opposti punti di vista. Al centro, però, abbiamo sempre trovato se non una stessa sostanza di giudizio, almeno un identico criterio sviluppato intorno alla convinzione che l'ideologia sia un'entità effimera e che tracciarne il profilo costituisca un esercizio inutile»<sup>17</sup>.

Il carattere confuso e a tratti contraddittorio dell'ideologia fascista ne ha scoraggiato lo studio, al punto che diversi autori si sono domandati se il fascismo abbia effettivamente posseduto un'ideologia vera e propria, dotata di caratteri netti e riconoscibili, oppure abbia semplicemente realizzato un *collage* di idee già presenti sulla scena politica e intellettuale europea del suo tempo.

---

<sup>15</sup> Cfr. A. J. GREGOR, *L'ideologia del fascismo*, Milano, Edizioni del Borghese, 1974; E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, Bari, Laterza, 1975; N. BOBBIO, *L'ideologia del fascismo*, Carrara, Quaderni della FIAP, 1975 (ora in Id., *Dal fascismo alla democrazia. I regimi, le ideologie, le figure e le culture politiche*, Milano, Baldini e Castoldi, 1997); P. G. ZUNINO, *L'ideologia del fascismo. Miti, credenze e valori nella stabilizzazione del regime*, Bologna, Il Mulino, 1985; Z. STERNHELL – M. SZNAJDER – M. ASHERI, *Nascita dell'ideologia fascista*, Milano, Baldini e Castoldi, 1993.

<sup>16</sup> Cfr. A. AQUARONE – M. VERNASSA (a cura di), *Il regime fascista*, Bologna, Il Mulino, 1974; E. GENTILE, *La grande Italia. Il mito della nazione nel XX secolo*, Milano, Mondadori, 1997; R. BEN-GHIAT, *La cultura fascista*, Bologna, Il Mulino, 2000; G. L. MOSSE, *The Fascist Revolution. Towards a General Theory of Fascism*, New York, Fertig, 2000.

<sup>17</sup> P. G. ZUNINO, *L'ideologia del fascismo*, p. 23.

Il problema dell'identificazione di un'ideologia fascista venne sollevato già negli anni Venti da alcune personalità di spicco della vita politica e culturale italiana quali Benedetto Croce, Piero Gobetti, Antonio Gramsci e Palmiro Togliatti. Senza approfondire la visione del fascismo di queste personalità, è opportuno evidenziare la loro perplessità nei confronti dell'ideologia del regime. Nel 1924, trattando dei presunti contenuti innovativi dell'ideologia fascista, Croce osservava:

«Veramente, di disegni politici, ossia di nuove costituzioni mi pare che finora si siano messi innanzi scarsi e vaghi accenni. C'è piuttosto la formula generica del 'nuovo Stato fascista' e la richiesta di riempirla di un contenuto adatto. Odo parlare perfino del nuovo pensiero, della nuova filosofia, che sarebbe implicita nel fascismo: credo di aver letto parecchi articoli su questo argomento. E mi sono provato, così, per curiosità, a cercar di desumere dagli atti del fascismo la filosofia o almeno la tendenza morale nuova che si dice implicita in esso, e, quantunque abbia qualche pratica e qualche abilità in coteste analisi e sintesi logiche, in coteste riduzioni a principi, questa volta non sono venuto a capo di nulla. Temo che il nuovo pensiero non ci sia, e credo che non ci sia perché non possa esserci»<sup>18</sup>.

Allo stesso modo, Piero Gobetti evidenziava che per il fascismo «le ideologie sono teorie piacevoli che bisogna improvvisare e subordinare alla occasioni. Le avventure riescono più seducenti che le idee, e queste perdendo la loro dignità e autonomia sono ridotte a funzioni servili»<sup>19</sup>. I giudizi di Croce e di Gobetti costituiscono il fondamento dell'interpretazione secondo cui il fascismo presenterebbe un'assoluta mancanza di ideologia. Bisogna tuttavia considerare che, forse, pesava nei giudizi ricordati un'interpretazione del fascismo volta a considerarlo come un fenomeno politico episodico non dotato di basi ideali precise. Nello stesso periodo, gli esponenti del Partito Comunista Italiano valutarono l'ideologia del fascismo in un altro modo, considerandola come un'entità ben delineata e ricollegandola alla mentalità della piccola e media borghesia italiana. Antonio Gramsci si espresse in questo modo, riflettendo sull'ideologia fascista e sulla capacità mobilitante manifestata dal movimento politico creato da Mussolini nei confronti della piccola borghesia: «Il fatto

---

<sup>18</sup> B. CROCE, *Pagine sparse*, vol. III, Bari, Laterza, 1960, p. 481. Sulla posizione di Croce nei confronti del fascismo cfr. anche S. ZUCCALA, *Croce, Mussolini e il fascismo*, Lecce, L'Orsa maggiore, 1966; U. BENEDETTI, *Benedetto Croce e il fascismo*, Roma, Giovanni Volpe editore, 1967; A. N. GIOIA, *Benedetto Croce e le origini del fascismo*, Napoli, Morano, 1969. Sui rapporti tra Croce, la filosofia idealista e la dottrina fascista cfr. R. MAZZETTI, *Quale umanesimo? Ipotesi su Croce, Gentile, Ugo Spirito, Mussolini*, Roma, Armando, 1966.

<sup>19</sup> P. GOBETTI, *La rivoluzione liberale*, Torino, Einaudi, 1965, p. 181. Sulla visione del fascismo di Gobetti cfr. anche Id., *Dal bolscevismo al fascismo. Note di cultura politica*, Torino, s. e., 1923.

di aver trovato un'unità ideologica e organizzativa nelle formazioni militari in cui rivive la tradizione della guerra ('arditismo') e che servono alla guerriglia contro i lavoratori, permette al fascismo di concepire ed attuare un piano di conquista dello Stato in contrapposizione ai vecchi ceti dirigenti»<sup>20</sup>. Gramsci riteneva dunque l'ideologia fascista dotata di una notevole capacità aggregante, ma a suo parere non si poteva parlare di un'autentica rivoluzione nei contenuti, che si riducevano a una riproposizione di temi reazionari già noti. Nel 1928 Togliatti affermava che non si poteva negare l'esistenza di un'ideologia fascista e che, nonostante il suo carattere eclettico e confuso, essa era molto efficace nella funzione di conquista e conservazione del consenso<sup>21</sup>.

Le interpretazioni di Croce, Gobetti, Gramsci e Togliatti costituiscono le basi di ciò che Alberto De Bernardi ha definito «il quadro interpretativo del paradigma storiografico antifascista»<sup>22</sup>, che ha messo in evidenza l'inconsistenza ideologica del fascismo. Tra gli anni Sessanta e Settanta le ricerche di De Felice e di Gentile, insieme agli studi sul nazismo di Mosse<sup>23</sup> e agli studi sulla destra francese di Sternhell<sup>24</sup>, contribuirono a mettere in discussione i fondamenti di questa interpretazione e riaprirono il dibattito storiografico su questo aspetto del regime.

De Felice ha spogliato il fascismo di tutte le connotazioni proprie di un sistema ideologico originale e lo ha interpretato come una continuazione dell'esperienza liberale a cui si aggiunsero elementi di socialismo provenienti dall'esperienza politica personale

---

<sup>20</sup> A. GRAMSCI, *La costituzione del Partito Comunista*, Torino, Einaudi, 1971, p. 495. Sulla visione del fascismo di Gramsci cfr. anche Id., *Socialismo e fascismo. L'ordine nuovo (1921-1922)*, Torino, Einaudi, 1971; Id., *Sul fascismo*, a cura di E. Santarelli, Roma, Editori riuniti, 1973; Id., *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Roma, Editori riuniti, 1973-1978, 3 voll.

<sup>21</sup> Cfr. P. TOGLIATTI, *A proposito del fascismo*, in R. DE FELICE, *Il fascismo. Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici*, Bari, Laterza, 1970, p. 120. Sulla posizione di Togliatti nei confronti del fascismo cfr. anche Id., *Lezioni sul fascismo*, Roma, Editori riuniti, 1970 (raccolge le lezioni tenute da Togliatti a Mosca tra il gennaio e l'aprile 1935, oggi disponibili anche in Id., *Corso sugli avversari. Le lezioni sul fascismo*, a cura di F. M. Biscione, Torino, Einaudi, 2010); Id., *Italiani, italiani ascoltate! Discorsi agli italiani*, Milano, Edizioni del calendario, 1972 (raccolge alcuni scritti sul nazionalsocialismo tedesco, sul fascismo italiano, sulla situazione politica italiana nel periodo 1941-1943 e sulla vita politica nell'Unione Sovietica nel periodo 1941-1943 pubblicati da Togliatti con lo pseudonimo Mario Correnti).

<sup>22</sup> A. DE BERNARDI, *La storiografia. Il paradigma antifascista*, in A. DE BERNARDI – S. GUARRACINO (a cura di), *Il fascismo. Dizionario di storia, personaggi, cultura, economia, fonti e dibattito storiografico*, Milano, Mondadori, 1998, p. 112.

<sup>23</sup> Cfr. G. L. MOSSE, *Intervista sul nazismo*, a cura di M. A. Ledeen, Roma – Bari, Laterza, 1977. Sull'interpretazione di Mosse cfr. Id., *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Roma – Bari, Laterza, 1982; Id., *Il fascismo. Verso una teoria generale*, Roma – Bari, Laterza, 1996.

<sup>24</sup> Cfr. Z. STERNHELL, *Né destra né sinistra. La nascita dell'ideologia fascista*, Napoli, Akropolis, 1984; Id., *La destra rivoluzionaria*, Milano, Corbaccio, 1997. Su Sternhell cfr. anche F. GERMINARIO (a cura di), *Destra, sinistra, fascismo. Omaggio a Zeev Sternhell*, Brescia, Grafo, 2005 (raccolge le relazioni presentate a un convegno svoltosi a Brescia nel 2003).

di Mussolini<sup>25</sup>. Evidenziare i punti di contatto tra il fascismo e i fenomeni politici che lo precedettero è dunque importante, per inquadrare i concetti chiave dell'ideologia fascista. È tuttavia opportuno evidenziare che la costruzione dell'apparato ideologico del regime non passò unicamente attraverso il recupero di concetti già sperimentati dall'Italia liberale. Il fascismo fece proprie molte concezioni dei regimi che lo avevano preceduto ma provvide anche a fornire loro un nuovo inquadramento spirituale. In ciò si può identificare un elemento di novità. Ancora De Felice, infatti, ha sostenuto anche che – nonostante l'estraneità alla tradizione del razionalismo progressista che aveva costituito lo sfondo comune del liberalismo e del socialismo – il fascismo, con i suoi nuovi miti politici intrisi di attivismo, di spiritualismo antimaterialista, di fanatismo nazionalista e di esaltazione della forza, non rappresentava un immediato ritorno al passato ma piuttosto una modalità di declinazione della modernità del tutto impreveduta, considerati i movimenti intellettuali e filosofici della fine del XIX secolo. In quest'ottica, l'ideologia del fascismo acquisisce un'identità specifica e «non si configura come orpello posticcio e strumentale di un movimento e di un regime asserviti al grande capitale ma rappresenta l'orizzonte ideale all'interno del quale il nuovo soggetto sociale costituito dalle classi medie definiva sé stesso in alternativa alle altre classi e modellava la sua auto-rappresentazione»<sup>26</sup>. L'ideologia fascista si presenterebbe, dunque, come una costruzione intellettuale figlia di un'epoca particolare e di determinate specificità nazionali, il cui peso non può essere ignorato per la piena comprensione del fascismo.

Un'ottica diversa rispetto a De Felice è quella di Gregor, nella sua opera del 1974: in essa il principale obiettivo era ricostruire il contesto ideale all'interno del quale l'ideologia fascista si era sviluppata. Al di là delle specifiche caratteristiche dell'ambito italiano, che avevano influenzato la genesi dell'ideologia fascista, Gregor evidenziava la necessità di individuare punti di connessione tra la dottrina fascista e le altre ideologie totalitarie sorte in Europa negli anni Venti e Trenta e riassumeva in questo modo gli obiettivi della sua ricerca:

---

<sup>25</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Mussolini il fascista*, vol. I, *La conquista del potere (1921-1925)*, Torino, Einaudi, 1966; Id., *Mussolini il fascista*, vol. II, *L'organizzazione dello Stato fascista (1925-1929)*, Torino, Einaudi, 1968; Id., *Mussolini il duce*, vol. I, *Gli anni del consenso (1929-1936)*, Torino, Einaudi, 1974; Id., *Mussolini il duce*, vol. II, *Lo Stato totalitario (1936-1940)*, Torino, Einaudi, 1981. Sulla concezione dell'ideologia fascista di De Felice cfr. anche Id., *Breve storia del fascismo*, Milano, Mondadori, 2002.

<sup>26</sup> A. DE BERNARDI, *La storiografia. Il paradigma antifascista*, p. 119.

«1) Fornire una trattazione storicamente esatta ed obiettiva dell'ideologia del fascismo mussoliniano e, 2) proporre una tipologia generale dei movimenti rivoluzionari di massa che rifletta il pensiero contemporaneo, con particolare riguardo alla descrizione e all'analisi dei movimenti totalitari. Se il termine 'totalitario' identifica una ben definita specie politica, con i movimenti totalitari rappresentanti tipi specifici di essa, tutti questi movimenti devono avere in comune somiglianze fenotipiche e probabilmente anche genotipiche»<sup>27</sup>.

A parere di Gregor, gli studi sul fascismo realizzati fino agli anni Settanta non ne avevano colto la vera essenza dal momento che l'ideologia del regime era stata analizzata muovendo da una serie di preconcetti che avevano portato a trascurare le informazioni che essa poteva fornire sulle varie matrici ideali che contribuirono allo sviluppo del fascismo. L'errore fondamentale era stato, secondo Gregor, interpretare l'ideologia fascista senza limitarsi all'esposizione dei suoi caratteri, inclusa l'apparente confusione. Interpretare l'ideologia del regime induceva a attribuirle un carattere razionale e sistematico mentre sarebbe stato più opportuno limitarsi a rilevare il carattere improvvisato da essa talvolta manifestato: «Le dichiarazioni fasciste non sono mai state studiate per quello che realmente sono, ma sono state sempre 'interpretate': non bisogna mai credere che i fascisti intendano dire realmente quel che dicono; e, di conseguenza, finora sono stati compiuti ben pochi sforzi per studiare seriamente il fascismo come ideologia»<sup>28</sup>. Secondo Gregor il fascismo non doveva essere considerato un diretto sviluppo di fenomeni già presenti nel panorama politico e culturale italiano, piuttosto la costruzione dell'ideologia del regime doveva essere interpretata come il risultato delle interazioni reciproche tra numerose correnti intellettuali, sociali e politiche<sup>29</sup>. L'ideologia fascista, e soprattutto la dottrina del regime, non potevano essere ricondotte a una matrice esclusivamente nazionalista o futurista e non era opportuno accostare l'ideologia del regime con sufficienza a causa della sua evidente incongruenza logica, come era stato fatto da autori quali Roy MacGregor-Hastie e Gaudens Megaro<sup>30</sup>. L'interesse manifestato da Mussolini per l'elaborazione ideologica del fascismo e l'urgenza di arrivare a una codificazione definitiva della dottrina del

---

<sup>27</sup> A. J. GREGOR, *L'ideologia del fascismo*, p. 11.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>30</sup> Cfr. R. MacGREGOR HASTIE, *Signor Roy. L'inglese di Monferrato*, Treviso, Editrice Trevigiana, 1964; G. MEGARO, *Mussolini. Dal mito alla realtà*, Milano, Istituto editoriale italiano, 1947.

regime non potevano essere interpretati come manifestazioni di cinismo e di opportunismo:

«Ciò che è più tipico nel pensiero di Mussolini è il disordine. Egli non fu un pensatore profondo, ma, in primo luogo, un giornalista. La maggior parte della sua produzione ha la forma di brevi articoli per la stampa quotidiana e settimanale. Raramente egli si avventurò in una più vasta esposizione delle sue idee. In tal modo accade di soffermarsi soltanto sui contorni, sull'abbozzo della 'visione del mondo' di Mussolini, e quando si tenta di sviluppare le sue idee nei loro dettagli ci si trova a dover considerare una enorme quantità di impressioni frammentarie e fugaci»<sup>31</sup>.

Al di là della frammentarietà che caratterizzava la sua ideologia, il fascismo aveva costituito il primo esempio europeo di nazionalismo totalitario e Gregor riteneva che le sue teorie fossero state espresse con chiarezza e quindi potessero essere studiate senza problemi<sup>32</sup>.

Nella sua opera del 1975, Emilio Gentile manifestava un punto di vista molto differente da quello di Gregor ed evidenziava la complessa trama delle correnti ideali che contribuirono alla formazione dell'ideologia fascista. Essa si formò in parte dalla fusione tra il nazionalismo interventista e il filone del socialismo sindacalista antimarxista, dall'incontro tra personalità quali Corradini, Rocco, Leone, Michels e Labriola<sup>33</sup>. A parere dell'autore, l'incontro portò al delinearsi di quattro idee-forza fondamentali (l'anti-parlamentarismo, l'anti-individualismo, il militarismo e il mito del capo carismatico) che in seguito Mussolini adottò come pilastri del movimento dei Fasci italiani di combattimento. Gentile ha colto, forse con maggiore profondità rispetto ad altri autori, il carattere totalitario dell'ideologia fascista e in particolar modo la sua volontà di determinare anche l'ambito spirituale:

«Il fascismo ebbe l'ambizione di portare a compimento la conquista della modernità attraverso la rivoluzione totalitaria, che come la rivoluzione spirituale delle avanguardie, voleva essere rivoluzione totale, cioè investire tutti gli aspetti della vita individuale e collettiva, del costume e del carattere, per rigenerare la nazione e forgiare l' 'italiano nuovo', costruire una nuova civiltà. Lo Stato totalitario e la 'sacralizzazione della politica', con l'integrazione delle masse nella nazione attraverso la fede, i riti e i simboli della religione fascista, erano i fondamenti della 'modernità fascista' [...] che imponeva agli

---

<sup>31</sup> A. J. GREGOR, *L'ideologia del fascismo*, p. 94.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>33</sup> Cfr. E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista*, p. 43.

individui e alle masse la rinuncia alla libertà e alla ricerca della felicità in nome del primato assoluto della collettività nazionale organizzata nello Stato totalitario, per conseguire fini di grandezza e di potenza»<sup>34</sup>.

Gentile riteneva che il più grave errore commesso dai molti studiosi che si erano avvicinati allo studio del fascismo fosse di aver applicato al regime un concetto ‘geometrico’ di ideologia. Non bisognava applicare al fascismo criteri rigidi per l’individuazione dei caratteri della sua ideologia. Ogni gruppo sociale – e il fascismo a parere di Gentile rientrava in questa definizione – ha infatti un sistema di valori, di norme e di miti più o meno coerente ed esplicito, in base al quale conserva la propria coesione, si procura nuovi membri, si distingue da altri gruppi, determina gli orientamenti dei suoi appartenenti e si impone dei fini da conseguire.

«Qualsiasi ideologia è composta da una parte emotiva, una parte mitica, una parte normativa e una parte logica, ma con funzione essenzialmente pratica. Ora, se all’indagine storica l’ideologia fascista può presentarsi poco logica o poco sistematica, ciò non significa che il fascismo non ebbe un’ideologia diversa da altre preesistenti o contemporanee e in qualche modo affini. [...] L’ideologia fascista non va cercata soltanto nei trattati teorici composti negli anni del regime per dare al fascismo una dottrina formale e coerente. Bisogna esaminare piuttosto le forme di espressione che manifesta una concezione politica della vita e della società, un ideale di comportamento e un complesso di valori che furono tipici del gruppo o, meglio, dei gruppi che si definirono fascisti»<sup>35</sup>.

Gentile non ricerca quindi nell’ideologia del fascismo la coerenza formale o l’uniformità logica e le riconosce un carattere particolare derivato dal rifiuto di ogni forma di razionalismo e di intellettualismo. L’autore si limita a ricostruire la genesi e lo sviluppo di alcune delle più importanti idee del fascismo e individua nel periodo 1918-1925 il momento di maggior vitalità dell’elaborazione dottrinale del regime. Lo scopo di Gentile è illustrare la varietà delle componenti ideologiche presenti nel fascismo e per farlo ricorre al concetto di ‘derivazione’, con il quale Vilfredo Pareto ha indicato – secondo una definizione di Norberto Bobbio – «il complesso dei ragionamenti logici e pseudologici che l’uomo fabbrica per persuadere gli altri e se stesso a credere in certe cose o a compiere certe azioni»<sup>36</sup>. In questo senso il costante richiamo a una presunta base spirituale e la volontà di presentarsi come caratterizzata da un’intrinseca natura

---

<sup>34</sup> E. GENTILE, *Le origini dell’ideologia fascista*, p. 43.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. VI-VII.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. IX.



sacrale rappresentarono delle linee portanti dell'ideologia fascista. Gentile conclude la sua analisi evidenziando come il fascismo avesse tra i suoi principi la critica a tutte le ideologie, considerate come idee-forza con fini pratici, sintesi di azione e oggetti di fede, alla stregua di miti soreliani, come strumenti per agire nel presente<sup>37</sup>. L'ideologia fascista, tuttavia, non poteva essere ridotta a una concezione così pragmatica – al di là del suo scopo strumentale – e infatti a partire dal 1921 si arricchì di una serie di temi che progressivamente acquisirono forza e si consolidarono in un *corpus* ideologico, che tuttavia non ebbe mai un aspetto monolitico.

Il carattere frammentato e confuso dell'ideologia fascista è stato evidenziato anche da Norberto Bobbio, la cui lettura è stata tuttavia fortemente criticata da Emilio Gentile. Dopo aver brevemente tracciato i lineamenti essenziali dell'ideologia del regime in *Profilo ideologico del Novecento* (1969)<sup>38</sup>, l'autore ha ripreso più compiutamente il tema nel saggio *L'ideologia del fascismo* (1975). A parere di Bobbio bisognava negare decisamente l'esistenza di una cultura fascista dotata di intima coerenza e di originalità: il fascismo era stato un'anti-ideologia, o meglio era stato portatore di un'ideologia negativa, dove abbondavano più le negazioni che le affermazioni<sup>39</sup>. La visione di Bobbio era improntata a un presupposto essenziale: l'idea che il fascismo non avrebbe avuto una base culturale e avrebbe delineato i caratteri della propria ideologia unicamente attraverso la riflessione sulla propria azione nella realtà politica e sociale italiana. Per quanto conforme al pensiero espresso da Mussolini nella sezione *Dottrina* della voce *Fascismo* pubblicata nell'*Enciclopedia italiana* nel 1932 – della quale si avrà modo di parlare più estesamente in seguito –, la visione di Bobbio rischiava di ridurre il fascismo a un fenomeno episodico, privo di contatti con il panorama politico e culturale italiano antecedente. Una simile interpretazione era in consonanza con la tesi crociana del fascismo come 'incidente' ma era lontana dalla realtà, oltre che dalle interpretazioni suggerite da altri autori come il già menzionato Emilio Gentile.

Pier Giorgio Zunino era in disaccordo con l'interpretazione di Bobbio e nella sua opera del 1985 metteva in luce i rapporti tra il fascismo e il pensiero precedente. A parere dell'autore, l'elaborazione della dottrina fascista aveva richiesto due elementi

---

<sup>37</sup> Cfr. E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista*, p. 421.

<sup>38</sup> Cfr. N. BOBBIO, *Profilo ideologico del Novecento*, in E. CECCHI – N. SAPEGNO (a cura di), *Storia della letteratura italiana*, vol. IX, Milano, Garzanti, 1969, pp. 119-228.

<sup>39</sup> Cfr. N. BOBBIO, *L'ideologia del fascismo*, p. 61.

essenziali: da un lato il recupero di determinati miti, credenze e valori (antecedenti allo sviluppo del fascismo) che aiutassero il movimento politico creato da Mussolini a ‘stabilizzarsi’, cioè ad inserirsi non da estraneo nel panorama italiano; dall’altro lato, Zunino riteneva che il fascismo – una volta concluso il recupero di concezioni già circolanti nell’ambito politico e intellettuale italiano – si fosse dedicato all’elaborazione di nuovi miti per evidenziare una propria pretesa originalità: solo in questo modo il fascismo avrebbe potuto liberarsi dalla fastidiosa qualifica di movimento reazionario, che le forze della sinistra italiana gli attribuivano, e rivendicare così un proprio carattere rivoluzionario. L’arco di tempo considerato dall’opera di Zunino spaziava dal 1922 alla prima metà degli anni Trenta, dal momento che l’enfasi sul mito dell’Impero era considerata da Zunino l’ultima grande creazione mitologica del fascismo e l’ultimo grande tassello della dottrina del regime. A parere di Zunino, gli ultimi anni Venti avevano rappresentato il momento più importante dell’elaborazione ideologica fascista, che in quello specifico torno di tempo era stata particolarmente intensa e singolarmente rivelatrice di alcuni connotati strutturali del regime<sup>40</sup>. In quel periodo Zunino identificava il definitivo completarsi del processo di maturazione del regime. L’autore riteneva anche necessario separare lo studio dello sviluppo dell’ideologia fascista dall’analisi delle origini culturali del regime: era certo che «se non tutti, molti dei fili che compongono la trama del sistema di credenze su cui si fonda la dittatura partono da distante (dagli ultimi decenni dell’Ottocento e, più direttamente, dal primo tratto del Novecento)»<sup>41</sup>; ma Zunino intendeva concentrarsi unicamente sui miti, le credenze e i valori che risultavano comporre il mosaico dell’ideologia fascista, rimandando lo studio delle matrici storiche del regime ad altre ricerche. Le fonti cui Zunino ricorreva nella sua indagine sui concetti portanti dell’ideologia fascista erano costituite da

«una vasta, intricata e solo parzialmente conosciuta foresta di libri, giornali, riviste. Fonti localizzate in ambiti geografici, culturali e sociali molto diversi; fonti molto copiose e quasi sempre a portata di mano. Ma anche, e soprattutto, fonti che solitamente si è appena degnate di un’occhiata intrisa di sufficienza, a causa di quel loro scaturire dai livelli ‘più bassi’ delle stratificazioni del regime. [...] In questo terreno vario e incolto non si incontrano spesso l’originalità e la robustezza di pensiero; il fascino intellettuale il gusto letterario sono ancora più rari»<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Cfr. P. G. ZUNINO, *L’ideologia del fascismo*, p. 5.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 6.

Zunino aveva colto uno dei problemi fondamentali nella ricostruzione dell'ideologia fascista: l'impossibilità di limitarne i confini e di definirne con chiarezza i contenuti, anche a causa delle innumerevoli fonti che avevano contribuito alla sua elaborazione. Trattandosi di un ambito altamente eterogeneo, l'analisi dell'ideologia fascista deve essere condotta attraverso l'utilizzo di una pluralità di fonti: dalla già citata voce enciclopedica del 1932 alle monografie dedicate alla sua interpretazione o alla messa a fuoco di particolari aspetti della dottrina del regime, fino agli articoli comparsi sulle più importanti riviste politiche del tempo. L'indagine di Zunino era volta ad inquadrare la dottrina fascista come un'astrazione, un modello concettuale che delineava i caratteri salienti dell'*homo ideologicus* fascista:

«Al centro del nostro quadro si collocano le 'forme' e le immagini del fascismo. C'è il modo in cui il sistema politico e gli ideali e i valori stessi del fascismo dovettero essere percepiti da una parte non trascurabile di italiani in un momento cruciale della dittatura, vale a dire negli anni della stabilizzazione al potere. È palese, insomma, che il senso dell'indagine non si snoderà dalla sovrastruttura ideologica all'essenza del fascismo. [...] Si potrebbe dire che il proposito che sottende queste pagine è quello di rimanere sul terreno di ciò che gli uomini del fascismo dissero, di ciò che vollero si immaginasse»<sup>43</sup>.

A parere di Zunino, i contenuti della dottrina fascista, armonizzati in un'ideologia meno casuale e inconsistente di quanto potesse sembrare, ebbero una triplice funzione: legittimare la classe politica dominante attribuendo ad essa un preciso significato storico, politico e spirituale; fornire un senso di coesione ad ampi strati della popolazione e, da ultimo, rendere la comunità nazionale portatrice di valori positivi<sup>44</sup>. Naturalmente le forti dissonanze presenti in alcuni aspetti della dottrina del regime erano considerate molto criticamente da Zunino, ma in proposito l'autore aveva una peculiare visione:

«Ciò che appare singolare non è la loro presenza quanto, piuttosto, il fatto che se non tutte certo molte di quelle *cleavages* non vennero colmate nell'arco del ventennio e neppure, però si approfondirono e si allargarono sino a compromettere la solidità della nave fascista [...]. La presenza di quelle cellule tematiche tra cui non poteva non svilupparsi una interazione negativa era resa compatibile, oltre che

---

<sup>43</sup> P. G. ZUNINO, *L'ideologia del fascismo*, p. 36.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 50.

dall'apparato coercitivo, da un sistema di pesi e contrappesi. Veri e propri *cheks and balances* che fornirono al sistema fascista un sostanziale equilibrio»<sup>45</sup>.

Il pluralismo ideologico evidenziato dal fascismo non compromise dunque la solidità del regime, pur attribuendo all'ideologia fascista un carattere multiforme e confuso. L'osservazione di Zunino può essere recuperata anche in relazione al tema di questo lavoro di ricerca: la volontà del fascismo di presentarsi come il garante della religione nazionale (che culminò nei Patti Lateranensi del febbraio 1929) non impedì al regime di presentarsi benevolmente anche nei confronti di altre confessioni religiose, riconoscendone l'identità e in taluni casi facendosene protettore.

Da ultimo, tra gli autori considerati, anche Zeev Sternhell ha riflettuto sui caratteri dell'ideologia fascista e ha riconosciuto nel regime creato da Mussolini un sistema ideologico compiuto. A parere di Sternhell, il fascismo non era intendibile né come un accidente né come un fenomeno contingente prodotto dal trauma della Grande Guerra, ma andava considerato come una categoria culturale universale<sup>46</sup>. Secondo l'autore israeliano, l'avvento dei movimenti fascisti nel periodo tra le due guerre mondiali fu preceduto dalla formazione di un consistente patrimonio ideologico, una vera e propria 'cultura fascista' fortemente connessa con lo spirito del Novecento. Il fascismo dovrebbe anzi essere considerato come la cultura specifica del Novecento, prodotta dalla crisi delle due ideologie dominanti nel secolo precedente: il liberalismo e il socialismo<sup>47</sup>. Il fascismo – come già evidenziato da Sternhell nel 1984 – doveva essere considerato come «un sistema ideologico completo, radicato in una visione totale del mondo, che possiede la propria filosofia della storia e i propri imperativi per l'azione immediata»<sup>48</sup>. Sternhell non considerava il radicarsi del fascismo come il risultato del fascino esercitato dalla sua ideologia e riteneva più opportuno parlare di una 'impregnazione' fascista, termine già utilizzato da Raoul Girardet nel 1955 per riferirsi all'ideologia del fascismo francese e adatto a descrivere l'influenza esercitata dal fascismo su ambienti sociali e culturali differenti<sup>49</sup>. L'ottica applicata da Sternhell non deve essere estremizzata: tra fascismo e movimenti politici precedenti (come il

---

<sup>45</sup> P. G. ZUNINO, *L'ideologia del fascismo*, pp. 370-371.

<sup>46</sup> Cfr. Z. STERNHELL – M. SZNAJDER – M. ASHERI, *Nascita dell'ideologia fascista*, p. VII.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Cfr. Z. STERNHELL, *Né destra né sinistra*, p. 258.

<sup>49</sup> Cfr. R. GIRARDET, *Note sur l'esprit d'un fascisme français (1934-1939)*, «Revue française de science politique», V (1955), 3, pp. 321-327.

liberalismo e il socialismo) esistettero naturalmente dei punti di contatto ma il movimento politico creato da Mussolini non può essere inteso come una semplice reazione ad essi o come una loro evoluzione. A parere di Sternhell, l'ideologia fascista si poteva considerare come una revisione antimaterialista e antirazionalista del marxismo alla quale si sarebbero aggiunti elementi di nazionalismo. L'interpretazione di Sternhell risulta congruente con l'argomento di questo lavoro di ricerca: il fascismo non condannava l'appello all'insurrezione e all'unità delle masse lanciato dal marxismo, bensì il materialismo storico<sup>50</sup>. Proprio una maggior attenzione ai fenomeni spirituali, ai 'problemi dello spirito', costituiva uno degli elementi portanti della dottrina fascista e l'interesse manifestato dal fascismo nei confronti delle religioni può essere inquadrato in questa prospettiva: le religioni non costituivano più, dunque, l' 'oppio dei popoli', ma fenomeni con i quali il fascismo voleva e doveva confrontarsi.

### 1.3 Una riflessione critica sulla nozione di "dottrina fascista"

Dopo aver ricostruito sinteticamente il quadro storiografico di riferimento sull'ideologia e sulla dottrina fascista attraverso le opere di alcuni dei più importanti autori che se ne sono occupati, è opportuno riflettere criticamente sulla nozione di "dottrina fascista", specificarne la definizione, descriverne la storia e suggerirne interpretazioni con specifico riferimento al rapporto tra il fascismo e le religioni. In molti casi sarà necessario fare riferimento nuovamente alle opere storiografiche già menzionate, dal momento che gli studiosi che si sono occupati dell'ideologia fascista non hanno potuto prescindere dal confrontarsi con il problema rappresentato dalla definizione della dottrina del regime.

Gabriele Turi ha evidenziato che con l'espressione "dottrina fascista" ci si riferiva in primo luogo alla definizione ufficiale dell'ideologia fascista contenuta nella voce *Fascismo* presente nel volume XIV dell'*Enciclopedia italiana*<sup>51</sup>. Questa voce enciclopedica verrà trattata nel dettaglio nel prosieguo di questo paragrafo, ma è opportuno evidenziare fin d'ora che attraverso essa – e soprattutto attraverso la sezione *Dottrina* – Mussolini ebbe modo di delineare con chiarezza i fondamenti del movimento

---

<sup>50</sup> Cfr. Z. STERNHELL – M. SZNAJDER – M. ASHERI, *Nascita dell'ideologia fascista*, p. 15.

<sup>51</sup> Cfr. G. TURI, *Dottrina fascista*, in V. DE GRAZIA – S. LUZZATO (a cura di), *Dizionario del fascismo*, vol. I, Torino, Einaudi, 2002, p. 447.

politico da lui creato. Dopo il 1932, anno di pubblicazione della voce, numerosi esponenti ed esegeti del regime fecero largo uso dell'espressione "dottrina fascista" per enfatizzare l'omogeneità della visione del mondo propria del fascismo. Turi ha continuato la sua riflessione sul significato di tale espressione ricordando che «i contemporanei hanno usato "dottrina fascista" come sinonimo di 'cultura fascista', mentre gli storici usano questa seconda espressione, meno dogmatica della prima, per discutere l'esistenza o meno di un sistema di pensiero, o di un pensiero, peculiare del fascismo»<sup>52</sup>. Al di là delle questioni terminologiche, Turi ha evidenziato che nel fascismo era individuabile un complesso dottrinale omogeneo, un «insieme di modi di pensare e di valori di varia origine, compresi alcuni propri della tradizione cattolica, che il fascismo riuscì ad amalgamare, a mettere in circolazione tra i vari strati della società, a radicare nel paese»<sup>53</sup>.

Nella sua opera del 1974, Gregor ha ricondotto il problema della definizione della dottrina fascista al più vasto tema della definizione di che cosa si intenda per 'ideologia' e ha ricordato che quest'ultimo termine viene utilizzato per indicare un determinato insieme di credenze (descrittive e normative) che nel loro complesso hanno importanti implicazioni in una vasta gamma di attività umane<sup>54</sup>. Un'ideologia implica un sistema di vita,

«è uno schema concettuale di riferimento che fornisce i criteri di scelta e di decisione in virtù dei quali vengono regolate le principali attività di una comunità organizzata. [...] Intenderemo, sempre, che una ideologia comprenda: 1) un esplicito sistema di valori, sostenuto da un ragionamento e accompagnato 2) da un sistema relativamente organico di generalizzazioni riguardanti la natura, la società e l'uomo, alle quali un gruppo si richiama per giustificare l'emanazione di direttive, norme e divieti politici e sociali, e 3) dalle direttive, norme e divieti formali e informali stessi»<sup>55</sup>.

Gregor ha evidenziato che la prima componente di un'ideologia deve essere individuata in una filosofia sociale e politica, un corpo coerente di giudizi riguardanti la natura, la società e l'uomo, che abbia implicazioni normative e rimandi a un ambito superiore,

---

<sup>52</sup> G. TURI, *Dottrina fascista*, p. 447.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 450.

<sup>54</sup> Cfr. A. J. GREGOR, *L'ideologia del fascismo*, pp. 20-21.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 21.

trascendente<sup>56</sup>. La seconda componente fondamentale di un'ideologia è una dottrina, che Gregor ha definito come

«una serie di presupposti, generalizzazioni e giudizi, non sempre rigidamente collegati, sulla natura generale e la dinamica della realtà sociale. [...] La dottrina differisce dalla filosofia sociale e politica per il fatto che i valori cui si richiama sono tacitamente presupposti, invece che spiegati razionalmente, e che le sue preoccupazioni si accentrano su esigenze di carattere locale e contingente. Le idee espresse dalla dottrina, prese in se, mostrano una coerenza interna rudimentale e sono caratterizzate da una notevole enfasi emotiva. Le affermazioni della dottrina sono studiate apposta per persuadere, piuttosto che per convincere razionalmente. In generale la dottrina è la punta di diamante di una filosofia politica e sociale che si è trasformata in ideologia. La dottrina viene diffusa per mezzo di opuscoli propagandistici e trattazioni non accademiche ed è, normalmente, il prodotto di un certo numero di persone intelligenti ma dilettanti. La filosofia politica e sociale è, invece, sempre il prodotto di una mente maestra o di un gruppo molto ristretto di maestri»<sup>57</sup>.

La terza componente di ogni ideologia è infine rappresentata da una serie di imperativi formali e informali espressi sotto forma di leggi codificate o rappresentati da sentimenti particolarmente forti in un gruppo che provvede a collegarvi delle sanzioni<sup>58</sup>. A parere di Gregor, nel caso dell'ideologia fascista è possibile distinguere tra un complesso di valori riconosciuti dalla dottrina e la dottrina in senso proprio:

«Per quanto gli elementi costituenti l'ideologia fascista siano molto intersecati tra di loro, è possibile distinguere fra il sistema razionale di valori che sta alla base della dottrina e la dottrina stessa. Il primo rappresenta, più propriamente, il dominio della filosofia sociale e politica, che fornisce gli argomenti razionali a sostegno dei valori su cui poggia, in definitiva, la dottrina. Un'ideologia matura comporta un impegno esplicito e ragionato verso un sistema di valori che riguarda i fini dell'esistenza umana (filosofia politica e sociale speculativa) e che dà luogo all'ordinamento più o meno sistematico dei fatti e delle idee riguardanti la società e la sua organizzazione (dottrina), al servizio di un programma pratico di azione sociale (norme prescrittive e proscrittive di comportamento)»<sup>59</sup>.

Altri autori non hanno avvertito la necessità di definire l'ideologia e la dottrina fasciste. Emilio Gentile, ad esempio, riduceva l'ideologia a «qualsiasi proposizione o insieme di proposizioni, più o meno coerenti e sistematizzate, che permettono di

---

<sup>56</sup> Cfr. A. J. GREGOR, *L'ideologia del fascismo*, p. 21.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 191.

esprimere giudizi di valore su un ordine sociale (o su un settore qualunque di un ordine sociale), di guidare l'azione e di definire gli amici e i nemici»<sup>60</sup>. Gentile evidenziava poi il carattere limitato della dottrina fascista: essa era costituita da un numero piuttosto ristretto di precetti che si riferivano a concezioni (nazionalismo, culto del capo) già da tempo circolanti nell'ambito italiano<sup>61</sup>.

Da ultimo, Zunino chiudeva la riflessione sulla definizione della dottrina fascista rigettando la distinzione tra dottrina e ideologia:

«Perché 'ideologia del fascismo' e non 'mentalità del fascismo'? [...] In effetti: *Weltanschauung*, ideologia, dottrina, utopia, mito, mentalità collettiva; le frontiere che dividono un territorio dall'altro sono assai mobili nella letteratura scientifica non meno di quanto lo siano nel linguaggio comune. Si tratta di insiemi che è assai arduo definire in modo univoco, perché nei loro reciproci rapporti rivelano spesso sovrapposizioni di significato tutt'altro che marginali»<sup>62</sup>.

Nonostante la sostanziale sovrapponibilità tra ideologia e dottrina, sembra opportuno riconoscere a quest'ultima uno spiccato carattere normativo e formativo che, attraverso l'accettazione di una serie di concetti fondamentali e il riconoscimento del ruolo pedagogico unico svolto dal partito, doveva condurre gli italiani a una vera e propria 'rivoluzione antropologica'<sup>63</sup>.

#### 1.4 La genesi della dottrina del regime

Dopo aver fornito alcune definizioni di dottrina fascista, è opportuno ricostruire la genesi dell'impianto ideologico del fascismo. L'esigenza di elaborare con chiarezza un *corpus* dottrinale che permettesse al fascismo di differenziarsi dagli altri movimenti politici del suo tempo fu avvertita da Mussolini fin dai primi anni Venti, quando il fascismo aveva ormai ottenuto la guida del paese e la necessità di un'elaborazione ideologica divenne imperativa.

---

<sup>60</sup> J. BAECHLER, *De l'ideologie*, «Annales», XXVI (1972), 3, p. 642.

<sup>61</sup> Cfr. E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista*, pp. 137-138.

<sup>62</sup> P. G. ZUNINO, *L'ideologia del fascismo*, p. 60.

<sup>63</sup> Cfr. E. GENTILE, *La grande Italia*, pp. 185 e segg.



Nel suo discorso ai sindaci d'Italia, tenuto a Roma il 23 marzo 1924 in occasione del quinto anniversario della fondazione dei Fasci, Mussolini delineò i caratteri fondamentali della dottrina fascista:

«Non vi è alcun movimento spirituale e politico che abbia una dottrina più salda e determinata della dottrina fascista. Abbiamo delle verità e delle realtà precise e sono: lo Stato, che deve essere forte; il governo, che deve difendersi e difendere la nazione da tutti gli attacchi disintegratori; la collaborazione delle classi; il rispetto della religione; l'esaltazione di tutte le energie nazionali. Questa dottrina è una dottrina di vita, non una dottrina di morte»<sup>64</sup>.

Nel rispetto della religione a cui Mussolini aveva accennato si può individuare il nucleo del successivo rapporto che il fascismo instaurò con la religione cattolica e con altre confessioni. Il fatto che un rimando all'ambito religioso venisse effettuato da Mussolini in una fase così embrionale dell'elaborazione dottrinale fascista indica forse che l'ambito religioso era tenuto ben presente da Mussolini e dal fascismo, considerata la sua importanza nella vita degli italiani.

Nel marzo del 1925, al convegno delle istituzioni fasciste di cultura organizzato dal Partito Nazionale Fascista a Bologna, Giovanni Gentile affermò che al fascismo doveva essere riconosciuto un «vasto contenuto ideale, senza bisogno di definire la sua dottrina e di fissare il suo sillabo»<sup>65</sup>. Per il filosofo, il carattere dottrinale del fascismo era evidente ma, nonostante ciò, Gentile provvide a elaborare il *Manifesto degli intellettuali italiani fascisti*<sup>66</sup> (pubblicato nell'aprile del 1925), nel quale delineava i principali caratteri del fascismo. Il rapporto tra la filosofia di Gentile e la dottrina fascista verrà analizzato successivamente ma è opportuno, fin da questo punto, evidenziare come Gentile considerasse il fascismo un movimento politico e 'religioso', disposto a

---

<sup>64</sup> G. TURI, *Dottrina fascista*, pp. 447-448. Per quanto riguarda i discorsi dei primi anni Venti in cui Mussolini delineò i caratteri della dottrina fascista cfr. B. MUSSOLINI, *Opera omnia*, a cura di E. e D. Susmel, Firenze, La Fenice, 1951-1980, 44 voll.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 448.

<sup>66</sup> Il *Manifesto* venne pubblicato su numerosi giornali, in primo luogo sul «Popolo d'Italia» (organo del Partito Nazionale Fascista), il 21 aprile 1925. Alla base del testo si situava la conferenza *Libertà e liberalismo* tenuta da Gentile al convegno delle istituzioni fasciste di cultura svoltosi nel mese precedente. In risposta al *Manifesto*, Benedetto Croce – su invito di Giovanni Amendola – redasse il *Manifesto degli intellettuali italiani antifascisti* che pubblicò su «Il Mondo» il 1° maggio 1925. Tra i più importanti firmatari del *Manifesto* di Gentile è possibile menzionare Vittorio Cian, Ernesto Codignola, Salvatore Di Giacomo, Pericle Ducati, Francesco Ercole, Luigi Federzoni, Curzio Malaparte, Filippo Tommaso Martinetti, Ferdinando Martini, Ugo Ometti, Luigi Pirandello, Margherita Sarfatti, Ardengo Soffici, Arrigo Solmi, Ugo Spirito, Giuseppe Ungaretti e Gioacchino Volpe.

riconoscere la sacralità degli individui e capace di ripristinare l'autorità dello Stato, conciliando l'uso della forza e il consenso dei cittadini. L'opera legitimante di Gentile proseguì con *L'essenza del fascismo* (pubblicato su «Civiltà fascista» nel 1928<sup>67</sup>) che costituì la base da cui si sviluppò il successivo *Origini e dottrina del fascismo* (1929)<sup>68</sup>.

La tendenza a vedere nel fascismo un sistema dottrinale compiuto, svincolato dal richiamo a una prassi istintiva e fondata su circostanze contingenti, non fu propria solo di Gentile, dal momento che può essere individuata anche nel pensiero di alcuni intellettuali di provenienza nazionalista (quali Alfredo Rocco e Maurizio Maraviglia) e di alcuni esponenti del sindacalismo rivoluzionario come Sergio Panunzio (secondo cui il fascismo doveva elaborare una dottrina innovativa, scevra da richiami ad altre ideologie politiche precedenti)<sup>69</sup>.

Valutando le principali tappe che hanno segnato l'elaborazione della dottrina fascista, tra il 1921 e il 1925, si nota un progressivo precisarsi della veste ideologica del movimento creato da Mussolini. Gregor ha però riconosciuto un carattere dottrinale anche ai due discorsi che Mussolini tenne in piazza San Sepolcro il 23 marzo 1919<sup>70</sup>. Si trattava di discorsi fondativi che fissarono schematicamente l'insieme delle idee che avrebbero caratterizzato il fascismo durante il periodo del suo sviluppo iniziale e che in seguito sarebbero state inserite in un più ampio sistema teorico. Accanto all'elaborazione teorica condotta da Mussolini si collocarono, fin dagli albori del fascismo, alcune opere caratterizzate dalla volontà di fissare i concetti chiave della dottrina fascista. Fra le tante merita di essere citata l'apologia del fascismo di Pietro Gorgolini, pubblicata nel 1921 e raccomandata da Mussolini come la migliore esposizione della dottrina fascista pubblicata sino a quell'anno<sup>71</sup>. Mentre andava precisando i contenuti della sua ideologia, il fascismo avvertì che la mobilitazione dei ceti medi – e la possibilità di trasformare tale mobilitazione in una rivoluzione – dipendeva dalla capacità di dare a tali ceti una dottrina chiara e compiuta. Come

---

<sup>67</sup> Cfr. G. GENTILE, *L'essenza del fascismo*, «Civiltà fascista», VII (1928), 2, pp. 97-118.

<sup>68</sup> Cfr. G. GENTILE, *Origini e dottrina del fascismo*, Roma, Libreria del littorio, 1929.

<sup>69</sup> Cfr. G. TURI, *Dottrina fascista*, p. 449.

<sup>70</sup> Cfr. A. J. GREGOR, *L'ideologia del fascismo*, p. 146.

<sup>71</sup> Cfr. P. GORGOLINI, *Il fascismo nella vita italiana*, Torino, Silvestrelli e Cappelletto, 1922, p. 3. Gorgolini fu uno degli intellettuali che più si impegnò nella divulgazione dei capisaldi della dottrina fascista. Tra le sue principali opere cfr. *Il fascismo spiegato al popolo*, Torino, Paravia, 1925; Id. (con M. Penna), *Il trionfo della vittoria. Elementi di cultura fascista*, Torino, Druetto, 1930. Su Gorgolini cfr. anche A. AMANTE – G. CAMPOSAMPIERO (a cura di), *Saggi politici e letterari di Pietro Gorgolini*, Roma, Sacen, 1940.

evidenziato da Mussolini in una lettera a Michele Bianchi dell'agosto 1921, si trattava di elaborare

«il nostro atteggiamento spirituale, quindi politico, quindi necessariamente pratico di fronte ai problemi immanenti e a quelli incidentali che travagliano la vita dei popoli in genere e quella del popolo italiano in particolare. Si tratta di rispondere a queste domande. Qual è la posizione del fascismo di fronte allo Stato, di fronte al regime, di fronte al capitalismo [...] di fronte al socialismo [...]?. Qual è la posizione del fascismo di fronte al fatto 'religioso' e, nel caso italiano, di fronte al cattolicesimo? [...]. La vita degli individui, come quella dei popoli, è un groviglio pauroso di problemi e non v'è speranza di soluzioni 'definitive'. Ora il fascismo italiano, pena la morte, o, peggio, il suicidio, deve darsi un corpo di dottrine. Non saranno, non devono essere delle camicie di Nesso che ci vincolino per l'eternità, poiché il domani è misterioso e impensato: ma devono costituire una norma orientatrice della nostra quotidiana attività politica e individuale»<sup>72</sup>.

Dopo il 1925 la dottrina fascista poteva dirsi sostanzialmente delineata, anche se taluni elementi furono aggiunti in una fase successiva e sulla spinta di circostanze politiche contingenti (si pensi al razzismo). Il 22 giugno 1925 Mussolini chiuse a Roma il quarto e ultimo congresso del Partito Nazionale Fascista in un clima di generale euforia. Il fascismo aveva ormai placato le contestazioni derivate dall'omicidio di Matteotti, aveva posto le prime leggi fondamentali del regime e aveva risolto i contrasti tra le sue varie correnti. Nel discorso conclusivo del congresso, Mussolini riassunse brevemente i principi e i programmi del fascismo e affermò che l'obiettivo precipuo del movimento da lui fondato doveva essere la creazione dell' 'italiano nuovo'. Emilio Gentile ha individuato nella chiusura del congresso la fine del 'fascismo movimento' e l'inizio del 'fascismo regime': «La fase tumultuosa delle origini si era conclusa. Il fascismo presentava ormai i caratteri definiti di un fenomeno politico nuovo, che gli stranieri guardavano non solo con avversione, ma ancor più con curiosità ed interesse»<sup>73</sup>.

Dopo il 1925 la dottrina fascista assunse un carattere sempre più uniforme e lo sviluppo del bagaglio ideologico del regime cessò di essere estemporaneo e disordinato. Dopo la risoluzione della crisi politica seguita alla morte (o meglio all'assassinio) del deputato socialista Giacomo Matteotti e dopo l'eliminazione dei contrasti interni, il

---

<sup>72</sup> La lettera venne pubblicata sul «Popolo d'Italia» il 26 agosto 1921. Il testo della lettera si trova oggi in B. MUSSOLINI, *Opera omnia*, vol. XVII. *Dal primo discorso alla Camera alla conferenza di Cannes (22 giugno 1921-13 gennaio 1922)*, pp. 413-415. Cfr. anche E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista*, pp. 209-210.

<sup>73</sup> E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista*, p. 418.

fascismo iniziò a lavorare ad un programma destinato a dare allo Stato una nuova impostazione; dove il cambiamento dei rapporti sociali fu permeato da esplicite affermazioni dottrinali. Il fascismo cercò a tale scopo l'appoggio di figure culturali di primo piano quali Corrado Gini, Roberto Michels e Giovanni Gentile, ai quali si aggiunsero accademici di discipline umanistiche e scientifiche, che contribuirono a determinare i fondamenti dottrinali del fascismo. Accanto alle opere degli intellettuali, nello stesso periodo si ebbero anche alcuni scritti ufficiali del regime, ai quali era riconosciuto un valore dottrinale: ad esempio la *Carta del lavoro*, approvata dal Gran Consiglio del fascismo il 21 aprile 1927.

Tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta l'elaborazione ideologica divenne più intensa e culminò con la già menzionata voce enciclopedica del 1932. Senza anticipare l'analisi di questo importante scritto, è opportuno evidenziare che per suo tramite Mussolini volle indicare l'interpretazione definitiva dei fondamenti dell'ideologia fascista. L'elaborazione ideologica continuò fino agli inizi degli anni Quaranta, ma registrò un intervento diretto sempre più forte del duce. Come evidenziato da Gregor:

«Mussolini era notevolmente sensibile all'articolazione della dottrina fascista. [...] Egli divenne e rimase l'arbitro diretto o mediato di tutto ciò che veniva pubblicato come dottrina ufficiale. Molti dei libri pubblicati durante il periodo fascista contengono una sua introduzione e il suo personale *imprimatur*. In ogni caso, gran parte di queste opere fu pubblicata sotto gli auspici ufficiali del fascismo da enti cui egli aveva delegato i propri poteri. L'autorità dottrinale ultima promanava da Mussolini o da uomini che godevano della sua fiducia. Infine gli autori di esegesi dottrinarie erano sufficientemente prudenti da tentare di scoprire le opinioni 'definitive' di Mussolini prima di esporre le proprie idee»<sup>74</sup>.

Tale controllo portò a una sostanziale coerenza della dottrina fascista, anche se essa non risultò mai dotata della compattezza desiderata da Mussolini a motivo della permanenza nell'ideologia fascista – anche negli anni Trenta – delle differenze tra orientamento autoritario, rivoluzionario e totalitario, di cui hanno scritto Gabriele Turi ed Emilio Gentile<sup>75</sup>.

Dopo aver ricostruito lo sviluppo della dottrina fascista è possibile suggerirne un'interpretazione che potrebbe contribuire a spiegare i numerosi richiami all'ambito

---

<sup>74</sup> A. J. GREGOR, *L'ideologia del fascismo*, p. 172.

<sup>75</sup> Cfr. G. TURI, *Dottrina fascista*, p. 450; E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista*, p. 218.

spirituale e religioso presenti al suo interno. Da quanto detto relativamente alla storia e ai caratteri della dottrina fascista appare infatti evidente che essa ha cercato di presentarsi come una vera e propria religione, emulandone le forme espressive e i contenuti. In questo senso è possibile realizzare un collegamento tra lo sviluppo della dottrina fascista e il complesso fenomeno della ‘secolarizzazione’. Una simile lettura è stata avanzata tra gli anni Sessanta e Settanta da Augusto Del Noce, secondo cui i frequenti richiami all’ambito sacro e religioso presentati da questo *corpus* ideologico andrebbero collegati alla secolarizzazione che – nel suo versante politico – avrebbe indotto numerosi movimenti sorti nel XIX e nel XX secolo ad ammantarsi di connotazioni sacrali<sup>76</sup>. In questo senso, molti fenomeni politici del Novecento avrebbero interpretato la propria azione come un’autentica ‘missione’ difficilmente inseribile in una prospettiva esclusivamente politica e si sarebbero percepiti come realmente ‘totalitari’ in quanto agenti non solo nell’ambito materiale, ma anche in quello spirituale. Emilio Gentile ha più tardi riconosciuto in tale propensione una visione mistica della politica che ha definito come il punto di partenza nell’elaborazione di una vera e propria ‘religione politica’<sup>77</sup>. Manuel Garcia Pelayo si è inserito nella linea interpretativa suggerita da Del Noce e ha analizzato i principali contenuti simbolici e mitologici che sarebbero alla base delle ideologie totalitarie del XX secolo<sup>78</sup>. Recuperando l’ottica già impiegata da Ernst Cassirer ne *Il mito dello Stato* (1947)<sup>79</sup>, Pelayo sosteneva che la radice delle ideologie totalitarie del Novecento andrebbe identificata nel cosiddetto «mito del regno felice della fine dei tempi»<sup>80</sup>, a cui era stata data un’interpretazione di tipo politico.

---

<sup>76</sup> Cfr. E. CASSIRER, *Il mito dello stato*, Milano, Longanesi, 1950; A. DEL NOCE, *L’epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffré, 1970. Sul rapporto tra fascismo e secolarizzazione cfr. anche E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma – Bari, Laterza, 2001, pp. 3-24. Sulla secolarizzazione cfr. H. LÜBBE, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna, Il Mulino, 1970; S. ACQUAVIVA – G. GUIZZARDI (a cura di), *La secolarizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1973; G. MARRAMAO, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma – Bari, Laterza, 1994; R. PEZZIMENTI, *Politica e religione. La secolarizzazione nella modernità*, Roma, Città Nuova, 2004. Sui rapporti tra secolarizzazione e politica cfr. C. SCHMITT, *Teologia politica II*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Giuffré, 1992; E. W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 2006.

<sup>77</sup> Cfr. E. GENTILE, *Le religioni della politica*, pp. 25-30; 44-49. Su questo tema cfr. anche Id., *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell’Italia fascista*, Roma – Bari, Laterza, 1993.

<sup>78</sup> Cfr. M. G. PELAYO, *Miti e simboli politici*, Torino, Borla, 1970.

<sup>79</sup> Cfr. E. CASSIRER, *Il mito dello Stato*, Milano, Longanesi, 1950.

<sup>80</sup> M. G. PELAYO, *Miti e simboli politici*, pp. 13 e segg.

«Possiamo descrivere il mito del regno felice dei tempi nel modo seguente. L'epoca presente è un tempo di insicurezza, di ingiustizia, di miseria e di angoscia. Il fatto che la rovina non si produca del tutto può essere dovuto a due specie di motivi: 1) le forze del bene, della giustizia, della verità ecc., in una parola, le potenze e le energie costruttrici, sostengono una lotta tenace con i loro antagonisti, il male, l'ingiustizia, l'errore, cioè con le forze demoniache o distruttrici; oppure 2) all'ultimo momento si verificherà una specie di miracolo che eviterà la consumazione della rovina. In ogni caso, alla fine dei tempi verrà un regno felice in cui l'umanità si vedrà libera dai problemi che la opprimono; un regno in cui regnerà la giustizia e, grazie ad essa, la pace; in cui vi sarà prosperità economica e l'angoscia sparirà dai cuori. In una parola, un ordine coincidente con l'uomo e in cui l'uomo, pertanto si sentirà felice. [...] Il nuovo regno presuppone l'unione del naturale con il soprannaturale, integratisi in un avvenimento cosmico nel quale la trasformazione sociale è unita ad una trasformazione della natura, dovuta all'intervento di una forza celeste. [...] Il regno finale avrà luogo alla fine dei tempi o almeno alla fine di questo tempo e sarà quindi la forma socio-politica di un nuove 'eone'. Ma prima del regno finale ci sarà una catastrofe in mezzo a una lotta tremenda, da cui usciranno vittoriose le forze che fonderanno il nuovo regno. [...] E, poiché ogni lotta patetica ha bisogno di un capo, la concezione del regno felice della fine dei tempi si unisce all'idea di un salvatore che apparirà alla fine dei tempi. Il regno avrà carattere ecumenico, cioè abbraccerà tutti gli uomini e si estenderà a tutta la terra. Poiché giunge alla fine della storia, come qualcosa che la riempie e la giustifica, rappresenta l'unità della pienezza delle genti, della pienezza dello spazio e della pienezza del tempo»<sup>81</sup>.

È possibile rintracciare, nella descrizione del mito offerta da Pelayo, molti caratteri che la dottrina del fascismo riconosceva al regime e infatti l'autore ha identificato proprio nel movimento politico creato da Mussolini una delle più compiute rappresentazioni del mito del regno rintracciabili nell'età contemporanea. La nascita dei partiti di massa, unitamente alla difficile situazione economica, politica ed emotiva attraversata dall'Italia nel primo dopoguerra, ebbe come conseguenza un nuovo sviluppo della mitologia politica, nella quale ricomparvero richiami al mito del regno finale, oltre a forti riferimenti alla spiritualità e all'ambito sacro<sup>82</sup>. Anche Gregor propende per un'interpretazione in chiave mitologica e pseudo-religiosa della dottrina fascista ed evidenzia che se per 'mito' si intende un insieme di idee cui si fa appello per determinare i doveri e gli obblighi all'interno di un gruppo, mediante il riconoscimento di una gerarchia di valori, allora la dottrina fascista presentò senz'altro caratteri mitologici<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> M. G. PELAYO, *Miti e simboli politici*, pp. 14-15.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>83</sup> Cfr. A. J. GREGOR, *L'ideologia del fascismo*, p. 58.

### 1.5 Una definizione ‘ufficiale’ della dottrina fascista

Al di là del gran numero di scritti (più o meno autorevoli) attraverso i quali il fascismo cercò di definire i caratteri della propria dottrina, l'unica occasione in cui esso si definì a livello dottrinale fu rappresentata dalla voce *Fascismo* presente nel volume XIV dell'*Enciclopedia italiana* (1932)<sup>84</sup>. La voce – firmata da Mussolini – venne più volte pubblicata durante il ventennio in forma autonoma e su di essa furono realizzati numerosi commenti. L'analisi dettagliata della voce enciclopedica può contribuire a focalizzare meglio i contenuti della dottrina fascista e può essere rivelatrice della propensione fascista a considerare con attenzione i ‘problemi dello spirito’, incluse le varie forme della religiosità.

All'interno della voce, la sezione *Dottrina* era seguita da una *Storia del movimento fascista* di Gioacchino Volpe ed era distinta in due parti: *Idee fondamentali* e *Dottrina politica e sociale*. La prima era stata interamente redatta da Giovanni Gentile mentre la seconda era uno scritto di Mussolini, ma rivelava ugualmente la collaborazione del filosofo. La parte sulla *Dottrina politica e sociale* fu anche premessa allo statuto del Partito Nazionale Fascista del 1938 e venne sempre considerata come uno scritto programmatico di notevole importanza. Come evidenziato da Gregor, il frequente ricorrere all'interno della voce di termini ed espressioni relativi al campo semantico della religiosità non passò inosservato. La pubblicazione della voce ebbe luogo nonostante le proteste della Chiesa cattolica, che in essa ravvisava i principi dell'attualismo gentiliano, fortemente contrastato<sup>85</sup>. La sezione *Dottrina*<sup>86</sup> della voce enciclopedica si apriva ricordando che

«come ogni salda concezione politica, il fascismo è prassi ed è pensiero, azione a cui è immanente una dottrina che, sorgendo da un dato sistema di forze storiche, vi resta inserita e vi opera dal di dentro. Ha quindi una forma correlativa alle contingenze di luogo e di tempo, ma ha insieme un contenuto ideale che la eleva a formula di verità nella storia superiore del pensiero. Non si agisce spiritualmente nel mondo

---

<sup>84</sup> Cfr. B. MUSSOLINI, *Fascismo*, *Enciclopedia italiana Treccani*, XIV (1932), pp. 847-884.

<sup>85</sup> Cfr. A. J. GREGOR, *L'ideologia del fascismo*, p. 194.

<sup>86</sup> Cfr. B. MUSSOLINI, *Fascismo*, pp. 847-851.

come volontà umana dominatrice di volontà senza un concetto della realtà transeunte e particolare su cui bisogna agire, e della realtà permanente e universale in cui la prima ha il suo essere e la sua vita»<sup>87</sup>.

Il fascismo non era dunque comprensibile se non si considerava il suo modo di concepire la realtà e la posizione dell'individuo in essa: «Modo spiritualistico. Il mondo per il fascismo non è questo mondo materiale che appare alla superficie, in cui l'uomo è un individuo separato da tutti gli altri e per sé stante, ed è governato da una legge naturale, che istintivamente lo trae a vivere una vita di piacere egoistico e momentaneo»<sup>88</sup>. L'uomo, per il fascismo, era animato da una legge morale che riguardava «l'esistenza tutta spirituale in cui è il suo valore»<sup>89</sup>. Mussolini giustificava la concezione spiritualistica della vita adottata dal fascismo come una reazione al materialismo positivista del XIX secolo. Nell'opinione del duce la concezione della vita manifestata dal fascismo era positiva – ma non positivista – ed etica: «La vita perciò quale la concepisce il fascista è seria, austera, religiosa: tutta librata in un mondo sorretto dalle forze morali e responsabili dello spirito»<sup>90</sup>. Era evidente, in queste parole, l'influenza dell'attualismo gentiliano ed era degno di nota il frequente ricorso a termini relativi ai campi della spiritualità e della religiosità. Nel prosieguo della voce, Mussolini accentuava i richiami all'ambito spirituale e dichiarava che

«il fascismo è una concezione religiosa, in cui l'uomo è veduto nel suo immanente rapporto con una legge superiore, con una Volontà obiettiva che trascende l'individuo particolare e lo eleva a membro consapevole di una società spirituale. Chi nella politica religiosa del regime fascista si è fermato a considerazioni di mera opportunità, non ha inteso che il fascismo, oltre a essere un sistema di governo, è anche, e prima di tutto, un sistema di pensiero»<sup>91</sup>.

Il carattere spirituale del regime si traduceva nella missione che il fascismo attribuiva a sé stesso: non soltanto un compito politico e pedagogico ma un compito di promozione della vita spirituale, dal momento che il fascismo non voleva «rifare le norme della vita umana, ma il contenuto, l'uomo, il carattere, la fede»<sup>92</sup>. Nella parte dedicata alla

---

<sup>87</sup> B. MUSSOLINI, *Fascismo*, p. 847.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> *Ibidem.*

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 848.

<sup>91</sup> *Ibidem.*

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 849.



*Dottrina politica e sociale* del fascismo, Mussolini ricostruiva l'elaborazione della dottrina fascista dall'adunata di piazza San Sepolcro alla marcia su Roma ed evidenziava come i caratteri dottrinali del regime fossero già presenti nei suoi primi discorsi ai reduci, seppur in modo embrionale. Nel 1932, invece, il fascismo aveva ormai chiarito i propri capisaldi ideologici e aveva acquisito una saldezza dottrinale che il duce riteneva indiscutibile:

«Il fascismo è oggi nettamente individuato non solo come regime, ma come dottrina. Questa parola va interpretata nel senso che oggi il fascismo, esercitando la sua critica su sé stesso e su gli altri, ha un suo proprio inconfondibile punto di vista, di riferimento – e quindi di direzione – dinanzi a tutti i problemi che angustiano, nelle cose o nelle intelligenze, i popoli del mondo»<sup>93</sup>.

Il cardine della dottrina fascista era identificato da Mussolini nella concezione dell'essenza, dei compiti e delle finalità dello Stato. Lo Stato fascista era 'etico' e non si rivelava indifferente alle altre realtà spirituali, come le religioni, ma le integrava nella misura in cui esse riconoscevano la sua posizione centrale nella vita degli individui. Mussolini concludeva infine la voce dichiarando trionfante la definitiva affermazione della dottrina fascista: «Se ogni secolo ha una sua dottrina, da mille indizi appare che quella del secolo attuale è il fascismo. [...] Il fascismo ha oramai nel mondo l'universalità di tutte le dottrine che, realizzandosi, rappresentano un momento nella storia dello spirito umano»<sup>94</sup>.

Come già detto, la voce del 1932 fu successivamente pubblicata in forma autonoma. Nello stesso anno – ad esempio – gli editori Treves, Treccani e Tumminelli ne pubblicarono un'edizione che si caratterizzò per la sua notevole longevità, dal momento che fu ristampata fino al 1943<sup>95</sup>. La sezione *Dottrina* della voce fu anche pubblicata sulle più importanti riviste del regime quali «Gerarchia», «Lo Stato», «Bibliografia fascista» e «Educazione fascista»<sup>96</sup>, oltre che su riviste di carattere specialistico quali la

---

<sup>93</sup> B. MUSSOLINI, *Fascismo*, p. 850.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 851.

<sup>95</sup> Cfr. B. MUSSOLINI, *La dottrina del fascismo. Con una storia del movimento fascista di G. Volpe*, Milano, Treves – Treccani – Tumminelli, 1932.

<sup>96</sup> Cfr. B. MUSSOLINI, *La dottrina del fascismo*, «Gerarchia», XI (1932), 4, pp. 245-256; *Id.*, *Dottrina del fascismo*, «Lo Stato», III (1932), 5, pp. 655-667; *Id.*, *Dottrina fascista*, «Bibliografia fascista», VII (1932), 4, pp. 481-487; *Id.*, *La dottrina fascista*, «Educazione fascista», X (1932), 6, pp. 617-631.

«Rivista di diritto penitenziario»<sup>97</sup>: l'importanza della voce era tale, infatti, da giustificare la sua ripresa da parte di tutti i settori della stampa del regime.

Oltre al testo della voce enciclopedica furono anche pubblicate molte opere volte al suo commento. Di carattere quasi sempre agile, queste opere – in linea generale – riprendevano il testo della voce e lo commentavano dopo averlo suddiviso in punti a seconda degli argomenti affrontati<sup>98</sup>. I primi commenti alla dottrina furono pubblicati nel 1933 e il filone si esaurì solo con la caduta del regime: ancora nel 1942, infatti, era possibile trovare opere dedicate al commento della voce dal punto di vista filosofico e politico<sup>99</sup>.

### 1.6 L'idealismo di Giovanni Gentile e la dottrina fascista

La voce enciclopedica del 1932 fu realizzata con il concorso di Giovanni Gentile e al suo interno l'apporto della filosofia idealista – segnatamente attualista – era evidente. Per comprendere meglio i contenuti della voce e i caratteri della dottrina fascista che essa configurava è opportuno descrivere sinteticamente i contatti tra la filosofia gentiliana e la dottrina fascista. È importante notare che già negli anni Trenta alcuni autori si dicevano favorevoli ad un'interpretazione filosofica della dottrina politica e sociale espressa da Mussolini nel 1932, una simile interpretazione era possibile proprio

---

<sup>97</sup> Cfr. B. MUSSOLINI, *Dottrina del fascismo*, «Rivista di diritto penitenziario», III, (1932), 3, pp. 344-353.

<sup>98</sup> Tra i più importanti commenti alla *Dottrina del fascismo* cfr. E. PAGLIARO, *Il fascismo. Commento alla dottrina*, Roma, Scienze e lettere, 1933; A. GIOVANNETTI, *Commento alla dottrina del fascismo*, Bologna, L'educazione virile, 1935; B. MUSSOLINI, *La dottrina del fascismo. Con esposizione e note di commento di E. Bundy. Ad uso delle scuole medie*, Napoli, Rondinella, 1937; Id., *La dottrina del fascismo. Introduzione e commento di G. Cottone*, Firenze, La nuova Italia, 1937; Id., *La dottrina del fascismo. Con commento di P. Lamanna*, Firenze, Le Monnier, 1938; Id., *La dottrina del fascismo. Commento filosofico del prof. P. Eusebiotti*, Torino, Società editrice internazionale, 1939; Id., *La dottrina del fascismo. Egesi di R. Marchese*, Catania, Nobile, 1939; Id., *La dottrina del fascismo. Annotata a cura di G. Esposito e seguita da una appendice di L. Cuntu (Le leggi del regime fascista)*, Milano, Hoepli, 1939; Id., *La dottrina del fascismo. Introduzione e commento di M. Di Marco*, Trapani, Radio, 1940; Id., *La dottrina del fascismo. Introduzione e note di S. Valitutti*, Firenze, Sansoni, 1940; Id., *La dottrina del fascismo e il pensiero politico di Mussolini. Illustrato e commentato da G. Arrighi*, Firenze, Barbera, 1940; Id., *Dottrina del fascismo. Con introduzione e commento di C. Di Marzio*, Milano – Messina, Principato, 1941.

<sup>99</sup> Tra i commenti più tardi alla voce del 1932 cfr. B. MUSSOLINI, *La dottrina del fascismo. Introduzione, commenti e note a cura di C. Valsania*, Torino, Gambino, 1942; S. PANUNZIO, *Commento alla dottrina del fascismo*, in *Panorami di realizzazioni del fascismo*, vol. II/1, Roma, Castaldi, 1942, pp. 25-33.

grazie ai notevoli punti di contatto tra la dottrina fascista e l'idealismo gentiliano che la informava<sup>100</sup>.

Mussolini aveva sempre avvertito la necessità di dare alla dottrina fascista un fondamento filosofico anche se si era sempre dichiarato ostile nei confronti dei sistemi filosofici che si rivelavano «costruzioni logiche e arbitrarie, aride, sterili e improduttive»<sup>101</sup>. Tale apparente ripudio non comportava tuttavia la rinuncia all'elaborazione sistematica di una filosofia sociale e politica specificamente fascista. Nel 1929, chiudendo il settimo congresso nazionale di filosofia svoltosi a Roma, Mussolini ammonì i filosofi presenti di non stupirsi della sua partecipazione ai lavori congressuali, dal momento che giudicava i temi di cui il congresso si era occupato non solo interessanti ma addirittura fondamentali «dal punto di vista della dottrina che serve ad animare gli orientamenti pratici dell'azione quotidiana»<sup>102</sup>. Fin dal 1921, inoltre, Mussolini aveva assegnato alla filosofia il compito di «attrezzare il cervello di solidi convincimenti che non conducono a disarmare ma a irrobustire, a rendere sempre più cosciente l'azione»<sup>103</sup>. Lo stesso Gentile evidenziò in numerose occasioni la necessità di rendere la filosofia politica del fascismo chiara e consistente, coerente nel contenuto e difendibile dalle polemiche degli avversari.

I contatti tra Mussolini e l'idealismo gentiliano risalgono probabilmente ai primi del Novecento. Gregor sostiene che Mussolini avesse letto alcune opere di Gentile sin dal 1908, anche se in una conversazione con Yvon De Begnac<sup>104</sup> il duce dichiarò di non essere in grado di precisare in che misura le opere del filosofo idealista lo avessero influenzato nel primo periodo della sua attività politica<sup>105</sup>. Mussolini probabilmente

---

<sup>100</sup> Cfr. N. M. BRUNO, *Vivere, agire, costruire. Interpretazione filosofica della dottrina del fascismo*, Milano – Napoli – Roma, Epoca, 1939.

<sup>101</sup> B. MUSSOLINI, *La filosofia della forza*, in Id. *Opera omnia*, vol. I. *Dagli inizi all'ultima sosta in Romagna (1° dicembre 1901-5 febbraio 1909)*, p. 174.

<sup>102</sup> B. MUSSOLINI, *Al congresso dei filosofi*, in Id., *Opera omnia*, vol. XXIV. *Dagli accordi del Laterano al dodicesimo anniversario della fondazione dei Fasci (12 febbraio 1929-23 marzo 1931)*, p. 109.

<sup>103</sup> B. MUSSOLINI, *Opera omnia*, vol. XVII. *Dal primo discorso alla Camera alla conferenza di Cannes (22 giugno 1921-13 gennaio 1922)*, p. 415.

<sup>104</sup> De Begnac fu uno dei più importanti apologeti del fascismo e nella sua attività pubblicistica si concentrò soprattutto sulla figura di Mussolini. Tra le sue principali opere è da segnalare soprattutto la *Vita di Benito Mussolini*, Milano, Mondadori, 1936-1940, 3 voll. Cfr. anche *Trent'anni di Mussolini (1883-1915)*, Roma, Menaglia, 1934; *Palazzo Venezia. Storia di un regime*, Roma, La rocca, 1950; *Colpo di Stato. Realistica utopia*, Roma, La rocca, 1960.

<sup>105</sup> Cfr. Y. DE BEGNAC, *Palazzo Venezia*, p. 133.

aveva letto *Teoria generale dello spirito come atto puro*<sup>106</sup> e nell'elaborazione della dottrina fascista identificò il concetto fascista di Stato con lo 'Stato etico' teorizzato dal filosofo idealista. Particolarmente interessante, a questo riguardo, è il giudizio del già menzionato De Begnac secondo cui l'attualismo di Gentile può spiegare gran parte del sistema fideistico del fascismo elaborato da Mussolini<sup>107</sup>. Dopo il 1922 le dichiarazioni di Mussolini sui rapporti tra lo Stato e gli individui furono molto vicine alle teorie di Gentile. Nello stesso periodo, alcuni intellettuali che aderivano all'attualismo – come Balbino Giuliano e Giuseppe Bottai – si misero in luce nell'elaborazione della dottrina fascista e persino il giurista nazionalista Alfredo Rocco (proveniente dalla linea corradiniana) avanzò alcune interpretazioni della dottrina fascista particolarmente affini alle teorie gentiliane<sup>108</sup>.

I contatti tra idealismo e fascismo non devono tuttavia essere sopravvalutati: la dottrina fascista non si può ridurre al solo idealismo anche perché dimostrò di possedere alcuni concetti portanti fin dal 1921 e anche prima della voce enciclopedica del 1932 li strutturò in un sistema relativamente omogeneo. L'attualismo gentiliano era in armonia con i valori essenziali che costituivano il substrato del fascismo inteso come sistema sociale e politico e forniva ad esso un fondamento razionale, ma identificare tali valori con le concezioni attualiste risulterebbe eccessivo. Come ricordato da Gregor:

«Il fascismo, all'epoca della sua alleanza con l'attualismo, aveva già sviluppato un proprio sistema dottrinario alquanto approfondito, un insieme di tesi esplicative e teoriche che gli avevano già conferito un carattere ben distinto e sufficientemente stabile. In questo senso, il fascismo comprendeva l'attualismo, pur restandone diverso. Niente prova, ad esempio, che il fascismo si sia mai identificato con la metafisica o con l'epistemologia dell'attualismo. [...] Il fascismo assorbì quegli elementi dell'attualismo che ritenne più adatti a spiegare i propri valori impliciti e a integrare in un unico sistema le sue componenti ideologiche»<sup>109</sup>.

L'incontro tra l'idealismo gentiliano e il fascismo è stato descritto anche da Ugo Spirito che ha evidenziato la particolare atmosfera intellettuale che caratterizzava l'Italia del

---

<sup>106</sup> Cfr. G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Pisa, Mariotti, 1916. L'opera raccoglieva le lezioni tenute da Gentile all'Università di Pisa nell'anno accademico 1915-1916.

<sup>107</sup> Cfr. Y. DE BEGNAC, *Palazzo Venezia*, p. 212.

<sup>108</sup> Cfr. A. J. GREGOR, *L'ideologia del fascismo*, p. 196. Sul contributo di Rocco all'elaborazione dell'ideologia fascista cfr. H. S. HARRIS, *The Social Philosophy of Giovanni Gentile*, Urbana, University of Illinois Press, 1960, p. 189, n. 72.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 196-197.

primo dopoguerra<sup>110</sup>. L'impressione di aver vissuto un'importante svolta storica – rappresentata dalla Grande Guerra – portava gli intellettuali a credere che tutte le costruzioni filosofiche avessero bisogno di una profonda revisione, quasi di un adeguamento alle nuove condizioni sociali e politiche nelle quali il paese si trovava. La maggioranza degli idealisti aderiva a una concezione politica di tipo liberale e identificò nel fascismo l'unico movimento nel quale «potesse innestarsi e trovare una nuova fase della sua vita quel liberalismo che abbiamo ereditato dalla vecchia destra, e che nelle nostre dottrine filosofiche ha trovato il suo ideale sviluppo e la sua nuova forza»<sup>111</sup>, come scrisse l'idealista Carmelo Licitra.

L'attualismo gentiliano, con il suo misticismo dell'azione, cominciò ad avvicinarsi al fascismo ancora prima della marcia su Roma. Al momento della formazione del primo governo fascista, Giovanni Gentile fu nominato ministro della Pubblica Istruzione e il rapporto tra idealismo e fascismo si arricchì di nuova linfa, al punto che nello stesso ottobre del 1922 Camillo Pelizzi scrisse su «Gerarchia» un articolo nel quale metteva in luce le affinità ideali tra il pensiero idealista e la prassi politica del fascismo, di cui comunque riconosceva la propensione anti-intellettualistica<sup>112</sup>. Anche Licitra ammetteva

---

<sup>110</sup> Cfr. U. SPIRITO, *L'avvenire dei giovani*, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 11-12. Cfr. anche Id., *Giovanni Gentile*, Firenze, Sansoni, 1969.

<sup>111</sup> C. LICITRA, *Giovanni Gentile fascista*, «La nuova politica liberale», I (1923), 4, p. 65.

<sup>112</sup> Cfr. C. PELLIZZI, *Idealismo e fascismo*, «Gerarchia», I (1922), 10, pp. 605-612. Pellizzi (1896-1979) fu giornalista, filosofo, letterato e sociologo. Dopo essersi laureato in Giurisprudenza nel 1917 fu collaboratore di diversi periodici e quotidiani italiani e agli inizi degli anni Venti si avvicinò all'idealismo gentiliano, di cui comprese forse per primo le affinità con la prassi politica del fascismo, ancora nella fase di movimento. A suo parere il fascismo avrebbe portato a compimento il processo di rinnovamento spirituale iniziato dall'idealismo. Dopo aver insegnato in alcune università britanniche a partire dal 1920, nel 1938 Pellizzi tornò in Italia e fu per breve tempo all'Università di Messina, in seguito occupò la cattedra di Dottrina generale dello Stato (dal 1940 denominata Dottrina fascista) presso la Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Firenze. Nell'aprile del 1940, grazie all'interessamento di Giuseppe Bottai, ottenne la presidenza dell'Istituto nazionale di cultura fascista e poté così contribuire da protagonista all'elaborazione della cultura e dell'ideologia fascista. Dopo l'entrata in guerra dell'Italia, tuttavia, Pellizzi denunciò il progressivo declino del regime che – a suo parere – era da ricondurre all'eccessiva burocratizzazione e allo smarrimento dell'originaria componente movimentista insita nel fascismo. Tra il 1942 e il 1943 prese quindi le distanze dal regime cominciando a riflettere sulla sistemazione post-bellica dell'Italia ed evidenziando come l'inveramento degli ideali fascisti nella società e nelle istituzioni non si fosse verificato. Nel 1943 ottenne la cattedra di Sociologia presso la Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Firenze, nell'ambito della quale creò e diresse il Centro di studi sui problemi del lavoro. Dopo la Liberazione Pellizzi mantenne un basso profilo e solo nel 1950 fu reintegrato nella cattedra di Sociologia presso l'Università di Firenze. Nel 1960 fondò la rivista «Rassegna italiana di sociologia», tutt'ora in pubblicazione. Su Pellizzi cfr. <http://www.treccani.it>; A. DE BERNARDI – S. GUARRACINO (a cura di), *Il fascismo*, pp. 356-357. Tra le più importanti opere di Pellizzi cfr. *Problemi e realtà del fascismo*, Firenze, A. Vallecchi, 1924; *Fascismo – aristocrazia*, Milano, Alpes, 1925; *Cose d'Inghilterra*, Milano, Alpes, 1926; *Il partito educatore*, Roma, Istituto nazionale di cultura fascista, 1941; *Una rivoluzione mancata*, Milano, Longanesi, 1948; *Pedagogia e*

la possibilità di un dialogo tra idealismo e fascismo, dal momento che entrambi erano caratterizzati da una spiccata attenzione per l'ambito spirituale<sup>113</sup>.

Tanto al fascismo quanto all'idealismo era sottesa la volontà di una riforma morale delle coscienze ma Gentile si spinse ben oltre le dichiarazioni di Licitra ed elaborò una visione filosofica che Emilio Gentile ha definito come una 'teologia politica' orientata alla riforma politico-religiosa degli italiani<sup>114</sup>. Sotto tale aspetto il misticismo che caratterizzava l'attualismo gentiliano era particolarmente affine alla visione pseudo-religiosa del fascismo, che si attribuiva un compito spirituale, oltre che politico. Per Gentile – come per Mussolini – era stata la prima guerra mondiale a rivelare l'urgenza di una riforma spirituale italiana. Prima della guerra il sogno gentiliano di riforma si era tradotto nella riflessione pedagogica e negli studi sul pensiero italiano dell'età risorgimentale. Con lo scoppio della guerra e la presa di posizione interventista, l'idea di riforma di Gentile divenne il movente per una concreta azione sul piano politico. L'atteggiamento di Gentile nei confronti delle vicende che l'Italia si trovava a vivere nel primo dopoguerra rispose a una concezione religiosa e totalitaria della politica e dello Stato, secondo cui esso avrebbe dovuto intendersi come una attuazione concreta e storicamente determinata di una volontà superiore, di fronte alla quale l'individuo doveva sacrificarsi. Nel 1920, nel primo dei suoi *Discorsi di religione*<sup>115</sup>, Gentile approfondiva la sua concezione religiosa della politica. A parere del filosofo, politica e religiosità erano sinonimi al punto che il problema politico vissuto dall'Italia del dopoguerra – ossia la formazione di una nuova coscienza nazionale e la riaffermazione della sovranità dello Stato – andava considerato come un problema morale e religioso<sup>116</sup>. Lo Stato, a parere di Gentile, non poteva essere agnostico ed estendeva la sua protezione a tutte le forme di religiosità assumendo caratteri totalitari nella sua tutela dello spirito. Il totalitarismo dello Stato teorizzato da Gentile rendeva la concezione politica del filosofo particolarmente vicina a quella di Mussolini; non a caso Gentile cominciò presto a riflettere sulle origini del fascismo per sottrarre il movimento

---

*sociologia*, Milano, Edizioni Viola, 1951; *Rito e linguaggio*, Roma, A. Armando, 1964; *Lineamenti di sistematica sociologica*, Milano, A Giuffrè, 1964.

<sup>113</sup> Cfr. C. LICITRA, *Giovanni Gentile fascista*, p. 69.

<sup>114</sup> Cfr. E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista*, p. 350.

<sup>115</sup> Cfr. G. GENTILE, *Discorsi di religione*, Firenze, Vallecchi, 1920.

<sup>116</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

politico creato da Mussolini alla condizione di fenomeno occasionale, presentandolo come la naturale concretizzazione del pensiero politico idealista.

Tra il 1924 e il 1925, Gentile si dedicò all'interpretazione storica del fascismo e alla sua giustificazione ideologica. Il fascismo rappresentava per il filosofo lo spirito dell'Italia nuova e non un semplice fenomeno politico, ecco perché – nel corso del convegno delle istituzioni fasciste di cultura del marzo 1925 – Gentile rivolse il suo appello per il rinnovamento dello Stato non ai soli fascisti, ma a tutti gli italiani<sup>117</sup>. Lo stesso slancio caratterizzò il già menzionato *Manifesto degli intellettuali fascisti e Che cos'è il fascismo* (1925)<sup>118</sup> nel quale il fascismo era presentato come un ideale di vita civile e morale, 'religioso' nel senso mazziniano del termine. L'interpretazione gentiliana del fascismo si precisò negli anni successivi e di tale progressiva maturazione sono rivelatori *L'essenza del fascismo* (1928), *Origini e dottrina del fascismo* (1929) e soprattutto *Dottrina del fascismo. Idee fondamentali* (1935)<sup>119</sup>. In essi il pensiero di Gentile si sviluppava lungo tre linee fondamentali: l'interpretazione del fascismo come un atteggiamento spirituale di fronte alla vita; la sua relazione con il liberalismo e il socialismo; il suo rapporto con la tradizione italiana e i suoi progetti per lo Stato. Come evidenziato da Emilio Gentile, secondo il filosofo

«il fascismo aveva riportato nella vita politica il carattere 'religioso' che ad essa era essenziale; religioso nel senso di aver introdotto nella lotta politica la lotta intransigente ed intollerante, la capacità di sacrificio del proprio particolare all'interesse nazionale, la volontà di lotta e di partecipazione totale alla vita sociale. [...] Il fascismo restaurava la fede intransigente e fanatica, combattendo nella politica l'agnosticismo e il neutralismo»<sup>120</sup>.

Gentile svolse un ruolo di primaria importanza nell'elaborazione della dottrina del regime e le attribuì un vago carattere di misticismo. Il filosofo non fu comunque l'unico intellettuale che si impegnò attivamente nella codificazione dottrinale fascista, come testimoniano molte opere pubblicate durante tutto il periodo in cui il fascismo dominò la scena italiana.

---

<sup>117</sup> Cfr. E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista*, p. 366.

<sup>118</sup> Cfr. G. GENTILE, *Che cos'è il fascismo?*, Firenze, Vallecchi, 1925.

<sup>119</sup> Cfr. G. GENTILE, *Dottrina del fascismo. Idee fondamentali*, Milano, Hoepli, 1935.

<sup>120</sup> E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista*, pp. 366-367.

## 1.7 L'elaborazione dottrinale: il ruolo dei teorici

Oltre alla voce enciclopedica del 1932 e ai relativi commenti, la dottrina del regime fu comunicata ai fascisti anche attraverso una grande quantità di opere che, in molti casi, ebbero una funzione di supporto nei confronti dello scritto ufficiale di Mussolini<sup>121</sup>. È interessante notare che alcune di tali opere vennero pubblicate prima del 1932 e ciò evidenzia l'urgenza – avvertita dal fascismo – di delineare la propria dottrina, per distinguersi dagli altri fenomeni politici contemporanei e definire quindi la propria identità. In un primo tempo tali opere ebbero il provvisorio carattere di raccolte di orientamenti fascisti, appunti che dovevano dare un fondamento all'azione. In seguito esse registrarono un'evoluzione e videro la comparsa di importanti personalità della vita politica e culturale del regime che si impegnarono nell'elaborazione della dottrina fascista. Tra le figure di spicco si possono menzionare Adolfo Zerboglio, Dino Grandi, Augusto Turati, Luigi Freddi, Alfredo Rocco, Emilio Bodrero, Roberto Savelli e Balbino Giuliano. La pubblicazione della voce enciclopedica del 1932 in un certo senso mise un freno alla riflessione sulla dottrina fascista: i suoi caratteri erano ormai delineati con chiarezza e quindi l'elaborazione ideologica doveva volgersi esclusivamente alla codificazione. La maggior parte delle opere pubblicate dopo il 1932 manifestarono infatti una forte volontà sistematizzante, che sfociò nella costruzione di un 'sistema' della dottrina fascista. Fra le tante, è possibile prendere in considerazione tre opere che,

---

<sup>121</sup> Tra le più importanti opere sulla dottrina fascista pubblicate durante il ventennio cfr. G. AGNESI, *I nostri orientamenti. Appunti programmatici del fascismo*, Crema, Cazzamalli, 1921; A. ZERBOGLIO – D. GRANDI, *Il fascismo*, Bologna, Cappelli, 1922; A. TURATI, *La dottrina fascista*, Roma, Littorio, 1923; L. FREDDI, *Fascismo. La sua storia, la sua dottrina, la sua organizzazione*, Firenze, Bemporad, 1924; A. ROCCO, *La dottrina politica del fascismo*, Roma, Aurora, 1925; Id., *La dottrina del fascismo e il suo posto nella storia del pensiero politico*, Roma, Libreria dello Stato, 1925; E. BODRERO, *Vittorie dottrinali del fascismo*, Firenze, Bemporad, 1927; R. SAVELLI, *La dottrina del fascismo*, Torino, Lattes, 1928; B. GIULIANO, *Elementi di cultura fascista*, Bologna, Zanichelli, 1929; A. BERTELÉ, *Aspetti ideologici del fascismo*, Torino, Duetto, 1930; G. DE' ROSSI DELL'ARNO (a cura di), *Fascismo e popolo. Breve compendio di dottrina fascista tessuto esclusivamente con fatti e pensieri tratti dai discorsi e dagli scritti del duce*, Roma, Italia e fede, 1933; U. CUESTA, *Il fascismo. La rivoluzione e la dottrina fascista*, Milano, Vallardi, 1934; P. LANDINI, *La dottrina del fascismo*, Firenze, La nuova Italia, 1936; F. GRAMATICA, *La dottrina del fascismo*, Genova, Rivista di filosofia, 1937; L. STEFANINI, *Il pensiero contemporaneo e la dottrina del fascismo*, Torino, Società editrice internazionale, 1937; P. TURCHETTI, *Lineamenti di dottrina fascista*, Roma, Failli, 1938; A. FANTECHI, *Principi della dottrina del fascismo*, Firenze, Cya, 1938; A. PAGLIARO, *Storia e dottrina del fascismo*, Roma, Pioda, 1942; B. PIRRO, *Principi di storia e dottrina del fascismo*, Roma, Il pensiero fascista, 1942; G. CALENDOLI, *Lineamenti di dottrina fascista*, Milano, Moneta, 1943. Cfr. anche S. J. BARNES, *The Universal Aspects of Fascism*, London, Williams and Norgate, 1928.



per il loro carattere sistematico, risultano particolarmente rappresentative dell'indirizzo seguito anche dalle altre.

Nel 1937 Antonio Canepa pubblicò *Sistema di dottrina del fascismo*<sup>122</sup>, un'opera in tre volumi in cui tracciava la storia della dottrina fascista e ne descriveva i caratteri. Canepa apriva la sua trattazione riprendendo l'importante questione del rapporto tra azione e pensiero nel fascismo e aderiva alla concezione immanentista della realtà come perpetuo concretizzarsi del pensiero, sostenuta dall'idealismo<sup>123</sup>. L'autore proseguiva poi affrontando il concetto di 'dottrina', che definiva come un insieme di verità interdipendenti, solidali e organiche strettamente connesse all'azione<sup>124</sup>; la specificità della dottrina fascista veniva individuata da Canepa proprio nella sua coesione e nel suo orientamento all'azione. La dottrina fascista non era considerata dall'autore semplicemente una costruzione teorica, dal momento che essa non si riduceva a un insieme di precetti di vita ma acquisiva i connotati di un'autentica 'scienza morale' e per questo si poteva parlare di un 'sistema della dottrina fascista'. «Il sistema, per chi guardi il fondo delle cose, non è altro che la dottrina resa visibile, chiara, organica nella sua effettiva integrità. [...] Accettiamo, per conseguenza, la parola sistema, più che come un sinonimo, come l'integrale equivalente della parola dottrina»<sup>125</sup>. L'opera di Canepa ricalcava lo stile e l'impostazione di un trattato filosofico e prendeva le mosse dall'esigenza – avvertita dall'autore – di elaborare una presentazione chiara della dottrina fascista. Il punto di partenza dell'opera di sistematizzazione tentata da Canepa era la presa di coscienza del fondamento spirituale della dottrina fascista: essa non scaturiva dall'azione del fascismo nella realtà italiana ma dalla scoperta di una base spirituale che aveva animato Mussolini fin dalla sua comparsa sulla scena politica e che continuava ad animare il movimento da lui fondato<sup>126</sup>. Mussolini aveva inaugurato una nuova era – che Canepa definiva come l'era della 'civiltà mussoliniana' – in cui la realtà spirituale che era immanente ai fenomeni politici avrebbe finalmente ricevuto il giusto riconoscimento, correggendo l'ottica politica errata che era stata introdotta dal

---

<sup>122</sup> Cfr. A. CANEPA, *Sistema di dottrina del fascismo*, Roma, Formiggini, 1937, 3 voll. Canepa fu filosofo morale e studioso di letteratura italiana, tra le sue principali opere di carattere politico cfr. *L'organizzazione del Partito Nazionale Fascista*, Palermo, Ciuni, 1939.

<sup>123</sup> *Ibid.*, vol. I. *Il problema della scienza*, pp. 3 e segg.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 13.

materialismo marxista<sup>127</sup>. L'azione del fascismo era destinata a fuoriuscire dai confini angusti dell'ambito politico e a sconfinare nel campo filosofico e morale dal momento che il fascismo si caratterizzava come un movimento orientato a cogliere la presenza dello spirito nelle sue varie forme. Canepa proseguiva poi evidenziando i contatti che si potevano riscontrare tra il fascismo e una serie di scienze quali la sociologia e il diritto e da ultimo delineava i principali 'valori' che il fascismo aveva restaurato nella società italiana, dal principio dell'autorità al culto della patria<sup>128</sup>.

Il lavoro di Canepa rappresentò forse il tentativo più compiuto di dare una sistematizzazione alla dottrina del fascismo ma non costituì l'unico esempio di opera volta a tale scopo. Nel 1938 e nel 1939, infatti, Carlo Costamagna<sup>129</sup> e Guido Bortolotto<sup>130</sup> ripresero l'operato di Canepa e realizzarono altre due opere dedicate all'esposizione sistematica della dottrina fascista<sup>131</sup>. L'opera di Costamagna si caratterizzava per un'impostazione storica e si apriva con la dichiarazione del carattere rivoluzionario del fascismo. Esso era sorto dopo la caduta del positivismo e del materialismo e aveva segnato il passaggio a una nuova civiltà, contrassegnata da una rivoluzione dello spirito che avrebbe avuto per protagonista il popolo italiano, forgiato dalle asperità della guerra. La rivoluzione aveva rappresentato un fenomeno politico e morale e aveva assunto i caratteri di una 'rivelazione'<sup>132</sup>. La dottrina su cui la rivoluzione si basava si era formata durante il suo svolgimento e aveva acquisito un afflato universale e totalitario, al punto che nessuna realtà era al di fuori del suo campo d'azione, inclusa la religione. L'opera di Bortolotto ricalcava in linea generale l'impostazione di quella di Costamagna ed evidenziava anch'essa lo slancio morale

---

<sup>127</sup> Cfr. A. CANEPA, *Sistema di dottrina del fascismo*, vol. I. *Il problema della scienza*, p. 89.

<sup>128</sup> *Ibid.*, pp. 129-177; vol. III. *Le basi del sistema*, pp. 55-105, 107-144, 147-179.

<sup>129</sup> Costamagna si occupò di diritto del lavoro, economia e filosofia politica, su di lui cfr. A. PAGLIUCA, *Lo Stato nel pensiero di Carlo Costamagna*, Napoli, Novene, 1987. Tra le più importanti opere di Costamagna cfr. *Elementi di diritto costituzionale corporativo fascista*, Firenze, Bemporad, 1929; *Elementi di diritto pubblico fascista*, Torino, UTET, 1934; *Accenni a una dottrina fascista del diritto*, Roma, U. Quintily, 1936; *Linee del diritto privato del fascismo*, Roma, U. Quintily, 1937; *Dottrina del fascismo*, Torino, UTET, 1939; *Che cos'è il marxismo*, Torino, UTET, 1949.

<sup>130</sup> Bortolotto si interessò principalmente di diritto del lavoro e di diritto corporativo. Tra le sue principali opere cfr. *Lo Stato e la dottrina corporativa. Saggio di una teoria generale*, Bologna, Zanichelli, 1930; *Lo Stato fascista e la nazione. Contributo alla dottrina generale dello Stato*, Roma, Athenaeum, 1931; *Fascismo e nazionalsocialismo*, Bologna, Zanichelli, 1933; *Governanti e governati del nostro tempo. Sociologia e politica fascista*, Milano, Hoepli, 1933; *Diritto corporativo*, Milano, Hoepli, 1934; *Politica corporativa*, Milano, Hoepli, 1934; *Il diritto corporativo e la carta del lavoro*, Roma, Carlo Colombo, 1936.

<sup>131</sup> Cfr. C. COSTAMAGNA, *Storia e dottrina del fascismo*, Torino, UTET, 1938; G. BORTOLOTTI, *Dottrina del fascismo*, Milano, Hoepli, 1939.

<sup>132</sup> *Ibid.*, pp. 1-10; 20-31; 95-101; 112-115.

della rivoluzione fascista e della dottrina che essa aveva generato. A parere di Bortolotto, il fascismo si collocava al termine di un'evoluzione delle forze spirituali che aveva avuto il suo corso tra il XIX e il XX secolo ed era culminata nell'evento drammatico rappresentato dalla prima guerra mondiale<sup>133</sup>. Il fascismo, al contrario di altri movimenti politici, non aveva esitato a riconoscere come suo fondamento una legge morale e non aveva avuto paura di mettere in primo piano, nella sua azione, i valori universali dello spirito, che Bortolotto identificava nella moralità, nella fede, nella religione e nella coscienza nazionale<sup>134</sup>.

### 1.8 L'elaborazione dottrinale: il ruolo delle riviste

Oltre che dalle numerose opere dedicate ai fondamenti della dottrina fascista, un ruolo importante nella definizione dei suoi caratteri venne svolto anche dalle riviste del regime sulle cui pagine – tra l'altro – il dibattito sui contenuti della dottrina sembra essere stato particolarmente vivace. Anche se il fascismo dimostrò una notevole plasticità nello sfruttare tutti gli organi di stampa per delineare i caratteri della sua dottrina, le principali riviste coinvolte in quest'opera – per via della loro diffusione e del loro ruolo ufficiale – sembrano essere state «Gerarchia» e «Dottrina fascista». Come per le opere sulla dottrina fascista, si può rilevare che molti articoli sulla dottrina furono scritti prima della voce enciclopedica del 1932 e ciò contribuisce ad evidenziare l'impegno del regime per la codificazione di una propria originale dottrina.

«Gerarchia» (1922-1943) venne fondata da Mussolini nel gennaio del 1922 con lo scopo di essere la rivista ufficiale del regime<sup>135</sup>. Fino al 1924 essa venne diretta da Mussolini, poi la direzione passò al fratello Arnaldo che conservò l'incarico fino al 1933, quando venne sostituito da Margherita Sarfatti (critica d'arte e più tardi amante di Mussolini) e da Vito Mussolini (nipote del duce). I temi affrontati sulla rivista erano molto vari: politica interna e internazionale, economia e finanza, politica sindacale,

---

<sup>133</sup> Cfr. G. BORTOLOTTI, *Dottrina del fascismo*, pp. 3-20; 22-47.

<sup>134</sup> *Ibid.*, pp. 97-108.

<sup>135</sup> Su «Gerarchia» cfr. C. MOZZARELLI, *Gerarchi/gerarchia*, in V. DE GRAZIA – S. LUZZATO (a cura di), *Dizionario del fascismo*, vol. I, pp. 583-587; A. MICHELETTI, *Gerarchia*, in A. DE BERNARDI – S. GUARRACINO (a cura di), *Il fascismo*, pp. 322-323. Su «Gerarchia» e le altre riviste del ventennio cfr. R. BERTACCHINI, *Le riviste del Novecento. Introduzione e guida allo studio dei periodici italiani. Storia, ideologia e cultura*, Firenze, Le Monnier, 1979; A. VITTORIA, *Le riviste del duce. Politica e cultura del regime*, Milano, Guanda, 1983; L. MANGONI, *L'interventismo della cultura. Intellettuali e riviste del fascismo*, Torino, Aragno, 2002.

storia e problemi coloniali. L'economia e la finanza, la sociologia, la filosofia, le scienze e la religione erano trattate anche in rubriche fisse, come *Speculum* (ripartita nelle sezioni *Cronache del pensiero religioso* e *Cronache del pensiero filosofico*), che tanta parte ebbe nel delineare la posizione fascista nei confronti delle religioni. Tra i principali collaboratori della rivista possono essere menzionati Giacomo Acerbo, Mario Appellius, Giuseppe Bottai, Enrico Corradini, Emilio De Bono, Francesco Ercole, Roberto Farinacci, Luigi Federzoni, Luigi Freddi, Giovanni Gentile, Niccolò Giani, Dino Grandi, Asvero Gravelli, Antonio Labriola, Curzio Malaparte, Ferdinando Mezzasoma, Indro Montanelli, Paolo Orano, Alfredo Rocco, la già citata Margherita Sarfatti, Ardengo Soffici, Arrigo Solmi, Gastone Silvano Spinetti, Achille Starace e Gioacchino Volpe.

Nel 1927 il giuslavorista Libero Merlino pubblicò sulla rivista l'articolo *Il fascismo come dottrina* che negava decisamente l'idea che esistesse una dottrina fascista<sup>136</sup>. Mentre numerosi autori evidenziavano nelle loro monografie l'esistenza e la compattezza della dottrina fascista, Merlino riconduceva ancora il fascismo alla sua azione nella realtà, negando che il movimento politico creato da Mussolini potesse avere una base costituita da vuote teorie: «Il fascismo è pratica, non teoria. [...] È stato ed è un movimento quasi di reazione al dottrinarismo inconcludente, al chiacchieronismo (vero sinonimo del parlamentarismo) social-democratico. [...] Non deve fare nessuna meraviglia che sia stato e sia tuttora un partito, un movimento fertile di azioni, ma relativamente povero di dottrina»<sup>137</sup>. Avere una base dottrinale ristretta non significava tuttavia essere privi di alcun principio e infatti Merlino descriveva il fascismo come un prodotto della filosofia spiritualistica che si era imposta alla fine del XIX secolo, ovvero l'idealismo. Merlino contraddiceva nuovamente la vulgata interpretativa della dottrina fascista (che si andava ormai affermando) evidenziando che il fascismo non aveva in sé alcun concetto innovativo, se non la propensione critica verso tutti i sistemi teorici. Come la rivoluzione fascista aveva dimostrato, tutte le ideologie erano passeggere e infatti il fascismo nascente non aveva avuto difficoltà nello sconfiggere il socialismo e il comunismo; allora il movimento politico creato da Mussolini non aveva bisogno di elaborare sistematicamente una propria dottrina, non aveva cioè bisogno di premettere alla propria azione il richiamo ad alcuno schema

---

<sup>136</sup> Cfr. L. MERLINO, *Il fascismo come dottrina*, «Gerarchia», VII (1927), 6, pp. 530-538.

<sup>137</sup> *Ibid.*, pp. 530-531.

teorico. Era più opportuno che il fascismo conservasse la sua veste dinamica e il suo costante riferimento all'azione<sup>138</sup>. Merlino negava anche l'interpretazione universalistica del fascismo, evidenziando che in esso non poteva essere ravvisato alcun principio astratto e universale dal momento che il fascismo rimaneva un 'regime d'eccezione', sorto in circostanze del tutto particolari e grazie all'azione di un individuo straordinario che aveva ubbidito ad un solo principio teorico: assicurare al paese un solido governo<sup>139</sup>. L'articolo di Merlino, con le sue divergenze nei confronti della dottrina del regime come essa si andava delineando alla metà degli anni Venti, evidenzia l'ampiezza e la relativa libertà del dibattito sulla dottrina fascista, un dibattito che poteva anche accogliere posizioni non del tutto ortodosse.

L'urgenza di una codificazione definitiva della dottrina che era evidenziata nello scritto di Merlino emergeva anche nell'articolo *La dottrina fascista nel decennale* di Filippo Caparelli<sup>140</sup>, pubblicato su «Gerarchia» nello stesso anno in cui Mussolini provvedeva a delineare l'interpretazione ufficiale della dottrina nella voce comparsa nel volume XIV dell'*Enciclopedia italiana*<sup>141</sup>. L'articolo di Caparelli era caratterizzato da grande entusiasmo: dopo dieci anni dalla presa del potere, la rivoluzione fascista aveva finalmente codificato la propria dottrina attraverso la voce enciclopedica realizzata dal duce. Caparelli riconosceva che il bisogno di un sistema dottrinale era stato molto forte, prima del 1932, specialmente nell'ottica dell'annosa questione della precedenza tra l'azione e il pensiero nella rivoluzione fascista<sup>142</sup>. Gli albori del fascismo non erano stati segnati da un'elaborazione ideologica precisa ma dalla fede; fin dal 1922, tuttavia, Mussolini aveva avvertito la debolezza dottrinale del suo partito e aveva cominciato ad accarezzare l'idea di sistematizzarne i principi. Allo stesso tempo Mussolini aveva fondato «Gerarchia» attribuendole il compito «veramente storico, così fedelmente assolto, di preparare il clima spirituale e culturale nel quale le forze della rivoluzione dovevano marciare sullo Stato liberale, in un primo tempo, e andare verso la costruzione dello Stato fascista in un secondo tempo»<sup>143</sup>. Caparelli riconosceva quindi a

---

<sup>138</sup> Cfr. L. MERLINO, *Il fascismo come dottrina*, p. 531.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 533.

<sup>140</sup> Caparelli si occupò principalmente di diritto del lavoro ma si impegnò anche attivamente nella diffusione della cultura italiana come membro della Società Dante Alighieri. Su questo aspetto della sua attività cfr. F. CAPARELLI, *Una vita nella Dante*, Città di Castello, Ediprint, 1997.

<sup>141</sup> Cfr. F. CAPARELLI, *La dottrina fascista nel decennale*, in «Gerarchia», XI (1932), 7, pp. 881-892.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 881.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 883.

«Gerarchia» un ruolo importante nell'elaborazione della dottrina fascista: essa doveva costituire un libero spazio di dibattito per tutti i fascisti che avessero voluto contribuire al delinearli dell'ideologia del regime. La fondazione della rivista e la fondazione della Facoltà fascista di Scienze politiche presso l'Università di Perugia (1928) erano indicati da Caparelli come due passaggi essenziali nella formazione della dottrina fascista ma – ancora nel 1932 – rimanevano aperti vasti ambiti di discussione<sup>144</sup>. La dottrina fascista non aveva ancora ricevuto il suo carattere definitivo e Caparelli manifestava una certa inquietudine per l'evidente necessità di chiarirne alcuni aspetti. Certamente la sistematizzazione attuata da Mussolini aveva costituito un notevole punto di svolta ma

«di fronte a tal sistemazione alcuni problemi si sono subito imposti allo studioso fascista. Questi principii hanno un valore ideale e pratico soltanto per l'Italia, e per l'Italia di oggi, o sono invece principii anche a valore e portata universale? Le risoluzioni che essi presentano sono applicabili solamente in seno all'organizzazione morale, politica ed economica della vita italiana, oppure possono rappresentare lo sbocco reale ed effettivo di problemi e di esigenze che travagliano anche la vita di altri popoli, di altre nazioni, di altri Stati? E quale senso e quali limiti bisogna dare al termine dell'universalità del fascismo? E quali sono i principii universali della dottrina fascista? E quale è l'utilità immediata o lontana del regime fascista ad affermare dinanzi a l'Italia e al mondo l'universalità della propria dottrina?»<sup>145</sup>.

Erano interrogativi che a parere di Caparelli rimanevano ancora aperti. L'autore concludeva il proprio articolo con la speranza che la dottrina fascista, nella sua formulazione definitiva, non apparisse troppo complessa, tale da risultare di difficile comprensione agli stessi fascisti.

«Gerarchia» continuò ad occuparsi della dottrina fascista per tutti gli anni Trenta, ma con lo scoppio della seconda guerra mondiale l'attenzione degli autori che vi scrivevano si concentrò su altri temi di natura politica e militare<sup>146</sup>. Ancora nel 1939, tuttavia, Federico Forni<sup>147</sup> considerava necessario riflettere sulla dottrina e dichiarava che – nonostante la chiarezza con cui era stata delineata – essa avrebbe avuto bisogno di

---

<sup>144</sup> Cfr. F. CAPARELLI, *La dottrina fascista nel decennale*, p. 884.

<sup>145</sup> *Ibid.*, pp. 884-885.

<sup>146</sup> Tra gli articoli degli anni Trenta dedicati alla dottrina fascista cfr. K. KLEBELSBERG, *Elementi essenziali della teoria mussoliniana*, «Gerarchia», XI (1932), 8, pp. 953-960; N. GUGLIELMI, *Dottrina fascista*, «Gerarchia», XIV (1934), 4, pp. 322-323; *Id.*, *Dottrina fascista II*, «Gerarchia», XIV (1934), 5, pp. 497-498; V. VEZZANI, *Gli ideali di vita del fascismo*, «Gerarchia», XIV (1934), 11, pp. 1009-1012.

<sup>147</sup> Forni si occupò principalmente di diritto penale, tra le principali opere di Forni cfr. *Istruzione e delinquenza*, Roma, Tipografia delle Mantellate, 1914; *Il mito del capitalismo*, Napoli, Morano, 1935.

essere rimaneggiata perché non era riuscita ad affermarsi nelle nazioni che si opponevano all'Italia fascista<sup>148</sup>:

«Le democrazie non ci comprendono [...]. Le democrazie possono comprendere Mosca, non noi. I testi sacri del comunismo derivano dal materialismo dialettico e la critica dell'economia, prima che in Marx, è negli economisti classici. Fra democrazia e comunismo c'è continuità del sistema, con noi c'è *scissione* del sistema. La nostra civiltà non deriva dall'economia classica ma da Mussolini»<sup>149</sup>.

La guerra era il prodotto della mancata accettazione della dottrina fascista e dei contenuti di carattere spirituale che essa trasmetteva da parte delle potenze democratiche. Forni pronosticava un'ulteriore elaborazione dottrinale che precisasse i contenuti del fascismo e sfociasse in una nuova sistematizzazione. Tale nuova codificazione non si verificò mai, dal momento che le contingenze belliche assorbirono tutta l'attenzione del regime. Il solo fatto che essa sia stata invocata dalle pagine di «Gerarchia» evidenzia tuttavia la centralità della rivista e dei suoi collaboratori nell'elaborazione dell'ideologia fascista.

Nel drammatico frangente del 1943, Pasquale Pennisi<sup>150</sup> affrontò per l'ultima volta su «Gerarchia» il tema della natura spirituale della dottrina fascista, ma il suo articolo *La nostra rivoluzione in noi*<sup>151</sup>, per quanto caratterizzato dalla tipica retorica fascista, rivelava la disillusione e la rassegnazione di un regime che aveva visto fallire il proprio progetto ideologico. Ogni pretesa di universalità del fascismo era abbandonata in favore di una visione più intimistica secondo la quale la rivoluzione avrebbe dovuto attuarsi primariamente nell'animo dei seguaci di Mussolini: «Poiché son tempi di severo

---

<sup>148</sup> Cfr. F. FORNI, *Appunti sulla dottrina*, «Gerarchia», XIX (1939), 5, pp. 459-460.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>150</sup> Pennisi fu filosofo e giurista. In quanto docente della Scuola di mistica fascista si dedicò attivamente all'elaborazione di alcuni aspetti dell'ideologia del regime, segnatamente l'etica, i rapporti con la religione cristiana, il colonialismo e il razzismo. I suoi studi giuridici riguardarono prevalentemente il diritto internazionale. Nel dopoguerra fu una delle personalità più importanti del Movimento sociale italiano. Su Pennisi cfr. A. GRANDI, *Gli eroi di Mussolini. Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*. Tra le più importanti opere di Pennisi cfr. *Dell'applicazione del principio di nazionalità ai popoli di civiltà non europea*, Padova, CEDAM, 1931; *La giustizia internazionale nel sistema della Società delle nazioni*, Acireale, Galatea, 1933; *Etica cristiana e politica fascista*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1938; *Ordine politico e ordine religioso*, Fidenza, La commerciale, 1938; *La dottrina del fascismo. Il problema delle fonti*, Fidenza, La commerciale, 1938; *Presenza di posizione francamente razzista. Note di un cattolico italiano*, Messina, Officine grafiche Principato, 1938; *L'espansione fascista in Africa*, Roma, Edizioni Roma fascista, 1941; *Invito ai monarchici per l'apertura a sinistra. Due atteggiamenti di contro al comunismo*, Roma, SFAC, 1954.

<sup>151</sup> P. PENNISI, *La nostra rivoluzione in noi*, «Gerarchia», XXIII (1943), 1, pp. 17-18.

collaudo e di necessario rinvigorirsi dell'animo, ci sembra proprio che sia il tempo opportuno per un discorso, che è fondamentale, intorno alla rivoluzione. Questo discorso muove dall'affermazione che la rivoluzione ha da compiersi, prima e più che intorno a noi, dentro di noi»<sup>152</sup>. Il fascismo, a parere di Pennisi, si sostanziava non in una serie di concetti politici ma in un complesso di insegnamenti spirituali «capisaldi di una formazione interiore, spirituale e morale, della persona umana»<sup>153</sup>. Il fascismo conservava la capacità di comunicarsi a chiunque – «giacché l'insegnamento spirituale ha questo di proprio, di comunicarsi direttamente alle anime attraverso la coscienza, trascendendo la mediazione del pensiero»<sup>154</sup> – e ciò lo rendeva simile alle religioni, che tuttavia l'autore considerava mere costruzioni teoretiche, prive di un fondamento trascendente. La rivoluzione fascista non era quindi conclusa e i suoi effetti si sarebbero colti solo se gli italiani avessero saputo interiorizzare e vivificare gli insegnamenti del regime.

«Esser fascisti, cioè 'italiani di Mussolini' non è altro che questo: accogliere in sé questo insegnamento spirituale e farne fermentare e fecondare la propria persona in tutte le sue manifestazioni. [...] La rivoluzione, dunque, non potrà essere compiuta fuori di noi e intorno a noi se prima non sarà fatta da noi e in noi. Qui si pone, essenziale, il problema della responsabilità di ciascuno di fronte alla rivoluzione e alla Patria. Qui si pone, radicato in quello e del pari essenziale, il problema della responsabilità della rivoluzione e dell'Italia di fronte alla storia e alla civiltà. Troppo poco avremmo fatto e faremmo donando al mondo soltanto il suggerimento di una formula costituzionale e politica, giacché quello che al mondo occorre è una verità morale che sia ad un tempo idea ed energia di redenzione umana»<sup>155</sup>.

Anche se nell'articolo del 1943 permaneva il linguaggio roboante e mistico tipico delle prime fasi dell'elaborazione ideologica del regime, emergeva ugualmente l'amara considerazione del fallimento della rivoluzione fascista: il regime non era stato capace di generare negli italiani alcuno spirito nuovo e la 'rivoluzione antropologica' non si era attuata.

---

<sup>152</sup> P. PENNISI, *La nostra rivoluzione in noi*, p. 17.

<sup>153</sup> *Ibidem*.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>155</sup> *Ibidem*.



Accanto a «Gerarchia», anche «Dottrina fascista» (1937-1943) ebbe un importante ruolo nell'elaborazione ideologica del regime<sup>156</sup>. Diretta in un primo tempo da Niccolò Giani<sup>157</sup> e in seguito da Vito Mussolini e Fernando Mezzasoma, la rivista era nata con il proposito di diffondere un'interpretazione rivoluzionaria del fascismo visto come rivolta contro il quietismo borghese e il conservatorismo. Nel 1943 «Dottrina fascista» si trasformò in «Rassegna della Scuola di mistica fascista» (di cui Giani era il direttore<sup>158</sup>), istituzione di cui già dal 1940 pubblicava gli atti. La rivista affrontava argomenti vari – dalla politica autarchica alla questione razziale, alla futura sistemazione europea (dopo l'entrata in guerra nel giugno del 1940) – e dedicò un intero numero, 1940-1941, alla dottrina fascista e ai suoi caratteri. Quando Vito Mussolini e Fernando Mezzasoma ne assunsero la direzione, la rivista si trasformò progressivamente in un organo di propaganda e smise di riflettere autonomamente sui concetti fondanti della dottrina fascista, pur mantenendo collaboratori di grande rilievo nel panorama intellettuale del regime. Tra le più importanti personalità che scrissero per la rivista vi erano Julius Evola, Amintore Fanfani, Asvero Gravelli, Gabriele Pallotta, Alessandro Pavolini, Enrico Rusconi, Renzo Sertoli Salis, Arrigo Solmi, Gastone Silvano Spinetti e Ruggero Zangrandi. Alcuni di questi autori scrivevano anche per «Gerarchia» e in effetti è

---

<sup>156</sup> Tra i più importanti articoli sulla dottrina fascista pubblicati dalla rivista cfr. C. E. FERRI, *Ortodossia fascista*, «Dottrina fascista», I (1937), 1, pp. 20-22; P. ZERBINO, *Dottrina e vita*, «Dottrina fascista», I (1937), 2, pp. 1-3. Sulla storia e la linea editoriale della rivista cfr. A. MICHELETTI, *Dottrina fascista*, in A. D BERNARDI – S. GUARRACINO (a cura di), *Il fascismo*, p. 270.

<sup>157</sup> Giani (1909-1941) fu uno dei più importanti ideologi del fascismo. Dopo aver studiato Giurisprudenza a Milano e dopo essersi iscritto ai Gruppi universitari fascisti dell'Università, vi fondò – nel 1930 – la Scuola di mistica fascista Sandro Italico Mussolini che influì notevolmente nell'elaborazione degli aspetti più mistici dell'ideologia fascista. Nel 1935 ottenne la libera docenza in Diritto del lavoro e previdenza sociale e in seguito la cattedra di Storia e dottrina del fascismo all'Università di Pavia. La sua attività pubblicistica fu davvero ingente e tra le principali riviste e testate a cui collaborò possono essere menzionate – oltre a «Dottrina fascista» – «Tempo di Mussolini» (1934-1943) e «Cronaca prealpina», di cui fu anche direttore. Dalle pagine di quest'ultima testata Giani si fece promotore, nel 1939, di una campagna antisemita nella quale riversò molte delle concezioni razziali che nell'anno precedente l'avevano portato a firmare il *Manifesto della razza* e a pubblicare il saggio *Perché siamo antisemiti* (Milano – Varese, Amedeo Nicola e C., 1938). Nel 1935-1936 partecipò come volontario alla guerra d'Etiopia e nel 1940 si arruolò negli Alpini, sempre come volontario. Nel marzo del 1941 cadde sul fronte greco-albanese nella battaglia per la conquista del Mali Scindeli e fu decorato con la medaglia d'oro al valor militare. Su Giani cfr. F. MEZZASOMA, *Niccolò Giani discepolo di Arnaldo*, Milano, Scuola di mistica fascista Sandro Mussolini, 1941; E. FERRI, *Niccolò Giani. Medaglia d'oro, maestro di dottrina fascista*, Pavia, Industria grafica pavese, 1942; *Niccolò Giani, medaglia d'oro*, Piacenza, Società tipografica editrice Porta, 1942; A. GRANDI, *Gli eroi di Mussolini. Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*; T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista (1930-1943)*, Milano, Mursia, 2009. Tra le principali opere di Giani cfr. *La marcia ideale sul mondo della civiltà fascista*, Milano, Scuola di mistica fascista Sandro Italico Mussolini, 1933; *Lineamenti sull'ordinamento sociale dello Stato fascista*, Milano, Giuffrè, 1934.

<sup>158</sup> Sulla Scuola di mistica fascista cfr. cap. I, par. 2.

possibile riscontrare una certa affinità tra le due riviste, anche se la seconda mantenne sempre un maggior prestigio. Non a caso, «Dottrina fascista» contribuì con pochi articoli all'elaborazione ideologica del regime, lasciando il compito alla più blasonata «Gerarchia».

Tra i più notevoli articoli dedicati alla dottrina fascista si può annoverare quello pubblicato da Giorgio Kaiserlian-Ostali<sup>159</sup> nel numero del settembre-ottobre 1940 della rivista<sup>160</sup>. Nell'articolo, Kaiserlian-Ostali dichiarava che il carattere rivoluzionario del fascismo non doveva indurre a considerarlo privo di una precisa filosofia: il fascismo aveva piuttosto un nucleo dottrinale che non aveva ancora ricevuto una completa elaborazione<sup>161</sup>. Anche Kaiserlian-Ostali auspicava dunque, come Forni, una nuova fase della sistematizzazione ideologica fascista e ammoniva di non paragonare il fascismo ad altre tradizioni filosofiche precedenti. La filosofia critica di Kant, la filosofia dialettica di Hegel e il positivismo di Comte erano lontani dal costituire uno schema interpretativo adeguato per la comprensione della dottrina fascista. L'unica chiave di lettura adeguata era rappresentata dall'idealismo di Gentile e, soprattutto, dall'irrazionalismo<sup>162</sup>. Il fascismo aborrisce il razionalismo cartesiano perché rifiutava «quella sua brutale separazione dall'anima dal corpo»<sup>163</sup>: l'irrazionalismo fascista riteneva che il corpo e lo spirito costituissero un'unità inscindibile (secondo la cosiddetta concezione *integrale* dell'uomo) ma che la vera spiegazione della realtà fosse situata sul piano dello spirito<sup>164</sup>. Il fascismo era un fenomeno politico che riconosceva tutte le manifestazioni dello spirito e aspirava ad inglobarle secondo la propria visione totalitaria. Tale linea di pensiero rappresentava l'autentico nucleo della dottrina fascista e avrebbe dovuto essere ulteriormente specificata per delineare sempre più chiaramente la sua importanza ed arrivare ad interessare anche le nazioni democratiche<sup>165</sup>.

«Gerarchia» e «Dottrina fascista» si ponevano all'avanguardia dell'elaborazione dottrinale fascista ma anche altre riviste del regime contribuirono però all'opera. Era il

---

<sup>159</sup> Kaiserlian-Ostali fu storico dell'arte, critico e letterato. Tra le sue principali opere cfr. *Filosofia e estetica nel pensiero di Paul Valéry*, Todi, Tuderte, 1940; *Castelli*, Padova, CEDAM, 1944; *Polemiche sul realismo*, Rocca S. Casciano, Cappelli, 1956; *Poeti italiani del secondo dopoguerra*, Milano, Guido Maino, 1956.

<sup>160</sup> Cfr. G. KAISSERLIAN-OSTALI, *Caratteri della dottrina fascista*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 11, pp. 881-889.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 881.

<sup>162</sup> *Ibid.*, pp. 881-882.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 883.

<sup>164</sup> *Ibidem*.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 889.

caso di «Tempo di Mussolini» (1934-1940) che, nel 1938, pubblicò un articolo di Federico Lanzalone<sup>166</sup> in cui veniva recensito *La dottrina del fascismo*, pubblicato dal fascista della prima ora Settimio Mobilio<sup>167</sup> nell'anno precedente<sup>168</sup>. Nell'articolo, Lanzalone ricordava che nel 1937 si era avuta la pubblicazione di due importanti opere sistematiche sulla dottrina fascista, quella già menzionata di Canepa e quella di Mobilio, per la quale l'autore mostrava un maggior apprezzamento<sup>169</sup>. Lo sforzo di approfondimento della dottrina del regime di cui entrambe le opere erano il frutto avrebbe portato a un chiarimento dei concetti fondamentali del fascismo, ma rischiava di esaurirsi nella costruzione di sovrastrutture teoriche superflue che avrebbero potuto tradire lo spirito intrinseco nella dottrina fascista e renderne difficile la comprensione<sup>170</sup>. In conformità agli orientamenti propri di «Tempo di Mussolini» – che si proponeva di seguire l'imperativo mussoliniano di 'andare verso il popolo' – Lanzalone considerava l'opera di Canepa troppo ponderosa e troppo costosa per diffondersi in tutti gli strati sociali. Anche il linguaggio utilizzato da Canepa poteva costituire una barriera nella comprensione della dottrina fascista da parte dei lettori, in quanto eccessivamente filosofico<sup>171</sup>. Il maggior difetto dell'opera di Canepa, a parere di Lanzalone, era di non aver evidenziato adeguatamente il vero carattere della dottrina fascista: si trattava di una dottrina spirituale unitaria che si configurava come un'etica, propensa ad accogliere tutte le altre manifestazioni del pensiero. Per quanto riguarda i rapporti tra la dottrina fascista e la religione, Lanzalone rimarcava la profonda religiosità del fascismo: esso aveva una concezione spiritualistica della vita da cui scaturiva la sua religiosità «poiché se si toglie Dio al popolo, Dio che è realtà e non fredda astrazione, il popolo delira e s'imbestia»<sup>172</sup>.

Attraverso l'analisi di alcuni articoli dedicati alla dottrina fascista e pubblicati su alcune delle più importanti riviste del regime si è cercato di approfondire l'importante ruolo svolto da questo tipo di pubblicazioni nella definizione dell'ideologia fascista.

---

<sup>166</sup> Lanzalone fu poeta e saggista. Tra le sue opere cfr. *Ombre, penombre, bagliori*, Salerno, Di Giacomo, 1933; *I fiori della solitudine*, Firenze, I manoscritti, 1963.

<sup>167</sup> Mobilio fu autore di racconti e opere teatrali, su di lui cfr. M. PARRILLI, *Settimio mobilio rievocato da Mario Parrilli*, Salerno, Di Giacomo, 1966. Tra le principali opere di Mobilio cfr. *La marcia su Roma*, Salerno, Di Giacomo, 1928.

<sup>168</sup> Cfr. S. MOBILIO, *La dottrina del fascismo dagli scritti e discorsi del duce*, Salerno, Spadafora, 1937.

<sup>169</sup> Cfr. F. LANZALONE, *Fede contro...sistema. In tema di dottrina del fascismo*, «Tempo di Mussolini», V (1938), 3, pp. 314-318.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>171</sup> *Ibid.*, pp. 314, 318.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 317.

Esse rappresentarono un ambito di discussione relativamente aperto, nel quale fu possibile proporre interpretazioni della dottrina fascista che a volte si rivelavano in controtendenza rispetto agli indirizzi che la dottrina stessa stava assumendo grazie all'azione diretta di Mussolini, di Gentile e di molti altri intellettuali del regime. Nonostante la volontà di sistematizzazione più volte manifestata dal duce, ad ogni modo, la dottrina fascista non costituì mai un *corpus* omogeneo e mantenne sempre uno spiccato carattere di plasticità, se non addirittura di contraddittorietà.

### 1.9 Principi, valori e dogmi nella dottrina fascista

Nonostante la notevole plasticità e la contraddittorietà che sembravano rappresentare i suoi tratti più marcati, all'interno della dottrina fascista era comunque possibile individuare una serie di temi chiave, di 'principi' e 'valori', che il fascismo considerava fondamentali e che si proponeva di insegnare al popolo italiano. Essi costituirono un insieme compatto di concetti che si potevano ritrovare tanto nelle monografie quanto negli articoli delle riviste che si occupavano di dottrina fascista. I concetti più ricorrenti possono essere così riassunti: in primo luogo l'idea del fascismo come fenomeno politico e allo stesso tempo spirituale (cui era connessa l'idea di una particolare attenzione fascista ai cosiddetti 'problemi dello spirito'<sup>173</sup>); in secondo luogo il culto del capo, cui si accompagnava il concetto di gerarchia; in terzo luogo il culto della patria e dell'eroismo; da ultimo l'esaltazione del lavoro e della 'razza italiana'. Si tratta di aspetti dell'ideologia e della dottrina fascista sui quali la storiografia ha molto indagato e quindi non verranno affrontati nel dettaglio; una loro sintetica disamina – tuttavia – può consentire di ricostruire in modo più completo il complesso impianto ideologico con il quale il fascismo si avvicinava alle religioni, forte di presunti 'dogmi'.

L'interpretazione del fascismo come un fenomeno politico e spirituale è già stata descritta in questo paragrafo, in particolare nella parte relativa ai rapporti tra il movimento politico creato da Mussolini e l'idealismo gentiliano, può quindi essere sufficiente ricordare che essa costituì il vero titolo di originalità in base al quale il

---

<sup>173</sup> L'espressione "problemi dello spirito" fu coniata da Julius Evola che nel periodo 1934-1943 curò la pagina *Diorama filosofico* del quotidiano cremonese «Il Regime fascista». In conformità alla sua concezione spiritualistica della vita, Evola aggiunse il sottotitolo «Problemi dello spirito nell'etica fascista» al titolo della pagina.

fascismo rivendicava una propria autonoma identità. Il fascismo si presentava come un fenomeno realmente totalitario in quanto si protestava esorbitante dall'ambito politico e immerso in quello spirituale; l'operazione era possibile perché il fascismo sosteneva di essere attento ai 'problemi dello spirito', espressione con la quale era riassunto tutto ciò che concerneva l'ambito spirituale.

Il culto del capo fu un altro principio chiave del fascismo. Manuel Garcia Pelayo lo ha definito come la traduzione in chiave fascista di una mitologia simbolica a carattere personale<sup>174</sup>. In tale ottica il portatore del simbolo sarebbe una persona fisica o istituzionale, mitica o storica, in cui si ipostatizza un complesso di rappresentazioni. Il duce della rivoluzione fascista manifestava questi caratteri. In molte monografie, in articoli sulle principali riviste del regime e persino nella voce a lui dedicata nel volume XXIV dell'*Enciclopedia italiana* (1934)<sup>175</sup> Mussolini era indicato come l'uomo nuovo, un capo carismatico la cui parola costituiva uno strumento formidabile, un *leader* politico capace di ispirare gli italiani attraverso il linguaggio della spiritualità. Anche nell'esaltazione di Mussolini operata dalla stampa fascista si riscontrava il confuso richiamo all'ambito spirituale che già caratterizzava le enunciazioni generali della dottrina fascista<sup>176</sup>.

Al culto del capo si univa il concetto di gerarchia, fondato sull'idea che le differenze spirituali tra gli individui si traducevano in un ordinamento gerarchico che riconosceva

---

<sup>174</sup> Cfr. M. G. PELAYO, *Miti e simboli politici*, p. 156. Sul culto del capo nel fascismo cfr. anche E. TEDESCHI, *Il duce visto da Mussolini*, Milano, Bietti, 1965; A. J. GREGOR, *L'ideologia del fascismo*, pp. 167-172; P. MELOGRANI, *The Cult of the Duce in Mussolini's Italy*, «Journal of contemporary history», XI (1976), 4, pp. 345-356; L. CAVALLI, *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, Bologna, Il Mulino, 1981; E. GENTILE, *Le religioni della politica*, pp. 84-86.

<sup>175</sup> Cfr. G. VOLPE, *Benito Mussolini, Enciclopedia italiana Treccani*, XXIV (1934), pp. 160-161.

<sup>176</sup> Sul culto del capo cfr. M. SARFATTI, *Dux*, Milano, Mondadori, 1926; A. BELTRAMELLI, *L'uomo nuovo. Benito Mussolini*, Milano, Mondadori, 1926; S. GREMIGNI, *Duce d'Italia*, Milano, Istituto di propaganda d'arte e cultura, 1927; A. ANIANTE, *Mussolini*, Paris, Grasset, 1932; E. SULIS, *Imitazione di Mussolini*, Milano, Novecento, 1934; L. PINTI (a cura di), *Il duce della rivoluzione*, Roma, Castaldi, 1942; L. PULLINI, *Mussolini padre del popolo italiano*, Milano, Ambrosiana, 1941; C. DEL CROIX, *L'uomo e la virtù*, in *Panorami di realizzazioni del fascismo*, vol. I, Roma, Castaldi, pp. 45-48; C. SCORZA, *Mussolini forgiatore di anime*, in *ibid.*, pp. 69-72. Anche le riviste del regime si dedicarono all'esaltazione di Mussolini, tra i più importanti articoli sull'argomento cfr. A. MARPICATI, *La parola del capo*, «Educazione fascista», VII (1929), 9, pp. 563-566; QUIRITA, *Lo strumento formidabile*, «Gerarchia», XIV (1934), 3, pp. 283-284 (sull'oratoria di Mussolini); E. PRINCIPI, *Aristocrazia di Mussolini*, «Gerarchia», XIV (1934), 4, pp. 399-400; R. RINALDI, *Il pensiero di Mussolini. Linee d'interpretazione*, «Civiltà fascista», II (1935), 4, pp. 380-384; A. GRANDE, *Mussolini governa sulle anime*, «Civiltà fascista», IV (1937), 1, pp. 67-74; F. COSTA, *Lecturae ducis*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 8, pp. 775-776; M. RIVOIRE, *Mussolini scrittore*, «Primato», II (1941), 23, pp. 3-5; *Ha parlato Mussolini*, «Civiltà fascista», VII (1941), 1, p. 3.

al vertice la figura del duce<sup>177</sup>. Il concetto di gerarchia venne definito dallo stesso Mussolini che, nel gennaio 1922, illustrò ai lettori di «Gerarchia» il significato del nome della rivista e il concetto ad esso sotteso:

«Gerarchia vuol dire scala di valori umani, responsabilità, doveri, disciplina; significa prendere una posizione di battaglia contro tutto ciò che tende – nello spirito e nella vita – ad abbassare e distruggere le necessarie gerarchie, funzionali a qualsiasi sistema. [...] In Italia le gerarchie al tramonto devono cedere il comando alle nuove gerarchie ascendenti nate dal fascismo»<sup>178</sup>.

A parere di Mussolini, l'avvento del fascismo aveva comportato la comparsa di nuove gerarchie spirituali e – in quest'ottica – era proprio la superiorità spirituale che consentiva ad alcuni soggetti di elevarsi sulla massa degli altri e di costituire una sorta di 'aristocrazia' ideale e politica. La gerarchia era però anche un principio politico che avrebbe permesso la strutturazione di un nuovo ordinamento dello Stato, ma la sua definizione – apparentemente così chiara – mantenne dei caratteri sfumati per tutto il regime. Cesare Mozzarelli ha evidenziato la matrice ottocentesca del concetto di gerarchia delineato dal fascismo, ricordando che fino agli inizi del XIX secolo il termine 'gerarchia' era stato applicato solo al mondo del sacro. Era stato Gian Domenico Romagnosi a parlare per primo di 'gerarchia governativa' nell'ambito della teorizzazione dello Stato come entità giuridica e trattando dell'assolutezza della politica moderna affermatasi con la Rivoluzione francese<sup>179</sup>. Mussolini concepiva lo Stato come un 'sistema di gerarchie' e a tale visione era connessa ciò che le riviste fasciste indicavano come una 'filosofia dell'autorità'<sup>180</sup>. Secondo tale filosofia i popoli vitali esprimevano necessariamente delle personalità dominanti, dei capi che si occupavano di delineare le linee guida della politica in modo autorevole<sup>181</sup>. In molte riviste del regime – soprattutto «Gerarchia» e «Civiltà fascista» (1934-1945) – questa era l'interpretazione

---

<sup>177</sup> Sul concetto di gerarchia cfr. C. MOZZARELLI, *Gerarchi/gerarchia*.

<sup>178</sup> B. MUSSOLINI, *Breve preludio*, «Gerarchia», I (1922), 1, pp. 1-2.

<sup>179</sup> Cfr. C. MOZZARELLI, *Gerarchi/gerarchia*, p. 584.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 585. Tra i più importanti articoli sul concetto di gerarchia comparsi nelle riviste fasciste cfr. VOLT (Vincenzo Fani Ciotti), *Filosofia dell'autorità*, «Gerarchia», III (1924), 5, pp. 416-421; P. ARCARI, *L'italiano popolo gerarchico*, «Gerarchia», XIV (1934), 8, pp. 725-730; U. SPIRITO, *Regime gerarchico*, «Civiltà fascista», I (1934), 1, pp. 4-14; S. PANUNZIO, *Teoria generale della dittatura*, «Gerarchia», XVI (1936), 3, pp. 228-236; Id., *Teoria generale della dittatura II*, «Gerarchia», XVI (1936), 4, pp. 303-316.

<sup>181</sup> Cfr. ad esempio E. RUTA, *Come un popolo sano esprime il capo*, «Gerarchia», IX (1929), 9, pp. 885-894.

utilizzata per spiegare il sorgere della dittatura fascista e, anche in questo caso, si può evidenziare la tendenza a ricondurre i fenomeni politici a motivazioni spirituali.

Un altro caposaldo della dottrina fascista era rappresentato dal culto della patria<sup>182</sup>, che il regime propagandava con accenti quasi religiosi. Come evidenziato da Emilio Gentile, il fascismo recuperava l'idea dell'unicità italiana da Gioberti e la univa alla volontà mazziniana di rendere il patriottismo il dogma centrale di una nuova 'religione laica'<sup>183</sup>. Per il fascismo la nazione assumeva i caratteri di un luogo simbolico, dove l'autonomia degli individui era trasfigurata nella rappresentazione istituzionalizzata degli interessi, sotto l'egida di uno Stato etico depositario e promotore dei 'fini superiori' della nazione<sup>184</sup>. Senza dubbio il fascismo mutuò la sua visione della patria dal nazionalismo ma – come ricordato da Gentile – non si può risolvere la concezione fascista della nazione pensando a una totale coincidenza del fascismo con il nazionalismo<sup>185</sup>. L'ideologia del regime, infatti, non fu del tutto ispirata alla dottrina nazionalista e seguì proprie ed eclettiche vie di sviluppo. I cardini del culto fascista della patria si possono individuare nell'idea che essa costituisse un'entità mistica, alla quale bisognava tributare un culto religioso. Per quanto il fascismo volesse presentarsi come il restauratore del culto della patria, Emilio Gentile ha messo in luce che proprio nel periodo 1922-1945 ha avuto inizio il declino del mito nazionale in Italia a causa della volontà del regime di procedere a una sistematica e deliberata ideologizzazione della nazione – parte integrante del progetto di rivoluzione antropologica e spirituale del regime – che portò alla sua sostanziale identificazione con il fascismo stesso<sup>186</sup>. Se la nazione era 'divina', come sostenuto dall'idealista Balbino Giuliano, ad essa si doveva credere: la nazione del fascismo doveva essere una comunità di credenti perché «lo Stato fascista non può essere concepito, creduto, servito e glorificato che

---

<sup>182</sup> Tra le principali opere su questo argomento pubblicate durante il ventennio cfr. L. SALVATORELLI, *Nazionalfascismo*, Torino, Godetti, 1923; S. GOTTA, *Mistica patria*, Milano, Imperia, 1924; L. DILDA, *Dopo la rivoluzione fascista. Patria, famiglia e fede*, Bologna, Cappelli, 1934; G. FANCIULLI, *Patria*, Brescia, La Scuola, 1935; E. M. GRAY, *Credenti nella patria*, Milano – Verona, Mondatori, 1935; E. BONOMI – A. CARO (a cura di), *Celebrazioni patriottiche fasciste religiose*, Milano, La nuova Italia, 1938; G. A. FANELLI, *Patria e religione in Mussolini*, in *Panorami di realizzazioni del fascismo*, vol. I, Roma, Castaldi, pp. 49-52. Tra le riviste del regime, per quanto riguardava il tema del culto della patria, si distinse particolarmente «Gerarchia» che abbracciava in proposito l'idea gentiliana dell'identificazione tra l'individuo e lo Stato, cfr. E. CORRADINI, *L'unità dello Stato e degli individui*, «Gerarchia», VIII (1928), 2, pp. 183-187.

<sup>183</sup> Cfr. E. GENTILE, *La grande Italia*, pp. 43-45.

<sup>184</sup> Cfr. A. DE BERNARDI, *La storiografia. Il paradigma antifascista*, p. 121.

<sup>185</sup> Cfr. E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista*, p. 386.

<sup>186</sup> Cfr. E. GENTILE, *La grande Italia*, p. 157.

religiosamente»<sup>187</sup> dato che il regime – come sostenuto da Paolo Orano – «della nazione-Stato fa il più glorioso regno di Dio in terra»<sup>188</sup>.

Tra le prime componenti dell'ideologia fascista non mancava poi l'esaltazione dell'eroismo, che si fuse in seguito con una concezione militarista della vita e con alcune successive 'campagne' come la polemica antiborghese<sup>189</sup>. Più che attraverso la pubblicazione di apposite opere, il fascismo fece affidamento sulle proprie riviste per delineare i caratteri di questo aspetto della sua ideologia. «Gerarchia», «Dottrina fascista» e altre riviste di carattere più specifico quali «Educazione fascista» e «Primato» (1940-1943) si adoperarono quindi per elaborare il concetto fascista di eroismo. Per il regime, ogni fascista era essenzialmente un soldato che esaltava la lotta in tutte le sue forme<sup>190</sup> e aborrisce il pacifismo e la 'vita comoda' tipicamente borghesi<sup>191</sup>. Per i fascisti la guerra era un fatto spirituale e mistico, da essa scaturiva una scienza morale che rivelava una volontà superiore che si attuava<sup>192</sup>. Tale concezione dell'eroismo e della guerra rimase inalterata fino alla fine del regime e mantenne i suoi caratteri sacrali anche quando le sorti della guerra volsero a sfavore dell'Italia.

Nella panoplia dei concetti che formavano la dottrina fascista, trovavano posto anche l'esaltazione del lavoro e della 'razza italiana'. Il primo tema si rivelava di difficile inquadramento dato che l'esaltazione del lavoro costituiva uno dei punti forti del marxismo. Nel tentativo di evidenziare una propria specifica visione del lavoro, il fascismo cercò di elevare l'attività dell'uomo all'ambito spirituale. In questo senso

---

<sup>187</sup> B. GIULIANO, *Elementi di cultura fascista*, p. 54.

<sup>188</sup> P. ORANO, *Lo Stato*, Roma, Pinciana, 1940, p. 132. Sulla concezione mistica dello Stato manifestata da Orano cfr. anche Id., *La nuova coscienza religiosa in Italia*, Roma, Bilychnis, 1917; Id., *Cristo e Quirino*, Foligno, Campitelli, 1928 (nuova edizione riveduta e ampliata di un'opera pubblicata per la prima volta nel 1908).

<sup>189</sup> Sull'eroismo cfr. ad esempio E. GIMENEZ CABALLERO, *L'eroe*, «Gerarchia», XIII (1933), 11, pp. 1031-1035; L. BAGOLINI, *Eroismo e pace nella concezione fascista*, Bologna, Galleri, 1936, PARO, *Pacifismo antifascista*, «Gerarchia», XVI (1936), 3, pp. 204-205.

<sup>190</sup> Cfr. R. MAZZETTI, *Elogio della vita guerriera*, Modena, Società tipografica modenese, 1937.

<sup>191</sup> Sui riflessi della campagna antiborghese nelle riviste del regime cfr. G. CARICA, *Contro la vita comoda*, «Gerarchia», XVII (1937), 5, pp. 428-429; N. GIANI, *Contro la vita comoda II*, «Gerarchia», XVII (1937), 5, pp. 498-501; *Contro la vita comoda III*, «Gerarchia», XVII (1937), 6, pp. 568-569; *Ultime battute contro la vita comoda*, «Gerarchia», XVII (1937), 8, pp. 722-723; *Mussolini antiborghese*, «Dottrina fascista», III (1938-1939), 4, p. 114; M. RIVOIRE, *Mentalità borghese e spirito fascista*, «Dottrina fascista», III (1938-1939), 4, pp. 125-130.

<sup>192</sup> Sulla visione della guerra manifestata dalla pubblicistica fascista cfr. ad esempio L. VOLPICELLI, *La guerra nell'animo del soldato*, «Educazione fascista», VI (1928), 12, pp. 707-716; A. C. GINELLI, *Mistica della nostra guerra*, «Gerarchia», XXI (1941), 4, pp. 310-311; N. MATTEINI, *Spiritualità della guerra*, «Gerarchia», XXI (1941), 5, pp. 471-474; G. BOTTAL, *La guerra, scienza morale*, «Primato», III (1942), 23, pp. 426-428; Id., *Guerra nostra, rivoluzione nostra*, «Gerarchia», XXII (1943), 2, pp. 145-150.



«Gerarchia» e «Civiltà fascista» scrivevano del lavoro come di un imperativo categorico, suprema forma di servizio e fonte di elevazione spirituale<sup>193</sup>. Esso dava all'uomo una ferrea disciplina e quindi non poteva non integrarsi nell'ideologia fascista. Il secondo tema – l'esaltazione della presunta 'razza italiana' – si fuse progressivamente con il razzismo ma, almeno nella prima metà degli anni Trenta, mantenne una propria autonomia<sup>194</sup>. Numerose monografie e articoli pubblicati sulle più importanti riviste del regime evidenziavano la radice spirituale e non biologica della superiorità italiana. Non si trattava di una concezione razzista in senso stretto, non paragonabile a quella esplicita in seguito dal nazionalsocialismo. Essa toccò l'apice nella formulazione di Julius Evola, che tuttavia mantenne sempre una posizione peculiare tra gli intellettuali fascisti<sup>195</sup>. Alla metà degli anni Trenta – sulla spinta delle leggi di Norimberga e del progressivo avvicinamento tra la Germania e l'Italia – la dottrina fascista si arricchì di una concezione razzista biologica e abbandonò quasi totalmente il filone spirituale<sup>196</sup>. Nel 1938 vennero promulgate le leggi razziali e la stampa del regime vide la comparsa di molte opere dedicate alla descrizione di una presunta 'razza romana-italiana', derivata dagli 'ariani di tipo mediterraneo'. I sostenitori di una concezione spirituale della superiorità italiana sugli altri popoli dovettero allinearsi alla nuova vulgata, anche

---

<sup>193</sup> Cfr. S. GIUSTI, *Il lavoro imperativo categorico*, «Gerarchia», XV (1935), 10, pp. 1021-1022; E. ROSSONI, *Il lavoro nel fascismo e nel bolscevismo*, «Civiltà fascista», IV (1937), 3, pp. 201-216; G. LOMBRASSA, *Il servizio del lavoro*, «Civiltà fascista», IX (1942), 5, p. 476; D. RENDE, *Per la disciplina integrale del lavoro nella vita fascista*, «Civiltà fascista», IX (1942), 6, p. 512. Alcuni autori attribuivano addirittura al lavoro una funzione ascetica, cfr. ad esempio O. TESINI, *Ascensione del lavoro*, Rovigo, Rodigno, 1942.

<sup>194</sup> Sul razzismo fascista cfr. E. MOMIGLIANO, *Storia tragica e grottesca del razzismo fascista*, Milano, Mondadori, 1946; L. PRETI, *I miti dell'impero e della razza nell'Italia degli anni Trenta*, Roma, Opere nuove, 1965; R. MAIOCCHI, *Scienza italiana e razzismo fascista*, Scandicci, La nuova Italia, 1999; R. BONAVITA – G. GABRIELLI – R. POPA, *L'offesa della razza. Razzismo e antisemitismo dell'Italia fascista*, Bologna, Patron, 2005.

<sup>195</sup> Sul razzismo spirituale di Evola cfr. J. EVOLA, *Il mito del sangue*, Milano, Hoepli, 1937.

<sup>196</sup> Cfr. A. GRAVELLI (a cura di), *Razzismo*, Roma, Nuova Europa, 1928; FERMI, *Il mito del sangue*, «Gerarchia», XI (1931), 7, pp. 606-614; Id., *Il mito del sangue II*, «Gerarchia», XI (1931), 7, pp. 692-699; G. BIANCHINI, *Mistica e politica razzista*, «Gerarchia», XIV (1934), 6, pp. 576-577; G. SELVI, *Il mito di razza*, «Gerarchia», XIV (1934), 8, pp. 803-807; G. COGNI, *Il razzismo*, Milano, Bocca, 1937; Id., *I valori della stirpe italiana*, Milano, Bocca, 1937; L. CIPRIANI, *Il razzismo in Italia*, «Gerarchia», XVIII (1938), 6, pp. 544-547; A. BANZI, *Razzismo fascista*, Palermo, Agate, 1939; G. MAGGIORE, *Razza e fascismo*, Palermo, Agate, 1939; G. L. OMARINI, *Razzismo fascista*, Firenze, Vallecchi, 1939; G. SOTTOCHIESA, *Razza e razzismo nell'Italia fascista*, Torino, Paravia, 1939; L. CIPRIANI, *fascismo razzista*, Roma, Tumminelli, 1940; S. DE MARTINO, *Lo spirito e la razza. Razza, cultura e nazione*, Roma, Signorelli, 1940; E. LEONI, *Mistica del razzismo fascista. La difesa della razza nel mondo*, Milano, Dottrina fascista, 1941; G. CAVALLUCCI, *La razza dello spirito*, «Gerarchia», XXII (1942), 1, pp. 43-44; P. PENNISI, *Appunti per la dottrina fascista della razza*, «Gerarchia», XXII (1942), 3, pp. 286-289; U. ALFASSIO GRIMALDI, *Ai margini di una polemica sulla validità di un esoterismo razzista*, «Civiltà fascista», IX (1942), 6, p. 647.

se riviste quali «Gerarchia» e «Civiltà fascista» continuarono a pubblicare articoli basati su un'interpretazione spirituale della razza ancora durante la seconda guerra mondiale. Ciò evidenzia la multiformità e la relativa libertà che caratterizzavano il dibattito sulle concezioni fondamentali della dottrina fascista nella stampa del regime.

Se le monografie e le riviste costituirono i mezzi privilegiati per l'elaborazione e la diffusione della dottrina fascista, non va dimenticato che il regime utilizzò anche altri strumenti come i 'decaloghi' e i 'manuali' di partito. Si trattava di testi agili nei quali i principi e i valori del fascismo erano sintetizzati e presentati mediante un linguaggio catechetico, ricco di rimandi alla religiosità. Tali testi – analizzati nel dettaglio da Carlo Galeotti<sup>197</sup> – testimoniavano la volontà del regime di rendere chiari i capisaldi della dottrina fascista (intuendone forse il carattere confuso) e di presentarla come avente delle connotazioni pseudo-religiose. Vari 'decaloghi' di carattere più o meno ufficiale comparvero su alcune monografie e riviste fasciste tra la fine degli anni Trenta e l'inizio degli anni Quaranta<sup>198</sup>, i *manuali* di partito ebbero invece una vicenda più complessa, assunsero spesso la forma di piccole monografie e vennero pubblicati fin dai primi anni Venti<sup>199</sup>. Rappresentativi di tale genere di scritti erano *Il primo libro del fascista* e *Il secondo libro del fascista*<sup>200</sup>. Pubblicati nel 1938 e nel 1939, essi differivano solo per una parte dedicata al razzismo presente nel secondo. Si trattava di pubblicazioni ufficiali del Partito Nazionale Fascista che erano redatte nella forma catechistica a domanda e risposta per illustrare tappe, principi ed organizzazione del regime. In essi – come del resto negli altri 'manuali' fascisti – ricorreva un linguaggio pregno di riferimenti religiosi: i testi del partito erano definiti 'breviari' e l'adesione al fascismo era descritta come una fede<sup>201</sup>.

---

<sup>197</sup> Cfr. C. GALEOTTI (a cura di), *Credere, obbedire, combattere. I catechismi del fascismo*, Roma, Stampa alternativa, 1999; Id., "Mussolini ha sempre ragione". *I decaloghi del fascismo*, Milano, Garzanti, 2000.

<sup>198</sup> Cfr. P. BOLZON, *Comandamenti*, Torino, Paravia, 1930; *Decalogo*, «Dottrina fascista», III (1938-1939), 11, p. 385; A. MUSSOLINI, *Decalogo dell'Italiano nuovo*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 2, p. 446; Id., *Il decalogo dell'italiano nuovo*, «Gerarchia», XX (1940), p. 33.

<sup>199</sup> Tra i più importanti *manuali* cfr. M. BACIOCCHI DE PEON, *Manuale del fascista. Regolamento spirituale di disciplina*, Firenze, Bemporad, 1923; L. LONGANESI, *Vademecum del perfetto fascista*, Firenze, Vallecchi, 1926; G. DICORATO, *L'Italiano di Mussolini. Vuoi vivere meglio! Vademecum degli assennati e assennandi*, Roma, Dicorato, 1928.

<sup>200</sup> Cfr. *Il primo libro del fascista*, Roma, Littorio, 1938; *Il secondo libro del fascista*, Roma, Littorio, 1939.

<sup>201</sup> Cfr. D. D'ORAZIO, *Breviario fascista. Voci di poeti, profeti, eroi, interpreti*, Trieste, Parnaso, 1928; P. A. BRASILE, *Breviario spirituale della gioventù fascista*, Lanciano, Gino Barabba, 1934; C.

## 2. La mistica nell'ideologia del regime

### 2.1 Il fascismo tra politica e misticismo

Dopo aver ricostruito i caratteri e la storia della dottrina fascista, è opportuno concentrarsi sulla mistica che – accanto alla dottrina, come già detto nel primo paragrafo – fu una componente importante dell'ideologia del regime. E' comunque necessario ribadire la distinzione tra le due entità, che sarà approfondita esponendo i caratteri specifici della mistica.

Mentre la dottrina si poteva intendere come un complesso di concetti, valori e norme che dovevano essere conosciuti e applicati da ogni fascista, la mistica si riferiva al preteso contenuto spirituale del fascismo e si configurava come un particolare modo di vivere la propria 'fede' politica. Vivere 'misticamente' il fascismo significava interpretarlo non solo come un fenomeno politico, ma come un insieme di orientamenti spirituali aventi una portata universale. La loro enunciazione era ritenuta prerogativa esclusiva del duce – che aveva avviato la rivoluzione proprio perché aveva colto (a parere dei mistici) la situazione di disagio spirituale in cui i reduci si erano trovati a vivere – e la loro interpretazione spettava ad alcune personalità appositamente selezionate e formate: i membri della Scuola di mistica fascista di Milano.

Se la dottrina fascista mantenne lungo tutto il corso della sua esistenza caratteri confusi, al punto da apparire un coacervo di nozioni di varia provenienza talvolta contraddittorie, anche la mistica non ebbe mai contorni precisi, nonostante la presunta identificazione specifica del suo campo d'azione.

Il carattere confuso della mistica fascista è rilevabile anche dalle fonti alle quali è possibile ricorrere per lo studio dei suoi caratteri. Alle poche monografie sulla mistica pubblicate prima del 1930 (anno di fondazione della Scuola milanese), si accompagnano alcuni articoli pubblicati su riviste quali «Gerarchia» e «Dottrina fascista», a cui bisogna aggiungere la vasta produzione di materiali propagandistici della Scuola di mistica fascista. Considerato il ruolo minoritario svolto dalle riviste del regime

---

ALBANESE, *Io credo. Antilibro per gli scalmanati della prima ora*, Roma, Unione editoriale d'Italia, 1936; A. VALORI, *Parole di fede*, Milano, Mondadori, 1942.

nell'elaborazione della mistica, gli scritti su questo argomento comparsi su di esse non saranno più analizzati separatamente – com'è stato nel paragrafo dedicato alla dottrina – ma verranno integrati nella trattazione dei singoli aspetti della mistica a cui si riferivano.

Nell'ambito di questo paragrafo verranno inizialmente presentati i principali contributi storiografici sulla mistica fascista, in seguito si ricostruirà la storia della Scuola di mistica fondata da Niccolò Giani a Milano nel 1930. Successivamente si indagherà la definizione di mistica fascista e se ne metteranno a fuoco i contenuti, con particolare attenzione ai rapporti con la dottrina del fascismo e alla *vis* anti-idealista. I rapporti tra la mistica fascista e la religione cattolica rappresenteranno poi un altro importante nucleo concettuale, accanto alla differenziazione tra la mistica del regime e la mistica religiosa, entrambi argomenti che consentiranno di inquadrare il ruolo della mistica all'interno della visione fascista delle religioni. Nel paragrafo sarà anche ripercorsa la vicenda del Convegno di mistica fascista del 1940, massimo sforzo di elaborazione ideologica attuato dalla scuola fondata da Giani e fucina dalla quale provennero alcune tra le più importanti concezioni della mistica fascista.

## 2.2 La riflessione storiografica sulla mistica fascista

Molte delle osservazioni relative alla storiografia sulla dottrina fascista si possono considerare valide anche per quanto concerne la mistica. Gli autori che hanno indagato l'ideologia del fascismo hanno infatti sempre considerato la mistica una delle componenti – peraltro non la più importante – della panoplia concettuale a cui il regime ricorreva per giustificare la sua esistenza e la sua posizione nel contesto storico-politico italiano. Considerata tuttavia la specificità dei contenuti della mistica fascista, sembra più opportuno riconoscere a questo ambito dell'ideologia del regime un proprio autonomo spazio di esistenza. All'interno della storiografia sull'ideologia fascista ciò è stato fatto solo da alcuni autori che hanno realizzato studi appositamente dedicati al tema.

La mistica fascista è stata oggetto di un interesse storiografico minore rispetto a quanto è accaduto per altri aspetti dell'ideologia del regime, segnatamente la dottrina. Senza dubbio la mistica fascista non costituisce un argomento di indagine semplice, considerata la confusione che sembra caratterizzarla e la difficoltà di ricostruire con

precisione i suoi contenuti. E tuttavia essa si impose presto all'attenzione degli studiosi del fascismo. Già nel 1956, in *Mistica fascista*<sup>202</sup>, Francesco Cutinelli espose il risultato di alcune ricerche non esaustive sull'attività della Scuola fondata da Giani. L'obiettivo di Cutinelli era ricostruire le linee portanti della mistica fascista e soprattutto metterne in luce il carattere frammentario.

Nel 1974 Daniele Marchesini riprese lo studio di Cutinelli in un articolo sulla «Rivista di storia contemporanea»<sup>203</sup> dove inquadrava la Scuola di mistica fascista come una delle più importanti istituzioni impegnate nell'elaborazione dell'ideologia fascista. Nel 1976 Marchesini realizzò sulla mistica fascista un'opera più ampia – *La scuola dei gerarchi. Mistica fascista: storia, problemi, istituzioni*<sup>204</sup> – nella quale enunciava la necessità di assumere la Scuola fondata da Giani come il punto di vista da cui ricostruire i caratteri della mistica fascista. Questa impostazione è stata poi condivisa dalla maggioranza degli studiosi che si sono occupati della mistica fascista e ciò contribuisce a rendere l'opera di Marchesini un lavoro fondamentale su questo aspetto del fascismo. Marchesini aveva affrontato la sua ricerca con un taglio prevalentemente storico e filosofico ma aveva limitato l'originalità del pensiero dei mistici al solo panorama italiano, descrivendolo come un «irrazionalismo spiritualistico»<sup>205</sup>, un «estremismo zoppicante»<sup>206</sup> che non aveva creato nulla di nuovo. I risultati ottenuti dalla Scuola di mistica fascista – a parere di Marchesini – furono negativi: «La Scuola non produsse mai qualcosa che non fosse incomposto sussulto apologetico e incensatorio, meno che meno dunque l'auspicata nuova filosofia»<sup>207</sup>.

Luca La Rovere – in un'opera sulla storia dei Gruppi universitari fascisti<sup>208</sup> – ha evidenziato che il lavoro di Marchesini, per quanto pregevole, rivela l'assenza di un serio approfondimento dei legami che univano la Scuola di mistica fascista

---

<sup>202</sup> F. CUTINELLI, *Mistica fascista*, Trapani, Radio, 1956.

<sup>203</sup> D. MARCHESINI, *Un episodio della politica culturale del regime. La Scuola di mistica fascista*, «Rivista di storia contemporanea», V (1974), 1, pp. 90-122.

<sup>204</sup> D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi. Mistica fascista: storia, problemi, istituzioni*, Milano, Feltrinelli, 1976.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>208</sup> Cfr. L. LA ROVERE, *La storia dei GUF. Organizzazione politica e miti della Gioventù universitaria fascista (1919-1943)*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

«alla più generale elaborazione della dottrina fascista da parte dei giovani intellettuali dei GUF. Proprio questo legame con le correnti del pensiero giovanile fecero dell'istituzione diretta da Giani non già un ristretto cenacolo di esaltati, come a volte sembra trasparire dalle pagine di Marchesini [...] ma, al contrario, una delle voci più seguite e uno dei principali punti di riferimento del dibattito giovanile, e non solo, durante gli anni Trenta»<sup>209</sup>.

La leggerezza con cui Marchesini traccia un bilancio dell'attività della Scuola di mistica fascista era duramente criticata da La Rovere, secondo il quale l'influenza dell'istituzione creata da Giani doveva essere rivalutata, come pure i suoi obiettivi. La Scuola mirò all'elaborazione «di un nucleo di pensiero originale del fascismo, di una vera e propria ortodossia che ponesse fine alla confusione dottrinale, alla dispute tra correnti, agli opportunismi intellettuali e rappresentasse una guida infallibile per la costruzione dell'uomo nuovo e della civiltà fascista»<sup>210</sup>. Non bisogna dimenticare, inoltre, che lo sviluppo della Scuola fu fermato solo dallo scoppio della guerra e ciò evidenzia una certa vitalità dell'istituzione creata da Giani.

Nel 1978, in un articolo su «Storia illustrata»<sup>211</sup>, Luigi De Antonellis ha identificato la Scuola di mistica come una delle istituzioni fondamentali deputate all'esecuzione del programma politico-pedagogico elaborato dal regime. De Antonellis ha dimostrato di aver colto due elementi portanti della vicenda della Scuola milanese: la volontà pedagogica dell'istituto e il suo stretto collegamento con la gioventù, evidenziato anche dal peculiare legame che univa la creazione di Giani ai GUF milanesi.

Nel 1979, in *Intellettuali militanti e intellettuali funzionari*<sup>212</sup>, Mario Isnenghi ha esplorato invece l'intricato mondo delle figure che occupavano i ranghi intermedi del fascismo; ad esse l'autore ha ascritto anche Niccolò Giani e gli altri mistici. Essi furono «personaggi scomodi e forse un pò misteriosi per tutti. Invece che degli opportunisti o trasformisti, degli uomini di fede, nascono con una spinta attivistica, sono degli idealisti del volontarismo, ma per sacrificarlo subito a una volontà superiore»<sup>213</sup>.

Nel 1987 Marcello Veneziani ha realizzato una vasta ricostruzione delle ideologie che avevano animato il Novecento italiano in *La rivoluzione conservatrice in Italia*.

---

<sup>209</sup> L. LA ROVERE, *La storia dei GUF. Organizzazione politica e miti della Gioventù universitaria fascista (1919-1943)*, p. 302.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>211</sup> Cfr. L. DE ANTONELLIS, *Come doveva essere il perfetto giovane fascista. La Scuola di mistica del regime*, «Storia illustrata», XXI (1978), 2, pp. 46-53.

<sup>212</sup> Cfr. M. ISNENGHI, *Intellettuali militanti e intellettuali funzionari*, Torino, Einaudi, 1979.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 254.

*Genesi e sviluppo della 'ideologia italiana'*<sup>214</sup>, in cui ha trattato anche della mistica fascista. La riflessione di Veneziani si è sviluppata dalla presa d'atto dell'incongruenza esistente nell'accostamento tra una dimensione legata al trascendente, come la mistica, e la dimensione storico-politica rappresentata dal fascismo. Per l'autore, la Scuola fondata da Giani poteva essere letta come il tentativo di realizzare un fascismo «ad alta tensione»<sup>215</sup>, secondo la suggestiva espressione di Tomas Carini, che animasse una casta di eroi missionari, quasi un'aristocrazia del regime.

Le osservazioni di Veneziani sono state riprese da Maria Luisa Betri che, parallelamente, ha recuperato anche l'interpretazione delineata da Marchesini nella sua opera del 1976. Marchesini, Isnenghi e Betri hanno quindi interpretato la mistica fascista come una componente residuale nell'ideologia del regime, contraddittoria e priva di caratteri originali, oltre che di un presunto afflato universale. Il saggio di Betri, *Tra politica e cultura. La Scuola di mistica fascista*<sup>216</sup>, pubblicato nel 1989 su «Storia in Lombardia», ricostruisce in modo più circostanziato rispetto alle altre opere il contesto culturale e politico milanese nel quale la Scuola di mistica fascista si sviluppò. Betri attribuiva la genesi della mistica fascista a un «difetto di lucidità teorica»<sup>217</sup> del fascismo. A parere dell'autrice, infatti, la mistica fascista era derivata dall'incontro di più tendenze ideali che avevano prodotto un pensiero rabberciato e discontinuo: «Nel corredo ibrido e abborracciato dei mistici, senza che essi ne fossero pienamente consapevoli, si confondevano gli echi dell'irrazionalismo delle avanguardie culturali del primo Novecento con quelli della concezione soreliana del mito»<sup>218</sup>. Giani sarebbe stato un «isolato, direttore di un'istituzione, in fondo, isolata nella Milano fascista»<sup>219</sup>. La Scuola di mistica, a parere dell'autrice, si configurava come un'istituzione fallimentare

---

<sup>214</sup> Cfr. M. VENEZIANI, *La rivoluzione conservatrice in Italia. Genesi e sviluppo della 'ideologia italiana'*, Milano, Sugarco, 1987.

<sup>215</sup> T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista (1930-1943)*, Milano, Mursia, 2009, p. 8.

<sup>216</sup> Cfr. M. L. BETRI, *Tra politica e cultura. La Scuola di mistica fascista*, «Storia in Lombardia», VIII (1989), 1-2, pp. 377-398.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>218</sup> *Ibidem*. Come evidenziato da Carini (*Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 207, nota n. 27), un riferimento a Sorel in rapporto alla mistica fascista era già contenuto nell'opera di Marchesini (*La scuola dei gerarchi*, pp. 109, 111). Il rapporto tra le concezioni soreliane e il bagaglio concettuale della Scuola milanese è stato indagato anche da Katia Colombo in *La Scuola di mistica fascista di Milano*, «Annali 6. Studi e strumenti di storia contemporanea», Varese, Franco Angeli, 2004, in particolare pp. 51-52.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 398.

perché aveva mancato il suo obiettivo – ovvero la formazione di quadri per continuare la rivoluzione fascista – e la sua attività si era conclusa in una «lezione astratta»<sup>220</sup>.

Per qualche tempo, dopo il saggio di Betri, la storiografia non si è interessata alla mistica fascista<sup>221</sup>. Solo nel 2003, infatti, Marco Tarchi ha abbozzato una ricostruzione dei suoi caratteri in *Fascismo. Teorie, interpretazioni e modelli*<sup>222</sup>, adottando un'ottica di tipo politologico. Nel 2004 è comparso invece il lavoro *La Scuola di mistica fascista di Milano* di Katia Colombo, in cui l'autrice ricostruisce e le identifica nel futurismo e in alcuni autori della filosofia novecentesca particolarmente cari a Mussolini. A suo parere «le tracce della cultura futurista, rivisitate in chiave eraclitea, fanno identificare in Nietzsche e in Sorel i veri maestri del fascismo»<sup>223</sup>. L'interpretazione della Colombo emerge compiutamente in un'opera del 2007, in cui l'autrice ricostruisce il contesto storico, politico e culturale milanese<sup>224</sup>. L'opera contiene solo degli accenni alla matrice ideologica e filosofica della Scuola di mistica fascista, le cui dottrine sono tuttavia considerate una filiazione dell'idealismo gentiliano e della filosofia di Sorel.

Sempre nel 2004 sono stati pubblicati altri studi sulla mistica fascista. *Essenza mistica del fascismo totalitario. Dalla Scuola di mistica fascista alle Brigate nere*<sup>225</sup> di Luca Fantini è caratterizzato da un circostanziato studio dei connotati ideologici della mistica fascista, che è interpretata come il luogo di elaborazione di numerosi concetti poi transitati nel fascismo repubblicano, al punto da costituire il nucleo ideologico fondamentale delle Brigate nere. Fantini affronta il problema della diffusione della mistica fascista, argomento su cui il parere degli studiosi non è unanime. Egli estende l'influenza del messaggio di Giani a tutto il popolo italiano: «L'essenza mistica della

---

<sup>220</sup> M. L. BETRI, *Tra politica e cultura. La Scuola di mistica fascista*, p. 398.

<sup>221</sup> Anche ne *Il filo nero* di Giorgio Bocca (Milano, Mondadori, 1995, p. 11) si può trovare un giudizio sommario sulla mistica fascista, la cui posizione marginale nell'ambito dell'ideologia del regime viene così spiegata: «A ben pensarci, non credo che la clandestinità di quella arcana dottrina fosse casuale. Probabilmente era lo stesso Mussolini, buon giornalista, a capire che gli italiani ne avrebbero ghignato come poi ghignarono del passo romano e del voi e di tutto ciò che palesemente si distaccava dalla loro indole e dal loro scetticismo». Carini ha duramente criticato il giudizio di Bocca sulla mistica, che ha definito pieno di «leggerezza e cinismo», nonostante fosse pronunciato da un autore «in altre occasioni molto preparato» (*Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 234, nota n. 253).

<sup>222</sup> Cfr. M. TARCHI, *Fascismo. Teorie, interpretazioni e modelli*, Roma – Bari, Laterza, 2003.

<sup>223</sup> K. COLOMBO, *La Scuola di mistica fascista di Milano*, p. 48.

<sup>224</sup> Cfr. K. COLOMBO – D. ASSAEL, *Milano fascista, Milano antifascista*, Milano, Guerini e Associati, 2007.

<sup>225</sup> Cfr. L. FANTINI, *Essenza mistica del fascismo totalitario. Dalla Scuola di mistica fascista alle Brigate nere*, Perugia, Associazione culturale 1° dicembre 1943, 2004.



religione fascista compenetrò [...] la sfera più intima del cittadino»<sup>226</sup>. Forse la portata di tale penetrazione deve essere rivalutata. L'italiano medio conobbe solo marginalmente l'attività dell'istituto milanese e, come si vedrà, il mondo cattolico trattò la mistica sempre con molto distacco, se non con una sottile vena polemica. I conservatori paragonavano i mistici a un «cenacolo di esaltati»<sup>227</sup> mentre alcuni gerarchi ormai in decadenza ne sfruttarono il fermento ideologico giovanilistico per cercare una nuova collocazione nella struttura dello Stato fascista. Se la valutazione della penetrazione della mistica fascista nella società effettuata da Fantini sembra eccessiva, l'autore ha saputo ricostruire ottimamente i contatti intercorsi tra il fascismo regime e il fascismo repubblicano. Sia i mistici, sia i fascisti repubblicani – soprattutto quelli aderenti alle Brigate nere, che Fantini definisce come un «modello di fascismo mistico realizzato»<sup>228</sup> – si richiamavano infatti all'idea di dedizione alla causa presentato dai primi squadristi, un modello costantemente ribadito come mito fondativo dell'essenza fascista. Il tema del sacrificio, del completo annullamento di sé per il servizio della patria fu sicuramente una costante tanto per i mistici, quanto per gli aderenti alla Repubblica Sociale Italiana, al punto che – secondo Fantini – «il brigatismo nero fu l'ultima trincea del misticismo fascista irriducibile»<sup>229</sup>. Nel 2004 è comparso anche *Gli eroi di Mussolini. Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista* di Aldo Grandi, una ricostruzione di insieme dell'attività dell'istituzione milanese, della quale sono evidenziati gli stretti contatti con il duce e l'influenza sulla dottrina fascista.

Nel 2006, Tomas Carini ha realizzato invece un saggio poi confluito in *Esoterismo e fascismo. Storia, documenti, interpretazioni*<sup>230</sup>, in cui descrive il pensiero della Scuola di mistica fascista come un'autentica 'religione civile', recuperando la categoria introdotta da Emilio Gentile. Obiettivo dell'autore è evidenziare i legami tra cultura e militanza politica, tra idee e azione, presentando la mistica fascista come un 'misticismo dell'azione', proprio di un fascismo fideista. Nel 2009 è stato pubblicato *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista (1930-1943)*, sempre di Carini, in cui la personalità e le

---

<sup>226</sup> L. FANTINI, *Essenza mistica del fascismo totalitario*, p. 118.

<sup>227</sup> T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 188.

<sup>228</sup> L. FANTINI, *Essenza mistica del fascismo totalitario*, p. 284. Il legame tra la Scuola di mistica fascista e la Repubblica Sociale Italiana è stato evidenziato marginalmente anche da A. GRANDI, *Gli eroi di Mussolini. Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 9.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>230</sup> Cfr. T. CARINI, *La 'religione civile' della Scuola di mistica fascista*, in G. DE TURRIS (a cura di), *Esoterismo e fascismo. Storia, documenti, interpretazioni*, Roma, Edizioni mediterranee, 2006, pp. 325-336.

vicende del fondatore della Scuola erano messe in relazione con l'attività dell'istituzione. L'opera del 2009, per la sua entità e per il suo rigore metodologico, costituisce ad oggi il più importante e completo studio sulla mistica fascista.

### 2.3 La culla della mistica: la Scuola di Milano

Tutti gli autori che si sono applicati alla disamina dei concetti fondamentali della mistica fascista hanno avvertito l'esigenza di ricostruire la storia della Scuola di mistica fondata da Niccolò Giani a Milano nel 1930 e ne hanno trattato con differente ampiezza a seconda del taglio delle proprie ricerche. La Scuola costituì il centro propulsore della mistica fascista e trattarne è indispensabile per inquadrare pienamente questo particolare versante dell'ideologia del regime.

A parere di Marchesini, la Scuola di mistica fascista può essere considerata una delle espressioni del fascismo nella configurazione che esso aveva assunto negli anni Trenta. In quel periodo, come già evidenziato nel primo paragrafo di questo capitolo, il fascismo aveva ormai delineato una propria dottrina che tuttavia continuava a mantenere una veste indefinita e in questo contesto di elaborazione ideologica relativamente libera si inserì l'opera della Scuola fondata da Giani. Nelle parole di Marchesini:

«Per quanto essa costituisse una delle espressioni del fascismo formato anni Trenta, del fascismo imperialista cioè, del fascismo razzista, antiborghese, che volle un preciso stile, il passo romano, il voi; per quanto di quel fascismo fosse una materializzazione burocratica tangibile e pensasse di doverlo provvedere dell'intelaiatura spirituale adeguata, certamente il modo di essere mistico del fascismo preesistette ad essa»<sup>231</sup>.

Il gruppo milanese dei mistici, quindi, non aveva creato nulla di nuovo e si rifaceva alla connotazione carismatica della figura del capo, all'idea del primato dello spirito sulla materia, dell'azione sul pensiero, e alla retorica del sacrificio che già costituivano dei capisaldi della dottrina fascista, con la quale la mistica intrattenne stretti rapporti che sarà opportuno chiarire in seguito. Senza dubbio la mistica ebbe nella Scuola un elemento di rafforzamento ed essa rappresentò il principale luogo di elaborazione della

---

<sup>231</sup> D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, p. 9.

teoria secondo cui sarebbe stato necessario vivere il fascismo ‘misticamente’, ovvero «in una dimensione generosa, entusiasta, devota senza riserve, pronta a formare di volta in volta un corpo unico con il duce, il partito, l’Italia»<sup>232</sup>.

Carini concorda con Marchesini e ritiene che la mistica fascista non presentasse significativi elementi di discontinuità nei confronti dell’elaborazione ideologica in corso negli anni Trenta. Essa rivelerebbe anzi importanti elementi di convergenza con correnti di pensiero sviluppatasi nel corso del XIX secolo in Germania, negli Stati Uniti, in Francia e nella stessa Italia<sup>233</sup>. Si potrebbero citare, tra le più importanti, il mito dell’*Übermensch* di Nietzsche, l’idealismo magico di Novalis, il solipsismo di Stirner, il pragmatismo di James, la teoria dello ‘slancio vitale’ di Bergson e l’elitismo di Pareto e Mosca. A parere di Carini, tuttavia, il contatto tra la Scuola di Giani e queste correnti di pensiero non fu immediato ma avvenne in modo ‘mediato’: «Può essere considerato successivo a una prima azione di rilettura attraverso manipolazioni che andavano ben oltre l’ortodossia, spregiudicate incursioni ad opera, tra gli altri, di Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini, Filippo Tommaso Marinetti, Ardengo Soffici, Enrico Corradini»<sup>234</sup>. Figure che Isnenghi ha riconosciuto come proto-fasciste, «intelletuali antemarcia del regime»<sup>235</sup>.

La Scuola di mistica fascista operò a Milano dal 1930 al 1943, sorse come istituto collegato ai GUF cittadini con l’appoggio di Arnaldo Mussolini e per iniziativa di Niccolò Giani, il suo obiettivo era creare la futura classe dirigente fascista. La Scuola si collocava nell’ambito di una ‘accelerazione totalitaria’ che Mussolini aveva deciso di imporre allo Stato fascista nella seconda metà degli anni Trenta e doveva costituire una delle espressioni politico-istituzionali del nuovo ciclo storico che – a parere del duce – doveva aprirsi dopo il 1929, ovvero dopo la Conciliazione. Come evidenziato da De Felice, la situazione politica interna ed internazionale era ormai «avviata entro binari che garantivano un lungo periodo di stabilità e di sicurezza per il regime»<sup>236</sup>. Mussolini poteva realisticamente pensare che il regime fosse pronto per passare dalla definizione dei suoi caratteri e dei suoi istituti alla realizzazione dei suoi progetti a lungo termine:

---

<sup>232</sup> D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, p. 9.

<sup>233</sup> Cfr. T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, pp. 11-12.

<sup>234</sup> *Ibidem.*, p. 12.

<sup>235</sup> M. ISNENGGHI, *Papini*, Firenze, La Nuova Italia, 1972, p. 133.

<sup>236</sup> R. DE FELICE, *Mussolini il duce*, vol. I. *Gli anni del consenso (1929-1936)*, Torino, Einaudi, 1974, p. 131.

«La trasformazione delle caratteristiche di base e della dinamica di sviluppo socio-economico-demografico della società italiana e la sua fascistizzazione integrale, nel presente e soprattutto nel futuro, attraverso la sistematica formazione delle nuove generazioni nello spirito del littorio»<sup>237</sup>. Il gruppo milanese facente capo a Nicolò Giani rappresentava una delle componenti del meccanismo totalitario fascista che, nel corso degli anni Trenta, assunse una connotazione irrazionalistica e pseudo-religiosa. L'ideologia del regime si stava progressivamente orientando all'esaltazione della figura del duce e Mussolini avvertiva forse la necessità di delineare un *corpus* concettuale dai caratteri mistici. Egli «non poteva più limitarsi a conservare ed amministrare saggiamente il potere conquistato vivendo di rendita. Era costretto dall'esaltazione e dal prestigio crescenti di cui la sua figura era circondata a investire il patrimonio accumulato, a diffondere nel mondo intero il verbo universale fascista»<sup>238</sup>. Il progetto di Mussolini trovò pieno accoglimento nello slancio fideistico dei mistici che, come chiariva un articolo apparso su «Libro e moschetto» (giornale dei GUF milanesi), si proponevano di

«garantire al moto rivoluzionario la continuità inesorabile. Il compito era facile quando la marcia sotto la guida del duce ha attraversato le opulenti pianure della prima fase della riforma. Quando però il capo della rivoluzione, sicuro delle sue camice nere ha affrontato le vette più ardue lungo il cammino più duro, allora molti uomini del margine e della coda hanno disperatamente cercato delle scorciatoie e molti si sono fermati sul ciglio della strada. Chi si ferma è perduto. I giovani della mistica si sono irradiati tra le file delle generazioni vecchie e nuove e hanno [...] convinto i pusillanimi. [...] Guai a chi volesse tentare di derogare alle direttive di marcia per evitare le asprezze della salita e impedire che dalla politicità si torni alla rivoluzione piena e travolgente delle ore di audacia e di lotta»<sup>239</sup>.

L'articolo evidenziava con chiarezza i compiti della Scuola di mistica fascista, oltre ai caratteri del quadro politico in cui essa era sorta e doveva operare. I mistici, raccolti sotto la direzione di Giani, nella loro funzione di depositari del verbo fascista allo stato puro potevano costituire uno strumento atto a rendere durevole l'euforia rivoluzionaria, mantenendo la tensione politica e puntando al consenso delle masse.

---

<sup>237</sup> R. DE FELICE, *Mussolini il duce*, vol. I. *Gli anni del consenso (1929-1936)*, p. 132.

<sup>238</sup> D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, p. 94. Per quanto concerne l'impegno del regime nella promozione dell'universalità del fascismo è opportuno ricordare che nel 1933 vennero fondati i Comitati d'azione per l'universalità di Roma (affidati alla direzione di Eugenio Coselschi) e che nel 1936, dopo la conquista dell'Impero, venne costituito a Milano l'Istituto per gli studi del fascismo universale.

<sup>239</sup> *La missione*, «Libro e moschetto», XII (1939), 43, p. 15.

Con la progressiva stabilizzazione della dottrina fascista – che ebbe un momento focale nella realizzazione della voce *Fascismo*, presente nel volume XIV dell'*Enciclopedia italiana* (1932)<sup>240</sup> – e grazie all'avvio di una codificazione a carattere pseudo-filosofico, i mistici si attribuirono il compito di infondere nuova linfa al fascismo. Come evidenziato da Marchesini, una volta stabilito il proprio assetto politico-istituzionale, all'inizio degli anni Trenta il regime cominciò ad avvertire la necessità di provvedere a una «auto-definizione teorica, non solo per giustificare nuovi obiettivi e nuove funzioni politiche ma anche per risolvere il malessere morale e l'insoddisfazione che serpeggiavano da tempo, soprattutto tra la gioventù fascista»<sup>241</sup>. La voce curata da Mussolini aveva già provveduto a fornire un inquadramento dottrinale e ad essa si accompagnarono altre iniziative: l'istituzione di cattedre universitarie di dottrina del fascismo e di corsi di preparazione politica per i giovani (a partire dal 1935), la nascita del Ministero della cultura popolare (1937) e la trasformazione dell'Istituto nazionale fascista di cultura in Istituto nazionale di cultura fascista. La Scuola di mistica fascista si inseriva nel novero di queste iniziative e anzi cronologicamente le precedeva. Essa nasceva con il fine di rispondere all'appello lanciato dal Gran Consiglio del fascismo che, nella seduta del 27 marzo 1930, aveva votato un mozione in cui si invitavano «tutti i fascisti che si sono dedicati agli studi di ogni ramo del sapere a rendersi degni con le loro opere della cultura dell'Italia fascista, e a dimostrare ogni giorno di più che il fascismo è oltre che azione anche pensiero e dottrina, nella certezza che dai giovani studiosi di oggi sorgano i maestri fascisti di domani»<sup>242</sup>.

Lo statuto della Scuola<sup>243</sup> la specificava come un istituto dalle finalità culturali. L'obiettivo dichiarato e primario (art. 2) era contribuire all'elaborazione di una autentica cultura fascista intesa globalmente come una visione del mondo, un sistema di

---

<sup>240</sup> Cfr. B. MUSSOLINI, *Fascismo*, *Enciclopedia italiana Treccani*, XIV (1932), pp. 847-884.

<sup>241</sup> D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, p. 99. Su questo aspetto cfr. anche R. DE FELICE, *Mussolini il duce*, pp. 232 e segg.; M. A. LEDEEN, *L'internazionale fascista*, Roma – Bari, Laterza, 1973, p. 100.

<sup>242</sup> Archivio centrale dello Stato, Segreteria particolare del duce, carteggio riservato, busta 28, fascicolo 242/R, Gran Consiglio, sottofascicolo 8, inserto A, Partito Nazionale Fascista, foglio d'ordini n. 74 del 10 aprile 1930, cit. in *ibid.*, pp. 202 e segg. L'Archivio centrale dello Stato verrà citato come ACS. Cfr. anche ACS, Segreteria particolare del duce, carteggio ordinario, Niccolò Giani 509017, fascicolo Scuola di mistica fascista, varia, programma dell'anno X [1931-1932], cit. in *ibid.*, pp. 204 e segg.

<sup>243</sup> Cfr. ACS, Segreteria particolare del duce, carteggio ordinario, Niccolò Giani 509017, fascicolo Scuola di mistica fascista, varia, statuto della Scuola di mistica fascista di Milano [1930], cit. in *ibid.*, pp. 209 e segg. Per un commento allo statuto cfr. *ibid.*, pp. 151 e segg.

valori adeguato alla nuova ‘civiltà’ di cui il fascismo era causa ed espressione al tempo stesso<sup>244</sup>. La Scuola avrebbe dovuto svolgere la sua funzione nella società attraverso dei convegni<sup>245</sup>, oltre che attraverso la pubblicazione di una collana di quaderni tra cui spiccava «Libro e moschetto» (1927-1945), già organo di stampa dei GUF milanesi.

Anche se la Scuola aveva cominciato i suoi corsi nell’aprile del 1930, l’inaugurazione ufficiale è concordemente indicata dagli studiosi che si sono occupati della mistica fascista nel discorso tenuto il 29 novembre 1931 da Arnaldo Mussolini, allora direttore del «Popolo d’Italia» e al nome del cui figlio Sandro Italico era stata dedicata. Il fratello del duce si rivolse ai mistici con una prolusione sul tema *Coscienza e dovere*<sup>246</sup>. Essa rivesteva una particolare importanza perché portava l’attività della Scuola a conoscenza dell’intera nazione e soprattutto perché le forniva «una sorta di manifesto etico-politico, con innumerevoli appelli che conteneva alla fede, all’eroismo disinteressato, alla legge del dovere, ai ruoli essenziali dei giovani nella vita della nazione, al destino imperiale dell’Italia e alla religione cattolica come conforme al perfetto vivere fascista»<sup>247</sup>. Già nella prolusione di Arnaldo si poteva individuare un punto saliente della mistica fascista, l’attenzione al ‘problema religioso’, che dovrà essere analizzata in separata sede. Il discorso venne considerato una sorta di *summa* del pensiero fascista e negli anni successivi servì da traccia per l’elaborazione di innumerevoli ‘decaloghi’ che avevano il compito di cogliere lo spirito del fascismo. Arnaldo Mussolini era considerato una figura fondamentale nell’elaborazione della mistica fascista: egli era il mecenate dei mistici, il ‘maestro’, una fonte di ispirazione costante. Dopo la sua morte – nel 1931 – egli divenne, nell’immaginario dei mistici, una sorta di «nume tutelare, di giudice supremo e inflessibile al quale ciascuno avrebbe dovuto rendere conto del proprio operato»<sup>248</sup>.

---

<sup>244</sup> «La Scuola di mistica fascista Sandro Italico Mussolini si propone, mediante pubbliche e private riunioni e pubblicazioni, la propaganda dei nuovi ideali di vita fascista e la elaborazione dei principi informativi della nuova civiltà, che sta sorgendo sotto i segni del littorio», ACS, Segreteria particolare del duce, carteggio ordinario, Niccolò Gianì 509017, fascicolo Scuola di mistica fascista, varia, statuto della Scuola di mistica fascista di Milano [1930], cit. in D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, pp. 209 e segg.

<sup>245</sup> Che si tennero nel 1930, 1930-1931, 1931-1932, 1932-1933, 1938-1939. A questi corsi di convegni deve essere aggiunto il Corso speciale sui problemi razziali e dell’Impero dell’annata 1938-1939.

<sup>246</sup> Cfr. «Il Popolo d’Italia», 1° dicembre 1931. Ora anche in D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, pp. 192-201.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 19.

Per tutti gli anni Trenta, l'attività della Scuola di mistica fascista consistette nella progressiva precisazione dei caratteri del pensiero mistico, attraverso i corsi e la pubblicazione di quaderni. Nel 1939, tuttavia, si verificarono due eventi di grande importanza per la vita della Scuola, eventi che contribuirono a definirne con maggiore precisione la missione e lo spirito. Il 27 ottobre 1939, il segretario del Partito Nazionale Fascista, Achille Starace, consegnò ufficialmente alla Scuola la nuova sede: il Covo in via Paolo da Cannobio 35 a Milano. In quel luogo, il 15 novembre 1914, Mussolini – abbandonata la direzione dell'«Avanti!» ed espulso dal Partito Socialista – aveva fondato il «Popolo d'Italia». Dal 1919, il Covo era stata la prima sede dei Fasci italiani di combattimento ma in seguito aveva perso il suo ruolo di culla emblematica della rivoluzione. Ai mistici esso veniva consegnato come un luogo santo e in breve tempo divenne meta di 'pellegrinaggi' e visite di personaggi importanti, per i quali i mistici più giovani fungevano da guida. La consegna del Covo alla Scuola di mistica rappresentò un avvenimento notevole attraverso il quale si rinsaldava il collegamento tra i mistici e il duce, che doveva costituire uno degli assi portanti dell'istituto fondato da Giani. Uno dei luoghi originari del fascismo era consegnato ai mistici in modo che essi potessero trovare nella sua custodia le forze per continuare ad elaborare il pensiero fascista. Il passato e il futuro trovavano quindi un punto di connessione e il ruolo centrale della fede nel duce era ribadito.

Lo stretto collegamento tra la Scuola e Mussolini fu sottolineato anche il 20 novembre 1939, quando il duce ricevette a Palazzo Venezia l'intero Consiglio direttivo della Scuola guidato da Giani. In quell'occasione, Mussolini affidò ai mistici la *Consegna*<sup>249</sup>, un messaggio in cui erano ribaditi caratteri e finalità dell'istituto ed erano evidenziati i suoi compiti futuri. La Scuola si vide ufficialmente consacrata come depositaria e trasmittitrice di un'idea 'pura' di fascismo, custode di uno spirito delle origini che doveva essere mantenuto vivo per alimentare il mito della rivoluzione permanente. Nella *Consegna*, Mussolini evidenziava che il fascismo aveva avuto «i suoi confessori, i suoi martiri»<sup>250</sup>. Il richiamo all'ambito religioso era evidente e forse il duce stesso intendeva evidenziare la missione quasi sacrale che desiderava attribuire alla Scuola.

---

<sup>249</sup> Cfr. D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, pp. 202-203.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 203.

Il 1940 fu un altro anno ricco di eventi per la Scuola di mistica fascista. Essa trovò la sua collocazione nel sistema di coordinamento centralizzato di tutte le iniziative politico-culturali messe in atto dal regime e nel suo Consiglio direttivo; entrarono anche il vice-segretario nazionale dei GUF (Guido Pallotta<sup>251</sup>), un rappresentante dell'Istituto nazionale di cultura fascista (Carlo Ravasio<sup>252</sup>), un rappresentante del Ministero della cultura popolare (Mario Rivoire) e un rappresentante del Ministero dell'educazione nazionale (Carlo Peverelli). La presidenza della Scuola era sempre tenuta da Vito Mussolini – succeduto ad Arnaldo, morto nel 1931 – mentre la direzione era affidata a Giani che seguiva pure quell'aspetto della Scuola finalizzato ad inculturare la dottrina del fascismo. A partire dal 1940 furono istituite anche le *Lecturae ducis*<sup>253</sup>, letture pubbliche e commenti dei discorsi di Mussolini ad opera di personaggi rilevanti della cultura fascista esterni alla Scuola milanese, iniziativa che ricalcava quella delle *Lecturae Dantis*. Nonostante le numerose iniziative e l'intensificarsi della sua attività, ancora alle soglie del 1940 la Scuola di mistica fascista non riusciva a radicare il proprio pensiero all'interno dell'ideologia fascista. Mancava ancora un nucleo di pensiero mistico che fosse ispiratore dell'azione politica fascista. Senza un necessario chiarimento della propria panoplia concettuale, la rivoluzione culturale di cui i mistici si dichiaravano apostoli era destinata a rimanere un'aspirazione, nonostante si parlasse di essa come di una realtà, piuttosto che di un obiettivo da raggiungere. Anche se la Scuola milanese presumeva di essere uno dei centri di innovazione della cultura italiana, fino al 1940 essa si limitò a diffondere le parole d'ordine del regime: una noiosa ripetizione di slogan epidermici. L'azione della Scuola, tuttavia, guidava ad accostare con senso

---

<sup>251</sup> A soli 18 anni Pallotta (1901-1940) prese parte all'impresa di Fiume promossa da D'Annunzio, esperienza durante la quale si formò probabilmente il suo patriottismo caratterizzato da una forte tendenza mistica. Durante il fascismo si mise in luce quale fondatore della rivista torinese «Vent'anni in armi», che diresse. Attraverso la rivista, Pallotta si dedicò alla diffusione dei principi fondamentali della mistica fascista, di cui fu sempre considerato una personalità di primo piano. Collaborò a numerose testate tra cui «La Gazzetta del popolo» e «Il Popolo d'Italia». Nei primi anni Trenta venne nominato ispettore del Partito Nazionale Fascista e nel 1935 partì volontario per l'Etiopia, dove per le sue gesta eroiche conseguì una medaglia d'oro e una croce di guerra. Assieme a Giani, Pallotta fu tra i più celebrati rappresentanti dello spirito eroico delle nuove generazioni fasciste e a lui «Dottrina fascista» (nel 1941) e altre riviste del regime dedicarono appassionate pagine d'encomio. Su Pallotta cfr. T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, pp. 206 nota n. 18; 211 nota n. 47. Tra i principali scritti di Pallotta cfr. *Pagine di un gregario*, Torino, Orsa, 1935.

<sup>252</sup> Ravasio – scrittore, poeta e compositore – fu uno dei più importanti uomini di cultura che si impegnarono nella diffusione dell'ideologia fascista tra il popolo. La sua opera spaziò dai racconti per bambini alla poesia d'amore, dai racconti georgici alle operette.

<sup>253</sup> Cfr. *Lecturae ducis. Regolamento interno*, Archivio centrale dello Stato, Ministero della cultura popolare, busta 84, fascicolo 1, Scuola di mistica fascista. Ora anche in D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, pp. 162-164.



critico i capisaldi del fascismo; i quali, trattati nei suoi quaderni, esprimevano per lo più delle teorie difficilmente applicabili alla realtà. A sanare tutte le pecche mostrate fino ad allora dalla mistica fascista avrebbe dovuto intervenire un evento che avrebbe rappresentato un'occasione di riflessione su tutti i temi portanti di questo versante dell'ideologia fascista, ovvero il convegno nazionale di mistica fascista che si svolse a Milano il 19 e 20 febbraio 1940 alla presenza di circa 500 intervenuti, tra i quali molti rappresentanti dell'ambiente accademico<sup>254</sup>.

Il convegno rappresentò per la mistica fascista un importante momento di riflessione e di precisazione dei suoi contenuti, anche se essa non perse minimamente il suo aspetto contraddittorio. Senza anticipare la questione dei rapporti tra la mistica fascista e l'idealismo o la questione del rapporto tra la mistica e la religione cattolica – che verranno analizzati in seguito – è necessario evidenziare che il convegno registrò anche una nutrita partecipazione di figure legate all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano quali Paolo Rotta, Gustavo Bontadini<sup>255</sup> e Umberto Padovani<sup>256</sup>. Parteciparono

---

<sup>254</sup> Per le notizie sui partecipanti, le relazioni e le comunicazioni cfr. D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, pp. 164-187.

<sup>255</sup> Bontadini (1903-1990) fu un esponente di spicco del movimento neotomista, che ebbe presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano uno dei suoi più importanti centri di elaborazione e diffusione, e studioso di gnoseologia. Pur rifacendosi alla metafisica classica, aristotelica e tomistica, Bontadini si dichiarava 'neoclassico', evidenziando il nuovo ruolo che quella metafisica può svolgere nella filosofia contemporanea. Fu tra i fondatori, presso l'Università di Padova, del cosiddetto 'movimento di Gallarate', importante per il dibattito filosofico interno alla dottrina cristiana. Insegnò presso le università di Urbino (1940-1950), Milano (1944-1946), Padova (1947-1951) e Pavia (1949-1951), dove probabilmente ebbe modo di conoscere Giani (cfr. T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 208 nota n. 11). Dal 1951 al 1973 tenne la cattedra di Filosofia teoretica all'Università Cattolica di Milano. Dal 1988 fu socio nazionale dell'Accademia dei Lincei. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Tra i più importanti scritti di Bontadini cfr. *Idealismo e realismo*, Milano, Vita e Pensiero, 1935; *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Milano, Vita e Pensiero, 1937-1938, 2 voll.; *L'essenza dell'idealismo come essenza della filosofia moderna*, Milano, S. Giuseppe, 1940; *Dall'attualismo al problematicismo. Studi sulla filosofia italiana contemporanea*, Brescia, La Scuola, 1946; *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana*, Brescia, La Scuola, 1947; *Dal problematicismo alla metafisica. Nuovi studi sulla filosofia italiana contemporanea*, Milano, Marzorati, 1952; *Studi di filosofia moderna*, Brescia, La Scuola, 1966; *Conversazioni di metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1971; *Metafisica e de-ellenizzazione*, Milano, Vita e Pensiero, 1975.

<sup>256</sup> Padovani (1894-1968) acquisì la libera docenza in filosofia nel 1934 e si occupò prevalentemente di problemi religiosi e morali, oltre che di metafisica aristotelica e tomistica. Con Gustavo Bontadini (cfr. nota n. 58) fondò all'Università di Padova il 'movimento di Gallarate'. Dal 1948 insegnò filosofia morale all'Università di Padova e in seguito fu a lungo presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Le sue relazioni con la Scuola di mistica fascista furono più strette rispetto a quelle di Bontadini, infatti Padovani fu anche consultore dell'istituto fondato da Giani. Su Padovani cfr. <http://www.treccani.it>; P. FAGGIOTTO (a cura di), *Umberto Antonio Padovani nel centenario della nascita*, Padova, CEDAM, 1995; G. CRINELLA (a cura di), *Umberto Antonio Padovani (1894-1967)*, Urbino, Quattro Venti, 2005 (relazioni sulla vita e il percorso di studi di Padovani presentate da Ferdinando Luigi Marcolungo e Armando Rigobello a un incontro di studio tenuto a Fabriano nel 2003 presso il Centro di studi don Giuseppe Riganelli). Tra le principali opere di Padovani cfr. *La filosofia della religione e il problema della religione*, Milano, Vita e Pensiero, 1937; *Il fondamento e il contenuto della morale*, Milano,

al convegno anche spiritualisti cristiani come Marino Gentile<sup>257</sup>, Augusto Guzzo<sup>258</sup>, Guido Manacorda<sup>259</sup> e Michele Federico Sciacca<sup>260</sup>.

---

Marzorati, 1947; *Storia della filosofia e della pedagogia*, Milano, Marzorati, 1949, 2 voll.; *Il problema religioso nel pensiero nazionale*, Milano, Marzorati, 1951; *Filosofia e teologia della storia*, Brescia, Morcelliana, 1953; *Filosofia e religione*, Brescia, La Scuola, 1956; *Filosofia e morale*, Padova, Antenore, 1960; *Metafisica classica e pensiero moderno*, Milano, Marzorati, 1961; *Cultura e cristianesimo*, Milano, Marzorati, 1964.

<sup>257</sup> Gentile (1906-1991) insegnò Storia della filosofia nelle Università di Trieste (dal 1950) e Padova (1955), oltre che Filosofia teoretica a Padova (dal 1950). Nel 1978 divenne socio nazionale dell'Accademia dei Lincei. La sua ricerca filosofica si orientò particolarmente sull'epistemologia. Su Gentile cfr. <http://www.treccani.it>; E. BERTI (a cura di), *Marino Gentile nella filosofia del Novecento*, Napoli, ESI, 2003 (contiene le relazioni presentate a un convegno su Gentile che si tenne a Padova nel 2001). Tra le opere più importanti di Gentile cfr. *La metafisica pre-sofistica*, Padova, CEDAM, 1939; *Filosofia e umanesimo*, Brescia, La Scuola, 1947; *Che cos'è il sapere. Introduzione umanistica alla filosofia*, Brescia, La Scuola, 1947; *L'umanesimo moderno*, Milano, Anonima Edizioni Viola, 1950; *Se e come è possibile la storia della filosofia*, Padova, Liviana, 1963; *Come si pone il problema metafisico*, Padova, Liviana, 1965; *Saggi di una nuova storia della filosofia*, Padova, CEDAM, 1973; *Storia della filosofia*, Padova, RADAR, 1970-1971, 3 voll.; *Breve trattato di filosofia*, Padova, CEDAM, 1974; *Trattato di filosofia*, Napoli, ESI, 1987.

<sup>258</sup> Guzzo (1894-1986) insegnò Filosofia e Storia della filosofia alla Facoltà di Magistero dell'Università di Torino (dal 1926), successivamente insegnò Filosofia morale all'Università di Pisa (dal 1932) e ancora a Torino (dal 1934). Presso l'Università di Torino tenne anche la cattedra di Filosofia teoretica (dal 1939). Con Nicola Abbagnano fondò la sezione piemontese dell'Istituto di studi filosofici. Fondò e diresse le riviste «L'Erma» (1929-1937) e «Filosofia» (1950-). Teorizzò un 'idealismo etico' e concentrò i propri studi su figure portanti del pensiero filosofico occidentale quali S. Agostino (su cui realizzò una relazione che tenne al convegno di mistica fascista del febbraio 1940), Bruno, Spinoza e Kant. Nel 1962 divenne socio nazionale dell'Accademia dei Lincei. Su Guzzo cfr. <http://www.treccani.it>; E. PERA GENZONE, *Il pensiero estetico di Augusto Guzzo*, Napoli, Morano, 1974; P. F. QUARTA, *Augusto Guzzo e la sua scuola*, Urbino, Argalia, 1976; T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 209 nota n. 13. Tra le sue più importanti opere cfr. *Kant pre-critico*, Milano, Bocca, 1924; *Il pensiero di Spinoza*, Firenze, Vallecchi, 1924; *Agostino e il sistema della grazia*, Torino, L'Erma, 1930; *Saggi filosofici*, Milano, Bocca, 1940; *L'io e la ragione*, Brescia, Morcelliana, 1947; *La moralità*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1950; *Agostino e Tommaso*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1958; *Giordano Bruno*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1960; *Etica e teoretica*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1968.

<sup>259</sup> Manacorda (1879-1965) fu giornalista e scrittore. Insegnò Lingua e letteratura tedesca nelle Università di Napoli e Firenze. Pubblicò numerose opere di critica letteraria e di poesia, oltre a traduzioni di opere dal tedesco. Si dedicò attivamente alla diffusione dei contenuti dell'ideologia fascista attraverso la sua attività letteraria. Mantenne un alto profilo culturale anche dopo la caduta del regime. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Tra le sue principali opere cfr. *Studi e saggi. Barbusse, Barrès, Calderón, Cervantes, Duchessa d'Andria, Goethe, Hoffmannsthal, Rolland, Roumaniho, Salticóf, Scedrin, Savj-Lopez, Villon, Wagner*, Firenze, Le Monnier, 1922; *Mistica minore. Scritti vari di pensiero, politica e religione, battaglie e discussioni spirituali*, Foligno, campitelli, 1926; *I contrafforti. Scritti di religione e pensiero*, Brescia, Morcelliana, 1935; *Il bolscevismo. Marxismo, mistica, meccanesimo, ateismo, morale, politica, economia, letteratura e arte, scuola e propaganda*, Firenze, Sansoni, 1940; *Il nuovo paganesimo germanico. Dottrine, testi, critica*, Roma, Leonardo, 1946; *Comunismo e cattolicesimo*, Milano, Garzanti, 1953.

<sup>260</sup> Sciacca (1908-1975), corrispondente della Scuola di mistica fascista, insegnò Storia della filosofia e Filosofia morale all'Università di Pavia (dal 1938) e Filosofia teoretica (dal 1947) e Filosofia morale (dal 1968) all'Università di Genova. Nel 1946 fondò e in seguito diresse la rivista «Il Giornale di metafisica». In gioventù aderì all'attualismo gentiliano, poi si convertì allo spiritualismo critico, in seguito allo spiritualismo cristiano e da ultimo alla filosofia dell'integralità, che teorizzava l'aprirsi dell'esistente all'attualità dell'Essere assoluto. Il suo campo d'azione principale fu la filosofia teoretica, ma notevoli furono anche i suoi profili storici su Platone, S. Agostino, Pascal, Rosmini, Blondel. Su Sciacca cfr. <http://www.treccani.it>; A. CANTONI, *Michele Federico Sciacca. Trascendenza teistica e filosofia cristiana*, Torino, SEI, 1960; A. NEGRI, *Michele Federico Sciacca. Dall'attualismo alla filosofia*

Nonostante la partecipazione di figure culturali di spicco, il convegno costituì anche l'occasione per alcuni scontri e diede il polso di una situazione di forzata convergenza ideologica. Gastone Silvano Spinetti (che partecipava al convegno come rappresentante del Ministero della cultura popolare ed era egli stesso un mistico<sup>261</sup>) osservò che – benché tutto si fosse svolto in una cornice di grande armonia – i professori universitari parlavano di mistica celando a malapena un certo scetticismo<sup>262</sup>. Ruggero Zangrandi<sup>263</sup>

---

dell'integralità, Forlì, Edizioni di Ethica, 1963; T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 209, nota n. 12. Tra le sue principali opere cfr. *Teoria e pratica della volontà*, Napoli, Morano, 1938; *Filosofia e metafisica*, Brescia, Morcelliana, 1950; *In spirito e verità*, Brescia, Morcelliana, 1952; *Atto ed essere*, Roma, Bocca, 1956; *L'interiorità oggettiva*, Milano, Marzorati, 1958; *Morte e immortalità*, Milano, Marzorati, 1959; *Dall'attualismo allo spiritualismo critico (1931-1938)*, Milano, Marzorati, 1961; *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano (1939-1951)*, Milano, Marzorati, 1965; *La libertà e il tempo*, Milano, Marzorati, 1965; *Filosofia e antifilosofia*, Milano, Marzorati, 1968; *Gli arieti contro la verticale*, Milano, Marzorati, 1969; *Cultura e anticultura*, Torino, Borla, 1969; *L'oscuramento dell'intelligenza*, Milano, Marzorati, 1970; *Ontologia triadica e trinitaria. Discorso metafisico-teologica*, Milano, Marzorati, 1972.

<sup>261</sup> Pur non avendo una preparazione specificamente filosofica, Spinetti (1908-1997) fu tra i mistici più attivi in campo filosofico. Durante il ventennio, nei suoi numerosi scritti cercò di presentare il movimento politico creato da Mussolini come fautore di un'autentica 'riforma morale'. Fu molto attivo anche nel dopoguerra. Nella sua opera, Carini riporta la tesi di Fantini (cfr. *Essenza mistica del fascismo totalitario*, p. 99) secondo cui nei primi anni Trenta, a Roma, Spinetti agì e scrisse con lo pseudonimo Ugo Sarti e in quella veste convocò un 'convegno anti-idealista' (1933) a cui parteciparono anche alcuni mistici. Il convegno promosso da Sarti/Spinetti avrebbe dovuto essere una risposta al terzo congresso internazionale hegeliano organizzato nello stesso anno da Giovanni Gentile, sancendo il definitivo tramonto dell'idealismo gentiliano. La feroce polemica anti-idealista condotta su «Dottrina fascista» da un autore di nome Ugo Sarti è considerata da Carini «una prova, seppur insufficiente da sola, a sostegno della tesi di Fantini» (*Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 212, nota n. 48). Tra le principali opere di Spinetti cfr. *La reazione morale*, Roma, Signorelli, 1933; *Fascismo universale*, Roma, Italia, 1933; *L'Europa verso la rivoluzione*, Roma, Edizioni di Novissima, 1936; *Mistica fascista nel pensiero di Arnaldo Mussolini*, Milano, Hoepli, 1936; *Fascismo e libertà. Verso una nuova sintesi*, Padova, CEDAM, 1940; *Civiltà in crisi. Verso un nuovo umanesimo*, Roma, Bocca, 1955; *I giovani hanno ragione. Verso una nuova sintesi dei valori*, Roma, Capriotti, 1957; *Cultura impegnata e crisi di civiltà*, Roma, Edizioni di Solidarismo, 1961; *Vent'anni dopo. Ricominciare da zero*, Roma, Edizioni di Solidarismo, 1964; *Presupposti ideali per la contestazione totale nel mondo*, Roma, Edizioni di Solidarismo, 1972.

<sup>262</sup> Cfr. Archivio centrale dello Stato, Ministero della cultura popolare, busta 84, fascicolo 1, Scuola di mistica fascista, *Rapporto datato 21 febbraio XVIII* [1940], p. 1.

<sup>263</sup> Zangrandi (1915-1970) fu giornalista, scrittore e storico. In gioventù scrisse su numerose testate fasciste. Dopo aver fatto parte dei Comitati d'azione per l'universalità di Roma, a metà degli anni Trenta si allontanò dal fascismo per approdare all'antifascismo militante. Nel 1939 fondò il Partito Socialista Rivoluzionario che nel dopoguerra confluì nel Partito Comunista. Nel 1942 venne arrestato e incarcerato prima a Roma e successivamente in Germania. Dopo la guerra scrisse su alcuni giornali di sinistra, principalmente su «Paese Sera». Importante fu la sua ricostruzione storica della fuga del re Vittorio Emanuele III da Roma (realizzata ne *L'Italia tradita. 8 settembre 1943*, Milano, Mursia, 1971); in seguito alle vicende processuali da essa scatenate fu sollevato il segreto di Stato su molti fatti inerenti alla storia d'Italia durante la seconda guerra mondiale. Su Zangrandi cfr. A. GRANDI, *Fuori dal coro. Ruggero Zangrandi, una biografia*, Milano, Baldini e Castoldi, 1998. Tra le sue principali opere cfr. *La tradizione del Brennero*, Milano, Feltrinelli, 1956; *Il lungo viaggio attraverso il fascismo. Contributo alla storia di una generazione*, Milano, Feltrinelli, 1962 (già pubblicato in una prima edizione nel 1948 col titolo *Il lungo viaggio. Contributo alla storia di una generazione*, Torino, Einaudi); *1943. 25 luglio-8 settembre*, Milano, Feltrinelli, 1964; *Mussolini*, Milano, CEI, 1966; *1943. L'8 settembre*, Milano, Feltrinelli, 1967; *Inchiesta sul SIFAR*, Roma, Editori Riuniti, 1970.

ha evidenziato invece come molti mistici – seppur entusiasti – fossero presenti con atteggiamenti «decisamente anticonformistici»<sup>264</sup>.

Il convegno rappresentò l'apice della campagna anti-idealistica condotta dalla Scuola di mistica fascista e costituì un momento del riavvicinamento che si era verificato tra il fascismo e il cattolicesimo a partire dal 1929. In quest'ottica trovano giustificazione alcune presenze, come quelle di alcuni filosofi di impostazione neoscolastica quali Padovani e Bontadini. Si realizzò forse – come è stato rilevato da Marchesini – un tentativo di ricomposizione tra il misticismo fascista e la filosofia di impostazione cattolica, che si svolse anche attraverso l'attività dei due filosofi<sup>265</sup>. Non è superfluo a tale proposito ricordare che Padovani era 'consultore' della Scuola di mistica e faceva parte del Comitato direttivo della rivista «Dottrina fascista», che a partire dagli anni Trenta iniziò a pubblicare quasi esclusivamente materiale proveniente dall'attività dell'istituto milanese. Padovani intervenne al convegno con una relazione nella quale presentò l'equivalenza tra misticismo e spiritualismo. Bontadini, invece, in occasione del settimo congresso nazionale di filosofia (1929)<sup>266</sup> aveva sottoscritto l'impegno di Mussolini per un'educazione guerriera della gioventù italiana, la gioventù di una nazione che aveva «ancora da conquistare nel mondo quel posto che le compete»<sup>267</sup>, mostrando di condividere uno dei *leit motive* che saranno poi assunti dalla Scuola milanese.

Approfondire la struttura del convegno può consentire di evidenziare gli obiettivi che la Scuola di mistica fascista intendeva ottenere attraverso la sua convocazione. Il tema generale del Convegno si riassume nella domanda 'perché siamo dei mistici'. Proposto – e quasi imposto da Niccolò Giani – questo tema rivelava la necessità di definire con maggiore esattezza la natura e gli scopi della mistica fascista. Il Convegno del 1940, quindi, avrebbe dovuto costituire l'occasione per definire compiutamente il ruolo della mistica all'interno dell'ideologia fascista, vincendo le resistenze e le perplessità di quanti la vedevano come una componente estranea. Il Convegno si articolò in tre relazioni generali: *Tradizione anti-razionalistica e anti-intellettualistica*

---

<sup>264</sup> R. ZANGRANDI, *Il lungo viaggio attraverso il fascismo*, Milano, Mursia, 1964, p. 378, nota n. 4.

<sup>265</sup> Cfr. D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, pp. 75-76.

<sup>266</sup> Sul settimo congresso nazionale di filosofia cfr. anche M. BOCCI, *Agostino Gemelli rettore e francescano. Chiesa, regime e democrazia*, Brescia, Morcelliana, 2003.

<sup>267</sup> G. BONTADINI, *Echi remoti del Congresso di filosofia*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XXII (1930), 3, p. 252.

*del pensiero degli italici* (relatore Nazzareno Padellaro<sup>268</sup>), *Caratteristiche e momenti mistici della storia d'Italia* (relatore Cornelio Di Marzio<sup>269</sup>) e *Valore e funzione della mistica nella dinamica della rivoluzione fascista* (relatore Guido Pallotta). Il convegno intendeva articolare un percorso di riflessione che prendeva le mosse dalla constatazione dell'esistenza di una non ben specificata 'propensione mistica' nello spirito italiano. Sulla base di tale propensione era possibile ricostruire le diverse manifestazioni del misticismo nella storia d'Italia, misticismo che aveva trovato un nuovo livello di espressione e – al contempo – il suo apice nella rivoluzione fascista.

Come è evidente, permaneva un errore concettuale di fondo, che costituì l'argomento di riflessione di numerose relazioni e interventi, ovvero la differenziazione del misticismo politico da quello religioso e il collegamento del misticismo fascista al primo. Si trattava di un problema essenziale che doveva essere necessariamente risolto se si voleva garantire al fascismo la possibilità di sostenere l'esistenza di una sua specifica forma di misticismo. Come si vedrà, la differenziazione tra il misticismo fascista e quello religioso rappresentò un'importante problematica lungo tutta la vicenda della Scuola di mistica fascista.

---

<sup>268</sup> Padellaro (1892-1981) ebbe una formazione tecnica, fu scrittore e pedagogista. Dal marzo 1934 diresse la rivista «Il Primato educativo» e rigettò le teorie pedagogiche straniere improntate al laicismo e al razionalismo, sostenendo la necessità di applicare anche in campo educativo un nucleo di idee ispirate alla dottrina fascista. Durante il ventennio fu direttore del Centro didattico nazionale di Firenze, direttore del Museo nazionale della scuola di Roma e provveditore agli studi di Roma. Nel 1938 fu tra i firmatari del *Manifesto della razza*. Nel dopoguerra entrò nelle fila della Democrazia Cristiana (della quale divenne senatore) e fu biografo di Pio XII, ma non abbandonò gli incarichi scolastici, infatti nel 1955 fu membro della commissione per la redazione del testo unico sulla scuola elementare e nel 1958 divenne direttore generale della Pubblica Istruzione. Negli anni Settanta fu assessore ai tributi del Comune di Roma. Su Padellaro cfr. T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 211, nota n. 48. Tra le sue principali opere cfr. *Scuola fascista*, Roma, Libreria del Littorio, 1927; *La scuola vivente*, Torino, Paravia, 1930; *Scuola e rivoluzione*, Firenze, Sansoni, 1933; *Fascismo educatore*, Roma, Cremonese, 1938; *Pedagogia e anti-pedagogia*, Roma, Scuola salesiana del libro, 1939; *Pio XII*, Roma, Tosi, 1949; *Simulacri e realtà*, Roma, Atlante, 1952; *Maritain. La filosofia contro le filosofie*, Brescia, La Scuola, 1953; *La cultura deviante*, Genova, Demos, 1954; *Temi e motivi di pedagogia*, Bologna, Cappelli, 1958.

<sup>269</sup> Di Marzio (1896-1944) fu giornalista e diplomatico. Fu condirettore del «Meridiano», redattore dell'«Idea nazionale», del «Messaggero» e del «Corriere della sera», inviato speciale del «Popolo d'Italia» e collaboratore della rivista «Antieuropa». Dal 1921 fu addetto commerciale presso l'Ambasciata italiana a Costantinopoli e in seguito capo ufficio stampa per la Turchia. Nel 1926-7 fu segretario generale dei fasci all'estero e in questa veste poté contribuire alla diffusione dell'ideologia del regime in nazioni che si dichiaravano benevolmente orientate verso il fascismo. Nel 1927 divenne membro della Direzione nazionale del partito fascista e del Gran Consiglio e assunse la cattedra di Storia moderna presso l'Università di Napoli. Nel 1928 divenne membro del Consiglio nazionale delle corporazioni e presidente della Confederazione fascista dei professionisti e artisti. Nel 1938 fu tra i firmatari del *Manifesto della razza*. Su Di Marzio cfr. T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 211, nota n. 48. Tra le sue principali opere cfr. *Il fascismo all'estero*, Milano, Imperia, 1923; *La Turchia di Kemal*, Milano, Alpes, 1926; *Incontri e scontri*, Bologna, Cappelli, 1932.

Il convegno accolse, riconobbe e apprezzò l'importanza dell'elaborazione ideologica della Scuola di mistica fascista fondata da Giani, il quale riscosse apprezzamenti per il suo impegno politico-culturale, guadagnando così vasta fama e risonanza per il suo operato. L'analisi dei contenuti delle relazioni e degli interventi che seguirono permette di qualificare tale convegno non soltanto come un momento di riflessione, ma anche come un momento propulsivo; teso a mobilitare, in senso anti-idealista, un vasto e composito fronte culturale che si attribuiva caratteri genericamente 'spiritualisti'. Gli organi di stampa del regime – tra cui «Gerarchia», «Dottrina fascista» e i quaderni pubblicati dalla Scuola – diedero ampio risalto al convegno del febbraio 1940 e ne pubblicarono molte relazioni.

Per quanto il convegno costituisse la più importante occasione di elaborazione ideologica della mistica fascista, la necessità – o addirittura l'urgenza – di definire con chiarezza i contenuti della mistica era già stata avvertita da Giani negli anni precedenti. Nel 1932, su «Gerarchia», egli aveva infatti pubblicato un articolo dal titolo *La marcia ideale sul mondo della civiltà fascista*<sup>270</sup> in cui dichiarava programmaticamente gli obiettivi dell'istituzione che aveva fondato ed evidenziava che «all'umanità senza ideali, incredula e agnostica, dobbiamo dare dei principii assoluti, dei capisaldi indistruttibili e indiscutibili. Non dimentichiamo che l'epoca attuale va alla ricerca di una fede che solo la mistica può dare»<sup>271</sup>. I principii assoluti di cui parlava Giani avrebbero dovuto essere delineati proprio dal convegno del febbraio 1940, la cui finalità era

«ricercare e approfondire con esegesi ortodossa, sulla scorta degli scritti e discorsi del duce, i principii informativi della rivoluzione fascista. Riesaminare e ristudiare direttamente le fonti della nostra tradizione, con spirito e metodo profondamente rivoluzionari, per individuare e riaffermare – nel segno di un'intransigente autarchia spirituale – i valori della nostra civiltà italiana, al di fuori e contro ogni culturalismo intellettualistico e razionalistico di provenienza straniera più o meno diretta. Affermare sempre più sul piano concreto di opere e di studi, la rivoluzione di cultura operata dal fascismo»<sup>272</sup>.

---

<sup>270</sup> Cfr. N. GIANI, *La marcia ideale sul mondo della civiltà fascista*, «Gerarchia», XII (1932), 1, pp. 30-35.

<sup>271</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

<sup>272</sup> Cfr. N. GIANI, *Perché siamo dei mistici*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 5, p. 659.

La relazione generale tenuta da Giani all'apertura del convegno ricevette una vasta eco sulle riviste del regime – particolarmente «Dottrina fascista», direttamente legata all'istituto milanese – che ne evidenziarono il carattere programmatico, la chiarezza espositiva e la volontà di fissare i punti chiave della mistica fascista. La relazione di Giani si apriva con una riflessione sulle origini del fascismo e soprattutto sulla direttrice rivoluzionaria da esso seguita:

«Ora, all'origine del fascismo cosa sta? Forse il sistema della rivoluzione geometrica di Danton? No. All'origine sta la fede. Anche noi possiamo dire: prima era il Verbo. Perché è stato lo slancio della fede quello che ha stretto, in piazza S. Sepolcro, un pugno d'uomini intorno ad un Capo, quello che ha fatto di un'idea una rivoluzione, un regime, un impero»<sup>273</sup>.

Il ricorso diretto a termini religiosi evidenziava la volontà di Giani di mettere in primo piano la sacralità dei contenuti primigeni del fascismo e della parola del suo fondatore. La relazione proseguiva tracciando una breve storia del fascismo sansepolcrista e anche in questo frangente i richiami all'ambito religioso erano frequenti.

«Chi di voi ha visto il Covo, chi di voi, in quelle stanzette che per povertà e suggestione ricordano la Verna del Santo d'Assisi, ha meditato, ha soprattutto appreso che solo una grande, accesissima fede ha potuto trasformare lo sgabuzzino di via Paolo da Cannobio, dove una fuga di tetti chiudeva ogni orizzonte, nella sala del Mappamondo, aperto sull'urbe eterna e universale»<sup>274</sup>.

Mussolini era paragonato a S. Francesco – *topos* già abbondantemente circolante nella propaganda fascista, specialmente nel periodo post-concordatario<sup>275</sup> – e la sua attività presso il «Popolo d'Italia» era descritta come caratterizzata da una forte fede. Giani affrontava poi il rapporto tra la mistica fascista e la fede nella concezione politica mussoliniana e riconnetteva il sorgere di una pulsione mistica all'interno del fascismo a una particolare sensibilità italiana nei confronti di ciò che era spirituale. L'obiettivo di Giani era evidenziare come la nascita della mistica fascista fosse il risultato di due tendenze convergenti: da un lato la propensione italiana allo spiritualismo, innata, e dall'altro la paziente coltivazione – con lo studio e l'attività politica – di tale

---

<sup>273</sup> N. GIANI, *Perché siamo dei mistici*, p. 630.

<sup>274</sup> *Ibidem*.

<sup>275</sup> Cfr. ad esempio F. CARDELLI, *Figure. S. Francesco, Machiavelli, Mussolini*, Bologna, Zanichelli, 1929.

propensione. Riflettendo sulla propensione mistica e sulla sua centralità nella storia italiana, Giani scriveva:

«Sì, è in parte vero, perché mistica è soprattutto temperamento. E noi, italiani, siamo dei mistici perché nessun paese ha avuto tanti poeti e tanti santi, tanti artisti e tanti capitani, tanti navigatori e tanti eroi. E siamo mistici perché siamo degli esuberanti, ma siamo mistici soprattutto perché siamo degli entusiasti, dei credenti. Ecco perché il duce il 20 novembre [1939, in occasione dell'incontro a Palazzo Venezia in cui la Scuola di mistica ricevette la *Consegna*] ci ha detto: "E' la fede che muove le montagne. Questa può essere la vostra parola d'ordine"»<sup>276</sup>.

Giani identificava nell'avvento del razionalismo il momento iniziale di una crisi spirituale che aveva investito anche la politica e l'aveva trasformata in qualcosa di disumano, di meccanico. Di fronte a tale crisi, il fascismo sentiva di avere un «dovere storico»<sup>277</sup>, cioè sentiva pesare su di sé il compito di guidare il riscatto spirituale italiano. Il convegno del 1940 avrebbe dovuto – a parere di Giani – rendere evidente la missione della mistica fascista, avrebbe dovuto segnare la definitiva assunzione, da parte dell'intellettualità del regime, dell'idea secondo cui la vita doveva essere interpretata come «dovere e missione»<sup>278</sup>. I mistici avevano certezze a cui era riconosciuta una veste sacrale che le rendeva intoccabili: «Per noi fascisti c'è un Vero con la V maiuscola, c'è un dogma, c'è un assoluto di fronte al quale – come ha detto il duce – tutto il resto è il relativo, il contingente. E questo dogma, questo assoluto – su questa terra, ripeto, durante la nostra vita terrena – è lo Stato, è la patria»<sup>279</sup>. La portata della mistica fascista era universale; nell'espone questa concezione, Giani si rifaceva a un *topos* ormai costante nella propaganda del regime. Proprio tale universalità consentiva al fascismo di farsi interlocutore di un vasto novero di realtà umane, politiche e spirituali. Sempre dal punto di vista spirituale, Giani sottolineava ulteriormente il monito che il duce aveva delineato con la *Consegna*, secondo cui la mistica andava considerata come un 'ordine':

«Non fuori ma dentro il fascismo. Un ordine politico, libero, senza distinzioni e senza tessere perché il distintivo dei mistici è quello eroico e glorioso del partito e la tessera dei mistici è quella nella quale noi

---

<sup>276</sup> N. GIANI, *Perché siamo dei mistici*, p. 631.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 637.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 648.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 649.



tutti abbiamo giurato di servire il duce e la rivoluzione, anche col nostro sangue. Essere mistici significa perciò essere fascisti, squisitamente soprattutto fascisti, né più né meno degli altri, così come essere francescano o gesuita significa non già essere più o meno cattolico degli altri credenti ma mettere in opera una preferenza delle altre virtù teologali. E delle virtù del fascismo, dei valori della tradizione i mistici vogliono mettere in atto la fede operante, l'intransigenza costruttiva, la virtù eroica del credere»<sup>280</sup>.

Il riferimento ai gesuiti e alla posizione degli ordini religiosi nei confronti della comunità dei credenti rappresentava un ulteriore tentativo di Giani di evidenziare la connotazione sacrale di questo aspetto dell'ideologia del regime. Rappresentava tuttavia anche il tentativo di enfatizzare la carica 'operativa' della mistica, il suo ruolo di stimolo all'azione. Giani proseguiva poi la sua relazione ricordando la necessità di essere «intransigenti, domenicani»<sup>281</sup>, come già era stato fatto da Arnaldo Mussolini nella prolusione *Coscienza e dovere*. Da ultimo, provvedeva a codificare le parole d'ordine che avrebbero dovuto essere seguite dai mistici, ma prima di elencarle tornava nuovamente alla definizione della mistica, problema che – come si vedrà in seguito attraverso l'analisi di molti interventi del convegno e di alcuni articoli apparsi sulle riviste del regime – rappresentò una costante di tutta la storia della mistica fascista.

«Altri si è chiesto: ma, infine, cos'è questa mistica? E' nella sua domanda c'era l'attesa di sentirsi rispondere come il dizionario o una enciclopedia rispondono quando noi loro chiediamo il significato della parola 'legno' o 'gelato' o 'ferro'. No. Nessuna definizione scolastica. La mistica non è, nè può essere una nozione di cultura da esprimere in quattro parole. Essa è uno stato d'animo, un grado di perfezione dello spirito»<sup>282</sup>.

A parere di Giani, il convegno del 1940 rappresentava un risultato strepitoso, considerando anche la vasta partecipazione accademica che lo aveva caratterizzato. Esso costituiva il vertice dell'attività di definizione ideologica intrapresa dal fascismo fino ad allora:

«Se c'è una cosa altamente commovente in questo Convegno è proprio questo incontro tra anziani e giovani [...]. Incontro nel nome della giovinezza dello spirito e della comune fede nell'idea comune. Ma soprattutto incontro nel nome di Colui che questa Italia ci ha largito perché ce l'ha rivelata e l'ha voluta.

---

<sup>280</sup> N. GIANI, *Perché siamo dei mistici*, pp. 655-656.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 656.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 658.

Ecco perché il nostro amore per Mussolini ha la temperatura di quello dei primi 149 di piazza S. Sepolcro e di quello ha l'entusiasmo raccolto e la dedizione operosa: ecco perché siamo spiritualmente vicini ai sansepolcristi, agli squadristi, agli arditi: da fratelli a fratelli. Meglio: da commilitoni a commilitoni»<sup>283</sup>.

La realtà era tuttavia diversa da quanto dichiarato da Giani, come evidenziato anche da Spinetti e Zangrandi. In molti settori dell'intellettualità fascista permaneva infatti una certa diffidenza – se non addirittura un'aperta ostilità – nei confronti della mistica fascista che appariva come un ambito ideologico confuso e a vocazione élitaria. Giani non sbagliava invece nell'individuare nel convegno del 1940 l'apice dell'attività dell'istituto da lui fondato. Nello stesso 1940 l'Italia entrò in guerra e l'attività della Scuola di mistica fascista rallentò fino a paralizzarsi, anche a causa della partenza per il fronte di molte sue figure di spicco, tra cui lo stesso Giani.

Come evidenziato da Marchesini, la guerra rappresentò per i mistici il coronamento del loro sogno ideologico, «il banco di prova della loro preparazione, l'opportunità di mostrarsi veramente mistici nella coerenza di pensiero e azione»<sup>284</sup>. Essa veniva affrontata con grandi aspettative e con la sicurezza che nasceva dall'errata equivalenza «fascismo uguale spirito, uguale mistica, uguale combattimento, uguale vittoria»<sup>285</sup>. La guerra costituiva la dimensione nella quale la mistica fascista poteva porre in atto quella concezione della vita di tipo marziale che aveva caratterizzato il fascismo fin dalle sue origini. Essa era un momento di palingenesi, di alto valore pedagogico e di notevole significato etico. Era il «momento qualificante del rifiuto di una borghesia intesa come stato d'animo»<sup>286</sup>. Dopo l'entrata in guerra, l'attività della Scuola era stata sospesa perché gran parte dei quadri dirigenti si erano arruolati volontari, anche se dietro pressione di Giani e nonostante qualche dissenso<sup>287</sup>. Nel 1943, nell'Italia ormai invasa dagli alleati, la Scuola concluse la sua attività.

A corollario di questo sintetico profilo della storia della Scuola di mistica fascista, è possibile delineare una valutazione della sua attività. Molti concetti della mistica non si differenziavano significativamente da quelli espressi nella dottrina del regime e ciò contribuisce ad avvalorare l'opinione – espressa da Marchesini – secondo cui

---

<sup>283</sup> N. GIANI, *Perché siamo dei mistici*, p. 657.

<sup>284</sup> D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, p. 12.

<sup>285</sup> N. GIANI, *Perché siamo dei mistici*, p. 659.

<sup>286</sup> D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, p. 140.

<sup>287</sup> Come ricostruito da Carini (*Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 43).

l'influenza diretta della Scuola sulla società italiana degli anni Trenta fu piuttosto scarsa, come dimostra la poca risonanza sulla stampa a grande tiratura. Per quanto riguarda il riflesso dell'attività della Scuola nella stampa fascista è possibile effettuare alcune osservazioni. Come per la dottrina, anche per la mistica gli organi di stampa più attivi furono riviste quali «Gerarchia» e «Dottrina fascista». Pur essendo la rivista ufficiale del Partito Nazionale Fascista, tuttavia, la prima non contribuì in modo sostanziale all'elaborazione della mistica fascista, come dimostrato dai pochi articoli dedicati a questo tema. La seconda rivista, invece, risultò maggiormente impegnata su questo versante, data la stretta connessione che aveva stabilito con la Scuola fondata da Giani. In linea di massima si può comunque evidenziare che entrambe le riviste svolsero un ruolo marginale nell'elaborazione della mistica, preferendo concentrarsi su aspetti dottrinali dal carattere meno confuso e lasciando questo campo ai quaderni pubblicati dalla Scuola di Giani. Principalmente le riviste si limitarono a pubblicare le relazioni e gli interventi del convegno del 1940, accompagnandole con pochi articoli di riflessione solitamente realizzati da personalità interne alla Scuola di mistica, che fungevano da collaboratori sporadici per le testate. Non bisogna tuttavia interpretare lo scarso interesse manifestato dalle riviste del regime nei confronti della mistica come il sintomo di una marginalità all'interno del panorama ideologico fascista. Zangrandi ha messo in guardia dal pericolo di pronunciare giudizi sommari sull'attività della Scuola<sup>288</sup>. A parere di Marhesini, l'attività dei mistici si inseriva con difficoltà nella veste che Mussolini intendeva attribuire al fascismo negli anni Trenta. Con essi riemergeva l'anima eversiva e fanatica del fascismo,

«Di chi credeva in un fascismo finalistico senza mezze misure e compromessi, che per alcuni anni era stata repressa a vantaggio di quella conservatrice incarnata in tutti coloro che, contrari ad imboccare con decisione la strada di una reale trasformazione della società, del fascismo ebbero una visione strumentalizzante e del fascismo costituirono la struttura portante»<sup>289</sup>.

L'esaltazione che sembrava caratterizzare i mistici è stata paragonata da Marchesini alla frenesia attivistica delle squadre d'azione e ciò contribuisce a caratterizzare la mistica fascista come un elemento destabilizzante nell'equilibrio ormai raggiunto dal regime

---

<sup>288</sup> R. ZANGRANDI, *Il lungo viaggio attraverso il fascismo*, p. 377.

<sup>289</sup> D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, p. 97.

negli anni Trenta<sup>290</sup>. La Scuola milanese, a parere dell'autore, «non produsse mai qualcosa che non fosse incomposto sussulto apologetico e incensatorio, meno che meno dunque l'auspicata nuova filosofia. Alimentò una fede assoluta con pretese soprannaturali che dopo il 1930 venne gradatamente soppiantando la cosiddetta dottrina del fascismo»<sup>291</sup>. In realtà la valutazione di Marchesini non è pienamente condivisibile. Innanzitutto è opportuno evidenziare che la mistica fascista ebbe degli spunti di originalità, particolarmente per quanto concerneva la pulsione che ne costituiva la radice, ovvero quella volontà di vivere 'misticamente' il fascismo che la dottrina del regime non manifestò mai, configurandosi piuttosto in un insieme (più o meno organico) di principi e valori. Certamente una somiglianza tra la mistica e la dottrina è da dare per scontata, essendo entrambe componenti di un medesimo ambito ideologico, anche se determinatesi in modo differente nella storia che l'evoluzione dell'ideologia fascista ebbe nel corso degli anni Trenta e Quaranta. Come già esposto nel primo paragrafo di questo capitolo, la dottrina continuò, infatti, ad essere elaborata anche nel corso del 1943. Dopo tale data non si trovano più tracce di iniziative mirate alla mistica fascista. E' anche opportuno ricordare che i rapporti tra la mistica e la dottrina fascista furono molto complessi e quindi difficili da delineare. Una valutazione più equilibrata sull'opera della Scuola di Giani è stata espressa da Veneziani nella sua introduzione all'opera di Carini del 2009. Veneziani, rifacendosi alle osservazioni di Zangrandi, ha evidenziato come nella Scuola di mistica abbiano avuto luogo anche spregiudicati dibattiti sulla via imboccata dal fascismo, dibattiti che condussero a «riflessioni critiche tutt'altro che devozionali»<sup>292</sup>. La stessa posizione è condivisa anche da Ledeen<sup>293</sup>. Veneziani ha così sintetizzato la complessità della quale la Scuola di mistica risultava caratterizzata:

«C'era nella Scuola di mistica il tentativo di sottrarre lo spiritualismo all'idealismo accademico e pedante, riportandolo nella vita e nell'azione, cercando disperatamente di fondare una religione civile che desse fondamento e anima al fascismo. E c'era la polemica con Croce e Gentile, e con la filosofia come professione. Ma c'era anche la fronda verso il fascismo pomposo e conformista, da parata e da carriera, svuotato di passione e rivolto a una meccanica ripetizione di rituali e di parole separate dal loro

---

<sup>290</sup> Cfr. D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, p. 97.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>292</sup> T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, pp. 8-9.

<sup>293</sup> Cfr. M. A. LEDEEN, *L'internazionale fascista*, pp. 77-80.

contenuto. C'era poi il sogno di una rivoluzione ulteriore interna al fascismo, che premiasse i più giovani, i meno carrieristi, i più arditi e ardenti nella loro fede politica. Una specie di superfascismo da non intendersi come un fascismo più estremo e più cruento ma più ascetico e élitario quasi templare, antiborghese; più radicale nel senso di più legato alle radici rispetto ai caduchi frutti della propaganda di partito»<sup>294</sup>.

L'attività della Scuola di mistica fascista non si tradusse in un *corpus* di concetti dai caratteri definiti come i principi e i valori che componevano invece la dottrina. Carini si è chiesto se per gli insegnamenti della Scuola si possa parlare almeno, più genericamente, di una 'filosofia': «Se non un discorso filosofico in senso stretto, i mistici elaborarono però una visione del mondo, un modello antropologico, un codice etico tradizionale e rivoluzionario nello stesso tempo, per certi aspetti originali, una dottrina dell'azione»<sup>295</sup>.

Tracciare un bilancio dell'attività della Scuola di mistica fascista è complesso e richiede di interrogarsi sull'originalità dei mistici. Sicuramente, nel vasto panorama fascista, i mistici erano tra i pochi a vivere l'ideologia con dedizione e spirito di sacrificio. Carini ha evidenziato che interrogarsi sulla creazione di un'autentica filosofia da parte dei mistici è sbagliato dal momento che – probabilmente – non era nell'intenzione di questo gruppo di intellettuali crearne una: «Nonostante una certa apertura al dialogo e alla discussione essi intendevano fondamentalmente chiarire a se stessi un nucleo di principi da strutturare architettonicamente per imporli al mondo intero»<sup>296</sup>. Certamente, all'interno del pensiero dei mistici, possono essere rintracciate delle linee guida, delle idee-forza che ritornano con maggiore costanza rispetto ad altre, ma ciò non è sufficiente per togliere alla mistica l'aura di confusione che la caratterizza. Ancora Carini a questo proposito ha infatti commentato: «I mistici proposero un ventaglio ideologico molto eterogeneo al suo interno, riconducibile a molte fonti, ma non appartenente a nessuna, se non a Mussolini e a un certo tradizionalismo italiano piuttosto ampio e vago»<sup>297</sup>. Nonostante l'impossibilità di ricostruirne con precisione i caratteri, considerata la sua fisionomia non sistematica, la mistica fascista rimane uno dei versanti più stimolanti dell'ideologia fascista e il dibattito sulla sua reale portata

---

<sup>294</sup> T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 9.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>297</sup> *Ibidem*.

rimane ancora aperto. Carini, nella sua opera del 2009 che – al momento – rappresenta lo studio più aggiornato su questo argomento, è propenso a considerare la mistica fascista come una «filosofia di regime»<sup>298</sup>, una corrente di pensiero dallo scopo funzionale. Nonostante questo, per ammissione dello stesso autore, alcuni dati relativi alla mistica non possono essere ignorati ai fini di una sua valutazione; si pensi, ad esempio, alla vasta eco da essa ottenuta nell’ambito accademico italiano, come testimoniato dalla partecipazione di figure accademiche al convegno del 1940. Forse «andrebbe in altre parole riconosciuto che la Scuola di mistica fu un istituto di elaborazione dottrinarica che al di là dell’estrema connotazione fascista ebbe una carica idealistica fondativa, un centro di preparazione politica non secondario nel panorama accademico e dei GUF dell’epoca»<sup>299</sup>, come evidenziato da La Rovere.

Al di là della valutazione sui risultati da essa ottenuti, tutti gli autori che si sono occupati della mistica fascista hanno evidenziato i suoi caratteri sfumati. E’ quindi opportuno, dopo aver ricostruito il quadro storiografico di riferimento e la storia dell’istituzione fondata da Giani, riflettere sulla definizione di ‘mistica fascista’ e analizzarne i contenuti, avendo particolare cura di mettere in luce le concezioni che permettono di collegare questo aspetto dell’ideologia del regime all’atteggiamento fascista nei confronti delle religioni e dei fenomeni ‘politico-spirituali’ dell’Estremo Oriente.

#### 2.4 Definizione e contenuti della mistica fascista

Definire la mistica fascista non è semplice dal momento che quest’ambito dell’ideologia fascista sembra essere stato caratterizzato da una notevole multiformità, superiore anche a quella dimostrata dalla dottrina fascista. Indagare l’essenza e i contenuti della mistica fascista significa ricorrere principalmente a tre diverse fonti: le monografie sulla mistica pubblicate prima del 1930, gli scritti prodotti dalla Scuola fondata da Giani e gli articoli delle principali riviste che hanno contribuito all’elaborazione della dottrina del regime. Ogni tipo di fonte, come è naturale, presenta le sue specificità.

---

<sup>298</sup> T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 186.

<sup>299</sup> L. LA ROVERE, *La storia dei GUF*, p. 392.

Le monografie pubblicate prima della fondazione dell'Istituto milanese – come *La mistica rivoluzionaria* di Louis Rougier (1926)<sup>300</sup> e *Misticismo nuovo* di Alfredo Cucco (1929)<sup>301</sup> – avrebbero voluto esaltare la presenza di una componente mistica all'interno dell'ideologia fascista, ma in realtà non aggiunsero nessuna novità e si limitarono a

---

<sup>300</sup> Cfr. L. ROUGIER, *La mistica rivoluzionaria*, Milano, Alpes, 1926. Nell'opera Rougier definiva la mistica come «un complesso di proposizioni a cui si aderisce per tradizione o per sentimento, pur non potendole giustificare razionalmente, e ciò assai spesso per oblio delle ragioni primitive che ci hanno indotto a enunciarle» (*ibid.*, p. 26). Rougier (1889-1982) fu filosofo e storico, particolarmente attivo nei campi dell'epistemologia, della filosofia della scienza, della filosofia politica e della storia del cristianesimo. Dopo essersi laureato in Filosofia alla Sorbona nel 1920, Rougier insegnò in vari licei francesi, ad Algeri e a Roma fino al 1924, poi nel 1925 ricevette un incarico universitario presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Besançon, dove rimase fino al 1948 quando fu costretto a lasciare l'insegnamento per motivi politici. Insegnò anche all'Università del Cairo (nel 1931-6) e fu membro della New School for Social Research (nel 1941-3). Nel 1945 passò all'Università di Montréal e nel 1954 si trasferì definitivamente all'Università di Caen. Il suo pensiero – marcatamente anti-razionalista e anti-cristiano – risentì delle influenze di Poincaré e Wittgenstein e si sviluppò dapprima nel campo della logica. Rougier entrò a far parte del Circolo di Vienna e strinse profondi rapporti con Frank, Schlick, Reichenbach e Neurath. Influenzato da Ernest Renan, si oppose al neotomismo e polemizzò con autori quali Etienne Gilson e Jacques Maritain. Durante la seconda guerra mondiale fece parte dell'establishment della Repubblica di Vichy, svolgendo anche importanti incarichi diplomatici. Alla fine della guerra fu obbligato a ritirarsi dalla scena politica e accademica per via dei suoi contatti con la destra francese ma negli anni Settanta entrò a far parte del movimento della Nouvelle droite di Benoist. Su Rougier cfr. M. ALLAIS, *Louis Rougier. Prince de la pensée*, Lourmarin de Provence, Les Terrasses de Lourmarin, 1990; J. MEHLMAN, *Emigré a New York. French Intellectuals in Wartime Manhattan (1940-1944)*, Baltimore – London, John Hopkins University Press, 2000. Tra le più importanti opere di Rougier cfr. *Les paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance*, Paris, F. Alcan, 1920; *En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein. Etudes de philosophie scientifique*, Paris, Chiron, 1921; *La structure des théories déductives. Théorie nouvelle de la déduction*, Paris, F. Alcan, 1921; *La scolastique et le thomisme*, Paris, Gauthier-Villars, 1924; *La mystique démocratique, ses origines, ses illusions*, Paris, E. Flammarion, 1929; *Traité de la connaissance*, Paris, Gauthier-Villars, 1955; *L'épuration*, Paris, Les Sept Couleurs, 1957; *Le Génie de l'Occident. Essai sur la formation d'une mentalité*, Paris, R. Laffont, 1969; *La genèse des dogmes chrétiens*, Paris, A. Michel, 1972.

<sup>301</sup> Cfr. A. CUCCO, *Misticismo nuovo*, Palermo, Fratelli Tramuto e Ciofalo, 1929. Cucco (1893-1968) fu medico e politico. Occupò le cattedre di Oculistica e di Demografia all'Università di Palermo e fino al 1923 fu segretario del Partito Nazionalista in Sicilia. Nel 1924 divenne membro della Direzione nazionale del Partito Nazionale Fascista (a cui aveva aderito nel 1920) e membro del Gran Consiglio del fascismo. Nel 1924 fu eletto alla Camera dei deputati nel 'listone' fascista ma nel 1925 si scontrò duramente col prefetto Cesare Mori, inviato da Mussolini in Sicilia per sconfiggere la mafia. Le indagini condotte da Mori portarono, nel 1927, all'espulsione di Cucco dal Partito Nazionale Fascista per indegnità morale. Cucco rientrò nel partito solo nel 1937 e nell'anno seguente fu tra i firmatari del *Manifesto della razza*. Nell'aprile del 1943, Mussolini lo nominò vice-segretario nazionale del Partito Nazionale Fascista. Cucco aderì alla Repubblica Sociale Italiana e dal febbraio 1944 fu sottosegretario alla Cultura Popolare. Arrestato alla fine della seconda guerra mondiale, dovette affrontare lunghe vicissitudini processuali a causa del suo coinvolgimento con il fascismo. Nel dicembre 1946 fu tra i fondatori del Movimento Sociale Italiano e nel 1953 venne rieletto alla Camera dei deputati. La sua esperienza politica si concluse nel 1968. Su Cucco cfr. G. TRICOLI, *Alfredo Cucco. Un siciliano per la nuova Italia*, Palermo, ISSPE, 1987; M. DI FIGLIA, *Alfredo Cucco. Storia di un federale*, Palermo, Quaderni Mediterranea, 2007; D. LO IACONO, *Alfredo Cucco. L'uomo, il politico, il medico*, Palermo, ISSPE, 2009. Tra le più importanti opere politiche di Cucco cfr. *Le ragioni biologiche della disfatta demoplutocratica*, Roma, Nuova Europa, 1941; *L'anti-Italia alla gogna*, Catania, Intelisano, 1942; *I popoli in conflitto alla luce della biologia*, Venezia, Casa editrice delle edizioni popolari, 1944; *Destino dei popoli*, Milano, Mondadori, 1944; *Non volevamo perdere*, Bologna, Cappelli, 1949; *Questo deprecato decennio*, Palermo, Vespri, 1957.

ribadire l'esposizione di concetti confusi che non si differenziavano in modo significativo da quelli della dottrina fascista. Compariva però, in queste opere, l'idea di una rivoluzionarietà spirituale del fascismo, al punto che con il suo avvento sulla scena politica italiana si sarebbe registrata la comparsa di una nuova mistica che si ricollegava a una più generale propensione presentata come caratteristica dell'*ethos* italiano. Dopo la fondazione della Scuola di mistica fascista la stesura di monografie registrò un calo, mentre i lavori prodotti erano realizzati sotto l'egida della Scuola milanese, a cui gli autori erano più o meno direttamente legati. Un caso emblematico è rappresentato da *Misticismo e cultura fascista* di Balbino Giuliano (1932)<sup>302</sup>. L'autore, una delle più importanti personalità della cultura fascista, cercava con tale opera di individuare un punto di connessione tra la mistica e la dottrina fascista, interpretando entrambe come differenti aspetti di un unico fenomeno, ovvero l'ideologia fascista che ormai – a suo parere – aveva dimostrato la sua saldezza. Giuliano aveva deciso di realizzare la sua opera sulla mistica dopo che Mussolini – con la voce comparsa nel volume XIV dell'*Enciclopedia italiana* – aveva provveduto a delineare i caratteri fondamentali dell'ideologia fascista. A parere di Giuliano, nella trattazione svolta dal duce erano evidenti caratteri mistici che necessitavano di essere ulteriormente sottolineati per mostrare che il fascismo non era solo un fenomeno politico ma anche e soprattutto spirituale.

Durante gli anni Trenta la Scuola milanese divenne l'istituzione di riferimento per quanto riguardava il risvolto mistico dell'ideologia fascista e la riflessione libera su tale

---

<sup>302</sup> Cfr. B. GIULIANO, *Misticismo e cultura fascista*, Milano, Scuola di mistica fascista Sandro Italo Mussolini, 1932. Giuliano (1879-1958) fu una personalità culturale di spicco nell'Italia fascista. Dopo aver conseguito la laurea in Lettere e Filosofia all'Università di Torino si dedicò all'insegnamento in diversi licei e nel 1925 assunse la cattedra di Filosofia e Storia della filosofia all'Istituto superiore di Magistero di Firenze, dove rimase fino al 1930. Nel 1931 assunse la cattedra di Etica all'Università di Bologna ma lasciò quell'ateneo per trasferirsi all'Università di Roma dove – tra il 1932 e il 1935 – tenne le cattedre di Etica e di Filosofia morale. Dal 1935 al 1940 fu anche preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'ateneo romano. Dal punto di vista politico, Giuliano aderì al fascismo nel 1924 e venne eletto deputato. Dal 1924 al 1925 fu sottosegretario di Stato al Ministero della Pubblica Istruzione e dal 1929 al 1932 fu ministro dell'Educazione Nazionale. Nel 1931, in tale veste, obbligò i docenti universitari italiani a giurare fedeltà al regime fascista. Nel 1934 venne nominato senatore del Regno ma con lo scoppio della seconda guerra mondiale la sua azione politica si fece sempre meno incisiva. Dopo la caduta del fascismo si ritirò a vita privata, nel dopoguerra venne deferito all'Alta corte di giustizia per le sanzioni contro il fascismo ma beneficiò dell'amnistia Togliatti del giugno 1946. Su Giuliano cfr. <http://www.treccani.it>. Tra le sue principali opere cfr. *Il primato di un popolo. Fichte e Gioberti*, Catania, Battiato, 1916; *Il valore degli ideali*, Torino, Bocca, 1916; *L'esperienza politica dell'Italia*, Firenze, Vallecchi, 1924; *Elementi di cultura fascista*, Bologna, Zanichelli, 1929; *Latinità e germanesimo*, Bologna, Zanichelli, 1940; *Conversazioni storiche*, Bologna, Zanichelli, 1943; *Il cammino del pensiero*, Firenze, Le Monnier, 1962.



ambito si estinse. Con il convegno del 1940, poi, la Scuola evidenziò la sua volontà di primeggiare e tutti coloro che intendevano riflettere su temi mistici avrebbero dovuto collocarsi tra le sue fila. Dopo il 1940 non furono più pubblicate monografie autonome sulla mistica fascista, con le uniche eccezioni di *Funzione della mistica nella rivoluzione fascista* di Ettore Martinoli (1940)<sup>303</sup> – che si configurava tuttavia come un ampliamento della relazione tenuta dall'autore al convegno di mistica fascista nel febbraio di quell'anno – e di *Saggio sul pensiero filosofico e religioso del fascismo* di Armando Carlini (1942)<sup>304</sup>. L'analisi dell'opera di Carlini rivela fino a che punto fosse forte la funzione di controllo della Scuola milanese nel campo della riflessione sulla mistica. Il filosofo idealista, infatti, dovette inserire la trattazione della mistica in un più vasto schema del pensiero filosofico e religioso del fascismo in modo da non confliggere con le interpretazioni 'ufficiali' dettate dalla Scuola di Giani<sup>305</sup>. L'istituto milanese, tra l'altro, pubblicava i suoi quaderni che tuttavia non forniscono elementi utili alla ricostruzione della mistica fascista. In essi non comparve infatti alcuna definizione ufficiale della mistica e la loro attività si ridusse in pratica alla pubblicazione delle relazioni presentate durante i corsi promossi dalla Scuola. Anche le riviste del regime, come già accennato, non sembrano aver dato un significativo contributo alla definizione della mistica fascista. «Gerarchia» e «Dottrina Fascista» costituirono i principali organi di stampa impegnati nella trattazione di temi mistici, ma

---

<sup>303</sup> Cfr. E. MARTINOLI, *Funzione della mistica nella rivoluzione fascista*, Trieste, Trami, 1940. Martinoli (1895-1958) fu poeta e antroposofista, diresse il Centro per lo studio del problema ebraico di Trieste e fu razzista nell'accezione spiritualista. Su di lui cfr. T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 212, nota n. 48.

<sup>304</sup> Cfr. A. CARLINI, *Saggio sul pensiero filosofico e religioso del fascismo*, Roma, Istituto nazionale di cultura fascista, 1942. L'opera costituiva una rielaborazione di Id., *Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini*, Roma, Istituto nazionale di cultura fascista, 1934. Carlini (1878-1959) fu una delle più importanti personalità culturali del ventennio. Insegnò Filosofia teoretica all'Università di Pisa (dal 1922 al 1948) e fu rettore di quell'ateneo dal 1927 al 1935. Divenne deputato (1934) e accademico d'Italia (1939). Il suo pensiero filosofico, nell'ambito dell'attualismo gentiliano, si andò orientando verso lo spiritualismo teistico. Importante fu anche la sua attività nel campo della storia della filosofia e della traduzione di testi filosofici classici. Su Carlini cfr. <http://www.treccani.it>; V. SAINATI (a cura di), *Armando Carlini*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1961. Tra le sue principali opere cfr. *La vita dello spirito*, Firenze, Vallecchi, 1921; *La religiosità dell'arte e della filosofia*, Firenze, Sansoni, 1934; *Introduzione alla pedagogia*, Firenze, La Nuova Italia, 1936; *Il mito del realismo*, Firenze, Sansoni, 1936; *Principi metafisici del mondo storico. Con un'appendice sull'esistenzialismo*, Urbino, Argalia, 1942; *Il problema di Cartesio*, Bari, Laterza, 1948; *Alla ricerca di me stesso. Esame critico del mio pensiero*, Firenze, Sansoni, 1951; *Cattolicesimo e pensiero moderno*, Brescia, Morcelliana, 1953; *Che cos'è la metafisica? Polemiche e ricostruzione*, Roma, Bocca, 1956; *Breve storia della filosofia*, Firenze, Sansoni, 1957; *Dalla vita dello spirito al mito del realismo*, Firenze, Sansoni, 1959; *Uomini e problemi*, Pisa, Giardina, 1960; *I grandi pensatori*, Milano, Mondadori, 1970.

<sup>305</sup> Per la definizione di 'mistica fascista' elaborata da Carlini cfr. *ibid.*, pp. 243-256.

anch'esse si limitarono per lo più ad accogliere articoli di Giani e di altri esponenti della Scuola milanese, relazioni dei corsi promossi dall'istituto e – soprattutto – pubblicarono gli interventi pronunciati durante il Convegno del febbraio 1940.

Da questo panorama sulle fonti relative alla mistica fascista si può comprendere come tale ambito dell'ideologia del regime fosse poco trattato, forse perché a tratti sovrapponibile alla dottrina e mancante di una definizione ufficiale. Anche l'indagine dei contenuti della mistica fascista induce a ritenerla un complesso di concetti tutt'altro che monolitico e caratterizzato – talvolta – da frizioni nei confronti della dottrina, come nel caso dell'ostilità nei confronti dell'idealismo gentiliano rilevata da gran parte della storiografia sulla mistica.

La definizione della mistica, e la riflessione su di essa articolata dalle riviste del regime, si nutrì di contributi anche non a carattere strettamente politico. Il misticismo consentiva d'altronde di essere avvicinato da una pluralità di punti di vista. Nel 1926, su «Gerarchia», un autore che si firmava con lo pseudonimo di Fermi e curava la rubrica *Speculum – Cronache del pensiero religioso*, tracciò un profilo del mistico olandese Jan Ruysbroeck (1293-1343) e colse l'occasione per riflettere sull'importanza del misticismo nell'epoca contemporanea<sup>306</sup>. Fermi evidenziava come la mistica non fosse una disciplina praticabile da chiunque: «Una grande filosofia mistica, cioè intuitiva, non è fatta per tutti i giorni e per qualunque spirito! E' benefica, è rara come una solennità, e bene si celebra da chi è preparato. Per i profani si risolve in una gazzarra, un'orgia, qualche volta in una rissa miserabile»<sup>307</sup>. Fermi invitava quindi a riflettere sul misticismo con molta cautela e lo collegava direttamente all'ambito religioso, quasi che la presenza di un senso religioso nel mistico fosse indispensabile:

«Ci sono ancora molti signori e signore che si baloccano col misticismo. Il quale è tutto, magari una macchina infernale: tutto fuorché un balocco. Per esso l'uomo vorrebbe estinguere la più superba sete, dell'Infinito, quando non ha ucciso l'organo della sete, l'anima. [...] Il pericolo sta nell'intrico metafisico delle categorie di trascendenza e d'immanenza, complementari secondo me, antitetiche ed esclusive per la maggioranza dei cervelli. Molti, fra i cultori odierni della filosofia, sono atei o deisti o panteisti. Pochi sono i 'teisti' coscienti e conseguenti»<sup>308</sup>.

---

<sup>306</sup> Cfr. FERMI, *Intorno al misticismo speculativo*, «Gerarchia», V (1926), 3, pp. 188-192.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>308</sup> *Ibidem*.

Si trattava di una riflessione ampia sul misticismo, rivelatrice di una certa difficoltà di inserire questo tema nel più vasto ambito dell'ideologia fascista. Lo scritto di Fermi, con il suo carattere ancora acerbo e l'ostilità nei confronti di un uso smodato del misticismo, può essere considerato emblematico della fase attraversata dalla mistica nel corso degli anni Venti. Come già evidenziato a proposito delle monografie sulla mistica, già da quel periodo alcuni autori avevano individuato all'interno della ideologia fascista un nucleo di concetti mistici ma erano restii a sviluppare in modo autonomo questo filone della panoplia concettuale del regime. Fermi, ad esempio, consigliava cautela di fronte al pericolo di impiegare con leggerezza la mistica. Quattro anni dopo lo scritto di Fermi, la fondazione della Scuola di mistica fascista sembrò rappresentare il definitivo accoglimento della mistica all'interno dell'ideologia del regime. Anche negli anni seguenti, tuttavia, gli autori che si occupavano di mistica continuarono ad avvertire l'esigenza di definire meglio il misticismo. Le riviste del regime forniscono ampie prove del dibattito su tale, nel quale intervennero e si applicarono diversi autori.

Nel 1937, ad esempio, Gastone Silvano Spinetti scrisse sulle pagine di «Dottrina fascista» una lettera aperta a Niccolò Giani nella quale richiamava l'attenzione del direttore della Scuola milanese sulla confusione che ancora permaneva relativamente alla mistica<sup>309</sup>.

«Che cosa è questa mistica? Carissimo Giani, permettimi di dirti candidamente che, nonostante l'indefessa attività della tua Scuola, in Italia a questa domanda ben pochi sanno rispondere con precisione. Alcuni infatti considerano come principale oggetto della nostra mistica tutti gli studi che trattano dei rapporti tra il fascismo e la religione, altri individuano in essa una certa tal quale religiosità non definita che attribuiscono al fascismo, altri infine – e sono i più – usano tale parola senza preoccuparsi se di essa si servano con proprietà»<sup>310</sup>.

Spinetti avvertiva la necessità di definire chiaramente la mistica fascista e di allontanarla dall'ambito religioso:

«Per me la mistica deve rappresentare per ogni fascista la giustificazione logica dell'azione rivoluzionaria. Come il Credo per la religione, deve costituire il fondamento su cui poggia la dottrina. La mistica, interpretando le nostre aspirazioni, deve rivedere tutti i concetti che sono alla base di ogni

---

<sup>309</sup> Cfr. G. S. SPINETTI, *Necessità di una mistica*, «Dottrina fascista», I (1937), 1, pp. 11-12.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 11.

sistema di pensiero, per elaborare una nuova concezione della vita e del mondo corrispondente in pieno alla nostra vita. La mistica deve rappresentare il nocciolo della nuova filosofia che potrà affermarsi soltanto tra qualche tempo»<sup>311</sup>.

La mistica avrebbe dovuto costituire il *Credo*, il fondamento spirituale e ideologico del fascismo; su cui il regime avrebbe edificato non solo la propria politica, ma attinto per la stessa azione di rinnovamento spirituale degli italiani chiamati a diventare un popolo nuovo.

Nel 1938, sempre sulle pagine di «Dottrina fascista», Giani rifletteva sui rapporti tra la mistica e la dottrina del fascismo e coglieva l'occasione per meglio definire l'essenza del campo d'indagine da lui prescelto<sup>312</sup>. Soprattutto premeva a Giani recidere il collegamento tra la mistica e l'ambito irrazionale, che la portava a digradare verso la religione.

«Né perciò la mistica va confusa con l'irrazionale. No. Noi possiamo anche credere solo *quia absurdum* ma non è ciò a insegnarci la mistica. Essa non è né deve essere intesa come giustificazione dell'irrazionale: invece va concepita come potenza suggestiva che scaturisce dal mito, come forza psicologica. Figlia della ragione ad essa dà un cuore, un'anima e ali per volare»<sup>313</sup>.

Giani elaborava una definizione della mistica che – considerando il ruolo di chi la emanò – può essere considerata ufficiale: «Mistica è il credo o se si vuole l'arca santa dei valori e dei principi di un'Idea politica, ai quali si aderisce in conseguenza di una comprensione e giustificazione piena e totale e in nome e in virtù dei quali si agisce per la loro realizzazione integrale»<sup>314</sup>. La mistica era dunque interpretata come l'essenza più intima del fascismo: quasi la sua anima..

Ancora nel 1940, dopo il convegno svoltosi a Milano, la differenza tra la dottrina e la mistica fascista rappresentava un tema attuale – come si vedrà in seguito – e dalle pagine di «Gerarchia» Ascanio Zapponi<sup>315</sup> provvedeva a delineare una nuova definizione di mistica: «La mistica fascista è fondamentalmente l'intuizione che il popolo ha del fascismo, come sintesi totale italiana, come formula essenziale che

---

<sup>311</sup> G. S. SPINETTI, *Necessità di una mistica*, p. 12.

<sup>312</sup> Cfr. N. GIANI, *La mistica come dottrina del fascismo*, «Dottrina fascista», II (1938), 6, pp. 287-301.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>315</sup> Cfr. A. ZAPPONI, *Mistica fascista*, «Gerarchia», XX (1940), 3, pp. 157-158.

organizza l'italianità per l'avvenire e la riporta alle sue missioni imperiali, cioè universali»<sup>316</sup>.

Proprio il convegno del febbraio 1940 rappresentò l'occasione per riflettere più seriamente sulla definizione della mistica e sui suoi contenuti. Tale intento era espresso programmaticamente nell'introduzione ai lavori di Fernando Mezzasoma<sup>317</sup>. Nella sua prolusione, egli provvedeva a delineare una definizione di mistica sulla quale desiderava che si sviluppasse un acceso dibattito. A suo parere «mistica si potrebbe definire uno stato di grazia verso il quale ci sentiamo portati dalle verità eterne ed essenziali che colmano il nostro spirito, dalle ragioni misteriose, dalle convinzioni politiche e religiose che confortano il cammino della nostra esistenza»<sup>318</sup>. La mistica era interpretata da Mezzasoma come il nucleo fondamentale del fascismo, al punto che inglobava ogni elemento dell'ideologia del regime:

«Ma allora – si obietterà – tutto è mistica. Proprio così. Nel fascismo tutto è mistica. Mistica e fascismo sono i termini di un binomio indissolubile. Tutto è inteso dal fascismo in senso mistico, perché mistico è il suo modo di concepire la vita. La sua dottrina infatti trae dalla vita la sua ragion d'essere e come attinge dalla fede che lo originò il suo alimento, trae dall'azione da cui sorse le sue infinite possibilità di sviluppo»<sup>319</sup>.

---

<sup>316</sup> A. ZAPPONI, *Mistica fascista*, p. 158.

<sup>317</sup> Cfr. F. MEZZASOMA, *Introduzione ai lavori*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 5, pp. 505-510. Mezzasoma (1907-1945) fu giornalista e politico. Si laureò in Economia e commercio e divenne segretario dell'avvocato Amedeo Fani, legato al fascismo. Quando questi divenne sottosegretario agli Affari Esteri (1929) Mezzasoma lo seguì. Nel 1931 entrò nel Partito Nazionale Fascista e poco dopo fu nominato segretario del GUF di Perugia, oltre che membro del Direttorio federale di quella città, cariche che ricoprì fino al 1935. Cominciò a collaborare con alcune riviste del regime quali «Dottrina fascista» e «Roma fascista», in cui si firmava con lo pseudonimo Diogene. Nel 1934 divenne direttore de «L'Assalto» e condirettore di «Libro e moschetto», contribuendo in questo modo a plasmare l'ideologia dei GUF. Tra il 1934 e il 1935 entrò nella Scuola di mistica fascista di cui fu una delle personalità più attive. Nel 1935 venne promosso vicesegretario nazionale dei GUF e nel 1937 entrò nel Direttorio nazionale del partito, poi nel 1939 fu nominato vicesegretario del partito, carica che rivestì fino al 1942. Contrario all'ordine del giorno Grandi, aderì alla Repubblica Sociale Italiana di cui fu ministro della Cultura Popolare. Nell'aprile del 1945 si trasferì a Milano e sostenne il progetto di resistenza in Valtellina elaborato da Pavolini. Dopo aver lasciato la città fu catturato dai partigiani e venne fucilato a Dongò. Il suo corpo fu poi esposto al pubblico ludibrio in piazzale Loreto. Su Mezzasoma cfr. *Mezzasoma*, a cura dell'Ufficio stampa e propaganda del Movimento sociale italiano, Roma, CEN, 1959 (rievocazione di Mezzasoma da parte di Giorgio Almirante e Fernando Feliciani). Tra i suoi scritti più importanti cfr. *Essenza dei GUF*, Genova, GUF di Genova, 1937; *Niccolò Giani discepolo di Arnaldo*, Milano, Scuola di mistica fascista Sandro Italico Mussolini, 1941; *23 marzo 1919-23 marzo 1944. Per non rinunciare alla vita*, Venezia, Edizioni Erre, 1944.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 506.

<sup>319</sup> *Ibid.*, pp. 507-508.

La mistica avrebbe dovuto rappresentare lo stadio finale della rivoluzione fascista, per cui Mezzasoma pronosticava un futuro in cui tutti i fascisti sarebbero stati mistici. In questo modo la mistica avrebbe superato la dottrina come elemento trainante dell'ideologia fascista: «Mistica fascista è una meta ideale alla quale tutti i fascisti possono e debbono aspirare. Essa si riscalda alla luce delle verità eterne che il duce ci ha rivelato e che Arnaldo, il più mistico dei fascisti, il nostro insuperabile maestro, ha saputo additarci»<sup>320</sup>.

Nonostante la volontà di fornire una definizione chiara e definitiva della mistica espressa da Mezzasoma, i numerosi interventi in cui si articolò il convegno evidenziarono una fondamentale divergenza di opinioni su cosa essa fosse. Julius Evola<sup>321</sup>, in una relazione monografica dal titolo *Sul concetto di mistica fascista e sui*

---

<sup>320</sup> F. MEZZASOMA, *Introduzione ai lavori*, p. 510.

<sup>321</sup> Julius Evola (1898-1974) – pseudonimo di Giulio Cesare Andrea Evola – fu una delle personalità più insolite dell'epoca fascista e manifestò vasti interessi nei campi dell'arte, della filosofia, della storia, della politica, dell'esoterismo, della religione, del costume e degli studi razziali. Le sue posizioni nei confronti del fascismo e del nazismo sembrano oscillare tra il generale apprezzamento e la critica in chiave tradizionalista di alcuni aspetti dei due regimi. Le sue idee eterodosse non furono sempre ben accolte e gli valsero la sospensione di alcune pubblicazioni da parte del Partito Nazionale Fascista e il sospetto delle alte gerarchie naziste. Nonostante ciò, con la sua attività di saggista, traduttore e conferenziere (sia nell'ambito di atenei italiani e stranieri, sia presso i corsi di mistica fascista tenuti in varie città italiane), contribuì a far conoscere il pensiero di autori quali Bachofen, Guénon, Jünger, Ortega y Gasset, Spengler e Weininger. Come detto dallo stesso Evola nella sua autobiografia (*Il cammino del cinabro*, Milano, Vanni Scheiwiller, 1963), sulla sua formazione pesò molto l'influenza di autori quali Nietzsche, Wilde, D'Annunzio, Michelstaedter e Weininger che lo spinsero a maturare un'avversione per il cristianesimo e un'insofferenza verso il mondo borghese. Evola si iscrisse alla Facoltà di Ingegneria dell'Università di Roma (senza mai terminare gli studi) e cominciò ad interessarsi all'arte e alla filosofia per elevare il proprio spirito. Dal 1923 Evola cessò la propria attività pittorica e cominciò ad interessarsi di filosofia. Nel 1924 terminò *Teoria dell'individuo assoluto* (Torino, Bocca, 1927) e *Fenomenologia dell'individuo assoluto* (Torino, Bocca, 1930), entrambe iniziate nel 1917, e nel 1925 pubblicò *Saggi sull'idealismo magico* (Todi – Roma, Atanor). In queste opere Evola si staccava dall'idealismo hegeliano in favore di una libertà interiore assoluta. Nel 1926 Evola cominciò ad interessarsi alle culture orientali e scrisse *L'uomo come potenza* (Todi – Roma, Atanor, 1927) dove compariva una concezione dell'Io ispirata al tantrismo e al taoismo. Parallelamente all'attività filosofica, a partire dal 1924 Evola svolse un'intensa attività giornalistica collaborando a riviste quali «Bilychnis», «Ultra», «Atanor», «Gerarchia», «Il mondo», «Educazione fascista», «Lo Stato democratico» e «Ignis». Tra il 1927 e il 1929 Evola coordinò il Gruppo di Ur, un'associazione che si occupava di esoterismo e di ricerche sulle tradizioni religiose extra-europee. Nel 1928 – dopo aver conosciuto il noto esoterista Arturo Reghini – Evola pubblicò una delle sue opere più importanti, ovvero *Imperialismo pagano* (Todi, Atanor) nel quale attaccava violentemente il cristianesimo per il suo pacifismo ed esortava il fascismo a far rivivere la grandezza di Roma. Influenzato dalle opere di René Guénon abbandonò in seguito le tesi estremiste dell'opera del 1928 e si dedicò a formulare una propria lettura del concetto di *tradizione*. Nel 1930 fondò con Emilio Servadio la rivista «La Torre» che però venne bloccata da Achille Starace per via delle critiche che esprimeva nei confronti di alcuni personaggi del regime. Negli anni successivi Evola si dedicò ad un'intensa attività pubblicistica. Nel 1931 pubblicò *La tradizione ermetica* (Bari, Laterza), un'opera sull'aspetto esoterico dell'alchimia, nel 1932 pubblicò *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (Torino, Bocca) sulla spiritismo, la teosofia, l'antroposofia e la psicanalisi. Nel 1934 Evola pubblicò una delle sue opere più importanti, *Rivolta contro il mondo moderno* (Milano, Hoepli) nella quale apponeva il mondo tradizionale al mondo moderno. Sempre a partire dal 1934 Evola collaborò

suoi rapporti con la dottrina della razza<sup>322</sup>, tenuta nel quadro del primo tema del Convegno, sostenne che la mistica fascista doveva avere come obiettivo «uno sviluppo della personalità, che distolga dagli schemi e dalle limitazioni dell'intellettualismo e del razionalismo per condurre non a ciò che sta al di sotto, ma a ciò che sta al di sopra del razionale»<sup>323</sup>. In questo modo Evola intendeva presentare la mistica come una disciplina dotata di un'intrinseca carica pedagogica, una sorta di 'educazione spirituale' che doveva indurre l'individuo a prendere coscienza dell'esistenza dell'ambito soprasensibile. Vittorio Emanuele Fabbri, intervenendo nel terzo tema del Convegno, tenne invece una relazione monografica dal titolo *Il fascismo è mistica*<sup>324</sup> in cui

---

attivamente con la Scuola di mistica fascista tenendo alcune conferenze e figurando nel comitato redazionale della rivista «Dottrina fascista». La posizione di Evola sulla mistica fascista era inizialmente del tutto particolare: a suo parere la stessa espressione 'mistica fascista' rappresentava un'incongruenza, infatti sarebbe stato più corretto parlare di 'etica fascista' dal momento che il fascismo «non affronta[va] il problema dei valori superiori, i valori del sacro, solo in relazione ai quali si può parlare di mistica» (*Fascismo e Terzo Reich*, Roma, Mediterranee, 2001, p. 87). In seguito, nel corso della sua collaborazione con la Scuola di mistica fascista, Evola dimostrò di condividere l'idea che il fascismo costituisse un fenomeno politico dotato di un fondamento spirituale e di una sua mistica. Sempre dal 1934 (e fino al 1943) Evola curò la pagina *Diorama filosofico* del quotidiano cremonese «Il Regime fascista», che – in modo eloquente – recava il sottotitolo «Problemi dello spirito nell'etica fascista». L'inizio della collaborazione con la Scuola di mistica fascista segnò anche il riaffacciarsi, in Evola, di un'attenzione per le tematiche razziali sulle quali l'artista e filosofo si concentrò particolarmente alla metà degli anni '30, come testimoniano molti articoli pubblicati su giornali e riviste. Nel 1937 Evola pubblicò *Il mito del sangue* (Milano, Hoepli) dove ricostruiva una storia del razzismo dalle civiltà antiche fino al XVIII secolo, opponendo la versione antica del razzismo alla versione biologica di stampo nazionalsocialista, da lui aborrita. Nell'opera del 1937 e in *Sintesi di dottrina della razza* (Milano, Hoepli, 1941) Evola espone la propria concezione di un razzismo *spirituale* e non biologico che a suo parere avrebbe potuto, se accolta, differenziare il fascismo dal nazismo. Durante la seconda guerra mondiale, la mancata adesione al Partito Nazionale Fascista impedì a Evola di arruolarsi come volontario nella campagna di Russia; dopo l'8 settembre 1943 l'artista e filosofo decise di non aderire alla Repubblica Sociale Italiana e rimase in Germania – dove si trovava per tenere alcune conferenze – fino alla fine delle ostilità. Nel dopoguerra venne considerato una figura di riferimento della destra e continuò ad evolvere il suo pensiero tradizionale, risalgono infatti al passaggio tra gli anni '50 e '60 opere quali *Gli uomini e le rovine* (Roma, Edizioni dell'Ascia, 1959) e *Cavalcare la tigre* (Milano, Vanni Scheiwiller, 1961), oltre a molti articoli su riviste quali «Il ghibellino». Negli ultimi anni della vita di Evola la sua produzione artistica ritornò all'attenzione del pubblico e la sua attività giornalistica conobbe un nuovo slancio. Su Evola cfr. <http://www.treccani.it>; L. LO BIANCO, *Evola*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1993, vol. XLIII, p. 575; G. FERRACUTI, *Julius Evola*, Rimini, Il Cerchio, 1984; G. DE TURRIS – A. MORGANTI, *Julius Evola. Mito, azione, civiltà*, Rimini, Il Cerchio, 1994; F. CASSATA, *A destra del fascismo. Profilo politico di Julius Evola*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003. Tra le principali opere di Evola, oltre a quelle già indicate, cfr. *La parole obscure du paysage intérieur*, Roma – Zurigo, Collection Dada, 1921; *L'individuo e il divenire del mondo*, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1926; *Tre aspetti del problema ebraico*, Roma, Mediterranee, 1936; *Il mistero del Graal*, Bari, Laterza, 1937; *Metafisica del sesso*, Todi – Roma, Atanor, 1958; *Il fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della destra*, Roma, Volpe, 1963; *L'arco e la clava*, Milano, Vanni Scheiwiller, 1968, *Raâga Blanda*, Milano, Vanni Scheiwiller, 1969; *Il taoismo*, Roma, Mediterranee, 1972.

<sup>322</sup> Cfr. J. EVOLA, *Sul concetto di mistica fascista e sui rapporti con la dottrina della razza*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 5, pp. 555-556.

<sup>323</sup> *Ibidem*.

<sup>324</sup> Cfr. V. E. FABBRI, *Il fascismo è mistica*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 5, p. 599.

riconosceva la mistica come il cuore pulsante dell'ideologia del regime e la collegava alla religione cattolica.

«Ed ecco perché siamo mistici [...]. Perché il fascismo è una religione civile che nasce dalla rivoluzione e quindi da una fede, ma garantisce con la sua dottrina immanente la continuità alla sua rivoluzione e pertanto vuole una fede sempre viva e capace delle più grandi virtù umane. [...] Siamo perciò mistici per essere sempre e veramente fascisti nel senso rivoluzionario e quindi spirituale, religioso della parola. [...] Ma la nostra mistica presuppone anche la religione cattolica che regola le leggi supreme dello spirito, e presuppone anche senza accettarla la mistica scientifica che porta l'uomo fino al dominio assoluto dello spirito»<sup>325</sup>.

La definizione di mistica data da Fabbri cadeva in una delle tipiche contraddizioni che caratterizzavano la mistica fascista: la tendenza a differenziarsi dalla mistica religiosa (segnatamente quella cattolica), mutuandone però il linguaggio e l'obiettivo di elevazione. Sui rapporti tra la mistica fascista e la religione cattolica si avrà modo di riflettere in seguito, ma anche solo dalla prolusione di Fabbri si può cogliere il carattere sfumato e la sostanziale mancanza di identità della mistica fascista, che per definirsi era quasi costretta a ricalcare l'impostazione della mistica religiosa, continuando ad evidenziare però la propria diversità. Alcuni partecipanti al convegno del 1940 posero la questione della definizione della mistica fascista in modo radicale, giungendo anche a chiedersi come fosse possibile riconoscersi mistici. Paolo Orano<sup>326</sup>, in una comunicazione verbale nell'ambito del terzo tema del convegno, sostenne addirittura che non era possibile definire compiutamente la mistica fascista: «Non è possibile razionalizzare e intellettualizzare la mistica fascista. Ma l'analisi può suscitare in chi

---

<sup>325</sup> V. E. FABBRI, *Il fascismo è mistica*, p. 599.

<sup>326</sup> Cfr. P. ORANO, *La spinta mistica della rivoluzione fascista*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 5, pp. 625-626. Orano (1875-1945) fu giornalista e uomo politico. Dopo aver insegnato filosofia in numerosi licei, nel 1903 entrò nella redazione dell'«Avanti!» ma nel 1906 si distaccò dal Partito Socialista italiano. Si dedicò intensamente al sindacalismo e nel 1919 divenne deputato. Nei primi anni Venti aderì al fascismo e assunse la cattedra di Storia del giornalismo nella Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Perugia. Dal 1924 al 1925 diresse l'edizione romana del «Popolo d'Italia». Nel 1939 divenne senatore del Regno e durante la seconda guerra mondiale mantenne un basso profilo. Morì in un campo di prigionia alleato. Su Orano cfr. <http://www.treccani.it>. Tra i suoi principali scritti politici cfr. *La democrazia cristiana in Italia*, Roma, Civelli, 1903; *I malintesi sul socialismo*, Boston, Casa editrice italiana, 1906; *Cristo e Quirino. Il problema del cristianesimo*, Torino, Bocca, 1908; *La nuova coscienza religiosa in Italia*, Roma, Bilychnis, 1917; *Mussolini, da vicino*, Roma, Pinciana, 1928; *L'educazione fascista*, Roma, Pinciana, 1932; *Mussolini fondatore dell'Impero*, Roma, Pinciana, 1936; *Gli ebrei in Italia*, Roma, Pinciana, 1937; *Il fascismo*, Roma, Pinciana, 1939-1940, 2 voll.; *Mussolini al fronte della storia*, Roma, Pinciana, 1941.



ascolta il riconoscimento o meno di essere mistico. La catarsi che suscita la fede può essere suscitata anche in spiriti razionali e intellettuali»<sup>327</sup>. La mistica fascista rappresentava dunque una realtà ma i suoi caratteri non erano schematizzabili o riassumibili in pochi concetti.

Oltre al problema della definizione, un altro problema avvertito da coloro che si occupavano di mistica fascista era la necessità di differenziare quest'ambito dell'ideologia del regime dalla dottrina fascista. Negli anni Trenta – come si è già visto – la dottrina fascista aveva già acquisito una conformazione precisa, che si sarebbe poi definitivamente fissata con la voce *Fascismo* del 1932, mentre la mistica fascista ancora agli inizi degli anni Quaranta faticava a definire la propria identità. Il pericolo che la mistica finisse per costituire un inutile doppione della dottrina senza riuscire a delineare i propri caratteri di originalità era stato avvertito dallo stesso Niccolò Giani, che nel già citato articolo *La mistica come dottrina del fascismo* (1938), provvedeva a delineare un sintetico schema dei rapporti tra queste due componenti dell'ideologia del regime. Giani proponeva sostanzialmente l'elevazione della mistica a dottrina del fascismo e perorava la sua proposta ricorrendo a un'interpretazione spregiudicata dei più importanti contenuti della stessa dottrina del regime.

«Si può parlare di un dottrinarismo fascista nel significato che per noi contemporanei ha questa parola? No certamente. Non è, infatti, proprio il fascismo che ha bandito dal suo dizionario politico ogni e qualsiasi dottrinarismo? Non è proprio il fascismo che, per bocca di Mussolini, ha ripetutamente affermato di essere antidottrinario? E antidottrinario – perché antintellettualistico – lo è stato sin dalle origini il nostro movimento e tale rimane tuttora, checché si dica o comunque possa essere interpretata qualche apparenza in contrario»<sup>328</sup>.

Se il fascismo non doveva ridursi a una dottrina, allora Giani si domandava quale significato avesse la decisione del duce di sintetizzare tutti i contenuti fondamentali dell'ideologia del regime nella voce del 1932 e, particolarmente, nella sezione *Dottrina*: «Se di dottrina si parla è una dottrina alla quale Mussolini presta tutto un diverso e nuovo contenuto: essa è solo il punto di vista, o, se si vuole, la bussola che dà la direzione di marcia: cioè siamo esattamente al concetto di mistica»<sup>329</sup>. Secondo Giani,

---

<sup>327</sup> P. ORANO, *La spinta mistica della rivoluzione fascista*, p. 625.

<sup>328</sup> N. GIANI, *La mistica come dottrina del fascismo*, p. 287.

<sup>329</sup> *Ibidem*.

dunque, il problema era individuare i caratteri e l'essenza di quella che impropriamente veniva chiamata 'dottrina' ma che avrebbe dovuto essere definita 'mistica' del fascismo. Il direttore della Scuola milanese sintetizzava in questo modo i rapporti tra la mistica e la dottrina:

«Si potrebbe affermare che la dottrina può essere resa architettonicamente da una scala nella quale i gradini figurano la legge consequenziale di un rapporto di derivazione fatale e come tali tesi, secondo la cosiddetta legge del progresso indefinito, verso il meglio. La mistica invece costituirebbe un complesso di pilastri – i suoi principii-forza – sui quali le generazioni, a seconda delle esigenze di tempo e di luogo, getterebbero degli archi, lanciati non in forza del fatale inverarsi di una legge imperscrutabile e irremovibile, ma in conseguenza della volontà eroica e della passione realizzatrice degli uomini. [...] La mistica del fascismo, o dottrina se preferite, ma intesa in questo nuovo significato, non dà perciò l'architettura del nuovo ma i principii-forza che devono regolare ogni architettura sociale e politica. Non è quindi un elenco o uno schema di istituzioni o di organi ma un decalogo consegnato alle coscienze, al cuore e al cervello perché grazie ad esso l'uomo di Mussolini si pieghi con volontà forgiatrice sulla realtà e a essa doni l'afflato della sua passione educata e non coltivata al nuovo e al meglio»<sup>330</sup>.

Al di là della problematica relativa alla sua definizione e indipendentemente dal complesso rapporto con la dottrina del regime, all'interno della mistica fascista potevano essere individuati alcuni concetti portanti. Il primo elemento fondamentale era rappresentato dall'assoluta fede in Mussolini, depositario dell'unica corretta interpretazione del verbo fascista. In secondo luogo, anche l'anti-intellettualismo rappresentava una componente di primo piano e si concretizzava nella lotta contro ogni sclerotizzazione dottrinarica. A ciò si accompagnava la volontà di sostituire la ragione con la fede, dal momento che l'uomo era ormai

«stanco di giustificare, di spiegare, di ragionare: l'uomo vuol credere, quasi che questi anni di positivismo e di ragione abbiano accumulato sulle sue spalle un peso troppo grave da portare, sotto il quale a lungo andare si potrebbe rimanere schiacciati. Si ritorna al passato, ed ecco il ritorno del mito, del dogma, della fede: l'uomo è lieto di abdicare alla sua ragione per credere in chi lo guida, nella nazione, nella gerarchia dello Stato»<sup>331</sup>.

---

<sup>330</sup> N. GIANI, *La mistica come dottrina del fascismo*, pp. 294-295.

<sup>331</sup> L. GUIZZARDI, *Dalla 'ragione' alla 'fede'*, «Gerarchia», XIX (1940), 4, pp. 197-198.

La Scuola di mistica fascista avrebbe dovuto liberare gli italiani dal razionalismo e sviluppare in loro un vivo senso di appartenenza al regime. Essa

«appagava meglio di un fascismo genericamente inteso questo bisogno del singolo di appartenere, consentiva più agevolmente quel processo di identificazione fisica col regime, in virtù della quale l'individuo poteva vincere la paura dell'isolamento e il sentimento della propria precarietà, proprio perché condizione necessaria e sufficiente ad ogni nozione di mistica era l'annullamento dell'individualità nel congiungimento con un sistema superiore»<sup>332</sup>.

La mistica fascista aveva in sé anche degli elementi di élitismo. Le masse erano da essa considerate prive di autodeterminazione e di giudizio critico e ciò evidenziava ulteriormente la posizione centrale nella mistica dell'unico verbo fascista, direttamente promanante da Mussolini. «Ad una collettività considerata sprovvista di una coscienza propria, di una personalità, di una volontà, si doveva offrire la rassicurante certezza del mito, del dogma, della verità rivelata»<sup>333</sup>, facendo perno sul «colore, la forza, il pittoresco, l'inaspettato, il mistico, insomma tutto ciò che conta nell'animo delle moltitudini»<sup>334</sup>, come aveva sostenuto Giani ricorrendo alle parole pronunciate da Mussolini nell'ottobre del 1922 in un discorso alla squadra d'azione Amatore Sciesa di Milano<sup>335</sup>. Nel fascismo, il mistico si trasformava in una figura attiva, in un combattente eroico, votato a una missione dai connotati sacrali.

Tra le tanti componenti che risultavano costituire il variegato ambito della mistica fascista, una è stata considerata con particolare attenzione dagli autori che si sono occupati dello studio di questo versante dell'ideologia del regime, ovvero la posizione anti-idealista che sembrava caratterizzare la mistica. Come evidenziato da Garin, i mistici, con il loro irrazionalismo spiritualistico, comparvero su una scena culturale che dopo la Conciliazione del 1929 vedeva «pseudo-positivisti, realisti, spiritualisti e neo-scolastici solidali col fascismo, ora in nome del realismo italico, ora in difesa delle

---

<sup>332</sup> D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, p. 106.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>334</sup> N. GIANI, *La marcia ideale sul mondo della civiltà fascista*, pp. 47-48.

<sup>335</sup> Cfr. B. MUSSOLINI, *I discorsi della rivoluzione*, Milano, U. Hoepli, 1928, pp. 78, 81: «Il fascismo riporta lo 'stile' nella vita del popolo, cioè una linea di condotta, cioè il colore, la forza, il pittoresco, l'inaspettato, il mistico; insomma tutto quello che conta nell'animo delle moltitudini. [...] L'entusiasmo è una forza primitiva e fondamentale dello spirito umano. Non si può compiere nulla di grande se non si è in istato di amorosa passione, in istato di misticismo religioso».

tradizioni cattoliche contro le empietà irreligiose hegeliane»<sup>336</sup>. L'idealismo si poneva dunque come un nemico capace di coalizzare un fronte molto ampio e in esso la mistica fascista identificava il padre delle dottrine liberali e socialiste, una corrente di pensiero che doveva essere debellata ed essere sostituita con l'immanentismo e il soggettivismo. Senza ritornare sulla questione dei rapporti tra l'idealismo gentiliano e il fascismo – già affrontata nel primo paragrafo – è opportuno evidenziare come la filosofia gentiliana avesse rappresentato la filosofia ufficiale dello Stato fascista durante la sua costruzione ma «l'immanentismo laico idealistico non poteva reggere alle esigenze tattiche sorte all'indomani dei Patti lateranensi e finì sconfitto contro una parte che nel regime concordatario trovò la sicurezza psicologica e la consacrazione politica indispensabili al trionfo del genio autoctono in concorrenza con un pensiero di provenienza tedesca»<sup>337</sup>. Nell'ambito del vasto fronte anti-idealista che si era formato nell'Italia degli anni Trenta, la mistica occupava una posizione secondaria e la sua critica era rivolta particolarmente contro l'immanentismo che – a parere di Marchesini – appariva come una minaccia al carattere trascendente della costruzione politica di Mussolini, come sottolineato anche da Armando Carlini. A parere del filosofo, la contrapposizione nasceva dal fatto che «il fascismo aveva accentuato il momento della trascendenza mentre, invece, nell'idealismo (sia crociano che gentiliano) la trascendenza del divino veniva calata, risolta in definitiva nell'uomo e lì sperduta e, in fondo, negata»<sup>338</sup>. Esistevano comunque molti punti di contatto tra idealismo e mistica fascista, che da Stelio Zeppi sono stati indicati nella fusione di teoresi e prassi e nel riconoscimento, da parte dell'idealismo, di una «nebulosa libertà dello spirito, che perpetuamente si emancipava da ogni gravame di limitanti condizionamenti, con irrefrenabile slancio vitale, con inarrestabile impulso creativo»<sup>339</sup>. L'idealismo gentiliano condivideva anche il progetto di risvegliare nella politica l'attenzione ai fatti spirituali, fino a configurare una nuova fede. Traccia di tale convergenza può essere identificata nella ripresa da parte dei mistici – nei *Punti fermi* che comparivano su «Dottrina fascista» – di molti pensieri provenienti dalla voce *Fascismo* dell'*Enciclopedia italiana*, ampiamente influenzata da Gentile. Ad ogni modo, come sostenuto da Marchesini, l'anti-idealismo manifestato

<sup>336</sup> E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, vol. II, Bari, Laterza, 1966, pp. 350-351.

<sup>337</sup> D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, p. 51.

<sup>338</sup> A. CARLINI, *Saggio sul pensiero filosofico e religioso del fascismo*, p. 115.

<sup>339</sup> S. ZEPPI, *Il pensiero politico dell'idealismo italiano e il nazionalfascismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 5.

dalla Scuola di mistica fascista rappresentò solo un momento di una più ampia lotta contro il razionalismo che veniva strettamente identificato con l'idealismo e associato ad esso nella condanna di ogni concezione intellettualistica. Colombo ha suggerito che la contrapposizione tra l'idealismo e la mistica fascista non fosse così netta:

«Nonostante la programmatica contrapposizione all'attualismo e al fascismo gentiliano, che ebbe nell'Istituto di cultura fascista lo strumento fondamentale della propria divulgazione, sono individuabili elementi di continuità tra fascismo mistico e fascismo gentiliano. La stessa simmetria organizzativa tra la Scuola di mistica e l'Istituto fondato da Gentile è riconducibile alla comune idea della politica come pedagogia»<sup>340</sup>.

Colombo ha messo in luce altri punti di contatto tra la mistica fascista e l'idealismo, particolarmente per quanto concerne la concezione dello Stato e il ruolo del fascismo come religione civile, tuttavia ha giustamente evidenziato la contrapposizione fondamentale sul tema della religione. Come sostenuto da Carini, si può evidenziare nella mistica fascista una

«polemica contro un punto centrale del sistema gentiliano, ovvero il rapporto tra religione – che i mistici ambigualmente recuperano – e la filosofia. Per Gentile la religione nega validità al conoscere e alla volontà del soggetto. La religione deve perciò essere superata da una visione laica che alla trascendenza di Dio sostituisca la storicità di un soggetto che concretamente opera nella realtà»<sup>341</sup>.

La visione religiosa della mistica fascista era molto differente. In particolare, i suoi rapporti con il cattolicesimo richiedono di essere approfonditi.

## 2.5 La mistica fascista a colloquio con la religione: il caso del cattolicesimo

La Scuola di mistica fascista si sviluppò in una fase piuttosto delicata dei rapporti tra lo Stato fascista e la religione cattolica. Nel 1930, infatti, la Conciliazione e l'emanazione della legge sui culti ammessi avevano determinato un preciso orientamento dello Stato nei confronti dei fenomeni religiosi che si trovavano nel territorio nazionale. Lo Stato fascista si configurava come confessionista e adottava – in conformità a quanto indicato

---

<sup>340</sup> K. COLOMBO, *La Scuola di mistica fascista di Milano*, p. 34.

<sup>341</sup> T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, pp. 138-139.

nello *Statuto albertino* – il cattolicesimo quale religione ufficiale, pur dichiarandosi tollerante nei confronti di tutte le confessioni religiose la cui attività di culto si inserisse nei limiti prescritti dalla legge. Tuttavia la questione religiosa non poteva essere considerata solo come una questione giuridica: l'ideologia del fascismo doveva infatti chiarire la sua posizione nei confronti della religione, un imperativo che si può cogliere anche nell'ambito della mistica. Per quanto concerne questo settore dell'ideologia del regime, i punti principali del rapporto con il cattolicesimo possono essere ridotti a due: da un lato la necessità di chiarire la propria posizione nei confronti della Conciliazione, e dall'altro di differenziare la mistica fascista da quella religiosa.

Marchesini ha identificato nella Conciliazione un punto di svolta nell'evoluzione dell'ideologia fascista, «lo spartiacque dividente il primo fascismo, metodo di governo, dal secondo fascismo, sistema totalitario soprannaturalmente concepito»<sup>342</sup>. Dopo il 1929 si registrò un'accentuazione delle tendenze spiritualistiche all'interno dell'ideologia fascista. I mistici, riuniti nell'anno successivo nell'istituzione milanese fondata da Giani, si professavano in gran parte fascisti-cattolici, «affannandosi ad accorciare molto opportunamente con la loro predicazione le distanze fra terra e cielo, fiduciosi nelle capacità suasive di una fede politica che, alla maniera delle fedi religiose si sottraeva ad ogni verifica razionale, paga di una adesione solo emotiva e sentimentale»<sup>343</sup>. Anche la mistica doveva contribuire a permeare il fascismo di religiosità, aiutando ad elaborare l'equazione secondo cui il fascismo corrispondeva a una concezione sacrale della vita politica. I Patti Lateranensi avevano dimostrato la capacità del fascismo di rispondere adeguatamente alle istanze spirituali dei suoi adepti e quindi, nella visione fascista, avevano rivelato il substrato religioso del movimento creato da Mussolini. Come evidenziato da Marchesini:

«Si mirava a creare un clima di generica propensione verso tutto quanto odorasse di spirituale, [...] un'atmosfera di tensione collettiva in cui fosse possibile far perdere di vista i problemi concreti e

---

<sup>342</sup> D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, p. 10.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 11. Cfr. anche le riflessioni di Antonio Gramsci sul termine 'mistica': «Si intende perché i francesi abbiano introdotto il termine 'mistica' nel linguaggio politico: vogliono significare uno stato d'animo di esaltazione politica non razionale e non ragionata, ma fanatismo permanente incoercibile alle dimostrazioni corrosive, che poi non è altro che la 'passione' di cui parla Croce o il 'mito' di Sorel, giudicato da cervelli cartesianamente logicisti: si parla pertanto di una mistica democratica, parlamentare, repubblicana. Positivamente si parla di mistica (come nella Scuola di mistica fascista di Milano) per non usare i termini di 'religiosità' o addirittura di 'religione'» (*Quaderni del carcere*, vol. II, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Roma, Editori Riuniti, 1971, pp. 915-916).

indirizzare la carica fideistica così suscitata verso ogni idea, come il fascismo, opportunamente corredata di tutte le credenziali della trascendenza e della sacralità»<sup>344</sup>.

In realtà, il fascismo intendeva presentarsi come una religione politica in modo da conseguire una «soprannaturale invulnerabilità»<sup>345</sup> e cercava di far interpretare la stessa stipula del Concordato come l'evidente manifestazione di un forte senso religioso posseduto da Mussolini. Varie personalità politiche e culturali furono attivate per questa operazione di propaganda politico-religiosa, tra di esse possono essere menzionate Arnaldo Mussolini (il cui discorso inaugurale alla Scuola di mistica fascista definiva il senso religioso del regime specificamente come cattolico) e Armando Carlini (che – come sostenne Garin<sup>346</sup> – volle farsi filosofo della Conciliazione e dall'idealismo approdò allo spiritualismo religioso politicamente connotato). La Scuola di mistica avrebbe dovuto istituzionalizzare le inclinazioni religiose e spiritualistiche dell'ideologia fascista, dotando il regime di un carattere autenticamente religioso.

Ferdinando Pasini<sup>347</sup>, commemorando nel 1941 la figura di Giani, evidenziò che la connessione tra la mistica e la politica religiosa del fascismo non era casuale: essa venne esplicitamente ricercata nel tentativo di esaltare la natura spirituale del regime.

«Gli obiettivi supremi della marcia su Roma del '22 furono effettivamente raggiunti solo nel '29: solo da allora potemmo dire di aver conquistato Roma pienamente e interamente. E fu allora, credo, che Niccolò Giani ebbe la prima idea di una Scuola di mistica fascista. [...] La Conciliazione del '29 aveva riconfermato l'importanza del fattore religioso nella vita dei popoli. Ebbene, la forza principale del fascismo, l'irresistibile fascino che esso esercitava sugli animi, in che consisteva? Nella sua sostanza

---

<sup>344</sup> D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, p. 33.

<sup>345</sup> *Ibidem*.

<sup>346</sup> Cfr. E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, vol. II, p. 414.

<sup>347</sup> Pasini (1876-1955) nacque a Trento e in giovane età aderì al socialismo, mettendosi in luce per la difesa delle tematiche irredentiste. Per le sue tendenze politiche fu arrestato e condannato per alto tradimento da un tribunale austro-ungarico. Intraprese la carriera accademica e prima della seconda guerra mondiale fu docente di Letteratura italiana all'Università di Pisa. Nel 1943 istituì la Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Trieste e in seguito occupò in quell'ateneo la cattedra di Letteratura italiana (1943-5) e di Storia della lingua italiana (1946-51). Ebbe modo di conoscere Giani di persona e tenne alcuni corsi alla Scuola di mistica fascista. Su Pasini cfr. T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 207, nota n. 1. Tra i suoi principali scritti cfr. *Luigi Pirandello. Come mi pare*, Trieste, Biblioteca di cultura della vedetta italiana, 1927; *D'Annunzio*, Roma, Augustea, 1928; *Pirandello nell'arte e nella vita*, Padova, Stediv, 1937.

ideologica e sentimentale, di natura essenzialmente religiosa. Il fascismo parte da un'idea perfettamente dogmatica. [...] La sua è la psicologia dei martiri cristiani»<sup>348</sup>.

Tra il fascismo e la religione cattolica si instaurò un processo di «duplicazione strutturale che provvedeva a trasferire al regime certi attributi fondamentali della Chiesa e della fede cattolica, come la trascendenza, l'infallibilità, la bontà assoluta, la funzione di tramite»<sup>349</sup>. L'imitazione della Chiesa da parte del regime passò anche attraverso la fondazione della Scuola di mistica fascista, che presentava nella sua articolazione «una copia dell'apprendistato clericale dei seminari»<sup>350</sup>. La Scuola doveva fornire al fascismo gli strumenti per la sua diffusione universale, a partire da una classe di individui votati alla sua propagazione. I mistici si percepivano come appartenenti a un ordine religioso («la mistica è più del partito, è un ordine», come disse Mussolini nella *Consegna*<sup>351</sup>), erano i sacerdoti di una religione politica che non mancava di avere reliquie (si pensi al 'covo' milanese) e ricorreva a uno stile linguistico «che spesso e volentieri si richiamava a moduli espressivi messianico-evangelici in una contaminazione simbolica che s'adattava a una prassi in quegli anni già ufficialmente collaudata e generalizzata»<sup>352</sup>.

La Chiesa e il mondo cattolico non si lasciarono ingannare dalla dissimulazione attuata dal regime, che intendeva attribuirsi una connotazione sacrale attraverso l'adozione di una fraseologia e di una simbologia mutate dall'apparato liturgico cattolico. La Chiesa non mostrò mai di apprezzare lo zelo della Scuola di mistica fascista. Già nell'aprile del 1930, «L'Avvenire d'Italia» si dichiarava perplesso di fronte alla comparsa della mistica fascista:

«Ohibò! Ci sarebbe dunque anche una mistica del fascismo? [...] Ma il fascismo, movimento realistico, di forze concrete, che sa bene di muoversi sulla terra ed è abbastanza sano per distinguere i corpi dalle ombre e la fantasia dal concreto non ha mai preteso niente di ciò [...]. Un pò di modestia, di grazia e di

---

<sup>348</sup> F. PASINI, *Niccolò Giani fondatore della Scuola di mistica fascista*, «La Porta orientale», XI (1941), 3, pp. 141-142.

<sup>349</sup> D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, p. 37.

<sup>350</sup> G. GIUDICE, *Benito Mussolini*, Torino, UTET, 1969, p. 518.

<sup>351</sup> D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, p. 203.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 39. Alcuni esempi particolarmente pertinenti si possono trovare in D. BIONDI, *La fabbrica del duce*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.



proprietà. La mistica ai santi: e i problemi stradali ai galantuomini che, come noi, faticano in umiltà, senza cogliere retoriche e senza attribuzioni celesti»<sup>353</sup>.

L'evolversi della situazione politica italiana in senso totalitario e il deteriorarsi dei rapporti tra Mussolini e la Santa Sede, assieme all'exasperarsi della vocazione liturgica della Scuola milanese, trasformarono l'iniziale atteggiamento critico in una decisa condanna che tuttavia venne sempre espressa dagli ambiti culturali più vicini al cattolicesimo, senza ricevere mai una sanzione ufficiale. Il convegno del febbraio 1940 rappresentò l'apice della critica cattolica. «Vita e Pensiero» – la rivista dell'Università Cattolica del Sacro Cuore – scriveva alla fine del 1940, riferendosi in modo generico all'avvento di alcune forme di pensiero pseudo-mistiche: «Si parla della ragione per far dimenticare l'ordine naturale ed oggettivo, per abolire ogni dottrina trascendente e rendere così assoluto il contingente e il particolare»<sup>354</sup>. «L'Italia», quotidiano cattolico di Milano, riferiva solo incidentalmente della convocazione del convegno di mistica, ritenendo

«non inopportuna questa semplice precisazione. La terminologia usata nelle relazioni del Convegno è stata largamente desunta dalla terminologia cattolica, il che, mentre nuoce alla perspicuità e precisione dell'esposizione non può certo piacere alla teologia cattolica, la quale in questo imprestito vede per il pubblico una fonte di equivoci. La lingua italiana è tanto ricca che può chiamare ogni cosa col suo vero nome»<sup>355</sup>.

«L'Osservatore Romano» criticava anch'esso il linguaggio utilizzato dai relatori del Convegno, evidenziando che «si potrà dire mistico tutto quello che è serio, che è religioso, che è compreso e fatto con senso profondo di responsabilità; ma non idolatriamo ciò che è umano e non umanizziamo ciò che è divino, nemmeno per abuso di linguaggio che porta confusione nelle coscienze»<sup>356</sup>. Da ultimo, mentre «La Civiltà cattolica» riteneva incombente un «vero e reale sovvertimento della scala dei valori che può seguire dalla dottrina mistica»<sup>357</sup>, «L'Avvenire d'Italia» si ricollegava al pensiero

---

<sup>353</sup> *Le parole a posto*, «L'Avvenire d'Italia», 9 aprile 1930.

<sup>354</sup> M. CAMPO, *Torbide religiosità moderne*, «Vita e Pensiero», XXVI (1940), 11, p. 472.

<sup>355</sup> *Il Convegno nazionale di mistica fascista*, «L'Italia», 20 febbraio 1940.

<sup>356</sup> *A proposito di mistica*, «L'Osservatore Romano», 22 febbraio 1940.

<sup>357</sup> A. MESSINEO S.J., *Il culto della nazione e la fede mitica*, «La Civiltà cattolica», XIX (1940), 3, p. 212.

tradizionale cattolico evidenziando che «tutte le attività, cultura, arte, industria e anche la politica sono mezzi, nient'altro che mezzi all'unica meta: il raggiungimento di Dio»<sup>358</sup>. Più complesso da inquadrare nel dissenso cattolico nei confronti della mistica fascista è invece il discorso pronunciato agli allievi della Scuola di Giani dall'arcivescovo di Milano, il cardinale Schuster, il 26 febbraio 1937<sup>359</sup>. L'atteggiamento dell'arcivescovo doveva essere ricondotto alla particolare contingenza politica del momento, in un frangente in cui si era appena conclusa l'impresa etiopica, che aveva visto un largo consenso cattolico e aveva accentuato l'adesione al regime dei gruppi cattolici, come sottolineato da Marchesini<sup>360</sup>. Gli ambigui rapporti tra la mistica fascista e la religione cattolica erano colti non solo da gran parte della stampa cattolica, ma anche da alcuni esponenti della cultura del regime. Evola, ad esempio, nonostante avesse tenuto alcuni incontri alla Scuola milanese e ne avesse più volte apprezzato l'opera, non ne apprezzava la denominazione, ritenendo che essa tradisse un'eccessiva vicinanza al pensiero cattolico<sup>361</sup>. Arnaldo Mussolini, invece, nel suo discorso inaugurale non evitò il problema dei rapporti tra la mistica fascista e il cattolicesimo: «Non bisogna giudicare con superficialità questo assillo millenario della vita religiosa. Se anche qualche spirito elevato può sentirsi incerto o turbato nell'imporsi del problema religioso, questo non impedisce che le chiese siano affollate e che in ogni tempo, in ogni secolo, in ogni popolo, il senso mistico della vita trovi nella religione un interprete definitivo»<sup>362</sup>. A parere del fratello del duce, la mistica era una disciplina che si addiceva più all'ambito religioso che non a quello politico, ma ciò non escludeva che lo spirito permeante il misticismo religioso potesse trasferirsi anche nel fascismo. Come sostenuto da Carini, l'intento di Arnaldo non era «sottrarre alla fede religiosa i suoi percorsi per versarli nella storia, ma irrompere nella vita politica e nel materialismo corrente con uno spirito religioso»<sup>363</sup>.

Il problema dei rapporti tra la mistica fascista e la religione cattolica costituì anche l'argomento di numerosi articoli di mistici comparsi su «Gerarchia» e «Dottrina fascista». Per quanto ogni autore fosse latore di un'interpretazione personale della

<sup>358</sup> *Gerarchia di valori*, «L'Avvenire d'Italia», 27 aprile 1940.

<sup>359</sup> Cfr. «Il Popolo d'Italia», 27 febbraio 1937.

<sup>360</sup> Cfr. D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, p. 207.

<sup>361</sup> T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 8.

<sup>362</sup> «Il Popolo d'Italia», 1° dicembre 1931.

<sup>363</sup> T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 8.

questione, la maggior parte dei mistici si dichiararono a favore di una netta distinzione tra la mistica fascista e la mistica cattolica. Dalle pagine di «Dottrina fascista», nel 1937 Gastone Silvano Spinetti si schierava contro tutti coloro che avevano ceduto alla tentazione di equiparare la mistica politica a quella religiosa: «Io mi schiero decisamente contro tutti costoro, sia perché distinguo la mistica fascista dalla religione, anche se si tratta di quella cattolica, sia perché odio ogni religiosità indefinita e antireligiosa»<sup>364</sup>. Niccolò Giani, nel 1938 e sulle pagine della stessa rivista, manifestava una posizione più conciliante. Indagando la natura del principio mussoliniano «credere, obbedire, combattere» si domandava se essa fosse filosofica, religiosa o politica e rispondeva che «non v'ha dubbio. Non si può parlare di essenza filosofica né di natura religiosa. [...] Filosofia e religione infatti sono egualmente distanti da questa concezione: e distanti – precisiamolo subito – non significa che siano antitetiche. Anzi si potrebbero dire preliminari o concorrenti o anche, se si vuole, per un certo aspetto complementari»<sup>365</sup>. Fedele alla sua missione di costituire la rivista ufficiale del regime, raccogliendone quindi le varie tendenze e promuovendo un dibattito ad ampio spettro su una pluralità di temi politici e sociali, anche «Gerarchia» si occupò di analizzare i rapporti tra la mistica fascista e la religione cattolica e accolse le riflessioni dei mistici che si erano impegnati nell'analisi del tema. In un articolo del 1940, Mario Rivoire sintetizzava le varie posizioni relative a un'interpretazione in chiave religiosa della mistica fascista<sup>366</sup>. Dopo aver criticato l'opinione di Louis Marlio<sup>367</sup> – che in uno scritto sulla «Revue des deux mondes» aveva criticato l'apparenza pseudo-religiosa e pagana delle mistiche totalitarie – Rivoire respingeva la critica che la mistica fascista rappresentasse un fenomeno antireligioso:

«Né antireligiosa né religiosa, rispettosa ed esaltatrice della personalità umana, la mistica fascista [...] può e deve essere riconosciuta, oltre che come la più compiuta espressione dell'educazione politica degli italiani (quella che ne riforma il costume collettivo, in quanto è lo specchio del carattere dei singoli) come una manifestazione dell'inesauribile realismo politico degli italiani i quali, nel loro antico e vivo senso

---

<sup>364</sup> G. S. SPINETTI, *Necessità di una mistica*, pp. 11-12.

<sup>365</sup> N. GIANI, *La mistica come dottrina del fascismo*, pp. 298-299.

<sup>366</sup> M. RIVOIRE, *Mistica fascista e mistica totalitaria*, «Gerarchia», XX (1940), 3, pp. 128-132.

<sup>367</sup> Marlio (1878-1952) fu ingegnere ed economista ma si occupò anche di temi politici. Insegnò all'École des ponts et chaussées, fu presidente della Compagnie des chemins de fer de l'Est e della Compagnie Alais, Froges et Camargue. Nel 1934 divenne membro dell'Accadémie française. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Tra i suoi più importanti scritti politici cfr. *Le sort du capitalisme*, Paris, Flammarion, 1938.

d'umanità, sanno raggiungere l'armonia più compiuta, perché la più dinamica, della ragione col sentimento»<sup>368</sup>.

Il problema del rapporto tra la mistica e la religione cattolica veniva tuttavia eluso da Rivoire che si limitava, diplomaticamente, a identificare la nascita della mistica del regime come una perfetta unione tra ragione (politica) e sentimento (cioè senso del sacro).

Più specifici – e potenzialmente ‘definitivi’ – sull’argomento furono alcuni interventi tenuti da importanti personalità culturali del regime al Convegno del 1940, particolarmente nell’ambito del terzo tema di discussione. Armando Carlini risolveva la questione dei rapporti tra mistica e religione cercando di evidenziare l’azione non distruttiva della mistica fascista:

«La nostra convinzione è questa: che il movimento del pensiero moderno, considerato al di là delle sue manifestazioni transitorie, piuttosto che a distruggere le ragioni della fede religiosa, mira a purificare e liberare queste ragioni dalle anguste forme medievali, sì che è lasciata la possibilità di intendere e sentire il valore della fede religiosa in una interiorità più viva e profonda [...]. Ma noi non possiamo, poi, neppure fermarci, nella questione religiosa, a una sterile negazione. Il fascismo, infatti, si è posto, sin dal principio, come una fede: come una fede politica, certamente, ma alimentata dalla sorgente prima di ogni fede che sia veramente tale, ossia da una fede schiettamente religiosa, dalla fede nel trascendente»<sup>369</sup>.

In modo più esplicito, Lorenzo Ruggi<sup>370</sup> dedicava invece la sua relazione alle *Differenze e analogie tra il cristianesimo e il fascismo*<sup>371</sup> e riconosceva in entrambi il medesimo schema di sviluppo:

«C'è un punto in cui le due concezioni si avvicinano [...]. Ecco sorgere parallela alla concezione cristiana di prevalente sviluppo degli apostoli e della chiesa anche un'altra concezione cristiana della vita, praticata in prevalenza dagli asceti, che pure non disconoscendo, come atto di fede, l'esistenza e la meta del premio ultraterreno, concepisce pur anche l'ideale della perfettibilità umana e vi tende [...]. In questo senso,

---

<sup>368</sup> M. RIVOIRE, *Mistica fascista e mistica totalitaria*, p. 132.

<sup>369</sup> A. CARLINI, *Misticismo fascista*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 5, p. 601.

<sup>370</sup> Ruggi (1883-1972) fu commediografo e studioso di storia del teatro. Tra il 1921 e il 1929 organizzò il Teatro italiano sperimentale di Bologna, nel 1943 fondò – assieme ad altri personalità del teatro – l'Istituto nazionale del dramma italiano. Fu autore di numerose commedie, oltre a romanzi e saggi inerenti il teatro. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Tra le sue principali opere sul teatro cfr. *Il teatro di prosa d'oggi e quello di domani*, Rocca S. Casciano, Cappelli, 1954.

<sup>371</sup> L. RUGGI, *Differenze e analogie tra cristianesimo e fascismo*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 5, pp. 612-613.

anziché divergenti, le due concezioni sono parallele; e parallele possono considerarsi le rispettive mistiche»<sup>372</sup>.

Se cattolicesimo e fascismo erano diversi – religione il primo e dottrina politica il secondo – essi avevano comunque una comune tendenza all'elevazione e all'ascesi, tale da rendere assimilabili le loro mistiche.

Il problema dei rapporti tra la mistica fascista e la mistica religiosa rappresentò un ambito specifico nel più vasto tema dei rapporti tra la mistica del regime e la religione cattolica e ricevette anch'esso ampia trattazione da parte delle riviste del regime. Nel già citato articolo su «Dottrina fascista» del 1938, Giani enunciava con chiarezza la distinzione tra la mistica fascista e la mistica religiosa, rivendicando l'appartenenza della prima al campo politico:

«Diciamolo subito: non si tratta di una mistica religiosa, di quella che più propriamente si dovrebbe chiamare misticismo. No. Siamo e rimaniamo in sede politica e in questa sede la parola mistica ha un suo significato preciso e inequivocabile, benché forse ancora non troppo noto. Ed è ben così che si parla – per quanto non con altrettanta proprietà – di una mistica socialista o democratica, liberale o comunista. Ed è solo in questo senso che si deve parlare di una mistica fascista»<sup>373</sup>.

Le due mistiche, quindi, avrebbero dovuto essere mantenute distinte. La mistica religiosa, infatti, aveva alla sua radice il collegamento con l'ambito sacro mentre la mistica fascista era un fenomeno di carattere strettamente politico che traeva la sua origine dalla volontà di vivere in modo 'spirituale' l'ideologia del regime. Giani sembrava non avvallare il collegamento – ormai divenuto usuale in quanto ribadito in un gran numero di pubblicazioni relative alla dottrina e alla mistica fascista – tra ambito sacrale e interpretazione spirituale del fascismo. Avere una concezione spirituale del movimento politico creato da Mussolini significava per lui intenderlo come un fenomeno che esulava dall'esclusivo ambito politico, in quanto dotato di precise matrici ideali e capace di agire nella sfera spirituale dei suoi adepti. Ciò non rendeva il fascismo una forma di religione, addirittura concorrenziale a quella cattolica, dal momento che la religiosità continuava a mantenere nella vita dell'uomo fascista il suo significato, rispondendo alla domanda di senso che egli si poneva. Era quindi possibile essere

---

<sup>372</sup> L. RUGGI, *Differenze e analogie tra cristianesimo e fascismo*, pp. 612-613.

<sup>373</sup> N. GIANI, *La mistica come dottrina del fascismo*, p. 291.

contemporaneamente mistici fascisti e cattolici, come dimostravano anche Arnaldo Mussolini e lo stesso Giani. Nel 1940, su «Gerarchia», Mario Rivoire riprendeva la questione del rapporto tra mistica fascista e mistica religiosa e ribadiva allo stesso tempo la separazione tra le due discipline e la possibilità che la mistica non usurpasse il campo proprio della religione. La mistica fascista

«non è né un surrogato né un sottoprodotto della religione, nel cui campo non incide; ma, tutta tesa e centrata nel fatto umano, non rinnega né dimentica il divino. Giacché si parla di frequente di ritorno alle origini, conviene ricordare che il fascismo è nato da uno stato d'animo, cioè da un atteggiamento che è agli inizi soggettivo e individuale, tanto che non sarebbe azzardato affermare [...] esservi stati dei fascisti prima ancora del fascismo. Erano, codesti, fascisti inconsapevoli e poterono dirsi compiutamente fascisti solo quando d'uno stato d'animo incerto e fluttuante il duce, attraverso l'opera di educazione e di costruzione politica, riuscì a fare una forza rivoluzionaria e un regime fondati su una dottrina di carattere universale»<sup>374</sup>.

Rivoire ribadiva la non contraddizione tra la mistica fascista e la mistica religiosa, rifacendosi anche alle caratteristiche che gli italiani avevano manifestato durante la loro storia:

«Ogni misticismo è legato al suolo nel quale è nato. Epperò la mistica del fascismo non è in contrasto con la religione professata, con la verità rivelata. Piuttosto in un paese quale il nostro, nel quale la forza della religione fa che meno intensa sia la religiosità, la mistica fascista introduce una particolare religiosità dalla quale la religione medesima – se non altro indirettamente – non può non uscire rafforzata»<sup>375</sup>.

Tra la mistica fascista e la religione cattolica si sarebbe dunque sviluppato un rapporto simbiotico che avrebbe permesso addirittura un rafforzamento dello spirito religioso. Se Rivoire si rifaceva al precursorismo per evidenziare che i primi germi della mistica fascista erano presenti in alcune figure storiche antecedenti alla comparsa di Mussolini, Ascanio Zapponi, su «Gerarchia» nel 1940, collegava invece l'origine della mistica fascista agli albori della rivoluzione, ovvero alla comparsa del movimento squadrista<sup>376</sup>.

Il convegno di mistica del febbraio 1940 costituì l'occasione per puntualizzare i rapporti tra la mistica fascista e la mistica religiosa. «Dottrina fascista» diede, su questo

---

<sup>374</sup> M. RIVOIRE, *Mistica fascista e mistica totalitaria*, p. 130.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>376</sup> A. ZAPPONI, *Mistica fascista*, p. 157.

argomento, particolare rilievo alla relazione presentata da Nazzareno Padellaro come introduzione al primo tema del Convegno<sup>377</sup>. In essa Padellaro provvedeva a differenziare la mistica fascista dal blando e irrazionale misticismo dimostrato da altre correnti politiche (come il comunismo) e comparava la mistica del regime a quella religiosa, che sola pareva esserle simile: «La mistica fascista adunque è mistica umana, e come tale è in rapporto analogico con la mistica religiosa. Ciò significa che pur salvaguardando le differenze d'ordine, comparazioni feconde possono essere poste tra l'una e l'altra mistica»<sup>378</sup>. Potevano anche essere riscontrati alcuni elementi di somiglianza tra le due mistiche e Padellaro aveva cura di esporre nella sua relazione i più importanti.

«La mistica religiosa è un appello e come tale un'ispirazione ed un'aspirazione ad unire sinergicamente intelletto, volontà, amore in un'adesione concreta e totale dell'uomo a Dio. Contatto immediato, senza immagine, senza discorso, ma non senza luce, con la divinità e quindi coscienza di una illuminazione, sentimento della sua presenza immediata. Alcuni di questi elementi, sono anche elementi della mistica fascista. Anch'essa è un appello, anch'essa è unione sinergica di intelletto, volontà, amore. E' coscienza di illuminazione non per contatto immediato con la divinità, ma per percezione intensa ed immediata con alcune realtà spirituali che reggono e santificano la vita dell'uomo concreto, dell'uomo che appartiene a una comunità nazionale e familiare. Questi gli elementi comuni e analogici tra le due mistiche. Ma c'è un elemento della mistica fascista che ne costituisce il carattere originale e ne consacra l'unicità: essa è mistica di combattimento»<sup>379</sup>.

Sempre al convegno, nella relazione generale introduttiva al secondo tema di discussione, Cornelio Di Marzio ricostruì i momenti 'mistici' della storia d'Italia e sostenne fermamente la necessità di non trattare di mistica fascista attraverso un linguaggio pregno di riferimenti all'ambito religioso<sup>380</sup>. In quest'ottica anche il rapporto tra la mistica fascista e quella religiosa doveva risolversi nell'identificazione di una sostanziale differenza. Partendo dalla definizione di misticismo, Di Marzio esponeva il suo pensiero:

---

<sup>377</sup> Cfr. N. PADELLARO, *Tradizione anti-razionalistica e anti-intellettualistica del pensiero degli italiani*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 5, pp. 515-535.

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 534.

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 535.

<sup>380</sup> Cfr. C. DI MARZIO, *Caratteristiche e momenti mistici della storia d'Italia*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 5, pp. 561-566.

«Per poter definire e accettare un significato quasi religioso del misticismo dovremmo parlare di una religione a cui, esso misticismo, fosse congiunto: ma è chiaro che noi non intendiamo supporre altra religione oltre a quella esistente e a cui crediamo: né vogliamo, seguendo un uso piuttosto letterario, rassomigliare alla religione altre fedi e dipingerle come quasi religiose o vicine alla religione. Dobbiamo perciò per chiarezza di impostazione, definire subito il problema come un problema politico e cercare di non servirci, neppure sotto forma di analogia o di paragone, di riferimenti o parallelismi di carattere religioso»<sup>381</sup>.

Riflettere sul misticismo fascista richiedeva, a parere di Di Marzio, di differenziarlo nettamente da quello religioso, rivendicandone la natura strettamente politica.

«Secondo me non ci può essere che un solo mezzo per poter discutere di mistica e di misticismo: tagliare ogni qualsiasi contatto con la religione e lasciarla da sola padrona nel suo regno. Così il misticismo nostro, quello di cui trattiamo, dovrà avere per noi solo un significato umano, realistico, politico, se non vorremo che con riferimenti, richiami, echi o confusioni la parola mistica ci faccia confondere le idee con tutti quei suoi richiami extra-temporali ed extra-spaziali, distruggendo ogni riferimento ed ogni richiamo per noi uomini obbligati invece a muoversi fra le esteriorità più concrete, oltre che tra le categorie politiche dello spazio, del tempo e delle necessità. [...] Per noi, dunque, mistica e misticismo debbono essere un'altra cosa e una cosa ben diversa dal misticismo di origine e di natura religiosa»<sup>382</sup>.

Anche Mezzasoma, nell'introduzione ai lavori del convegno, evidenziava la necessità di separare la mistica fascista da quella religiosa:

«Io voglio dunque parlare oggi di mistica politica e non di mistica religiosa, che si chiude tutta in una vita interiore, che si rifugia tutta in una vita contemplativa, attraverso la quale l'anima umana aspira a congiungersi col divino. [...] La mistica fascista è un'altra cosa: essa è una mistica dinamica, realizzatrice, costruttiva capace di abbeverarsi e di nutrirsi perennemente alle fonti cristalline della nostra stessa fede politica. La mistica fascista agisce sul piano della realtà e della storia, cioè su di un piano umano, avente per meta non l'infinito ma il futuro»<sup>383</sup>.

La particolare enfasi data da «Dottrina fascista» alle relazioni di Di Marzio e di Mezzasoma evidenziava la propensione della rivista a differenziare la mistica fascista da quella religiosa, propensione della quale «Gerarchia» non sembrava invece

---

<sup>381</sup> C. DI MARZIO, *Caratteristiche e momenti mistici della storia d'Italia*, p. 561.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 562.

<sup>383</sup> F. MEZZASOMA, *Introduzione ai lavori*, p. 506.



caratterizzata. Le due riviste, quindi, servirono entrambe la causa della mistica fascista senza rinunciare però ad analizzare le questioni che la concernevano da specifici punti di vista.

Come emerge dall'analisi comparata degli articoli comparsi su «Gerarchia» e «Dottrina fascista», dal punto di vista ideologico il fascismo oscillò a lungo tra la volontà di evidenziare la portata spirituale della sua mistica e la volontà di differenziarla da quella cattolica. Allo sforzo continuo di trasformare il fascismo da fenomeno politico a fenomeno religioso, gli esponenti della Scuola milanese accompagnarono sempre la definizione in chiave esclusivamente politica della loro mistica, in modo da distinguerla da quella soprannaturale, tipica della religione. Queste contraddittorie tendenze sono state ricondotte da Marchesini al particolare momento storico in cui la mistica fascista si era sviluppata, ovvero il periodo della Conciliazione. Secondo l'autore, nell'ambito degli scritti sulla mistica

«La convenienza tattica di non urtare la suscettibilità della Chiesa e dei veri cattolici in materia così delicata ed esplosiva come l'educazione degli italiani e la manipolazione delle loro coscienze, e forse anche la consapevolezza di contravvenire troppo sfacciatamente alle regole di buon vicinato, suggerivano spesso esplicite dichiarazioni di non ingerenza e opportunistiche professioni di osservanza cattolica»<sup>384</sup>.

Forse è più opportuno ricondurre la costante oscillazione tra la rivendicazione della propria autonomia e la messa in luce di similitudini con la mistica religiosa al carattere notevolmente contraddittorio dimostrato dalla mistica fascista lungo tutto il corso della sua vicenda. Tale contraddittorietà era riconosciuta anche da Mezzasoma nella già menzionata introduzione ai lavori del convegno del 1940. Nella sua prolusione, il mistico notava la presenza di varie interpretazioni e sottolineava la mancanza di una definizione riconosciuta da tutti coloro che pure si impegnavano nella sua elaborazione. Il convegno aveva dunque anche lo scopo di presentare le diverse interpretazioni della mistica, dando luogo a un vivace dibattito. La pluralità delle concezioni relative alla mistica non era temuta da Mezzasoma, ma era considerata un segno dell'intrinseca vitalità della materia: «A me non sembra che la disparità delle opinioni sull'argomento possa costituire un giusto motivo per sconsigliarne l'esame e la discussione. Se mai, il contrario. [...] Che importa se tra il clamore del dibattito qualche voce stonata dovesse

---

<sup>384</sup> D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, p. 41.

levarsi a turbarne l'armonia?»<sup>385</sup>. In una simile ottica il problema di differenziare la mistica fascista da quella religiosa perdeva importanza perché, data la diversa sensibilità dei vari mistici, alcuni avrebbero potuto percepire la mistica del regime come più vicina a quella religiosa, in quanto dotata di uno slancio verso il trascendente, altri invece avrebbero potuto ritenerla un prodotto della rivoluzione fascista dotato di una veste esclusivamente politica. Ammettere una sorta di 'doppia interpretazione' della mistica fascista – più vicina oppure più lontana alla mistica religiosa – poteva tuttavia creare una deleteria confusione. Ecco perché il *Dizionario di politica* pubblicato nel 1940 a cura del Partito Nazionale Fascista si preoccupava di fornire una definizione della mistica di carattere esclusivamente politico e secolare.

«La mistica fascista si definisce come la preparazione all'azione più energica e più accesa che tende a tradurre in realtà le affermazioni ideali del fascismo. [...] Fonde in uno solo i due momenti che in un primo tempo sembravano distaccati, il momento puramente spirituale della mistica fascista come credenza in un assoluto e il momento attivo di essa come azione. La mistica fascista può quindi meglio definirsi come l'azione fascista determinata dalla fede più salda nell'assoluta verità delle affermazioni fasciste. In tal senso si può comprendere come si possa parlare di una mistica fascista facente parte della dottrina o meglio dell'azione dottrinale del fascismo, e come sia opportuna una scuola che prepari e indirizzi la parte migliore della gioventù italiana verso questa mistica, cioè verso questa azione 'più fascista'»<sup>386</sup>.

Il *Dizionario* delineava in modo preciso l'ambito secolare in cui operava la mistica fascista, mentre non considerava l'ambiguo rapporto che la mistica intratteneva con la religione cattolica. Rapporto generato anche dal fatto che lo stesso termine 'mistica' non era di derivazione politica ma religiosa, come evidenziato dalla voce *Misticismo* presente nel volume XXIII dell'*Enciclopedia italiana* (1934)<sup>387</sup>, in cui la mistica era riconosciuta come fenomeno specifico della religione. Nelle intenzioni dei mistici, come emerge dagli articoli presi in esame, la mistica fascista e quella religiosa dovevano rimanere separate ma la prima mutuava dalla seconda espressioni, parole d'ordine e

---

<sup>385</sup> F. MEZZASOMA, *Introduzione ai lavori*, p. 505.

<sup>386</sup> S. MALVAGIA, *Mistica fascista*, in Partito Nazionale Fascista (a cura di), *Dizionario di politica*, vol. III, Roma, Treccani, 1940, p. 186. Sull'opera cfr. A. PEDIO, *La cultura del totalitarismo imperfetto. Il Dizionario di politica del Partito Nazionale Fascista (1940)*, Milano, Unicopli, 2000.

<sup>387</sup> Cfr. F. R. MERKEL, *Misticismo*, *Enciclopedia italiana Treccani*, XXIII (1934), pp. 454-457.

concetti. Come evidenziato da Carini, «alla fine regna una certa confusione. La gran parte dei mistici lascerebbero Dio alla Chiesa, ma la posizione non è univoca»<sup>388</sup>.

La riflessione dei mistici può da ultimo considerarsi come politica, anche se connotata da elementi spirituali, e in questo senso collocabile nel più vasto tema del 'sentimento religioso' del fascismo<sup>389</sup>. Essa non fu laica e nemmeno atea, anche se «priva senza dubbio di principi metafisici teocentrici o di un'apertura a una realizzazione spirituale»<sup>390</sup>. Secondo quanto emerge dall'attività della Scuola milanese e dal convegno del 1940, la religione veniva confinata dai mistici (che pure si dichiaravano cattolici) in un ambito personale e soggettivo, mentre l'azione politica assumeva essa sola un carattere universale, in quanto tesa a trasformare ogni aspetto dell'esistente. La concezione religiosa dei mistici appariva rudimentale: essi non riconoscevano alla religione cattolica alcun ruolo di primazia nel novero delle religioni dal momento che essa si configura a loro parere come uno dei tanti modi elaborati dall'uomo per razionalizzare il sacro. Per quanto molti mistici si dichiarassero cattolici, la loro adesione alla religione sembra assumere i connotati di un'adesione ad un dato tradizionale dell'identità italiana. La loro assoluta fede in Mussolini e nel fascismo sfociava poi nella tendenza ad interpretare il movimento politico nato nel 1919 come un complesso di concetti aventi portata universale, quindi idoneo per essere trasmesso ad altre nazioni e culture. Non a caso, i mistici furono tra i più ardenti sostenitori dell'

---

<sup>388</sup> T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 125.

<sup>389</sup> Sul 'sentimento religioso' del fascismo cfr. P. ZAMA, *Fascismo e religione*, Milano, Imperia, 1923; A. MASETTI-ZANINI, *Religione e fascismo*, Bologna, Bononia, 1924; R. MURRI, *Fede e fascismo*, Milano, Alpes, 1924; M. ALICINO, *Sentimento religioso e posizione storica del fascismo*, Milano, Pecar, 1930; A. CARLINI, *Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini*; Id., *Saggio sul pensiero filosofico e religioso del fascismo*. Le riviste del regime si adoperarono intensamente per mostrare quanto il fascismo fosse attento al fenomeno religioso nelle sue varie manifestazioni. In quest'opera si distinsero particolarmente – come sempre nella definizione degli aspetti portanti dell'ideologia fascista – «Gerarchia» e «Dottrina fascista», ma anche altre riviste fornirono un apprezzabile contributo. Sul ruolo di «Gerarchia» cfr. particolarmente R. PAVESE, *Filosofia e religioni di fronte al fascismo*, «Gerarchia», XIV (1934), 7, pp. 667-671; Id., *Filosofia e religione nel momento presente*, «Gerarchia», XVI (1936), 8, pp. 758-761; F. ORESTANO, *La vita religiosa nella nuova Europa*, «Gerarchia», XXII (1942), 5, pp. 476-484. Sul ruolo di «Dottrina fascista» cfr. particolarmente G. FRACCARI, *La religione nell'idea universale fascista*, «Dottrina Fascista», II (1938), 4, p. 226-231; IL REDATTORE DI TURNO, *Sacro e profano*, «Dottrina Fascista», II (1938), 9, p. 428. Tra le riviste minori che si occuparono di delineare i contorni del 'sentimento religioso' fascista cfr. ad esempio «Educazione fascista» che, pur non essendo una rivista dedicata a temi politici (trattando prevalentemente di pedagogia), accolse ugualmente l'importante scritto di Giovanni Gentile *Il problema religioso in Italia*, cfr. «Educazione Fascista», V (1927), n. 1, pp. 5-24. Tra gli scritti sul 'sentimento religioso' del fascismo si possono annoverare anche i testi raccolti nella sezione *La politica religiosa* (a cura di Armando Carlini) del vol. VII/1 dei *Panorami di realizzazione del fascismo* (Roma, Castaldi, 1942, pp. 239-265).

<sup>390</sup> T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, p. 126.

‘universalità’ del fascismo<sup>391</sup>, ideale che poteva consentire al regime di interloquire con realtà storiche, politiche, religiose e spirituali distanti fra loro nello spazio e nel tempo<sup>392</sup>.

---

<sup>391</sup> Sull’‘universalità’ del fascismo cfr. J. S. BARNES, *The Universal Aspects of Fascism*, London, Williams and Norgate, 1929; O FANTINI, *L’universalità del fascismo. Principi di dottrina e di etica fascista*, Napoli, Chiurazzi e Figlio, 1933; G. S. SPINETTI, *Fascismo universale*; M. NARDELLI, *Fascismo idea universale*, Torino, Il Trentino, 1936; A. GHIGNONI, *Universalità di Mussolini*, Milano, Ambrosiana, 1941. «Gerarchia» diede un contributo fondamentale nella costruzione del mito dell’ ‘universalità’ del fascismo. Tra gli articoli più notevoli su questo tema apparsi sulla rivista cfr. L. FERRETTI, *Universalità del fascismo*, «Gerarchia», XI (1931), 1, pp. 104-110; E. CHICCHIARELLI, *Motivi e forze dell’universalità del fascismo*, «Gerarchia», XVII (1937), pp. 40-46; R. PAVESE, *Internazionalismo e fascismo*, «Gerarchia», XVIII (1938), pp. 603-605; R. PANDOLFO, *Valore universale della civiltà fascista*, «Gerarchia», XXII (1942), pp. 155-158.

<sup>392</sup> Su questo tema cfr. L. WOODWARD, *Fascismo internazionale (1920-1945)*, Milano, Il Saggiatore, 1967; M. A. LEDEEN, *L’internazionale fascista*.

## CAPITOLO II

### **IL FASCISMO E I CULTI A-CATTOLICI. UNA DIFFIDENTE TOLLERANZA**

#### **1. Tra realismo e utopia: la politica fascista sui culti ammessi**

##### 1.1 Culti ‘ammessi’ e culti ‘a-cattolici’

Affrontare la disamina dei rapporti tra il fascismo e i culti ‘a-cattolici’ – inscrivibili nel più ampio quadro della politica fascista relativa ai culti ‘ammessi’<sup>393</sup> – richiede, in via preliminare, di indagarne la definizione<sup>394</sup>.

«Con la parola ‘a-cattolici’, si qualificano comunemente, da noi, quelli che non sono cattolici romani. Poiché il termine è diventato oramai di uso generale, noi continueremo a servircene, sebbene esso non sia esatto, perché quasi tutti i gruppi di credenti tengono a qualificare come ‘cattolica’ (e cioè universale) la loro fede; per modo che da un lato, il carattere distintivo della cattolicità, come si intende in Italia e presso le nazioni latine, è quello della cattolicità con la qualifica specifica di apostolico-romana, e, dall’altro, vi è una cattolicità evangelica; una cattolicità anglicana, ecc; e, quindi, nessun credente, e specialmente nessun cristiano è a-cattolico, nel senso tecnico di questo termine»<sup>395</sup>.

Questa definizione, data da Mario Piacentini<sup>396</sup> ne *I culti ammessi nello Stato italiano* (1934), una delle più complete ed emblematiche opere di sintesi su questo complesso

---

<sup>393</sup> Per un inquadramento storiografico e giuridico delle vicende dei culti ammessi durante il ventennio cfr. P. FEDELE, *La libertà religiosa*, Milano, Giuffrè, 1963; P. A. D’AVACK, *Il problema storico-giuridico della libertà religiosa*, Roma, Bulzoni, 1964; P. FEDELE, *Uguaglianza giuridica e libertà religiosa*, *Studi in memoria di Guido Zanobini*, vol. IV, *Diritto internazionale, diritto finanziario e scienza delle finanze, diritto canonico, diritto ecclesiastico*, Milano, Giuffrè, 1965, pp. 115-195; P. BARILE, *Appunti sulla condizione giuridica dei culti acattolici in Italia*, vol. I, *Scritti di diritto costituzionale*, Padova, CEDAM, 1967; G. PEYROT, *La politica dello Stato nei riguardi delle minoranze religiose*, Bologna, Il Mulino, 1971; S. LARICCIA, *Bibliografia sulle minoranze religiose in Italia (1929-1972)*, «Archivio giuridico Filippo Serafini», 1972, 182, pp. 189-216; F. DENTAMARO, *La politica dei culti acattolici (1929-1979)*, Firenze, Nocchioli, 1979.

<sup>394</sup> Sull’espressione ‘culti a-cattolici’ cfr. P. GISMONDI, *A-cattolici*, *Enciclopedia del diritto*, I (1958), p. 191; Id., *Culti a-cattolici*, *Enciclopedia del diritto*, XI (1962), p. 440.

<sup>395</sup> M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, Milano, Hoepli, 1934, pp. XV-XVI.

<sup>396</sup> Piacentini fu uno dei giuristi fascisti più rappresentativi, i suoi studi riguardarono principalmente il diritto britannico e il diritto ecclesiastico italiano. Tra le sue principali opere, oltre a quelle menzionate nel capitolo, cfr. *Il sistema dei gravami in materia penale in Inghilterra*, Torino, UTET, 1912; *Il procedimento sommario in Inghilterra*, Torino, UTET, 1913; *Metodo e fasi della legislazione in*

tema, esponeva chiaramente il problema di identificare quei culti che, pur qualificandosi cristiani, non erano però cattolici, apostolici e romani. Tali culti costituivano una vasta famiglia di fenomeni religiosi che il fascismo non poteva ignorare nell'ambito della sua politica religiosa nei riguardi dei 'culti ammessi'<sup>397</sup>. Con questa seconda espressione – dal carattere più generico rispetto alla prima – il fascismo identificava i culti diversi dalla religione dello Stato (il cattolicesimo, come indicato dall'art. 1 dello Statuto albertino del marzo 1848) che erano ammessi nel territorio metropolitano e nelle colonie<sup>398</sup>. Nella sua opera, Piacentini provvedeva ad identificare i culti ammessi: «In Italia, detti culti sono: l'ebraismo; il cristianesimo evangelico ed il cristianesimo ortodosso; nelle colonie, oltre i precedenti, anche: l'islamismo ed il cristianesimo copto»<sup>399</sup>. I culti a-cattolici, come definiti in precedenza, rientravano quindi nel novero dei culti ammessi, ma nel corso della sua vicenda storica, il fascismo dovette interessare rapporti anche con realtà differenti da quelle indicate, pur se riconducibili alla comune matrice dei culti a-cattolici, come ad esempio l'anglicanesimo. Perché un culto potesse dirsi ammesso doveva essere professato dai membri o dagli aderenti di un istituto già eretto in ente morale al momento dell'entrata in vigore della legge 24 giugno 1929 n. 1159<sup>400</sup>; doveva essere professato dai membri o dagli aderenti di un istituto che avesse conseguito la personalità giuridica dopo l'entrata in vigore della legge 24 giugno 1929 n. 1159 (ai termini dell'art. 2 della stessa e dell'art. 10 del R. D. 28 febbraio 1930 n. 289); poteva essere una semplice associazione, ammessa di fatto, anteriormente all'entrata in vigore della legge 24 giugno 1929 o riconosciuta dopo l'entrata in vigore

---

*Inghilterra*, Milano, Società editrice libraria, 1913; *Il pubblico ministero in Inghilterra*, Torino, UTET, 1913; *Nel decennale della legge sui culti ammessi*, Firenze, Cya, 1940.

<sup>397</sup> Sulla politica fascista verso i culti ammessi cfr. A. C. JEMOLO, *Religione dello Stato e confessioni ammesse*, «Nuovi studi di diritto, economia e politica», IV (1930), 4, pp. 18-32; A. ORIGONE, *Osservazioni sulla libertà in materia religiosa*, Roma, ARE, 1930; C. MAGNI, *Intorno al nuovo diritto dei culti acattolici ammessi in Italia*, «Studi sassaresi», IX (1931), 15 maggio 1931, pp. 101-132; G. LA SCALA, *Culti ammessi, non più tollerati*, Napoli, Loffredo, 1932; O. GIACCHI, *La legislazione italiana sui culti ammessi*, Milano, Vita e Pensiero, 1933; M. PIACENTINI, *La tutela della libertà di coscienza e di culto nell'ordinamento dello Stato fascista*, *Studi in onore di Mariano D'Amelio*, vol. III, Roma, Foro Italiano, 1933; A. C. JEMOLO, *Per la libertà religiosa in Italia*, Firenze, La Nuova Italia, 1944.

<sup>398</sup> Sull'espressione 'culti ammessi' cfr. A. SOLMI, *Lo Stato e i culti ammessi*, «Corriere della sera», 9 giugno 1929 (probabilmente prima illustrazione al grande pubblico del significato dell'espressione); M. PIACENTINI, *Culti ammessi, Nuovo Digesto italiano*, IV (1938), p. 455; A. BERTOLA, *Ammissione e riconoscimento dei culti acattolici. Per la determinazione del concetto di culto ammesso*, in *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, vol. IV, Padova, CEDAM, 1939, pp. 332-346. Cfr. anche P. BELLINI, *Confessioni religiose*, *Enciclopedia del diritto*, VIII (1961), p. 926; A. C. JEMOLO, *Culti (libertà dei)*, *Enciclopedia del diritto*, XI (1962), p. 456.

<sup>399</sup> M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 43.

<sup>400</sup> Tali istituti, ai termini dell'art. 29 del R. D. 28 febbraio 1930 n. 289, erano dispensati dall'ottenere un nuovo riconoscimento da parte dello Stato.

della stessa, esplicitamente agli effetti degli artt. 209 e seguenti della legge di Pubblica Sicurezza (Testo unico approvato con il R. D. del 18 giugno 1931 n. 773) o, implicitamente, mediante l'approvazione dei ministri di culto, ai termini dell'art. 20 del R. D. 28 febbraio 1930 n. 289<sup>401</sup>.

La legge del 24 giugno 1929 n.1159 fotografava la complessa situazione religiosa italiana, già emersa col censimento del 1931. Esso aveva rilevato una popolazione complessiva di 41.709.581 abitanti dei quali 82.569 si dichiaravano evangelici, 47.485 ebrei, 5.896 greco-ortodossi e 814 musulmani. 17.483 abitanti si dichiaravano senza alcuna religione, mentre il resto della popolazione si dichiarava cattolico-romana. La situazione religiosa italiana risultava quindi altamente composita ma i dati ottenuti con il censimento potevano essere contestati dal momento che la domanda relativa all'appartenenza confessionale (colonna 23 del foglio di famiglia) era stata formulata «in modo da non richiedere ai cittadini una vera e propria professione di fede, ma in modo da accertare una semplice situazione di fatto; e, cioè, quella di essere o meno battezzato; e, nell'affermativa, secondo quale rito»<sup>402</sup>. Il censimento del 1931 forniva dei dati anche relativi all'appartenenza religiosa della popolazione delle colonie italiane<sup>403</sup>. La popolazione delle isole dell'Egeo ammontava a 130.855 abitanti dei quali 108.485 erano ortodossi, 8.272 erano musulmani hanefiti, 4.881 israeliti e 5.780 cattolici. La popolazione della Tripolitania ammontava a 522.914 indigeni e 30.866 cittadini metropolitani e stranieri. In quella colonia gli israeliti erano 21.342, i cattolici 16.500 e i musulmani malechiti 500.326 (tranne pochi berberi della setta ibadita). A questi si aggiungevano 1.216 abitanti dichiaratisi di altre religioni (prevalentemente ortodossi). La popolazione della Cirenaica ammontava a 164.607 abitanti di cui 18.861 erano cattolici (soprattutto cittadini metropolitani o stranieri europei), un migliaio ortodossi, 4.000 circa israeliti e i rimanenti musulmani di rito malechita e hanefita. La situazione religiosa della colonia eritrea era invece più complessa. Le percentuali indicano che dei 671.776 abitanti il 55% era musulmano (hanefita, sciafeita, malechita), il 37, 41% era copto, il 4,49% era pagano, il 2,64% era cattolico e lo 0.11% evangelico. Vi erano poi poche centinaia di ebrei, ortodossi e seguaci di altre religioni. Per quanto riguarda la Somalia, i suoi 990.815 abitanti erano quasi tutti musulmani, di rito sciafeita,

---

<sup>401</sup> Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, pp. 43-44.

<sup>402</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>403</sup> *Ibid.*, pp. 47-49.

eccetto 2.078 cattolici ed un numero esiguo di ortodossi e di ebrei. I 6.291 abitanti del territorio di Tientsin – concessione perpetua ai termini dell'accordo italo-cinese del 7 giugno 1902, sotto l'amministrazione di un consiglio presieduto dal console italiano – 5.725 erano cinesi appartenenti a varie religioni (confuciani, buddisti, taoisti, musulmani) e 536 erano italiani e stranieri in maggioranza cattolici. Per ragioni cronologiche, Piacentini non forniva alcun dato sulla situazione religiosa etiopica. Quando l'Italia conquistò l'Etiopia, la situazione religiosa dell'Impero si complicò ulteriormente, ma di questo aspetto si tratterà con maggiore ampiezza nella parte dedicata ai rapporti tra lo Stato e i culti ammessi nelle colonie. E' tuttavia il caso di evidenziare già in questa sede che nei possedimenti e nelle colonie l'appartenenza a una confessione religiosa aveva un'importanza superiore rispetto al territorio metropolitano dal momento che questo dato aveva influenza sui rapporti giuridici dei cittadini. Tali rapporti (compresi quelli di famiglia e di successione) erano infatti regolati secondo lo 'statuto personale', cioè a seconda dell'appartenenza di un individuo ad una determinata confessione religiosa<sup>404</sup>.

Già da questa sintetica introduzione si può notare come il rapporto tra lo Stato fascista e i culti ammessi – segnatamente quelli a-cattolici – rappresenti un argomento di studio complesso, come è stato rilevato anche da Giovanni Battista Varnier che ha ricondotto tale complessità alla più generale difficoltà di considerare l'importanza del fattore religioso nella società italiana contemporanea:

«Dall'esaurirsi dell'età liberale alla dittatura, al periodo resistenziale, agli anni Cinquanta e Sessanta fino alla situazione attuale, peraltro estremamente fluida e articolata, diverse furono le realtà che si succedettero in questa parte di secolo. Diversi furono pure estensione e modo con cui il fattore religioso riuscì a far giungere la sua influenza in una società come quella italiana che presenta vasti elementi di atipicità»<sup>405</sup>.

Tale atipicità si riverbera anche sulle fonti a cui si può ricorrere per ricostruire i rapporti tra lo Stato fascista e i culti ammessi e a-cattolici. In primo piano si pongono gli scritti del ventennio relativi al diritto concernente le minoranze religiose. Sono poi interessanti alcune monografie deputate alla disamina di alcuni aspetti particolari di tale tema e, da

---

<sup>404</sup> Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 49.

<sup>405</sup> G. B. VARNIER (a cura di), *Fattore religioso e comunità politica. Dall'età giolittiana ai nostri giorni. Documenti*, Milano, Giuffrè, 1982, p. 3.



ultimo, alcuni articoli tratti dalle maggiori riviste del regime. Su tale versante si può notare una certa reticenza da parte delle riviste fasciste a trattare il complesso tema dei culti ammessi. Come si evidenzierà in seguito, è come se le riviste del regime preferissero evitare un tema spinoso che poteva infastidire la maggioranza della popolazione italiana (cattolica) e che quindi doveva essere trattato esclusivamente in sede politica.

Dopo aver definito i culti ammessi e i culti a-cattolici è possibile affrontare la legislazione fascista relativa a tali confessioni, non senza aver prima delineato un quadro dei rapporti tra Stato e culti a-cattolici nell'età liberale, così da far risaltare ulteriormente le caratteristiche peculiari dell'azione politica fascista.

## 1.2 I rapporti tra lo Stato e i culti non cattolici nell'Italia liberale

La legge sui culti ammessi del 1929 si può qualificare come il momento di apice di una lunga attività legislativa relativa al fenomeno religioso cominciata negli ultimi decenni dell'Italia liberale<sup>406</sup>. L'apparente indifferenza che caratterizzò i rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose nell'età liberale era figlia della «vera e propria serrata delle fonti del diritto introdotta dalla Rivoluzione francese»<sup>407</sup>. In quest'ottica separatista l'unico vero ordinamento giuridico era considerato quello dello Stato, che aveva la facoltà di regolare autonomamente, in virtù della propria sovranità, ogni aspetto della vita sociale, incluso quello religioso. Agli occhi dei giuristi liberali, non esistevano confessioni religiose, quanto una serie di associazioni e di enti ecclesiastici presenti sul territorio nazionale. Lo Stato poteva negare loro la personalità giuridica (rendendo impossibile la titolarità di beni), li poteva lasciare liberi di fissare le proprie regole (come le associazioni private sottoposte al diritto comune) o li poteva regolare attraverso interventi legislativi (secondo un'ottica giurisdizionalista) ma generalmente si limitava a ignorarle. Tale prassi non era però attuabile nei confronti della Chiesa cattolica che si configurava come la più importante realtà religiosa presente sul territorio italiano.

---

<sup>406</sup> Sui rapporti tra Stato e confessioni religiose in età liberale cfr. P. S. LEICHT, *La legislazione ecclesiastica liberale italiana (1848-1914), Studi storici e giuridici per il decennale della Conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia*, vol. I, *Studi storici*, Milano, Vita e Pensiero, 1939; F. MARGIOTTA BROGLIO, *Stato e confessioni religiose*, vol. II, *Teorie e ideologie*, Firenze, La Nuova Italia, 1976-1978.

<sup>407</sup> R. PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, Bologna, Il Mulino, 2009, p. 23.

Nonostante lo Statuto albertino proclamasse la religione cattolica apostolica e romana come la religione di Stato e dichiarasse ‘tollerati’ gli altri culti presenti nel Regno, lo stesso Cavour non era soddisfatto dell’art. 1 dello Statuto e, ancora nel maggio del 1848, lamentava che la carta fondamentale del Regno di Sardegna non proclamasse la libertà di coscienza e di culto. Su questo delicatissimo problema, a parere di Cavour, il Governo sardo aveva preferito non pronunciarsi, scegliendo di regolamentare i rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose attraverso leggi ordinarie e continuando «in questa pratica via» senza assumere una posizione precisa<sup>408</sup>. I Governi successivi seguirono la via della legislazione ordinaria preconizzata da Cavour. Il massimo risultato raggiunto dalla politica liberale fu l’eliminazione di ogni divario di origine religiosa nel godimento dei diritti civili e politici, ma ciò non modificava minimamente la posizione dello Stato nei confronti delle confessioni religiose, posizione che restava caratterizzata da un sostanziale disinteresse.

La Grande Guerra rappresentò uno scenario idoneo per un’evoluzione dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose. Non a caso proprio nel periodo bellico si ebbe l’inizio dell’intervento dello Stato a favore del Fondo per il culto per l’aumento dell’assegno di congrua ai parroci<sup>409</sup>. Tale provvedimento, per quanto rivolto unicamente al culto cattolico, può essere considerato come l’inizio di una nuova fase dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose. Nelle parole di Arturo Carlo Jemolo, esso segnò la caduta di uno dei «capisaldi della politica ecclesiastica liberale: il principio che lo Stato non dovesse sussidiare alcun culto»<sup>410</sup> e si collocò alle origini di quell’indirizzo che avrà pieno coronamento nella Conciliazione e nell’emanazione della legge sui culti ammessi.

I culti diversi da quello cattolico subirono tra l’altro una notevole evoluzione che da ‘tollerati’ li condusse ad essere ‘ammessi’ (cioè riconosciuti dallo Stato e sottoposti ad una particolare legislazione), per poi diventare – con la Costituzione del 1948 –

---

<sup>408</sup> Sulla posizione del Primo ministro sardo relativamente alla libertà religiosa cfr. C. CAVOUR, *I critici dello Statuto e la sua pretesa intangibilità*, ora in Id., *Scritti politici*, a cura di G. Gentile, Roma, Anonima romana Editoriale, 1930: «Ma, dicesi, la libertà dei culti non è pienamente riconosciuta. Ciò è vero. E da questo lato dichiariamo non essere lo Statuto del tutto conforme ai nostri desiderii. Tuttavia ci pare essere questa questione più di parole che di fatti. L’emancipazione dei protestanti ha fatto sparire una parte delle fondate obiezioni a cui l’articolo primo poteva dare luogo. Non dubitiamo che la prossima emancipazione [degli israeliti] ridurrà questo articolo a essere nella pratica un semplice omaggio reso alla religione cattolica, al quale faremo allora plauso di tutto cuore» (pp. 97-99).

<sup>409</sup> Cfr. R. PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia*, p. 4.

<sup>410</sup> A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia dall’Unificazione ai giorni nostri*, Torino, Einaudi, 1977, p. 166.

‘confessioni diverse dalla cattolica’<sup>411</sup>. Nei loro confronti il legislatore, abbandonando la prassi delle concessioni particolari di stampo ottocentesco, si mosse con l’intento di assicurare condizioni corrispondenti a quelle previste per la Chiesa cattolica.

L’emanazione della legge sui culti ammessi chiuse quindi la lunga età del separatismo liberale e si qualificò come uno dei punti forti della politica religiosa del regime, indirizzata da un lato al riconoscimento di uno *status* particolare alla Chiesa cattolica e, dall’altro, alla normazione dei rapporti con le confessioni a-cattoliche. Significativamente, lo stesso giorno in cui il Governo presentò alla Camera la legge di esecuzione dei Patti Lateranensi, presentò anche il progetto della nuova disciplina sui culti ammessi. Dopo aver sinteticamente ricostruito lo scenario liberale del quale la legislazione sui culti ammessi voleva costituire il superamento, è opportuno procedere alla disanima puntuale del testo della legge, ricostruirne i prodromi e descrivere il dibattito politico ad essa collegato.

### 1.3 Dalla tolleranza al riconoscimento: la legislazione fascista sui culti ammessi

La legge 24 giugno 1929 n. 1159 fu, come già detto, l’apice della politica fascista nei confronti dei culti a-cattolici e si inserì in una progressiva maturazione dei rapporti tra lo Stato e queste confessioni, che aveva preso le mosse sin dalla fine dell’età liberale. E’ tuttavia possibile evidenziare come tale legge rappresentasse il momento terminale di un’evoluzione interna allo stesso fascismo che, fin dai suoi albori, aveva manifestato una notevole attenzione nei confronti del problema della regolazione giuridica dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose presenti sul suo territorio.

Già nel suo primo discorso-programma tenuto al Parlamento il 15 novembre 1922, Mussolini aveva proclamato: «Tutte le fedi religiose saranno rispettate, con particolare riguardo a quella dominante che è il cattolicesimo»<sup>412</sup>. Per quanto inscrivibile nell’ambito di un *modus agendi* demagogico, l’affermazione del rispetto di tutte le fedi effettuata da Mussolini configurava già una posizione del tutto diversa rispetto alla tolleranza di cui parlava lo Statuto albertino. In un certo senso, dopo l’ottenimento della libertà di coscienza e di culto con gli editti di emancipazione degli israeliti e dei valdesi (emanati nel 1848) e dopo decenni di disinteresse da parte statale, il fascismo

---

<sup>411</sup> Cfr. R. PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia*, p. 10.

<sup>412</sup> M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 36.

proclamava la sua volontà di interessarsi attivamente alla normazione anche di questo ambito della vita dei cittadini.

In un breve opuscolo dal titolo *La politica religiosa del fascismo* (1938), Aldo Checchini<sup>413</sup> ricostruiva tutti i passi dell'attività legislativa fascista orientata allo sviluppo dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose<sup>414</sup>. A parere di Checchini, tale attività si inseriva nel quadro di una «riconfessionalizzazione dello Stato italiano»<sup>415</sup> che avrebbe avuto come apice gli accordi del Laterano. E' opportuno evidenziare che con l'espressione 'riconfessionalizzazione' Checchini non intendeva indicare l'assunzione di una politica confessionista da parte dello Stato fascista, quanto la rinnovata attenzione che lo Stato sembrava riconoscere al fenomeno religioso e la sua volontà di normarlo dal punto di vista giuridico. Tale riconfessionalizzazione era interpretata da Checchini come un merito dello Stato fascista, un obiettivo pienamente raggiunto, che contribuiva a distinguere lo Stato di Mussolini dal precedente Stato liberale che, più che separatista, era considerato da Checchini ostile alla religione. Le prove della riconfessionalizzazione italiana erano, secondo lui, «numerose ed incontestabili»<sup>416</sup> e costituivano un percorso che conduceva ai Patti del Laterano e alla legge sui culti ammessi.

Un primo passo era individuato dall'autore nel D. L. 15 luglio 1923 n. 3288 sulla vigilanza e gerenza dei giornali e delle altre pubblicazioni periodiche, poi convertito nella legge 31 dicembre 1925 n. 2308<sup>417</sup>. Esso, in contrasto con la legislazione precedente (e in particolare con il Codice penale del 1889) che utilizzava solo le espressioni 'culti ammessi nello Stato' comprendendo tra questi anche la religione cattolica, proclamava quest'ultima la religione dello Stato e attribuiva al prefetto di una Provincia la facoltà di diffidare il gerente di un giornale o di una pubblicazione periodica se essa vilipendiava la religione dello Stato. Per quanto il provvedimento non riguardasse direttamente i culti a-cattolici, esso aveva provveduto a delineare

---

<sup>413</sup> Teobaldo Checchini, detto Aldo (1885-1973) si occupò di Storia del diritto italiano. Insegnò nelle Università di Camerino, Cagliari, Pisa, Firenze e Padova dal 1922 al 1955. Dal 1971 fu socio nazionale dell'Accademia dei Lincei. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Tra le sue principali opere cfr. *Note sull'origine delle istituzioni processuali della Sardegna medioevale*, L'Aquila, Officine grafiche Vecchioni, 1927; *Introduzione dommatica al diritto ecclesiastico italiano*, Padova, CEDAM, 1937; *Scritti giuridici e storico-giuridici*, a cura della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova, Padova, CEDAM, 1957, 3 voll.

<sup>414</sup> A. CHECCHINI, *La politica religiosa del fascismo*, Padova, Istituto interuniversitario italiano, 1938.

<sup>415</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>416</sup> *Ibidem*.

<sup>417</sup> *Ibidem*.

un'importante demarcazione tra la religione cattolica e gli altri culti. Mentre il Codice penale del 1889 – espressione dell'a-confessionale Stato liberale – raccoglieva tutte le religioni presenti sul territorio nell'espressione 'culti ammessi nello Stato', il D. L. del 1923 riconosceva nuovamente la religione cattolica come quella di Stato e la separava dagli altri culti che non godevano dello stesso riconoscimento giuridico e che risultavano quindi semplicemente ammessi. Un secondo passo verso la riconfessionalizzazione dello Stato era riconosciuto da Checchini nel D. L. 30 dicembre 1923, poi convertito nella legge 26 novembre 1925 n. 2030, che riconosceva agli effetti civili tutte le feste religiose cattoliche<sup>418</sup>. In questo modo era ulteriormente confermata la posizione di preminenza riconosciuta dallo Stato fascista alla religione cattolica. L'art. 3 del R. D. 10 ottobre 1923 n. 2185 (riprodotto nell'art. 27 del Testo unico 5 febbraio 1928 n. 577) si poneva invece a compendio della riforma scolastica introdotta da Giovanni Gentile e introduceva nel percorso scolastico «l'insegnamento della Dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica» dichiarandolo «fondamento e coronamento dell'istruzione elementare in ogni suo grado»<sup>419</sup>. Ulteriori passi nella riconfessionalizzazione dello Stato erano riconosciuti da Checchini nel Testo unico delle leggi di Pubblica Sicurezza (6 novembre 1926 n. 1848-2132) e in diverse circolari emanate tra il novembre del 1922 e il maggio del 1926<sup>420</sup>. Il primo puniva con ammenda la bestemmia mentre le seconde disponevano la collocazione del crocefisso nelle scuole e nelle aule giudiziarie. Il progetto di Codice penale del 1927 conteneva poi delle disposizioni volte al riconoscimento e alla tutela del sentimento religioso dei cittadini<sup>421</sup>. Tutti i passaggi legislativi menzionati da Checchini configuravano un nuovo clima nel quale procedere alla ridefinizione dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose, a partire da quella cattolica. Con gli accordi del Laterano «il principio confessionistico in senso cattolico, già nettamente e decisamente affermato nelle disposizioni sopra citate, ricevette più completo sviluppo e più estese applicazioni»<sup>422</sup>, mentre la legge 24 giugno 1929 n. 1159 aveva definitivamente stabilito la linea di demarcazione tra la religione di Stato e i culti ammessi. Ciò non poteva che evidenziare

---

<sup>418</sup> Cfr. A. CHECCHINI, *La politica religiosa del fascismo*, p. 26.

<sup>419</sup> *Ibidem*.

<sup>420</sup> *Ibidem*.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>422</sup> *Ibidem*.

la profonda antitesi tra l'atteggiamento liberale e quello fascista nei confronti delle varie confessioni religiose.

Dopo aver ricostruito il panorama storico e giuridico nel quale la legge sui culti ammessi ebbe i suoi natali, è opportuno commentarne nel dettaglio il testo, soffermandosi sugli articoli più importanti<sup>423</sup>. Allo stesso modo è anche opportuno commentare il testo del R. D. 28 febbraio 1930 n. 289, che conteneva le norme per l'attuazione della legge sui culti ammessi e per il coordinamento di essa con le altre leggi dello Stato.

L'art. 1 della legge 24 giugno 1929 n. 1159 dichiarava: «Sono ammessi nel Regno culti diversi dalla religione cattolica apostolica e romana, purché non professino principii e non seguano riti contrari all'ordine pubblico o al buon costume. L'esercizio, anche pubblico, di tali culti è libero»<sup>424</sup>. La legge andava ben al di là dei confini della giurisprudenza liberale, definendo i culti a-cattolici presenti nel Regno come 'ammessi' e non più come 'tollerati'. L'art. 2 stabiliva che i culti diversi dalla religione dello Stato potevano essere eretti in enti morali. L'art. 3 prevedeva che le nomine dei ministri dei culti ammessi fossero notificati al Ministero della Giustizia e degli Affari di culto per l'approvazione. L'art. 4 riconfermava un principio già stabilito durante l'età liberale: «La differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici e alla ammissibilità alle cariche civili e militari». L'art. 5 stabiliva che la discussione in materia religiosa fosse pienamente libera. L'art. 6 stabiliva invece: «I genitori o chi ne fa le veci possono chiedere la dispensa per i propri figli dal frequentare i corsi di istruzione religiosa nelle scuole pubbliche». L'art. 7 iniziava una serie di articoli (artt. 7-12) che riguardavano il matrimonio e stabiliva: «Il matrimonio celebrato davanti ad alcuno dei ministri di culto indicati nel precedente art. 3 produce dal giorno della

---

<sup>423</sup> Per un commento giuridico della legge sui culti ammessi, oltre a M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, pp. 9-14; 41-44; 60-63 cfr. anche Id., *La legge 24 giugno 1929 n. 1159 contenente disposizioni sull'esercizio dei culti ammessi nello Stato e sul matrimonio celebrato davanti ai ministri dei culti medesimi*, Roma, Bilychnis, 1929; U. DELLA SETA, *La legge fondamentale sui culti ammessi. Valutazione etica*, Modena, Guanda, 1937. Per quanto riguarda la riflessione sulla legge successiva al fascismo cfr. invece M. SINOPOLI, *La legge sui culti ammessi in rapporto alla Costituzione e alla legge di Pubblica Sicurezza*, «Rivista trimestrale di diritto pubblico», I (1952), 2, pp. 344-356; C. QUADRI, *Un presunto caso di legge atipica. La legge che regola i rapporti fra Stato e confessioni religiose diverse dalla cattolica*, *Scritti degli allievi offerti ad Alfonso Tesauo nel quarantesimo anno dell'insegnamento*, vol. II. *Diritto amministrativo*, Milano, Giuffrè, 1968; R. JACUZIO, *Commento alla nuova legislazione in materia ecclesiastica*, Torino, Borla, 1972.

<sup>424</sup> Per il testo della legge 24 giugno 1929 n. 1159 cfr. G. B. VARNIER (a cura di), *Fattore religioso e comunità politica. Dall'età giolittiana ai nostri giorni. Documenti*, pp. 165-167.

celebrazione gli stessi effetti del matrimonio celebrato davanti l'ufficiale dello Stato civile».

Il R. D. 28 febbraio 1930 n. 289 aveva lo scopo di puntualizzare molti degli aspetti solo abbozzati dalla legge sui culti ammessi<sup>425</sup>. L'art. 1 stabiliva che per l'esercizio pubblico dei culti ammessi nel Regno, i fedeli potessero avere un proprio tempio o oratorio. L'apertura di questi luoghi di culto doveva essere richiesta dal ministro del rispettivo culto al Ministero per la Giustizia e gli Affari di culto. Sarebbe stato necessario indicare l'entità del nucleo di fedeli che il luogo di culto avrebbe dovuto servire e confermare la disponibilità di mezzi economici sufficienti per sostenerne le spese di manutenzione. L'art. 2 stabiliva che nei luoghi descritti nell'art. 1 i fedeli potessero tenere liberamente «riunioni pubbliche per il compimento di cerimonie religiose o di altri atti di culto». L'art. 5 dichiarava che i ministri dei culti ammessi potevano frequentare i luoghi di cura e di ritiro per prestare l'assistenza religiosa ai ricoverati che lo desiderassero e similmente la loro attività poteva estendersi anche agli istituti di prevenzione e di pena (art. 6). L'art. 7 e l'art. 8 riguardavano il ruolo dei ministri dei culti ammessi in caso di mobilitazione delle Forze armate. I ministri erano dispensati dalla chiamata alle armi e potevano prestare assistenza religiosa ai militari cattolici attraverso autorizzazione dell'autorità militare cui era affidata la suprema direzione delle operazioni belliche. L'art. 23 riguardava invece l'istruzione e stabiliva: «I genitori, o chi ne fa le veci, i quali non desiderano che sia impartita ai loro figli l'istruzione religiosa nelle scuole pubbliche debbono farne apposita dichiarazione scritta al capo dell'istituto all'inizio dell'anno scolastico». Sempre sul versante scolastico, l'art. 24 stabiliva inoltre che, quando il numero degli alunni lo giustificava, i culti ammessi potevano essere autorizzati ad aprire, per i fedeli, scuole elementari a sgravio totale o parziale degli obblighi delle amministrazioni scolastiche e dei comuni. Ogni provvedimento in merito sarebbe stato adottato dal Ministero per l'Educazione Nazionale di concerto con quello per la Giustizia e gli Affari di culto.

Nelle tante monografie a carattere giuridico pubblicate dopo l'emanazione della legge 24 giugno 1929 n. 1159, essa era salutata come un'autentica conquista. Piacentini la definiva «legge costituzionale per eccellenza, che contiene l'affermazione di principi riguardanti tutti i cittadini; principi che sono di capitale importanza e fondamentali nel

---

<sup>425</sup> Per il testo del R. D. 28 febbraio 1930 n. 289 cfr. G. B. VARNIER (a cura di), *Fattore religioso e comunità politica. Dall'età giolittiana ai nostri giorni. Documenti*, pp. 168-175.

nostro diritto pubblico»<sup>426</sup>. A parere del giurista, il principio chiave della legge poteva essere identificato nell'ammissione della libertà di coscienza e di culto, quindi nel riconoscimento – e non semplice tolleranza – delle religioni differenti da quella dello Stato. La legge risultava anche improntata al desiderio di realizzare pienamente l'uguaglianza dei cittadini, qualunque fosse la religione da essi professata e anche se non ne professassero alcuna, nel godimento dei diritti civili e politici e nell'ammissione alle cariche civili e militari. Inoltre essa proclamava la libertà di discussione in materia religiosa (intesa anche come libertà di propaganda e di proselitismo), la non obbligatorietà dell'insegnamento religioso cattolico nelle scuole pubbliche e la libertà di scelta tra le varie forme di matrimonio (civile, concordatario o celebrato davanti a un ministro di un culto ammesso).

Piacentini esaltava anche il Regio Decreto 28 febbraio 1930 n. 289 che, a suo parere, aveva esteso agli istituti e ai ministri di culto a-cattolico «quasi tutte le norme che regolano il pratico funzionamento degli istituti di culto cattolico e la condizione giuridica dei relativi ministri»<sup>427</sup>. Piacentini si spingeva oltre: «Tale decreto contiene minori dettagli; ma esso, in sostanza, contiene l'equiparazione di fatto quasi completa tra la religione cattolica e gli altri culti ammessi. Le poche differenze che si riscontrano sono determinate non dal disfavore del legislatore verso i culti ammessi, ma dalle differenti esigenze dei detti culti»<sup>428</sup>. Piacentini enfatizzava la presunta equiparazione tra la religione cattolica e i culti ammessi, un'equiparazione che in realtà non rientrava tra gli obiettivi del regime fascista che, per assicurarsi un vasto e sicuro consenso, cercò anzi di differenziare sempre la posizione della Chiesa cattolica dalle altre realtà religiose presenti nel territorio nazionale. Piacentini presentava la legge del giugno 1929 come una conquista per gli stessi a-cattolici. Essi sentivano «che tutte le loro legittime aspirazioni erano state soddisfatte e che, nella legge, se la stessa continuerà ad essere applicata con fermezza, con equità e spirito di giustizia, ci sarà sempre la norma che consentirà il pieno soddisfacimento del loro sentimento religioso»<sup>429</sup>. Per Piacentini la

---

<sup>426</sup> M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 9.

<sup>427</sup> *Ibidem*.

<sup>428</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 13. In effetti i culti a-cattolici accolsero con entusiasmo la legge del giugno 1929 e il decreto del febbraio 1930, almeno inizialmente. Cfr. ad esempio le interviste ad alcuni ministri di culto a-cattolici riportate in M. MISSIROLI, *Date a Cesare. La politica religiosa di Mussolini*, Roma, Libreria del Littorio, 1930, pp. 134 e segg.; gli articoli pubblicati da Alfonso Pacifici su «Israel» il 14 e il 28 febbraio 1929; l'articolo di Ernesto Comba, *La nostra soddisfazione*, («La luce», 26 giugno 1929) e gli indirizzi



legge sui culti ammessi doveva essere considerata «la *Magna charta* della libertà religiosa in Italia»<sup>430</sup> e chiedeva agli stessi a-cattolici, ai cittadini tutti e ai funzionari dello Stato di farsene custodi. La conquista più importante che la legge aveva comportato si situava, secondo il giurista, nella sostituzione del concetto di tolleranza con quello di ammissione. Mentre il Trattato del Laterano si era richiamato alla prima parte dell'art. 1 dello Statuto albertino, la seconda parte di tale articolo era stata completamente modificata con la legge del giugno 1929:

«Il concetto di tolleranza postulerebbe non il libero esercizio pubblico dei culti a-cattolici, la libertà di discussione e di insegnamento in materia religiosa, la libertà di propaganda e di proselitismo, ma limitazioni più o meno ampie di tali libertà. Detta modifica è un atto di giustizia non solo verso gli a-cattolici italiani (i quali sono bensì, una piccola minoranza, ma costituiscono altresì una vera e propria élite e non sono mai stati secondi agli altri cittadini sia per il loro elevatissimo senso di dovere, sia per il loro realismo verso la Patria); ma, altresì, verso i 16.000.000 di ebrei del mondo, verso le grandi comunità evangeliche [...], le quali non potevano, certo, essere entusiaste che il loro culto fosse un culto semplicemente tollerato, in un grande paese come l'Italia [...]»<sup>431</sup>.

La legge sui culti si collocava, secondo Piacentini, in una lunga linea di provvedimenti mirante all'emancipazione di cittadini a-cattolici, provvedimenti che risalivano agli editti di emancipazione dei valdesi e degli israeliti (emanati nel febbraio e nel marzo 1848) e ad altri provvedimenti del Regno di Sardegna emanati alla metà dell'Ottocento. Essa rettificava una situazione anomala generata dalla dichiarazione di tolleranza inserita nell'art. 1 dello Statuto albertino, dichiarazione che Piacentini spiegava in questo modo: «La parola tollerati fu introdotta nello Statuto per le pressioni che gli intolleranti del tempo esercitarono su re Carlo Alberto, pressioni analoghe a quelle che i cattolici meno illuminati dell'epoca presente avevano esercitato per fare in modo che fosse conservata»<sup>432</sup>. Il giurista non perdeva l'occasione di criticare la posizione dei cattolici intransigenti che avrebbero desiderato vedere riconosciuta alla religione cattolica una posizione particolare. Per quanto riguarda invece l'art.4 della legge (sulla differenza di culto e il godimento dei diritti civili e politici, oltre che l'ammissibilità alle

---

votati dal Sinodo valdese del 2-9 settembre 1929 (anche in M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 13).

<sup>430</sup> M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 31.

<sup>431</sup> *Ibid.*, pp. 32-33.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 33.

cariche civili e militari), Piacentini considerava i contenuti della legge in armonia con la legge 19 giugno 1848 n. 735 e con l'ordine del giorno fatto votare da Pasquale Stanislao Mancini<sup>433</sup> alla Camera il 18 marzo 1861, in occasione della discussione della legge delle Guarentigie<sup>434</sup>. Piacentini riconosceva dunque alla legislazione fascista una lunga tradizione improntata all'eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge. Tale vocazione era particolarmente evidente, a parere del giurista, soprattutto nell'art. 5 della legge del giugno 1929. Esso andava considerato «la pietra angolare della legge»<sup>435</sup> perché, riferendosi alla libertà di discussione in materia religiosa, suggellava l'apertura dello Stato fascista nei confronti delle fedi diverse dalla cattolica e allo stesso tempo la volontà di equiparare le differenti confessioni tra di loro, riconoscendo un'eguale tutela giuridica a chi le professava. A parere di Piacentini, già la legge delle Guarentigie aveva introdotto il criterio della libertà di discussione in materia religiosa collegandolo al carattere sacro e inviolabile del pontefice. Una volta abrogata la legge del maggio 1871 sarebbe stato necessario riaffermare tale principio nel diritto italiano. La legislazione fascista aveva tuttavia modificato profondamente il carattere del principio, estendendone i limiti:

---

<sup>433</sup> Mancini (1817-1888) fu giurista e uomo politico. Iniziò l'insegnamento universitario a Napoli, esercitando anche l'avvocatura. Membro del Parlamento di Napoli (1848), avendo partecipato ai moti rivoluzionari, dovette rifugiarsi a Torino. In quella Università fu istituita (1850) per lui la prima cattedra di Diritto internazionale. Deputato al Parlamento nazionale (dal 1860) nella sinistra democratica, fu ministro della Pubblica Istruzione nel Governo Rattazzi (1862). Trasferitosi (1872) all'Università di Roma, fu nominato (1873) presidente dell'Istituto di diritto internazionale con sede a Ginevra e nel 1875 socio nazionale dell'Accademia dei Lincei. Nel 1876, nel Governo Depretis, ebbe il dicastero della Giustizia e nel 1881, nel nuovo Governo Depretis, quello degli Affari Esteri. Fu artefice dell'adesione italiana alla Triplice Alleanza (1882). Nel 1885 si dimise per non aver potuto ottenere dalla Camera la maggioranza in favore della politica coloniale da lui inaugurata con l'occupazione di Assab. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>; A. ROSSANO, *Pasquale Stanislao Mancini e la politica estera italiana*, Napoli, Liguori, 1983; E. JAYME, *Pasquale Stanislao Mancini. Il diritto internazionale privato tra Risorgimento e attività forense*, Padova, CEDAM, 1988. Nella sua attività pubblicistica deve essere ricordata la prolusione all'Università di Torino sul tema *La nazionalità come fonte del diritto delle genti* (1851, ora in un'edizione a cura di E. Jayme, Torino, Giappichelli, 2000) che ebbe immensa risonanza, provocando le proteste dell'Austria-Ungheria e dei Borbone di Napoli, e fornì la base giuridico-politica al Risorgimento. Fu il primo direttore dell'*Enciclopedia giuridica italiana*. Tra le sue principali opere cfr. *Saggi sulla nazionalità*, a cura di F. Lopez De Onate, s. l., Sestante, 1944. Per la ricostruzione dell'attività politica di Mancini cfr. *Discorsi parlamentari*, a cura di G. Zucconi e G. Fortunato, Roma, Tipografia della Camera dei Deputati, 1893-1897, 5 voll.

<sup>434</sup> Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 60. Sulla legge delle Guarentigie cfr. nel dettaglio G. AMABILE, *La legge delle Guarentigie. Studio giuridico-politico*, Catania, Giannotta, 1897. Sul clima in cui la legge fu emanata cfr. P. S. LEICHT, *La legislazione ecclesiastica liberale italiana (1848-1914)*.

<sup>435</sup> *Ibid.*, p. 62.

«E l'anzidetto principio ha una portata anche più vasta di quella che aveva nella legge delle Guarentigie, giacché nella legge stessa la libertà di discussione ebbe, soprattutto, lo scopo di chiarire il contenuto dell'affermazione del carattere sacro e inviolabile del Sommo Pontefice, in materia religiosa; mentre ora, invece, il principio riguarda le discussioni relative a tutta la materia religiosa»<sup>436</sup>.

La libertà di discussione includeva anche la libertà di proselitismo e di propaganda, nonché la libertà di insegnamento in materia religiosa, «libertà che sarebbero entrambe inceppate se non si potessero discutere le questioni religiose da ogni punto di vista: esegetico, critico, storico, etico, giuridico, ecc.»<sup>437</sup>. La possibilità che il principio stabilito nell'art. 5 della legge sui culti ammessi includesse anche il diritto di propaganda e di proselitismo era sostanziata da Piacentini attraverso il ricorso alla dottrina giuridica prevalente sull'argomento e a una serie di autori di rilievo della pubblicistica giuridica italiana quali Jemolo, Vittorio Meacci<sup>438</sup> e Cesare Magni<sup>439</sup>. L'apertura fascista nei confronti del proselitismo dei culti ammessi era in consonanza anche con l'insegnamento evangelico: «Perché se io evangelizzo, non ho da trarne vantaggio, poichè necessità me ne è imposta; e guai a me se non evangelizzo»<sup>440</sup>.

La legge sui culti ammessi fu seguita da una rigogliosa attività legislativa relativa alle confessioni diverse da quella cattolica. Tra i principali esempi di tale legislazione possono essere menzionati i RR. DD. 30 ottobre 1930 n. 1731, 24 settembre 1931 n. 1279 e 19 novembre 1931 n. 1561 contenenti le norme di esecuzione della legge sui culti ammessi e le norme relative alle comunità israelitiche che, dopo la Chiesa

---

<sup>436</sup> M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 62.

<sup>437</sup> *Ibidem*.

<sup>438</sup> Meacci fu tra i cultori di diritto più attivi nel ventennio, partecipando a molte delle controversie sul diritto ecclesiastico che caratterizzarono il periodo. Tra le sue principali opere cfr. *Nuove basi di discussione sulla questione romana*, La Spezia, Tipografia moderna, 1927; *Il Papa non è sovrano?*, La Spezia, Tipografia moderna, 1930; *L'Azione Cattolica e l'art. 43 del Concordato 11 febbraio 1929*, La Spezia, Casa editrice Pubblicazioni d'attualità, 1931; *Lo Stato italiano dopo gli accordi lateranensi*, Torino, Fratelli Bocca, 1931.

<sup>439</sup> Magni (1901-1981) fu docente universitario dal 1931 e insegnò Diritto ecclesiastico all'Università di Milano fino al 1966. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Tra le sue opere più importanti cfr. *Silenzio nel diritto canonico. Storia della dottrina canonistica*, Padova, CEDAM, 1934; *Avviamento allo studio analitico del diritto ecclesiastico*, Milano, Giuffrè, 1956; *I subalpini e il Concordato. Studio storico-giuridico sulla formazione delle leggi Siccardi con un raffronto*, Padova, CEDAM, 1961.

<sup>440</sup> Prima lettera ai corinzi, IX, 16. Sulla libertà di proselitismo si scatenò tra i giuristi e gli ideologi del fascismo un ampio dibattito. Per alcune delle posizioni più significative cfr. V. MEACCI, *La libertà di propaganda e di proselitismo secondo gli accordi dell'11 febbraio 1929 e la legge 24 giugno 1929 n. 1159*, Roma, Tipografia della Camera dei Deputati, 1931; I. GRECO, *Il libero esercizio dei culti ammessi non consente libertà di propaganda e di proselitismo*, «Diritto concordatario», I (1936), 1, pp. 50-62; M. PIACENTINI, *La discussione in materia religiosa. La propaganda e il proselitismo nei loro riflessi penali*, «Giustizia penale», III (1938), 9, pp. 801-832.

cattolica, erano considerate dal regime la più importante realtà religiosa presente in Italia. Piacentini chiosava che attraverso questa intensa attività politica si poteva dire che i culti ammessi avessero trovato un conveniente assetto giuridico, al punto che lo Stato fascista aveva creato una nuova branca del diritto, che il giurista suggeriva di battezzare «diritto dei culti ammessi»<sup>441</sup>.

Particolarmente importanti per comprendere lo spirito con il quale fu elaborata la legislazione sui culti ammessi sono alcuni discorsi ufficiali pronunciati alla Camera da Alfredo Rocco, ministro Guardasigilli, e da Mussolini tra l'aprile e il maggio del 1929, nella fase di elaborazione della legge promulgata in giugno.

Il 30 aprile 1929, Rocco presentò alla Camera il disegno di legge sui culti ammessi con una relazione nella quale si delineava il nuovo corso della legislazione fascista verso le confessioni diverse dalla cattolica e si dichiarava superato l'indifferentismo liberale in materia religiosa<sup>442</sup>. A parere di Rocco, per quanto lo Stato fascista avesse riservato una particolare situazione giuridica alla religione cattolica, era necessario consentire «in omaggio al principio della libertà di coscienza, che nessuno Stato moderno potrebbe ripudiare, il libero esercizio di tutti i culti, le cui dottrine o i riti non siano contrari all'ordine pubblico o al buon costume». Ciò non configurava una mentalità passiva dello Stato di fronte al fenomeno religioso e neppure una visuale sincretica, esso era invece «la pura e semplice conseguenza del principio generale di diritto pubblico, che ogni attività, la quale non sia in contrasto con le esigenze fondamentali della vita della società e dello Stato, deve essere ritenuta lecita e, come tale, consentita e tutelata dalla legge». Lo Stato totalitario fascista non poteva lasciare i culti a-cattolici in un limbo giuridico e aveva operato per eliminare le «disparità di trattamento» che esistevano tra i sudditi, a motivo della loro appartenenza confessionale. Tale disparità «non sarebbe giustificata e nuocerebbe a quell'unione spirituale della nazione che è uno degli scopi principali perseguiti dal regime». La relazione di Rocco introduceva il tema dell'unità religiosa della nazione, la cui realizzazione era percepita dal regime fascista come uno dei propri compiti, come si avrà modo di evidenziare analizzando nel dettaglio il progetto sincretico abbozzato sulle pagine di «Gerarchia» tra gli anni Venti e Trenta.

---

<sup>441</sup> M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. XV.

<sup>442</sup> Per il testo della relazione di Rocco cfr. *ibid.*, pp. 6 e segg.

Il 13 maggio 1929, Mussolini illustrò alla Camera gli aspetti storico-politici dei Patti Lateranensi e colse l'occasione per perorare una legge sui culti a-cattolici con un discorso parlamentare ampio e articolato, nel quale precisò la linea fascista sulle questioni di carattere religioso<sup>443</sup>. Come evidenziato da Roberto Pertici, Mussolini si avvalse della collaborazione di un nucleo di esperti in giurisprudenza e in storia del diritto, in modo da realizzare un discorso ricco di riferimenti e persuasivo<sup>444</sup>. Mussolini iniziò il discorso con un preambolo relativo alla situazione dei culti a-cattolici a cavallo dell'unità nazionale. «La situazione poteva essere così definita: Stato sovrano nel Regno d'Italia; Chiesa cattolica con certe preminenze lealmente e volontariamente riconosciute; libera ammissione degli altri culti». Tale situazione non poteva dirsi soddisfacente e Mussolini iniziava una veemente critica della legislazione liberale sui culti diversi dalla religione cattolica comparando la posizione liberale e quella fascista sul carattere sacro di Roma, affermato dall'art. 1 del Concordato:

«Questo carattere sacro di Roma noi lo rispettiamo. Ma è ridicolo pensare, come fu detto, che si dovessero chiudere le sinagoghe. Gli ebrei sono a Roma dai tempi dei re; forse fornirono gli abiti dopo il ratto delle Sabine. Erano 50.000 ai tempi di Augusto e chiesero di piangere sulla salma di Giulio Cesare. Rimarranno indisturbati. Così rimarranno indisturbati coloro che credono in un'altra religione».

Le linee essenziali della posizione fascista nei confronti delle confessioni non cattoliche erano così tracciate, ricorrendo all'esempio delle comunità israelitiche della Roma antica. Il fascismo doveva provvedere affinché tali confessioni ricevessero una copertura giuridica, ne sentiva la necessità e poteva farlo grazie all'autosufficienza etica che gli consentiva di agire equamente nei confronti delle varie confessioni religiose, pur riconoscendo una posizione di preminenza al cattolicesimo.

«Lo Stato fascista rivendica in pieno il suo carattere di eticità. E' cattolico, ma è fascista, anzi è soprattutto, esclusivamente, essenzialmente fascista. Il cattolicesimo lo integra, e noi lo dichiariamo apertamente, ma nessuno pensi sotto la specie filosofica o metafisica di cambiarci le carte in tavola. Ognuno pensi che non ha di fronte a sé lo Stato agnostico, demoliberale, una specie di materasso sul quale tutti dormivano a vicenda; ma ha dinanzi a sé uno Stato che è conscio della sua missione e che rappresenta un popolo che cammina. Uno Stato che trasforma questo popolo continuamente, anche nel

---

<sup>443</sup> Per il testo del discorso di Mussolini cfr. R. PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia*, pp. 189 e segg.

<sup>444</sup> Tra i «ghostwriters» di Mussolini, Pertici annovera Mario Missiroli (a sua volta supportato da Ernesto Buonaiuti), Francesco Salata e Amedeo Giannini, cfr. *ibid.*, pp. 189-190.

suo aspetto fisico. A questo popolo lo Stato deve dire delle grandi parole, agitare delle grandi idee e dei grandi problemi, non fare soltanto dell'ordinaria amministrazione».

Da un lato, Mussolini sembrava riferirsi alla tradizione italiana, soprattutto a quella di Roma antica – che fu caratterizzata da notevole tolleranza religiosa e da sincretismo – dall'altro, però, puntualizzava il nuovo corso politico avviato dallo Stato fascista, che avrebbe tutelato tutte le confessioni religiose, ma rivendicato, sostenuto e difeso la propria impostazione etica.

Il giorno dopo il discorso di Mussolini, Rocco tenne un discorso molto serrato nel quale presentò le implicazioni giuridiche dei Patti Lateranensi<sup>445</sup>. Il Guardiasigilli si soffermò particolarmente sul confessionarismo dello Stato fascista. A suo parere, gli accordi del Laterano segnavano «una dichiarazione solenne di confessionalità dello Stato, la riaffermazione cioè del suo carattere religioso e cattolico», ma ciò non significava l'abolizione della libertà di coscienza e di culto, né tantomeno la riduzione dei seguaci di altre religioni in una condizione di inferiorità giuridica, come del resto la rinuncia da parte dello Stato ad alcuna delle funzioni che gli erano proprie. Il nuovo Stato fascista continuava ad essere «uno Stato cattolico, bensì, ma moderno, ma civile, ma tollerante, ma liberamente ospitale per tutte le religioni che non siano in contrasto con le esigenze fondamentali della sua vita». Dopo il discorso di Rocco, la Camera, con votazione segreta, approvò l'esecuzione del Trattato del Laterano, dei quattro allegati annessi e del Concordato, oltre alle leggi sulla nuova normativa del matrimonio e degli enti ecclesiastici. Il 22 maggio 1929 fu approvata l'esecuzione della legge sui culti ammessi, la cui elaborazione era cominciata nel mese di marzo.

Nonostante l'entusiasmo dei giuristi e le dichiarazioni positive del Guardiasigilli, la legislazione sui culti ammessi non fu di semplice applicazione. Piacentini stesso rilevava alcune difficoltà di carattere giuridico e sociale, pur minimizzando:

«Naturalmente, nel quadro che abbiamo abbozzato, non mancano le ombre; ma queste, col tempo, siccome in contrasto con le linee architettoniche del magnifico edificio, finiranno con lo scomparire, almeno di fatto, nell'applicazione della legge, in modo che l'applicazione stessa diventerà sempre più aderente ai vitali interessi etici, sociali e politici della nostra nazione»<sup>446</sup>.

---

<sup>445</sup> Per il testo del discorso di Rocco cfr. R. PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia*, pp. 197 e segg.

<sup>446</sup> M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, pp. 13-14.

Le 'ombre' menzionate da Piacentini si traducevano in una serie di questioni che sembravano ledere l'esercizio della libertà religiosa. In primo luogo spiccavano le disposizioni dell'art. 5 del Concordato secondo cui i sacerdoti apostati o colpiti da censura sarebbero risultati perpetuamente interdetti da alcuni pubblici uffici, ai sensi dell'art. 28 del Codice penale<sup>447</sup>. Piacentini, rifacendosi all'interpretazione di Vincenzo Morello<sup>448</sup>, contestava la vigenza esclusiva della norma per la Chiesa cattolica e invocava l'introduzione di un identico provvedimento giuridico anche per i culti ammessi, onde salvaguardare l'equità del fascismo nei confronti di ogni confessione. Anche l'art. 36 del Concordato (relativo all'insegnamento della religione cattolica nelle scuole) era reputato da Piacentini di esclusivo interesse cattolico, per quanto la legge sui culti ammessi avesse provveduto ad introdurre dei percorsi alternativi<sup>449</sup>. Ancora più grave, secondo il giurista, era la ricomparsa dell'intolleranza nei confronti di coloro che professavano una religione diversa da quella cattolica. Il giurista lanciava i suoi strali contro gli amministratori che non applicavano scrupolosamente la legislazione sui culti ammessi:

«Taluni funzionari che non hanno ben compreso lo spirito delle leggi fasciste le quali garantiscono la piena tutela della libertà di coscienza e di culto dei cittadini, dimenticano spesso di essere servitori dello Stato e subiscono, in modo ingiustificato, le pressioni fatte da qualche intollerante, al fine di ostacolare la libertà di propaganda o di proselitismo [...]. E' da augurarsi che le autorità civili resistano in modo fermo a dette pressioni le quali sono nocive al vero interesse dello Stato; desistano altresì alla tendenza deleteria di interpretare, in senso restrittivo, le disposizioni che riguardano le minoranze; e curino infine, nel modo

---

<sup>447</sup> Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, pp. 14-15.

<sup>448</sup> Cfr. V. MORELLO, *Il conflitto dopo la Conciliazione*, Milano, Bompiani, 1932, pp. 104-105. Per una posizione contraria a quella esposta da Morello nella sua opera cfr. L. CORNAGGIA MEDICI, *Il conflitto dopo la Conciliazione. Lettera aperta al senatore Vincenzo Morello (Rastignac)*, Roma, Officina tipografica romana Buona stampa, 1932. Morello (1860-1933), noto anche con lo pseudonimo Rastignac, fu scrittore e giornalista. Dopo aver esordito nel giornalismo a Napoli, si trasferì a Roma e divenne redattore del «Don Chisciotte», del «Capitan Fracassa» e della «Tribuna». Senatore dal 1923, fu anche direttore dell'«Ora» di Palermo e del «Secolo» di Milano. Si occupò in molte delle sue opere di problemi politici e di attualità, oltre che di critica letteraria e drammatica. Fu anche poeta e scrittore di teatro. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>; I. LOSCHIAVO PRETE, *Vincenzo Morello. Rastignac, vita e opere*, Soveria Mannelli, Rubettino, 1985; L. ANZALONE, *Storia di Rastignac. Un calabrese protagonista e testimone del suo tempo*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2005. Tra le sue più importanti opere di carattere politico cfr. *Il libro della Guerra*, Torino, Società tipografica editrice nazionale, 1915; *L'Adriatico senza pace*, Milano-Roma, Alfieri e Lacroix, 1919; *La Germania si sveglia. Dopo Locarno e Thoiry*, Roma, Cremonese, 1931.

<sup>449</sup> Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, pp. 15-16.

più energico a che le maggioranze non premano, per la forza stessa del loro numero, eccessivamente sulle minoranze»<sup>450</sup>.

Era facile identificare, dietro le ‘maggioranze’ di cui scriveva Piacentini, i cattolici che avrebbero sempre dovuto tenere a mente la generosa concessione di una posizione di preminenza assegnata dallo Stato fascista alla loro fede. Un’eccessiva intransigenza nell’applicazione delle norme sui culti ammessi e una predisposizione malevola nei confronti dei fedeli di tali confessioni avrebbero potuto determinare cattive conseguenze per lo stesso Stato fascista, che avrebbe mancato di equità e non avrebbe salvaguardato la propria eticità, prendendo posizione a favore di una determinata confessione. Piacentini si rivelava comunque convinto che la legislazione sui culti ammessi avrebbe avuto bisogno di molto tempo per esplicitare i suoi risultati; avrebbe dovuto scardinare mentalità ormai fossilizzate e quindi raccomandava agli amministratori che dovevano eseguirla di agire inizialmente con la massima elasticità. Nell’applicazione della sua legislazione sui culti ammessi, lo Stato fascista avrebbe raggiunto nuovi fastigi e avrebbe dato prova di una mentalità veramente imperiale:

«Ogni Stato il quale, come il nostro, voglia e possa fare una politica imperiale – poiché Impero significa coesistenza sotto un medesimo dominio di popoli, di razze e religioni diverse – deve ammettere *ex aequo* tutti i popoli, razze e religioni, per potenziarle al massimo grado; e quindi, per quanto è possibile, deve riconoscere a tutti pari diritti e pari doveri»<sup>451</sup>.

Dopo aver analizzato la genesi e i contenuti della legge sui culti ammessi, è opportuno tracciare un sintetico quadro della situazione religiosa delle colonie italiane, in modo da osservare l’applicazione della legge del giugno 1929 nel contesto che per essa si rivelò più problematico.

#### 1.4 I rapporti tra lo Stato e i culti non cattolici nelle colonie

Come già evidenziato nell’analisi dei dati relativi al censimento del 1931, la situazione religiosa all’interno delle colonie italiane presentava un carattere fortemente frammentato. Il versante religioso della politica coloniale fascista manifestò una netta

---

<sup>450</sup> M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, pp. 24-25.

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 25.



discontinuità rispetto alla politica liberale e – parallelamente – un carattere più ‘totale’, improntato ad un’azione coordinata e intensa di politicizzazione della sfera religiosa.

Deve essere notato, in via preliminare, che fino alla fine della prima guerra mondiale l’Italia mancò di un’autentica politica indigena<sup>452</sup>, nelle parole di Claudio G. Segré «una scelta coerente tesa a coinvolgere le popolazioni indigene e a ricercarne l’interesse e la collaborazione ad un migliore assetto civile»<sup>453</sup>. L’Italia manteneva un atteggiamento di tipo paternalista, cercando di impedire i conflitti all’interno delle colonie anche attraverso il rispetto degli usi, costumi, tradizioni e religioni locali. Tale prassi, tuttavia, presentava «l’aspetto di un vero e proprio, inerte e piatto, immobilismo»<sup>454</sup> e cessò con l’avvento al potere del fascismo. I governi liberali modellavano la loro azione coloniale su di un’ideologia di non intervento affermata in campo internazionale dall’*Atto generale e finale* della conferenza di Berlino, del 26 febbraio 1885, il cui art. 6 dettava: «La libertà di coscienza e la tolleranza religiosa sono espressamente garantite agli indigeni come ai nazionali e agli stranieri. Il libero e pubblico esercizio di tutti i culti, il diritto di erigere edifici religiosi e di organizzare delle missioni, appartenente a tutti i culti, non saranno sottoposti ad alcuna restrizione né vincoli»<sup>455</sup>. I primi comandanti delle truppe di occupazione italiane ad Assab avevano tuttavia proclamato la libertà di culto fin dalla fine del 1880. Il 24 dicembre di quell’anno, con l’Ordinanza ministeriale per l’assetto giuridico provvisorio del territorio occupato, era stato proclamato il rispetto delle tradizioni locali e, nell’art. 15, era dichiarato che il commissario italiano avrebbe provveduto affinché ognuno potesse osservare i riti della propria religione<sup>456</sup>. Un passo fondamentale della legislazione coloniale liberale si ebbe con la legge 5 luglio 1882 n. 857, il cui art. 3 stabiliva:

---

<sup>452</sup> Sul colonialismo italiano dell’età liberale e del ventennio cfr. C. DE BIASE, *L’Impero di Faccetta nera*, Milano, Edizioni del Borghese, 1966; G. ROCHAT, *Il colonialismo italiano*, Torino, Loescher, 1973; G. B. NAITZA, *Il colonialismo nella storia d’Italia (1882-1949)*, Firenze, La Nuova Italia, 1975; J. L. MIÈGE, *L’imperialismo coloniale italiano dal 1870 ai nostri giorni*, Milano, BUR, 1976; A. DEL BOCA, *Gli italiani in Africa Orientale*, Roma – Bari, Laterza, 1976-1984, 4 voll.; A. A. MOLA, *L’imperialismo italiano. La politica estera dall’Unità al fascismo*, Roma, Editori Riuniti, 1980; A. DEL BOCA, *Gli italiani in Libia*, Roma – Bari, Laterza, 1986-1988, 2 voll.; L. GOGLIA – F. GRASSI ORSINI (a cura di), *Il colonialismo italiano da Adua all’Impero*, Roma – Bari, Laterza, 1993; N. LABANCA, *Oltremare. Storia dell’espansione coloniale italiana*, Bologna, Il Mulino, 2002; A. ARUFFO, *Storia del colonialismo italiano da Crispi a Mussolini*, Roma, Datanews, 2003; A. PETACCO, *Faccetta nera. Storia della conquista dell’Impero*, Milano, Mondadori, 2005.

<sup>453</sup> C. G. SEGRÉ, *L’Italia in Libia dall’età giolittiana a Gheddafi*, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 11.

<sup>454</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, Milano, Giuffrè, 1982, p. 8.

<sup>455</sup> Per il testo dell’articolo cfr. *ibid.*, p. 15.

<sup>456</sup> *Ibidem*.

«Rispetto agli individui della popolazione indigena, saranno rispettate le loro credenze e pratiche religiose. Saranno regolati con la legislazione consuetudinaria finora per essi vigente il loro stato personale, i rapporti di famiglia, i matrimoni, le successioni e tutte le relazioni di diritto privato, in quanto però quella legislazione non si opponga alla morale universale e all'ordine pubblico, né ad essa sia derogato da espresse disposizioni»<sup>457</sup>.

La legge arrivava a preconizzare la nomina di un *cadì* (dottore nella legge musulmana) quale magistrato che provvedesse ad amministrare i giudizi. La legislazione liberale prevedeva, quindi, ampi margini di libertà nella professione religiosa e ciò poteva essere interpretato come il tentativo di gestire al meglio una situazione confessionalmente e socialmente complicata. Questa situazione era destinata a mutare drasticamente con l'avvento del regime fascista.

Il regime introdusse nelle colonie lo 'spirito fascista' e trasformò completamente i rapporti tra i dominati e i dominatori nel tentativo di ottenere il consenso degli indigeni<sup>458</sup>. Nel 1929, i Patti Lateranensi avevano aggiudicato al fascismo uno dei suoi risultati più importanti, ovvero la risoluzione della questione romana; il regime cominciò a pensare all'attività missionaria della Chiesa cattolica come a un utile strumento da impiegare nell'ambito della politica coloniale. Nello stesso 1929, il ministro delle Colonie – Emilio De Bono – programmò di incrementare le missioni cattoliche in Eritrea nel tentativo di promuovere l'italianizzazione degli indigeni; ciò poteva essere reputato significativo di un nuovo indirizzo della politica coloniale e allo stesso tempo religiosa del regime. A riprova di questa interpretazione, si può ricordare come nel 1930 lo Stato fascista stipulasse un accordo con il Patriarcato copto di Alessandria in modo da sganciare la Chiesa copta eritrea da quella etiopica, rendendola più facilmente governabile da parte delle strutture coloniali di governo italiane. Tra il 1932 e il 1933, il fascismo si interessò nuovamente alle missioni cattoliche quale strumento di penetrazione politico-culturale italiano e al contempo mostrò di voler estendere alle colonie i contenuti della legge sui culti ammessi. L'art. 21 della legge 6 luglio 1933 per l'Eritrea e la Somalia dettava ad esempio: «E' garantito il rispetto delle

---

<sup>457</sup> Per il testo dell'articolo cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 16.

<sup>458</sup> Sullo 'spirito fascista' in colonia cfr. L. CATTANEI, *La via italiana al colonialismo. Le ambizioni sbagliate di una pseudo-potenza*, Firenze, Bulgarini, 1973.

religioni e delle tradizioni locali, in quanto non contrastino con l'ordine pubblico della colonia e con i principii generali della civiltà. Con la stessa riserva si applica ai sudditi coloniali eritrei e somali la legge propria della loro religione, del loro paese o della loro stirpe, salvo le norme stabilite dagli ordinamenti speciali»<sup>459</sup>. Il vero mutamento nella politica coloniale italiana si ebbe solo tra il 1933 e il 1934, «da allora le colonie e i sudditi coloniali non furono più un mezzo per perseguire altri scopi, ma divenivano di per sé stessi oggetto dell'attenzione del regime»<sup>460</sup>. Alla metà degli anni Trenta si possono infatti ricondurre i più importanti provvedimenti coloniali fascisti, che inclusero anche aspetti relativi alla religione. Nel 1936, una volta completata la sottomissione dell'Etiopia, fu emanata la carta fondamentale dell'Impero (R. D. L. 1 giugno 1936 n. 1019) che nell'art. 31, sul rispetto delle religioni, tornava ad affermare la piena tolleranza nei confronti di ogni culto<sup>461</sup>. Rimaneva quindi immutato lo spirito dell'art. 21 della legge del 1933 relativa all'Eritrea. Italo Neri<sup>462</sup> ribadì in uno scritto del 1939 che il fascismo intendeva per 'rispetto', «non la semplice tolleranza, bensì una vera e propria tutela delle istituzioni religiose degli indigeni»<sup>463</sup>. A parere dello storico e giurista:

«Più che semplicemente rispettate secondo un significato prettamente liberale, esse sono protette, aiutate anche, allo scopo di mantenere intatte nelle varie comunità indigene le loro principali caratteristiche etniche e sociali: corrispondente appunto alla principale direttiva di politica indigena che il Governo fascista intende attuare in Africa Orientale, il rispetto di tutte le istituzioni indigene non contrarie ai principi generali della civiltà»<sup>464</sup>.

Lo scopo di questa politica estremamente tollerante, come aveva già avuto modo di puntualizzare, era «conciliarsi al tempo stesso il rispetto e l'affetto»<sup>465</sup> delle popolazioni. Sempre nel 1936 il fascismo agì in ambito coloniale proclamando l'autocefalia della Chiesa copta etiopica – provvedimento allo stesso tempo religioso e

---

<sup>459</sup> Per il testo dell'articolo cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 28.

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>461</sup> Per il testo dell'articolo cfr. *ibid.*, p. 32.

<sup>462</sup> Docente di storia coloniale all'Università di Roma, tra le sue opere cfr. *La questione del Nilo. Studio politico-storico*, Roma, Edizioni italiane, 1938; *Geografia ed etnografia coloniale*, Roma, Pioda, 1943.

<sup>463</sup> I. NERI, *L'art. 31 della carta fondamentale dell'Impero*, in *Atti del III Congresso di studi coloniali*, Firenze-Roma, 12-17 aprile 1937, Firenze, Sansoni, 1937, v. III, p. 76.

<sup>464</sup> *Ibidem*.

<sup>465</sup> I. NERI, *Dichiarazione*, «Rivista delle colonie», XII (1938), 10, p. 1392.

civile, considerata la grande importanza di quella Chiesa nel contesto sociale etiopico – mentre nel 1937 Mussolini manifestò l'apprezzamento fascista nei confronti della religione musulmana facendosi dichiarare 'spada dell'Islam'.

Da un punto di vista generale, l'indiscusso successo politico conseguito dal fascismo con i Patti Lateranensi aveva rafforzato in Mussolini la convinzione dell'importanza della religione come strumento di consenso:

«Che, poi, questa religione, nelle colonie non dovesse essere quella cattolica, dal punto di vista del Capo del Governo, non faceva alcuna vera differenza. [...] L'appartenenza ad una religione non era per Mussolini, come per il liberalismo, un semplice problema di coscienza: essa poteva diventare degna di protezione in quanto momento costitutivo di una entità collettiva, di massa, e oggetto di opportuna propaganda, da strumentalizzare per ricevere adesioni e consensi. Il fascismo, in effetti, fece del momento religioso lo strumento principe della sua politica indigena [...] L'unico perseguito con costanza e determinazione. Tanto è vero che la politica indigena nei vari territori coloniali si caratterizzò, più o meno nettamente, tenendo presenti quali fossero le confessioni religiose predominanti numericamente»<sup>466</sup>.

La politica religiosa fascista nelle colonie si informò ai principi di base che animavano i Patti Lateranensi e la legge sui culti ammessi e manifestò un carattere estremamente attivo, quasi a costituire il pilastro dell'azione politica fascista nei territori oltremare. Come già detto, tale attenzione nei confronti del fattore religioso segnava una netta separazione nei confronti della politica pre-fascista che – sul versante confessionale – presentava le stesse caratteristiche della politica metropolitana. Mentre nell'età liberale la religione degli indigeni era considerata soltanto un fenomeno privato e, quando investiva rapporti di carattere collettivo, per avere effetti giuridici doveva uniformarsi al diritto,

«nel periodo fascista il rapporto tende a capovolgersi: lo Stato, nel tentativo di strumentalizzare il sentimento religioso demanda al diritto confessionale la regolamentazione di alcuni rapporti anche collettivi aventi rilevanza esterna rendendo, però, più estesi i limiti del rispetto dell'ordine pubblico. Ben inteso nelle colonie la funzione attribuita in Italia alla religione cattolica fu demandata alla religione professata dalla maggioranza dei sudditi dei singoli territori coloniali»<sup>467</sup>.

---

<sup>466</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, pp. 11-12.

<sup>467</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

Nel 1938 Arnaldo Bertola<sup>468</sup> riconobbe che i principi fondamentali della politica coloniale fascista erano i medesimi enunciati nella legge sui culti ammessi del 1929: la libertà religiosa per tutte le confessioni nel rispetto dell'ordine pubblico e la «eguaglianza o parità giuridica dei culti»<sup>469</sup> nei diversi ordinamenti positivi, tenendo comunque presente lo speciale riconoscimento del cattolicesimo come religione di Stato<sup>470</sup>. I due principii chiave della legge sui culti ammessi dovevano tuttavia essere interpretati in modo molto elastico, soprattutto in relazione alla frammentata situazione confessionale esistente nelle varie colonie. «Il fascismo, in effetti, attuò politiche religiose assai diversificate e, in alcuni casi, confusionarie, se non addirittura contraddittorie»<sup>471</sup>. Un primo errore fu la tendenza a considerare le diverse confessioni religiose come «entità sovrane, anche là dove queste erano sempre state strettamente legate al potere civile»<sup>472</sup>. All'apparente rispetto delle tradizioni religiose si contrapponeva poi la tendenza alla creazione di nuovi istituti confessionali controllati dal Governo e fortemente fascistizzati. Nonostante i suoi errori, il regime considerava l'attenzione riservata al fattore religioso come una delle prove di una nuova via al colonialismo, diversa da quella liberale e da quella delle altre nazioni europee. Nel 1939, Neri definiva l'indirizzo della politica indigena fascista non come una via di mezzo tra le esperienze e i metodi coloniali applicati dalla Francia e dall'Inghilterra, ma come «un nuovo sistema organico e originale, che, pur apparendo più equilibrato e più armonico nelle sue varie parti nei confronti degli altri due, se ne distacca e se ne differenzia nettamente da ogni suo lato»<sup>473</sup>. Lo strumento principale della nuova politica fascista doveva essere proprio l'elemento religioso che andava riconosciuto in tutte le

---

<sup>468</sup> Bertola (1889-1965), fu giurista e studioso di materie coloniali, particolarmente dell'aspetto religioso. Entrato in Magistratura nel 1913, fu presidente del Tribunale di Rodi (1920-1928) e docente di Diritto ecclesiastico (dal 1931) a Urbino, Pavia e Torino. Dal 1964 fu socio nazionale dell'Accademia dei Lincei. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Tra le sue più importanti opere cfr. *Rassegna di diritto coloniale*, Milano, Società editrice libraria, 1919; *Storia e politica coloniale e dei territori non autonomi*, Torino, Giappichelli, 1956; *Storia e istituzioni dei paesi afro-asiatici*, Torino, Giappichelli, 1964.

<sup>469</sup> A. BERTOLA, *Il regime dei culti nell'Africa italiana*, Bologna, Cappelli, 1939, p. 5. Il libro era incluso nella collana Manuali coloniali a cura dell'Ufficio studi del Ministero dell'Africa italiana.

<sup>470</sup> Sull'azione fascista nelle colonie verso i culti ammessi cfr. A. CICCHITTI, *Il problema religioso nella legislazione coloniale italiana*, «Rivista coloniale», XXI (1926), 1, pp. 34-44; *La tutela dei culti*, in *Gli annali dell'Africa Italiana*, a cura del Ministero dell'Africa Italiana, III (1940), 1, pp. 60-89.

<sup>471</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 14.

<sup>472</sup> *Ibidem*.

<sup>473</sup> I. NERI, *Dichiarazione*, p. 1392.

sue sfaccettature dal momento, come evidenziato da Bertola, che «aveva permeato pressoché tutti gli aspetti e le manifestazioni della vita sociale privata e pubblica»<sup>474</sup>.

Marongiu Buonaiuti ha sottolineato la complessità della situazione religiosa nelle colonie, identificando due versanti del problema<sup>475</sup>. Da un lato, il cattolicesimo non godette nelle colonie di una posizione di preminenza simile a quella posseduta nel territorio metropolitano (anche per via della mancata applicazione delle disposizioni concordatarie alle colonie), di conseguenza il carattere confessionale dello Stato fascista tendeva a sfumare e tutte le confessioni godevano di un medesimo *status* giuridico. Dall'altro lato, il regime non considerava allo stesso modo tutti i culti ammessi presenti nelle colonie, mostrando una particolare preferenza per i culti con struttura altamente gerarchica, che potevano facilitare il controllo della popolazione e che ricevevano particolari attenzioni anche relativamente al proselitismo. Lo stesso quadro legislativo di riferimento era, nel complesso, alquanto contraddittorio. Il Testo unico della legge di Pubblica Sicurezza prevedeva sanzioni più pesanti per l'offesa al culto cattolico che non per i culti ammessi ma, allo stesso tempo, altre norme punivano lo spaccio e l'acquisto di alcolici durante il *Ramadan*: un esempio tra i molti che contribuisce a evidenziare le contraddizioni di una politica apparentemente confessionista ma improntata, nei fatti, ad un generale sincretismo<sup>476</sup>. Benché l'art. 5 della legge 24 giugno 1929 n. 1159 dichiarasse la discussione in materia religiosa pienamente libera, tale libertà e il connesso proselitismo rimasero sempre lettera morta, superati dalla necessità di salvaguardare l'ordine pubblico coloniale. Alcune notevoli eccezioni possono essere individuate nel generale favore riconosciuto ai musulmani, nella libertà di propaganda esercitata dai protestanti con il governatorato di Ferdinando Martini in Eritrea e con la reggenza di De Vecchi nell'Oltregiuba.

Tracciare un rapido bilancio dell'azione fascista nelle colonie sul versante religioso è complesso. Da un punto di vista generale, in tutto il territorio dell'Impero la politica italiana nei confronti delle popolazioni professanti varie forme di paganesimo non subì particolari mutazioni nel passaggio dall'età liberale al fascismo (se si eccettua la rappresaglia contro gli stregoni dopo l'attentato a Graziani nel 1937). L'unica misura

---

<sup>474</sup> A. BERTOLA, *Estensione e applicazione del concetto di libertà religiosa nel diritto ecclesiastico coloniale*, in Id., *Scritti minori*, Torino, Giappichelli, 1967, vol. III, p. 80.

<sup>475</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, pp. 35-36.

<sup>476</sup> *Ibid.*, pp. 37; 265, nota n. 92.

adottata dal Governo fu l'incentivazione del proselitismo cattolico che si accompagnò a quello musulmano. Per quanto riguarda le popolazioni ebraiche dell'Impero, il fascismo acconsentì riluttante alla creazione di comunità e istituti scolastici sia in Eritrea, sia in Etiopia. Ogni ulteriore iniziativa si interruppe con l'entrata in vigore delle leggi razziali nel 1938. In ogni territorio dell'Impero, il luteranesimo nelle sue varie manifestazioni fu generalmente ostacolato (ad esempio attraverso la chiusura delle missioni) con l'unica eccezione della Chiesa valdese, di cui si cercò di creare un ramo etiope. La fede ortodossa era presente in Eritrea e in Etiopia. Agli ortodossi fu consentito di mantenere le proprie scuole e, in un primo tempo, il fascismo cercò di mantenere buoni rapporti con l'arcivescovo metropolita di Axum (che era anche vicario al Cairo del patriarca greco-ortodosso di Alessandria) sotto la cui giurisdizione ricadevano gli ortodossi eritrei ed etiopi. Con il progressivo deteriorarsi delle relazioni fra l'Italia e la Gran Bretagna, anche i rapporti con l'Egitto si interruppero e i membri del clero cominciarono ad essere scelti tra i cittadini del Dodecanneso. Scarsi furono i rapporti tra il Governo italiano e i pochi commercianti indiani brahmanici e buddisti presenti nell'Impero, tanto ridotti in numero da non richiedere specifiche forme di regolazione. Più incisiva fu invece l'azione fascista nei confronti dei musulmani di tutte le colonie e dei copti etiopi. I primi furono tutelati e incoraggiati nel proselitismo (al punto da chiudere o ostacolare le missioni cattoliche rivolte alle popolazioni che professavano tale religione) mentre i secondi furono conservati in una posizione ambigua. Da un lato il fascismo cercò a più riprese di creare una gerarchia copta politicamente gradita al Governo coloniale, dall'altro represses l'indipendente monachesimo copto e interdisse il proselitismo<sup>477</sup>.

### 1.5 La legge sui culti ammessi del 1929: fine del confessionismo dello Stato?

La politica fascista nei confronti del cattolicesimo e dei culti ammessi suscitò già durante il ventennio un forte dibattito sul confessionismo dello Stato, ancora proclamato dall'art. 1 dello Statuto albertino. Nell'ambito di tale dibattito i giuristi si trovarono in prima linea e a essi spettò il compito di elaborare delle letture della situazione religiosa italiana che fossero in grado di armonizzare da un lato la preminenza riconosciuta dal fascismo al cattolicesimo e dall'altro il riconoscimento di una pluralità di culti ammessi.

---

<sup>477</sup> Sulle traversie della Chiesa copta durante il ventennio cfr. P. BORRUSO, *L'ultimo impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1974)*, Milano, Guerini, 2002.

Il problema principale fu elaborare una nuova definizione di confessionismo, evidenziando al contempo la diversità della politica religiosa fascista da quella liberale.

Nella sua opera del 1934, Piacentini notava che con la legge 27 maggio 1929 n. 810 si era tornati al concetto della religione cattolica come ‘religione dello Stato’, «ma a questa formula vecchia è stato conferito un significato squisitamente nuovo; e, cioè, quell’unico significato che è compatibile con il concetto di Stato moderno e di Stato fascista in ispecie»<sup>478</sup>. A parere del giurista vi potevano essere due modi per intendere la religione dello Stato: il primo era «quello degli stati confessionali, nel senso stretto di questa parola»<sup>479</sup> (ovvero gli Stati che non ammettevano altra religione oltre all’ufficiale e conservavano i culti presenti sul loro territorio in una condizione di inferiorità<sup>480</sup>), il secondo invece

«è quello degli Stati, come il nostro, che riconoscono al culto della maggioranza dei cittadini una preminenza e ricorrono ad esso per tutte le cerimonie ufficiali; ma, nello stesso tempo, tutelano pienamente la libertà di coscienza e di culto; permettono e ammettono (si noti: non si tratta di semplice tolleranza) l’esercizio, anche pubblico, di tutti i culti non contrari all’ordine pubblico e al buon costume; e stabiliscono la perfetta uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, qualunque sia la religione da loro professata»<sup>481</sup>.

La formula ‘religione dello Stato’ aveva dunque ricevuto una nuova interpretazione, come era evidente in tutti gli atti parlamentari relativi all’approvazione dei Patti Lateranensi e della legge sui culti ammessi, in particolare nella relazione del maggio 1929 con cui Mussolini aveva commentato alla Camera gli obiettivi dei Patti. La legislazione fascista aveva definitivamente superato le formule di convivenza tra Stato e confessioni religiose delineate da Cavour, Luzzati e Giolitti. Cavour aveva descritto il

---

<sup>478</sup> M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 1.

<sup>479</sup> *Ibidem*.

<sup>480</sup> Tra le carte costituzionali che recepivano questa interpretazione dei rapporti tra Stato e confessioni religiose Piacentini citava la Costituzione napoletana del 10 febbraio 1848, lo Statuto fondamentale del governo temporale degli Stati della Chiesa del 1° luglio 1848, lo Statuto fondamentale del Regno di Sicilia del 10 luglio 1848 e la Costituzione portoghese del 29 aprile 1826. Le disposizioni di carattere confessionista erano invece scomparse negli esempi più moderni di carta costituzionale, tra i quali il giurista menzionava la Costituzione di Weimar dell’11 agosto 1919, la Costituzione cecoslovacca del 29 febbraio 1920, la Costituzione di Fiume del 1° settembre 1920, la Costituzione del Regno di Jugoslavia del 28 giugno 1921, la Costituzione polacca del 17 marzo 1922, la Costituzione dello Stato libero d’Irlanda del 25 ottobre 1922, la Costituzione egiziana del 19 aprile 1923, la Costituzione cinese del 10 ottobre 1923, la Costituzione turca del 20 aprile 1924, la Costituzione greca del 29 settembre 1925 e la Costituzione spagnola del 9 dicembre 1931 (*ibid.*, pp. 1-4).

<sup>481</sup> *Ibidem*.



rapporto tra lo Stato e la Chiesa cattolica con la formula «libera Chiesa in libero Stato» che Piacentini riteneva imprecisa dal punto di vista giuridico, dal momento che permetteva il sorgere del dubbio relativo alla convivenza nello stesso territorio di due sovranità (quella della Chiesa e quella dello Stato)<sup>482</sup>. Luzzati aveva invece elaborato l'espressione «libere Chiese o libere religioni o libere fedi nello Stato sovrano» che Piacentini riteneva anch'essa imprecisa dal momento che non si poteva dichiarare la libertà delle differenti religioni quando esse, entro lo Stato, erano soggette alla sua sovranità<sup>483</sup>. Giolitti, da ultimo, aveva descritto i rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose come quelli tra due parallele destinate a non incontrarsi mai, «formula agnostica ed empirica, perché lo Stato e la Chiesa che coesistono in un territorio determinato non possono ignorarsi a vicenda e debbono, nel comune interesse, regolare i loro rapporti reciproci»<sup>484</sup>. Alle formule liberali, Mussolini aveva sostituito un nuovo schema dei rapporti tra Stato e religioni, delineato nel discorso parlamentare del 13 maggio 1929, che si poteva sintetizzare in questo modo: «Stato sovrano; Chiesa cattolica con certe preminenze (perché Chiesa della grande maggioranza degli italiani) ma soggetta alla sovranità dello Stato; libera ammissione degli altri culti (sempre, ben inteso, sotto la sovranità dello Stato)»<sup>485</sup>. Il problema che lo Stato fascista aveva risolto con i Patti Lateranensi e con la legge sui culti ammessi era «formidabilmente delicato»<sup>486</sup> e su di esso pesava l'intransigenza della Chiesa cattolica che si rifiutava di avvallare un riconoscimento giuridico per le altre realtà religiose presenti nel Paese:

«Si trattava, per lo Stato, nell'atto stesso con il quale si qualificava come Stato cattolico, di affermare, in modo indiscutibile, la propria sovranità e di riconoscere la libera ammissione degli altri culti. Tutto ciò di fronte alla concessione cattolica totalitaria, la quale ritiene soggetti alle proprie finalità spirituali tutti gli Stati. Per essa, tutti coloro che professano un altro culto sono assolutamente nell'errore e, come tali, sono da considerarsi, per il principio della carità cristiana, tutt'al più come tollerati; ma non mai come seguaci di un culto ammesso, permesso, consentito e tutelato e come cittadini parificati, *de jure*, ai seguaci del culto cattolico»<sup>487</sup>.

---

<sup>482</sup> Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 7.

<sup>483</sup> *Ibidem*.

<sup>484</sup> *Ibidem*.

<sup>485</sup> *Ibidem*.

<sup>486</sup> *Ibidem*.

<sup>487</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

Occorreva che lo Stato fascista vincessesse le resistenze cattoliche e riaffermasse la propria sovranità e la propria eticità nel perseguire i propri fini politici. Nella sua riflessione sul confessionismo dello Stato fascista, Piacentini recuperava le opinioni di altri importanti giuristi. Nel 1929, Vincenzo Del Giudice<sup>488</sup> aveva ribadito il confessionismo dello Stato italiano, pur evidenziandone il carattere duttile<sup>489</sup>. In particolare Del Giudice riteneva che a proposito del diritto positivo italiano si dovesse parlare di un «passaggio da un giurisdizionalismo a-confessionistico (o tendenzialmente a-confessionistico) ad un giurisdizionalismo parzialmente confessionistico»<sup>490</sup>. Nello stesso anno, Francesco Scaduto<sup>491</sup> evidenziava che come nel periodo pre-concordatario si sarebbe avuto nel diritto pubblico italiano un separatismo e un a-confessionismo incompleto, così dopo gli accordi del Laterano e dopo la legge sui culti ammessi si sarebbe delineato un confessionismo incompleto<sup>492</sup>. Il già citato Checchini riteneva invece che le nuove leggi del 1929 avessero perfezionato un sistema separatista che l'Italia fascista aveva ereditato dall'età liberale<sup>493</sup>, mentre Cesare Magni concordava con Scaduto<sup>494</sup>. Piacentini assumeva invece una posizione particolare:

«Ora noi riteniamo che il voler insistere nel ricercare formule precise per qualificare il sistema italiano che risulta, da un lato, dagli accordi lateranensi, e dall'altro, dai principi sanciti nella legge 24 giugno

---

<sup>488</sup> Del Giudice (1884-1970) fu docente di Diritto ecclesiastico dal 1923 al 1954 e insegnò nelle Università di Catania, Perugia, Macerata, Pisa, Firenze, e Roma, oltre che nell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Tra le sue opere più significative cfr. *La separazione tra Stato e Chiesa come concetto giuridico*, Roma, Cooperativa tipografica Manuzio, 1913; *Il diritto ecclesiastico in senso moderno. Definizione e sistema*, Roma, Tipografia editrice nazionale, 1915; *Libertà religiosa e medioevalismo*, Roma, Cooperativa tipografica Manuzio, 1915; *La questione romana e i rapporti tra Stato e Chiesa fino alla Conciliazione. Con considerazioni sui Patti lateranensi e sull'art. 7 della Costituzione repubblicana*, Roma, Editrice dell'ateneo, 1947. Molto importanti furono anche i suoi manuali di diritto ecclesiastico e canonico.

<sup>489</sup> Cfr. V. DEL GIUDICE, *Le nuove basi del diritto ecclesiastico italiano*, Milano, Vita e Pensiero, 1929.

<sup>490</sup> M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 27.

<sup>491</sup> Scaduto (1858-1942) insegnò Diritto ecclesiastico nelle Università di Palermo, Napoli e Roma. Fu eletto senatore del Regno nel 1923. È considerato il fondatore della nuova disciplina del diritto ecclesiastico dello Stato. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>; S. BORDONALI, *Il contributo di Francesco Scaduto alla scienza giuridica*, Milano, Giuffrè, 2009. Tra le sue più importanti opere cfr. *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, Napoli, Uccelli e Zolfanelli, 1889-1891, 2 voll.; *Indipendenza dello Stato e libertà della Chiesa*, Roma, Tipografia dell'Unione editrice, 1913; *La giustizia penale e civile nei rapporti pregiudiziali*, Roma, Athenaeum, 1915; *La guerra e il diritto penale*, Campobasso, G. Colitti e figlio, 1918.

<sup>492</sup> Cfr. F. SCADUTO, *Il nuovo diritto ecclesiastico in Italia*, «Rivista di diritto pubblico e della Pubblica amministrazione in Italia», XXI (1929), 1, pp. 69-74.

<sup>493</sup> Cfr. A. CHECCHINI, *Gli accordi del Laterano e il diritto ecclesiastico*, «Rivista di diritto pubblico e della Pubblica amministrazione in Italia», XXII (1930), 6, pp. 583-598.

<sup>494</sup> Cfr. C. MAGNI, *Intorno al nuovo diritto dei culti acattolici ammessi in Italia*.

1929 n. 1159; e, soprattutto, il volere fare coincidere dette formule con quelle tradizionali, che qualificano sistemi di altri tempi e di altri luoghi, non è scevro di gravissimi pericoli ed inconvenienti»<sup>495</sup>.

Era meglio quindi limitarsi a riconoscere il carattere innovativo della legislazione fascista, pur evidenziando il carattere di indipendenza dello Stato nei confronti di qualsiasi pensiero religioso.

Nel dibattito sul confessionismo dello Stato, accanto alla voce di Piacentini spiccò quella di Checchini che nel suo scritto del 1938 (per il corso di Dottrina e attività fascista per stranieri alla Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Padova) affrontò da un punto di vista politico, giuridico e filosofico la posizione dello Stato fascista nei confronti delle religioni. A parere di Checchini, il carattere religioso della concezione fascista della vita non poteva essere contestato ma era possibile interrogarsi su quale contenuto concreto si dovesse attribuire a tale religiosità. Secondo il giurista, esso si riassume nell'idealismo gentiliano che, pur avendo alla base la concezione immanentistica dell'atto spirituale, il «senso profondo dell'immanenza del tutto nell'atto dello spirito che è creatore»<sup>496</sup>, pur poggiando sulla «più rigorosa negazione della trascendenza»<sup>497</sup> affermava il carattere intimamente religioso della vita e voleva che lo Stato fosse governato da uno spirito «schiettamente e profondamente religioso»<sup>498</sup>. La religiosità dello Stato come era concepita dall'idealismo gentiliano tuttavia non poteva essere religiosità in senso confessionale (cioè cattolico):

«La religiosità come la concepisce l'idealismo attuale è religiosità che non esclude, ma anzi presuppone la laicità, sia pure, non la laicità che Giovanni Gentile ha qualificato come negativa – quella 'giacobina' – ma la laicità nuova, positiva, che è non più l'indipendenza della ragione rinunciataria ma la libertà della ragione conscia della propria infinità e non più disposta a delegare altrui veruna parte della realtà [...], che non conosce più morale che sia una norma derivante da una autorità superiore alla coscienza dell'uomo, ma vuole una morale che sia la celebrazione della volontà a cui non occorre nessuna legge sopraggiunta [...], vuole una politica in cui lo Stato sia consapevole del valore che gli è immanente»<sup>499</sup>.

---

<sup>495</sup> M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 27.

<sup>496</sup> A. CHECCHINI, *La politica religiosa del fascismo*, p. 17.

<sup>497</sup> *Ibidem*.

<sup>498</sup> *Ibidem*.

<sup>499</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

In consonanza con il pensiero di Gentile, Checchini riteneva che lo Stato fascista, in quanto Stato etico totalitario, non poteva essere considerato Stato confessionale, nonostante la sua legislazione lo legasse alla Chiesa cattolica e alle altre confessioni. Esso doveva riconoscere, «senza combattere in nessun modo nessuna particolare forma religiosa»<sup>500</sup>, il valore della religione in tutte le sue forme. Appoggiandosi agli scritti di un esegeta del pensiero gentiliano – Arnaldo Volpicelli<sup>501</sup> – Checchini affermava che uno Stato moderno, essendo per definizione eticamente autonomo, non poteva essere confessionista. Eppure lo stesso Mussolini, delineando dalle pagine dell'*Enciclopedia italiana* la dottrina del fascismo, aveva provveduto a respingere le accuse relative ad un presunto tentativo di creare una 'religione fascista': «Lo Stato fascista non crea un suo Dio, così come voleva fare a un certo momento, nei delirii estremi della Convenzione, Robespierre, né cerca vanamente di cancellarlo dagli animi come fa il bolscevismo»<sup>502</sup>. La religiosità del fascismo era cattolica per motivazioni di carattere tradizionale e per ragioni intrinsecamente legate all'identità italiana. Ciò configurava una particolare propensione del fascismo verso il cattolicesimo, ma non di per sé un confessionismo di Stato. Se di confessionismo si doveva parlare, allora si sarebbe dovuto dire che lo Stato fascista adottava un confessionismo di tipo moderno, non integrale.

«Uno Stato che informi la propria attività ai principi etici e dogmatici di una religione [...] non può non essere qualificato come Stato confessionale. La non completa ed integrale accettazione delle dottrine di quella fede religiosa renderà tale confessionismo soltanto parziale (quello che noi qualificiamo come confessionismo in senso moderno). Va però rilevato che, per quanto più limitato in estensione di fronte a quello di altri tempi, il confessionismo moderno è – sotto certi aspetti – per effetto della libertà e spontaneità dell'adesione dello Stato ai principii religiosi, più intimo e più profondo»<sup>503</sup>.

Il confessionismo non integrale fascista era per Checchini vero confessionismo in quanto non fondato sull'omaggio puramente esteriore verso il cattolicesimo ma sull'adesione spirituale al contenuto etico e dogmatico della religione cattolica, più volte

---

<sup>500</sup> A. CHECCHINI, *La politica religiosa del fascismo*, p. 18.

<sup>501</sup> Volpicelli (1892-1968) fu discepolo di Giovanni Gentile. Docente dal 1930, insegnò Filosofia del diritto e poi Dottrina dello Stato a Roma. Insieme a Ugo Spirito fu esponente di un 'corporativismo integrale' che nell'associazione corporativa, contro l'individualismo e lo statalismo, poneva il soggetto dell'attività economica. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Tra le sue opere più significative cfr. *Corporativismo e scienza giuridica*, Firenze, Sansoni, 1934; *Il problema della rappresentanza nello Stato corporativo*, Firenze, Sansoni, 1935.

<sup>502</sup> B. MUSSOLINI, *Fascismo*, *Enciclopedia italiana Treccani*, XIV (1932), p. 849.

<sup>503</sup> A. CHECCHINI, *La politica religiosa del fascismo*, p. 23.

definita in sede politica dal ministro Rocco come «la sola vera». Lo Stato fascista era dunque ben diverso rispetto allo Stato laico liberale e aveva rinunciato a considerare l'appartenenza religiosa dei cittadini come un problema di coscienza individuale di cui non doveva occuparsi. I Patti Lateranensi e la legge sui culti ammessi dovevano pertanto essere inquadrati in questo rinnovato spirito. Rimaneva ad ogni modo salvaguardata, come già detto, l'autonomia etica dello Stato, evidenziata anche da Piacentini:

«Lo Stato moderno – e lo Stato fascista in particolar modo – si afferma come entità etica per sè stante, con finalità proprie, e non ammette, né può ammettere altra sovranità all'infuori della propria, nel territorio dove esplica la sua missione. Questo Stato può riconoscere preminenze e privilegi alla Chiesa della maggioranza; ma non può rinunciare a quelle che sono le insopprimibili conquiste della civiltà moderna, fra le quali, principalissima, e forse la massima fra tutte, la libertà di pensiero, di coscienza e di culto»<sup>504</sup>.

In conclusione: «Lo Stato non deve e non può penetrare nel sacrario delle coscienze, delle famiglie e delle chiese; deve soltanto curarsi di quelle manifestazioni esteriori (atti) sia dei singoli, sia delle collettività, le quali possono interessare l'ordine pubblico, il buon costume e l'educazione dei cittadini»<sup>505</sup>. Piacentini sembrava in questo modo suggerire che lo Stato fascista era animato da una volontà squisitamente amministrativa, quando invece – come si vedrà successivamente – esso aveva elaborato alcuni progetti anche sul versante religioso, progetti che contribuiscono a definire la portata della sua politica come veramente totalitaria.

### 1.6 Il sogno dell'unità religiosa e il progetto sincretico di «Gerarchia»

Il fatto che il fascismo fosse dotato di una sua peculiare visione etica e che avesse istituito un sistema dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose qualificabile come un ibrido tra separatismo e confessionismo non impediva al regime di esercitare il suo controllo anche in campo religioso.

Come già sottolineato da Mussolini nella sezione *Dottrina* della voce *Fascismo* comparsa sull'*Enciclopedia italiana* nel 1932, il fascismo considerava ineliminabile la

---

<sup>504</sup> M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 42.

<sup>505</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

componente spirituale e religiosa dell'individuo, che doveva ricevere anche una sanzione di tipo politico. Il regime si impegnò attivamente nei confronti di alcuni versanti della problematica religiosa. Molti giuristi tra quelli menzionati – si pensi, in particolare, a Checchini – esaltavano non solo l'attività di normazione in campo religioso attuata dal fascismo ma anche il diretto impegno dello Stato nella cosiddetta 'riconfessionalizzazione'. Tra i compiti dello Stato fascista sarebbe rientrato anche il risveglio della coscienza religiosa, attuabile da parte di un fenomeno politico (il fascismo) dotato di importanti connotazioni spirituali. La riconfessionalizzazione dello Stato poteva anche passare attraverso la promozione di complessi progetti che riguardassero l'ambito religioso, progetti nella gestione dei quali lo Stato avrebbe potuto riconfermare la propria essenza totalitaria.

Per la particolare natura del tema, e per la sua delicatezza, tali progetti non venivano affrontati dagli organi di stampa del regime, che si limitavano a magnificare l'attività dello Stato a favore della libertà religiosa. Questo atteggiamento da parte della stampa del regime, condiviso anche dalla pubblicistica, riconferma l'osservazione relativa al generale silenzio sulle questioni religiose e – in particolare – sui rapporti tra lo Stato e le confessioni diverse dalla cattolica. Alcune eccezioni a tale silenzio sono comunque riscontrabili e in questa sede verrà analizzato nei dettagli il progetto sincretico delineato da «Gerarchia» in alcuni articoli comparsi tra l'inizio degli anni Venti e la fine degli anni Trenta, prevalentemente nell'ambito della rubrica *Cronache del pensiero religioso* diretta dal già menzionato Fermi.

Il progetto di cui «Gerarchia» si fece latrice rientrava nel più generale sogno dell'ottenimento dell'unità religiosa all'interno della nazione, progetto che avrebbe consentito allo Stato fascista di riconfermare ancora una volta la propria portata rivoluzionaria. E' importante evidenziare che tale progetto non sembra aver ricevuto un generale apprezzamento neppure in seno alla stessa pubblicistica fascista. Molti autori, infatti, specie tra i giuristi, ne riconoscevano l'irrealizzabilità e lo descrivevano apertamente come un'utopia. Piacentini nella sua opera del 1934 lo definiva come un miraggio e presentava numerosi esempi storici per mostrarne l'inutilità: «Molti sono quasi ossessionati dal miraggio dell'unità delle fedi religiose, specie tra i popoli nei quali le minoranze religiose sono esigue, come condizione indispensabile per la felicità,

la prosperità e la grandezza nazionale. E' una mera illusione»<sup>506</sup>. Gli esempi della Svizzera, della Germania, dell'Inghilterra e della Francia mostravano chiaramente che uno Stato poteva essere forte e coeso anche senza avere l'unità religiosa, come del resto mostrava anche l'esempio di Roma antica. Assai più vantaggiosa per lo Stato sarebbe stata la piena libertà religiosa garantita ai suoi cittadini, come mostravano gli esempi rappresentati dalla Francia rivoluzionaria (che «abbandonò il miraggio dell'unità religiosa che ebbe Luigi XIV, e, per questo, divenne ancora più grande»<sup>507</sup>) e napoleonica. Al contrario, perseguire l'utopia dell'unità religiosa aveva portato più di una nazione al collasso, come dimostrava l'illustre esempio della Spagna:

«Il miraggio dell'unità religiosa che ebbe il suo più fanatico sostenitore in Filippo II, condusse la Spagna, la quale fu già alla testa delle nazioni dell'Europa, alla decadenza; e quella nazione risente, tuttora, gli effetti dell'espulsione in massa degli ebrei, dei *moriscos*, e degli eretici; e per rinascere, dovrà plasmare i suoi cittadini ai principii della libertà religiosa»<sup>508</sup>.

Fermi, forte dell'assoluta libertà che gli era stata garantita dal direttore di «Gerarchia» («usando di quella libertà che mi fu garantita intera e della quale ho fatto e faccio uso incondizionato»<sup>509</sup>), fin dal 1923 perorava invece la necessità dell'unità religiosa identificandola come un traguardo inevitabile nell'evoluzione delle singole religioni. Il discorso che Fermi articolò dal 1923 al 1938 presenta all'analisi una certa coerenza, anche se risultò articolato in due versanti che si intersecarono più volte: da un lato l'esaltazione dei legami intercorrenti tra la filosofia e la religione, dall'altro l'invocazione dell'unità tra tutte le Chiese cristiane.

Il primo articolo che Fermi dedicò al tema dell'unità religiosa comparve nell'ottobre del 1923 con il titolo *Religioni comparate*<sup>510</sup>. In esso l'autore manifestava grande entusiasmo per la storia delle religioni, materia che aveva tra i suoi principali obiettivi non solo lo studio del cammino storico di ogni religione ma anche l'individuazione di elementi comuni tra tutte le tradizioni religiose. A parere di Fermi, dal giorno in cui

---

<sup>506</sup> M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 26.

<sup>507</sup> *Ibidem*.

<sup>508</sup> *Ibidem*.

<sup>509</sup> FERMI, *Una sintesi possibile e necessaria*, «Gerarchia», III (1924), 5, p. 506.

<sup>510</sup> FERMI, *Religioni comparate* [I], «Gerarchia», II (1923), 10, pp. 1045-1048. Dato che Fermi realizzò due articoli con questo titolo – uno nell'ottobre e l'altro nel novembre del 1923 – essi verranno distinti attraverso i numeri I e II.

Max Müller aveva pubblicato il suo *Saggio sulla mitologia comparata* (1856)<sup>511</sup>, si erano susseguiti importanti studi sulle religioni ad opera di autori quali Edward B. Tylor, James G. Frazer, Albert Lang, Eugène F. A. Goblet d'Alviella, Cornelius Petrus Tiele, Edvard A. Westermarck e Erwin Rohde<sup>512</sup>. Anche l'Italia aveva contribuito alla nascita e allo sviluppo della «novissima disciplina», grazie all'azione di personalità quali Raffaele Pettanzoni, Vittorio Macchioro, Nicola Turchi e Umberto Fracassini. Fermi voleva ricollegarsi a questa tradizione di studio per esporre le conclusioni a cui era giunto «dopo avere meditato sull'importante argomento [le religioni], aiutato dalle discipline ausiliarie che sono l'archeologia, la glottologia comparata, la etnografia, la psicologia»<sup>513</sup>. La storia delle religioni aveva dimostrato che la religione è un «sentimento universale»<sup>514</sup>, al punto che non esiste alcun raggruppamento umano che sia privo di culto e che persino le società che si dichiarano laiche o atee presentano inconsapevoli comportamenti di carattere religioso (e citava l'esempio della borghesia liberale di tutta Europa che aderiva a società segrete di ogni genere<sup>515</sup>). La religione

---

<sup>511</sup> Friedrich Maximilian Müller (1823-1900) fu indonologo e studioso del fenomeno religioso. Fondò la 'scuola di mitologia comparata' sulle basi della comparazione linguistica. Le sue idee determinarono largamente l'indirizzo degli studi di storia e filosofia delle religioni nella seconda metà del XIX secolo. Studiò a Lipsia, si perfezionò nella linguistica indoeuropea comparata a Berlino e a Parigi. Per Müller i miti sono espressioni spontanee del pensare popolare (nel senso di un pensare 'collettivo', proprio della scienza d'età romantica, con il quale Müller si ricollega all'opera dei Grimm), la cui formazione, quando si tratta di divinità, si articola in due fasi essenziali. Nella prima si ha l'appercezione diretta di fenomeni naturali (naturismo), onde si costituiscono singole 'figure' mitiche, che per Müller sono offerte soprattutto dai fenomeni di carattere luminoso quali l'aurora, il sole, il cielo diurno, ecc. Con ciò egli si poneva implicitamente in posizione critica nei confronti sia dell'allegorismo, sia dell'evemerismo, che per secoli avevano costituito i due indirizzi fondamentali dell'esegesi mitologica, e, nell'attuazione pratica del metodo di comparazione linguistica, giungeva nel piano indoeuropeo a una serie di equazioni di nomi divini che, se nel suo complesso è stata soggetta alle penetranti osservazioni della critica successiva, si è tuttavia conservata intatta nella formulazione dell'identità *Iuppiter-Zeus-Diaus-Tiu* quale nome d'origine comune dell'essere celeste dei latini, dei greci, degli indiani e dei germani. Nella seconda fase, quella che propriamente dà origine ai 'racconti' intorno alle figure mitiche, è il linguaggio come tale a determinare automaticamente il racconto ('mitologema', nel senso greco della parola) con quanto di innaturale e di estraneo possa apparire al pensiero razionale. Nel pensiero di Müller l'irrazionalità dei racconti mitici è da ricondursi a deficienze connaturate all'attività linguistica, donde la concezione del mito come 'malattia del linguaggio'. In altri termini, la polivalenza del significato delle parole, inerente al linguaggio prima che venga fondata stabilmente la distinzione tra astratto e concreto, le collisioni semantiche di parole assonanti determinano automaticamente gli aspetti del racconto mitico. Nella concezione filosofico-religiosa di Müller tutta la storia delle religioni è un progressivo cammino verso la religione cristiana. Sulla figura e l'opera di Müller cfr. A. MELE, *Gli studi di Max Müller sulla religione. Saggio critico* (Città di Castello, Lapi, 1913), forse l'opera più completa in lingua italiana.

<sup>512</sup> Sul ruolo di questi autori nello sviluppo della storia e della filosofia delle religioni cfr. G. FILORAMO, *Introduzione alla storia delle religioni*, Torino, Giappichelli, 1981-1982, 2 voll.; D. SABBATUCCI, *Sommario di storia delle religioni*, Roma, Bagatto libri, 1987; A. BRELICH - M. MESLIN, *Religione e storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 1988.

<sup>513</sup> FERMI, *Religioni comparate* [I], p. 1045.

<sup>514</sup> *Ibidem*.

<sup>515</sup> *Ibidem*.



assumeva quale veicolo narrativo la mitologia e scandiva il suo sviluppo in una serie di momenti: mistico/metafisico, animistico, etico/giuridico (dove la divinità è fonte e garante di un ordine stabilito tramite i suoi comandi) e sacramentale<sup>516</sup>. Con una certa forzatura, Fermi evidenziava che tali momenti erano stati comuni all'evoluzione di ogni religione e costituivano un *milieu* sul quale era possibile agire in vista della concordia tra tutte le fedi. L'autore non arrivava ancora ad esprimere un compiuto progetto sincretico fra tutte le credenze religiose o anche, in un'ottica più limitata, fra le sole Chiese cristiane ma, emblematicamente, avvertiva il bisogno di delineare fin da questo suo primo articolo una chiara definizione di sincretismo:

«Il sincretismo religioso fu il portato del periodo alessandrino [354-323 a.C.]. Il re macedone [Alessandro Magno] aveva portato sino all'Indo le sue armi vittoriose. La cultura greca aveva penetrato di sé le regioni più elette dei tre continenti. C'era nell'aria una esigenza di universalità. Le divinità affini dei diversi paesi vennero a confondersi in un simbolo unico. Il dio egiziano Serapide fu il Giove massimo del dilatato Olimpo»<sup>517</sup>.

Il sincretismo nasceva dunque dall'Oriente e si configurava, a parere di Fermi, come uno dei fenomeni più importanti della storia antica. Esso proiettava il suo fascino anche sull'età contemporanea.

Nel numero di «Gerarchia» successivo (novembre 1923), Fermi continuava la sua riflessione sulla storia delle religioni e riconfermava la sua volontà di «iniziare molti lettori [...] a una nuova disciplina»<sup>518</sup>. Il fatto che a Fermi fosse consentito di scrivere su simili argomenti, unito alla lunga sopravvivenza della sua rubrica (fino al 1940) evidenzia forse l'approvazione della redazione di «Gerarchia» nei confronti del progetto sincretico da lui delineato. Nell'articolo del novembre 1923, Fermi continuava la sua riflessione sul sincretismo e, accantonando per un momento l'ambito religioso, affrontava il tema da un punto di vista filosofico. L'ansia di verità che aveva caratterizzato le genti dell'età ellenistica non si esaurì – affermava – con la fine dell'impero di Alessandro. Rimaneva un'esigenza mistica che portò alla nascita della filosofia mistica, anch'essa orientale, il cui fondatore era identificato da Fermi in Posidonio (135-50 a.C.). Con la sua scuola di Rodi, il filosofo «fu una sintesi vivente

---

<sup>516</sup> Cfr. FERMI, *Religioni comparate* [I], pp. 1045-1046.

<sup>517</sup> *Ibid.*, pp. 1047-1048.

<sup>518</sup> FERMI, *Religioni comparate* [III], «Gerarchia», II (1923), 11, p. 1108.

delle antiche filosofie»<sup>519</sup> e forgiò nei suoi discepoli (tra cui Pompeo e Cicerone) un'esigenza di unità che si tradusse nella creazione di una nuova filosofia mistica e sincretica da parte di Filone d'Alessandria (I sec. a.C.).

Nella stessa età, quasi a suggellare il compimento di una lunga evoluzione, comparve il cristianesimo e Fermi si domandava: «Quali sono i suoi rapporti con i precedenti tentativi? Quale il suo debito?»<sup>520</sup>. Nel corso della sua storia, il cristianesimo si era frammentato in una serie di entità autonome che, in molti casi, non avevano mantenuto fra loro buoni rapporti. Nonostante ciò, a parere di Fermi, esistevano fondate speranze per un riavvicinamento delle Chiese cristiane. Questo tema era il nucleo centrale di un articolo che l'autore realizzò su «Gerarchia» nel gennaio del 1924<sup>521</sup>. In esso, Fermi valutava molto positivamente le iniziative prese all'inizio degli anni Venti dall'arcivescovo di Canterbury (primate della Chiesa anglicana) e dal cardinale Desiré J. Mercier<sup>522</sup> che avevano portato alla conferenza di Lambeth del 1920. Queste iniziative proseguivano le conferenze pananglicane avviate fin dal 1865-1867 con l'appello del Sinodo anglicano canadese al primate d'Inghilterra Longley. Dal momento che i risultati erano stati incoraggianti, a partire dal 1867 e a intervalli di circa dieci anni si tennero altre conferenze pananglicane che estesero il campo della propria riflessione all'unità delle Chiese cristiane in genere, oltre che a numerosi e urgenti problemi sociali (la moralità pubblica, il divorzio, l'avvento del socialismo ecc.). Nel 1898 gli anglicani tentarono approcci con la Chiesa ortodossa russa e con la Chiesa luterana svedese e diedero prova di una forte volontà unificatrice dichiarando:

---

<sup>519</sup> FERMI, *Religioni comparate* [II], p. 1109.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 1110.

<sup>521</sup> FERMI, *L'unione delle Chiese cristiane*, «Gerarchia», III (1924), 1, pp. 48-53.

<sup>522</sup> Desiré J. Mercier (1851-1926) fu sacerdote dal 1874. Nominato titolare della nuova cattedra di Filosofia tomista all'Università di Lovanio (1880), Mercier vi costituì – con la fondazione (1889) dell'Istituto di filosofia – un centro di studi filosofici aperto ai più moderni orientamenti, tale da contribuire a un rinnovamento della filosofia. A questo scopo iniziò anche la pubblicazione della «Revue néoscolastique de philosophie» (dal 1894), che concorse validamente alla formazione del neotomismo. Nominato (1906) arcivescovo di Malines (primate del Belgio) e cardinale, Mercier svolse un'importante attività apostolica. Durante la prima guerra mondiale sostenne coraggiosamente contro l'invasore i diritti della popolazione. Attento anche ai problemi sociali, ne promosse lo studio tramite l'Unione internazionale di studi sociali (dalle cui riunioni derivò il *Codice sociale di Malines*) ma ebbe soprattutto a cuore l'unione degli anglicani con la Chiesa cattolica e a questo fine si fece promotore degli incontri menzionati (le 'conversazioni di Malines') con lord Halifax, che tuttavia non portarono alla risoluzione dello scisma anglicano. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>; P. SAVJ LOPEZ, *L'anima del Belgio*, Milano, Treves, 1915. Tra le sue opere più significative cfr. *Logica*, Roma, Pustet, 1906; *Metafisica generale, o ontologia*, Roma, Pustet, 1913; *Patriottismo e forza. Lettera al popolo belga*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1915.

«Il nostro lavoro sarà fecondo nella misura che sarà guidato da un legittimo ideale di unione. Dobbiamo mirare a una Chiesa di Cristo quale Egli la concepiva: uno spirito e un corpo ricchi di tutti quegli elementi divini di verità che adesso le comunioni cristiane separate realizzano in particolare [...]. Dobbiamo fissare lo sguardo su questa Chiesa dell'avvenire [...], dobbiamo cercare costantemente non compromessi, ma comprensione, non uniformità ma unità»<sup>523</sup>.

Fermi commentava con grande ammirazione l'azione delle conferenze pananglicane evidenziando la nobiltà dei propositi e «lo spirito informatore generoso e cristiano»<sup>524</sup>. A suo parere, la Chiesa anglicana era la più idonea a conciliare le tendenze più estreme presenti nel vasto panorama delle Chiese cristiane. Come evidenziato da Joseph De Maistre:

«Se mai i cristiani si riavvicineranno, come tutto fa sperare, pare che tale movimento debba partire dalla Chiesa d'Inghilterra. Ella, che ci tiene per una mano, tiene con l'altra coloro che noi non possiamo stringere e può essere considerata come uno di quegli elementi chimici intermediari, capaci di avvicinare elementi non associabili per loro natura»<sup>525</sup>.

Non a caso la Chiesa anglicana aveva fondato la Società per promuovere l'unità cristiana e l'Associazione delle Chiese orientali, era molto attiva nell'ambito della Commissione internazionale *Pro Deo*<sup>526</sup>, promuoveva le già citate conferenze di Lambeth e aveva promosso la conferenza mondiale sui problemi delle Chiese cristiane del 1910. Molte erano le difficoltà che si ergevano lungo la via dell'unificazione tra le Chiese cristiane, ma la principale era identificata da Fermi nello spirito ostruzionista manifestato da parte di alcune Chiese, particolarmente quella cattolica:

«E' necessario che i difensori della Chiesa romana siano più cauti, meno iracondi, più modesti. Che non diano l'impressione di difendere un partito, una scuola, una setta. [...] Errammo tutti [...]. Solo il

---

<sup>523</sup> Cit. in FERMI, *L'unione delle Chiese cristiane*, p. 48.

<sup>524</sup> *Ibidem*.

<sup>525</sup> J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, in *Oeuvres complètes de J. de Maistre*, vol. I, Lione, Vitte et Perrussel, 1884, pp. 37-38.

<sup>526</sup> Sull'organizzazione e gli scopi della Commissione cfr. *L'azione religiosa di difesa contro l'ateismo comunistico*, «Tempo di Mussolini», V (1938), 6-7: «La Commissione internazionale *Pro Deo* [...] è un comitato, con sede a Ginevra, che con diverse organizzazioni informative e specialmente con le sue esposizioni anti-ateistiche, lavora per informare la opinione pubblica sulle manovre dell'ateismo, particolarmente comunistico. L'ufficio centrale è costituito da tre rappresentanti delle principali Chiese: la cattolica; l'ortodossa; la protestante. [...] Si noti bene che tale Commissione non è un organismo cattolico, né, molto meno, dipendente dalla gerarchia cattolica» (p. 432).

riconoscimento leale dei torti reciproci, con la volontà di emendarli, potrà spianare la via ad una intesa che, irrisa dagli scettici e deprecata dai settarii, sarà pur sempre oggetto di fervida speranza da parte dei credenti aperti e sinceri»<sup>527</sup>.

Gli articoli di Fermi dovettero riscuotere un certo successo dal momento che, dalla fine degli anni Venti, all'autore fu consentito di pubblicare articoli anche al di fuori dei limiti angusti della rubrica *Cronaca del pensiero religioso*.

Nel 1931 Fermi pubblicò un articolo dal titolo *La superiore unità* dove, allontanandosi dal filone relativo all'unità delle Chiese cristiane che aveva battuto negli anni precedenti, tornò ad occuparsi dei punti di contatto individuabili tra la filosofia antica e il cristianesimo<sup>528</sup>. Nell'articolo, l'autore descriveva quale obiettivo di entrambi la ricerca del *logos* che aveva animato i più grandi filosofi dell'antichità (da Eraclito ad Aristotele) come anche molte figure di rilievo dei primi secoli di vita del cristianesimo: Origene di Alessandria, Ario, Apollonio di Laodicea, Teodoro di Mopsuesta e Nestorio. La tensione verso lo stesso obiettivo caratterizzava anche figure esotiche come il Buddha e si era proiettata nell'epoca medievale e moderna, animando figure diverse quali Meister Eckart, Dante e Hegel. Lo scopo di Fermi era evidenziare, come già detto, una continuità di fondo che rivelava la presenza di una ricerca religiosa in tutte le epoche della storia dell'umanità e a tutte le latitudini.

Nel giugno del 1939, Fermi continuò dalle pagine della sua rubrica su «Gerarchia» la disamina del problema rappresentato dall'unità dei cristiani. Nell'articolo *Verso l'unità*, l'autore tracciava un sintetico profilo di Leibniz e di Vico: il primo luterano e il secondo cattolico, ma entrambi acutamente consapevoli del problema costituito dalla separazione tra i cristiani<sup>529</sup>. Essi rappresentavano le avanguardie di uno spirito che avrebbe informato l'epoca romantica (si pensi al movimento di Oxford<sup>530</sup>) e che da ultimo sarebbe giunto all'età contemporanea, come testimoniavano avvenimenti quali le conferenze di Malines tra cattolici e anglicani, svolte sotto la direzione del già menzionato cardinale Mercier. Il movimento di riavvicinamento tra i cristiani, tuttavia, non era stato promosso unicamente dai cattolici e dagli anglicani ma anche da illustri

---

<sup>527</sup> FERMI, *L'unione delle Chiese cristiane*, pp. 52-53.

<sup>528</sup> FERMI, *La superiore unità*, «Gerarchia», XI (1931), 2, pp. 125-134.

<sup>529</sup> FERMI, *Verso l'unità*, «Gerarchia», XIX (1939), 6, pp. 510-514.

<sup>530</sup> Cfr. M. BURDESS, *Il movimento dei gruppi di Oxford*, Roma, Il Risveglio, 1934; C. LOVERA DI CASTIGLIONE, *Il movimento di Oxford*, Brescia, Morcelliana, 1935.

personalità della Chiesa valdese italiana, tra cui Fermi citava particolarmente il pastore Ugo Janni<sup>531</sup>. Nella sua opera *Corpus Domini* (1939)<sup>532</sup>, Janni invitava le Chiese cristiane a ricordare lo spirito dei primi sette concilii ecumenici celebrati dalla Chiesa indivisa e ad accantonare ogni rivalità al fine di ricomporre lo scisma che aveva diviso l'unità dei cristiani. Janni riteneva che fosse «sempre più vivo il bisogno della restaurazione dell'unità cristiana in una nuova sintesi che tesoreggi e universalizzi tutti i carismi particolari sviluppati nei secoli della separazione»<sup>533</sup>. Fermi concludeva l'articolo dichiarandosi fiducioso nei confronti del futuro, soprattutto perché personalità come Janni non erano isolate:

«Il Janni, così vicino alla credenza cattolica, non è punto isolato fra i suoi. C'è, in Italia, Luzzi [...]. Ci sono il Rostagno, il Ferreri, il Miegge e altri non pochi sospintisi arditamente sulle stesse orme. All'estero abbiamo l'eminente pensatore Heiler che ha dietro a sé un numeroso eletto stuolo di pastori e laici di Germania. Ci sono gli *high Churchmen* d'Inghilterra, gli episcopaliani d'America. Ed altri assai, un poco da per tutto. Costoro hanno superato, o quasi, le difficoltà più grosse: il purgatorio e la preghiera per i morti, i sette sacramenti, il culto della Vergine e dei Santi, la Presenza reale, la necessità delle opere, la gerarchia con l'idea della Chiesa visibile. [...] Li trattiene la pregiudiziale individualistica e libertaria dei nordici, la memoria di abusi passati, la tracotanza ormai fioca di apologisti e teologi deteriori, la preoccupazione dell'avvenire»<sup>534</sup>.

Il progetto di Fermi ricevette sulle pagine di «Gerarchia» importanti sostegni. Già nel 1929 Raffaele Jacuzio, direttore del Fondo per il culto<sup>535</sup>, nell'articolo *Autonomia nazionale delle Chiese e delle comunità religiose a-cattoliche esistenti nel territorio del*

---

<sup>531</sup> Janni (1869-1938) divenne sacerdote cattolico nel 1893 ma presto subì l'influenza delle dottrine vetero-cattoliche e appoggiò attivamente il movimento della Chiesa cattolica italiana fondato da E. Campello. In seguito aderì alla Chiesa valdese (1902) e, anche come direttore della rivista «Fede e vita», fu attivo per la diffusione del movimento pancristiano. Su di lui cfr <http://www.treccani.it>; C. MILANESCHI, *Ugo Janni pioniere dell'ecumenismo*, Torino, Claudiana, 1979. Tra i suoi numerosi scritti cfr. *Il problema dell'evangelizzazione in Italia*, Firenze, Claudiana, 1905; *La chiesa e la questione Battista. Saggio dottrinale-polemico*, Sanremo, Tipografia G. B. Biancheri, 1911; *Il cristianesimo e la cultura moderna*, Mendrisio, Cultura moderna, 1913; *Il culto cristiano. Nella primitiva purezza, nella degenerazione romanistica, nella Riforma evangelica*, Torre Pellice, La Luce, 1920; *L'autorità nella fede. Problemi spirituali e religiosi*, Torre Pellice, La Luce, 1922; *La Cena del Signore nella purezza dell'idea evangelica*, Torre Pellice, La Luce, 1925; *Il rinnovamento cattolico dell'Italia e la missione del valdismo*, Pinerolo, Unitipografica pinerolese, 1932.

<sup>532</sup> U. JANNI, *Corpus Domini. La Chiesa: suoi valori eterni, suoi problemi moderni*, Modena, Guanda, 1938.

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 729.

<sup>534</sup> FERMI, *Verso l'unità*, p. 514. Sul ruolo di queste figure nel dibattito sulla riunione delle Chiese cristiane cfr. L. LECKERQ, *L'incontro delle Chiese*, Torino, Marietti, 1963; S. BUTLER, *Breve storia dell'ecumenismo*, Roma, Frati francescani dell'Atonement, 1964.

<sup>535</sup> Cfr. R. JACUZIO, *Commento della nuova legislazione in materia ecclesiastica*, Torino, UTET, 1932.

*Regno*<sup>536</sup>, commentava la legislazione sui culti ammessi appena introdotta e sperava che essa contribuisse a incrementare gli sforzi per l'unità dei cristiani:

«E' noto quanta opera spieghi la Santa Sede per l'unione delle Chiese giusta il voto espresso da Gesù nell'Ultima cena: che tutti siano uno. I cristiani nel mondo sono circa 650.000.000, appena poco più di un terzo di tutti gli abitanti della terra. Orbene, dei cristiani solo 310.000.000 sono cattolici romani, essendo 220.000.000 i protestanti e 158.000.000 gli altri scismatici. Può bene immaginarsi quanto maggiore importanza avrebbe non la sola Chiesa cattolica, ma anche per riflesso l'Italia, ove essa ha la sua sede, se tutti i cristiani indistintamente fossero uniti a Roma. [...] Onde in nessun campo come in questo sono all'unisono gli interessi nazionali e quelli della Chiesa cattolica per quell'opera di collaborazione cui sono ispirati i nuovi rapporti tra Stato e Chiesa in Italia»<sup>537</sup>.

Jacuzio fraintendeva tuttavia il pensiero di Fermi. Dove il primo avrebbe voluto un riavvicinamento teologico fra i cristiani, il secondo avrebbe desiderato una sottomissione di tutte le confessioni allo Stato, tale da far risaltare ulteriormente la forza dello Stato fascista, dal momento che «l'unità religiosa è uno dei principali elementi di forza per lo Stato»<sup>538</sup>. Nel 1938, invece, una personalità di spicco come Gastone Silvano Spinetti<sup>539</sup> inserì il progetto di Fermi all'interno di un più vasto programma fascista mirante alla trasformazione della società italiana<sup>540</sup>. A parere di Spinetti, la prima guerra mondiale e l'avvento del fascismo avevano determinato il crollo di una civiltà e il sorgere di un nuovo momento della storia nazionale. Tale crollo si riverberava su ogni ambito della vita degli individui, incluso quello religioso, che avrebbe richiesto nuove forme di partecipazione e nuove fedi. Nel periodo di trapasso tra la vecchia civiltà (liberale) e la nuova civiltà fascista, c'era, a parere di Spinetti, «chi si illude[va] di poter tornare al Medioevo e chi spera[va] di poter conservare in vita il corpo ormai esausto della morente civiltà»<sup>541</sup>. Tra coloro che si illudevano di poter far rivivere il Medioevo si potevano identificare i sostenitori di una religiosità cattolica intransigente, ancorata alla propria tradizione e refrattaria ad ogni cambiamento. La nuova civiltà fascista non poteva tollerare forme di religiosità così radicali e desiderava impegnarsi

---

<sup>536</sup> R. JACUZIO, *Autonomia nazionale delle Chiese e delle comunità religiose a-cattoliche esistenti nel territorio del Regno*, «Gerarchia», IX (1929), 9, pp. 895-901.

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 901.

<sup>538</sup> *Ibidem*.

<sup>539</sup> Su Spinetti cfr. cap. I, par. 2.

<sup>540</sup> Cfr. G. S. SPINETTI, *Verso una nuova sintesi*, «Gerarchia», XVIII (1938), 7, pp. 676-680.

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 676.

nell'elaborazione di un nuovo sistema di pensiero che fosse dotato di una dignità religiosa, oltre che politica. Per risolvere la crisi che travagliava non solo l'Italia ma tutto il mondo – e che per Spinetti aveva una matrice eminentemente morale – era necessario creare «un ordine nuovo nel mondo dello spirito»<sup>542</sup> e ciò avrebbe configurato un'autentica rivoluzione, di carattere altrettanto spirituale:

«La rivoluzione fascista è eminentemente una rivoluzione dello spirito, vale a dire un radicale mutamento del punto di vista dal quale l'uomo si mette di fronte alla realtà. Chi intende essere veramente un uomo rivoluzionario, un precursore della nuova civiltà, deve dare il suo contributo alla costruzione di una nuova concezione della vita e del mondo»<sup>543</sup>.

Tuttavia, c'era ancora chi non comprendeva che la crisi attraversata dal mondo era «essenzialmente spirituale, cioè metafisica e religiosa»<sup>544</sup>. La soluzione alla crisi che veniva prospettata da Spinetti recuperava in parte il progetto di Fermi, pur assumendo delle connotazioni che si potrebbero definire paganeggianti. Un primo passo doveva essere costituito dalla risoluzione di tutti i conflitti che separavano le diverse fedi religiose, ancora non eliminabili per via della loro vasta influenza nella vita dei soggetti. In un secondo tempo le religioni avrebbero dovuto essere parificate alla filosofia e alla scienza. Nelle parole di Spinetti: «Oggi occorre sanare il conflitto tra religione, metafisica, filosofia e scienza; occorre una nuova originale concezione della vita e del mondo»<sup>545</sup>. Tale 'sintesi' rientrava tra le missioni del fascismo e costituiva l'obiettivo finale della sua politica religiosa. Si era ormai lontani dal pensiero sincretico di Fermi – che preconizzava, più positivamente, la fine della separazione tra le Chiese cristiane e il raggiungimento della tanto agognata unità – e il problema religioso risultava ormai pienamente inserito tra i temi dell'ideologia fascista.

## **2. Politica e religione nei rapporti tra il fascismo e gli a-cattolici italiani**

### 2.1 I rapporti tra gli evangelici e lo Stato nei documenti e nelle riviste del regime

---

<sup>542</sup> G. S. SPINETTI, *Verso una nuova sintesi*, p. 677.

<sup>543</sup> *Ibidem*.

<sup>544</sup> *Ibidem*.

<sup>545</sup> *Ibid.*, pp. 678-679.

Gli evangelici costituirono la più importante realtà a-cattolica con cui il fascismo dovette relazionarsi nel corso della sua vicenda storica e politica. La loro presenza in Italia risaliva all'epoca della Riforma luterana e i loro rapporti con le istituzioni presentavano un carattere complesso già prima dell'avvento del fascismo al potere<sup>546</sup>.

Nei confronti degli evangelici il regime non poté seguire la strada percorsa, dalla conquista etiopica, nei confronti della Chiesa copta. Come evidenziato da Alberto Sbacchi, infatti, il principio della *debellatio* autorizzava il fascismo a dominare su ogni aspetto della vita etiopica<sup>547</sup>. La conquista militare e l'assunzione del titolo imperiale da parte di Vittorio Emanuele III giustificavano la pesante ingerenza del fascismo negli affari interni della Chiesa copta che, nell'ambito dell'Impero, aveva un'essenziale funzione sia religiosa, sia politica. Un'analoga ingerenza venne attuata dal regime nei confronti della Chiesa ortodossa di Rodi e delle isole dell'Egeo. Il principio della *debellatio* non poteva invece orientare i rapporti tra il fascismo e gli evangelici dal momento che essi rappresentavano una componente significativa, seppur numericamente ristretta, della società italiana, nella quale erano perfettamente integrati. Il regime doveva gestire i suoi rapporti con tale minoranza religiosa con grande oculatezza, considerando attentamente i meriti di cui gli evangelici si erano ricoperti nelle precedenti epoche della storia nazionale – si pensi alla loro attiva partecipazione al Risorgimento – e gli influenti appoggi a livello internazionale di cui potevano usufruire tanto le Chiese quanto alcuni ambiti dell'associazionismo evangelico, segnatamente l'Esercito della salvezza e l'ACDG.

---

<sup>546</sup> Per un inquadramento storiografico dell'evangelismo in Italia cfr. E. AYASSOT, *I protestanti in Italia*, Milano, Area, 1962; A. SANTINI – A. ARTISSI – G. CAPEZZANI, *Minoranze religiose in Italia*, Roma, Religioni oggi, 1969; G. BOUCHARD – R. TURINETTO, *L'altra Chiesa' in Italia. Gli evangelici*, Torino, Claudiana, 1976; A. PENNA – S. RONCHI, *Il protestantesimo. La sfida degli evangelici in Italia e nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1981; F. CHIARINI – L. GIORGI (a cura di), *Movimenti evangelici in Italia dall'unità a oggi. Studi e ricerche*, Torino, Claudiana, 1990; S. PEYRONEL (a cura di), *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e sui movimenti ereticali in Italia (1950-2000)*, XL convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice, 2-3 settembre 2000, Torino, Claudiana, 2002. Sulle origini dell'evangelismo italiano cfr. anche A. PINCHERLE, *Luteranesimo, Enciclopedia italiana Treccani*, XXI (1934), pp. 690-692. Sui rapporti tra evangelici e fascismo cfr. in particolare G. PEYROT, *Gli evangelici nel loro rapporto con lo Stato dal fascismo a oggi*, Torre Pellice, Società di studi valdesi, 1977; L. SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*, Torre Pellice, Società di studi valdesi, 1981; G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, a cura di S. Gagliano, Torino, Claudiana, 2007.

<sup>547</sup> Cfr. A. SBACCHI, *Il colonialismo italiano in Etiopia (1936-1940)*, Milano, Mursia, 1980, p. 21.



Come già notato nel paragrafo dedicato alla disamina della legge sui culti ammessi, le principali riviste politiche del regime mantennero un assoluto silenzio circa i rapporti del fascismo con le confessioni a-cattoliche e l'osservazione è valida anche per quanto concerne gli evangelici. Le riviste a carattere politico-dottrinale – quali «Gerarchia» e «Dottrina fascista» – non dedicarono spazi né all'elaborazione della legge sui culti ammessi, né ai risultati pratici da essa ottenuti sul piano della coordinazione tra le autorità statali e le confessioni a-cattoliche. Forse le riviste del regime intuivano la delicatezza di un argomento come la legislazione sui culti ammessi e preferivano lasciare ogni osservazione ai giuristi che – come nel caso del già citato Piacentini – salutarono la legge del giugno 1929 come l'inizio di un nuovo corso tra lo Stato e le confessioni a-cattoliche. Le riviste del regime non rappresentano quindi un osservatorio adeguato.

Per comprendere la portata della legislazione sui culti ammessi e le sue ricadute sulla vita delle Chiese evangeliche è possibile tuttavia ricorrere a documenti conservati presso l'Archivio centrale dello Stato di Roma e, nello specifico, ai documenti della categoria G. 1 del Fondo del Ministero dell'Interno<sup>548</sup>. Essa raccoglie i carteggi relativi alle associazioni di ogni tipo e tra esse rientrano anche le Chiese e le organizzazioni evangeliche. La maggioranza dei documenti della categoria è rappresentata dalla corrispondenza tra i prefetti e il ministro di Polizia Arturo Bocchini, ma sono presenti anche interventi di Mussolini, promemoria interni della Direzione generale di Pubblica Sicurezza e comunicazioni della Direzione con altri uffici. Si tratta di documenti già studiati da Pietro Scoppola negli anni Settanta e da Giorgio Rochat tra gli anni Ottanta e

---

<sup>548</sup> Archivio centrale dello Stato, *Fondo Ministero dell'Interno*, Direzione generale di Pubblica Sicurezza, Divisione affari generali e riservati, archivio generale, categoria G. 1, associazioni (1912-1947). Sono stati consultati, nello specifico, i documenti conservati nelle seguenti buste e fascicoli: busta 4, fascicolo 36 (ACDG); busta 11, fascicolo 136 (Chiese evangeliche valdesi); busta 11, fascicolo 137 (Chiese metodiste wesleyane); busta 11, fascicolo 138 (Chiese riformiste); busta 12, fascicolo 145 (circoli evangelici); busta 26, fascicolo 299/1 (propaganda evangelica); busta 26, fascicolo 299/2 (Chiese cristiane pentecostali); busta 30, fascicolo 1341 (UCDG). I fascicoli verranno citati come ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, intestazione del fascicolo. Sono stati anche consultati alcuni documenti della categoria J. 5, fascicoli personali di sovversivi italiani, italiani naturalizzati all'estero e stranieri all'estero (*Fondo Ministero dell'Interno*, Direzione generale di Pubblica Sicurezza, Divisione affari generali e riservati, archivio generale, categoria J. 5), oltre a documenti della Direzione generale degli Affari di culto (*Fondo Ministero dell'Interno*, Direzione generale degli Affari di culto, archivio generale) e alcuni pareri della sezione seconda del Consiglio di Stato (*Fondo Consiglio di Stato*, funzione consultiva, sezione seconda, pareri).

Novanta<sup>549</sup>. Per quanto nulla di sostanziale possa essere aggiunto alle osservazioni dei due autori, è comunque possibile attraverso la rilettura dei documenti, conoscere e comprendere meglio i rapporti intercorsi tra il fascismo e i culti a-cattolici. Si tratta ovviamente di fonti documentali molto diverse ed anche lontane dal taglio degli articoli delle riviste del regime di cui si è già scritto. Gli articoli delle riviste, infatti, presentavano un'inclinazione totalmente apologetica nei confronti della politica fascista, di cui era esaltata l'azione risolutiva nella regolazione dei rapporti tra lo Stato e le confessioni a-cattoliche. La disamina dei documenti d'archivio ridimensiona invece la portata della politica fascista e rivela le difficoltà del regime nel relazionarsi con le confessioni a-cattoliche e segnatamente con quelle nate dalla Riforma luterana.

I documenti dell'Archivio centrale dello Stato sono da considerare – come già evidenziato da Rochat – fonti decisamente buone e minuziose, anche se «le carte di Polizia vanno sempre lette con qualche riserva e le loro informazioni non mai prese alla lettera, specie quando si riferiscono a persone, perché sono frutto di un sistema burocratico che guardava i cittadini con diffidenza e estraneità»<sup>550</sup>. I documenti considerati in questa parte del lavoro di ricerca sono di interesse generale per tutte le Chiese evangeliche italiane e tra di essi meritano particolare attenzione le relazioni dei prefetti, che il Fondo del Ministero dell'Interno custodisce in gran numero e che consentono di comprendere le difficoltà incontrate dalle autorità statali nell'applicazione della legislazione sui culti ammessi. L'affermazione di Rochat secondo cui le fonti archivistiche relative alle Chiese evangeliche sono molto ricche, ma anche «disuguali, lacunose e disordinate»<sup>551</sup> è pienamente condivisibile. In particolare esse risultano quantitativamente importanti per il periodo 1926-1940. Queste fonti forniscono «un quadro esauriente delle linee generali della politica fascista verso le minoranze protestanti e un'illustrazione della sua applicazione completa, attraverso la ricostruzione di una serie di interventi polizieschi a vari livelli contro le Chiese, gruppi

---

<sup>549</sup> Cfr. P. SCOPPOLA, *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, in S. FONTANA (a cura di), *Il fascismo e le autonomie locali*, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 331-394 (atti del convegno svoltosi a St. Vincent il 23-24 settembre 1972); G. ROCHAT, *Polizia fascista e Chiese evangeliche*, in *I valdesi e l'Europa*, Torre Pellice, Società di studi valdesi, 1982, pp. 407-434; Id., *Regime fascista e Chiese evangeliche. Direttive e articolazioni del controllo e della repressione*, Torino, Claudiana, 1990. Sui documenti relativi agli evangelici italiani cfr. anche E. PASCHETTO – P. SBAFFI – E. RIVOIR, *Evangelici in Italia. Documenti delle Chiese battiste, metodiste e valdesi (1861-1990)*, Torino, Claudiana, 1990.

<sup>550</sup> G. ROCHAT, *Polizia fascista e Chiese evangeliche*, p. 410.

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 5.

locali e singoli militanti evangelici»<sup>552</sup>. Consentono di ricostruire l'azione del Governo fascista che seguiva due linee essenziali: da un lato un controllo generico e spesso superficiale delle Chiese evangeliche («le quali, pur non svolgendo alcuna forma di opposizione attiva erano considerate comunque sospette perché rappresentavano un elemento di diversità nello Stato totalitario»<sup>553</sup>), dall'altro lato una serie di interventi repressivi che si svolsero secondo una logica «discontinua e talora incomprensibile»<sup>554</sup>. Bisogna anche considerare che la maggior parte della documentazione poliziesca era stilata da funzionari e da uffici che non conoscevano la realtà evangelica e quindi commettevano frequenti errori nel distinguere le varie Chiese o manifestavano dei preconcetti. Nonostante la lacunosità e i caratteri che sono stati accennati, la documentazione conservata presso l'Archivio centrale dello Stato può essere considerata una fonte nel complesso soddisfacente per definire l'atteggiamento del regime nei confronti della Chiese evangeliche.

## 2.2 Accomunati dalla fede e dalla diffidenza: gli evangelici italiani durante il ventennio

Anche se il panorama evangelico italiano risultava frammentato in una molteplicità di Chiese e associazioni, alcune osservazioni sulla situazione di tali realtà religiose durante il fascismo e sui loro rapporti con il regime possono avere una portata generale.

Fornire indicazioni sul numero degli evangelici italiani nel Novecento è molto difficoltoso e, come già detto nel paragrafo precedente, i censimenti ufficiali sono di scarso aiuto. I dati forniti registrano 65.000 evangelici nel 1901, 123.250 nel 1911 e 82.600 nel 1931, su una popolazione italiana complessiva di 41.700.000 abitanti<sup>555</sup>. Come è stato rilevato, le oscillazioni nel numero degli evangelici sono «troppo ampie per non essere almeno parzialmente addebitabili ai criteri di rilevazione»<sup>556</sup>. Le particolarità del censimento del 1931 sono già state trattate nel paragrafo relativo alla legge sui culti ammessi, è tuttavia opportuno evidenziare nuovamente come il quesito relativo alla religione nella quale si era stati battezzati, e non alla religione effettivamente professata, abbia potuto favorire imprecisioni. Le cifre fornite dalle

---

<sup>552</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 5.

<sup>553</sup> *Ibidem*.

<sup>554</sup> *Ibidem*.

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>556</sup> *Ibidem*.

singole Chiese evangeliche non consentono di integrare o correggere i dati dei censimenti perché si riferiscono soltanto ai membri attivi delle comunità e non comprendono i bambini, i catecumeni, i simpatizzanti e i non praticanti<sup>557</sup>. Inoltre, dati relativamente precisi sono disponibili soltanto per le Chiese dotate di una solida organizzazione. Rochat ha proposto un totale indicativo di 40.000 valdesi, 20.000 fratelli, 6.000 battisti, 6.000 metodisti wesleyani e 6.000 metodisti episcopali<sup>558</sup>. I dati per le altre Chiese e organizzazioni evangeliche sono molto approssimativi e Rochat ha proposto di considerare appena superiori al migliaio di appartenenti alla Chiesa avventista e all'Esercito della salvezza, a cui andrebbero aggiunte più di quaranta comunità legate alle cosiddette "Chiese straniere" (anglicani, episcopali, presbiteriani, luterani) oltre alle numerose comunità pentecostali<sup>559</sup>. Il numero complessivo degli evangelici italiani può essere calcolato secondo Rochat in 110.000-120.000 individui<sup>560</sup>, anche se la rapida espansione degli avventisti e dei pentecostali (anche durante il ventennio, nonostante la persecuzione) rendono tali numeri solo indicativi. Anche Giorgio Spini ha evidenziato le grandi oscillazioni nel numero degli evangelici emerse dai censimenti dal 1901 al 1931 e ha considerato totalmente inaffidabili i dati forniti. A parere di Spini le rilevazioni del 1931 sarebbero state caratterizzate dall'esplicita volontà di ridurre l'importanza delle comunità evangeliche nel tessuto sociale italiano, in modo da presentare la nazione come un paese compattamente cattolico.

«Come gli italiani dovevano essere tutti fascisti, così dovevano essere tutti cattolici. Alla scadenza decennale del 1931 fu tenuto il censimento della popolazione. Il quesito relativo alla religione fu formulato in modo da trasformare il censimento in una sorta di plebiscito a favore della Chiesa cattolica, analogamente a come si erano trasformate le elezioni politiche del 1929 in un plebiscito in favore del duce. [...] E' probabile che gli incaricati del censimento in molti casi abbiano provveduto loro a rispondere al quesito sulla religione, registrando tutti come cattolici. [...] In realtà, dietro quella domanda del censimento – "In che religione siete stato battezzato" – dall'apparenza un pò stramba, c'era tutto il peso massiccio del dogma tridentino sull'efficacia del battesimo *ex opere operato*, il battesimo ha efficacia di per sé, anche all'infuori della volontà del battezzato»<sup>561</sup>.

---

<sup>557</sup> Cfr. G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 15.

<sup>558</sup> *Ibidem*.

<sup>559</sup> *Ibidem*.

<sup>560</sup> *Ibid.*

<sup>561</sup> G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, pp. 140-141.

Le osservazioni di Spini rivelano un punto di vista molto critico, che emerge anche nel momento in cui l'autore si applica alla disamina del colloquio tra Mussolini e Pio XI svoltosi l'11 febbraio 1932<sup>562</sup>. E' possibile supporre che le valutazioni di Spini siano state condizionate dalla sua appartenenza evangelica: la persecuzione vissuta dalle Chiese evangeliche durante il ventennio, se comparata ai rapporti instauratisi tra il regime e la Chiesa cattolica, ha forse indotto gli evangelici a postulare accordi segreti tra lo Stato e la Chiesa, che non ebbero luogo. Ad ogni modo è possibile concordare sia con Spini, sia con Rochat sulla non attendibilità del censimento del 1931. La difficoltà di conoscere con precisione il numero degli evangelici, derivata anche dalla struttura talvolta non gerarchica delle loro Chiese e dalla loro distribuzione non omogenea sul territorio nazionale, contribuì a rendere le Chiese evangeliche sospette agli occhi del regime. Esse furono ritenute estranee alla vita della nazione e da combattere, in quanto caratterizzate da perniciosi contatti con Stati stranieri ostili all'Italia fascista.

Il regime sottolineava eccessivamente l'estraneità dell'evangelismo alla tradizione italiana. Le Chiese evangeliche erano presenti nel territorio nazionale da secoli, un esempio era rappresentato dalla Chiesa valdese che, nelle parole di Ernesto Ayassot, «pur essendo una delle più piccole Chiese protestanti del mondo, ne è però la più antica, poiché risale a ben tre secoli prima della Riforma»<sup>563</sup>. Gli evangelici avevano partecipato attivamente al Risorgimento, ma alla fine dell'Ottocento – con la crisi del liberalismo post-cavouriano e l'avvento del socialismo anche in Italia – avevano cominciato a perdere il contatto con il tessuto sociale della nazione<sup>564</sup>. L'evangelismo nazionale si era chiuso ad ogni novità e in tale modo aveva compromesso la propria possibilità di essere nuovamente parte attiva nella storia italiana. Di fronte al mutare dei tempi,

«il cattolicesimo romano [...] si adattava alla nuova situazione, proponeva una sua dottrina sociale e dalla rete sempre più smagliata dell'anti-Risorgimento accettava sempre più il ritorno dei credenti come

---

<sup>562</sup> A parere di Spini, «a stare agli appunti redatti dal duce sul colloquio» (*ibid.*, p. 147), Pio XI non volle discutere con Mussolini di alcun altro argomento se non la situazione religiosa in Italia e in Europa, dolendosi particolarmente dei progressi compiuti dalla propaganda protestante tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta. Nell'opinione dell'autore, il fatto testimonierebbe una sorta di 'ossessione protestante' del pontefice.

<sup>563</sup> E. AYASSOT, *I protestanti in Italia*, p. 15.

<sup>564</sup> Cfr. L. SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*, p. 3.

protagonisti della vita del paese. Il protestantesimo, così legato ai fasti del liberalismo europeo, operante per frammenti, cercò una propria sicurezza nel rifiuto»<sup>565</sup>.

Tra Ottocento e Novecento le Chiese evangeliche si trovavano in condizioni giuridiche alquanto diverse. Le comunità delle valli valdesi e la stessa Tavola (organo di coordinamento della Chiesa, eletta annualmente dal sinodo di Torre Pellice e presieduta da un moderatore) già da decenni si configuravano come enti morali, mentre altre Chiese – come la Chiesa cristiana dei fratelli di Firenze – lo erano diventate solo alla fine dell'Ottocento. Alcune Chiese – come quelle metodiste e battiste – avevano personalità giuridica all'estero (in Gran Bretagna e negli Stati Uniti) ma in Italia erano prive di un tale *status* anche se risultavano riconosciute implicitamente dallo Stato con l'autorizzazione all'acquisto di immobili. Altre ancora, come gli avventisti e i pentecostali, erano invece considerate associazioni regolate dal diritto comune.

Nonostante il confessionismo di Stato sancito dallo Statuto albertino, fino all'avvento del fascismo le Chiese evangeliche vissero in una situazione di relativa libertà religiosa, che tuttavia

«era il frutto del particolare sviluppo politico italiano e non di una maturazione del paese, né di una accettazione da parte di tutte le forze politiche e sociali. E infatti la storia di tutte le Chiese evangeliche fino alla prima guerra mondiale presenta una serie continua di attentati e limitazioni al diritto di predicazione e di culto, specialmente quando dalle grandi città e dalle zone di insediamento consolidato si passava alle cittadine di provincia e alle campagne»<sup>566</sup>.

Come ricordato da Spini, già alla fine dell'Ottocento dal punto di vista sociale le Chiese evangeliche risultavano composte da persone di media e medio-bassa condizione, anche se maggiormente alfabetizzate della media del paese, e presentavano quindi una fisionomia sociale diversa rispetto agli ebrei, che tendenzialmente godevano di una condizione sociale più elevata ed erano di insediamento prevalentemente urbano<sup>567</sup>. Gli evangelici mantennero queste caratteristiche anche durante il ventennio. La tendenza a formare comunità isolate e dotate di un forte spirito identitario (si pensi alle comunità valdesi in Piemonte) si rivelò tuttavia controproducente dal momento che rafforzò nelle

---

<sup>565</sup> L. SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*, p. 3.

<sup>566</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 12.

<sup>567</sup> G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 9.

autorità fasciste la convinzione che gli evangelici rappresentassero una realtà religiosa estranea alla tradizione italiana e disposta a riconoscere l'avvento del fascismo solo in modo riluttante. In realtà – come evidenziato da Ayassot – gli evangelici erano caratterizzati da una netta divisione tra la sfera politica e la sfera religiosa, che dal fascismo venne erroneamente interpretata come disinteresse per la vita politica.

«Una delle caratteristiche delle Chiese protestanti è di insistere sul principio della reciproca indipendenza tra la Chiesa e lo Stato. Anche nei paesi dove antiche tradizioni hanno conservato alla Chiesa il suo carattere di 'Chiesa di Stato' – come in Inghilterra la Chiesa anglicana, in Scozia quella presbiteriana e nei paesi del Nord Europa la Chiesa luterana – le Chiese protestanti sono sempre state gelose custodi della loro indipendenza e rispettose delle prerogative dello Stato. [...] Tale principio non significa disinteresse delle Chiese per la vita politica, sia nazionale che internazionale [...], ma significa che le Chiese, anziché influire sulla vita pubblica entrando nell'agone politico con un loro partito, ritengono loro compito mantenersi libere e indipendenti da interessi di parte [...]»<sup>568</sup>.

Gli evangelici italiani seguivano quindi un *modus agendi* comune alle altre Chiese riformate presenti in Europa. Pur avendo partecipato al Risorgimento e manifestando un generale apprezzamento per il liberalismo

«per quanto riguarda i suoi orientamenti politici, l'Italia evangelica, fino dalle sue origini risorgimentali, aveva sempre considerato la dottrina di Vinet della separazione tra Stato e Chiesa come verità indiscutibile. Anzi, aveva dato un'interpretazione estensiva a questa dottrina nel senso di ritenere che la predicazione dell'Evangelo dovesse avere a che fare il meno possibile con problemi politici. In politica, ognuno doveva vedersela con la propria coscienza e fare le proprie scelte in piena libertà»<sup>569</sup>.

Ancora nell'imminenza della prima guerra mondiale, le Chiese evangeliche non avevano assunto posizioni politiche dichiarate, anche se i metodisti e i battisti avevano partecipato attivamente alle battaglie della sinistra democratica e i valdesi condividevano la politica giolittiana. La maggioranza delle altre Chiese evangeliche manifestavano un dichiarato distacco nei confronti della politica e solo i fratelli appoggiarono apertamente l'intervento italiano in guerra. Tutte le Chiese, ad ogni modo, «accettarono la guerra mondiale, con diverso entusiasmo, predicarono l'obbedienza ai

---

<sup>568</sup> E. AYASSOT, *I protestanti in Italia*, pp. 25-26.

<sup>569</sup> G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 41.

soldati, sperarono in una pace wilsoniana e celebrarono i loro caduti»<sup>570</sup>. Proprio la prima guerra mondiale, tuttavia, segnò l'inizio di un momento di crisi per il mondo evangelico italiano, riflesso di una più generale crisi che riguardava il protestantesimo mondiale. Nell'interpretazione di Spini,

«la guerra mondiale era stata in larga misura una strage fratricida tra protestanti: protestanti inglesi – e poi anche americani – e protestanti tedeschi si erano accaniti a distruggersi a vicenda, come mai si era visto nella storia delle nazioni figlie della Riforma. Le conseguenze erano state catastrofiche per l'ecumene protestante e le sue Chiese»<sup>571</sup>.

Si era delineato il fallimento della «convinzione della superiore civiltà delle nazioni figlie della Riforma del Cinquecento, elaborata fin dalla fine del Seicento»<sup>572</sup>. La crisi colpiva anche il protestantesimo liberale, «con il suo razionalismo e ottimismo»<sup>573</sup>, aprendo la strada a una nuova fase nella vita dell'evangelismo. Il mondo evangelico rispose alla crisi con l'assunzione di un nuovo ruolo di coordinazione a livello mondiale da parte del protestantesimo americano, con la nascita di un movimento ecumenico che mirava all'unità cristiana e con l'avvio del rinnovamento teologico di cui fu protagonista, tra gli altri, Karl Barth<sup>574</sup>.

---

<sup>570</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 13.

<sup>571</sup> G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 23.

<sup>572</sup> *Ibid.*, p. 8

<sup>573</sup> *Ibidem*.

<sup>574</sup> Karl Barth (1886-1968) criticò la cultura e la società moderna in nome di un ritorno al cristianesimo delle origini e si sforzò di restituire al protestantesimo una coscienza dei suoi principi dottrinali e pratici. Dal 1909 fu pastore in varie comunità, dal 1921 fu docente onorario all'Università Gottinga, dal 1925 docente ordinario all'Università di Münster e dal 1930 all'Università di Bonn. Dovette lasciare la Germania nel 1934 perché contrario al nazismo e si recò all'Università di Basilea. Insegnamento e ministero pastorale si fusero nella sua attività e la sua produzione (*Der Römerbrief*, 1919, che può considerarsi il manifesto della teologia barthiana; *Die kirchliche Dogmatik*, 10 voll., 1932-1955; *Die Theologie und die Kirche*, 1928 e numerosi volumi di prediche) conservò spesso la tradizionale forma della *lectio*. In nome di un ritorno all'esperienza cristiana originaria – che intendeva come profezia e fede – Barth sottolineava polemicamente la sua avversione alla cultura e la sua critica alla società moderna, impregnata di elementi non-religiosi (umanesimo, storicismo, laicismo, ecc.). Barth si sforzò di ridare al protestantesimo (degenerato, a suo parere, nel 'liberalismo' di Adolf von Harnack e di Ernst Troeltsch, o nell'umanitarismo di Leonhard Ragaz) un più deciso orientamento in senso religioso e una più sicura coscienza dei suoi principi dottrinali e pratici, in una luce unitaria e tradizionale. Di qui, col riavvicinarsi al Lutero giovane e rivoluzionario, ma su una base calvinista, anche l'esigenza di un riavvicinamento ecumenico delle chiese cristiane, testimoniato da scritti quali *Die christliche Gemeinde in der Anfechtung*, (1942) e *Gemeinschaft in der Kirche* (1943). Su Barth cfr. <http://www.treccani.it>. Cfr. anche G. CASALIS, *Karl Barth*, Torino, Claudiana, 1967; H. U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Milano, Jaca Book, 1985; G. M. PIZZUTI, *Invito al pensiero di Karl Barth*, Milano, Mursia, 2000; A. GALLAS, *Il giovane Barth. Fra teologia e politica*, a cura di G. L. Potestà e M. Rizzi, Milano, Vita e Pensiero, 2004.



Nonostante la crisi derivata dalla guerra mondiale, nel primo dopoguerra il mondo evangelico italiano risultava caratterizzato da ottimismo ed entusiasmo e non coglieva i segni che lasciavano presagire lo sviluppo del fascismo.

«La coscienza della catastrofe tardò assai a farsi strada nelle menti dei buoni evangelici e dei loro *leaders* in toga pastorale. Anzi, nell'immediato dopoguerra ci si poté illudere che la vittoria della patria italiana avrebbe portato un avvenire luminoso, sulle sue ali dorate, anche per il protestantesimo italiano. Dopotutto era una vittoria che la propaganda ufficiale voleva presentare come il compimento del Risorgimento: dunque perché non avrebbe potuto attuare anche il sogno risorgimentale di una rinascita etico-religiosa? Era una vittoria che aveva legato strettamente l'Italia all'Inghilterra e all'America e quindi alla loro civiltà protestante»<sup>575</sup>.

Nel 1920 si era tenuto a Roma un congresso nazionale evangelico che si era chiuso con una manifestazione all'Altare della patria. Sul congresso si concentravano le speranze degli evangelici italiani dal momento che esso avrebbe dovuto spingere all'unità le varie Chiese protestanti d'Italia. Guidate dalle più importanti (la Chiesa valdese, la Chiesa metodista wesleyana, la Chiesa metodista episcopale e l'Unione cristiana apostolica battista), le Chiese evangeliche italiane discussero sulle prospettive di unione ma, come evidenziato da Spini, per quanto il congresso segnasse «l'acme degli ottimismo post-bellici dei protestanti italiani [...] alle molte parole non corrisposero i fatti»<sup>576</sup>.

All'avvento al potere del fascismo, le Chiese evangeliche si presentavano dunque come un complesso mosaico e non erano in grado di esprimere una precisa posizione politica. Unico elemento di coesione tra di esse, sul piano politico, era la diffidenza ostile verso il Partito Popolare Italiano: «Le rivendicazioni di autonomia dei popolari rispetto alla gerarchia ecclesiastica o le loro professioni di democrazia non bastavano a togliere dalla testa ai protestanti italiani la convinzione che un partito cattolico costituisse comunque una minaccia, da cui occorreva guardarsi»<sup>577</sup>. Il pericolo fascista non era intuito e «l'Italia evangelica arrivava all'appuntamento con la storia della marcia su Roma in condizioni di disastrosa impreparazione ad esprimere una posizione protestante all'altezza della gravità degli eventi»<sup>578</sup>. Spini suggerisce che a impedire un interessamento evangelico nei confronti del fascismo fu lo stesso Mussolini quando, nel

---

<sup>575</sup> G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 36.

<sup>576</sup> *Ibidem*.

<sup>577</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>578</sup> *Ibidem*.

primo discorso alla camera del 21 giugno 1921, esaltò «la tradizione latina e imperiale rappresentata dal cattolicesimo»<sup>579</sup>. Le successive dichiarazioni, in cui Mussolini già auspicava la conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia, allontanarono ulteriormente le Chiese evangeliche dal fascismo: «Per chi, come gli evangelici italiani, credeva che la fonte di tutti i mali dell'Italia fosse la Controriforma cattolica, ce n'era abbastanza per non avere voglia di colloqui amichevoli. [...] L'Italia evangelica e l'Italia di Mussolini erano arrivate al 28 ottobre 1922 senza parlarsi»<sup>580</sup>. Forse alcuni evangelici apprezzavano l'avvento di un regime forte che ripristinasse l'ordine dopo le agitazioni sociali del primo dopoguerra, ma le Chiese evangeliche non ricevettero mai segni di apprezzamento da parte di Mussolini e a loro volta non cercarono di avvicinarlo. Ad ogni modo la situazione rapidamente degenerò, come si avrà modo di descrivere analizzando la vita delle singole Chiese evangeliche, al punto che «dopo la marcia su Roma, rovesciare spregi e insolenze in capo ai protestanti era divenuto uno sport nazionale, da esercitare ogni giorno»<sup>581</sup>. In questo clima di peggioramento dei rapporti ebbe inizio anche l'azione fascista di polizia nei confronti delle Chiese evangeliche, il cui svolgimento è ben testimoniato dai documenti conservati presso l'Archivio centrale dello Stato.

Nonostante gli evangelici, come già detto, rappresentassero una realtà molto diversificata, la politica dello Stato fascista nei confronti delle varie Chiese figlie della Riforma manifestò aspetti univoci. Come ricordato da Rochat, tale politica era attuata dai funzionari del Ministero dell'Interno e dai prefetti e presentava pesanti ingerenze cattoliche e pochi interventi dei vertici politici, quasi tutti riconducibili a Mussolini. «Non si trattava però di manifestazioni di una politica coerente, ma piuttosto di reazioni tattiche a situazioni diverse»<sup>582</sup>. L'unico provvedimento legislativo dedicato ai culti a-cattolici – la legge del giugno 1929 – affidava al Ministero dell'Interno e alle autorità di Pubblica Sicurezza la salvaguardia della libertà religiosa e conferiva ad esse margini di azione molto ampi. Per i funzionari «l'unico metro anche per la libertà religiosa era la tutela dell'ordine pubblico e la difesa della dittatura»<sup>583</sup>. Essi tendevano a tutelare maggiormente la Chiesa cattolica, inoltre consideravano sospetti gli evangelici per i loro

---

<sup>579</sup> Cit. in G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 46.

<sup>580</sup> *Ibidem*.

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>582</sup> G. ROCHAT, *Polizia fascista e Chiese evangeliche*, p. 416.

<sup>583</sup> *Ibidem*.

legami con le grandi democrazie protestanti. Nella logica poliziesca, i cittadini che manifestavano elementi di diversità ideologica venivano considerati potenziali avversari del regime: «Il fatto che non ci fossero segni precisi di antifascismo diventava una prova dell'efficienza della vigilanza predisposta»<sup>584</sup>. I documenti dell'Archivio centrale dello Stato relativi agli evangelici presentano spesso i prefetti impegnati nel descrivere il patriottismo e la conformità al regime degli evangelici, ma ciò – come evidenziato da Rochat – non perché «fossero in qualche modo eredi della tradizione liberale di rispetto della libertà di coscienza [...], ma perché capivano che dare libero corso alla persecuzione religiosa indiscriminata avrebbe provocato all'ordine pubblico ed alla dittatura fascista più danni di quelli che potevano venire dalla presenza evangelica»<sup>585</sup>. La tesi di Scoppola, secondo cui in alcuni ambienti del Ministero dell'Interno avrebbero ancora operato funzionari legati alla mentalità liberale, dovrebbe quindi essere inquadrata in una luce diversa<sup>586</sup>.

Il controllo sulle Chiese evangeliche era demandato ai prefetti, ma uno strumento fondamentale furono i confidenti di Polizia. Il loro ruolo, a parere di Rochat, fu fondamentale e infatti i documenti contengono molte relazioni di informatori interni alle Chiese che ne descrivono la struttura, i riti e le modalità di proselitismo<sup>587</sup>. Le varie “informazioni attendibili di fonte confidenziale” erano raccolte dai prefetti e consentivano loro di tracciare un quadro sull'attività delle Chiese evangeliche. Molto frequenti, tra i documenti del Ministero dell'Interno relativi alla propaganda evangelica, sono ad esempio le relazioni di un anonimo confidente napoletano, le cui informazioni – nelle parole di Rochat – «non si riferiscono a fatti concreti, ma danno alla normale attività ecclesiastica il significato di ostilità al regime che la Polizia si aspettava, oppure accusano di antifascismo pastori ed esponenti evangelici sulla base di un processo alle intenzioni che amplificava piccoli segni»<sup>588</sup>. Le segnalazioni anonime davano normalmente seguito ad indagini che di rado giungevano a una conclusione. Molte

---

<sup>584</sup> G. ROCHAT, *Polizia fascista e Chiese evangeliche*, p. 417.

<sup>585</sup> *Ibid.*, pp. 417-418.

<sup>586</sup> Cfr. P. SCOPPOLA, *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, pp. 339, 357.

<sup>587</sup> Sul ruolo dei confidenti di Polizia cfr. G. ROCHAT, *Polizia fascista e Chiese evangeliche*, pp. 419-420.

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 420. Le relazioni dell'anonimo confidente napoletano si trovano in ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, propaganda evangelica.

relazioni anonime accusavano anche i pastori e i dirigenti evangelici di appartenere alla massoneria, vista dal regime come un residuo della vecchia Italia liberale<sup>589</sup>.

Nel controllo delle Chiese evangeliche fu coinvolta anche l'OVRA (Organismo Vigilanza e Repressione Antifascismo), la speciale branca della Polizia creata da Bocchini agli inizi degli anni Trenta<sup>590</sup>. Il sistematico coinvolgimento di tale organismo testimonia l'inserimento degli evangelici nel novero degli antifascisti. Mentre l'azione della Polizia si svolgeva su basi provinciali, l'OVRA non aveva limitazioni territoriali; era organizzata in comandi di zona che raggruppavano più regioni e rispondeva soltanto a Bocchini. Su vari documenti relativi agli evangelici dell'Italia meridionale a partire dalla metà degli anni Trenta compare il simbolo dell'OVRA, segno che alle indagini sugli evangelici avevano partecipato anche funzionari di tale organismo, oppure che i comandi dell'OVRA per il Meridione avevano chiesto alle Prefetture di visionare i documenti relativi agli evangelici per identificare quelli più pericolosi, in quanto sospettati di antifascismo militante.

Come evidenziato da Rochat, il ruolo di Mussolini nella determinazione della politica fascista verso le Chiese evangeliche appare modesto<sup>591</sup>. Fra i documenti conservati presso l'Archivio centrale dello Stato, infatti, solo poche relazioni dei prefetti riportano il visto di Mussolini o suoi commenti. La politica fascista verso gli evangelici venne gestita da Bocchini tramite apposite circolari e demandata ai singoli prefetti. La stessa posizione di Mussolini verso gli evangelici non era univoca: «Le sue scelte erano dominate dall'esigenza di fondo di un'alleanza col Vaticano, non ispirate però ad una concezione complessiva etico-politica, quindi sempre aperte a concessioni o irrigidimenti secondo le situazioni»<sup>592</sup>.

Nonostante la pretesa universalità del fascismo e la capacità della sua dottrina di entrare in contatto con realtà spirituali diverse, la politica del regime nei confronti degli evangelici assume dunque i connotati di un pragmatico tentativo di controllo. Dietro ad

---

<sup>589</sup> Sulla massoneria durante il ventennio cfr. G. VANNONI, *Massoneria, fascismo e Chiesa cattolica*, Roma – Bari, Laterza, 1980; A. LIVI, *Massoneria e fascismo*, Foggia, Bastogi, 2000; F. CONTI, *Storia della massoneria italiana. Dal Risorgimento al fascismo*, Bologna, Il Mulino, 2006.

<sup>590</sup> Sull'OVRA cfr. G. LETO, *OVRA. Fascismo – antifascismo*, Bologna, Cappelli, 1951; F. MARTINELLI, *L'OVRA. Fatti e retroscena della Polizia politica fascista*, Milano, De Vecchi, 1967; F. FUCCI, *Le polizie di Mussolini. La repressione dell'antifascismo nel ventennio*, Milano, Mursia, 1985; R. CANOSA, *I servizi segreti del duce. I persecutori e le vittime*, Milano, Mondadori, 2000. Per un inquadramento dell'azione dell'OVRA durante il ventennio cfr. anche il profilo di Bocchini tracciato da Paola Carucci in F. CORDOVA (a cura di), *Uomini e volti del fascismo*, Roma, Bulzoni, 1980.

<sup>591</sup> Cfr. G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 40.

<sup>592</sup> *Ibid.*, p. 41.

essa non è infatti visibile alcuno schema generale, se non la volontà di controllare un fenomeno religioso considerato estraneo alla tradizione italiana e pericoloso. Per Mussolini e il fascismo, le Chiese evangeliche potevano essere illuse con la prospettiva della libertà religiosa, sostanziata dall'emanazione della legge sui culti ammessi, per essere poi limitate con gli interventi di Polizia: «In realtà un'autentica libertà religiosa era inconcepibile nel regime fascista, ciò che Mussolini concedeva era il diritto alla continuità delle Chiese evangeliche costituite, limitato però dalle variabili esigenze della sua politica interna e solo parzialmente esteso alle chiese non organizzate»<sup>593</sup>.

L'azione del fascismo nei confronti degli evangelici doveva essere cauta, dal momento che alcune Chiese e associazioni evangeliche potevano ottenere dalle grandi Chiese ed associazioni anglosassoni (da cui dipendevano) un intervento diplomatico. «In questi casi il Ministero degli Esteri chiedeva e Mussolini concedeva tutto ciò che non contrastava visibilmente con la politica ufficiale del momento, sempre che i rapporti con Gran Bretagna e Stati Uniti fossero buoni»<sup>594</sup>. Anche se la quasi totalità delle decisioni relative agli evangelici furono prese da Bocchini, Mussolini voleva essere informato anche degli sviluppi minimi, come testimoniato dai molti documenti che riportano suoi interventi per quanto concerne il controllo delle Chiese, la repressione dell'evangelizzazione e la gestione dei confinati.

All'inizio degli anni Venti l'attività delle Chiese evangeliche non fu ostacolata in modo incisivo, infatti la documentazione su tale periodo conservata presso l'Archivio centrale dello Stato è scarsa, anche se si deve ricordare che i documenti riportano soltanto i provvedimenti di Polizia più gravi e non possono dare l'idea della pressione e del sospetto gravanti sugli evangelici. A partire dagli anni Venti, come sostenuto da Rochat, alcuni pastori evangelici, metodisti e battisti, furono inseriti nel casellario politico centrale e quindi considerati alla stregua di oppositori politici<sup>595</sup>. Nacque lo stereotipo secondo cui i pastori valdesi si sarebbero dedicati ad un antifascismo militante, attraverso la predicazione e il proselitismo e la politica fascista verso gli evangelici assunse i caratteri che mantenne per tutto il ventennio:

---

<sup>593</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 41.

<sup>594</sup> *Ibidem*.

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 104.

«Un quadro di occhiuta vigilanza, specie per tutto quello che poteva sembrare opposizione politica, e di tentata irregimentazione, ma anche un disinteresse sostanziale, che lasciava libero campo alle dinamiche burocratico-poliziesche di controllo su tutti i settori della vita civile [...] e alle diverse pressioni cattoliche di base, sempre in chiave di repressione di qualsiasi elemento di turbamento dell'ordine pubblico»<sup>596</sup>.

A partire dagli anni Venti, l'azione di Polizia assunse caratteri diversificati a seconda del contesto in cui si svolgeva. Nelle città il culto evangelico poté svolgersi senza difficoltà, evitando manifestazioni pubbliche appariscenti. Nei centri minori e nelle campagne la situazione era invece molto variabile: «da situazioni di ragionevole tolleranza ad altre di pesante repressione, senza una logica generale né possibilità di difesa»<sup>597</sup>. Tale situazione si univa al potere discrezionale conferito ai prefetti e creava una condizione ambigua nella quale i culti evangelici potevano sopravvivere, anche se sottoposti ad una pesante vigilanza. In generale Bocchini stesso invitava i prefetti a garantire i bisogni religiosi degli evangelici, ma «fatte salve le superiori esigenze dell'ordine pubblico»<sup>598</sup>, che potevano anche implicare – specie nel Meridione, profondamente cattolico – la proibizione dei culti per le comunità piccole ed isolate.

La difficoltà nell'obbedire alle disposizioni di Polizia – che ancora all'inizio degli anni Venti non avevano un carattere sistematico – non fu l'unica preoccupazione che afflisse le Chiese evangeliche nei primi anni del fascismo. Come molte forze politiche e sociali del tempo, anche le Chiese evangeliche assistettero alla progressiva instaurazione da parte del fascismo di una prassi politica basata sulla violenza e sulla sistematica violazione delle norme preposte al confronto democratico. L'apice si raggiunse con l'omicidio Matteotti.

Spini ha evidenziato come gli evangelici del tempo denunciassero con impegno e con coraggio il comportamento fascista. Organi di stampa quali «La Luce» valdese, «L'Evangelista» dei metodisti episcopali, «Il Risveglio» dei metodisti wesleyani e «Il Testimonio» dei battisti diedero voce alla preoccupazione e allo sdegno delle Chiese di cui erano espressione<sup>599</sup>. Alcune di esse, tuttavia, preferirono continuare ad evitare ogni commistione «tra la predicazione della verità eterna della Scrittura e i dibattiti

---

<sup>596</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 130.

<sup>597</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>598</sup> La Direzione generale di Polizia al prefetto di Teramo, 2 giugno 1932, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese metodiste wesleyane.

<sup>599</sup> Cfr. G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 57.

sull'attualità»<sup>600</sup>, come emerge dal silenzio mantenuto dal «Cristiano», organo della Chiesa dei fratelli, sulla vicenda Matteotti<sup>601</sup>. Una forte condanna sia dell'omicidio, sia della prassi politica fascista era invece espressa dal settimanale valdese «Conscientia» e dal giornale in lingua francese «L'Echo des vallées»<sup>602</sup>. La confusa situazione politica determinata dall'omicidio Matteotti indusse addirittura «La Luce» a definirlo, in un comunicato redazionale, come l'episodio rivelatore di una «cancrena nella vita politica italiana»<sup>603</sup>. Il sentimento generale espresso dalla stampa evangelica era la paura che l'avvento del regime potesse comportare l'abbandono della prassi politica liberale ma, per il momento, ancora durante le settimane segnate dalle discussioni politiche scatenate dall'omicidio Matteotti, le Chiese evangeliche preferivano non esporsi dal punto di vista politico. Alcune espressioni di pensiero indipendente, tuttavia, lasciavano capire che il silenzio evangelico non doveva essere interpretato come un segno di apprezzamento per il fascismo.

Il 1° maggio 1925 venne pubblicato sul «Mondo» il *Manifesto degli intellettuali antifascisti* e la stampa evangelica salutò la presa di posizione di Croce con un articolo sul «Risveglio». Tra i firmatari del manifesto figuravano anche due importanti personalità dell'evangelismo italiano, Salvatore Mastrogiovanni e Giuseppe Gangale. Il comportamento evangelico durante la vicenda Matteotti aveva illustrato la posizione dei protestanti italiani di fronte al regime: nessuna entusiastica approvazione ma neppure alcuna dura condanna, su tale *modus agendi* influiva la necessità di difendere la libertà di culto di fronte a un fenomeno politico che mostrava di voler acquisire un controllo totalitario sulla vita dei cittadini. Gli evangelici accettarono passivamente anche l'emanazione delle leggi fascistissime del 1926, sempre sperando che la loro libertà di culto rimanesse tutelata dal regime. La Polizia fascista, ad ogni modo, aveva già cominciato a concentrare con maggior precisione la sua attenzione sulle Chiese evangeliche.

Il Fondo del Ministero dell'Interno presente nell'Archivio centrale dello Stato conserva la circolare telegrafica inviata da Bocchini a tutti i prefetti il 13 aprile 1927, secondo cui essi erano invitati ad osservare attentamente l'attività delle Chiese

---

<sup>600</sup> G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 57.

<sup>601</sup> *Ibidem*.

<sup>602</sup> Su «Conscientia» cfr. D. DALMAS – A. STRUMIA (a cura di), *Una resistenza spirituale. «Conscientia» (1922-1927)*, Torino, Claudiana, 2000.

<sup>603</sup> «La Luce», XVII (1924), 25, p. 1.

evangeliche sparse sul territorio nazionale. «Viene segnalato che Chiese evangeliche attraverso istituzioni indipendenti svolgerebbero cauta azione antifascista. Pregasi disporre riservata intelligente attiva vigilanza segnalando Ministero risultati»<sup>604</sup>. Queste poche righe contengono *in nuce* i cardini del comportamento mantenuto dalla Polizia fascista nei confronti delle Chiese evangeliche per tutto il ventennio. Dall'emanazione della circolare l'azione fascista verso le Chiese evangeliche – che era stata episodica e in pratica ridotta a sporadiche segnalazioni dei prefetti – divenne più puntuale. La circolare, tuttavia, non era motivata da alcun fatto preciso. Le Chiese evangeliche, al 1927, non avevano dato alcun segno di antifascismo e il loro cauto comportamento durante la crisi Matteotti è già stato descritto. Forse a scatenare i sospetti di Bocchini furono le segnalazioni dei confidenti che, già copiose, giungevano ai prefetti di tutta Italia. In effetti, un appunto del capo della Divisione politica della Direzione generale di Polizia conservato nella busta *Propaganda evangelica* dell'Archivio centrale dello Stato riporta: «Viene riferito da fonte fiduciaria che Chiese evangeliche svolgerebbero una celata propaganda contro il fascismo»<sup>605</sup>. L'appunto riconferma la diffidenza generica verso il protestantesimo italiano, ma non deve essere sopravvalutato. Come ricordato da Rochat:

«L'ordine ai prefetti di vigilare e riferire era un provvedimento di *routine*, che segnalava gli evangelici come potenzialmente sospetti, rafforzando la diffidenza di prefetti e questori, [...] ma l'iniziativa di Bocchini era certamente da collegare anche allo sviluppo delle trattative tra Chiesa cattolica e Stato fascista per la Conciliazione, che preparava un obiettivo rafforzamento del controllo sulle Chiese evangeliche»<sup>606</sup>.

Le risposte dei prefetti alla richiesta di informazioni emessa da Bocchini, come emerge dal Fondo del Ministero dell'Interno, furono tutte negative. Nelle varie Province non si potevano identificare chiari segni di attività antifascista connessa agli evangelici. Il 27 giugno 1927, Bocchini inviò a Mussolini (in qualità di ministro dell'Interno) un appunto in cui riassumeva i risultati dell'attività di vigilanza ordinata ai prefetti. In esso segnalava:

---

<sup>604</sup> Il capo della Polizia ai prefetti, 13 aprile 1927, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, propaganda evangelica.

<sup>605</sup> *Ibidem*.

<sup>606</sup> G. ROCHAT, *Polizia fascista e Chiese evangeliche*, pp. 410-411.



«Gli accertamenti fatti in questa occasione non danno motivo a rilievi di particolare gravità. Nelle Province dove esistono Chiese evangeliche non è risultato, in genere che esse svolgano azione antifascista. Qualche rilievo è da fare soltanto [...] per le Province di Bari, Chieti, Cremona, Livorno, Palermo, Ragusa, Torino e Vicenza, non per determinate azioni compiute, ma per la qualità e la precedente attività di persone che danno motivo a sospetti»<sup>607</sup>.

L'8 ottobre 1927, Bocchini inviò ad alcuni prefetti nelle cui Province era segnalata una certa attività evangelica un'altra circolare in cui invitava a tenere sotto controllo il «sensibile risveglio dell'attività evangelica»<sup>608</sup>, che a suo dire andava sviluppandosi in tutta l'Italia. Com'è possibile notare dall'elenco dei destinatari della circolare, essa escludeva alcune Province in cui l'attività evangelica era antica e consolidata, quindi l'azione di vigilanza fascista ancora una volta non si svolgeva in modo capillare.

Nonostante ciò, a partire dalle circolari di Bocchini del 1927 l'atteggiamento del regime verso le Chiese evangeliche assunse un carattere sistematico: per quanto il bilancio delle prime indagini svolte non si potesse dire preoccupante, i protestanti erano ormai inseriti tra gli avversari potenziali del regime e quindi dovevano essere tenuti sotto stretta osservazione, come sottolineano i continui inviti in tal senso rivolti da Bocchini ai prefetti. Il ministro di Polizia non dava ancora disposizioni repressive generali, ma si limitava a raccomandare un'attenta vigilanza, requisito indispensabile per la raccolta di informazioni sulle Chiese evangeliche, che a tempo opportuno avrebbero potuto essere utilizzate per la repressione.

Mentre l'azione della Polizia fascista nei confronti delle Chiese evangeliche prendeva corpo, esse continuavano a godere di una libertà di culto pressoché totale. Nel 1929 furono però colpite dalle ricadute della crisi economica generata dal crollo di Wall Street, che proiettò la sua ombra anche in Italia. Spini ha evidenziato il momento drammatico attraversato dalle Chiese evangeliche nel 1929: quelle più dipendenti dai finanziamenti americani videro scemare in modo consistente le loro disponibilità

---

<sup>607</sup> Il capo della Polizia per il ministro dell'Interno, appunto, 27 giugno 1927, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, propaganda evangelica.

<sup>608</sup> Il capo della Polizia ai prefetti, 8 ottobre 1927, in *ibidem*.

finanziarie e quindi dovettero ridurre drasticamente le loro attività<sup>609</sup>. Tale situazione si univa alla crisi generata dalla prima guerra mondiale, di cui si è già scritto, dalla quale le Chiese evangeliche italiane stavano faticosamente uscendo.

In questo clima di crisi, il protestantesimo italiano assistette alla firma dei Patti Lateranensi e cominciò a temere per la propria libertà di culto. Gli accordi del Laterano «fu accolta con viva inquietudine dai protestanti italiani, perché rompeva una consolidata prassi di separazione tra Chiese e Stato [...]. Le dichiarazioni giubilanti del mondo cattolico sembravano confermare che la fine della libertà religiosa in Italia era vicina»<sup>610</sup>. Gli accordi del Laterano «portavano al centro dell'attenzione la politica religiosa del regime»<sup>611</sup> e in questo contesto la Direzione generale di Polizia elaborò una serie di promemoria dedicati ai problemi generali posti dai rapporti con le Chiese evangeliche, nei quali veniva realizzato anche un quadro delle loro forze. Furono realizzati due promemoria generali sulle Chiese evangeliche (analizzati nel dettaglio da Scoppola<sup>612</sup>) e altri quattro promemoria più specifici dedicati all'Esercito della salvezza, alla YMCA, agli avventisti e ai pentecostali (ancora inediti e conservati presso l'Archivio centrale dello Stato<sup>613</sup>). Nel promemoria del 20 febbraio 1929 la Direzione generale di Polizia dichiarava esplicitamente che le Chiese evangeliche dovevano essere considerate sospette anche se non le si poteva accusare di nulla di specifico:

«Con appunto in data 13 giugno 1927 n. 6902 fu riferito al Gabinetto [del ministro dell'Interno] che questa Direzione generale, avendo motivo di ritenere che in qualche Chiesa evangelica si svolgesse una cauta azione antifascista, aveva disposto un'attiva vigilanza sulle Chiese stesse e sulle istituzioni da queste dipendenti. Gli accertamenti fatti in quest'occasione non diedero motivo a rilievi di particolare gravità, non essendo risultato, in genere, che esse svolgessero azione antifascista. Tali accertamenti però non potevano eliminare i sospetti, sia per considerazioni d'ordine generale, sia anche per il fatto che persone di notori precedenti estremisti o massonici vi conservavano posti direttivi. [...] La vigilanza sarà

---

<sup>609</sup> Cfr. G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 30. Sul crollo di Wall Street e sulla Grande Depressione americana cfr. J. K. GALBRAITH, *Il grande crollo*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1972; M. E. PARISH, *L'età dell'ansia. Gli Stati Uniti dal 1920 al 1941*, Bologna, Il Mulino, 1995.

<sup>610</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 127.

<sup>611</sup> *Ibid.*, p. 414.

<sup>612</sup> Cfr. P. SCOPPOLA, *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, pp. 369-374, 391-394. I promemoria, datati 19-20 febbraio 1929, sono conservati in ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, propaganda evangelica.

<sup>613</sup> I promemoria sull'Esercito della salvezza, sull'YMCA e sugli avventisti sono conservati in ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, propaganda evangelica. Il promemoria sui pentecostali è invece conservato in ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese cristiane pentecostali.

continuata e intensificata e si cercherà di migliorarla facendo presente ai prefetti che essa sia fatta anche a mezzo di fiduciari che siano in grado di comprendere o di seguire il movimento»<sup>614</sup>.

I promemoria appaiono a prima vista estremamente accurati ma in realtà – come evidenziato da Rochat – presentano macroscopici errori di valutazione. Non potevano quindi guidare l'azione della Polizia fascista che in modo indicativo<sup>615</sup>.

Oltre al perdurare del sospetto e all'inasprirsi della vigilanza poliziesca, le Chiese evangeliche dovettero sopportare anche la copiosa letteratura antiprotestante che, negli anni della Conciliazione, fu particolarmente rigogliosa. Tra le tante, spiccano le opere dell'abate Luigi Carnevale e di Igino Giordani<sup>616</sup>. Il primo aveva realizzato nel 1927 *Lupus ovina pelle detectus, ossia il protestantesimo smascherato*<sup>617</sup>, in cui il protestantesimo era indicato come un'espressione di decadenza morale e Mussolini era salutato come il restauratore dell'ordine politico e della spiritualità nazionale. Il secondo, invece, scrisse *Crisi protestante e unità della Chiesa* (1930) e *I protestanti alla conquista dell'Italia* (1931)<sup>618</sup> in cui si interpretavano le tendenze ecumeniche emerse con le conferenze pancristiane di Stoccolma e di Losanna come rivelatrici di un desiderio di unione tra le Chiese, la cui matrice era ricondotta ad una crisi del protestantesimo che – dopo aver dato vita ad una divisione della fede – sentiva ormai la necessità di ritornare all'unità. Spini ha commentato molto negativamente queste opere:

«E' difficile sfuggire ad un senso di desolante monotonia e povertà di argomenti. In pratica, gli argomenti si riducono a uno solo, ripetuto all'infinito, e sempre lo stesso: il protestantesimo non ha la maestosa unità assicurata al cattolicesimo da Roma papale. Siccome i protestanti pretendono di pensare ognuno con il proprio cervello, il protestantesimo si sta sbriciolando e avviando così allo sfacelo. Cresce invece nelle

---

<sup>614</sup> Promemoria sulle Chiese evangeliche, 20 febbraio 1929, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, propaganda evangelica.

<sup>615</sup> Cfr. G. ROCHAT, *Polizia fascista e Chiese evangeliche*, p. 414.

<sup>616</sup> Giordani (1894-1980) fu pubblicista, insegnante ed esponente del Partito Popolare Italiano. Lasciò l'insegnamento all'avvento del fascismo e divenne dal 1928 scrittore della Biblioteca Vaticana. Riprese l'attività politica dopo la liberazione, fu direttore (dal giugno 1944) del «Quotidiano» di Roma, organo dell'Azione Cattolica, e (1946-48) del «Popolo», deputato democristiano all'Assemblea costituente e nella prima legislatura repubblicana (1948-53). La sua attività pubblicistica fu molto vasta, pubblicò infatti opere di mistica, agiografia, ascetica, polemica, sociologia e narrativa. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>617</sup> L. CARNEVALE, *Lupus ovina pelle detectus, ossia il protestantesimo smascherato*, Isola del Liri, Tipografia Macioce e Pisani, 1927.

<sup>618</sup> I. GIORDANI, *Crisi protestante e unità della Chiesa*, Roma, Fides, 1930; Id., *I protestanti alla conquista dell'Italia*, Milano, Vita e Pensiero, 1931.

masse la nostalgia dell'unico ovile, sebbene si sia imboccata una strada sbagliata con le conferenze di Stoccolma e di Losanna»<sup>619</sup>.

Sarebbe più opportuno inserire le opere menzionate in un clima di fervente discussione sui problemi religiosi, riconducibile alla decisione fascista di applicarsi a tali argomenti e di normare un campo che fino ad allora era rimasto escluso dall'attività legislativa del regime. I Patti Lateranensi e la legge sui culti ammessi del 1929 rappresentarono i risultati di tale sforzo.

Come già espresso nel precedente paragrafo, infatti, la legge sui culti ammessi costituiva il tentativo fascista di inserire i culti a-cattolici in uno schema legislativo più solido rispetto a quanto era avvenuto nell'Italia liberale, dove l'art. 1 dello Statuto albertino, da un lato, e la legislazione ordinaria, dall'altro, avevano rappresentato gli unici argini nei quali si era svolta la vita dei culti a-cattolici. La nuova legge non doveva contrastare con le premesse poste dai Patti Lateranensi, né compromettere i nuovi rapporti instaurati tra il fascismo e la Chiesa cattolica. Nonostante alcune proteste, alimentate dal clima generato dallo scontro tra il fascismo e l'Azione Cattolica (1930-1931), «anche nei momenti di più arroventata polemica non fu mai fatta parola che richiedesse ufficialmente alcuna modifica alla legge sui culti ammessi»<sup>620</sup>. In secondo luogo, la legge non doveva alienare le simpatie che il fascismo aveva ottenuto all'estero tra i cattolici e i protestanti con il successo della Conciliazione. Non era neppure possibile alienarsi le simpatie delle ricche nazioni a maggioranza protestante e quindi «bisognava [...] che la legge non offrisse il fianco alle critiche e che, almeno in apparenza, sembrasse migliorare, piuttosto che peggiorare, la posizione delle minoranze religiose italiane»<sup>621</sup>. La legge, inoltre doveva dare allo Stato la possibilità di controllare senza troppo clamore le minoranze religiose, «di intervenire con i suoi organi amministrativi e di polizia, senza che gli interventi potessero avere l'apparenza troppo palese del sopruso». In realtà, come già evidenziato nel paragrafo precedente, sia la legge del giugno 1929, sia i decreti applicativi contenevano tutti gli appigli necessari per garantire al governo fascista i mezzi legali

---

<sup>619</sup> G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 150.

<sup>620</sup> E. AYASSOT, *I protestanti in Italia*, p. 57.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 58.

«per quella continua azione di pressione e spesso di repressione che informò la sua politica contro i protestanti, con quegli ondeggiamenti e variazioni che potevano riuscirgli di comodo, a seconda del migliorare o del peggiorare del clima dei rapporti con il Vaticano, da una parte, e con l'Inghilterra e l'America dall'altra»<sup>622</sup>.

Si potrebbe ricordare, in proposito, quanto fossero rigide le norme relative alla nomina dei ministri di culto, al diritto di riunione e all'apertura di nuovi luoghi di culto. Come ricordato da Ayassot, più volte gli evangelici si trovarono nella necessità di ricevere dalle autorità politiche indicazioni precise in merito alle disposizioni della legge sui culti ammessi:

«Invano gli evangelici italiani chiesero che, almeno in linea di massima, venisse loro indicato quale numero di fedeli potesse ritenersi sufficientemente importante per ottenere l'apertura di un nuovo tempio o di una semplice sala di riunione. Il Ministero [dell'Interno] rispondeva invariabilmente con una richiesta di elenchi, nomi, indirizzi degli evangelici, indicazione non priva di molti e svariati pericoli, in un periodo in cui 'protestante' significava perlomeno elemento sospetto di antifascismo»<sup>623</sup>.

La legge sui culti ammessi configurava una situazione in cui era necessario adattarsi alle decisioni del regime per ottenere in cambio la libertà di culto, bisognava «fare fiducia alle dichiarazioni di Mussolini e semmai tentare di forzarne l'interpretazione a proprio favore con un'aperta adesione e un patriottismo ostentato quanto sincero»<sup>624</sup>.

Un settore in cui l'ingerenza fascista si avvertì in modo particolare fu la libertà di discussione religiosa. La legge sui culti ammessi affermava la piena libertà in quest'ambito, ma polemizzare contro la Chiesa cattolica era ormai vilipendio della religione di Stato e le autorità cattoliche sostennero con fermezza che la legge permetteva la discussione in materia religiosa a livello scientifico ma non il proselitismo, nella misura in cui questo poteva ledere la religione dello Stato. Come evidenziato da Rochat, «questa interpretazione non fu apertamente accettata dal Governo, ma non di rado accolta dalle autorità locali»<sup>625</sup>.

La legge sui culti ammessi dichiarava inoltre che la differenza di culto non comportava discriminazioni nel godimento dei diritti civili e politici e nell'assegnazione

---

<sup>622</sup> E. AYASSOT, *I protestanti in Italia*, p. 58.

<sup>623</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>624</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 129.

<sup>625</sup> *Ibid.*, p. 131.

delle cariche civili e militari, come già si verificava nell'Italia liberale. Rochat ammette che una verifica puntuale dell'esercizio di tale libertà sia impossibile, ma allo stesso tempo nota: «Non è tuttavia privo di significato il fatto che sotto il fascismo nessun evangelico raggiungesse cariche politiche di vertice o comunque di nomina politica»<sup>626</sup>, mentre per l'età liberale si può ricordare il caso di Sidney Sonnino. Il caso più emblematico della mancanza di equità del regime fascista è forse rappresentato da Niccolò Introna, vice-direttore generale della Banca d'Italia, che si vide preclusa la nomina a direttore generale (di matrice politica) perché non volle rinunciare alla sua fede valdese<sup>627</sup>. Negli anni Trenta la situazione peggiorò perché con l'introduzione della legislazione antisemita divenne obbligatorio indicare la propria appartenenza religiosa sui documenti di identità e ciò fornì al governo fascista un ulteriore strumento per colpire coloro che appartenevano ai culti ammessi.

Al di là della legislazione antisemita e dei provvedimenti da essa scaturiti, fu «con norme regolamentari che la libertà dei culti ammessi ebbe una stretta»<sup>628</sup>. Come evidenziato nel paragrafo precedente, infatti, le norme di applicazione della legge del giugno 1929 rendevano più restrittiva la sua applicazione e a ciò si aggiungeva lo zelo dei prefetti. Inoltre dopo il 1929 si accentuò anche la polemica cattolica contro gli evangelici, «colpevoli agli occhi della Chiesa di incrinare, con la loro propaganda, anzi con la sola loro presenza, la compattezza religiosa dell'Italia cattolica»<sup>629</sup>.

Di fronte alla polemica cattolica e all'applicazione restrittiva della legge sui culti ammessi i protestanti italiani non avevano possibilità di difesa. Come ricordato da Spini,

«si diffuse di bocca in bocca, nella cerchia fidata dei fratelli e delle sorelle – anche se nulla trapelò alla stampa – la convinzione che la sola difesa o quasi degli evangelici italiani fosse la solidarietà del protestantesimo britannico ed americano: in pratica la paura che Mussolini aveva di suscitare reazioni sfavorevoli in potenti cerchie politiche e soprattutto finanziarie degli Stati Uniti e nei conservatori britannici»<sup>630</sup>.

---

<sup>626</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 131.

<sup>627</sup> Secondo alcune testimonianze – menzionate da Rochat (*ibidem.*) – della famiglia e dell'ambiente valdese a cui Introna apparteneva, Mussolini non gli chiese di rinunciare tanto alla sua fede evangelica, quanto agli incarichi che aveva all'interno della YMCA e della Chiesa valdese di Roma. Sulla vicenda di Introna cfr. anche M. CIGNONI, *I valdesi a Roma*, Roma, Bellastampa, 1983, p. 4.

<sup>628</sup> A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi, 1948, p. 658.

<sup>629</sup> G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 12.

<sup>630</sup> *Ibid.*, p. 125.

Già i Patti Lateranensi avevano allarmato il mondo protestante, ma Mussolini aveva rassicurato gli evangelici italiani in molti modi (dal rassicurante articolo *Il concordato e i protestanti in Italia* su «La Stampa» di Torino<sup>631</sup> ai discorsi alla Camera del 10 marzo e del 13 maggio 1929). La possibilità di un'applicazione restrittiva della legge sui culti ammessi generò tuttavia negli evangelici un'inquietudine ancora maggiore, destinata a durare a lungo.

Come ricordato da Spini, la legge sui culti ammessi fu accolta con generale entusiasmo dagli evangelici – anche perché ritenuta in parte una creazione del giurista valdese Piacentini<sup>632</sup> – ma presto emerse «la distanza che c'era tra il dire ed il fare in un regime assolutista e al tempo stesso capriccioso come quello fascista»<sup>633</sup>. La stampa di tutte le denominazioni evangeliche tributò a Mussolini grandi onori, ma a parere di Spini mancò

«sulle prime, nelle pecorelle evangeliche, la capacità di capire che in un regime come quello fascista le leggi non erano che *chiffon de papier*. Quello che Piacentini era riuscito a far scrivere nella legge sui culti ammessi contava fino ad un certo punto: contavano l'interpretazione che la legge avrebbe ricevuto e più ancora la sua applicazione»<sup>634</sup>.

Le Chiese evangeliche accolsero con forse eccessivo entusiasmo la legge del giugno 1929 e non furono in grado di valutarne appieno le implicazioni. Essa non si configurava come il 'piccolo concordato' sognato da Piacentini<sup>635</sup> (e d'altronde non avrebbe potuto averne l'organicità, dato il carattere frammentato del mondo evangelico); quando furono rese note le norme attuative della legge l'entusiasmo si trasformò in delusione.

A partire dal giugno 1931, numerosi decreti in materia di Pubblica Sicurezza complicarono la posizione degli evangelici (specie se appartenenti a piccoli gruppi periferici) e ne resero difficoltosi i culti. Con tali provvedimenti «un segno di condanna

---

<sup>631</sup> *Il Concordato e i protestanti in Italia*, «La Stampa», 24 marzo 1929.

<sup>632</sup> «Le pecorelle del Signore capirono subito che di ciò [dell'emanazione della Legge sui culti ammessi] dovevano ringraziare il loro santo in Paradiso, il commendatore Piacentini. Correva voce che fosse riuscito a essere lui l'estensore occulto di alcuni articoli, o quanto meno a influire sui colleghi incaricati di questo compito» (cfr. G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 129).

<sup>633</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>635</sup> *Ibid.*, p. 132.

capitale veniva apposto addosso al minuscolo, tribolato, popolo evangelico italiano. Tra esso e l'esecuzione della sentenza non ci sarebbe più stato altro, per un interminabile quindicennio, che la volontà capricciosa, imprevedibile, di un dittatore cinico e senza scrupoli»<sup>636</sup>. Accanto ai provvedimenti di Pubblica Sicurezza si collocò anche il nuovo Codice penale, entrato in vigore il 1° luglio 1931, che conteneva alcuni articoli concernenti i delitti contro il sentimento religioso. Il guardasigilli Rocco aveva descritto questa parte del codice come espressione del dovere dello Stato fascista di difendere i valori spirituali e morali della nazione. L'art. 402 puniva ad esempio chiunque vilipendiasse la religione dello Stato, ma non prevedeva alcuna punizione nei confronti di chi offendeva altre fedi<sup>637</sup>. L'art. 406 estendeva invece le punizioni per i reati indicati negli artt. 403, 404 e 405 (offesa contro chi professa una religione, offesa contro luoghi od oggetti di culto, turbamento di cerimonie e pratiche religiose) anche ai culti ammessi, ma le pene indicate erano significativamente inferiori. La stessa situazione si ripresentava nell'art. 724 (bestemmia) e per trovare la manifestazione di una certa equità tra i culti era necessario rifarsi agli artt. 407 e 408 (delitti contro la pietà dei defunti e vilipendio delle tombe). La disuguaglianza non era dunque solo un dato di fatto ma era anche sancita di diritto.

Secondo Scoppola gli evangelici italiani, fino al 1939, vissero «sotto il fucile puntato di una assidua vigilanza di polizia, continuamente sollecitata da informatori e da ambienti cattolici, ma il fucile ha raramente sparato»<sup>638</sup>. Rochat ha invece evidenziato che l'aggravarsi delle vessazioni fasciste nei confronti degli evangelici è collegabile all'avvento della guerra d'Etiopia. Il 9 aprile 1935 il sottosegretario agli Interni Buffarini-Guidi emanò ad esempio una circolare che colpiva i pentecostali decretando lo scioglimento delle loro Chiese e proibendone il culto<sup>639</sup>. Le altre Chiese evangeliche non furono toccate, ma da più parti fu chiesto ai protestanti di appoggiare l'impresa etiopica e di condannare pubblicamente le Chiese inglesi schierate a favore del Negus. Nonostante alcune sporadiche accettazioni della linea imposta dal regime, la maggioranza delle autorità evangeliche mantennero una posizione di estraneità alla

---

<sup>636</sup> G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 137.

<sup>637</sup> Per un commento degli articoli menzionati cfr. E. AYASSOT, *I protestanti in Italia*, pp. 72-78.

<sup>638</sup> P. SCOPPOLA, *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, p. 347. «Escluderei nettamente – mi riferisco sempre agli anni anteriori al 1939 – che possa parlarsi di persecuzione, anche solo larvata» (*ibid.*, p. 346).

<sup>639</sup> Il sottosegretario agli Interni ai prefetti, 9 aprile 1935, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese cristiane pentecostali (una copia della circolare con firma autografa di Buffarini-Guidi).



politica di Mussolini e ricevettero rinnovate accuse di antifascismo. Numerosi organi di stampa del regime – quali «La Liguria del popolo», «Il Tevere» e «Quadrivio» – attaccarono gli evangelici sostenendo improbabili connessioni fra i protestanti italiani, le Chiese inglesi e il giudaismo internazionale, nel tentativo di screditarne la posizione pacifista.

Probabilmente gli evangelici e gli ebrei italiani non avevano contatti. I protestanti italiani vivevano prevalentemente in comunità rurali e montane, lontane dalle comunità ebraiche cittadine, e la loro lettura letterale della Bibbia li induceva ad avere rispetto per la tradizione e la cultura ebraiche<sup>640</sup>. Tuttavia

«il giorno in cui furono imposte le leggi razziali, gli evangelici si bisbigliarono all'orecchio l'uno all'altro che si doveva fare il possibile per aiutare gli ebrei. [...] Erano cose che si dicevano solo in famiglia e nella cerchia fidata dei corregionali. [...] Però qualche pastore non ce la fece più ad avere prudenza e predicò un bel sermone contro il razzismo»<sup>641</sup>.

Un comportamento prudente fu adottato anche dalle riviste evangeliche (particolarmente «Gioventù cristiana» e «La Luce») ma alcuni articoli di condanna attrassero comunque l'attenzione fascista. Il 3 agosto 1938, ad esempio, «La Luce» pubblicò un articolo di Mario Falchi<sup>642</sup> dal titolo *Quel che l'umanità gli deve...*<sup>643</sup> (con sottotitolo: *Vale a dire "quello di cui essa, l'umanità, fu e rimane debitrice ad Israele"!*) in cui l'autore attribuiva all'ebraismo molti concetti portanti della civiltà occidentale, tra i quali il concetto monoteista di divinità, il valore assoluto dell'essere umano, l'unità della morale e della religione, l'universalismo dei valori etici. Il 14 agosto 1938 «Il regime fascista» – organo del fascismo cremonese, guidato da Roberto Farinacci – pubblicò contro «La Luce» un minaccioso articolo dal titolo *Anch'essi*<sup>644</sup>, in

---

<sup>640</sup> Spini ha rilevato la «costante simpatia mostrata dagli evangelici dell'Italia liberale per gli ebrei e in particolare per il movimento sionista, in forza di un'appassionata lettura dell'Antico Testamento e di una mai interrotta tradizione di studio dell'ebraico biblico. Confessiamo di ignorare se vi siano stati dei contraccambi di simpatia e di interessi verso i protestanti da parte degli ebrei italiani. Ma non direi che sia emerso alcunché del genere né nell'Italia del Risorgimento o in quella liberale, né nell'Italia di Mussolini. [...] Si ha l'impressione che gli italiani ebrei condividessero l'ignoranza [della realtà evangelica] dei loro compatrioti cattolici» (G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 239).

<sup>641</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>642</sup> Professore al Collegio valdese di Torre Pellice (cfr. *ibid.*, p. 246).

<sup>643</sup> M. FALCHI, *Quel che l'umanità gli deve...vale a dire: "quello di cui essa, l'umanità, fu e rimane debitrice ad Israele"!*, «La Luce», XXXI (1938), 30-31, pp. 11-12.

<sup>644</sup> *Anch'essi*, «Il Regime fascista», 14 agosto 1938.

cui si predicava la necessità di eliminare la cancrena del protestantesimo italiano, antifascista e colluso con l'ebraismo.

Allo scoppio della seconda guerra mondiale, gli evangelici furono colpiti da una nuova ondata di sospetti: «i soprusi polizieschi si infittirono, le spie del regime frequentavano con assiduità le adunanze protestanti, pronte a cogliere, nei sermoni dei pastori, ogni accenno incriminabile»<sup>645</sup>. Tutte le opere evangeliche che avevano rapporti amministrativi con le Chiese dei paesi nemici furono poste sotto sequestro. L'Esercito della salvezza fu soppresso e ai pastori più sospetti fu ritirata l'approvazione governativa all'esercizio del ministero. A ciò si aggiunsero le notevoli difficoltà economiche derivanti dalla cessazione dei legami con il mondo protestante anglosassone, oltre alla difficoltà di reperire Bibbie in seguito alla chiusura della Società biblica britannica e forestiera. Come ricordato da Ayassot, «la guerra partigiana trovò naturalmente gli evangelici italiani pronti tra i primi a collaborare»<sup>646</sup>.

L'attività di polizia nei confronti delle Chiese evangeliche non cessò neppure con l'inizio delle ostilità. Nell'agosto 1939 una circolare di Bocchini ribadì la condanna dei pentecostali e la vigilanza su tutte le Chiese evangeliche<sup>647</sup>. Il documento incitava anche all'attento controllo della stampa evangelica, che veniva accusata di pacifismo e di segreti contatti col nemico. Nonostante il livore fascista, come evidenziato da Rochat, la vita delle Chiese evangeliche nel periodo 1940-1943 è difficile da ricostruire e infatti la documentazione dell'Archivio centrale dello Stato su quegli anni è scarsa<sup>648</sup>. Probabilmente i prefetti continuarono l'azione di vigilanza in modo autonomo senza riferire a Roma, ma ciò non significa che la loro azione fosse in qualche modo meno incisiva o orientata a una maggiore tolleranza.

L'antifascismo delle Chiese evangeliche sia durante, sia prima della guerra non ebbe caratteri violenti: «la pressione psicologica sulle comunità, sui minuscoli nuclei di credenti isolati, era sopportata con rassegnazione non vi fu un antifascismo di base energico e combattivo, nemmeno laddove la persecuzione assunse toni drammatici»<sup>649</sup>.

---

<sup>645</sup> E. AYASSOT, *I protestanti in Italia*, p. 79.

<sup>646</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>647</sup> Il capo della Polizia ai prefetti, 22 agosto 1939, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese cristiane pentecostali.

<sup>648</sup> Cfr. G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 310.

<sup>649</sup> L. SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*, pp. 15-16.

Rochat ha valutato diversamente la mancanza di un netto antifascismo da parte degli evangelici, a suo parere la cultura teologica dei protestanti italiani

«non apriva spazi a una presa di coscienza politica dinnanzi al fascismo [...]. [Essi] erano disarmati dinnanzi al Governo fascista, alle sue ricattatorie mobilitazioni patriottiche e agli stessi attacchi al protestantesimo, incapaci di andare più in là di un intimo disagio dinnanzi alla demagogia populistica e all'oltranzismo del regime, chiusi nella difesa passiva di valori 'superati' come la serietà, l'ordine, la fedeltà alla tradizione»<sup>650</sup>.

Ancora più radicale è il parere di Spini, secondo cui l'atteggiamento del protestantesimo italiano nei riguardi del fascismo fu in una prima fase (quella della marcia su Roma e dei primi atti del nuovo Governo) incerto e confuso, con qualche adesione, per divenire poi cautamente ostile<sup>651</sup>. Pur riconoscendo che l'evangelismo italiano non avrebbe potuto assumere una netta posizione antifascista, pena l'aperta persecuzione, Spini attribuisce tuttavia al protestantesimo una certa lentezza nel comprendere la gravità della nuova situazione politica creatasi in Italia e gli rimprovera l'incapacità di reagire energicamente contro gli abusi fascisti. Eppure, anche Spini riconosce che, nonostante la condizione di minoranza e l'ostilità fascista, il protestantesimo italiano «l'anima al diavolo non la vendette»<sup>652</sup> e la predicazione evangelica mantenne sempre un carattere sobrio, senza lasciarsi coinvolgere nella polemica religiosa e politica. La presunta debolezza del protestantesimo italiano è attribuita da Spini alla mancanza di preparazione alla lotta politica, impreparazione che ridusse gli evangelici all'impotenza. Il protestantesimo italiano «una volta arrivato all'appuntamento con la storia impostogli dalla prepotenza fascista, non poteva non mostrare la sua impreparazione a far fronte al Moloch totalitario»<sup>653</sup>.

### 2.3 Tra tolleranza e controllo: la Chiesa valdese

Tra le Chiese evangeliche, quella valdese rappresentava la realtà più numerosa e organizzata, come dimostrato anche dal fatto che molti dei documenti relativi alle

---

<sup>650</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 16.

<sup>651</sup> Cfr. G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 9.

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 146.

confessioni evangeliche conservati nel Fondo del Ministero dell'Interno dell'Archivio centrale dello Stato la riguardano. I valdesi si possono considerare gli unici superstiti dei movimenti di riforma religiosa che nel tardo Medioevo interessarono le regioni meridionali della Francia e l'Italia settentrionale<sup>654</sup>. Sottoposti a una dura persecuzione, i valdesi si asserragliarono nelle Alpi Cozie dove resistettero contro i re di Francia e i duchi di Savoia. La prima traccia documentata della presenza valdese nelle valli piemontesi è rappresentata da un decreto dell'imperatore Ottone IV (XIII secolo) che ordinava la persecuzione della loro fede, ritenuta eretica. Nel 1532, con il sinodo di Chanforan, i valdesi uniformarono la loro dottrina a quella calvinista e divennero una Chiesa riformata protestante vicina alle posizioni del calvinismo ginevrino.

Ancora durante il ventennio, la Chiesa valdese godeva di un certo prestigio nel protestantesimo internazionale e rivendicava una riconosciuta fedeltà sabauda derivata dalla tolleranza con cui era stata trattata durante l'età liberale. Nel febbraio 1848 Carlo Alberto riconobbe la fedeltà valdese ed emanò un editto di emancipazione che, senza proclamare la libertà religiosa, riconosceva ai valdesi parità di diritti civili e politici rispetto agli altri cittadini del Regno. L'emanazione dello Statuto albertino confermò la posizione della Chiesa valdese, che rimase tollerata senza ricevere la libertà di culto. Nel settembre 1849 la Tavola valdese (l'organismo direttivo della Chiesa) stese una dichiarazione indirizzata al Governo sabauda nella quale rivendicava la propria autonomia nell'ambito del diritto comune, rigettando ogni ingerenza da parte dello Stato. Anche se costantemente alla ricerca di una maggiore libertà, i valdesi rimasero fedeli allo Stato sia durante le guerre risorgimentali, sia durante la prima guerra mondiale e si distinsero per il loro patriottismo.

Come rilevato da Santini, fra il 1910 ed il 1925 si ebbe un totale ricambio nella direzione della Chiesa valdese e ai nuovi *leader* toccò la guida della Chiesa durante il ventennio fascista.

«Oggi la grande tribù valdese [...] ama guardare con motivata comprensione al gruppo dirigente di quegli anni, quando la crisi calava in profondità [...]. Il ricambio di allora fu sostanzialmente un fatto

---

<sup>654</sup> Per un inquadramento storiografico del valdismo in Italia cfr. G. BOUCHARD, *I valdesi e l'Italia. Prospettive di una vocazione*, Torino, Claudiana, 1988; G. ALABISO (a cura di), *Chiese in controtuce. Valdesi e protestantesimo in Italia*, Torino, Claudiana, 2001. Sui rapporti tra il valdismo e il fascismo cfr. nel particolare J.-P. VIALLET, *La Chiesa valdese di fronte allo Stato fascista*, Torino, Claudiana, 1985.

amministrativo, nel segno della continuità e della conservazione, con la tendenza via via più marcata a rifiutare ogni dialettica interna, a emarginare ciò che sapeva di diverso e di nuovo»<sup>655</sup>.

Dal punto di vista numerico, durante il fascismo, si possono ipotizzare circa 40.000 valdesi (di cui circa 20.000 adulti praticanti) organizzati in una sessantina di parrocchie e guidati da circa una settantina di pastori<sup>656</sup>. Molto importante per questa confessione era anche la rete di istituti scolastici e assistenziali, che assicuravano ai valdesi una forte indipendenza. L'organizzazione della Chiesa si basava sulle assemblee delle singole comunità e su un sinodo annuale che trattava argomenti di portata generale. Altro organismo era la già menzionata Tavola, la cui direzione negli anni Trenta fu assunta dal moderatore Ernesto Comba<sup>657</sup>, che manifestò una grande rigidità unita ad una generale prudenza nei riguardi del fascismo. La Chiesa valdese coltivava anche legami di amicizia con le Chiese riformate e luterane dell'Europa occidentale e degli Stati Uniti, presso le quali gli studenti della Facoltà teologica valdese di Roma (dove si formavano i pastori) svolgevano almeno un anno di perfezionamento.

Come evidenziato da Rochat, il fascismo penetrò nelle valli valdesi senza particolari tensioni e vi trovò una classe dirigente in maggioranza giolittiana, con una minoranza liberal-radical e forti sentimenti patriottici e monarchici. «Il Governo fascista fu quindi accettato senza particolari opposizioni, né travolgenti entusiasmi»<sup>658</sup>. Tra i valdesi non sorsero forme di antifascismo organizzato (il primo nucleo antifascista nacque tra i giovani di Torre Pellice solo durante la seconda guerra mondiale), ma è importante evidenziare che per tutto il ventennio gli ambienti valdesi espressero solo militanti fascisti di basso rango. L'assetto politico-amministrativo delle valli valdesi non subì alcuna radicale trasformazione e infatti la maggior parte dei sindaci valdesi giolittiani divennero podestà fascisti<sup>659</sup>. Nelle valli gli iscritti al Partito Nazionale Fascista erano pochi (circa il 5% nel 1931<sup>660</sup>) e passivi, la stessa cosa si poteva dire per il resto delle

---

<sup>655</sup> L. SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*, p. 6.

<sup>656</sup> Cfr. G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 17.

<sup>657</sup> Comba (1880-1941) fu professore di Dogmatica presso la Facoltà valdese di Teologia di Roma dal 1923 al 1950 e moderatore della Tavola valdese dal 1934 al 1941. Su di lui cfr. L. SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*, p. 1. Tra le sue principali opere cfr. *La religione cristiana*, Torre Pellice, Tipografia Alpina – A. Coisson, 1913; *Storia dei valdesi*, Torre Pellice, Libreria La Luce, 1923; *Breve catechismo evangelico*, Torre Pellice, Claudiana, 1929; *I protestanti. Spiegazioni e difese*, Torre Pellice, Claudiana, 1949.

<sup>658</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, pp. 167-168.

<sup>659</sup> Su questo aspetto cfr. *ibid.*, p. 168.

<sup>660</sup> *Ibidem*.

comunità valdesi. Rochat ha notato che la loro fascistizzazione rimase scarsa (come nella maggioranza delle comunità rurali del paese) e che l'incidenza delle organizzazioni fasciste rimase limitata dal momento che i valdesi preferirono sempre partecipare alla vita delle loro organizzazioni confessionali, assai articolate ed attive.

Per quanto la penetrazione del fascismo nelle comunità valdesi si svolgesse senza difficoltà (anche se senza particolare entusiasmo) non mancarono tensioni. Il 1° dicembre 1922 a Subiaco (Lazio) alcuni giovani fascisti si comportarono in modo minaccioso contro i fedeli valdesi che si erano radunati nella cittadina per la celebrazione di un culto, con il pretesto che la loro presenza rischiava di turbare l'ordine pubblico<sup>661</sup>. La stampa valdese stigmatizzò l'episodio, «La Luce» pubblicò un articolo dal titolo *Medioevo*<sup>662</sup> e analoghe posizioni di condanna furono assunte dai giornali metodisti-episcopali e battisti. L'episodio, seppur grave, si inseriva nel contesto delle violenze che accompagnarono lo stabilizzarsi del fascismo al potere e non era che un assaggio di ciò che la Chiesa valdese – e altre Chiese evangeliche – avrebbero sopportato nel corso del ventennio.

Nel 1924 i valdesi, come tutti gli evangelici italiani, condannarono l'assassinio Matteotti. Nel settembre di quell'anno si riunì a Torre Pellice il Sinodo valdese che in apertura dei suoi lavori inviò al re un telegramma di saluto in cui il sovrano era definito «fedele difensore di ogni diritto»<sup>663</sup>. Quella menzione e il fatto di dichiarare la Chiesa valdese «antesignana di libertà civile e religiosa»<sup>664</sup> è stata ritenuta da Spini «un'inequivoca scelta di campo in quei giorni di estrema difesa sull'Aventino della libertà»<sup>665</sup>. Al Sinodo, oltre alla condanna del *modus agendi* fascista, emersero le tendenze pacifiste del valdismo che si tradussero in una richiesta allo Stato per il ripristino di un culto per la pace da svolgersi in una domenica, come già avveniva prima della guerra del 1915-1918. Lo Stato fascista non accolse la richiesta valdese e la Chiesa evangelica non la reiterò; d'altronde già si addensavano all'orizzonte le nubi della crisi economica americana, che avrebbe colpito anche i valdesi.

La crisi di Wall Street trovò i valdesi pronti a reagire con iniziative economiche radicali. Nelle parole di Santini: «il valdismo rispose alla sfida dei tempi come una

---

<sup>661</sup> Cfr. G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 55.

<sup>662</sup> P. BOSIO, *Medioevo*, «La Luce», XVI (1923), 2, pp. 1-2.

<sup>663</sup> Il testo del telegramma è pubblicato in G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 71.

<sup>664</sup> *Ibidem*.

<sup>665</sup> *Ibidem*.

seria, compatta istituzione ecclesiastica. Liquidò una parte del corredo immobiliare, chiese sacrifici ai membri della Chiesa, ridusse modestamente i suoi quadri e si arroccò a difesa»<sup>666</sup>. Tale atteggiamento di difesa era più che giustificato non solo dalla situazione problematica venutasi a creare con la crisi economica del 1929, ma anche dagli attacchi contro la Chiesa valdese che cominciarono ad essere sferrati dalla Polizia e dalle autorità provinciali fasciste. Di tale offensiva è rimasta traccia nella documentazione custodita presso l'Archivio centrale dello Stato.

L'azione fascista nei confronti della Chiesa valdese non ebbe un carattere sistematico, ma assunse piuttosto i connotati di una serie di limitazioni e provocazioni, nel quadro di una vigilanza poliziesca continua e pressante. Questioni particolari, quali la soppressione della lingua francese nelle valli e la statalizzazione delle istituzioni scolastiche valdesi, danno il polso della costante ostilità del regime verso i valdesi, che assunsero i caratteri di una minoranza discriminata. I rapporti della Prefettura torinese sulla Chiesa valdese erano generalmente favorevoli anche se manifestavano notevoli imprecisioni e un carattere tendenzialmente sospettoso. Un rapporto prefettizio del 17 maggio 1927, in risposta alla circolare di Bocchini, riconosceva ad esempio che i valdesi piemontesi non svolgevano una vera e propria attività antifascista anche se alcuni loro esponenti erano massoni e la Chiesa nel suo complesso aveva accentuato l'attività di propaganda<sup>667</sup>. Il prefetto di Torino concludeva: «L'elemento valdese può ritenersi, nei suoi larghi strati di popolazione, disciplinato e ossequiente alle istituzioni e al regime»<sup>668</sup>. La stessa impressione era confermata anche dalle informazioni dei confidenti che operavano nelle parrocchie valdesi.

Tra la fine degli anni Venti e la metà degli anni Trenta il regime non intervenne contro i valdesi. I sospetti fascisti sulla Chiesa valdese riemersero al momento della guerra d'Etiopia a causa del suo dichiarato pacifismo. Con una circolare di Carmine Senise del 25 ottobre 1935 veniva infatti raccomandata ai prefetti una particolare sorveglianza e nelle relazioni dei confidenti della Polizia sono presenti molte accuse contro i valdesi<sup>669</sup>.

---

<sup>666</sup> L. SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*, p. 12.

<sup>667</sup> Il prefetto di Torino al capo della Polizia, 17 maggio 1927, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, propaganda evangelica.

<sup>668</sup> *Ibidem*.

<sup>669</sup> Il capo della Polizia ai prefetti dell'alta Italia, 25 ottobre 1935, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese evangeliche valdesi.

Fino al 1938 si ebbe un lento deterioramento dei rapporti tra fascismo e valdesi, ma questi ultimi mantennero un atteggiamento prudente, sulla scorta della persecuzione dei pentecostali e degli ebrei. Nel novembre 1938 venne soppresso il giornale valdese «L'Echo des vallées vaudoises» con la motivazione «conserva in genere un atteggiamento estraneo e ostile al regime»<sup>670</sup>. Subito dopo i pastori valdesi dovettero rinunciare all'uso del francese nei culti e l'insegnamento della lingua nelle scuole fu soppresso. Il 13 novembre 1938 il prefetto di Torino fornì a Roma delle informazioni sui valdesi e, dietro una sostanziale positività, avanzò una riserva: i valdesi non si interessavano di politica, ma «solo della diffusione di principi di carattere universale che non sempre collimano perfettamente con quelli dell'etica fascista»<sup>671</sup>.

Da un punto di vista generale, durante il ventennio, i rapporti dei prefetti sulle comunità valdesi dell'Italia settentrionale furono sempre positivi. L'attività dei valdesi non turbava l'ordine pubblico e si manteneva nei limiti della legge; alcuni esponenti erano sospettati di aver mantenuto legami con la massoneria e l'accettazione del regime da parte dei valdesi era quasi sempre passiva, ma nel complesso la situazione si manteneva calma. La maggioranza delle episodiche relazioni negative dei prefetti riguardano casi di gravità limitata e si possono ricondurre al clima di sospetto e di tensione alimentato dalla Polizia fascista. Al contrario, per ragioni difficili da individuare (che tra l'altro non sono mai state approfondite e quindi non esistono studi) e riconducibili, probabilmente, all'indole personale dei protagonisti, le vicende delle comunità valdesi dell'Italia meridionale presentano «un campionario completo di provocazioni, vessazioni e interventi repressivi delle autorità di tutti i livelli»<sup>672</sup>. Il prefetto di Campobasso manifestava, ad esempio, un forte zelo antievangelico. Più volte Buffarini-Guidi intervenne nei suoi confronti (e nei confronti del questore della città) per ricordare che la partecipazione alle attività della Chiesa valdese non era soggetta alle autorizzazioni necessarie per i convegni aperti al pubblico e che la predicazione dei pastori era possibile in ogni locale riconosciuto come luogo di culto<sup>673</sup>. La rigidità e la

---

<sup>670</sup> Cfr. J.-P. VIALLET, *La Chiesa valdese di fronte allo Stato fascista*, p. 252. Il giornale poté riprendere le pubblicazioni solo nel novembre del 1939 (con il nome «L'Eco delle valli valdesi»), ma venne nuovamente sospeso per cinque mesi nel 1940.

<sup>671</sup> Il prefetto di Torino al capo della Polizia, 13 novembre 1938, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese evangeliche valdesi.

<sup>672</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 214.

<sup>673</sup> Cfr. Il sottosegretario agli Interni al prefetto di Campobasso, 26 novembre 1940, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese evangeliche valdesi.



chiusura mentale manifestate dal prefetto e dal questore di Campobasso erano tipiche dell'atteggiamento delle autorità meridionali verso i valdesi. Con lo scoppio della seconda guerra mondiale la situazione peggiorò ulteriormente tanto al nord, quanto al sud Italia.

Nel giugno 1940 il federale di Torino inviò una lettera al segretario nazionale del Partito in cui si esprimeva in questo modo circa l'attività dei valdesi, dell'Esercito della salvezza e dell'Unione del silenzio:

«Ritengo opportuno di ritornare a segnalarti la particolare situazione della Val Pellice. Anche qui la popolazione è tranquilla ma occorre vigilare sulle possibilità, che esistono, che elementi disfattisti o peggio non compiano una subdola e pericolosa opera di propaganda ostile ad intonazione antifascista e marcatamente aglo-francofila»<sup>674</sup>.

Nel 1941 il segretario nazionale del Partito Fascista denunciava l'antifascismo dei valdesi delle valli che «non dissimulano di sentirsi stranieri in Italia [...], seguono gli avvenimenti politici e militari e li commentano solo in funzione dei loro sentimenti antiitaliani»<sup>675</sup>. Dopo nuove indagini, il prefetto di Torino fornì un quadro rassicurante per il regime, evidenziando la scarsa diffusione dei valdesi e il loro patriottismo e concludendo: «Non sembra che il concetto politico venga influenzato dal carattere religioso della popolazione»<sup>676</sup>.

All'inizio della guerra si ebbero anche episodi più gravi di discriminazione, come la decisione delle autorità provinciali (prefetto e federale, con il consenso del vescovo di Pinerolo) di escludere i valdesi dalle cariche amministrative delle valli del Piemonte<sup>677</sup>. L'accordo produsse presto i suoi effetti e alla fine del 1941 soltanto due podestà di comuni delle valli erano ancora valdesi. Da segnalare è anche la repressione dell'opera di assistenza spirituale destinata ai valdesi chiamati alle armi<sup>678</sup>. Come già nei confronti dei cattolici, il fascismo guardò con sospetto alle forme di assistenza religiosa ai militari

---

<sup>674</sup> La lettera del federale di Torino al segretario nazionale del Partito Fascista (trasmessa dalla Direzione del Partito Nazionale Fascista al Ministero dell'Interno il 12 giugno 1940) è conservata in ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese riformiste. L'Unione del silenzio era «un piccolo gruppo paracristiano che credeva nell'efficacia diretta della preghiera contemporanea di più persone lontane» (G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 179).

<sup>675</sup> Il segretario nazionale del Partito Nazionale Fascista al federale di Torino, 30 luglio 1941, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese evangeliche valdesi.

<sup>676</sup> Il prefetto di Torino al capo della Polizia, 16 novembre 1941, *ibidem*.

<sup>677</sup> Sul caso cfr. G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 181.

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 315.

valdesi e contro di esse si susseguirono circolari, avvertimenti e sequestri di beni per tutta la durata della guerra.

La sintesi della vicenda valdese durante il fascismo può essere identificata nel cosiddetto “ordine del giorno Subilia”, presentato nella seduta sinodale dell’8 settembre 1943. I valdesi esprimevano, con quel documento, il rammarico per aver dovuto tacere al fine di accettare e subire il male minore, pur restando fermi nel loro credo e nella testimonianza a Cristo. Il moderatore Virgilio Sommani chiuse i lavori del sinodo col seguente intervento:

«Tutti proviamo un senso di umiliazione [...]. Dirò che la posizione nostra non è stata perfettamente nella linea cristiana perché come Chiesa in certi momenti avremmo dovuto proclamare il pensiero della Chiesa indipendentemente da ogni politica [...]. Ci conveniva forse fare una bella dichiarazione e vedere poi stroncata in pieno l’Opera nostra; abbiamo passato dei momenti difficilissimi e sarebbe bastata una semplice dichiarazione per far franare tutta l’Opera. Era giusto privare tutte le nostre congregazioni dell’Opera spirituale per una bella dichiarazione? La nostra Chiesa non ha mai asserito quello che non doveva asserire. [...] Umiliamoci sì, ma guardiamo avanti con fiducia»<sup>679</sup>.

I valdesi riconoscevano di aver mancato, ma anche di aver sempre mantenuto una forte coerenza e di aver condannato nei limiti del possibile gli eccessi fascisti.

L’energica resistenza valdese era testimoniata anche dalle riviste confessionali, sulle quali è possibile aprire una breve parentesi<sup>680</sup>. Scomparsa all’inizio del secolo la «Rivista cristiana», nel 1912 la Scuola teologica battista – in accordo con i valdesi – fondò «Bilychnis», che sopravvisse fino a 1932 e rivelò grande apertura nei confronti di tutte le correnti religiose. La rivista raccoglieva l’eredità di «Coenobium» (che terminò le pubblicazioni nel 1919) e ad essa si affiancò «Conscientia» (1923-1928) di Giuseppe Gangale, caratterizzata da una linea di pensiero marcatamente calvinista. Comune a tutte le riviste era la concezione dell’impegno civile dei cristiani (condivisa anche da riviste minori quali «Gioventù cristiana» e «L’Appello»), ma anche la riflessione sulla mancata riforma religiosa in Italia e la proposta di una rinascita spirituale italiana in senso eticamente neoriformato. Le conseguenze negative della mancata riforma in Italia erano uno dei temi chiave anche di «Rivoluzione liberale» di Gobetti, che manteneva un

---

<sup>679</sup> L. SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*, pp. 24-25.

<sup>680</sup> Sulle riviste valdesi cfr. E. AYASSOT, *I protestanti in Italia*, pp. 37 e segg.; L. SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*, pp. 10, 22; G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, pp. 8 e segg., 221.

«continuo rapporto di scambio»<sup>681</sup> con Gangale e la sua rivista. Tanto «Rivoluzione liberale» quanto «Conscientia» si dichiaravano ostili al fascismo, come del resto «La Luce», seppur in modo più cauto. Spini ha criticato la moderazione e il riserbo adottate dalle riviste valdesi nei confronti di alcuni atti estremi della politica fascista; non bisogna tuttavia dimenticare che i provvedimenti repressivi della libertà di stampa e il discorso parlamentare di Mussolini del 3 gennaio 1925 condizionavano non solo la stampa valdese, ma tutta la stampa evangelica, che venne sottoposta a pressioni e sequestri. Nel gennaio 1927 «Conscientia» venne sospesa per decisione dell'Opera battista, da cui dipendeva, nel 1925 era già stata soppressa «Rivoluzione liberale», mentre più a lungo sopravvisse «Gioventù cristiana» che – sotto la guida di Giovanni Miegge – fino allo scoppio della seconda guerra mondiale promosse una linea di rigore culturale, religioso e politico condivisa anche da «Ebenezer», espressione delle Chiese dei fratelli. Come evidenziato da Spini, pur nella loro cautela le riviste valdesi affrontavano coraggiosamente questioni molto delicate, che potevano aprire controversie con il fascismo e sfociare nella loro soppressione<sup>682</sup>. Sotto questo profilo Spini ha suggerito una certa somiglianza tra la Chiesa valdese e la Bekennende Kirche tedesca, la Chiesa confessante dei protestanti antinazisti<sup>683</sup>. Indipendentemente dalla valutazione di Spini, l'estraneità dei valdesi al fascismo permise loro – come a tutti gli altri evangelici – di chiedere nel dopoguerra al nuovo Stato italiano il diritto di non essere più solamente 'tollerati' o 'ammessi' ma pienamente riconosciuti e integrati nella struttura nazionale.

#### 2.4 Le altre realtà del 'mosaico' evangelico italiano

Come già detto, l'evangelismo italiano rappresentava un mosaico molto complesso, del quale la Chiesa valdese costituiva la componente più solida e organizzata. Tra le altre confessioni protestanti presenti in Italia possono essere menzionate anche la Chiesa dei fratelli, i metodisti, i battisti, gli avventisti e le numerose "Chiese straniere". Per quanto meno importanti della Chiesa valdese, queste realtà ebbero comunque rapporti con il

---

<sup>681</sup> G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 10.

<sup>682</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>683</sup> Sulla Chiesa confessante cfr. S. BOLOGNA, *La Chiesa confessante sotto il nazismo (1933-1936)*, Milano, Feltrinelli, 1967; S. ROSTAGNO (a cura di), *Tra la croce e la svastica. Il messaggio di una Chiesa confessante per il nostro tempo (Barmen, 1934-1984)*, Torino, Claudiana, 1984.

fascismo, rapporti che è possibile ricostruire attraverso la documentazione conservata presso l'Archivio centrale dello Stato. L'atteggiamento del fascismo nei loro confronti non presentò differenze significative rispetto all'atteggiamento verso la Chiesa valdese e ciò contribuisce a confermare l'impressione di un generale sospetto e di una volontà di controllo del fascismo su tutte le realtà religiose presenti nel paese.

La Chiesa cristiana dei fratelli nacque in Gran Bretagna nel XIX secolo e si propagò nell'Europa continentale a partire dalla Svizzera seguendo linee convergenti con quelle dei movimenti cristiani radicali inglesi, come i fratelli di Plymouth (nati nel 1844)<sup>684</sup>. In Italia, alla metà dell'Ottocento, nel Granducato di Toscana un primo gruppo di credenti si raccolse attorno alla figura del conte Piero Guicciardini per leggere e studiare la Bibbia. Tale movimento stabilì da subito forti vincoli con le realtà inglesi al cui spirito si richiamava; non solo con i fratelli di Plymouth, ma anche con il movimento fondato da John Darby (i cosiddetti 'Darbisti'). Dalla Toscana, la Chiesa cristiana dei fratelli raggiunse il Piemonte e la Lombardia già alla fine dell'Ottocento e le sue principali roccaforti divennero Firenze e Alessandria. Al passaggio tra Ottocento e Novecento il movimento attraversò un momento di crisi che fu superato grazie ai contatti con i confratelli inglesi e svizzeri, che inviarono in Italia fondi e missionari.

L'organizzazione della Chiesa cristiana dei fratelli era molto semplice e non prevedeva autentiche figure di direzione religiosa, come i pastori valdesi, ma affidava la responsabilità del culto ad anziani scelti in seno alle singole comunità<sup>685</sup>. Dal punto di vista comunitario, i fratelli si articolavano in molti piccoli gruppi autonomi, il cui collegamento era mantenuto tramite reciproche visite di anziani e attraverso il periodico mensile «Il Cristiano». I fratelli erano caratterizzati dal rifiuto radicale di qualsiasi autorità e da un rigido moralismo; la loro posizione nei confronti della politica era – in linea generale – di assoluto disinteresse.

Quantificare l'entità dei fratelli durante il ventennio è difficile: il gesuita Camillo Crivelli – ne *I protestanti in Italia* (1936-1938)<sup>686</sup> – attribuì loro circa 5.000 seguaci, un

---

<sup>684</sup> Cfr. G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 13.

<sup>685</sup> Per un inquadramento storiografico della Chiesa cristiana dei fratelli in Italia cfr. D. MASELLI, *Tra risveglio e millennio. Storia delle Chiese cristiane dei fratelli (1836-1886)*, Torino, Claudiana, 1974; Id., *Libertà della parola. Storia delle Chiese cristiane dei fratelli (1886-1946)*, Torino, Claudiana, 1978.

<sup>686</sup> Cfr. C. CRIVELLI, *I protestanti in Italia (specialmente nei secoli XIX e XX)*, Isola del Liri, Macioce & Pisani, 1936-1938, 2 voll.

numero che è stato corretto da Rochat in 20.000<sup>687</sup>. All'avvento del fascismo i gruppi di fratelli presenti in Italia ammontavano a 150 e la loro composizione sociale vedeva in primo piano gli operai e i contadini. L'evangelizzazione era affidata soprattutto a contatti individuali e a pochi missionari a tempo pieno, quasi tutti italiani. I fratelli rappresentavano una realtà refrattaria al fascismo, essi manifestavano «la tendenza a chiudersi su sé stessi, rifiutando un confronto con gli altri evangelici, col mondo e con il fascismo, sentito come un potere estraneo e non meglio indagato»<sup>688</sup>.

Durante il ventennio, le Chiese dei fratelli furono sottoposte all'attenta vigilanza che colpiva anche gli altri evangelici, conobbero una certa espansione nell'Italia centro-settentrionale e molte difficoltà in quella meridionale. Per via della specifiche caratteristiche del loro proselitismo e del loro culto, non sono presenti molti riferimenti ai fratelli fra le carte di Polizia e ciò avvalorava l'impressione di un sostanziale disinteresse del fascismo nei loro confronti. Le norme di polizia sui culti e le riunioni pubbliche erano probabilmente applicate verso i fratelli con una certa elasticità e la loro stessa struttura, basata su piccole comunità provinciali, li mise al riparo dall'azione del regime. «Ciò non significa che la vita di queste Chiese evangeliche fosse facile: le comunità più deboli furono condannate all'asfissia, quelle vitali (la maggioranza) sopravvissero e talora crebbero, ma pagando prezzi umani pesanti»<sup>689</sup>.

L'unico caso di repressione poliziesca relativo ai fratelli documentato nelle carte di Polizia si inserisce nel quadro dell'offensiva contro le Chiese dei fratelli delle Province di Asti, Alessandria e Pavia. Il 24 dicembre 1934, Senise diramò una circolare ai prefetti in cui chiedeva informazioni dettagliate sull'attività delle comunità dei fratelli<sup>690</sup>. Si trattava di un campo di indagine nuovo per la Polizia fascista, che aveva deciso di interessarsi ai fratelli nell'ambito di un generale inasprimento verso le confessioni accattoliche. Buffarini-Guidi intervenne personalmente per proibire le riunioni di culto nella Provincia di Alessandria, che risultavano presiedute da anziani non riconosciuti come ministri di culto, ma dopo una prima ondata di diffide la situazione migliorò, si procedette alla nomina di nuovi ministri di culto e alla concessione di autorizzazioni

---

<sup>687</sup> Cfr. G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 21.

<sup>688</sup> *Ibidem*.

<sup>689</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>690</sup> Il capo della Polizia ai prefetti, 24 dicembre 1934, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese riformiste. Nello stesso fascicolo si possono trovare anche la relazione di un anonimo confidente napoletano (che aveva scatenato l'offensiva di Senise) e decine di relazioni di prefetti del nord Italia sulle attività dei fratelli, dalle quali emergeva un quadro rassicurante per il regime.

temporanee per la predicazione. Come evidenziato da Rochat, «l'offensiva poliziesca del 1934-1935 appare più burocratica che politica, volta cioè ad inquadrare le Chiese dei fratelli nell'ordine fascista più che a procurarne la fine»<sup>691</sup>.

Anche la stampa dei fratelli non venne limitata durante il ventennio<sup>692</sup>. Essa si riduceva al settimanale «Ebenezer» che si configurava inizialmente come il bollettino dell'Istituto di educazione per fanciulli poveri fondato a Firenze da Giuseppe Comandi. Il settimanale era diretto da un anziano dei fratelli – Camillo Pace – e aveva «vivacchiato nella penombra di un pietismo sempre più stantio e remoto dal mondo»<sup>693</sup> fino a quando, tra le due guerre, la sua direzione era stata assunta da Gino Veronesi, proveniente dalla Chiesa dei fratelli di Pavia. Sotto la direzione di Veronesi, «Ebenezer» criticò in più occasioni la politica fascista, ma la moderazione con cui si mosse in ogni frangente gli garantì la sopravvivenza durante il ventennio.

Accanto ai fratelli si collocavano i metodisti, che rappresentavano una realtà ancora più diversificata rispetto alle altre confessioni evangeliche<sup>694</sup>. Il metodismo era giunto in Italia alla metà dell'Ottocento attraverso le missioni promosse da due suoi differenti rami: i metodisti wesleyani (di origine inglese) e i metodisti episcopali (di origine americana). Le dottrine dei due rami erano identiche ed entrambi prendevano origine da un movimento sorto nel 1729 in Inghilterra, in seno alla Chiesa anglicana, ad opera dei predicatori John e Charles Wesley. Il movimento, di carattere pietistico, si estese rapidamente nei paesi di lingua inglese e in Italia, come già detto, arrivò con tempistiche diverse per i suoi due rami. La fondazione della missione metodista wesleyana italiana risaliva al 1861 e nel 1877 essa ottenne il riconoscimento da parte del Governo italiano. Nel 1874, invece, era giunta in Italia la missione metodista episcopale, che riuscì ad aprire una propria Chiesa a Bologna solo nel 1887. Fino agli anni Cinquanta del Novecento, e quindi anche durante il ventennio, le Chiese metodiste operavano in Italia come missioni dipendenti dai rispettivi Comitati direttivi inglese e americano, ma erano riconosciute come un'unica Chiesa nazionale autonoma, dal momento che erano

---

<sup>691</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 184.

<sup>692</sup> Sulla stampa della Chiesa cristiana dei fratelli cfr. G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, pp. 231 e segg.

<sup>693</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>694</sup> Per un inquadramento storiografico del metodismo in Italia cfr. S. U. BARBIERI, *Una strana stirpe di audaci*, Torre Pellice, Claudiana, 1960 (relativo soprattutto al periodo dal XVI al XVIII secolo); S. CARILE, *Il metodismo. Sommario storico*, Torino, Claudiana, 1984; F. CHIARINI (a cura di), *Il metodismo italiano*, Torino, Claudiana, 1997; G. CARRARI, *Il metodismo*, Torino, Claudiana, 2000.

collegate alla Conferenza internazionale del metodismo, dalla quale dipendono tutte le Chiese metodiste del mondo. Dal punto di vista dottrinario non esistono sostanziali differenze tra i metodisti, i battisti e i valdesi; l'unica particolarità risiede nel fatto che i primi sottolineano l'importanza della conversione e dell'impegno personale del credente.

I rapporti tra i metodisti italiani e le missioni straniere che li avevano originati rimasero sempre molto stretti e infatti anche durante il ventennio le comunità metodiste erano dirette da missionari inglesi e americani. I metodisti erano pienamente inseriti nelle vicende nazionali e avevano «una vivace tradizione di interessi sociali e di partecipazione alle battaglie della sinistra democratica e patriottica, anche con simpatie socialiste»<sup>695</sup>. Le comunità metodiste erano diffuse in tutto il territorio nazionale e assommavano a 40 o 50 (per un totale di circa 12.000 fedeli<sup>696</sup>), le loro entità e vitalità variavano notevolmente e molto spiccata era l'autonomia nei confronti delle autorità religiose centrali, inclusa la Conferenza internazionale del metodismo, che pure fungeva da organismo generale di coordinamento. I metodisti presentavano poche strutture assistenziali e scolastiche e un'unica casa editrice – La Speranza – particolarmente attiva nella pubblicazione di opere pedagogiche. La Chiesa metodista nel suo complesso contava circa 25/30 pastori che solo in parte avevano compiuto studi teologici regolari in Italia o all'estero<sup>697</sup>. L'accesso al pastorato era aperto ma ciò rendeva il corpo direttivo del metodismo «disomogeneo e caratterizzato anche da defezioni e ribellioni che il più grigio e compatto corpo pastorale valdese non consentiva»<sup>698</sup>. Molti pastori metodisti divennero fascisti tesserati e denunciarono alle autorità di Polizia l'antifascismo dei colleghi; «questi cedimenti non vanno esagerati ma visti come il prezzo che i metodisti, per la loro maggiore apertura ai problemi sociali e politici, dovettero pagare nel momento della crisi della cultura democratica e della teologia liberale individualistica»<sup>699</sup>. Poco prima dell'avvento del fascismo, i metodisti si erano dotati di un organo di stampa – il mensile «Il Risveglio» – una rivista di studi religiosi e di meditazione, mentre nel 1922 era stata creata una scuola teologica wesleyana. Nel 1924 fu invece creato un equivalente della Tavola valdese, ovvero un Comitato

---

<sup>695</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 18.

<sup>696</sup> *Ibidem*.

<sup>697</sup> *Ibidem*.

<sup>698</sup> *Ibidem*.

<sup>699</sup> *Ibid.*, p. 19.

permanente, composto da pastori e laici, la cui creazione avviava il passaggio dalla situazione missionaria all'autogestione delle Chiese metodiste italiane.

Di fronte alla crisi economica del 1929, il metodismo italiano reagì meglio rispetto ad altre realtà evangeliche. Il sostegno economico inglese e americano aveva caratterizzato fin dagli albori la vita delle comunità metodiste, giunta la crisi i fratelli stranieri «avevano continuato a far arrivare in Italia un rivolo di aiuti finanziari modesto ma senza interruzioni brusche»<sup>700</sup>. Nel generale dissesto economico, i metodisti riuscirono ugualmente a fondare una casa editrice – la Gilardi e Noto<sup>701</sup> – il cui direttore era il libraio milanese Ferdinando Visco Gilardi (laico wesleyano). Essa nacque mentre l'editoria protestante agonizzava a causa della crisi economica e sopravvisse solo dal 1933 al 1935, ma le opere che pubblicò furono di grande rilievo; fra di esse molte erano di autori ostili al fascismo come Croce e Buonaiuti.

Sul versante dell'attività di polizia, come già rilevato per i valdesi, i rapporti dei prefetti sulle comunità metodiste dell'Italia settentrionale furono sempre positivi. La loro attività non turbava l'ordine pubblico, anche se alcuni esponenti non avevano rinunciato a una posizione particolarmente critica nei confronti del regime. Il momento di maggior tensione tra il fascismo e i metodisti si ebbe nel 1936, quando le autorità del regime negarono al pastore Emanuele Sbaffi l'autorizzazione ad assumere la presidenza della Chiesa metodista wesleyana italiana e la direzione del periodico «L'Evangelista». Sul caso, l'Archivio centrale dello Stato conserva un ampio carteggio (studiato anche da Scoppola e Rochat<sup>702</sup>) dal quale si evince la fiducia fascista nei confronti dei confidenti che accusavano Sbaffi di essere antifascista o addirittura collegato al servizio segreto britannico<sup>703</sup>. Il carteggio, se affiancato ai rapporti contraddittori dei prefetti e dei questori di Firenze e Roma, fa emergere la difficoltà, da parte fascista, di confrontarsi con una realtà non gerarchica e non organica come quella metodista.

Ulteriori scontri si ebbero con il venire in primo piano della questione razziale. Gli organi di stampa metodisti (ovvero «L'Evangelista», facente capo al ramo britannico e «Il Risveglio», facente capo al ramo americano) furono unificati in un unico periodico («L'Evangelista») che intervenne contro il razzismo fascista in modo veemente, anche

---

<sup>700</sup> G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 161.

<sup>701</sup> Sulla vicenda della casa editrice Gilardi e Noto cfr. *ibid.*, p. 162.

<sup>702</sup> Cfr. P. SCOPPOLA, *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, p. 353, nota n. 44; G. ROCHAT, *Polizia fascista e Chiese evangeliche*, p. 428 e segg.

<sup>703</sup> Cfr. ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese metodiste wesleyane.



se con grande ritardo rispetto agli altri organi di stampa evangelici<sup>704</sup>. La polemica contro le leggi razziali fu probabilmente l'ultima occasione di scontro tra i metodisti italiani e il fascismo, dal momento che l'Archivio centrale dello Stato non conserva su di essi documentazione di rilievo posteriore al 1938. Evidentemente i metodisti non attirarono in modo particolare l'attenzione della Polizia e obbedirono alle disposizioni fasciste, assicurandosi così la sopravvivenza, anche se sotto la pesante egida fascista.

Oltre alla Chiesa cristiana dei fratelli e alla Chiesa metodista, nel panorama delle confessioni evangeliche italiane si collocava anche l'Unione delle Chiese battiste, che si distinguevano dalle altre Chiese riformate per alcune peculiarità della loro dottrina e per la pratica del battesimo amministrato solo agli adulti, secondo la prassi del cristianesimo apostolico<sup>705</sup>. Per quanto la Chiesa battista fosse diffusa soprattutto negli Stati Uniti, essa si radicò anche in Italia a partire dagli anni Sessanta e Settanta dell'Ottocento. Nel 1863, infatti, giunse in Italia una missione battista inglese, mentre nel 1871 si ebbe l'arrivo di una missione americana. Le due missioni si fusero all'inizio del Novecento e formarono un'unica Chiesa che durante il ventennio raggiunse circa 6.000 fedeli<sup>706</sup>.

Le comunità battiste si configuravano come totalmente indipendenti e non avevano alcun organismo di coordinamento a livello nazionale, formavano una alleanza mondiale con tutte le altre comunità sparse nel mondo. Anche i battisti predicavano con particolare enfasi la conversione e l'impegno dei cristiani nella società e godevano di stretti rapporti con le comunità inglesi e americane, da cui ricevevano supporto anche a livello economico. La maggior parte dei pastori battisti erano inglesi e americani e la simpatia politica dei fedeli andava alla sinistra democratica. Nonostante l'enfasi sull'impegno sociale, i battisti disponevano di scarse strutture assistenziali e d'istruzione, in sostanza l'unica grande istituzione di cultura legata a loro era la casa editrice Bilychnis, che nel ventennio svolse un'importante opera di rinnovamento teologico. Un'istituzione peculiare della Chiesa battista era la missione di La Spezia, una comunità battista che raccoglieva molti missionari provenienti dall'Inghilterra e garantiva l'assistenza religiosa ai battisti di passaggio in Italia. Spini l'ha definita «una

---

<sup>704</sup> Su questo aspetto cfr. G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 249.

<sup>705</sup> Per un inquadramento storiografico del movimento battista in Italia cfr. D. G. WHITTINGHILL, *Italy and Baptist Church*, Roma, Bilychnis, 1930; P. SANFILIPPO, *L'Italia battista antica, moderna e contemporanea*, Roma, Unione Chiese episcopali e battiste italiane, 1959.

<sup>706</sup> Cfr. G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 15.

sorta di caposaldo britannico nel Mediterraneo [...], qualcosa di vagamente arieggiante le basi navali di Gibilterra e Malta»<sup>707</sup>.

I rapporti tra il fascismo e i battisti non furono sempre positivi e si ebbero talvolta momenti di scontro. Nell'aprile del 1924, ad esempio, Daniele Battisti (pastore della Chiesa battista di Paganico Sabino, nel Lazio) venne bastonato dai fascisti nell'imminenza delle elezioni comunali<sup>708</sup>. «Il Testimonio», giornale legato ai battisti, protestò con un articolo dal titolo *Fascisti che non giovano al fascismo*<sup>709</sup>. Battisti aveva pubblicato sul giornale un articolo di critica della politica scolastica del ministro Gentile e ciò aveva probabilmente indispettito i fascisti, ma è anche possibile che il pastore si fosse attivamente impegnato in una campagna elettorale contro i candidati fascisti, «violando così l'aurea regola di non occuparsi di politica»<sup>710</sup>. Sul caso, la maggior parte della stampa evangelica serbò un significativo silenzio.

Come per i valdesi, i fratelli e i metodisti, le relazioni dei prefetti conservate nell'Archivio centrale dello Stato non rivelano particolari tensioni tra le autorità fasciste e i battisti per tutto il ventennio. Anche l'attività dei battisti non turbava l'ordine pubblico e non presentava un pericolo per la dittatura. Tuttavia, a partire dagli anni Trenta, le autorità fasciste sembrano aver dato maggior attenzione all'attività dei battisti e ciò comportò a volte il profilarsi di situazioni problematiche. Nel 1932, ad esempio, i battisti chiesero l'autorizzazione governativa per costruire un luogo di culto a Chiavari<sup>711</sup>. Il vescovo e il parroco della città si dichiararono contrari, sostenendo che il tempio sarebbe sorto in una via centrale della città e vicino alla locale casa del balilla. La richiesta battista venne bloccata, malgrado il parere favorevole del prefetto di Genova. Un incaricato dell'Ambasciata americana a Roma, fedele battista, cercò di fornire appoggio ai suoi confratelli mobilitando i canali diplomatici statunitensi affinché premessero direttamente su Mussolini, ma non ottenne successo dal momento che il duce intervenne personalmente a sfavore dei battisti, come risulta da un rapporto di

---

<sup>707</sup> G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 39.

<sup>708</sup> Il fatto è descritto in *ibid.*, p. 56.

<sup>709</sup> *Fascisti che non giovano al fascismo. L'aggressione al pastore di Paganico Sabino*, «Il Testimonio», 2 febbraio 1924.

<sup>710</sup> G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 56.

<sup>711</sup> Documenti relativi alla vicenda si trovano in ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese riformiste. Si tratta principalmente delle comunicazioni intercorse tra Senise e il prefetto di Genova o tra il capo della Polizia e la Direzione generale dei culti. Cfr. anche G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, pp. 190-191.

Senise del 12 giugno 1933<sup>712</sup>. La costruzione del tempio venne autorizzata a patto che esso sorgesse ad una certa distanza dalla casa del balilla. Di fronte al *diktat* delle autorità fasciste i valdesi desistettero. Nel 1936, però, la comunità battista di Chiavari acquistò un appezzamento di terreno con lo scopo di edificarvi il proprio luogo di culto, ma le autorità negarono di nuovo l'autorizzazione.

Grande attenzione fu anche riservata dalle autorità fasciste alla missione di La Spezia. Attiva dal 1866 e diretta dal pastore Henry E. Pullen, essa contava una chiesa nella città e due chiese distaccate a Prato e Pistoia, un orfanotrofio, alcuni asili e un istituto comprensivo elementare in cui erano presenti molti allievi cattolici. Dalla documentazione dell'Archivio centrale dello Stato emerge un atteggiamento contraddittorio da parte delle autorità fasciste circa la missione<sup>713</sup>. Da un lato i prefetti riconoscono che l'istituzione non si dedica al proselitismo attivo e che la comunità battista non crea alcun problema di ordine pubblico, dall'altro lato i contatti con la Chiesa battista inglese permettevano infinite accuse di proselitismo finanziato, di propaganda filo-britannica e di spionaggio militare, considerato il ruolo di La Spezia come base navale della Regia Marina. Alla sorveglianza della Polizia sulla missione si aggiunse quella del controspionaggio militare. Nel 1936 e nel 1938 si ebbero richieste di limitazione dell'attività della missione da parte del controspionaggio navale, particolarmente dopo che alcune figure interne ad essa avevano compiuto cicli di conferenze nell'Italia meridionale, ottenendo un discreto successo<sup>714</sup>. Come evidenziato da RoCHAT, «per quanto sospetta e sorvegliata, l'attività della missione battista di La Spezia non fu però oggetto di restrizioni dirette della Polizia»<sup>715</sup>.

Alcune violenze perpetrate contro i membri del clero battista rivelano fino a che punto il regime poteva essere tollerante nei confronti dei culti ammessi. In questo contesto è possibile inserire la serie di angherie a cui fu soggetto, per un periodo di due

---

<sup>712</sup> Il capo della Polizia alla Direzione generale dei culti, 12 giugno 1933, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese riformiste.

<sup>713</sup> Tra i vari documenti inerenti la missione battista di La Spezia conservati presso l'Archivio centrale dello Stato possono essere menzionate numerose informative anonime e denunce, delle quali un riassunto si può trovare nel rapporto del capo del Servizio informazioni statistiche della Regia Marina – nome di copertura del controspionaggio navale – del 25 maggio 1929 (*ibidem.*).

<sup>714</sup> Il capo del Servizio informazioni statistiche della Regia Marina alla Direzione generale di Polizia, 9 marzo 1938, *ibidem.*

<sup>715</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 192.

mesi, il pastore battista Guglielmo Peruggia<sup>716</sup>. Arrestato, malmenato e rinchiuso in cella di isolamento a Messina (oltre che denunciato al Tribunale speciale per offese alla religione dello Stato e distribuzione abusiva di stampati a carattere religioso) tra l'ottobre e il dicembre 1936, sulla base di un'erronea valutazione della sua attività di proselitismo. La surreale vicenda di Peruggia dimostra che, dietro una facciata di piena tolleranza, il regime si manteneva sempre sospettoso nei confronti del proselitismo dei culti a-cattolici, del quale temeva la forza espansiva e non riusciva – talvolta – ad inquadrare le forme.

Come gli altri evangelici, anche i battisti mantennero un atteggiamento cauto nei confronti del fascismo. L'organo mensile della Chiesa – «Il Testimonio» – era diretto dal pastore Aristarco Fasulo<sup>717</sup> e presentava, nelle parole di Spini, «un acceso spirito mangiapreti, una fedeltà commovente al retaggio del Risorgimento, in particolare di Mazzini, e una visibile arretratezza culturale, unita nei primi tempi dopo la marcia su Roma, a qualche apertura di credito verso il Governo nazionale»<sup>718</sup>. Come già ricordato nel caso di Battisti, «Il Testimonio» pubblicò articoli contro la riforma Gentile, uniformandosi a una linea condivisa anche da «La Luce», «L'Evangelista» e «Il Risveglio». Il giornale battista reagì vigorosamente anche all'omicidio Matteotti. Fasulo pubblicò un articolo dal titolo *Dopo il delitto* in cui assumeva una posizione molto critica non solo contro i responsabili dell'omicidio, ma contro l'ideologia fascista che l'aveva permesso.

«A più riprese su questo organo, che pure non si occupa direttamente di politica, abbiamo elevato la nostra protesta per i metodi di violenza verbale e materiale, seguiti dai dirigenti e gregari del partito ora al potere [...]. L'attuale stato di cose non è che la conseguenza di tutto l'orientamento seguito dal partito ora al potere di fronte alle cosiddette 'ideologie passatiste'»<sup>719</sup>.

Si trattava di una presa di posizione coraggiosa, ma che restò priva di seguito in ambito battista; durante il ventennio, infatti, i battisti cercarono di vivere la propria fede in tranquillità, senza dare adito ad un particolare interessamento da parte del regime,

---

<sup>716</sup> L'episodio è stato ricostruito da Rochat (*Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 210) sulla base delle lettere scritte dalla sorella di Peruggia al segretario della missione di La Spezia, intercettate dal controspionaggio navale e inviate da questo in copia alla Direzione generale di Polizia.

<sup>717</sup> Sulla stampa battista cfr. G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, pp. 67 e segg.

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>719</sup> A. FASULO, *Dopo il delitto*, «Il Testimonio», 6 giugno 1924.

consci che tale interessamento avrebbe focalizzato su di loro l'attenzione della Polizia e a lungo andare reso impossibile la vita stessa della Chiesa.

Un'altra realtà dell'evangelismo italiano era rappresentata dall'Unione italiana delle missioni cristiane avventiste del settimo giorno, ramo italiano delle Chiese avventiste che si erano sviluppate negli Stati Uniti a partire dal 1843, in seguito alla predicazione millenarista di William Miller<sup>720</sup>. In Italia questa confessione contava circa 300 membri all'inizio degli anni Venti e circa 1.000 nel 1943 (secondo la valutazione di Rochat<sup>721</sup>), ma dal momento che le varie comunità avventiste tendevano a riconoscere come membri attivi solo coloro che avevano un ruolo nella loro gestione, è realistico pensare che il numero degli avventisti fosse superiore alle cifre indicate.

Agli inizi degli anni Trenta esistevano in Italia una trentina di gruppi avventisti, che dipendevano dall'Organizzazione missionaria mondiale avventista e in particolare dalla sezione di Berna (deputata alla gestione delle comunità dell'Europa meridionale), che nominava i dirigenti delle varie comunità e provvedeva all'allocatione dei fondi. Gli avventisti seguivano – unici nel panorama evangelico italiano – una pratica di autofinanziamento che implicava il versamento di una decima necessaria per mantenere un grande numero di pastori, missionari a tempo pieno e colportori. Nonostante l'organizzazione dei loro ranghi e lo sforzo profuso nel proselitismo, nel ventennio il numero degli avventisti rimase modesto. Particolari erano anche i loro rapporti con lo Stato italiano: le comunità avventiste non erano infatti provviste di riconoscimento statale perché avevano sempre rifiutato di chiederlo e si consideravano completamente estranee alla vita politica italiana.

Lo straordinario dinamismo degli avventisti – sia a livello di predicazione, sia a livello di stampa – preoccupò le autorità fasciste, che valutavano negativamente anche i contenuti della fede avventista, profondamente permeata di millenarismo. Le autorità fasciste dedicarono quindi a questa confessione una grande attenzione, superiore al suo reale peso nella società italiana, dimostrando anche di riconoscere come avventisti i gruppi emergenti di pentecostali e di testimoni di Geova, dato il loro dinamismo. La documentazione dell'Archivio centrale dello Stato testimonia molti casi in cui le

---

<sup>720</sup> Per un inquadramento storiografico del movimento avventista cfr. G. CUPERTINO (a cura di), *La Chiesa cristiana avventista del settimo giorno. Chi, come, dove, quando, perché?*, Falciani, ADV, 1995; G. R. KNIGHT, *Alla ricerca di un'identità. Lo sviluppo delle dottrine fondamentali degli avventisti del settimo giorno*, Falciani, ADV, 2002

<sup>721</sup> Cfr. G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 19.

autorità fasciste dovettero intervenire per regolare i rapporti tra gli avventisti e i cattolici, specialmente nel Meridione. Il 30 marzo 1932, ad esempio, la Prefettura di Savona comunicava al Ministero dell'Interno che la propaganda avventista svolta da un contadino in una frazione di Toirano aveva sconvolto l'equilibrio religioso della piccola comunità cattolica<sup>722</sup>. L'uomo aveva ottenuto alcune conversioni e il parroco della frazione aveva deciso di presentare un esposto alla locale Questura. Nello stesso luogo, un funerale di rito avventista era sfociato addirittura in un tentativo di contestazione da parte del clero cattolico e di alcuni cittadini<sup>723</sup>. Le indagini predisposte dalla Prefettura dimostrarono la pretestuosità delle accuse contro gli avventisti e la confessione venne definita non pericolosa per il regime.

Come evidenziato da Rochat, la tolleranza dimostrata dalle Prefetture in questo e in altri casi era «certamente dovuta al fatto che i gruppi in questione erano assai piccoli, svolgevano un'evangelizzazione capillare, di contatti personali, senza manifestazioni pubbliche di richiamo, quindi non costituivano un pericolo rilevante per l'ordine pubblico»<sup>724</sup>. La tolleranza fascista aveva però limiti precisi. La presenza avventista nelle zone di confine tra l'Italia e la Jugoslavia, ad esempio, suscitò molti allarmi, come testimoniano molti rapporti del periodo 1934-1936 che attestano una forte attenzione fascista verso la diffusione delle pubblicazioni avventiste in quelle zone. Dopo l'inizio della seconda guerra mondiale, i pregiudizi antievangeli che animavano il fascismo colpirono anche gli avventisti, Rochat ha parlato di una «sproporzione tra gli addebiti concreti mossi agli avventisti [...] e le reazioni esagerate dei capi della Polizia»<sup>725</sup>. Anche in questo caso, quindi, il fascismo reagiva in modo radicale e crudele contro una realtà che si rendeva conto di non poter dominare e che non comprendeva.

Come già detto, nel panorama evangelico italiano erano presenti anche le cosiddette "Chiese straniere". Con quel nome si indicavano «le comunità sorte essenzialmente per gli stranieri in Italia (alcune sin dal Settecento), ma comprendenti anche nuclei diversi di italiani, che dipendevano organicamente da grosse Chiese straniere e da esse

---

<sup>722</sup> Il prefetto di Savona al ministro dell'Interno, 30 marzo 1932, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese riformiste.

<sup>723</sup> Sulla vicenda cfr. anche G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 186.

<sup>724</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>725</sup> *Ibid.*, p. 313.

ricevevano pastori e appoggio»<sup>726</sup>. Durante il ventennio, queste comunità assommavano a una quarantina e alcune avevano un carattere transitorio. Si possono menzionare, ad esempio, le comunità anglicane (18 dotate di un pastore titolare e altre attivate solo nella stagione turistica) che facevano parte della diocesi anglicana di Gibilterra, a sua volta dipendente dall'arcivescovo di Canterbury. Erano presenti nel territorio italiano anche due comunità episcopali americane e sette comunità presbiteriane scozzesi. Ad esse si aggiungevano comunità riformate di origine olandese, francese e svizzera situate a Livorno, Napoli, Firenze, Milano, Genova e Bergamo, in molti casi risalenti al periodo pre-unitario. Da ultimo, erano presenti anche Chiese luterane tedesche localizzate soprattutto nel Trentino Alto Adige, annesso nel 1918.

Le Chiese straniere rappresentavano «un complesso assai vario, con notevoli differenze di condizioni giuridiche, di dimensioni, di vitalità e di grado di italianizzazione»<sup>727</sup>. L'entità complessiva di queste comunità è stata stimata da Rochat tra i 20.000 e i 30.000 membri<sup>728</sup>. La loro attività non disturbava il regime anche perché prevedeva un'evangelizzazione limitata ad ambienti colti e una scarsa azione presso il popolo. La dipendenza delle comunità da Chiese estere le metteva poi al riparo dagli aspetti più vessatori dell'azione poliziesca fascista, che in pratica si limitò alla difesa dell'italianità che poteva essere minacciata dalla sola presenza di queste comunità in alcune zone particolari d'Italia.

Oltre alle Chiese straniere esistevano in Italia anche un certo numero di Chiese minori, ognuna con poche comunità dipendenti e delle quali è impossibile dare una valutazione numerica<sup>729</sup>. Tra di esse possono essere menzionate la Chiesa italiana protestante presbiteriana, la Chiesa darbista (o dei 'fratelli stretti'), la Chiesa apostolica di Civitavecchia e la missione battista della Valle d'Aosta, dotata di un'indipendenza dalle altre comunità battiste. Esistevano anche comunità completamente autonome, come la comunità swedenborgiana di Trieste. Si trattava di «Chiese differenti per origini e caratteristiche, nate da vicende personalistiche oppure da missioni straniere o ancora

---

<sup>726</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 20. Per un sintetico profilo di queste realtà religiose durante il ventennio cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, Milano, Hoepli, 1934, pp. 290-298, 317-338.

<sup>727</sup> *Ibidem*.

<sup>728</sup> *Ibidem*.

<sup>729</sup> Su queste realtà religiose cfr. *ibid.*, pp. 23-24.

da un'evangelizzazione di tipo pentecostale, che vanno ricordate per indicare la complessità e la dispersione del protestantesimo italiano»<sup>730</sup>.

## 2.5 Il regime contro i pentecostali e i testimoni di Geova

L'Associazione delle assemblee di Dio in Italia – più comunemente definita Chiesa pentecostale – deve il suo nome all'intenzione di riprodurre la fede e la vita della primitiva Chiesa cristiana «ancora vibrante dell'effusione dello Spirito Santo della Pentecoste»<sup>731</sup>. Questa confessione, insieme ai testimoni di Geova (con i quali era spesso confusa dalle autorità fasciste), costituì la realtà religiosa evangelica maggiormente perseguitata durante il ventennio.

In Italia il culto pentecostale si era sviluppato negli anni precedenti la prima guerra mondiale soprattutto ad opera di emigrati italiani (in gran parte meridionali) che avevano abbracciato quella fede negli Stati Uniti e – tornati in Italia – avevano convertito i propri parenti e i compaesani<sup>732</sup>. Il culto si diffuse rapidamente e in modo capillare in tutta l'Italia meridionale. I pentecostali non erano dotati di un'organizzazione ecclesiastica vera e propria e le singole comunità erano dirette da anziani. «I rapporti con le comunità sorelle erano irregolari, senza alcun coordinamento»<sup>733</sup> e, come ricordato da Rochat, solo per ottemperare alle imposizioni della legislazione fascista, le varie comunità pentecostali riconobbero la primazia amministrativa della comunità di Roma, senz'altro la più grande<sup>734</sup>.

Il centro mondiale del pentecostalismo si trova negli Stati Uniti ed è costituito da un'Assemblea generale a cui i pentecostali italiani facevano riferimento. La loro caratteristica principale era la straordinaria capacità espansiva, grazie all'attività dei singoli credenti, «senza l'intervento di strutture ecclesiastiche, né pastori e missionari qualificati, quindi con tutti i limiti dello spontaneismo»<sup>735</sup>. Tale carattere non poteva conciliarsi con la visuale del regime fascista, sia per le reazioni delle autorità cattoliche di fronte ai progressi pentecostali, sia perché antitetica all'esigenza di controllo del

---

<sup>730</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 24.

<sup>731</sup> E. AYASSOT, *I protestanti in Italia*, p. 44.

<sup>732</sup> Per un inquadramento storiografico dei pentecostali in Italia cfr. E. STRETTI, *Il movimento pentecostale. Le assemblee di Dio in Italia*, Torino, Claudiana, 1998.

<sup>733</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 23.

<sup>734</sup> *Ibidem*.

<sup>735</sup> *Ibid.*, p. 22.



fascismo. Il culto pentecostale italiano era privo di organizzazione centralizzata e quindi difficilmente controllabile, inoltre «al di là della rivendicazione di un a-politicismo temperato dalla predicazione di obbedienza alle autorità legittime, si muoveva in una prospettiva di fatto alternativa»<sup>736</sup>. I pentecostali divennero l'unica Chiesa evangelica ufficialmente condannata e apertamente perseguitata dal regime fascista.

L'Archivio centrale dello Stato conserva molte carte di Polizia relative ai pentecostali, ma il quadro che esse permettono di tracciare rimane confuso, a partire dal numero dei fedeli. Rochat ha ipotizzato alcune migliaia di pentecostali all'inizio degli anni Venti e circa 10.000-20.000 durante gli anni Trenta, con più di 100 comunità<sup>737</sup>. In mancanza di dati precisi, la migliore testimonianza dell'importanza del fenomeno pentecostale è data dalla crescente preoccupazione delle autorità cattoliche e fasciste. Una preoccupazione che sfociò nell'aperta persecuzione, come evidenziato da Ayassot, secondo cui essa costituì un «capitolo a parte»<sup>738</sup> nei rapporti tra il fascismo e i culti a-cattolici. I pentecostali, infatti, «subirono [...] un crescendo ininterrotto di angherie e di soprusi politici»<sup>739</sup>. Come tutte le altre Chiese a-cattoliche, anche i pentecostali vennero riconosciuti dallo Stato con la legge sui culti ammessi e con una circolare governativa del 30 dicembre 1931, ma pochi anni dopo sembrò che essi fossero stati selezionati «come obiettivo di sfogo del livore intollerante del regime e delle alleate forze clericali»<sup>740</sup>. La forma del loro culto, il loro proselitismo e il pacifismo radicale catalizzarono sui pentecostali l'attenzione della Polizia fascista e, infine, il culto pentecostale venne proibito il 9 aprile 1935, «nei tempi nei quali Nicola Pende già elaborava le sue famose teorie pseudo-scientifiche sulla purezza della razza italiana»<sup>741</sup>.

Riconnettere la proibizione del culto pentecostale al particolare clima ideologico e pseudo-scientifico dell'Italia degli anni Trenta, come è stato fatto da Ayassot, porta a svalutare gli scontri tra il fascismo e i pentecostali verificatisi già alla fine degli anni Venti. Dall'autunno 1927 i pentecostali erano infatti stati segnalati dai prefetti in alcune Province meridionali ma, trattandosi di un culto diffuso in Italia relativamente da poco tempo, le autorità di Polizia non si applicarono con particolare impegno nel suo

---

<sup>736</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 23.

<sup>737</sup> *Ibidem*.

<sup>738</sup> E. AYASSOT, *I protestanti in Italia*, p. 69.

<sup>739</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>740</sup> *Ibidem*.

<sup>741</sup> *Ibidem*. La già citata circolare di Buffarini-Guidi si può trovare in ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese cristiane pentecostali.

controllo<sup>742</sup>. Il 7 dicembre 1927 il Ministero dell'Interno si rivolse al Ministero degli Esteri chiedendo di avviare un'indagine sui pentecostali. In particolare doveva essere chiarita la loro origine e doveva essere valutata la loro importanza in modo da capire «se eventualmente siano da sospettare nei seguaci diverse e nascoste finalità»<sup>743</sup>. Il Ministero degli Esteri si attivò presso l'Ambasciata americana, che rispose il 19 gennaio 1928 con una dichiarazione (priva di firma) che suonava come «una condanna senza appello» dei pentecostali<sup>744</sup>. In essa i pentecostali erano definiti come una setta di poca importanza, seppur capillarmente diffusa negli Stati Uniti, venivano descritti i loro culti (che si ritenevano fondati sulla suggestione e sul raggiungimento di uno stato nevrotico) e si attribuiva ai pentecostali un carattere fanatico<sup>745</sup>. Dalla condanna non era esente la classe dirigente della confessione, descritta come approfittatrice e orientata al lucro. I contatti tra i pentecostali e i comunisti erano negati e il disinteresse della confessione per le questioni politiche era confermato, per via del suo esclusivo carattere spirituale. Da ultimo, l'estensore della dichiarazione accludeva al documento un opuscolo sui pentecostali pubblicato negli Stati Uniti dalle altre confessioni protestanti che «per quanto scritto da un punto di vista confessionale, indica almeno come la Chiesa in parola sia sconfessata, anzi avversata dalle altre denominazioni protestanti»<sup>746</sup>. Il 1° febbraio 1928 il console italiano a Chicago, obbedendo all'ordine di Bocchini di proseguire le indagini sui pentecostali, dichiarava in una relazione per il Ministero degli Esteri: «Detta Chiesa cristiana pentecostale è una delle tante cosiddette Chiese fondate da individui desiderosi di lucro [...], sotto il manto di una religione da loro inventata e concepita per sfruttare il fanatismo e la superstizione di una certa classe del basso strato della nostra emigrazione»<sup>747</sup>.

Sulla base delle informazioni sui pentecostali ottenute per via diplomatica, il 10 aprile 1928 Bocchini diramò una circolare destinata ai prefetti nelle cui Province era stata segnalata una presenza pentecostale (Roma, Agrigento, Caltanissetta, Messina,

---

<sup>742</sup> Cfr. G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 45.

<sup>743</sup> Il ministro dell'Interno al ministro degli Esteri, minuta, 7 dicembre 1927, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese cristiane pentecostali.

<sup>744</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 46.

<sup>745</sup> L'Ambasciata americana a Roma al ministro dell'Interno, 19 gennaio 1928, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese cristiane pentecostali.

<sup>746</sup> *Ibidem*.

<sup>747</sup> Il console italiano a Chicago al ministro dell'Interno, 1° febbraio 1928, *ibidem*.

Taranto, Palermo e Trapani)<sup>748</sup>. In essa il ministro riconosceva la diversità dei pentecostali rispetto alle altre Chiese nate dalla Riforma ed evidenziava il pericoloso proselitismo di cui essi erano capaci. A suo parere, la Chiesa pentecostale

«più che una comunità religiosa deve essere considerata come un'aggregazione settaria, sia pure a sfondo religioso, ma con finalità di lucro, e poiché i suoi principi e l'attività che essa svolge potrebbe essere in contrasto con le finalità dello Stato fascista e costituire quindi un pericolo per l'ordine nazionale, si pregano le loro signorie di disporre accuratissime indagini, allo scopo di esattamente accertare la natura, i fini e l'attività della Chiesa in parola, nonché la condotta morale e politica dei suoi componenti»<sup>749</sup>.

Il 9 ottobre 1928 Bocchini reiterò ai prefetti la richiesta di precise informazioni sui pentecostali<sup>750</sup> e, in dicembre, due circolari del ministro di Polizia ricordavano a tutti i funzionari che la vigilanza andava continuata non solo sui pentecostali, ma su tutti gli evangelici<sup>751</sup>.

La persecuzione contro i pentecostali fu particolarmente radicale nel Lazio e nel Meridione. La comunità pentecostale di Roma fu oggetto di notevole attenzione e molte delle direttive sui pentecostali furono elaborate sulla base delle osservazioni condotte «con incredibile superficialità e supponenza»<sup>752</sup>. All'inizio degli anni Trenta, la comunità contava circa 500 membri e aveva quale luogo di culto principale alcuni locali nella residenza di Ettore Strappaveccia, costruttore edile benestante, *leader* riconosciuto della comunità<sup>753</sup>. Già alla fine degli anni Venti, le proteste dei cittadini di fede cattolica che abitavano vicino alla residenza di Strappaveccia attirarono l'attenzione della Polizia fascista. Nel gennaio del 1927 il luogo di culto fu soggetto ad una prima ispezione da parte del vice-questore di Roma accompagnato da una delegazione cattolica, ad essa seguirono le indagini del commissariato del quartiere Salario<sup>754</sup>. Il risultato fu negativo

---

<sup>748</sup> Il capo della Polizia ai prefetti di Roma, Agrigento, Caltanissetta, Messina, Palermo, Taranto e Trapani, 10 aprile 1928, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese cristiane pentecostali.

<sup>749</sup> *Ibidem*.

<sup>750</sup> Il capo della Polizia ai prefetti, 9 ottobre 1928, *ibidem*.

<sup>751</sup> Il capo della Polizia ai prefetti, 16-17 dicembre 1928, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, propaganda evangelica.

<sup>752</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 113.

<sup>753</sup> Sulla figura di Strappaveccia cfr. *ibidem*.

<sup>754</sup> All'ispezione si riferisce il rapporto del 26 settembre 1928 (redatto dall'ispettore De Majo, del commissariato del quartiere Salario) conservato in ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese cristiane pentecostali. La delegazione risultava composta da Bianca Paolucci (giornalista del «Corriere d'Italia»), dal ragioniere Roberto Mazzini e dall'avvocato Gian Marco Menasce (entrambi dell'Opera cardinal Ferrari). Sulla vicenda cfr. anche *ibidem.*, pp. 113 e segg.

e l'11 giugno 1928, rispondendo a una richiesta di informazioni di Bocchini, il prefetto di Roma dichiarava che i pentecostali non costituivano un pericolo per lo Stato fascista<sup>755</sup>. Gli ambienti cattolici premettero sulla Polizia affinché fossero svolte perizie mediche nei confronti dei culti pentecostali. Il 15 luglio 1928, il dottor Osvaldo Zacchi presenziò a un culto pentecostale di due ore e – come ricostruito da RoCHAT – stilò una perizia che rappresentava una «condanna scientifica senza appello»<sup>756</sup>. A suo parere, alcuni presenti manifestavano sintomi di epilessia e altri presentavano stigmate di isterismo. Il medico riteneva particolarmente dannosi per i bambini e gli adolescenti presenti gli atteggiamenti tenuti dai fedeli adulti:

«Per i bambini e gli adolescenti quello spettacolo secondo il mio giudizio è assolutamente dannoso alla salute, influenzando enormemente sull'equilibrio psichico delle loro facoltà e quindi predisponendo ulteriormente l'organismo allo sviluppo di forme nevropatiche funzionali e in seguito forse anche organiche»<sup>757</sup>.

La perizia di Zacchi venne presentata a Mussolini, accompagnata da un ampio promemoria sulla configurazione del culto pentecostale<sup>758</sup>, e fu seguita (il 20 settembre 1928) da un nuovo rapporto del commissariato del quartiere Salario che proponeva la chiusura del luogo di culto presente nella residenza di Strappaveccia<sup>759</sup>. La proposta danneggiava fortemente i pentecostali, non solo perché essi sarebbero stati privi di un luogo di culto, ma anche perché l'autorità di Strappaveccia (più tardi riconosciuto come unico ministro di culto pentecostale) veniva gravemente lesa.

I pentecostali cercarono di reagire all'azione della Polizia fascista avviando forme di comunione organizzata che si collocarono a metà tra lo stretto congregazionalismo e il forte accentramento che caratterizzava altre realtà, come i presbiteriani. Organizzarono una rete capillare di missionari e aprirono altri locali di culto ma non riuscirono ad

---

<sup>755</sup> Il prefetto di Roma al capo della Polizia, 11 giugno 1928, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese cristiane pentecostali.

<sup>756</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 114.

<sup>757</sup> Relazione datata 16 luglio 1928, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese cristiane pentecostali. Zacchi era un medico-chirurgo di discreta fama, fratello di Luigi Zacchi, medico e conferenziere domenicano.

<sup>758</sup> Il promemoria non presenta data né firma, ha il visto di Mussolini ed è allegato con la perizia di Zacchi a un appunto del capo di gabinetto di Mussolini del 4 ottobre 1928, cfr. *ibidem*.

<sup>759</sup> L'ispettore De Majo al capo della Polizia, 26 settembre 1928, *ibidem*.

ottenere la solidarietà delle altre Chiese evangeliche. Come evidenziato da Santini, infatti,

«le direzioni ecclesiastiche (e teologiche) delle varie Chiese evangeliche non colsero in profondità il significato del fenomeno pentecostale [...]. Almeno ufficialmente lesinarono la loro solidarietà ma la stessa cosa non si può dire sul piano delle comunità locali, dove alla pressione di uno stesso strapotere si rispondeva non di rado con una dichiarata (e pagata) fraternità con i più colpiti»<sup>760</sup>.

Tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta cominciò contro i pentecostali un'autentica persecuzione. In verità, in un primo tempo, all'inizio degli anni Trenta sembrò che l'attenzione del regime sui pentecostali stesse diminuendo. Nel gennaio 1931, ad esempio, Strappaveccia venne riconosciuto come ministro di culto della comunità di Roma e i locali della sua residenza dove si riunivano i pentecostali vennero autorizzati come luogo di culto, in quanto già utilizzati prima del 1929 e quindi prima dell'entrata in vigore della legge sui culti ammessi. Strappaveccia cominciò a intervenire presso Mussolini in difesa delle comunità pentecostali dell'Italia meridionale, colpite dai provvedimenti di polizia, e nei suoi confronti le autorità fasciste manifestarono sempre tolleranza<sup>761</sup>. Gli fu addirittura concesso di fornire ai predicatori pentecostali delle deleghe personali per l'esercizio del culto; tale permesso (di cui si trova traccia nei carteggi dei prefetti delle Province di Benevento, Caltanissetta, Messina, Napoli, Palermo e Reggio Calabria) fornì alle comunità pentecostali un gruppo dirigente e consentì loro di vivere la propria attività di culto in modo meno improvvisato<sup>762</sup>. La circolare della Direzione generale di Pubblica Sicurezza del 30 dicembre 1931 ribadiva inoltre ai prefetti la piena liceità dell'esercizio dei culti a-cattolici nei templi e nei locali riconosciuti, ammetteva le riunioni private e la possibilità di autorizzare riunioni pubbliche anche in assenza di ministri di culto riconosciuti<sup>763</sup>. Tutti questi provvedimenti ebbero una ricaduta positiva anche sulla situazione dei pentecostali. Sempre tra il 1931 e il 1932, la Direzione generale di Polizia richiamò alcuni prefetti a

---

<sup>760</sup> L. SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*, p. 18.

<sup>761</sup> Cfr. ad esempio il ricorso di Strappaveccia a Mussolini del 29 maggio 1931, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese cristiane pentecostali. Il fondo conserva numerosi ricorsi del ministro di culto pentecostale e numerose relazioni dei prefetti sulle sue denunce.

<sup>762</sup> Sulla concessione cfr. G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 242.

<sup>763</sup> La Direzione generale di Pubblica Sicurezza ai prefetti, 30 dicembre 1931, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese cristiane pentecostali. Anche se la circolare parlava al plurale dei ministri di culto pentecostali, solo Strappaveccia era stato riconosciuto come tale.

una maggiore moderazione verso i pentecostali e ciò sembrava inserirsi nel quadro di una rinnovata tolleranza per questa confessione da parte dello Stato fascista<sup>764</sup>. In realtà il quadro offerto dalla documentazione conservata presso l'Archivio centrale dello Stato è parziale e contraddittorio, ad esempio in Sicilia – dove le comunità pentecostali erano numerose – i provvedimenti repressivi furono numerosi anche nel periodo apparentemente tranquillo rappresentato dai primi anni Trenta.

Con l'approssimarsi della guerra d'Etiopia, i pentecostali – radicalmente pacifisti – sperimentarono una nuova ondata di persecuzioni, che sfociarono il 9 aprile 1935 nella proibizione dei loro culti. Ad ogni modo, non scomparvero dalla scena religiosa italiana, anche se videro la loro attività fortemente limitata. Alla vigilia della seconda guerra mondiale, una circolare di Bocchini ribadiva la condanna dei pentecostali e indicava specifiche modalità per la loro persecuzione. La circolare, del 22 agosto 1939, dal titolo *Sette religiose dei 'pentecostali' e altre*<sup>765</sup>, è stata analizzata nel dettaglio da Scopola e Rochat. Essa sottolineava l'antifascismo dei pentecostali ed estendeva l'accusa anche agli altri evangelici. In essa Bocchini mostrava di confondere i pentecostali con i testimoni di Geova e descriveva in modo allarmistico la conseguenza a livello morale della diffusione dei culti pentecostali. Bocchini temeva soprattutto la stampa pentecostale – che in realtà era da ricondurre ai testimoni di Geova – e il loro rifiuto dello Stato, oltre all'obiezione di coscienza. A parere del capo della Polizia, tutti gli evangelici condividevano fondamentalmente i caratteri propri dei pentecostali ed era necessario vigilare sulla loro diffusione. Senza dubbio l'obiezione di coscienza e il forte proselitismo erano elementi considerati pericolosi dallo Stato fascista, ma sulla circolare dell'agosto 1939 aveva anche influito «il clima esasperato (e talora isterico) di mobilitazione contro tutto ciò che pareva di origine o influenza straniera, specialmente inglese o americana»<sup>766</sup>. Bocchini puntualizzò le istruzioni per la persecuzione contro i pentecostali con un'altra circolare del 24 settembre 1939, che raccomandava ai prefetti di vigilare particolarmente sui gruppi di pentecostali indicati da Mario Piacentini ne *I*

---

<sup>764</sup> Per una sintetica disamina delle disposizioni emanate in quel periodo dalla Direzione generale di Pubblica Sicurezza cfr. G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 243.

<sup>765</sup> Il capo della Polizia ai prefetti, 22 agosto 1939, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese cristiane pentecostali. Sulla circolare cfr. anche P. SCOPPOLA, *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, pp. 359-368; G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, pp. 257 e segg.

<sup>766</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 260.

*culti ammessi nello Stato italiano* (1934)<sup>767</sup>. La struttura del movimento pentecostale, tuttavia, rendeva difficoltosa la lotta contro la confessione. Il 20 settembre 1939, nel corso di una perquisizione nella casa di un ferroviere pentecostale di Sulmona, venne reperita un'agenda con 60 nominativi e indirizzi di aderenti al culto<sup>768</sup>. I nominativi vennero trasmessi alle Prefetture competenti, ma senza ottenere particolari risultati. In realtà, come evidenziato da Rochat, «non era stato reperito lo schedario di un'organizzazione, ma un carteggio personale disordinato e in parte invecchiato, comunque inservibile per la Polizia»<sup>769</sup>. Nonostante ciò la persecuzione fascista contro i pentecostali non si fermò e nel dicembre del 1939 molte Questure dell'Italia meridionale compilarono elenchi di aderenti al culto<sup>770</sup>. Con l'aggravarsi della situazione bellica, tuttavia, la persecuzione divenne sempre più discontinua e si arrestò completamente nel 1943, alla caduta del fascismo.

Come evidenziato nell'analisi della circolare di Bocchini dell'agosto 1939, le autorità fasciste confondevano spesso i pentecostali con i testimoni di Geova che, tra le due guerre mondiali, già rappresentavano una realtà religiosa a livello mondiale<sup>771</sup>. Si trattava di una confessione profondamente diversa dai pentecostali, dotata di una struttura articolata e gerarchica, dedita alla produzione di riviste e opere di propaganda, stampate presso la Torre di Guardia di New York, che agiva come organo direttivo della Chiesa.

All'inizio degli anni Venti, i testimoni di Geova non erano ancora giunti in Italia e si limitavano a diffondere nel paese le loro pubblicazioni appoggiandosi a un centro svizzero. In quel periodo i fedeli italiani erano poche decine (principalmente persone convertite in seguito all'emigrazione negli Stati Uniti, in Francia, in Svizzera e in

---

<sup>767</sup> Il capo della Polizia ai prefetti, 24 settembre 1939, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese cristiane pentecostali.

<sup>768</sup> La ricostruzione della vicenda si può leggere nella relazione inviata dal commissariato di Polizia presso la Direzione compartimentale delle ferrovie di Roma alla Direzione generale di Polizia il 25 settembre 1939, (ACS, Ministero dell'Interno, J. 5, sovversivi). Sul fatto cfr. anche G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 261.

<sup>769</sup> *Ibidem*.

<sup>770</sup> Cfr. ad esempio l'elenco di pentecostali approntato dal prefetto di Bari, datato 3 dicembre 1939, e quello approntato dal prefetto di Campobasso, datato 16 dicembre 1939, entrambi in ACS, Ministero dell'Interno, J. 5, sovversivi.

<sup>771</sup> Per un inquadramento storiografico dei testimoni di Geova in Italia cfr. M. CASTIGLIONE, *I testimoni di Geova: ideologia religiosa e consenso sociale. Un'analisi storico-sociologica della nuova religiosità in Italia*, Torino, Claudiana, 1981; P. PICCIOLI, *Il prezzo della diversità. Una minoranza a confronto con la storia religiosa in Italia negli ultimi cento anni*, Napoli, Jovene, 2010.

Germania) e non svolgevano attività di culto regolari, essendo sparsi su tutto il territorio nazionale.

La Polizia fascista cominciò a occuparsi dei testimoni di Geova solo nel 1929, dopo l'avvenuto sequestro dell'elenco degli abbonati alla rivista «Torre di Guardia» presso l'incaricato della sua diffusione in Italia<sup>772</sup>. I nominativi erano equamente divisi tra l'Italia settentrionale e meridionale e rivelavano una debole presenza del movimento nell'Italia centrale. La dispersione e il riconosciuto disinteresse dei testimoni di Geova per le questioni politiche fecero sì che nei loro confronti la Polizia fascista si muovesse senza particolare impegno, ma la situazione era destinata a cambiare negli anni Trenta.

Fino al 1939, infatti, erano stati scoperti in Italia solo quattro gruppi di testimoni di Geova (nelle Province di Trento, Pescara, Teramo e Catanzaro) che annoveravano in tutto un centinaio di aderenti<sup>773</sup>. Tra il novembre e il dicembre di quell'anno l'OVRA, insospettata dai forti contatti tra i testimoni di Geova italiani e americani, diede vita a un'operazione di ampio respiro che portò alla scoperta di altri gruppi isolati, per un totale di poco più di 200 membri<sup>774</sup>. Si trattava di numeri alquanto modesti, ma i testimoni di Geova suscitavano ugualmente «l'allarmata attenzione della Polizia»<sup>775</sup>. Tale atteggiamento era da ricondurre a più cause. In primo luogo i testimoni di Geova erano confusi con i pentecostali, in secondo luogo il loro disconoscimento dell'autorità morale dello Stato veniva interpretato come rifiuto dell'obbedienza e come incitamento alla ribellione. Come evidenziato da Rochat, «negli anni Trenta il loro atteggiamento verso lo Stato era più di estraneità che di rifiuto»<sup>776</sup>, anche se si registravano casi di dura contestazione nei confronti del fascismo. Ciò bastava per insospettare le autorità fasciste, espressione di uno Stato «estremamente sensibile a ogni forma di dissenso reale o presunto, e quindi portato a intervenire contro i testimoni di Geova con una durezza e sistematicità senza proporzioni con la loro effettiva pericolosità»<sup>777</sup>. L'ispettore dell'OVRA Andriani – nella relazione finale a commento dell'operazione contro i testimoni di Geova, stesa nel gennaio 1940 – indicava nella loro attiva

---

<sup>772</sup> Il prefetto di Torino al ministro dell'Interno, 22 agosto 1929, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, Chiese riformiste.

<sup>773</sup> Sull'entità numerica dei testimoni di Geova cfr. G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 286.

<sup>774</sup> Sull'indagine dell'OVRA cfr. *ibidem*.

<sup>775</sup> *Ibidem*.

<sup>776</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>777</sup> *Ibidem*.



propaganda la principale pericolosità dei testimoni di Geova e temeva che un analogo spirito di contestazione potesse diffondersi anche agli altri evangelici<sup>778</sup>.

Sotto certi aspetti la persecuzione nei confronti dei testimoni di Geova presentò dei caratteri del tutto peculiari. In primo luogo essa si svolse in modo sistematico e coinvolse un numero limitato di inquirenti che si mossero a livello nazionale, coordinati dal già menzionato ispettore Andriani dell'OVRA. In secondo luogo le indagini si svolsero celermente e in modo efficiente e in terzo luogo i testimoni di Geova furono classificati come nemici del regime non solo sul piano religioso ma anche sul piano politico. Da ultimo, è importante evidenziare anche la mancanza di interferenze da parte cattolica, forse da riconnettere al carattere politico della repressione attuata dalle autorità fasciste.

In un'altra relazione di Andriani, sempre del gennaio 1940, erano espresse valutazioni di portata generale non solo sui testimoni di Geova, ma su tutti gli evangelici. La relazione distingueva nettamente tra pentecostali e testimoni di Geova e si esprimeva in questo modo sulla pericolosità degli evangelici:

«Da un esame completo ho potuto formarmi il convincimento che tutti i professanti le religioni evangeliche [...] sono, per lo meno spiritualmente, non aderenti ed entusiasti delle istituzioni che ci governano. Di frequente capita che alcuni di essi, isolatamente e in gruppi, con malcelata ipocrisia della quale sono maestri, ostentano devozione al regime fascista, ma io sono convinto che è bene diffidare di essi e che sia necessario seguirli costantemente con occhio vigile»<sup>779</sup>.

Il giudizio di Andriani sui testimoni di Geova era molto articolato e includeva una breve descrizione della loro dottrina. Da essa non si potevano desumere elementi di antifascismo politico ma, come evidenziato da Rochat, «qui intervenivano le pubblicazioni della Torre di Guardia che, se guardate come un documento politico, giustificavano appieno tutti i peggiori sospetti»<sup>780</sup>. Ad ogni modo è opportuno ricordare che la maggior parte dei testimoni di Geova scoperti dall'inchiesta promossa dall'OVRA appartenevano a un ceto sociale piuttosto basso (contadini e artigiani) e mancavano totalmente di qualsiasi coordinazione, risultando connessi solo dalle

---

<sup>778</sup> L'ispettore generale Andriani al procuratore generale presso il Tribunale speciale, 12 gennaio 1940, ACS, Ministero dell'Interno, J. 5, Sovversivi.

<sup>779</sup> L'ispettore generale Andriani al capo della Polizia, 3 gennaio 1940, *ibidem*.

<sup>780</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 292.

pubblicazioni della Torre di Guardia. Tra di essi non avevano luogo culti collettivi o assemblee e il loro impatto sul piano politico si poteva dire minimo.

L'inchiesta dell'OVRA insisteva su due aspetti ai quali il regime fascista si rivelava particolarmente sensibile, ovvero i collegamenti con l'estero e l'obiezione di coscienza. In realtà la diffusione delle pubblicazioni della Torre di Guardia non poteva essere interpretata come il segno di una forte connessione tra i testimoni di Geova italiani e quelli statunitensi, mentre più seria era la questione dell'obiezione di coscienza, che sfociava nell'accusa di antimilitarismo. Andriani, ad esempio, lamentava l'eccessiva tolleranza che le autorità militari italiane avevano dimostrato sulla questione e reclamava pene più severe per coloro che – anche per ragioni di appartenenza confessionale – rifiutavano di prestare il servizio militare<sup>781</sup>. Il 12 gennaio 1940 Andriani denunciò per antimilitarismo al Tribunale speciale per la difesa dello Stato 26 testimoni di Geova, che in seguito furono condannati a varie pene detentive. Con questa azione la persecuzione fascista nei confronti dei testimoni di Geova raggiunse il suo apice, per poi declinare negli anni successivi per le difficoltà imposte dalla guerra.

## 2.6 Dall'ambito religioso a quello sociale: l'associazionismo evangelico

Oltre alle varie chiese evangeliche, anche le associazioni ad esse collegate rappresentano un interessante argomento di studio, che ha ricevuto limitata attenzione da parte degli autori che si sono concentrati sui rapporti tra il fascismo e le realtà religiose presenti in Italia. Si tratta di un ambito complesso e ancora più frammentato di quello rappresentato dalle Chiese evangeliche, un ambito in cui si collocano istituzioni quali l'Esercito della Salvezza, l'Associazione cristiana dei giovani e l'Unione cristiana delle giovani (ramificazioni italiane della YMCA americana), la Società biblica britannica e forestiera e l'Associazione missionaria Evangelica.

I documenti della categoria G. 1 conservati presso il Fondo del Ministero dell'Interno dell'Archivio centrale dello Stato permettono di analizzare nel dettaglio i rapporti tra il fascismo e le associazioni menzionate, dal momento che la categoria raccoglie materiale relativo anche alle associazioni confessionali e religiose. Come nel caso dei documenti relativi alle Chiese evangeliche, la maggior parte delle

---

<sup>781</sup> L'ispettore generale Andriani al procuratore generale presso il Tribunale speciale, 12 gennaio 1940, ACS, Ministero dell'Interno, J. 5, Sovversivi.

testimonianze documentarie sono costituite dalle relazioni inviate dai prefetti alla Direzione generale di Polizia e ciò evidenzia come nella mentalità delle autorità fasciste queste associazioni fossero considerate sullo stesso piano delle confessioni evangeliche, alle quali risultavano legate e da cui talvolta dipendevano.

La prima associazione evangelica di cui è possibile ricostruire i rapporti con il fascismo è rappresentata dall'Esercito della salvezza, un'organizzazione a carattere religioso e sociale ordinata secondo criteri militari e fondata a Londra nel 1865<sup>782</sup>. Essa giunse in Italia alla fine dell'Ottocento e diede vita a varie opere, di cui la più rappresentativa (perché vicina alle intenzioni del movimento) era l'Albergo del popolo di Roma. L'Esercito della Salvezza presentava una ferrea organizzazione e desiderava affiancare le Chiese evangeliche coadiuvandone l'opera pastorale. In effetti, esso era nato come «un movimento di risveglio diretto particolarmente ai diseredati, con un programma che univa un forte appello alla conversione personale come inizio di una nuova vita e una straordinaria attività assistenziale»<sup>783</sup>. Tale carattere poteva ben accompagnarsi ai programmi pastorali di tutte le Chiese evangeliche. Come ricordato da Rochat, l'obiettivo dell'Esercito era la formazione di «avanguardie dinamicamente impegnate nell'evangelizzazione e nell'assistenza, il che non escludeva che in determinate circostanze queste avanguardie potessero organizzarsi anche come comunità con attività di culto e di istruzione interne e non soltanto proiettate verso l'esterno»<sup>784</sup>.

Durante il ventennio l'Esercito svolse la sua attività in Italia su numerosi fronti: da un lato il già citato Albergo del popolo di Roma, dall'altro le mense per i poveri a Torino e Milano, oltre a sale di culto in una decina di città e gruppi di evangelizzazione nel Mezzogiorno. Queste attività non avevano incontrato l'opposizione dello Stato liberale, mentre il fascismo si dimostrò sempre molto diffidente nei confronti dell'organizzazione, nonostante il suo dichiarato disinteresse per le questioni politiche. Forse il legame tra l'Esercito e l'Organizzazione salutista mondiale (a guida britannica), il carattere paramilitare, la predicazione nei luoghi pubblici e l'assoluta uguaglianza riconosciuta alle donne stridevano eccessivamente con gli orientamenti del fascismo.

---

<sup>782</sup> Per un inquadramento storiografico dell'Esercito della salvezza cfr. D. ARMISTEAD, *Cristiani in divisa. Un secolo di storia dell'Esercito della salvezza fra gli italiani (1887-1987)*, Torino, Claudiana, 1987.

<sup>783</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 24.

<sup>784</sup> *Ibidem*.

L'Esercito non rappresentava in Italia una realtà importante, Rochat ha riconosciuto l'impossibilità di valutare numericamente i suoi appartenenti. L'autore ritiene che la presenza dell'Esercito possa essere considerata «certamente superiore alle poche centinaia di militanti inquadrati»<sup>785</sup> ai quali, tuttavia, andrebbero aggiunti i simpatizzanti.

Durante il ventennio, l'Esercito della salvezza avvertì le ricadute negative della crisi di Wall Street del 1929, come tutte le realtà evangeliche organizzate secondo un modello missionario e che dipendevano strettamente dai finanziamenti esteri. Per fronteggiare la crisi, l'Esercito vendette molti immobili, ridusse il proprio personale e l'attività di stampa. Nello stesso periodo fu anche oggetto dell'attenzione della Polizia fascista; in uno dei promemoria redatti dalla Direzione generale di Polizia nel febbraio 1929, infatti, la sua struttura e i suoi obiettivi erano descritti nel dettaglio. Il promemoria si concludeva con una valutazione complessivamente positiva dell'organizzazione: «In complesso l'attività dell'Esercito della Salvezza in Italia può considerarsi molto limitata e per quanto riguarda la propaganda religiosa è vigilata e contenuta. Per quanto sia da considerare fuori delle direttive religiose e politiche del regime, e quindi da vigilare, tuttavia non ha dato motivo a particolari rilievi»<sup>786</sup>.

L'emanazione della legge sui culti ammessi pose – ha scritto Rochat – «l'Esercito della salvezza in una situazione difficile»<sup>787</sup>. La sua attività assistenziale poté continuare senza problemi fino al 1940 – nonostante molte denunce di informatori e alcune proteste cattoliche – ma l'organizzazione presentava anche un'attività religiosa di tipo tradizionale, che subì una brusca contrazione. Con la legge sui culti ammessi, infatti, solo le Chiese a-cattoliche riconosciute potevano svolgere attività religiosa e l'Esercito non voleva assumere una conformazione come quella delle altre Chiese evangeliche.

Per qualche tempo dopo il 1929, i membri dell'organizzazione continuarono a riunirsi nei luoghi di culto che già utilizzavano da tempo ma questi spazi non potevano essere considerati dei veri luoghi di culto perché l'Esercito non costituiva una Chiesa. Il capo della branca italiana dell'organizzazione, Lombardo, presentò allora nel maggio del 1930 una domanda per il riconoscimento della qualifica di ministri di culto ai cinque

---

<sup>785</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 25.

<sup>786</sup> Promemoria sull'Esercito della salvezza, 19 febbraio 1929, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, propaganda evangelica.

<sup>787</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 229.

ufficiali dell'Esercito che reggevano i principali centri italiani dell'organizzazione. L'Esercito preferiva dunque chiedere il riconoscimento solo di alcuni suoi ufficiali e non dell'intera organizzazione, che rimaneva un ente morale (posizione ottenuta con Regio Decreto del 1° febbraio 1923). Il Ministero degli Affari di culto considerò valido lo *status* di ente morale solo per il ramo assistenziale dell'Esercito, ma non per quello più strettamente religioso e quindi – nonostante il fatto che i prefetti dessero parere favorevole al riconoscimento dei cinque ufficiali – la Direzione generale degli Affari di culto avviò un'indagine sull'Esercito della Salvezza, dalla quale emerse la difficoltà di inquadralo nel panorama religioso italiano tra le Chiese evangeliche<sup>788</sup>. Il 7 aprile 1931 la Direzione generale presentò al ministro della Giustizia, Alfredo Rocco, una relazione sull'attività dell'Esercito in cui si esprimeva positivamente, ma anche con alcuni dubbi, sulla legittimità del riconoscimento dei ministri di culto<sup>789</sup>. Rocco chiese il parere del Consiglio di Stato, secondo cui non si poteva attribuire all'Esercito «il carattere di Chiesa avente culto proprio»<sup>790</sup>. Il ministro respinse la proposta di riconoscimento dei cinque ministri di culto, ma chiese al Ministero dell'Interno che i prefetti concedessero agli ufficiali dell'Esercito l'autorizzazione a presiedere riunioni che veniva solitamente concessa ai ministri di culto non riconosciuti di fronte a effettive necessità<sup>791</sup>. Grazie a tale espediente, l'attività dell'Esercito della Salvezza poté continuare senza problemi.

A partire dal 1934 la situazione dell'Esercito della salvezza peggiorò, in seguito al progressivo ritiro delle autorizzazioni prefettizie per l'attività dei ministri di culto non riconosciuti secondo quanto disposto dalla legge sui culti ammessi. Nel marzo 1934 il nuovo capo dell'Esercito della salvezza – Hauswirth – chiese al Ministero dell'Interno che fosse ripresa in esame la richiesta per il riconoscimento come ministri di culto di alcuni ufficiali dell'organizzazione o, in alternativa, che fossero emanate nuove autorizzazioni specifiche<sup>792</sup>. Buffarini-Guidi negò ogni possibilità e Hauswirth propose allora che l'Esercito fosse considerato come una Chiesa e non come un'associazione<sup>793</sup>.

---

<sup>788</sup> Cfr. La Direzione generale degli Affari di culto al procuratore generale della corte d'appello di Roma, 29 novembre 1930, ACS, Ministero dell'Interno, Direzione generale degli Affari di culto, archivio generale.

<sup>789</sup> La Direzione generale degli Affari di culto al ministro della Giustizia, 7 aprile 1931, *ibidem*.

<sup>790</sup> Parere della sezione seconda del Consiglio di Stato al ministro della Giustizia, 28 aprile 1931, ACS, Consiglio di Stato, funzione consultiva, sezione seconda, pareri.

<sup>791</sup> La Direzione generale degli Affari di culto al procuratore generale della corte d'appello di Roma, 18 maggio 1931, ACS, Ministero dell'Interno, Direzione generale degli Affari di culto, archivio generale.

<sup>792</sup> Hauswirth al Ministero dell'Interno, 22 aprile 1934, *ibidem*.

<sup>793</sup> La Direzione generale degli Affari di culto al prefetto di Roma, 25 aprile e 15 giugno 1934, *ibidem*.

Buffarini-Guidi si rivolse al Ministero degli Esteri e l'ambasciatore italiano a Londra (Dino Grandi) si espresse favorevolmente nei confronti della proposta di Hauswirth<sup>794</sup>. L'ambasciatore italiano presso la Santa Sede (Cesare Maria De Vecchi) reagì invece in questo modo: «Esprimo parere del tutto sfavorevole al riconoscimento di quella associazione straniera come Chiesa e all'ammissione delle medesima al beneficio della legge 24 giugno 1929»<sup>795</sup>. Per evitare scontri con la Santa Sede, il Governo fascista decise di negare ogni possibilità di riconoscimento e i numerosi esposti di Hauswirth presso Mussolini caddero nel vuoto<sup>796</sup>. La Direzione generale dei culti consigliò all'Esercito della Salvezza di collegarsi ad una Chiesa evangelica riconosciuta che condividesse i suoi orientamenti (ad esempio la Chiesa metodista wesleyana), ma i dirigenti dell'Esercito rifiutarono questa possibilità, preferendo invece chiedere nuovamente autorizzazioni particolari per le attività religiose<sup>797</sup>. L'Esercito cercò anche di far valere i suoi rapporti con l'estero e infatti il 23 maggio 1935 l'Ambasciata britannica a Roma chiese a Mussolini di ricevere un alto ufficiale dell'Esercito (il colonnello Hamilton) che espose al duce le linee guida dell'organizzazione, ne rivendicò il carattere ecclesiale e chiese un intervento urgente di Mussolini<sup>798</sup>. L'iniziativa ebbe esito favorevole e nonostante l'opposizione della Santa Sede i luoghi di culto dell'Esercito della Salvezza furono riaperti. Forse in quel modo Mussolini voleva compiere un gesto distensivo nei confronti della Gran Bretagna, che si opponeva alla politica fascista verso l'Etiopia, mostrando la propria magnanimità nei confronti di un'istituzione di matrice britannica. Ad ogni modo la sua decisione incontrò notevoli resistenze da parte delle autorità fasciste. La Direzione generale di Polizia, ad esempio, avviò indagini sull'Esercito della Salvezza, accusandolo di antifascismo<sup>799</sup>.

Nonostante le promesse, il degenerare dei rapporti con la Gran Bretagna a causa della questione etiopica portò Mussolini a rivedere la propria posizione sull'Esercito

---

<sup>794</sup> L'ambasciatore italiano a Londra al Ministero degli Esteri, 20 settembre 1934, ACS, Ministero dell'Interno, Direzione generale degli Affari di culto, archivio generale.

<sup>795</sup> L'ambasciatore italiano presso la Santa Sede al Ministero degli Esteri, 20 ottobre 1934, *ibidem*.

<sup>796</sup> Sugli esposti di Hauswirth cfr. anche G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 234.

<sup>797</sup> Sui contatti del periodo 1935-1936 tra l'Esercito della salvezza e la Direzione generale degli Affari di culto cfr. D. ARMISTEAD, *Cristiani in divisa. Un secolo di storia dell'Esercito della salvezza fra gli italiani (1887-1987)*, pp. 210, 217-219.

<sup>798</sup> Cfr. promemoria per Mussolini, 17 giugno 1935, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, circoli evangelici (anche in ACS, Ministero dell'Interno, Direzione generale degli Affari di culto, archivio generale). Per alcuni dettagli sull'udienza del colonnello Hamilton cfr. D. ARMISTEAD, *Cristiani in divisa. Un secolo di storia dell'Esercito della salvezza fra gli italiani (1887-1987)*, pp. 211-212.

<sup>799</sup> Sulle indagini cfr. G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 235.

della salvezza. Durante la guerra coloniale, infatti, la posizione del regime nei confronti dell'organizzazione divenne sempre più intransigente e l'attività di quest'ultima proseguì con grande difficoltà. Alla metà degli anni Trenta risultavano vietati i culti, ma l'insegnamento religioso e le attività assistenziali dell'Esercito della Salvezza erano comunque consentiti. Tutto si svolgeva comunque in un clima di provocazioni e di frequenti interventi della Polizia.

Alla fine del 1936 l'Esercito tentò nuovamente di ottenere il riconoscimento agendo presso Mussolini con l'appoggio non ufficiale del sottosegretario del Foreign Office, lord Cranborne<sup>800</sup>. Il ministro degli Esteri, Galeazzo Ciano, ignorò il parere negativo dell'Ufficio affari con la Santa Sede e realizzò un compromesso con il Ministero dell'Interno, che prevedeva ampie concessioni all'Esercito della Salvezza. In sostanza le riunioni dell'organizzazione risultavano permesse, a patto che non violassero la legge e le «direttive politiche e sociali del regime»<sup>801</sup>. Grazie al compromesso promosso da Ciano, la vita religiosa delle comunità salutiste riprese gradualmente e tra il 1937 e il 1940 si svolse con regolarità, nonostante gli incidenti e le provocazioni che affliggevano comunque tutte le Chiese evangeliche. «L'elemento peggiore era la sensazione diffusa di precarietà per il nuovo peggioramento dei rapporti italo-britannici e la minaccia incombente della guerra»<sup>802</sup>.

Le prime avvisaglie di un cambiamento nei rapporti tra il fascismo e l'Esercito della salvezza si ebbero nell'autunno del 1939, quando il periodico salutista «Il grido di guerra» venne soppresso, come gran parte della stampa evangelica. Dopo l'entrata in guerra, il 26 giugno 1940 la Polizia fascista fece irruzione nel quartier generale romano dell'organizzazione e arrestò gran parte del gruppo dirigente italiano<sup>803</sup>. La Questura di Roma impose immediatamente lo scioglimento dell'Esercito e il sequestro dei suoi beni e ricevette l'approvazione di Bocchini, del Ministero degli Esteri e della Direzione generale dei culti. A Brescia, invece, la sede dell'Esercito venne attaccata e incendiata<sup>804</sup>. Nell'agosto del 1940, poi, la Polizia fascista arrestò un'attivista salutista di Ariccia in possesso di alcune circolari emesse dal comandante londinese dell'Esercito

---

<sup>800</sup> Sulla vicenda cfr. G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, pp. 236-238.

<sup>801</sup> Il sottosegretario degli Interni al ministro degli Esteri, 16 febbraio 1937, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, circoli evangelici.

<sup>802</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 239.

<sup>803</sup> Il questore di Roma alla Direzione generale di Polizia, 1° e 15 luglio 1940, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, circoli evangelici.

<sup>804</sup> Il prefetto di Brescia al ministro dell'Interno, 3 luglio e 2 agosto 1940, *ibidem*.

in cui si accennava alla necessità di lanciare una “crociata del cuore ardente” in nome del pacifismo e della reazione contro l’offensiva pagana scatenata dal nazismo. La Questura di Roma ritenne che si trattasse di un esempio di propaganda pacifista e si mosse con maggiore decisione al sequestro dei beni e delle proprietà dell’Esercito<sup>805</sup>. A partire dall’estate-autunno del 1940, infine, i locali di culto dell’Esercito furono definitivamente chiusi e i gruppi di salutisti ridotti alla clandestinità.

Un’altra importante realtà dell’associazionismo evangelico in Italia era rappresentata dalle Associazioni cristiane della gioventù: l’ACDG (Associazione cristiana dei giovani) e l’UCDG (Unione cristiana delle giovani). Si trattava delle ramificazioni italiane della YMCA (Young men’s christian association) e della YWCA (Young women’s christian association), sorte nell’Ottocento in ambito anglosassone e che avevano in Italia varie case e luoghi di ritrovo per la gioventù<sup>806</sup>. Esse si configuravano come associazioni non collegate ad alcuna Chiesa evangelica, anche se erano disposte a collaborare con tutte le Chiese e soprattutto con i loro circoli giovanili a fini educativi e ricreativi. Santini ha ricordato come l’ACDG, nata alla metà dell’Ottocento, si fosse sviluppata in Italia ancora prima dell’Esercito della Salvezza e ciò la rendeva, dal punto di vista cronologico, la prima realtà dell’associazionismo evangelico<sup>807</sup>. Pur essendosi sviluppata nel XIX secolo, l’ACDG ricevette un forte incremento solo durante la prima guerra mondiale, quando la YMCA si adoperò in una vasta opera di assistenza dei combattenti su tutti i fronti, anche su quello italiano.

L’ACDG rappresentava l’unica realtà interconfessionale dell’associazionismo evangelico e in ciò era molto diversa da altre organizzazioni quali i gruppi giovanili valdesi e la Gioventù wesleyana<sup>808</sup>. Le varie realtà dell’associazionismo evangelico

---

<sup>805</sup> Il questore di Roma alla Direzione generale di Polizia, 24 agosto 1940, ACS, Ministero dell’Interno, G. 1, circoli evangelici. Sulla vicenda cfr. anche G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, pp. 304-305.

<sup>806</sup> Nel clima di un generale risveglio protestante, George Williams nel 1844 fondò a Londra la Young men’s christian association, con fini di edificazione spirituale. Il suo esempio venne seguito in ogni paese protestante e anche nelle valli valdesi italiane. Nel 1855, in un congresso a Parigi, venne fondata la Federazione mondiale delle associazioni cristiane dei giovani, con sede a Ginevra, alla quale si affiliarono anche le associazioni sorte nelle valli valdesi. La Young women’s christian association venne invece fondata in Inghilterra nel 1855 e ottenne subito un notevole risultato al punto che, nel 1894, sempre a Londra, venne fondata la Federazione mondiale delle YWCA a cui si affiliarono anche le corrispondenti organizzazioni italiane.

<sup>807</sup> Cfr. L. SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*, pp. 8-9.

<sup>808</sup> I gruppi giovanili valdesi vennero fondati dal medico fiorentino Giovanni Corradini per contrapporsi all’interdenominazionalismo proclamato dalla YMCA e si accompagnarono alla Federazione giovanile valdese, fondata dal pastore Paolo Bosio, con spiccate caratteristiche patriottiche e confessionali.



avevano più volte cercato di instaurare sistemi di collaborazione. Il congresso evangelico di Roma del 1920 rappresentò «l'estremo tentativo dell'associazionismo di volgere a unitarietà le pur modeste forze protestanti in Italia»<sup>809</sup>. I risultati furono tuttavia scarsi e presto si sviluppò un serrato confronto fra l'ACDG e le altre organizzazioni denominazionali. Nel dopoguerra la presenza nel paese dell'ACDG si ridusse notevolmente ed essa mantenne solo due grandi centri, a Torino e a Roma. L'organizzazione continuava tuttavia ad avere un grande successo e si presentava come una realtà estremamente attiva, dal momento che i suoi gruppi «tenevano vivo l'ideale di una fraternità vissuta fra gli evangelici italiani [...], erano nel paese una presenza culturale viva, avvertita»<sup>810</sup>. L'impegno dell'organizzazione si traduceva anche in una forte attività editoriale: durante gli anni Venti venivano ad esempio pubblicate le opere della collana Maestri di vita spirituale e la rivista «Fede e vita». Nonostante la sua vitalità, Santini ha evidenziato una certa difficoltà dell'ACDG nell'adattarsi alle nuove linee del pensiero teologico evangelico<sup>811</sup>. Mentre la collana Maestri di vita spirituale era dominata dalla personalità di Ernesto Buonaiuti<sup>812</sup> e «Fede e vita» da Ugo Janni<sup>813</sup>, alcuni settori legati all'ACDG avvertivano la necessità di riflettere autonomamente e in modo nuovo sui temi teologici e spirituali e per questo si legarono alla rivista «Gioventù

<sup>809</sup> L. SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*, p. 9.

<sup>810</sup> *Ibidem*.

<sup>811</sup> *Ibidem*.

<sup>812</sup> Buonaiuti (1881-1946) fu uno dei capi del modernismo italiano. Sacerdote (1903), insegnante nel Seminario romano, diresse varie riviste tra cui «Rivista storico-critica delle scienze teologiche» (1905-1910), «Nova et vetera» (1908), «Ricerche religiose» e infine «Religio» (1925-1939 e 1943-1944). Colpito, dopo varie censure, dalla scomunica nel 1926, fu allora esonerato dall'insegnamento come professore di Storia del cristianesimo, cattedra che occupava dal 1915, all'Università di Roma. Destituito poi per non aver prestato il giuramento fascista (1931), fu riammesso in ruolo nel 1944, senza però l'esercizio effettivo dell'insegnamento. La sua pubblicistica fu molto vasta e la sua opera più importante può essere identificata nella *Storia del cristianesimo* (Milano, Dall'Oglio Editori, 1942-1943, 3 voll.), sintesi della sua visione storica del cristianesimo come fondato sul contrasto perenne tra 'secolo presente' e 'secolo venturo'. Nel suo pensiero si avverte l'influsso di dottrine diverse (Newman, Tyrrell, Blondel e l'"apologetica dell'immanenza", Bergson e il pragmatismo religioso, Loisy e l'"escatologismo"), poi di tendenze nuove (specialmente Otto, ma anche Schweitzer e Heiler). La posizione di Buonaiuti restò sempre decisamente realista, anzi tomista e in polemica con l'idealismo italiano contemporaneo e quello tedesco, da lui considerati, come i totalitarismi, stravolgimenti del pensiero protestante. Contro il protestantesimo, Buonaiuti difese il sistema sacramentale e gerarchico della Chiesa cattolica che per altri versi, auspicandone un rinnovamento interno e rivendicando il diritto alla libera ricerca teologica, criticò (cfr. ad esempio *La Chiesa romana*, Milano, Gilardi e Noto, 1933), né si riconciliò con essa in punto di morte, pur professandosene figlio fedele nello spirito e rivendicando le insegne del proprio sacerdozio. Di questi contrasti (come quello sull'asserito dovere, per il cristiano, della più assoluta indifferenza per le vicende mondane e l'appassionata partecipazione spirituale alle vicende politiche e ai problemi sociali) si ritrova traccia nella sua autobiografia, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo* (Roma, Darsena, 1945). Su Buonaiuti cfr. <http://www.treccani.it>; V. VINAY, *Ernesto Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo*, Torre Pellice, Claudiana, 1956.

<sup>813</sup> Su Janni cfr. cap. II, par. 1.

cristiana» (nata nel 1931). Questa vicenda intellettuale aiuta a comprendere la natura dell'ACDG: non un organismo in cui prevalevano orientamenti univoci ma un insieme di forze talvolta in contrapposizione l'una all'altra.

Considerato il suo carattere interdenominazionale e i campi in cui svolgeva la sua attività, l'ACDG non si poteva considerare una Chiesa e non era quindi regolata dalla legge sui culti ammessi del 1929. Essa rientrava piuttosto nella sfera di competenza del diritto comune che – dal 1931, sulla scorta del codice Rocco e del nuovo Testo Unico delle leggi di Pubblica Sicurezza – prescriveva una serie di autorizzazioni ministeriali per le organizzazioni aventi carattere internazionale.

I documenti conservati nel Fondo del Ministero dell'Interno dell'Archivio centrale dello Stato testimoniano la complessa vita dell'ACDG durante il ventennio. Nel fondo sono custodite le pratiche per il riconoscimento dell'ACDG e di ognuna delle sue 57 sezioni (al 1931-1932), nonché le pratiche per il riconoscimento dei suoi dirigenti nazionali e locali<sup>814</sup>. Com'è evidente dalla documentazione, il regime non si lasciò sfuggire la possibilità di controllare l'ACDG – e soprattutto i membri di spicco del suo Comitato nazionale (l'organo direttivo dell'associazione) – e sfruttò l'obbligo della schedatura dei dirigenti delle associazioni imposto dal diritto comune. Ciò forniva al regime un'indicazione di massima dei quadri dell'ACDG, ne facilitava il controllo e – in caso di necessità – la limitazione.

Come per l'Esercito della Salvezza, anche la determinazione numerica degli appartenenti all'ACDG è difficoltosa. La stima di Rochat oscilla tra la cinquantina e la settantina di sezioni all'inizio degli anni Trenta, generalmente collegate alle comunità evangeliche<sup>815</sup>. Indipendentemente dai suoi numeri, l'ACDG non era considerata particolarmente pericolosa dal regime, in quanto ritenuta un'organizzazione esclusivamente religiosa e priva di qualsiasi interesse di tipo politico. Solo nelle valli valdesi l'organizzazione aveva una forza tale da contrastare l'attività delle organizzazioni giovanili del regime e quindi il Ministero dell'Interno – tra il 1927 ed il 1928 – ne propose lo scioglimento, pur lasciando la decisione in merito al prefetto di Torino, che nel novembre del 1927 rispose al Ministero dichiarando l'ACDG una realtà

---

<sup>814</sup> Cfr. ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, ACDG.

<sup>815</sup> Cfr. G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 26.

innocua, in quanto attiva sul piano spirituale e religioso, non sociale e politico<sup>816</sup>. Il prefetto convinse il Ministero dell'inutilità dello scioglimento dell'ACDG, provvedimento che avrebbe colpito negativamente la gioventù locale, e le sezioni delle valli poterono continuare la loro attività anche se sottoposte a numerosi controlli. L'organizzazione doveva comunque prestare molta attenzione a come si relazionava allo Stato fascista, come dimostrato dal peggioramento dei rapporti dopo il congresso nazionale dell'ACDG svoltosi a Villar Pellice nell'agosto del 1933, in cui si affrontarono anche temi politici e intervennero personalità sgradite al regime<sup>817</sup>. L'attenzione del regime nei confronti dell'ACDG fu comunque sempre episodica, dal momento che la sua attività era ritenuta essenzialmente di carattere religioso. La sorveglianza fascista non si tradusse in interventi repressivi diretti: dopo il 1931 divenne necessario sottoporre le cariche dell'ACDG ad approvazione ministeriale, ma il regime non si spinse oltre. Inoltre i rapporti dei prefetti delle zone in cui erano presenti sezioni dell'ACDG furono sempre molto positivi.

Nonostante la mancanza di incisività nell'azione delle autorità fasciste, durante il ventennio i rapporti tra l'ACDG e lo Stato conobbero momenti di tensione. Nel gennaio 1924, ad esempio, il ministro dell'Interno De Bono ordinò ai prefetti un'indagine sull'attività dell'ACDG con una circolare in cui veniva insinuata una nociva opera di propaganda svolta dall'associazione contro l'azione di «rivalorizzazione spirituale del governo nazionale»<sup>818</sup>. L'indagine non sortì alcun effetto. Nel 1926, invece, in coincidenza col varo delle leggi «fascistissime», il segretario del fascio di Torino sollecitò dei provvedimenti contro l'ACDG, accusata di svolgere azione di propaganda a favore del «protestantesimo e dell'idea americana»<sup>819</sup>. Nello stesso anno l'ACDG assorbì la Federazione studenti per la cultura religiosa, che si configurava come un'organizzazione studentesca alternativa ai Gruppi universitari fascisti e alla Federazione universitaria cattolica italiana, le uniche riconosciute dallo Stato fascista. Il presidente della Federazione studenti per la cultura religiosa, Cesare Gay, divenne il

---

<sup>816</sup> Appunti del capo di gabinetto della Direzione generale di Polizia, 10 agosto e 22 novembre 1927, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, ACDG; il prefetto di Torino alla Direzione generale di Polizia, 3 ottobre 1927, *ibidem*.

<sup>817</sup> Sul congresso cfr. G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 177; G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, pp. 205-209.

<sup>818</sup> Il ministro dell'Interno ai prefetti, 9 gennaio 1924, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, ACDG.

<sup>819</sup> Il segretario del fascio di Torino al Ministero dell'Interno, 12 febbraio 1926, *ibidem*.

nuovo segretario nazionale dell'ACDG, fissò la sede della segreteria nazionale a Firenze e si orientò sulle posizioni pancristiane di Janni.

La notevole attività intellettuale, talvolta di fronda, promossa dall'ACDG sotto la guida di Gay allarmò presto le autorità fasciste. Mussolini, colpito dalle relazioni preoccupate del segretario del fascio di Torino (Carlo Di Robilant), chiese all'ambasciatore italiano a Washington – Giacomo De Martino – quali ripercussioni avrebbe avuto la soppressione dell'ACDG a livello dei rapporti tra gli Stati Uniti e l'Italia, per via del prevedibile coinvolgimento nella questione della YMCA. De Martino espresse a Mussolini un parere negativo nel febbraio del 1927<sup>820</sup> e Mussolini ordinò allora al sottosegretario degli Esteri (Dino Grandi) di ricevere il dirigente americano della YMCA – Arthur Taylor – per assicurargli che l'ACDG italiana non avrebbe subito alcun intervento repressivo<sup>821</sup>. Nel dicembre 1927 Mussolini ordinò, infatti, che l'attività dell'ACDG fosse «lasciata svolgere senza difficoltà nei limiti del suo programma statutario»<sup>822</sup>, ma ciò non significava automaticamente l'abbandono di ogni proposito di sorveglianza. Nel febbraio del 1928 Di Robilant impose ad esempio all'ACDG di Torino di fascistizzarsi, ma la YMCA americana intervenne dichiarandosi contraria e le autorità fasciste non esercitarono più alcuna pressione<sup>823</sup>.

L'ACDG non avvertì particolarmente gli effetti della crisi economica del 1929, nonostante i suoi forti legami con la YMCA americana; più pesanti furono le ricadute del Concordato. Di fronte ad esso le Chiese evangeliche si sentirono impotenti e temettero un'alleanza fra lo Stato fascista e la Chiesa cattolica che avrebbe potuto sfociare in un'ondata di persecuzioni nei loro confronti. In questo clima di incertezza, la Chiesa valdese prese le distanze dall'ACDG per costituire un autonomo organismo di coordinamento della sua gioventù. Il distacco colpì molto l'ACDG, dal momento che la Chiesa valdese rappresentava la realtà evangelica italiana più solida. La situazione rapidamente peggiorò e nel 1931 l'ala valdese legata a Paolo Bosio<sup>824</sup> fondò la Federazione giovanile valdese, in aperto antagonismo con l'ACDG.

---

<sup>820</sup> L'ambasciatore italiano a Washington al Ministero dell'Interno, 22 febbraio 1927, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, ACDG.

<sup>821</sup> Il ministro dell'Interno al sottosegretario degli Esteri, 4 maggio 1927, *ibidem*.

<sup>822</sup> Il ministro dell'Interno ai prefetti, 12 dicembre 1927, *ibidem*.

<sup>823</sup> Sulla vicenda cfr. G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 197.

<sup>824</sup> Bosio (1891-1959) fu ufficiale durante la prima guerra mondiale e pastore valdese a Roma dal 1922 al 1948. Esercitò grande influenza sulla Facoltà teologica valdese di Roma. Fu autore di alcune traduzioni della Bibbia e di saggi teologico-dottrinali, studiò in particolare le lettere apostoliche. Su di lui cfr. L.

L'associazione subì pesanti contraccolpi anche dall'ordine di Mussolini del 30 maggio 1931 che prevedeva lo scioglimento di tutte le organizzazioni della gioventù che non facevano capo al Partito Nazionale Fascista e all'Opera Nazionale Balilla<sup>825</sup>. Il provvedimento era destinato a colpire le associazioni cattoliche – e soprattutto l'Azione Cattolica – ma ebbe ripercussioni anche sull'ACDG, che vide incrementarsi la sorveglianza sui suoi convegni e le relazioni dei confidenti di Polizia. Queste ultime raggiunsero l'apice nel 1933, in occasione del convegno nazionale dell'ACDG che si svolse a Villar Pellice. All'Archivio centrale dello Stato è custodita la relazione di un anonimo informatore napoletano (secondo Rochat «il confidente forse più informato e ascoltato dalla Polizia degli anni Trenta»<sup>826</sup>) sul convegno dell'agosto-settembre 1933<sup>827</sup>. Essa è un campionario di luoghi comuni antievangelici: il congresso era descritto come un'assemblea di antifascisti, con interventi di personalità dichiaratamente appartenenti alla massoneria e con la partecipazione di ministri di culto non riconosciuti dallo Stato che inneggiavano al bolscevismo. La relazione provocò un'ondata di indagini da parte del prefetto di Torino, che tuttavia non rilevò alcuna mancanza da parte dell'ACDG, la cui propaganda risultava svolgersi «nei limiti della normalità e attraverso le consuete pratiche»<sup>828</sup>. Il convegno di Villar Pellice costituì il più importante momento di riflessione sull'evangelismo e i suoi orientamenti promosso dall'ACDG durante il ventennio. Nella sua prima giornata di lavori si discusse intorno alla definizione storico-teologica di cristianesimo evangelico, nella seconda si discusse invece sul tema *Fede e azione cristiana nell'individuo*, mentre nella terza giornata si discusse su *Fede e azione cristiana nella società*. Nella quarta ed ultima giornata si discusse infine sull'ateismo<sup>829</sup>. Il convegno vide la partecipazione di figure importanti dell'evangelismo italiano quali Giovanni Miegge<sup>830</sup>, Mario Falchi, Ernesto Bonaiuti e

---

SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*, p. 1. Tra le sue principali opere cfr. *Le epistole di S. Paolo ai corinti*, Firenze, Claudiana, 1901; *Per non dimenticare. Ricordi di alcuni veterani*, Roma, Tipografia Sociale 1926; *Un seminatore racconta*, Torino, Claudiana, 1951.

<sup>825</sup> Il ministro dell'Interno ai prefetti, 30 maggio 1931, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, ACDG.

<sup>826</sup> G. ROCHAT, *Polizia fascista e Chiese evangeliche*, p. 423.

<sup>827</sup> Informazione confidenziale (datata 12 settembre 1933) trasmessa dalla Polizia di Napoli al Ministero dell'Interno il 17 settembre 1933, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, ACDG.

<sup>828</sup> Il prefetto di Torino al Ministero dell'Interno, 13 dicembre 1933, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, propaganda evangelica.

<sup>829</sup> Sul congresso cfr. G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 177; G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, pp. 205-209.

<sup>830</sup> Miegge (1900-1961) fu pastore valdese dal 1924 e docente alla Facoltà valdese di teologia di Roma dal 1938. E' stato tra i primi a far conoscere in Italia l'opera di Karl Barth, del quale ha poi tradotto alcune opere. E' stato anche direttore della rivista «Gioventù cristiana». Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>; S.

Valdo Vinay<sup>831</sup>. Esso vide molti interventi di taglio politico, oltre che religioso, e non mancarono riflessioni preoccupate sulla difficoltà dei tempi.

Nello stesso periodo in cui si svolgeva il convegno di Villar Pellice e l'attenzione delle autorità fasciste si concentrava su di esso, anche l'ACDG di Milano attirò un certo interesse dal momento che si proponeva di «sviluppare lo spirito unionista per l'affratellamento di tutte le energie giovanili evangeliche in un'ora difficile, in cui più che mai appare necessario di muovere guerra a fondo e senza quartiere allo spirito particolaristico delle Chiese, così dannoso allo spirito della riforma evangelica in Italia»<sup>832</sup>. I confidenti denunciavano un rilancio dell'evangelizzazione e dell'attività culturale dell'ACDG lombarda, ma la Polizia svolse lunghe indagini che non portarono a nulla. Le inchieste della Polizia nei confronti dell'ACDG non si potevano definire come autentiche forme di persecuzione, ma

«le limitazioni alla libertà di coscienza e di culto erano ugualmente gravi, per il clima di sospetto che le misure poliziesche creavano intorno alle ACDG (e più in generale a tutte le Chiese ed organizzazioni evangeliche) e per le forme di autocensura e autoriduzione delle attività che logicamente ne derivavano»<sup>833</sup>.

Tra il 1933 e il 1938 si ebbe una momentanea interruzione della vigilanza fascista sull'ACDG. Nel gennaio 1938 il prefetto di Torino trasmise al Ministero dell'Interno i nomi dei componenti del Comitato nazionale dell'ACDG (eletto nel settembre 1937 al congresso di San Secondo di Pinerolo) e chiese un'accurata indagine sui componenti

---

SACCOMANI, *Giovanni Miegge. Teologo e pastore*, Torino, Claudiana, 2002. Tra le sue principali opere cfr. *La Chiesa nei secoli*, Torre Pellice, Claudiana, 1948; *Gli atti degli apostoli*, Torre Pellice, Claudiana, 1948; *La vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, Torre Pellice, Claudiana, 1950; *Per una fede*, Milano, Edizioni di Comunità, 1952; *Lutero giovane*, Milano, Feltrinelli, 1964. Miegge coordinò anche il gruppo di pastori e studiosi valdesi che realizzò il *Dizionario biblico*, Torre Pellice, Claudiana, 1957.

<sup>831</sup> Vinay (1906-1990) fu pastore a Fiume e Abbazia, nel 1940 si trasferì a Roma per insegnare teologia nella Facoltà teologica valdese. Nei suoi studi sostenne l'opportunità storica e l'attualità di una riforma per le esigenze di un cristianesimo radicale. Negli ultimi anni della sua vita fu particolarmente impegnato nel movimento ecumenico. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Tra le sue principali opere cfr. *Evangelici italiani esuli a Londra durante il Risorgimento*, Torino, Claudiana, 1961; *La Riforma protestante*, Brescia, Paideia, 1970; *Commenti ai Vangeli*, Brescia, Morcelliana, 1992. Importante è anche *Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978)*, Torino Claudiana, 1980, ultimo volume della *Storia dei valdesi* di cui Vinay fu coautore con Amedeo Molnar e Augusto Armand-Hugon.

<sup>832</sup> La citazione – che Rochat ritiene tratta da un documento dell'ACDG milanese (cfr. *Polizia fascista e Chiese evangeliche*, p. 424, nota n. 32) – è contenuta in una relazione confidenziale di un anonimo informatore napoletano, trasmessa al Ministero dell'Interno e conservata in ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, ACDG.

<sup>833</sup> G. ROCHAT, *Polizia fascista e Chiese evangeliche*, p. 425.

dell'organismo<sup>834</sup>. La Direzione generale di Polizia verificò l'accettabilità politica dei nominativi e li trovò tutti ineccepibili, tranne quello del pastore Nitti di Napoli, di cui fu chiesta l'espulsione non solo dal Comitato, ma dalla stessa ACDG<sup>835</sup>. L'associazione obbedì alle direttive fasciste per evitare ulteriori 'interessamenti' del regime e la persecuzione che avrebbe potuto derivarne.

Con lo scoppio della guerra, la Direzione generale dei culti concentrò la sua attenzione sull'UCDG, branca femminile dell'ACDG, attiva nella gestione di attività culturali e assistenziali. La Direzione evidenziava le caratteristiche filo-britanniche dell'associazione, ma tutti i prefetti interpellati descrissero favorevolmente l'attività dell'UCDG<sup>836</sup>. Nel 1941 la Direzione volle almeno che fossero sequestrati alcuni immobili dell'organizzazione che risultavano intestati alla YMCA americana e propose nuovamente la soppressione dell'intera ACDG, di cui evidenziava le analogie con l'Esercito della salvezza<sup>837</sup>. La Direzione generale di Polizia si oppose ad ogni sequestro e alla soppressione dell'organizzazione, evidenziando «l'elasticità con cui poteva essere applicata la legislazione fascista»<sup>838</sup>. Dopo questi fatti tanto L'ACDG, quanto l'UCDG sopravvissero indisturbate fino alla fine del conflitto mondiale.

Accanto all'Esercito della salvezza e all'ACDG, nell'ambito dell'associazionismo protestante italiano si collocavano anche organizzazioni che avevano per scopo la diffusione della Sacra Scrittura e della fede evangelica. Si trattava di realtà minori, che i provvedimenti fascisti toccarono solo marginalmente. La Società biblica britannica e forestiera, con sede a Roma, provvedeva ad esempio a diffondere la Bibbia attraverso una rete capillare di colportori e aveva un'organizzazione simile ad altre comparabili società bibliche, anche cattoliche<sup>839</sup>.

La società, nata a Londra nel 1804, aveva uno spiccato carattere neutrale e non condivideva gli orientamenti di alcuna Chiesa evangelica, per tale motivo stampava le proprie Bibbie senza commento. Rochat ha suggerito di considerare inferiori alla trentina i colportori della società e ha evidenziato come la sua attività fosse assai

---

<sup>834</sup> Il prefetto di Torino al Ministero dell'Interno, 22 gennaio 1938, ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, ACDG.

<sup>835</sup> Il capo della Polizia al prefetto di Torino, minuta, 20 febbraio 1938, *ibidem*.

<sup>836</sup> La Direzione generale dei culti alla Direzione generale di Polizia, appunto, 26 gennaio 1941, *ibidem*. Nello stesso fondo sono conservati anche i rapporti favorevoli dei prefetti.

<sup>837</sup> La Direzione generale dei culti alla Direzione generale di Polizia, 19 aprile 1941, *ibidem*.

<sup>838</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 309.

<sup>839</sup> Per un inquadramento storiografico della Società biblica britannica e forestiera cfr. *Al servizio della parola. Tradurre la Bibbia in dialogo con le Chiese*, Roma, Società biblica britannica e forestiera, 2006.

limitata. Durante il ventennio, essa si proclamava «a-politica e nazionale e ostentava molta fiducia nelle autorità fasciste, a cui chiedeva protezione contro l'intolleranza degli ambienti cattolici»<sup>840</sup>. La documentazione presente all'Archivio centrale dello Stato è molto esigua e porta a credere che la Società svolse senza difficoltà la propria attività durante il fascismo, immune dagli interventi repressivi della Polizia.

«In questa relativa tolleranza giocavano probabilmente elementi diversi, come la non pericolosità politica dell'attività della Società e la pretestuosità degli attacchi cattolici, la protezione diplomatica britannica e il vantaggio che al regime poteva venire dai riconoscimenti non lesinati da un'organizzazione assai apprezzata nel mondo anglosassone»<sup>841</sup>.

La relativa tranquillità di cui la Società biblica poté godere durante il ventennio non significò tuttavia un'assoluta mancanza di provocazioni contro di essa. Il 27 maggio 1923, ad esempio, alcuni attivisti che si proclamavano fascisti e cattolici bruciarono "Bibbie protestanti" (identificate come tali solo perché edite dalla Società biblica) su un rogo acceso davanti alla chiesa di S. Maria della Navicella a Roma e l'onorevole Mario Cingolani del Partito Popolare Italiano tenne un discorso d'occasione<sup>842</sup>. La gravità del fatto e la sua violenza danno la dimensione di quanto effimera potesse essere la tolleranza fascista nei confronti della Società biblica.

L'ultima realtà dell'associazionismo protestante di cui è opportuno dare notizia è rappresentata dall'Associazione missionaria evangelica che, per quanto sviluppatasi come una missione battista autonoma, acquisì presto una vocazione ecumenica<sup>843</sup>. Essa aveva la sua sede principale a La Spezia e aveva comunità diffuse in tutta la Liguria. La documentazione dell'Archivio centrale dello Stato non testimonia alcun provvedimento specifico della Polizia fascista nei confronti dell'associazione, è quindi probabile che essa fosse considerata un'emanazione della Chiesa battista e quindi sottoposta ai provvedimenti rivolti a tale confessione.

## 2.7 Dalla persecuzione all'unità: il movimento ecumenico

---

<sup>840</sup> G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, p. 25.

<sup>841</sup> *Ibidem*. I pochi documenti relativi alla Società sono conservati in ACS, Ministero dell'Interno, G. 1, propaganda evangelica.

<sup>842</sup> Sulla vicenda cfr. G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, pp. 55-56.

<sup>843</sup> Non esistono studi specifici sull'Associazione missionaria evangelica. Per un sintetico profilo dell'organizzazione cfr. E. AYASSOT, *I protestanti in Italia*, p. 47.



Come evidenziato attraverso la disanima delle vicende vissute durante il ventennio dalle Chiese e dalle associazioni protestanti, l'evangelismo italiano rappresentava un ambito frammentato e popolato da realtà di piccole dimensioni, anche se dotate di una lunga tradizione e di una forte identità. L'azione del Governo fascista nei loro confronti si orientò a uno stretto controllo, motivato dalla necessità di inquadrare, dal punto di vista politico e sociale, realtà che risultavano in alcuni casi di difficile classificazione e refrattarie ad ogni coinvolgimento politico.

L'azione del regime si svolse principalmente attraverso provvedimenti di polizia e tramite i prefetti. Non mancarono tuttavia ingerenze dell'OVRA, che dimostrano quanto il regime temesse il presunto antifascismo delle Chiese evangeliche. L'emanazione della legge sui culti ammessi nel giugno del 1929 stabilizzò solo parzialmente la situazione delle Chiese evangeliche e si verificò in un frangente estremamente problematico. Nel 1929, infatti, le Chiese evangeliche subirono i contraccolpi della crisi di Wall Street e videro ridursi drasticamente i contributi esteri di cui potevano usufruire. Inoltre la Conciliazione fu vissuta molto negativamente dalle realtà protestanti, che temevano lo stabilirsi di un'alleanza tra Stato e Chiesa, la fine della libertà di culto di cui avevano goduto fin dall'epoca liberale e l'inizio della persecuzione.

Tutte le principali Chiese evangeliche (valdesi, fratelli, metodisti, battisti e avventisti) furono oggetto di stretta vigilanza da parte della Polizia fascista e dei prefetti e si videro in taluni casi comminare alcuni provvedimenti restrittivi, come durante la guerra d'Etiopia, per via del loro aperto pacifismo. Nessuna Chiesa sperimentò tuttavia i livelli persecutori dei pentecostali e dei testimoni di Geova; i primi soppressi in quanto ritenuti caratterizzati da riti 'nocivi' alla razza italiana e i secondi perseguitati per il loro stretto collegamento con gli Stati Uniti e il loro criticismo nei confronti di alcuni aspetti della politica del regime. Anche l'associazionismo evangelico sperimentò provvedimenti restrittivi e ciò evidenzia l'incapacità del fascismo di cogliere le motivazioni che lo animavano e di accettare la convivenza fra le proprie organizzazioni e quelle legate al protestantesimo. Nei confronti dell'evangelismo e delle sue differenti emanazioni la presunta universalità del fascismo si era rivelata fallace e il regime si era ridotto all'adozione di un comportamento talvolta paranoico nei confronti di realtà che

non comprendeva e che faticava ad inserire nel proprio schema di dominio della società italiana.

Alcuni autori, come Spini, hanno criticato l'evangelismo italiano per l'apparente mancanza di resistenza contro il fascismo<sup>844</sup>. A una attenta analisi, tuttavia, esso sembra aver condotto una strenua lotta contro il totalitarismo, per quanto nei modi consentiti dalla necessità di non incorrere in radicali provvedimenti repressivi. Non va dimenticato, inoltre, che il mondo protestante italiano all'avvento del fascismo stava vivendo i riflessi della situazione di crisi sperimentata dal protestantesimo negli anni successivi alla prima guerra mondiale. La strada per l'uscita dalla crisi era stata individuata a livello mondiale nell'intensificazione degli sforzi verso l'ecumenismo<sup>845</sup>.

Nel 1910 si era tenuta la conferenza missionaria internazionale di Edimburgo, che gettò le basi per le future discussioni sull'ecumenismo. Nel 1921 si ebbe invece la costituzione del Consiglio missionario internazionale, a cui aderirono le maggiori Chiese protestanti e anglicane. Nel 1925 si ebbe poi la conferenza *Life and work* di Stoccolma che vide le Chiese anglicane, ortodosse e protestanti impegnate nella riflessione «per trovare le vie dell'unità sul terreno della collaborazione in attività pratiche»<sup>846</sup>. Seguì infine la conferenza *Faith and order* di Losanna (1927) che si proponeva un confronto fra le dottrine e gli ordinamenti delle varie Chiese. Anche la Chiesa cattolica era stata invitata ai lavori ma non partecipò alla conferenza e l'anno successivo Pio XI, con l'enciclica *Mortalium animos*, evidenziò che la sola via all'unità era il ritorno di tutti i cristiani nella Chiesa cattolica. Nonostante il mantenimento da parte evangelica di un atteggiamento irenico nei confronti della Chiesa cattolica, come evidenziato da Spini, «una risposta adeguata alle sollecitazioni pancristiane mancò disastrosamente da parte cattolica. Si continuò, nei confronti degli evangelici, a usare il

---

<sup>844</sup> Cfr. G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, pp. 9 e segg., 79 e segg., 141 e segg.

<sup>845</sup> Per un inquadramento storiografico dell'ecumenismo e del movimento ecumenico cfr. V. SUBILIA, *Il movimento ecumenico*, Roma, Centro evangelico di cultura, 1948; C. BOYER, *Unità cristiana e movimento ecumenico*, Roma, Studium, 1955; F. RONCHI, *Il movimento ecumenico. Cenni storici e principi direttivi*, Roma, Il messaggero evangelico, 1961; G. LERCARO, *Ecumenismo. Dialogo tra Chiese sorelle*, Roma, AVE, 1965; Y. CONGAR, *Aspetti dell'ecumenismo*, Torino, Marietti, 1965; O. BOLZON, *Il dialogo ecumenico. Breve storia del movimento ecumenico*, Treviso, Editrice trevigiana, 1966; R. ROUSE – S. C. NEILL (a cura di), *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948*, Bologna, Il Mulino, 1973-1982, 4 voll.; M. BAROT, *Il movimento ecumenico*, Messina – Firenze, D'Anna, 1973.

<sup>846</sup> G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 25.

linguaggio delle polemiche di don Bosco contro i valdesi o dei romanzi del padre Bresciani contro il Risorgimento»<sup>847</sup>.

L'ecumenismo attrasse invece l'attenzione del regime, come testimoniato dagli articoli di Fermi attraverso cui si delineava il progetto sincretico di «Gerarchia»<sup>848</sup>. Fin dal 1923, infatti, la principale rivista politico-ideologica del regime si esprimeva favorevolmente – attraverso la rubrica *Cronache del pensiero religioso* – sugli sforzi protestanti (e soprattutto anglicani) verso l'unità dei cristiani. E' opportuno tuttavia ricordare che Fermi rappresentava una figura isolata tra coloro che scrivevano su «Gerarchia», al punto che la rivista in talune occasioni aveva preso le distanze dalle sue posizioni. Se indagata nel dettaglio, la sua visione dell'ecumenismo appare fondata su di un equivoco. Fermi lo intendeva come un movimento tendente all'unità fra tutte le fedi religiose, o almeno fra tutte le confessioni cristiane, ma in realtà esso si configurava come un fenomeno interno al protestantesimo, che mal si conciliava con gli orientamenti della Chiesa cattolica. Nelle parole di Spini, infatti, il movimento ecumenico non era un fenomeno «di nostalgia dell'ovile vaticano [...], ma una reale, formidabile attrazione verso il mondo protestante»<sup>849</sup>.

All'apprezzamento formale per ogni sforzo teso all'unità tra le fedi e per l'ecumenismo, a cui dava tuttavia un'erronea interpretazione, il regime affiancava nei fatti il controllo poliziesco e l'attiva persecuzione di alcune confessioni a-cattoliche. Anche in questo specifico frangente, dunque, la politica del regime si rivelava contraddittoria e mancante di un qualsiasi fondamento 'spirituale', più orientata al mantenimento del controllo statale su ogni versante della vita pubblica e privata che allo sviluppo di una visuale veramente 'universale'.

### 3. Politica e religione nell'Impero fascista

---

<sup>847</sup> G. SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*, p. 143. I commenti di Spini sulla posizione cattolica nei confronti del movimento ecumenico sono molto drastici, cfr. anche la sua valutazione della XV Settimana sociale dei cattolici italiani (tema: *La vera unità religiosa considerata in sé e nei suoi riflessi sulle condizioni religiose in Italia*) che si tenne nell'aula magna dell'Università Cattolica del Sacro Cuore nel settembre del 1928 (*ibid.*, pp. 123 e segg.).

<sup>848</sup> Cfr. cap. II, par. 1.

<sup>849</sup> G. SPINI, *Noi e il mondo. La conferenza mondiale di Oxford nel giudizio della stampa cattolica italiana*, «Gioventù cristiana», VII (1939), 1, p. 45.

### 3.1 Il problema delle fonti

Dopo aver delineato i caratteri della politica religiosa fascista sui culti ammessi attraverso la disamina della legge 24 giugno 1929 n. 1159 e aver considerato l'azione del regime nei confronti dell'evangelismo italiano, nell'ambito di questo paragrafo verranno analizzati i rapporti tra il fascismo e le più importanti realtà religiose presenti nell'Impero italiano. Lo studio delle problematiche religiose in tale contesto si rivela di grande interesse per via delle peculiari soluzioni adottate dal regime in un ambito dove poté agire con maggiore libertà rispetto al territorio nazionale. Sono stati considerati soprattutto i rapporti tra il regime, l'ortodossia e la Chiesa copta presente in Eritrea e in Etiopia; le relazioni con l'Islam – altra importante realtà religiosa radicata nelle colonie – saranno invece considerate nell'ambito di uno specifico paragrafo.

Anche per il rapporto tra fascismo e culti ammessi nell'Impero si è riscontrata la medesima mancanza di spunti significativi nelle riviste politico-ideologiche del regime già evidenziata precedentemente. Si può desumere che il fascismo fosse riluttante ad affrontare nei propri organi di stampa un argomento tanto complesso e delicato, dotato di notevoli implicazioni giuridiche e diplomatiche, preferendo riservarlo alla sfera della sua attività politica. «Gerarchia», dato il suo ruolo di rivista ufficiale del regime, ospitò ugualmente alcuni articoli sull'azione del fascismo nei confronti delle realtà religiose presenti nei territori coloniali, così come «Educazione fascista», seppur in misura minore. Gli articoli non potevano tuttavia sfuggire all'esaltazione della politica coloniale fascista ormai diffusa nella stampa e nella pubblicistica del regime ed evidenziavano l'adozione, da parte fascista, di una particolare via al colonialismo, nella quale la tolleranza e l'attenzione verso le forme di religiosità presenti nelle colonie occupavano una posizione di primo piano.

Per inquadrare nella visione ideologica del regime i pochi articoli relativi alle problematiche religiose dell'Impero, è stato necessario metterli in relazione con alcuni documenti custoditi presso l'Archivio centrale dello Stato, l'Archivio storico del Ministero degli Affari Esteri e l'Archivio storico del Ministero dell'Africa italiana (in precedenza Archivio storico del Ministero delle Colonie, ora presso l'Archivio storico del Ministero degli Affari Esteri). Tali documenti sono stati analizzati nel dettaglio da Cesare Marongiu Buonaiuti e da Paolo Borruso nelle loro ricostruzioni delle vicende

politiche e religiose delle colonie italiane durante il ventennio e alle loro osservazioni si è fatto riferimento in questo paragrafo<sup>850</sup>.

In primo luogo sono stati analizzati i rapporti tra il fascismo e l'ortodossia nel particolare contesto rappresentato dalle isole egee del Dodecanneso, in seguito si è approfondito il carattere dell'imperialismo fascista in Africa, di cui è stata evidenziata soprattutto la componente ideologica. Da ultimo si è ricostruita l'azione politico-religiosa del Governo fascista in Eritrea e in Etiopia, con particolare attenzione alla ricerca dell'autocefalia delle Chiese copte presenti in quei territori e ai tentavi di cattolicizzazione supportati dal regime.

### 3. 2 Religione e politica nel Dodecanneso: il fascismo e l'ortodossia

Oltre all'azione di governo, il fascismo manifestò la propria attenzione nei confronti delle realtà religiose presenti nei territori posseduti dall'Italia attraverso alcuni articoli pubblicati sulle più importanti riviste politiche del regime. Come già ricordato, esse non ospitarono durante il ventennio molti articoli sull'azione fascista nei confronti delle confessioni religiose a-cattoliche, preferendo mantenere un certo riserbo circa un versante spinoso della politica del regime. Per quanto concerne, ad esempio, i rapporti tra il fascismo e l'ortodossia, le riviste fasciste pubblicarono solo articoli relativi al pensiero di importanti esponenti della teologia cristiana orientale, oppure all'assetto politico introdotto dal regime nel Dodecanneso, il cui possesso era stato riconosciuto all'Italia con il Trattato di Losanna del 1923<sup>851</sup>.

«Gerarchia» e «Educazione fascista» pubblicarono alcuni scritti sulla politica religiosa del fascismo nei territori acquisiti dall'Italia nel periodo compreso tra il 1923 e il 1937. Se paragonato alla mole di articoli dedicati ad altri temi (dalla dottrina fascista alle questioni economiche, dai temi filosofici alla modernizzazione delle Forze armate),

---

<sup>850</sup> Cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, Milano, Giuffrè, 1982; P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, Milano, Guerini, 2002. Per la grafia dei titoli politici e religiosi etiopici, oltre che per i nomi dei luoghi, sono stati seguiti i criteri delineati in queste opere.

<sup>851</sup> Per un inquadramento storiografico dell'azione italiana nel Dodecanneso cfr. G. MANICONE, *Italiani in Egeo*, Casamari, La Monastica, 1989; L. PIGNATARO, *Le isole italiane dell'Egeo dall'8 settembre 1943 al termine della seconda guerra mondiale*, «Clio», XXXVI (2001), 3, pp. 145-176; N. DOUMANIS, *Una faccia, una razza. Le colonie italiane dell'Egeo*, Bologna, Il Mulino, 2003; L. PIGNATARO, *Ombre sul Dodecanneso italiano*, «Nuova storia contemporanea», XI (2008), 3, pp. 95-123. Sulla politica religiosa italiana cfr. nello specifico C. MARONGIU BUONAIUTI, *La politica religiosa del fascismo nel Dodecanneso*, Napoli, Giannini, 1979.

il numero di scritti relativi a tale tema meraviglia per la sua esiguità; nonostante tali problematiche fossero avvertite come estremamente rilevanti nel quadro politico della nuova situazione coloniale introdotta dal fascismo.

Nel 1923, su «Gerarchia», Fermi scrisse due articoli relativi ad alcune correnti di pensiero della teologia ortodossa<sup>852</sup>. Gli articoli, entrambi dal titolo *Precursori slavi*, si collocavano nell'ambito della rubrica *Cronache del pensiero religioso* e valutavano positivamente il pensiero di Vladimir Solovev, uno dei più importanti teologi ortodossi del XIX secolo<sup>853</sup>. In essi Fermi invitava a riscoprire la ricchezza della teologia cristiana orientale, per meglio comprendere i fondamenti della fede ortodossa che l'Italia aveva conosciuto nella sua azione nel Dodecanneso e che aveva dovuto regolamentare dal punto di vista giuridico, conformemente alla propria politica coloniale volta alla protezione di tutte le fedi religiose. Gli articoli possono essere inquadrati anche nell'ambito del progetto sincretico elaborato da «Gerarchia», di cui si è già parlato nel paragrafo relativo alla legislazione sui culti ammessi. Il loro titolo, *Precursori slavi*, collocava infatti Solovev nel filone della ricerca dell'unità fra tutte le confessioni cristiane condivisa anche dal fascismo.

Nel primo articolo, del novembre 1923, Fermi salutava con grande favore la pubblicazione de *I fondamenti della vita spirituale* di Solovev, avvenuta ad opera di «un

---

<sup>852</sup> Cfr. FERMI, *Precursori slavi I*, «Gerarchia», II (1923), 11, pp. 1299-1302; Id., *Precursori slavi II*, «Gerarchia», II (1923), 12, pp. 1362-1365.

<sup>853</sup> Solovev (1853-1900) fu filosofo, teologo e asceta. Il suo insegnamento universitario a Mosca (iniziato con molto successo nel 1874 con la prolusione sul tema *Crisi della filosofia occidentale. Contro i positivisti*) e poi a Pietroburgo (iniziato nel 1880 con la prolusione *Critica dei princîi astratti*), fu interrotto nel 1881 dalle autorità accademiche per i suoi contenuti troppo radicali e critici. Anche la sua attività letteraria e l'apostolato religioso e sociale furono molto contrastati, tanto che Solovev dovette pubblicare alcune delle sue opere all'estero. Solovev ripensò profondamente la posizione dell'ortodossia russa di fronte alla Chiesa romana e vagheggiò una mistica unione delle Chiese separate; nel 1896 accettò, in segreto, il credo cattolico. La sua filosofia, incentrata sulla problematica della vita cristiana, risultò (benché non immune da influssi neoplatonici, spinoziani, idealistici, schellinghiani, böhmiani, schopenhaueriani) congeniale alla spiritualità russa, essendo riuscita a risolvere in sé molti fondamentali problemi di precedenti pensatori russi. Solovev tendeva a una sintesi di razionalismo occidentale e fideismo religioso dell'Oriente antico e specialmente cristiano; tuttavia il tenace attaccamento alla tradizione ortodossa e la prevalenza in lui dell'interesse mistico-religioso lo portarono a vedere nella conoscenza razionale il regno dell'astrazione e la nemica della vita e a dar quindi valore solo alla rivelazione religiosa, particolarmente cristiana. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Cfr. anche A. ASNAGHI, *L'amante della sofia. Vita e pensiero di Vladimir Solovev*, Cernusco sul Naviglio, CENS, 1990; F. MUSCATO, *Chiesa ed ecumenismo in Vladimir Solovev. Unità della Chiesa, unità del genere umano*, Palermo, Boccone del povero, 1994; N. BOSCO, *Vladimir Solovev. Ripensare il cristianesimo*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1999; A. TOMBOLINI (a cura di), *Vladimir Solovev. Filosofo o profeta di una nuova Europa?*, in *Atti della Giornata di studio su l'Occidente, l'Islam e la Russia nel pensiero di Vladimir Solovev*, Lugano, 2 febbraio 2004, Varese, Europress, 2004; N. BOSCO, *Vladimir Solovev. Cristianesimo e modernità*, Padova, Messaggero, 2005. Per una raccolta delle principali opere di Solovev cfr. V. S. SOLOVEV, *Opere*, Milano, La casa di Matrona, 1983-2002, 5 voll.

gruppo di valent'uomini [che] ha intrapreso la pubblicazione di opere poco o punto note alla grande maggioranza degli italiani, malgrado la seria importanza delle medesime e il valore incontestabile degli autori»<sup>854</sup>. I “valent'uomini” di cui parlava Fermi devono essere identificati nel gruppo di pastori evangelici e di studiosi di storia delle religioni che avevano dato vita alla collana Maestri di vita spirituale, sotto l'egida della casa editrice Zanichelli e di cui si è già parlato brevemente. Con una manifestazione di incoerenza tipicamente fascista, il regime permise che sulla principale delle sue riviste ideologiche fosse lodato un gruppo legato all'evangelismo, che in seguito avrebbe duramente perseguitato. La pubblicazione dell'opera di Solovev si inseriva nel quadro di una vasta attività editoriale nel settore della storia delle religioni avviata dalla casa editrice Zanichelli, che comprendeva opere quali *Un serio appello a una vita devota e santa* di William Law<sup>855</sup>, *Padre nostro. Le vie dello spirito* di August Cieszkowski<sup>856</sup>, oltre ad opere di Auguste-Alphonse Gratry, Alexandre-Rodolphe Vinet, Ugo di San Vittore e William Robertson.

Fermi concentrava la sua attenzione unicamente sul pensiero di Solovev, nel tentativo di illuminarne la visione mistica e filosofica, «cercando ovunque le tracce e i testimoni della verità, come facevano i savii antichi»<sup>857</sup>. Egli riconosceva che l'influenza di Solovev presso fedeli ortodossi era molto forte anche a più di vent'anni dalla sua morte e che la comprensione del suo pensiero avrebbe potuto «rendersi decisiva» se l'Italia avesse deciso di esportare i contenuti della dottrina fascista nell'Europa orientale<sup>858</sup>. Fermi collocava Solovev nella crisi delle concezioni filosofiche hegeliane che aveva interessato la seconda metà del XIX secolo e in cui si inseriva anche il pensiero di Cieszkowski<sup>859</sup>. Solovev apprezzava gli scritti dell'autore polacco e ne condivideva soprattutto l'idea di una rinascita umana, che avrebbe dovuto svilupparsi a partire dal recupero della spiritualità. Secondo Fermi, la medesima visione era condivisa anche dal fascismo che, pur essendo un fenomeno politico, agiva anche sulla

---

<sup>854</sup> FERMI, *Precursori slavi I*, p. 1299.

<sup>855</sup> Cfr. W. LAW, *Un serio appello a una vita devota e santa*, Bologna, Zanichelli, 1923.

<sup>856</sup> Cfr. A. CIEZSKOWSKI, *Padre nostro. Le vie dello spirito*, Bologna, Zanichelli, 1923.

<sup>857</sup> FERMI, *Precursori slavi I*, p. 1299.

<sup>858</sup> *Ibidem*.

<sup>859</sup> Cieszkowski (1814-1894) fu filosofo ed economista. Dopo essersi dedicato a studi economici e sociali (*Du crédit et de la circulation*, 1839; *De la pairie et de l'aristocratie moderne*, 1844), approdò alla riflessione filosofica e teologica. Nel 1838 scrisse *Padre nostro* in cui, in uno schema dialettico di stampo hegeliano, espresse la sua messianica ideologia sulla divina missione affidata al popolo slavo. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

sfera spirituale e avvertiva l'esigenza di una riforma integrale dell'individuo. Nel 1882 Solovev si era consacrato totalmente all'apostolato religioso e aveva cominciato a interessarsi al problema dell'unione delle Chiese cristiane, la cui risoluzione riteneva fosse un compito precipuo della Chiesa ortodossa russa. Fermi non condivideva tale visione, soprattutto considerando lo stato in cui la Russia versava dopo la rivoluzione bolscevica, ma apprezzava lo spirito ecumenico dimostrato da Solovev che confermava – a suo parere – la possibilità che la fede ortodossa partecipasse all'unione delle Chiese invocata in molti suoi articoli su «Gerarchia»<sup>860</sup>.

Nel secondo articolo su Solovev, pubblicato nel dicembre 1923, Fermi riconosceva *I fondamenti della vita spirituale* come «l'opera di una coscienza matura, elevata, austera, che schiva i temperamenti e le mezze misure, che osa dire tutta la dolorosa verità, come la sente, e non s'indugia per via»<sup>861</sup>. Si trattava, per Fermi, del medesimo atteggiamento adottato dal fascismo di fronte ai problemi spirituali e religiosi. Oltre all'esigenza della riforma spirituale dell'individuo, anche il fascismo – come Solovev – avvertiva l'esigenza di una guida sicura, grazie alla quale essi avrebbero potuto sviluppare al meglio le proprie qualità positive. In questa linea di pensiero si integravano l'ambito spirituale e quello politico. Fermi trattava in un'ottica pseudo-religiosa tanto dello Stato, quanto delle teorie politiche avverse al fascismo: «Nemici della misericordia (o benevolenza quale anima della vita sociale) sono i fautori della libertà assoluta e i loro avversari, i socialisti. [...] Cos'è lo Stato? E' come l'argine opposto agli elementi caotici e dissolvitori che insorgono all'esterno. Onde si richiede coordinazione e subordinazione rigorosa delle energie particolari»<sup>862</sup>.

Secondo Fermi, da un punto di vista storico lo Stato si era formato sotto la spinta di due componenti – il diritto romano e il cristianesimo – e si era diffuso come modello politico tanto in Occidente, quanto in Oriente, dove aveva sostituito le teorie politiche fondate sull'assolutismo e il dispotismo. Anche in Oriente il cristianesimo rappresentava una realtà che nessun fenomeno politico poteva ignorare e infatti la rivoluzione bolscevica, con il suo ateismo, si era risolta nell'instaurazione di un regime inumano. Fermi auspicava che il cristianesimo orientale superasse i dissidi con quello occidentale e potesse inserirsi nella rivoluzione spirituale operata dal fascismo. Forse la

---

<sup>860</sup> Cfr. cap. II, par. 1.

<sup>861</sup> FERMI, *Precursori slavi II*, p. 1362.

<sup>862</sup> *Ibid.*, pp. 1363-1364.



nuova epoca inaugurata dalla prima guerra mondiale e dall'avvento del fascismo creava le condizioni idonee per il pieno apprezzamento delle teorie di Solovev. A suo tempo, esse «susitarono un coro di proteste. I bigotti della libertà gridarono alla reazione, i bigotti dell'ortodossia lo scomunicarono. [...] Adesso, grazie alla rivoluzione spirituale operata dalla guerra, la filosofia di Solovev non scandalizza più nessuno, se non forse i fanatici e i poveri di spirito»<sup>863</sup>.

Se gli articoli di Fermi inquadravano i rapporti tra il fascismo e l'ortodossia da un punto di vista filosofico, *L'Italia nelle isole egee* di Orazio Pedrazzi<sup>864</sup> – articolo pubblicato su «Gerarchia» nell'aprile del 1927 – li considerava da un punto di vista strettamente politico, ovvero nel più vasto ambito delle strategie di governo impiegate dal fascismo nel Dodecanneso<sup>865</sup>. L'articolo di Pedrazzi costituisce una perfetta sintesi dei concetti portanti dell'imperialismo fascista nell'Egeo. A parere dell'autore l'imperialismo italiano in quello scacchiere geo-politico si divideva in due periodi nettamente distinti. Nel primo periodo, dal maggio 1912 (quando l'Italia aveva invaso il Dodecanneso nel quadro della guerra di Libia) alla marcia su Roma,

«la storia dell'Italia nell'Egeo è una catena di umiliazioni che soltanto adesso possono essere ricordate senza vergogna. Ci andammo per necessità militari e in forma provvisoria; dovemmo assicurare le potenze che appena cessata la guerra con la Turchia e eseguiti da questa i patti della pace, avremmo lasciate al turco le isole dove la nostra presenza disturbava tante concorrenze ed egemonie»<sup>866</sup>.

Con la pace di Losanna (18 ottobre 1912), l'Italia aveva ottenuto dall'Impero Ottomano il riconoscimento dell'amministrazione civile sulla Libia in cambio del ritiro dal Dodecanneso. La clausola non venne tuttavia rispettata perché subordinata alla cessazione degli attacchi contro l'amministrazione italiana in Libia, apparentemente

---

<sup>863</sup> FERMI, *Precursori slavi II*, p. 1365.

<sup>864</sup> Pedrazzi (1889-1962) fu deputato, giornalista corrispondente di guerra e inviato speciale, ministro plenipotenziario per l'Italia e ambasciatore. Nel 1918 divenne capo ufficio stampa di Gabriele D'Annunzio e in seguito diresse il giornale «Fiume d'Italia», nel 1927 venne nominato console generale a Gerusalemme e nell'anno successivo occupò la medesima carica prima a Tunisi e poi a Praga, dove agì anche come inviato straordinario e ministro plenipotenziario. Dopo aver interrotto per alcuni anni la carriera diplomatica per dedicarsi alla scrittura, nel 1932 fu nominato ambasciatore a Santiago del Cile e nel 1935 ambasciatore a Madrid. Dopo la seconda guerra mondiale militò per breve tempo nel Movimento sociale italiano. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Tra le sue principali opere cfr. *La conquista della Libia*, Firenze, Bemporad, 1913; *Dalla Cirenaica all'Egeo*, Rocca S. Casciano, Cappelli, 1913; *Sulla linea del fuoco*, Firenze, Bemporad, 1914; *L'Africa dopo la guerra e l'Italia*, Firenze, Pellas, 1917.

<sup>865</sup> O. PEDRAZZI, *L'Italia nelle isole egee*, «Gerarchia», VII (1927), 4, pp. 447-452.

<sup>866</sup> *Ibid.*, pp. 447-448.

supportati dall'Impero Ottomano; gli attacchi non cessarono e l'Italia mantenne il possesso delle isole dell'Egeo. Alle soglie dell'ingresso italiano nella prima guerra mondiale, il diritto italiano al possesso del Dodecanneso venne riconfermato dal patto di Londra ma nell'immediato dopoguerra la Grecia si vide riconosciuta una posizione di primo piano tra le grandi potenze e fu «adoprata a volta a volta dall'uno o dall'altro contro noi»<sup>867</sup>. A parere di Pedrazzi, la Grecia era divenuta uno strumento nelle mani britanniche e francesi per frustrare le aspirazioni imperialistiche nazionali e nelle sue contese con l'Italia il problema del possesso delle isole egee riemergeva continuamente. Nel luglio del 1919 venne effettivamente sottoscritto un accordo segreto tra i ministri degli Esteri italiano e greco – Tittoni e Venizelos – in base al quale l'Italia avrebbe rinunciato al Dodecanneso, esclusa Rodi, in cambio del consenso greco all'instaurazione di un mandato italiano sull'Albania. L'accordo – che avrebbe annullato la politica italiana nei confronti dell'Egeo condotta fino ad allora – venne denunciato dal nuovo ministro degli Esteri, Carlo Sforza, nel giugno del 1920. Dopo lunghe trattative diplomatiche con l'Impero Ottomano e la Grecia, il possesso italiano sul Dodecanneso, inclusa l'isola di Castelrosso, venne confermato con il Trattato di Sèvres del 10 agosto 1920.

Al di là delle negoziazioni diplomatiche, a parere di Pedrazzi la costante pressione esercitata dalla Grecia sull'Italia per quanto concerneva il Dodecanneso, suscitava un problema politico di più vasta portata: «Il pericolo vero consisteva allora nello scarso animo degli uomini che guidavano l'Italia e parevano sempre pronti a cedere, a sminuire, turbati e percossi dalle accuse di imperialismo che loro muovevano i rappresentanti dei più smisurati imperi del mondo»<sup>868</sup>. Con la marcia su Roma la vecchia classe dirigente liberale era stata sbaragliata e, anche dal punto di vista coloniale, l'avvento di Mussolini al Governo aveva troncato «le vecchie situazioni»<sup>869</sup>. Nei primi anni Venti il controllo italiano sul Dodecanneso poggiava su basi talmente fragili da indurre a credere in un subitaneo ritiro dell'Italia dalle isole egee. L'isola di Calchi era già stata persa a vantaggio della Grecia e la stessa Rodi era in pericolo. La politica del ministro Schanzer non aveva portato al consolidarsi del dominio italiano sul Dodecanneso e, anzi, aveva ridotto il controllo nazionale sulle isole a una mera presenza

---

<sup>867</sup> O. PEDRAZZI, *L'Italia nelle isole egee*, p. 448.

<sup>868</sup> *Ibidem*.

<sup>869</sup> *Ibidem*.

formale. L'avvento del fascismo al potere era destinato tuttavia a rivitalizzare l'interesse italiano per il Dodecanneso. Con la marcia su Roma «furono perduti dieci anni, nei quali la nostra occupazione si ridusse ad una sorveglianza militare e ad un'opera archeologica»<sup>870</sup>. Il 1922 segnava, a parere di Pedrazzi, un cambio radicale dell'atteggiamento italiano nei confronti del Dodecanneso, dal momento che

«al periodo delle incertezze subentravano chiare e categoriche affermazioni di intangibilità del dominio italiano; nella stessa politica generale dell'Italia l'arcipelago cessava di rimanere sul tappeto come carta di scambio per amicizie balcaniche o per compensi africani e veniva sottratto all'alea del provvisorio per essere accantonato tra i possedimenti eterni della nazione»<sup>871</sup>.

In effetti, con il Trattato di Losanna del 1923, la Turchia e tutta la comunità internazionale riconobbero per la prima volta all'Italia la piena sovranità sul Dodecanneso.

Nel suo articolo, Pedrazzi evidenziava il particolare carattere della politica fascista nel Dodecanneso e in ciò non sfuggiva allo stereotipo – comune nella definizione dell'imperialismo fascista – secondo cui l'azione coloniale italiana avrebbe presentato un'inclinazione marcatamente diversa rispetto a quella britannica e francese, rivelandosi più aperta nei confronti delle peculiarità dei territori e dei popoli soggetti, anche per quanto concerneva l'aspetto religioso. La presenza italiana nel Dodecanneso aveva un carattere «non di sola occupazione politica e militare irrevocabile, ma di propagazione di civiltà, di espansione gentile e forte di tutte le migliori energie che possiede la nostra stirpe»<sup>872</sup>. Dato che l'azione fascista non poteva ignorare le caratteristiche spirituali e le tradizioni religiose dei popoli dominati, le autorità italiane avevano dovuto relazionarsi con la Chiesa ortodossa, la cui presenza nel Dodecanneso rappresentava un elemento di primaria importanza<sup>873</sup>.

Una grande abilità in tal senso venne infatti dimostrata dal primo governatore fascista del Dodecanneso, Mario Lago<sup>874</sup>. Egli giunse nelle isole dell'Egeo nel

---

<sup>870</sup> O. PEDRAZZI, *L'Italia nelle isole egee*, p. 448.

<sup>871</sup> *Ibid.*, p. 449.

<sup>872</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>873</sup> Per la visione fascista dell'ortodossia cfr. C. KOROLEVSKIJ, *Chiesa ortodossa, Enciclopedia italiana Treccani*, XXV (1935), pp. 629-631.

<sup>874</sup> Lago (1878-1950) completò gli studi giuridici all'Università di Genova, laureandosi nel dicembre del 1901, e l'anno successivo iniziò la sua carriera diplomatica. Per oltre un decennio rimase in servizio a Roma, al Ministero degli Esteri, dove la sua carriera progredì regolarmente. La prima sede in cui prestò

novembre 1922 – mentre si aprivano le trattative che avrebbero portato al Trattato di Losanna – e fu durante il suo governatorato che il Dodecanneso entrò stabilmente nel novero dei territori coloniali italiani, assumendo dal 1926 il nome di Governo delle isole italiane dell’Egeo. Lago aveva già avuto occasione di confrontarsi con la rilevanza del fenomeno religioso sul piano coloniale quando era stato console generale italiano a Tangeri durante la prima guerra mondiale. Osservando la strategia francese di assimilazione totale delle popolazioni coloniali, Lago elaborò una propria strategia fondata sul riconoscimento delle peculiarità culturali e religiose dei popoli assoggettati, a cui doveva accompagnarsi una progressiva ‘educazione all’italianità’. La nomina di Lago a governatore delle isole dell’Egeo coincise con l’entrata in vigore della linea politica promossa dall’appena insediato governo di Mussolini, nettamente orientata all’affermazione della sovranità italiana in quel territorio. Lago operò efficacemente affinché tale progetto potesse attuarsi e fu «il primo rappresentante dell’Italia che ricevette direttive precise di impiantare nel Dodecanneso le basi della concreta sovranità nazionale»<sup>875</sup>, come evidenziato ancora da Pedrazzi in un’opera del 1925 relativa ai

---

servizio all'estero fu Tangeri, dove venne inviato nel dicembre del 1914 come agente diplomatico con funzioni di console generale. In Marocco seguì attentamente i delicati sviluppi della situazione politica locale, e, in particolare, le trattative tra la Francia e gli Stati Uniti per il riconoscimento del protettorato francese. Fu inoltre incaricato dal ministro degli Esteri, Sonnino, di studiare la strategia di assimilazione delle popolazioni locali attuata dalla Francia, che avrebbe poi ispirato la sua condotta quando ricoprì la carica di governatore a Rodi. Nel gennaio del 1919 fu nominato incaricato d'affari a Praga, dove rimase fino all'inizio del 1920, contribuendo al consolidamento della rete dei rapporti diplomatici italiani con i nuovi Stati nati dalla dissoluzione dell'Impero austro-ungarico. Nominato ministro plenipotenziario, alla fine del 1920 fu incaricato delle funzioni di direttore generale per gli Affari politici, commerciali e privati di Europa e Levante. La svolta decisiva della sua carriera si ebbe nel 1922, quando partecipò, come delegato aggiunto, alla conferenza di Losanna per la pace con la Turchia; contestualmente, nel novembre 1922, fu nominato governatore del Dodecanneso. Lago mantenne la carica di governatore fino al 1936, quando fu sostituito da De Vecchi. Nel frattempo ottenne anche le nomine ad ambasciatore (1927) e senatore (1928). Sul piano amministrativo, Lago concesse significativi, ma mai determinanti, spazi di autonomia alle popolazioni locali. I tradizionali governi locali (demarchie) rimasero in vita presso la maggior parte delle comunità rurali e in gran parte delle città. Subivano però pesanti interferenze da parte dell'amministrazione italiana, a partire dalla nomina dei vertici, che spettava al governatore. L'ambito in cui l'azione di Lago apparve più decisa fu quello della politica religiosa. Il processo di italianizzazione da lui attuato passava principalmente attraverso la progressiva riforma dell'ordinamento scolastico. Fin dal 1926, Lago introdusse una serie di misure che sottoponevano tutti gli istituti scolastici alle autorità coloniali, introducendo, tra l'altro, l'obbligo dell'insegnamento della lingua italiana. Altro obiettivo del governatore, mai realizzato, fu la creazione di una università italiana di Rodi in grado di rivaleggiare con le università francese e americana di Beirut. Alla fine del 1936, Lago tornò in Italia con il titolo di ambasciatore e la nomina a senatore, ma la sua carriera politico-diplomatica poteva considerarsi chiusa. In Senato ottenne incarichi minori: dall'aprile 1939 al gennaio 1941 fu segretario della Commissione degli Affari dell'Africa italiana; successivamente partecipò ai lavori della commissione Forze armate; presentò, come relatore, alcuni disegni di legge che toccavano aspetti tecnici dell'amministrazione delle colonie. All'inizio del 1944 decadde dalla carica di senatore e si ritirò a Capri, dove morì. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>875</sup> O. PEDRAZZI, *Il Levante mediterraneo e l'Italia*, Milano, Alpes, 1925, p. 39.

rapporti tra l'Italia e i popoli del Mediterraneo orientale. Già in un telesspresso a Mussolini del dicembre 1926, Lago dimostrava di aver colto l'importanza del fattore religioso nel governo del Dodecanneso e abbozzava il progetto di condurre all'autocefalia la Chiesa ortodossa delle isole egee, obiettivo che cercò di realizzare lungo tutto il suo governatorato<sup>876</sup>.

Il fattore religioso non poteva essere sottovalutato dai governanti fascisti, soprattutto considerando i dati relativi all'appartenenza confessionale degli abitanti del Dodecanneso. Il censimento del 1931, di cui si è già parlato nei precedenti paragrafi, rilevava per le isole dell'Egeo una popolazione complessiva di 130.855 abitanti dei quali 108.485 erano ortodossi, 8.272 musulmani di rito hanefita, 5.780 cattolici e 4.881 di religione ebraica<sup>877</sup>. Dal punto di vista amministrativo gli ortodossi facevano capo alle quattro metropoli di Rodi, Scarpanto, Coe e Calino e al priorato di Patmo, mentre i cattolici facevano capo all'arcidiocesi di Rodi, eretta con una speciale bolla pontificia del 28 marzo 1928, giuridicamente recepita con il Regio Decreto dell'11 aprile 1929<sup>878</sup>. La popolazione del Dodecanneso rappresentò il più importante nucleo di fedeli ortodossi con cui il fascismo dovette relazionarsi, altri 2.000 fedeli erano presenti nella Tripolitania e nella Cirenaica, mentre un numero più esiguo e imprecisato si trovava in Eritrea e in Somalia. Piacentini, nella sua opera sui culti ammessi del 1934, stimava gli ortodossi eritrei in qualche centinaio e i fedeli somali in poche decine<sup>879</sup>.

La situazione religiosa nel Dodecanneso e i rapporti tra il Governo italiano e la Chiesa ortodossa erano trattati anche da A. Bernardy nell'articolo *L'opera dell'Italia nuova a Rodi e nell'Egeo* pubblicato su «Educazione fascista» nel marzo 1931<sup>880</sup>. Oltre a evidenziare l'integrazione tra i vari culti presenti nel Dodecanneso, Bernardy si concentrava sull'educazione della popolazione delle isole, affidata a vari istituti religiosi. A parere dell'autrice, il fattore religioso rappresentava un elemento di fondamentale importanza per la vita civile e l'amministrazione nel Dodecanneso, dal momento che «in Oriente la comunità religiosa è la sola compresa e sanzionata dalla

---

<sup>876</sup> Lago a Mussolini, 13 dicembre 1926, Archivio storico del Ministero degli Affari Esteri, *Fondo affari politici*, Dodecanneso, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *La politica religiosa del fascismo nel Dodecanneso*, p. 39. L'Archivio storico del Ministero degli Affari Esteri verrà citato come ASMAE, mentre il *Fondo affari politici* come AP.

<sup>877</sup> Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, Milano, Hoepli, 1934, p. 47.

<sup>878</sup> *Ibidem*.

<sup>879</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>880</sup> A. BERNARDY, *L'opera dell'Italia nuova a Rodi e nell'Egeo*, «Educazione fascista», IX (1931), 3, pp. 217-233.

pubblica opinione, ivi la completa nazionalità non si può scindere dalla completa religiosità»<sup>881</sup>. Nelle isole egee, grazie all'opera del governatore Lago, esisteva a parere di Bernardy una «mutua tolleranza, nonostante le divergenze teoriche»<sup>882</sup> fra tutte le fedi presenti e l'autrice credeva di poter sintetizzare i rapporti tra le autorità civili e religiose osservando: «A Rodi è stato fatto capire ben chiaramente che, come non si ingerisce di politica il vescovo cattolico, faccia altrettanto, a scampo di guai, il clero ortodosso»<sup>883</sup>. Il regime aveva applicato il principio della completa tolleranza nei confronti di tutte le realtà religiose presenti nelle isole ma, allo stesso tempo, aveva riconfermato la sua particolare considerazione nei confronti della religione cattolica. In ragione di tale riconoscimento, dal marzo 1928 – come già detto – il Dodecanneso aveva ricevuto un arcivescovo francescano «visto che i francescani *ab antiquo* detengono qui, come quasi dappertutto in Oriente, il consolato spirituale d'Italia»<sup>884</sup>.

L'articolo di Bernardy risale al 1931, solo nel febbraio 1937 – dopo un'interruzione dovuta alla necessità di narrare nei dettagli l'impresa etiopica – le riviste politico-ideologiche del regime si occuparono nuovamente della fede ortodossa. In quell'anno, infatti, Fermi pubblicò su «Gerarchia» un articolo nell'ambito della rubrica *Il pensiero religioso*, nuova denominazione della precedente *Cronache del pensiero religioso*. L'articolo – dal titolo *La Chiesa ortodossa*<sup>885</sup> – recensiva, come di frequente negli scritti di Fermi, l'opera di uno studioso di storia delle religioni: Friedrich Heiler<sup>886</sup>. Egli, nello stesso 1937, aveva pubblicato *Urkirche und Ostkirche* e nel terzo volume dell'opera si occupava delle Chiese cristiane d'Oriente e del loro ruolo nella realizzazione dell'unità fra tutte le Chiese cristiane<sup>887</sup>. Si trattava del tema del sincretismo cristiano già presente negli articoli di Fermi del 1923. Heiler appariva a Fermi come il prototipo dello studioso di storia delle religioni: «animato da intendimenti puri e generosi», cresciuto

---

<sup>881</sup> A. BERNARDY, *L'opera dell'Italia nuova a Rodi e nell'Egeo*, p. 228.

<sup>882</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>883</sup> *Ibidem*.

<sup>884</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>885</sup> FERMI, *La Chiesa ortodossa*, «Gerarchia», XVII (1937), 2, pp. 208-213.

<sup>886</sup> Heiler (1892-1967) fu storico delle religioni. Cattolico di nascita, nel 1920 passò, sotto l'influsso di Söderblom, alla Chiesa evangelica. Dallo stesso anno fu professore di Storia comparata delle religioni all'Università di Marburgo. Capo di un terzo ordine francescano protestante, promotore di un "cattolicesimo evangelico", simpatizzante del modernismo e militante del movimento ecumenico, Heiler diresse (dal 1948) il periodico «Ökumenische Einheit» (dal 1952 «Eine heilige Kirche»). Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Tra le sue principali opere cfr. *Storia delle religioni*, Firenze, Sansoni, 1962, 2 voll.; *Le religioni dell'umanità*, a cura di C. M. Schröder, Milano, Jaca Book, 1985.

<sup>887</sup> F. HEILER, *Urkirche und Ostkirche*, München, E. Reinhardt, 1937, 3 voll.

nel luteranesimo progressista, dotato di acuto senso storico, dedito a una «scienza libera e, insieme, capace di reverenza»<sup>888</sup>. Le osservazioni di Heiler sulla Chiesa orientale e sui punti salienti della fede ortodossa erano condivise totalmente da Fermi, secondo cui «tutti quelli che giudicano la Chiesa ortodossa dai libri usciti in Occidente, o da osservazioni rapide e superficiali, per quanto dirette, o da particolari rapporti suoi con la cultura, con la economia, con la politica, rischiano di non cogliere nel segno, di averne e renderne una immagine parziale, se non deformata addirittura»<sup>889</sup>. L'Italia ben conosceva il reale valore e la nobiltà della fede ortodossa, perché aveva potuto conoscerne molti aspetti attraverso l'amministrazione del Dodecanneso. La Chiesa ortodossa rappresentava una realtà viva in Oriente, ma tale considerazione non poteva cancellare il suo persistere nell'errore. Esisteva comunque, a parere di Fermi, la fondata speranza che la Chiesa d'Oriente potesse un giorno confluire nuovamente nell'alveo della Chiesa universale, dato che le sue divergenze con la Chiesa di Roma non erano di natura teologica. Lo scisma, infatti, era da ricondurre alla caparbia del clero orientale, in particolar modo del patriarca Michele Cerulario, da Fermi identificato come il responsabile dei fatti del 1054<sup>890</sup>. Il patriarca e l'imperatore bizantino del tempo (Costantino IX) erano da considerarsi «i due massimi responsabili della crudele divisione perché approfittarono di una situazione tesa all'estremo per appagare un'ambizione smisurata»<sup>891</sup>. Lo scisma poteva gettare una luce negativa su tutta la Chiesa d'Oriente, ma Fermi si affrettava a controbattere ogni giudizio che seguisse questa linea interpretativa: «Parrebbe che la Chiesa bizantina altro non fosse che un cumulo di bassezze e di corrottele. Diversa è la verità. Se gli alti prelati e il clero secolare han dato così spesso una prova scandalosa di servilità, ambizione, mondanità, ignoranza, rozzezza, non è stato così del monacato e del popolo»<sup>892</sup>. L'Italia aveva potuto conoscere meglio la fede ortodossa attraverso la dominazione del Dodecanneso e ne ammirava la ricchezza e la vitalità, pur senza ignorarne alcuni difetti come l'intolleranza, l'esteriorità, lo spirito mondano e litigioso. Fermi auspicava che la Chiesa occidentale potesse riunirsi a quella orientale in modo da restaurare una monolitica fede cristiana. La Chiesa orientale aveva infatti rimpianto nel tempo la decisione di «privarsi

---

<sup>888</sup> FERMI, *La Chiesa ortodossa*, p. 209.

<sup>889</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>890</sup> *Ibid.*, pp. 209-210.

<sup>891</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>892</sup> *Ibid.*, p. 211.

del correttivo il quale poteva e doveva essere fornito dalla Chiesa occidentale, col suo carattere dinamico e positivo»<sup>893</sup>. Le nazioni “civili” erano chiamate a sostenere le due Chiese nella loro opera di riunione, nella quale l’Italia – grazie al suo carattere cristiano – avrebbe dovuto svolgere una funzione di rilievo.

Come già detto, a parere di Bernardy, nel suo dominio sul Dodecanneso l’Italia aveva saputo avvicinarsi alla Chiesa orientale con grande accortezza, trasportando in quel contesto coloniale la sua particolare tradizione imperialistica, fondata sul riconoscimento delle caratteristiche spirituali dei popoli soggetti. Tale idea-forza costituiva una delle linee portanti dell’imperialismo fascista ed era condivisa anche dal giurista Piacentini nella sua opera del 1934. In essa l’autore evidenziava come l’Italia avesse saputo prendere il controllo del Dodecanneso penetrando in una situazione religiosa complessa fin dall’epoca del dominio turco. Nelle isole dell’Egeo, infatti, l’appartenenza a una confessione religiosa influenzava anche la condizione giuridica dei cittadini, sulla base dello ‘statuto personale’ da essi posseduto. Piacentini notava che l’Italia aveva mantenuto in vigore quasi interamente la legislazione turca, in base alla quale le quattro comunità religiose presenti nelle isole (ortodossa, ebraica, mussulmana e cattolica) godevano di piena autonomia ed erano dotate ciascuna di un proprio tribunale<sup>894</sup>. L’Italia aveva riconosciuto l’efficienza della legislazione ottomana e infatti «lo status giuridico anziaccennato è rimasto nelle grandi linee immutato»<sup>895</sup>.

Piacentini proseguiva ricostruendo le principali tappe di elaborazione della politica religiosa italiana nel Dodecanneso. Il Governo italiano aveva regolato le questioni relative all’appartenenza religiosa dei cittadini dodecannesini con il Decreto Legge del 15 ottobre 1925 n. 1854, poi convertito nella legge 15 aprile 1926 n. 1139<sup>896</sup>. La legge fu seguita dal decreto del 29 marzo 1930 emanato dal governatore Lago e concernente la nomina dei capi delle comunità religiose presenti nelle isole dell’Egeo<sup>897</sup>. Esso traeva origine dai poteri conferiti al governatore dai Regi Decreti Legge del 28 agosto 1924 n. 1355 e del 6 agosto 1926 n. 1441 e rispecchiava nei suoi contenuti le disposizioni della legge sui culti ammessi del giugno 1929<sup>898</sup>. In particolare, per quanto concerneva la

---

<sup>893</sup> FERMI, *La Chiesa ortodossa*, p. 212.

<sup>894</sup> Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 49.

<sup>895</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>896</sup> *Ibidem*.

<sup>897</sup> *Ibid.*, pp. 51-52.

<sup>898</sup> *Ibid.*, p. 51.



regolamentazione della vita della Chiesa ortodossa, l'art. 5 del decreto del 1930 stabiliva: «Tutta la materia relativa all'esercizio del culto ortodosso, all'amministrazione dei beni chiesastici e monastici ed al funzionamento di organi religiosi mistici sarà regolata con ulteriori disposizioni con riguardo alla posizione reciproca del governo e della Chiesa ortodossa del possedimento»<sup>899</sup>. Conformemente alla sua volontà di rispettare la Chiesa ortodossa, pur relegandola a funzioni puramente spirituali, con il decreto del 18 gennaio 1930 n. 14 Lago sopprime i tribunali ortodossi di Rodi, Coo, Calino e Scarpanto, deputando ad essi esclusivamente vertenze di carattere spirituale<sup>900</sup>. Per quanto concerneva, nel dettaglio, lo *status* del clero delle diverse confessioni presenti nel Dodecanneso, il Regio Decreto Legge del 25 novembre 1929 n. 2108 delegava al governatore italiano la facoltà di ricevere il giuramento di coloro che dovevano rivestire una autorità spirituale nelle isole<sup>901</sup>. Il decreto era stato pensato per consentire al governatore di ricevere il giuramento dei vescovi cattolici destinati al Dodecanneso, in conformità di quanto prescritto dall'art. 20 del Concordato. Tali disposizioni, tuttavia, potevano essere applicate anche al giuramento dei quattro metropolitani ortodossi dell'Egeo e del priore di Patmo. In questo modo il controllo del governatore sulle gerarchie cristiane cattoliche e ortodosse sarebbe stato completo ed esse avrebbero potuto rappresentare strumenti a sua disposizione per la gestione degli interessi italiani nelle isole dell'Egeo.

Se la necessità di normare la situazione religiosa nel Dodecanneso aveva costituito una priorità fin dagli inizi del fascismo, altrettanto avvertita fu la necessità di conferire una certa autonomia alle comunità ortodosse presenti nelle isole egee nei confronti del patriarcato di Costantinopoli. Tale passo, per quanto presentato come il riconoscimento di un diritto maturato dai metropolitani ortodossi dell'Egeo, rappresentava in realtà un'esigenza politica italiana e in quel modo veniva giustificato da Pedrazzi nel già citato articolo comparso su «Gerarchia» nel 1927. Relativamente alla situazione della Chiesa ortodossa del Dodecanneso, l'autore notava:

«La Chiesa ortodossa, alla quale sono fedeli la maggioranza degli abitanti, dipende dal patriarcato di Costantinopoli, e cioè dal più acceso focolaio di ellenismo che esista nel levante. La Grecia ha potuto

---

<sup>899</sup> M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 52.

<sup>900</sup> *Ibid.*, pp. 52-53.

<sup>901</sup> *Ibid.*, pp. 398-399.

vantare i diritti più smisurati in oriente, non attraverso le sue possibilità politiche, ma attraverso l'opera della Chiesa greco-ortodossa, che reputava greci tutti coloro che credevano in lei, anche se greci non erano. Alla testa della Chiesa che regola la vita morale delle isole egee stava un clero che doveva prendere il suo verbo al patriarcato ellenico e indirettamente dal governo di Atene. Il pericolo di una tale situazione è stato avvertito da tutti coloro che hanno in possesso territori di religione ortodossa e che per evitarlo hanno creato tante Chiese autocefale»<sup>902</sup>.

Pedrazzi riconosceva tale orientamento anche ai già menzionati Regi Decreti Legge del 1924 e del 1926, per quanto in essi non si facesse menzione specifica del conferimento di alcuna autocefalia. A parere di Pedrazzi, i provvedimenti avevano «tagliato il filo conduttore di propagande velenose contro il nostro dominio, rispettando con scrupolo le convinzioni religiose della popolazione»<sup>903</sup>. Nella realtà, le trattative tra il governatore Lago e il patriarca di Costantinopoli per ottenere l'autocefalia della Chiesa ortodossa delle isole furono estenuanti e non portarono ad alcuna conclusione, al punto che il Governo fascista considerò sufficiente, per giustificare la propria ingerenza nelle questioni religiose ortodosse, il solo regolamento del marzo 1930, i cui contenuti sono già stati illustrati. L'autocefalia non era avversata da alcune importanti autorità della Chiesa dodecannesa – come il vescovo di Rodi, Apostolos – ma incontrò una forte opposizione tra le *élite* locali, nelle organizzazioni che riunivano all'estero gli immigrati provenienti dalle isole dell'Egeo e nella maggior parte dei fedeli. Il progetto si trascinò lungo tutta la dominazione fascista ma non arrivò mai a completa realizzazione. Ancora nel 1934, Piacentini si augurava che le comunità ortodosse del Dodecanneso costituissero presto una Chiesa autocefala come quella di Cipro, ma riconosceva che le trattative non avevano per il momento portato i risultati sperati, dato che il patriarca di Costantinopoli non aveva ancora emesso alcun documento ufficiale teso a regolamentare un'indipendenza che l'autore considerava, ad ogni modo, di fatto già raggiunta<sup>904</sup>. L'unica speranza era rappresentata dal regolamento del marzo 1930, che – grazie al carattere volutamente aperto del suo art. 5 – non negava la possibilità di ulteriori accordi tra il Governo italiano e il patriarcato. Per quanto l'autocefalia della Chiesa ortodossa dodecannesa rappresentasse uno degli obiettivi dichiarati del governatore Lago, egli non riuscì a conseguirla e anzi si verificarono violenti scontri tra

---

<sup>902</sup> O. PEDRAZZI, *L'Italia nelle isole egee*, p. 449.

<sup>903</sup> *Ibidem*.

<sup>904</sup> Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, pp. 399-400.

i fedeli e le autorità fasciste quando alcuni vescovi ortodossi delle isole cercarono di accelerare l'approvazione dell'autocefalia da parte del patriarca di Costantinopoli. In ultima analisi, la politica fascista si era scontrata con la decisa volontà della popolazione di mantenere intatte le proprie tradizioni religiose, inclusa la dipendenza della Chiesa locale da una sede patriarcale antica e prestigiosa.

Lago rimase governatore dal 1922 al 1936 e gli successe Cesare Maria De Vecchi, in precedenza ministro dell'Educazione Nazionale. De Vecchi resse il Dodecanneso dal 1936 al 1940 e si impegnò attivamente nell'italianizzazione della popolazione, durante il suo governatorato la questione dell'autocefalia della Chiesa ortodossa delle isole fu accantonata, come del resto accadde durante il governatorato del generale, poi maresciallo d'Italia, Ettore Bastico (1940-1941)<sup>905</sup> e dell'ammiraglio Inigo Campioni (1941-1943)<sup>906</sup>. Le vicende belliche catalizzarono l'attenzione del governo fascista e i progetti di distaccare la Chiesa ortodossa del Dodecanneso dal patriarcato di Costantinopoli persero ogni significato. Nel 1943, dopo una breve campagna, le truppe tedesche occuparono Rodi e tutte le principali isole del Dodecanneso. L'ammiraglio Campioni fu destituito e in seguito fucilato e i tedeschi fecero affidamento sul vice-governatore Igino Ugo Faralli, che aveva aderito alla Repubblica Sociale Italiana<sup>907</sup>. Il

---

<sup>905</sup> Bastico (1876-1972) prese parte alla campagna di Libia come ufficiale dei bersaglieri e quindi, con il grado di colonnello, alla prima guerra mondiale. Generale nel 1932 e comandante di divisione durante la guerra italo-etiopea, Bastico fu posto a capo delle truppe italiane inviate in Spagna durante la guerra civile. Governatore generale delle isole dell'Egeo (1940), fu nominato comandante superiore in Africa settentrionale e governatore della Libia (1941). Maresciallo d'Italia nel 1942, tornò in patria nel febbraio del 1943 e non prese più parte ad alcuna azione bellica. Fu collocato nella riserva nel 1947 e si dedicò a studi di uniformologia e di storia militare. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Tra le sue principali opere cfr. *L'evoluzione dell'arte della guerra*, Firenze, Caripigiani e Zipoli, 1925, 3 voll.; *Il ferreo III Corpo in Africa Orientale*, Milano, Mondadori, 1937.

<sup>906</sup> Campioni (1878-1944) fu sottocapo di Stato Maggiore della Regia Marina (1938) e senatore (1939). Durante la seconda guerra mondiale prese parte, come comandante superiore in mare, alla battaglia di Punta Stilo (9 luglio 1940) e come comandante della flotta a quella di Capo Teulada (27 novembre 1940). Nel 1941 fu nominato governatore e comandante delle forze nell'Egeo. All'armistizio, dopo tre giorni di sanguinosa resistenza opposta alle forze tedesche, fu costretto ad accettare la resa (11 settembre 1943). Deportato in Germania e consegnato alle autorità della Repubblica Sociale Italiana (nel gennaio 1944), fu condannato a morte e fucilato. Alla sua memoria è stata concessa la medaglia d'oro al valor militare. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Cfr. anche G. ROCCA, *Fucilate gli ammiragli. La tragedia della Marina italiana nella seconda guerra mondiale*, Milano, Mondadori, 1990; G. CAVALLI, *Il calvario di due ammiragli. Ricordi di un compagno di carcere*, Parma, s. n., 1995; M. GABRIELE, *Il dovere e la memoria. Ricordo di Inigo Campioni, ammiraglio di squadra della Regia Marina italiana*, Roma, Rivista Marittima, 2001.

<sup>907</sup> Faralli (1889-1965) iniziò la carriera diplomatica dopo gli studi universitari e nel 1912 divenne console generale di prima classe. Nel 1941 venne inviato nelle isole italiane dell'Egeo per assumere la carica di segretario generale del Possedimento, quando ancora ne era governatore il generale Bastico, poi sostituito dall'ammiraglio Campioni. Nel maggio del 1943 ottenne il titolo di vice-governatore delle Isole dell'Egeo. All'inizio dello stesso anno, il governatore Campioni aveva sottoscritto un documento grazie al

governatorato di Faralli durò fino alla fine della seconda guerra mondiale, ma non si caratterizzò per un' incisiva azione sul piano politico né per una significativa evoluzione dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose presenti nel Dodecanneso, dal momento che Faralli si limitò ad assicurare l'attività amministrativa sotto la protezione delle truppe tedesche.

Il fascismo utilizzò il Dodecanneso – un territorio relativamente piccolo e da lungo tempo sotto il controllo italiano – come una sorta di 'laboratorio' nel quale testare le dinamiche relazionali tra il Governo e i culti a-cattolici in ambito coloniale. Le isole dell'Egeo condivisero tale ruolo con la colonia Eritrea (sotto controllo italiano dagli anni Ottanta dell'Ottocento) e con la Libia (conquistata nel 1912). Nei tre contesti l'Italia fece esperienze diverse: in Eritrea venne per la prima volta in contatto con l'Islam e dovette comprenderne le logiche e i costumi, in Libia si scontrò con la resistenza armata dei Senussi e nel Dodecanneso sperimentò la possibilità di ingerirsi nelle questioni interne ad una confessione religiosa, al punto da provocare il distacco dalle sue istituzioni tradizionali. L'esperimento, ad ogni modo, non ebbe successo e – come ricordato da Marongiu Buonaiuti – non insegnò nulla sul funzionamento delle Chiese cristiane ortodosse<sup>908</sup>. Analoghi progetti di autocefalia furono attuati nei confronti delle Chiese copte eritrea ed etiopica, con maggior successo. Nella loro realizzazione, comunque, non vi fu alcun richiamo al precedente dodecannese, che poteva essere utilizzato quale «giustificazione postuma»<sup>909</sup> per inserire l'azione fascista nel contesto di una 'via italiana' al colonialismo.

### 3.3 L'Impero 'spirituale' italiano

La strategia seguita nell'amministrazione del Dodecanneso e l'ingerenza nei confronti della Chiesa ortodossa, presente nelle isole, erano connesse al particolare approccio adottato dall'Italia nelle questioni coloniali. Su tale versante il fascismo accolse e seguì,

---

quale, in sua assenza, le sue veci sarebbero state prese dal vice-governatore, che aveva l'obbligo di rimanere al comando sino a che non venisse espulso con la forza. Campioni venne arrestato dagli occupanti tedeschi e Faralli rimase vice-governatore, mentre le isole italiane dell'Egeo venivano occupate dalle truppe del generale Kleeman, che si arrogò anche le funzioni di governatore. Il ruolo di Faralli venne quindi sempre più ridotto e infine, nel maggio 1945, venne rimandato in Italia dai britannici, che nel frattempo avevano conquistato il Dodecanneso. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>908</sup> Cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, pp. 333-334.

<sup>909</sup> *Ibid.*, p. 334.

in un primo tempo, la prassi già delineatasi durante l'età liberale e rimarcata anche dalla pubblicistica del regime<sup>910</sup>. Ma in seguito se ne staccò, come si scriverà in seguito. Anche l'VIII Convegno di scienze morali e storiche – indetto dall'Accademia d'Italia attraverso la Fondazione Alessandro Volta e svoltosi a Roma tra il 4 e l'11 ottobre 1938 – rappresentò un'occasione di difesa della linea coloniale seguita dall'Italia e dal fascismo<sup>911</sup>. Per quanto il convegno avesse quale tema l'Africa, alcune considerazioni espresse dai partecipanti possono essere ritenute rappresentative della mentalità sottesa al *modus agendi* coloniale fascista in ogni contesto.

Per quanto riguardava l'azione del regime in Africa, Luigi Federzoni (presidente dell'Accademia d'Italia)<sup>912</sup> evidenziò nel discorso d'apertura come il continente nero dovesse essere considerato il «campo dell'azione incivilitrice dell'Europa»<sup>913</sup>, un continente «complementare dell'Europa»<sup>914</sup>. Anche il presidente del convegno,

---

<sup>910</sup> Per un inquadramento storiografico generale dell'imperialismo fascista cfr. G. RUMI, *L'imperialismo fascista*, Milano, Mursia, 1974; R. DE FELICE, *Mussolini il duce*, vol. I, *Gli anni del consenso (1929-1936)*, Torino, Einaudi, 1974; A. MOLA, *L'imperialismo italiano. La politica estera dall'Unità al fascismo*, Roma, Editori riuniti, 1980; R. DE FELICE, *Mussolini il duce*, vol. II, *Lo Stato totalitario (1936-1940)*, Torino, Einaudi, 1981; H. W. AL-HESNAWI, *Le guerre coloniali del fascismo*, a cura di A. Del Boca, Roma – Bari, Laterza, 1991; A. DEL BOCA, *Italiani brava gente? Un mito duro a morire*, Milano, Mondolibri, 2006.

<sup>911</sup> Cfr. REALE ACCADEMIA D'ITALIA, FONDAZIONE ALESSANDRO VOLTA, *Atti dell'VIII Convegno di scienze morali e storiche, tema: l'Africa*, Roma, 4-11 ottobre 1938, Roma, Accademia d'Italia, 1939.

<sup>912</sup> Durante il ventennio, Federzoni (1878-1967) ricoprì numerosi incarichi politici e fu una delle personalità intellettuali di spicco del regime dal 1929 al 1939. Figlio del letterato Giovanni Federzoni, nel 1900 si laureò in Lettere con Giosuè Carducci all'Università di Bologna, conseguendo successivamente anche una laurea in Giurisprudenza. Nel 1910 fu tra i fondatori, con Enrico Corradini, dell'Associazione nazionalista italiana e nel 1911, con Alfredo Rocco ed Enrico Corradini, del settimanale «L'idea Nazionale». Divenuto leader del movimento nazionalista, fu deputato dal 1913. Dopo aver contribuito alla fusione, avvenuta nel 1923, del movimento nazionalista con il Partito nazionale fascista, fu ministro del Governo Mussolini dal 1923 al 1928 (prima delle Colonie, poi degli Interni e poi di nuovo delle Colonie). Nel 1925 fu tra i firmatari del *Manifesto degli intellettuali fascisti*, redatto da Giovanni Gentile. Fu presidente della Società geografica italiana dal 1923 al 1926. Negli anni successivi ebbe cariche istituzionali ed onorifiche. Senatore dal 1928, fu presidente del Senato dal 1929 al 1939, dal 1938 al 1943 dell'Accademia d'Italia e dal 17 marzo 1938 al 6 ottobre 1943 dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana. Fu inoltre socio nazionale dell'Accademia dei Lincei (dal maggio 1935 al gennaio 1946), presidente dell'Istituto fascista dell'Africa italiana (1937-1940) e presidente della Società anonima Nuova antologia. Nella seduta del Gran consiglio del fascismo del 25 luglio 1943 fu tra i firmatari dell'ordine del giorno Grandi e per questo nel 1944 fu condannato a morte in contumacia dal tribunale fascista di Verona. Nel 1945 l'Alta corte di giustizia lo condannò all'ergastolo, ma fu amnistiato nel 1947. Su Federzoni cfr. <http://www.treccani.it>. Cfr. anche B. COCCIA – U. GENTILONI SILVERI (a cura di), *Federzoni e la storia della destra italiana nella prima metà del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2001. Tra le sue principali opere cfr. *Africa Orientale. Il "posto al sole"*, Bologna, Zanichelli, 1938; *Italia di ieri per la storia di domani*, Milano, Mondadori, 1967.

<sup>913</sup> REALE ACCADEMIA D'ITALIA, FONDAZIONE ALESSANDRO VOLTA, *Atti dell'VIII Convegno di scienze morali e storiche, tema: l'Africa*, p. 35.

<sup>914</sup> *Ibidem*.

Francesco Orestano<sup>915</sup>, ribadì che «l'Europa ha bisogno dell'Africa. L'Europa ha diritto all'Africa»<sup>916</sup>. Le parole delle due personalità si riferivano all'imperialismo di tutte le nazioni europee, ma nella logica fascista dovevano essere considerate particolarmente vere per l'Italia, che avrebbe saputo attuare una penetrazione coloniale più rispettosa delle peculiarità culturali e religiose dei popoli assoggettati. Molti studiosi di problemi coloniali partecipanti al convegno concordavano sul fatto che l'Africa avesse sviluppato, tra gli anni Venti e Trenta, un forte bisogno di ideali. Essa era alla ricerca di una nazione che sapesse guidarla verso la civiltà. Come affermava Luca Pietromarchi<sup>917</sup> in una relazione sul comportamento delle stirpi camitiche verso la civiltà europea: «Non va dimenticato che il fenomeno più tipico che si nota oggi nel mondo africano è l'attesa di nuovi valori. Siamo in presenza di una umanità che si risveglia, passionale, battagliera, ardente come un polledro eccitato dalla sua stessa giovinezza. Questa umanità è pronta a darsi a chi sappia comprenderla e a chi la guidi verso un ideale che

---

<sup>915</sup> Orestano (1873-1945) nel 1896 si laureò in Giurisprudenza all'Università di Palermo. Più tardi, in Germania, conseguì la laurea in Filosofia all'Università di Lipsia. Ritornato in Italia insegnò filosofia morale, all'Università di Roma e a Palermo. Collaborò con Filippo Tommaso Marinetti nella concezione del pensiero futurista, fu inoltre vicino alle idee fasciste, collaborando tra l'altro con «Gerarchia». Invitato dal generale Italo Balbo nella Libia italiana, difese gli ideali e gli intenti fascisti in contrapposizione al nazionalismo. Orestano fu eticista, fenomenologo e propugnatore d'un'idea filosofica positivista ispirata anche a Johann Friedrich Herbart, che egli stesso denominò "super-realismo". Nel 1924 si ritirò a vita privata nella sua casa di Roma per dedicarsi alla sua opera principale *Nuovi principi* (1925). Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Cfr. anche C. OTTAVIANO, *Il pensiero di Francesco Orestano*, Palermo, Industrie riunite editoriali siciliane, 1933; L. M. DA CARRÉ, *Filosofia e scienza in Francesco Orestano*, Padova, Tipografia del Seminario, 1941; G. PANNESE, *Francesco Orestano e le dottrine politiche e filosofiche*, Roma, La voce della stampa, 1942; C. DOLLO, *Il pensiero filosofico di Francesco Orestano. Fenomenologia del valore e metafisica sperimentale*, Padova, CEDAM, 1967. Per una raccolta delle opere di Orestano cfr. *Opera omnia*, Padova, CEDAM, 1956-1960, 5 voll.

<sup>916</sup> REALE ACCADEMIA D'ITALIA, FONDAZIONE ALESSANDRO VOLTA, *Atti dell'VIII Convegno di scienze morali e storiche, tema: l'Africa*, p. 47.

<sup>917</sup> Pietromarchi (1895-1978) fece parte della diplomazia italiana, ininterrottamente, dal 1923 al 1943. Nell'ultimo anno collaborò con il generale Castellano per la stesura dei protocolli per l'armistizio di Cassibile (3 settembre 1943), tra l'Italia e gli Alleati. Il tribunale della Repubblica Sociale Italiana, per la sua azione preparatoria all'armistizio, lo mise sotto accusa e per questa ragione fu costretto alla clandestinità fino alla Liberazione. Il Comitato di Liberazione Nazionale decretò comunque la sua epurazione dai ruoli della diplomazia a causa della sua collaborazione con il regime fascista. Nel 1947 il Consiglio di Stato riesaminò la posizione e annullò l'epurazione e Pietromarchi rientrò nella diplomazia venendo nominato, nel 1950, ambasciatore in Turchia, sede che mantenne fino al 1958. In quell'anno divenne ambasciatore italiano a Mosca ove rimase per tre anni. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Cfr. anche B. BAGNATO (a cura di), *I diari di Luca Pietromarchi, ambasciatore italiano a Mosca (1958-1961)*, Firenze, Olschki, 2002; R. NATTERMANN (a cura di), *I diari e le agende di Luca Pietromarchi (1938-1940). Politica estera del fascismo e vita quotidiana di un diplomatico romano del Novecento*, Roma, Viella, 2009. Tra le sue principali opere cfr. *Il mondo sovietico*, Milano, Bompiani, 1963; *Turchia vecchia e nuova*, Milano, Bompiani, 1965; *USA e URSS confronto di potenza*, Milano, Pan, 1971, 2 voll.; *L'arte diplomatica, ovvero fascino dell'Ambasciata*, Milano, Pan, 1974.

affascini la sua primitiva fantasia»<sup>918</sup>. L'Italia – e specialmente l'Italia fascista, dove i 'problemi dello spirito' ricevevano una notevole attenzione – aveva i requisiti più idonei per condurre alla civilizzazione le popolazioni africane che le erano sottomesse e aveva delineato una sorta di nuova via al colonialismo. Nazione cattolica, essa non si preoccupava unicamente di propagare la fede della maggioranza degli italiani, ma era capace di accogliere altre fedi e di divenirne protettrice. Si trattava di uno dei concetti portanti dell'imperialismo fascista e – in particolare – del 'mito dell'Impero', ufficialmente proclamato nel maggio del 1936 dopo la conquista dell'Etiopia.

Come ricordato da Marongiu Buonaiuti, il mito fascista dell'Impero e i suoi aspetti connessi alla religione configurarono una netta rottura nei confronti della politica religiosa attuata in età liberale dal Governo italiano nelle colonie. La politica religiosa liberale in tale ambito, infatti, presentava gli stessi caratteri di quella metropolitana. «La religione era considerata soltanto come un fenomeno interno dell'individuo e, quando investiva rapporti di carattere collettivo, per avere effetti giuridici doveva seguire le norme del diritto statale»<sup>919</sup>. In epoca fascista la religione era divenuta invece un fattore dotato di un forte peso politico, che doveva essere attentamente valutato anche nel contesto dell'azione coloniale.

«Lo Stato, nel tentativo di strumentalizzare il sentimento religioso, demanda al diritto confessionale la regolamentazione di alcuni rapporti, anche collettivi, aventi rilevanza esterna rendendo, però, più estesi i limiti del rispetto dell'ordine pubblico. Ben inteso nelle colonie la funzione attribuita in Italia alla religione cattolica è demandata alla religione professata dalla vera, o presunta, maggioranza dei sudditi dei singoli territori coloniali»<sup>920</sup>.

L'azione fascista nei confronti delle religioni presenti nelle colonie africane si articolò in modi diversi a seconda delle confessioni. Il proselitismo cattolico (attuato sia da missioni italiane, sia da missioni straniere) fu soltanto tollerato, anche se non mancarono tentativi di strumentalizzazione politica, che verranno analizzati nel corso della disamina dei processi di cattolicizzazione attuati dal fascismo in Eritrea e in Etiopia. I rapporti con le Chiese copte presenti nei due contesti menzionati furono

---

<sup>918</sup> REALE ACCADEMIA D'ITALIA, FONDAZIONE ALESSANDRO VOLTA, *Atti dell'VIII Convegno di scienze morali e storiche, tema: l'Africa*, p. 619.

<sup>919</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 12.

<sup>920</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

invece più complessi anche se – in ultima istanza – culminarono nell’adozione dell’autocefalia, fortemente voluta dal fascismo. I rapporti con le popolazioni pagane presenti in ogni territorio controllato dall’Italia non subirono invece particolari innovazioni rispetto all’età liberale, a parte la repressione contro gli stregoni etiopi seguita all’attentato al maresciallo Rodolfo Graziani del 1937. La politica nei confronti degli ebrei seguì le linee generali di quella metropolitana e per essa rimangono valide le considerazioni di De Felice<sup>921</sup>. I greci-ortodossi presenti in Eritrea e in Etiopia furono invece bersaglio di una politica oscillante: in un primo tempo il fascismo cercò di mantenere buoni rapporti con l’arcivescovo metropolitano di Axum (vicario al Cairo del patriarca greco-ortodosso di Alessandria d’Egitto, sotto la cui giurisdizione ricadevano anche gli ortodossi eritrei e etiopici), in seguito applicò una linea tendente all’autonomia e i sacerdoti greco-ortodossi furono scelti fra il clero del Dodecanneso<sup>922</sup>. La scarsa presenza di indù e buddisti non pose alcun problema al Governo fascista<sup>923</sup>, mentre del tutto particolari e positivi furono i rapporti tra il regime e l’Islam in Eritrea e in Etiopia. In Libia i rapporti tra Islam e fascismo furono invece più problematici, come evidenziato dalle molte campagne di pacificazione condotte dal regime fino al 1939.

L’Impero, che aveva tra le sue idee-forza anche il concetto della tutela delle religioni professate dai popoli assoggettati, non era sempre stato presente nel bagaglio politico e ideologico fascista. Come evidenziato da Luigi Goglia e Fabio Grassi Orsini, il nascente movimento fascista e lo stesso Mussolini avevano cercato in un primo tempo di dissociarsi dalle posizioni imperialistiche dei nazionalisti, proclamandosi ‘espansionisti’. «L’espansionismo, a differenza dell’imperialismo, non era di carattere militare, ma doveva consistere nell’irradiazione nel mondo del genio italiano, attraverso i commerci, l’emigrazione e la cultura»<sup>924</sup>. Sull’ultimo fattore si catalizzò l’attenzione dei primi ideologi fascisti. Si andò delineando l’idea di un ‘imperialismo spirituale’, connesso a un ‘destino imperiale’ che derivava all’Italia fascista direttamente da Roma antica. In attesa di elaborare una propria ideologia imperiale, Mussolini adottò molte

---

<sup>921</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Ebrei in un paese arabo. Gli ebrei nella Libia contemporanea tra colonialismo, nazionalismo arabo e sionismo (1835-1970)*, Bologna, Il Mulino, 1978. Per quanto relative alla situazione degli ebrei in Libia, le riflessioni di De Felice possono essere considerate valide anche per la situazione degli ebrei etiopi.

<sup>922</sup> Cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 425.

<sup>923</sup> *Ibidem*.

<sup>924</sup> L. GOGLIA – F. GRASSI ORSINI (a cura di), *Il colonialismo italiano da Adua all’Impero*, Roma – Bari, Laterza, 1993, p. 13. Cfr. anche G. RUMI, *Alle origini della politica estera fascista*, Bari, Laterza, 1968; E. GENTILE, *Le origini dell’ideologia fascista*, Roma – Bari, Laterza, 1975, pp. 150 e segg.



concezioni del nazionalismo, all'interno del quale erano già presenti molti miti destinati poi ad acquisire un importante ruolo nell'imperialismo fascista: «quello della nazione, della romanità, dell'Impero, dello Stato etico, della guerra, dell'industrializzazione, della razza, della forza del numero e della colonizzazione demografica; la critica del parlamentarismo e della democrazia, l'esigenza della integrazione delle masse, del superamento della contrapposizione proletariato-patria e Stato-nazione»<sup>925</sup>.

Come evidenziato da De Felice, il fascismo dovette recuperare il mito della tradizione imperiale italiana in modo da colpire l'attenzione delle masse, elevandolo a elemento centrale di un nuovo 'culto nazionale'<sup>926</sup>. La realtà di riferimento nella creazione di tale mito era rappresentata da Roma, i caratteri del cui imperialismo erano ripresi ed esasperati. Il fascismo ereditò dal nazionalismo lo scontento nei confronti dell'assetto coloniale italiano delineatosi dopo la prima guerra mondiale e sino alla fine degli anni Venti non elaborò nuove concezioni imperialistiche. In seguito operò un 'salto di qualità':

«Visto in questo contesto, anche l'impegno coloniale dell'età giolittiana, come risultante di un processo di sviluppo (alla misura delle limitate risorse economiche del paese e dei margini di manovra possibili nel quadro di una democrazia politica imperfetta, ma entro cui esistevano meccanismi di garanzia ed aspirazioni verso forme liberali di governo coloniale) costituì un precedente ed una fase di passaggio verso l'imperialismo fascista»<sup>927</sup>.

Come evidenziato da Goglia e Grassi Orsini, il mito dell'Impero non deve essere considerato come una concezione «estemporanea e casuale» nell'ambito italiano<sup>928</sup>. Esso affondava le sue radici nelle oggettive condizioni italiane – povertà di risorse e di capitali, tardivo affacciarsi sulla scena coloniale – e si richiamava alla generale esaltazione del mito di Roma antica, che non aveva mai smesso di rappresentare una costante nella cultura italiana. Fino al 1926-1929, tuttavia, il fascismo non si appropriò del mito dell'Impero e si limitò ad integrare nel suo bagaglio ideologico l'imperialismo professato dai nazionalisti. La visita ufficiale svolta da Mussolini in Libia nell'aprile del

---

<sup>925</sup> L. GOGLIA – F. GRASSI ORSINI (a cura di), *Il colonialismo italiano da Adua all'Impero*, p. 34.

<sup>926</sup> Cfr. introduzione all'edizione italiana di G. L. MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimento di massa in Germania (1812-1933)*, Bologna, Il Mulino, 1975. Cfr. anche R. DE FELICE, *Intervista sul fascismo*, Roma – Bari, Laterza, 1975, pp. 24 e segg.

<sup>927</sup> L. GOGLIA – F. GRASSI ORSINI (a cura di), *Il colonialismo italiano da Adua all'Impero*, p. 52.

<sup>928</sup> *Ibid.*, p. 224.

1926 è considerata dai due studiosi il momento di svolta nell'azione coloniale del Governo fascista<sup>929</sup>. Nei discorsi tenuti da Mussolini in quel frangente – e soprattutto nell'inaugurazione del I Congresso agricolo coloniale nazionale – può essere rintracciata una retorica che già prepara un'azione veramente imperiale e non si limita ad invocare la ripresa dell'espansione italiana in altri territori africani. Negli anni successivi, numerose figure di spicco e intellettuali del regime si applicarono alla riflessione sul tema dell'Impero. Bottai – in un opuscolo del 1926 dal titolo *Mussolini costruttore d'Impero* – affermò: «Il problema coloniale deve essere, nella coscienza della nuova Italia, il problema dell'Impero italiano»<sup>930</sup>, mentre Tommaso Santoro – in un opuscolo del 1937 per l'Istituto coloniale fascista dal titolo *Il Mar Rosso nella politica italiana* – sosteneva che l'Italia avrebbe dovuto espandersi in Africa e in Medio Oriente, donando a questi contesti la civiltà e costruendo un Impero fondato non tanto sulla conquista di terre, quanto sulla conquista dello spirito dei popoli assoggettati<sup>931</sup>.

Tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta il mito dell'Impero si consolidò e quando, a partire dal 1932, Mussolini cominciò a interessarsi a un'eventuale ripresa dell'espansione italiana in Africa, esso riemerse e divenne un'idea-forza. Come ricordato da Marongiu Buonaiuti: «La pace in Europa doveva dare all'Italia l'Impero. Questo, è noto, doveva essere una reincarnazione di quello romano e quindi estendersi al Mediterraneo, *Mare nostrum*, e nell'Africa mediterranea. Era l'antica ideologia nazionalista fatta propria dal regime»<sup>932</sup>. L'occasione per applicare le teorie imperiali delineate dal regime venne con la guerra d'Etiopia, attraverso la quale si voleva vendicare la sconfitta di Adua del 1896 e dotare l'Italia di un maggior potere nel continente africano.

L'instaurazione dell'Impero italiano avrebbe dovuto configurarsi come la creazione di un regime basato sul rispetto e sull'accoglienza dell'indigeno, le cui tradizioni e la cui appartenenza religiosa avrebbero dovuto ricevere piena tutela da parte del Governo italiano. Era questo un punto focale del mito fascista dell'Impero ma, nei fatti, il dominio italiano sull'Etiopia si concretizzò in un primo tempo nello sconvolgimento della suddivisione territoriale tradizionale dell'Impero negussita e, in seguito,

---

<sup>929</sup> Cfr. L. GOGLIA – F. GRASSI ORSINI (a cura di), *Il colonialismo italiano da Adua all'Impero*, p. 229.

<sup>930</sup> G. BOTTAI, *Mussolini costruttore d'Impero*, Mantova, Edizioni Paladino, 1926, p. 12.

<sup>931</sup> Cfr. T. SANTORO, *Il Mar Rosso nella politica italiana*, Roma, Istituto coloniale fascista, 1937, p. 4.

<sup>932</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 10.

nell'imposizione di un soffocante controllo su ogni aspetto della vita dei sudditi. Come evidenziato da Bahru Zewde: «Ciò che gli italiani fecero fu di imporre alla quarantina di province esistenti prima del 1935, ognuna con un chiaro senso della propria identità regionale e storica, una divisione amministrativa che delineava cinque entità territoriali, definite secondo una concezione etnico-linguistica»<sup>933</sup>. L'Italia creò i governatorati dell'Eritrea (che incorporava la già esistente colonia italiana, più la provincia etiopica del Tigray), dell'Amhara, del Galla e Sidamo, dell'Harar e della Somalia, ai quali si aggiunse in seguito il governatorato di Addis Abeba (poi rinominato Scioa). Lo *shock* tra la popolazione etiopica fu notevole, solo la carta dell'Impero del 1936 contribuì a razionalizzare la struttura amministrativa dei territori italiani, senza tuttavia mutare significativamente l'assetto descritto, stabilito alla conclusione delle operazioni militari. Nell'azione del Governo fascista non vi era per il momento traccia della presunta tolleranza e del rispetto che avrebbero dovuto conseguire all'instaurazione del regime imperiale. Anche negli anni successivi la situazione non era destinata a migliorare. Non mancarono tuttavia piani maggiormente orientati alla visuale imperiale propagandata dal fascismo. Nell'estate del 1936, ad esempio, Badoglio aveva abbozzato un progetto di governo che prevedeva un articolato piano di collaborazione con i capi abissini disposti ad accettare il dominio italiano<sup>934</sup>. Il piano venne rigettato da Mussolini, che decise invece di instaurare un regime fondato sul totale dominio delle popolazioni assoggettate. Tale decisione segnava il definitivo tramontare del mito dell'Impero, a vantaggio di una concezione più pragmatica. La gravità dell'errore, consistente nel rinunciare a qualsiasi appoggio da parte dei capi locali, è stata evidenziata da Giorgio Rochat: «Tutti i colonialismi cercavano di coinvolgere le gerarchie tradizionali, in forme quanto mai diversi e sempre subalterne, per consolidare il loro dominio [...]. “Nessun potere ai *ras*”, proclamava invece Mussolini, “l'Impero non si fa a mezzadria”»<sup>935</sup>. Lungi dall'essere caratterizzata da un afflato veramente imperiale e romano, la politica del regime nei confronti dei possedimenti africani dell'Italia si ridusse all'instaurazione di un puro dominio diretto, anacronistico di fronte alla tecnica dell'*indirect rule* britannico o alla politica dell'assimilazione totale francese. Prevalse

---

<sup>933</sup> B. ZEWDE, *L'occupazione italiana dell'Etiopia. Documenti, ricordi, conseguenze*, in R. BOTTONI (a cura di), *L'Impero fascista. Italia ed Etiopia (1935-1941)*, Bologna, Il Mulino, 2008, p. 94.

<sup>934</sup> Cfr. P. PIERI – G. ROCHAT, *Pietro Badoglio*, Torino, UTET, 1974, pp. 707-709.

<sup>935</sup> G. ROCHAT, *La guerra italiana in Etiopia. Modernità e limiti*, in R. BOTTONI (a cura di), *L'Impero fascista. Italia ed Etiopia (1935-1941)*, p. 112.

invece, nella gestione dei territori africani, un atteggiamento di improvvisazione, di diffidenza e di sospetto nei confronti delle popolazioni assoggettate, quando non di scherno e di aperta ostilità.

Può essere utile riflettere sulla denominazione dei territori africani controllati dall'Italia, dal momento che anche il risvolto terminologico può aiutare a focalizzare i caratteri della politica coloniale fascista. Nel novero dei territori africani posseduti dall'Italia, la Libia – per una ragione di lontananza geografica dagli altri contesti – mantenne sempre una posizione di autonomia e un proprio governatore che faceva capo al Ministero delle Colonie. La Somalia, l'Eritrea e l'Etiopia vennero invece unificate nell'Africa Orientale Italiana (AOI). Tale denominazione presentava tuttavia dei contorni confusi, dal momento che tanto nei documenti, quanto nella pubblicistica e nella stampa fascista comparivano anche espressioni quali 'Impero italiano', 'colonia' e 'terre d'oltremare'. Come evidenziato da Alberto Sbacchi, non esisteva una denominazione *standard* per riferirsi ai territori africani italiani<sup>936</sup>. Per quanto esistessero espressioni dotate di un ufficiale riconoscimento giuridico – ad esempio AOI – la denominazione 'Impero italiano' era pienamente supportata dall'ideologia fascista e soprattutto dal mito dell'Impero. Il termine 'Impero' tuttavia inglobava due realtà nettamente distinte, ovvero da un lato l'Eritrea e la Somalia (già da tempo colonie italiane) e dall'altro lato l'Impero etiopico, nell'ambito del quale – grazie al principio della *debellatio* – il re d'Italia era subentrato al *negus*. Da un punto di vista pratico, però, tra la Somalia, l'Eritrea e l'Etiopia non esistevano significative differenze amministrative: tutti i territori africani posseduti dall'Italia erano in fondo colonie, dal momento che, «secondo la definizione italiana, per colonia si intendeva un territorio incorporato allo Stato italiano»<sup>937</sup>. A tutte le dominazioni era sottesa comunque l'idea che l'Italia non governasse i suoi territori africani mirando allo sfruttamento, ma piuttosto in base alla volontà di guidarli verso lo sviluppo sociale ed economico. Da questo punto di vista poteva essere adeguata anche la denominazione 'terre d'oltremare', dal momento che i territori africani costituivano un ambito in cui la madrepatria proiettava le proprie attività economiche. Sotto il profilo giuridico, l'AOI era considerata un'entità singola ed era governata da un viceré a cui si affiancavano un

---

<sup>936</sup> Cfr. A. SBACCHI, *Il colonialismo italiano in Etiopia (1936-1940)*, Milano, Mursia, 1980, pp. 22-24.

<sup>937</sup> *Ibid.*, p. 23. Sulla concetto di 'colonia' nel ventennio cfr. anche S. NAVA, *Il Governo coloniale, organamento e azione. Concetti generali*, Firenze, Cya, 1938.

Consiglio generale e una Consulta, come indicato dalla carta dell'Impero del giugno 1936. I sei governatorati in cui essa si articolava, già menzionati, avevano sulla carta ampia autonomia e i loro governatori erano responsabili unicamente di fronte al viceré. I loro poteri avrebbero dovuto variare a seconda delle differenti condizioni linguistiche, religiose, politiche ed etniche. Tale suddivisione poteva dare l'impressione che l'AOI fosse «una colonia federale, piuttosto che unitaria»<sup>938</sup>, ma i giuristi dell'epoca negavano questa interpretazione. Al di là della sua veste imperiale, il complesso dei territori africani posseduti dall'Italia era infatti amministrato secondo la più totale subordinazione.

Quanto al ruolo dell'elemento religioso nel contesto della penetrazione fascista in Africa, come ricordato da De Felice e da Marongiu Buonaiuti, nella creazione di un proprio imperialismo, il fascismo metteva l'accento «non sull'aspetto materialistico del possesso territoriale, ma su quello spiritualistico della peculiarità della missione civilizzatrice, che non era solo spinta all'espansionismo, ma voleva essere una missione religiosa di civiltà»<sup>939</sup>. Inquadrare l'espansione coloniale in una luce spirituale significava trasformare anche la creazione dell'Impero in «un momento di religione, o meglio di religiosità»<sup>940</sup>. Marongiu Buonaiuti ha ricondotto la particolare connotazione religiosa dell'idea-forza di Impero alla riflessione di Mussolini sul Concordato del 1929. Esso aveva rafforzato nel duce «la convinzione dell'importanza rilevante, se non esclusiva, della religione come strumento di consenso»<sup>941</sup>. Ecco perché l'imperialismo fascista non poteva ridursi alla mera conquista di nuovi territori, ma doveva includere il rispetto delle religioni professate dagli indigeni e la loro accoglienza. Nella prassi di governo attuata dal fascismo nelle colonie, infatti, il riferimento alle problematiche di carattere religioso rappresentò una costante, anche se raramente il regime diede prova di quella capacità di accoglienza che la propaganda gli attribuiva. Il più delle volte, nelle colonie, l'attenzione fascista per i 'problemi dello spirito' si ridusse a una pesante ingerenza nei confronti delle confessioni religiose. Anche quando l'azione fascista si connotò come marcatamente favorevole a una confessione religiosa – come nel caso dell'Islam etiopico – non si trattò tanto dell'applicazione di una genuina via italiana al

---

<sup>938</sup> A. SBACCHI, *Il colonialismo italiano in Etiopia (1936-1940)*, p. 24.

<sup>939</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 11; R. DE FELICE, *Mussolini il duce*, vol. II, *Lo Stato totalitario (1936-1940)*, p. 88.

<sup>940</sup> *Ibidem*. Cfr. anche R. DE FELICE, *Mussolini il duce*, vol. II, *Lo Stato totalitario (1936-1940)*, p. 130.

<sup>941</sup> *Ibidem*.

colonialismo, quanto del risultato di un attento calcolo politico. Ad ogni modo, il fascismo

«fece del momento religioso lo strumento principe della sua politica indigena e, oseremmo dire, l'unico perseguito con costanza e determinazione. Tant'è vero che la politica indigena nei vari territori coloniali si caratterizzò, più o meno nettamente, tenendo presente quali fossero le confessioni religiose 'predominanti' numericamente. L'appoggio alla religione dominante, opportunamente controllata, in una certa zona sarà una delle poche direttive costanti nei confronti dei sudditi. Nell'opera delle autorità locali, specie periferiche, e del personale, tanto civile quanto militare che le impersonava, vi furono notevoli contraddizioni e persino oscillazioni, ma l'impostazione generale non cambiò»<sup>942</sup>.

Intenzione precipua del fascismo era fare della religione in colonia un *instrumentum regni*, attraverso il quale dominare con saldezza le popolazioni locali.

Mentre di fatto l'imperialismo fascista era orientato alla totale sottomissione degli indigeni, anche dopo la proclamazione dell'Impero non mancarono autori che sostennero la particolarità dell'approccio fascista alle questioni coloniali, anche sotto il profilo religioso. Ancora nel 1938 Arnaldo Bertola<sup>943</sup> – come già detto – riteneva che la politica religiosa del fascismo tanto nel territorio metropolitano, quanto nelle colonie fosse ispirata a due linee guida: da un lato il riconoscimento della libertà religiosa per tutte le confessioni nel rispetto dell'ordine pubblico, dall'altro l'eguaglianza e la parità giuridica dei culti, fatta salva la particolare posizione attribuita al cattolicesimo come religione ufficiale dello Stato<sup>944</sup>. Nell'opinione di Marongiu Buonaiuti,

«il rispetto della libertà religiosa, nel senso più lato datole dal fascismo, viene ad essere assai più limitato che non quando questo concetto restava strettamente connesso con quello del rispetto degli usi, costumi e tradizioni. Tanto più se si considera che la libertà religiosa di cui sopra sia la libertà di coscienza e quella di culto. Mentre la libertà di coscienza, in fondo, non fu mai completamente rispettata in colonia neppure nella cosiddetta epoca liberale, per la libertà di culto le autorità locali godevano di una notevole discrezionalità nell'applicazione dei limiti imposti dal rispetto dell'ordine pubblico»<sup>945</sup>.

Bertola esaltava l'eguaglianza giuridica dei culti, ma la realtà del governo coloniale fascista era molto diversa. Ancora Marongiu Buonaiuti ha evidenziato come l'autore –

---

<sup>942</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, pp. 11-12.

<sup>943</sup> Su Bertola cfr. cap. II, par. 1.

<sup>944</sup> Cfr. A. BERTOLA, *Il regime dei culti nell'Africa italiana*, Bologna, Cappelli, 1939, p. 5.

<sup>945</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, pp. 18-19.

per lungo tempo alto magistrato italiano nel Dodecanneso – avrebbe dovuto conoscere quanto diversa fosse la politica religiosa del regime nell’ambito metropolitano e nell’ambito coloniale: «Nelle colonie la parità dei sudditi o la non rilevanza della credenza religiosa dei singoli individui anche da un punto di vista meramente giuridico formale, è un nonsenso e il Bertola [...] se ne sarebbe dovuto accorgere»<sup>946</sup>. L’eguaglianza giuridica dei culti poteva essere un obiettivo plausibile nel contesto metropolitano – dove tuttavia l’applicazione della legge sui culti ammessi incontrò le difficoltà già descritte – ma nell’ambito coloniale sarebbe stata pericolosa. Lo stesso Bertola dichiarava che «un livellamento completo di tutti i culti di fronte alla legge sarebbe non solo inopportuno politicamente, ma anche sostanzialmente antiggiuridico»<sup>947</sup>, considerate le differenze nello statuto personale tra i cittadini italiani e gli indigeni delle colonie.

Se i cardini dell’azione fascista verso le religioni presenti nelle colonie appaiono deboli, è opportuno chiedersi – come ha fatto Marongiu Buonaiuti – in cosa consistesse la ‘nuova via coloniale’ della quale il fascismo si considerava propugnatore. In sintesi si può dire che il regime intendesse introdurre un ordine nuovo, «che si differenziasse non solo dal precedente, ma anche da quello delle altre nazioni»<sup>948</sup>. L’orientamento della politica coloniale fascista era ben descritto dal già menzionato Italo Neri nel 1938<sup>949</sup>. A parere del docente di storia coloniale, la nuova politica coloniale del regime non era una semplice mediazione tra i sistemi coloniali inglese e francese, ma piuttosto «un nuovo sistema organico e originale che, pur apparendo più equilibrato e più armonico nelle sue varie parti nei confronti degli altri due principali sistemi, se ne distacca e se ne differenzia nettamente da ogni suo lato»<sup>950</sup>. Nella ricerca di una specificità, l’elemento religioso doveva essere considerato di primaria importanza dal momento che – nelle parole di Bertola – aveva «permeato pressoché tutti gli aspetti e le manifestazioni della vita sociale privata e pubblica»<sup>951</sup>. Su questo versante, come osservato anche da Neri nel III Congresso di studi coloniali dell’aprile 1937, il fascismo aveva una sua originale impronta. La Francia, infatti, non aveva esitato a sopprimere gli organi giudiziari

---

<sup>946</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 20.

<sup>947</sup> A. BERTOLA, *Il regime dei culti nell’Africa italiana*, p. 30.

<sup>948</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 23.

<sup>949</sup> Su Neri cfr. cap. II, par. 1.

<sup>950</sup> I. NERI, *Dichiarazione*, «Rivista delle colonie», XII (1938), 10, p. 1392.

<sup>951</sup> A. BERTOLA, *Estensione e applicazione del concetto di libertà religiosa nel diritto ecclesiastico coloniale*, in Id., *Scritti minori*, Torino, Giappichelli, 1967, vol. III, p. 80.

confessionali presenti nelle sue colonie, mentre l'Inghilterra, pur rispettando le istituzioni religiose, finiva per ignorarle quasi completamente. La medesima situazione si era posta anche per i territori conquistati dal Belgio. Solo l'Italia aveva sentito l'esigenza di «affermare il rispetto delle credenze e pratiche religiose», ma ciò – notava Neri – rappresentava «più un'estensione alle colonie del principio liberale di tolleranza religiosa che non una vera e propria direttiva di politica indigena»<sup>952</sup>. Il fascismo aveva introdotto nella sua legislazione coloniale una nuova considerazione giuridica per le confessioni religiose e ciò era evidente fin dalla legge 6 luglio 1933 n. 999 per l'Eritrea e la Somalia che – delineando il principio del rispetto delle religioni e tradizioni locali – aveva introdotto

«un indirizzo, una direttiva politica, di altissimo valore morale e sociale [...]. Esso è già un prodotto tipico della legislazione fascista, e particolarmente della legislazione coloniale fascista: di quella legislazione cioè che intende affidare al potere esecutivo una amplissima autonomia tale da permettere di mantenere effettiva fin nelle più remote contrade la più assoluta autorità statale»<sup>953</sup>.

Neri sopravvalutava l'importanza della legge del 1933, ma senza dubbio essa si inseriva nel contesto di una forte attività fascista nei confronti delle religioni presenti nelle colonie. Nel 1929, infatti, il maresciallo Emilio De Bono lanciò – come si vedrà – l'idea della cattolicizzazione dei copti eritrei, tra il 1930 e il 1936 si giunse all'autocefalia della Chiesa copta eritrea, nel 1932 si cominciò a considerare la possibilità di utilizzare le missioni cattoliche come strumento di penetrazione politico-culturale, nel 1935 iniziò la guerra d'Etiopia e con la proclamazione dell'Impero prese l'avvio l'azione politico-diplomatica fascista per ottenere l'autocefalia della Chiesa copta etiopica, nel 1937 Mussolini venne dichiarato la spada dell'Islam.

Al di là dei risultati conseguiti, e ampiamente magnificati dalla propaganda, la politica fascista nei confronti delle realtà religiose coloniali mantenne sempre un'impostazione rigida. L'introduzione della cittadinanza italiana speciale per i libici (mussulmani), ad esempio, li rendeva comunque discriminati e ne accentuava la sudditanza mentre la creazione della Chiesa ufficiale dell'Impero (nuova

---

<sup>952</sup> I. NERI, *L'art. 31 della carta fondamentale dell'Impero*, in *Atti del III Congresso di studi coloniali*, Firenze-Roma, 12-17 aprile 1937, Firenze, Sansoni, 1937, v. III, p. 76.

<sup>953</sup> *Ibidem*.



denominazione data alla Chiesa copta etiopica) non cancellava il clima di sospetto nei suoi confronti.

«Il popolo imperiale aveva una propria religione ‘ufficiale’, era giusto che anche i sudditi dell’Impero ne avessero una propria. Che non si fosse fatto nulla per favorire il proselitismo cattolico verso gli indigeni, che si fossero ostacolati in tutti i modo i contatti tra gerarchie cattoliche e copte diveniva, sotto questa luce, una necessità non per salvaguardare il proclamato rispetto delle religioni, ma per tener fermo il prestigio del bianco ed impedire che un suddito potesse diventare un suo correligionario»<sup>954</sup>.

Marongiu Buonaiuti ha considerato la politica religiosa del regime nelle colonie un versante della più generale politica di segregazione condotta dal regime, politica che raggiunse l’apice con l’introduzione della legislazione razziale nel 1938. Anche Luigi Goglia e Fabio Grassi Orsini hanno strettamente collegato la segregazione attuata dal regime nei territori dell’Impero all’elaborazione del razzismo, che avrebbe costituito l’indispensabile sostegno alla teoria del diretto dominio:

«Il razzismo è strettamente collegato alla conquista dell’Etiopia: il Gran Consiglio del fascismo, in seguito alla conquista dell’Impero, dichiarò l’attualità urgente dei problemi razziali e la necessità di una coscienza razziale. Il razzismo fascista, quindi, non consistette essenzialmente nell’aspetto anti-ebraico, che pure è quello che più ha colpito la coscienza nazionale (in quanto diretto contro cittadini italiani che non avevano mai subito discriminazioni legali dallo Stato). Esso fu un fenomeno generale e prese forma definitiva dopo la guerra e la conquista dell’Etiopia, quando trovò nel pensiero dei teorici nazisti motivo di stimolo, di suggestione, di emulazione. Successivamente, nel 1938, motivi di opportunità – crediamo non soltanto in senso pro-nazista – spinsero Mussolini ad emanare le leggi razziali»<sup>955</sup>.

Il Gran Consiglio del fascismo considerò infatti il problema ebraico unicamente «l’aspetto metropolitano di un problema di carattere generale»<sup>956</sup> che consisteva nella preservazione della non ben specificata razza romana-italiana. Il problema razziale era emerso in primo luogo nelle colonie, dove specifici provvedimenti erano stati presi per disciplinare le relazioni tra gli italiani e i locali, soprattutto per evitare il problema del

---

<sup>954</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, pp. 438-439.

<sup>955</sup> L. GOGLIA – F. GRASSI ORSINI (a cura di), *Il colonialismo italiano da Adua all’Impero*, pp. 219-220.

<sup>956</sup> Per il testo del *Manifesto della razza* cfr. R. MAIOCCHI, *Scienza italiana e razzismo fascista*, Scandicci, La nuova Italia, 1999, appendice.

meticciato. I rapporti tra i conquistatori e gli indigeni non suscitavano unicamente problematiche di natura biologica, ma anche problemi di natura spirituale. Il Governo fascista dovette infatti relazionarsi con culture e tradizioni religiose che non si lasciavano facilmente penetrare e reagì – come si vedrà nel dettaglio trattando dell’Etiopia – instaurando un ferreo controllo poliziesco e attuando una costante ingerenza a tutti i livelli.

E’ difficile dare una valutazione dell’esperienza imperiale fascista sotto il profilo della politica religiosa. Come già detto – e come ricostruito da Nicola Labanca – il mito dell’Impero rappresentò un’idea-forza presente in forma latente fin dagli albori del fascismo. Dopo aver oscillato tra l’imperialismo nazionalista e l’espansionismo, il fascismo adottò una concezione imperiale che divenne uno dei pilastri della sua ideologia, al punto che «l’affermazione, nella politica del regime, della prospettiva dell’Impero è anche la conferma della radicalizzazione del fascismo al tempo della sua stabilizzazione, nel suo secondo decennio di potere»<sup>957</sup>. Fino alla guerra d’Etiopia, tuttavia, l’Impero era destinato a rimanere un concetto vago e confuso a cui però Mussolini collegava, già dalla fine degli anni Venti, l’idea di una profonda trasformazione del carattere nazionale.

«Fu per tutto questo che gli italiani non poterono dirsi del tutto sbalorditi quando il duce del fascismo proclamò, la sera del 9 maggio 1936, la riapparizione dell’Impero sui colli fatali di Roma. Non potevano crederci. Non ci avrebbero creduto. Ed è probabile che non capirono molto. Eppure non si registrano segni di particolare sorpresa: gli italiani se l’aspettavano, l’Impero era nell’aria nel fascismo dalla metà degli anni Trenta»<sup>958</sup>.

La pubblicistica e la stampa del regime evidenziarono da subito il diverso carattere dell’Impero italiano rispetto al colonialismo di Francia e Inghilterra. L’Impero italiano avrebbe avuto un’impostazione spirituale e ideale. In realtà – alla prova dei fatti – il fascismo non riuscì a costruire quella realtà universale a cui aspirava. La storia dell’Impero acquista una notevole rilevanza per la storia dell’intero regime dal momento che il suo fallimento evidenzia il raggiungimento dei limiti del fascismo, che si era dimostrato incapace di comprendere le realtà indigene incontrate, di diffondersi

---

<sup>957</sup> N. LABANCA, *L’Impero del fascismo. Lo stato degli studi*, in R. BOTTONI (a cura di), *L’Impero fascista. Italia ed Etiopia (1935-1941)*, p. 35.

<sup>958</sup> *Ibid.*, p. 36.

tra esse e di creare così un nuovo modello di regime coloniale. Il regime non riuscì neppure a radicare nel popolo italiano una vera mentalità imperiale. Come evidenziato da De Felice e da Simona Colarizi, infatti, il consenso degli italiani nei confronti dell'Impero fu di breve durata<sup>959</sup>. L'Impero rappresentava una costruzione la cui natura ideale risultava troppo complessa per il cittadino comune, a cui erano più comprensibili l'imperialismo nazionalista e il mito del nuovo ordine mediterraneo. Anche a causa della breve durata, l'Impero non poté sviluppare tutto il proprio potenziale: esso appare come una struttura non innovativa e segnata dall'esaltazione dei concetti fondamentali del fascismo (la gerarchia, l'ubbidienza ecc.), decisamente incapace di accogliere le differenze delle popolazioni soggette 'guidandole' alla civiltà. Come evidenziato da Rochat: «A ben vedere, l'Impero fascista ha diversi elementi di modernità settoriali, ma rimane vecchio come impostazione, legato sempre alla ricerca di risultati di prestigio a breve termine senza un programma di sviluppo realistico [...], né di coesistenza con le popolazioni»<sup>960</sup>.

Una sintesi dei caratteri stereotipati dell'imperialismo fascista in Africa può essere identificata in due scritti degli anni Trenta. Il primo è costituito da un articolo pubblicato dall'esperto di problemi coloniali Romeo Bellotti su «Gerarchia» nel maggio del 1936<sup>961</sup>, il secondo – invece – è costituito dall'opera *Il mio credo*<sup>962</sup>, che tra il 1938 e il 1940 raccolse alcune circolari pubblicate negli anni precedenti dal generale Guglielmo Nasi (governatore dell'Harar e dello Scioa)<sup>963</sup> e destinate al personale coloniale.

---

<sup>959</sup> Cfr. N. LABANCA, *Chi ha studiato il 'consenso' alla guerra d'Etiopia?*, in R. H. RAINERO – P. ALBERINI (a cura di), *Le Forze armate e la nazione italiana (1915-1943). Atti del Convegno di studi*, Roma, 22-24 ottobre 2003, Roma, Commissione italiana di storia militare, 2004, pp. 201-226.

<sup>960</sup> G. ROCHAT, *La guerra italiana in Etiopia. Modernità e limiti*, in R. BOTTONI (a cura di), *L'Impero fascista. Italia ed Etiopia (1935-1941)*, p. 113.

<sup>961</sup> Cfr. R. BELLOTTI, *La sottomissione del clero monofisita*, «Gerarchia», XVI (1936), 5, pp. 555-558.

<sup>962</sup> G. NASI, *Il mio credo. Raccolta di circolari del generale Nasi edita dal Governo dell'Harar*, s. l., s. n., 1938-1940. Per le circolari menzionate in questo paragrafo cfr. L. GOGLIA – F. GRASSI ORSINI (a cura di), *Il colonialismo italiano da Adua all'Impero*, pp. 390-397.

<sup>963</sup> Nasi (1879-1971) fu militare e uomo politico. Dopo essere stato nominato comandante del 3° Reggimento d'artiglieria, l'anno successivo fu nominato addetto militare a Parigi, dove rimase fino al 1928. Nello stesso anno fu inviato in Africa, dove divenne capo di Stato Maggiore delle truppe coloniali e fu vice-governatore della Cirenaica dal 1934 al 1935. Nel corso della guerra d'Etiopia, Nasi fu impegnato sul fronte sud, sotto il comando di Graziani. In questo frangente si scontrò con le truppe di Wehib Pascià, un generale turco al servizio dell'imperatore etiopico. Al termine della guerra fu nominato governatore dell'Harar (1936-1939) e poi dello Scioa (1939-1940), cumulando la carica con quella di vice-governatore dell'Africa Orientale Italiana. La sua politica di governo era caratterizzata da una forte azione moralizzatrice dell'amministrazione civile e militare. Si dimostrò anche un abile diplomatico nella gestione delle relazioni con le diverse tribù indigene, alternando l'utilizzo della forza con le trattative.

L'articolo del 1936 è uno dei rari scritti pubblicati da «Gerarchia» sull'organizzazione dell'Etiopia conquistata. Allo scopo di informare i lettori sulle questioni coloniali, la rivista aveva introdotto un'apposita rubrica, *Problemi etiopici*, nella quale trovavano ampio risalto le operazioni militari, ma in cui si taceva del tutto l'attività di riorganizzazione del territorio etiopico. L'articolo si occupava della sottomissione del clero copto etiope, presentata come il definitivo atto di resa dell'Etiopia di fronte alla conquista italiana. Bellotti attribuiva alla sottomissione del clero un'importanza non solo religiosa, ma anche politica, considerati gli stretti legami esistenti tra la Chiesa copta e il Governo negussita. A suo parere, la sottomissione non andava considerata un «atto del clero come parte della popolazione delle terre liberate, ma atto del clero come unità religioso-politica con caratteristiche sue proprie»<sup>964</sup>. Bellotti descriveva le terre etiopiche come «liberate», quasi che l'invasione italiana rappresentasse per la Chiesa copta e la popolazione etiopica la liberazione dall'ingiusta dominazione negussita. L'autore evidenziava come le autorità religiose di Axum si fossero presentate al maresciallo Badoglio porgendogli la croce copta da baciare, «riassumendo in questo gesto il duplice patto di accettazione della nuova potestà sovrana del re d'Italia da parte del clero etiopico, di protezione e rispetto della loro religione da parte della nuova sovranità»<sup>965</sup>. Gli italiani avevano liberato il clero etiopico dall'ingerenza del *negus*, che si qualificava come il capo politico della Chiesa copta nazionale, dando luogo a una perniciosa commistione tra questioni politiche e religiose. Bellotti sottovalutava il complesso legame tra il *negus* e la Chiesa etiopica e lo interpretava come una sottomissione della seconda al primo, ignorando il reale contenuto delle tradizioni etiopiche. Nell'organizzazione dei nuovi territori conquistati,

---

Sostenne, inoltre, il viceré Amedeo d'Aosta nella sua azione di collaborazione con i notabili, inclusi i dissidenti, e in quella di avvicinamento alle popolazioni etiopi. Con l'entrata in guerra dell'Italia, venne nominato comandante in capo in Africa Orientale e con questo ruolo organizzò e guidò personalmente una fortunata campagna contro il Somaliland britannico impiegando truppe di Ascari. Fatto prigioniero dagli inglesi, fu inviato in un campo di prigionia nel Kenya insieme al duca d'Aosta. Alla morte dell'ex viceré, Nasi assunse la guida dei circa 60.000 prigionieri italiani. Dopo l'8 settembre 1943 si schierò con Badoglio ma gli fu consentito di rientrare in Italia solo nel novembre 1945 per presentarsi davanti all'Alta corte di giustizia e difendersi dalla denuncia presentata contro di lui dall'Alto commissario per le sanzioni contro il fascismo. Prosciolto nel 1945, nel 1949 ricoprì la carica di commissario straordinario per assicurare la transizione in Somalia tra l'uscente amministrazione britannica e la nuova Amministrazione fiduciaria italiana. Sull'onda delle proteste etiopiche, espresse direttamente dall'imperatore Haile Selassie al Governo italiano e riprese dalla sinistra italiana, il Consiglio dei ministri decise di revocargli l'incarico e di sopprimere la figura di commissario straordinario. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>; <http://www.senato.it>.

<sup>964</sup> R. BELLOTTI, *La sottomissione del clero monofisita*, p. 555.

<sup>965</sup> *Ibidem*.

a parere di Bellotti gli italiani aveva applicato una mentalità nettamente diversa rispetto alle altre potenze coloniali, elaborando la carta dell'Impero avevano infatti delineato i rapporti tra le autorità religiose copte e le nuove autorità politiche:

«La legge sull'organizzazione dell'Etiopia del 1° giugno ci ha illuminati sulla direzione che sarà seguita in questo campo, ed al bacio della croce copta, cui tutti i comandanti delle nostre truppe si sono sottoposti nel prendere possesso delle varie località in nome del re d'Italia, le sottomissioni del clero e la dichiarazione dell'*abuna* Cirillo di voler collaborare con la nuova autorità, si aggiunge la norma che sancisce il rispetto più assoluto della Chiesa etiopica»<sup>966</sup>.

La politica religiosa del fascismo non poteva tuttavia concretizzarsi soltanto nel rispetto della religione copta; dal momento che il fascismo era un fenomeno politico italiano, sviluppatosi all'interno di un popolo dai forti sentimenti religiosi – e soprattutto cattolici – essa doveva tendere alla cattolicizzazione dell'Etiopia. Si trattava di un obiettivo tanto religioso quanto politico, la cui realizzazione avrebbe richiesto una duplice azione: da un lato la sconfitta sul piano teologico dell'eresia monofisita (opera in cui il fascismo poteva trovare l'appoggio della Chiesa cattolica, come suggerivano le dichiarazioni in merito di Pio XI del giugno 1935), dall'altro lato la correzione dei cattivi costumi adottati dal clero etiopico, da sempre ostile alla penetrazione in Abissinia del cattolicesimo «quale rappresentante non tanto di una dottrina diversa, quanto di una diversa vita, di una diversa educazione del clero stesso»<sup>967</sup>. L'articolo di Bellotti non esitava ad affrontare complesse questioni teologiche – come già Fermi nei suoi scritti – ma in ultima istanza si chiudeva con la consueta esaltazione dell'imperialismo fascista:

«Il concetto di colonizzazione italiana non è quello del “frustino” e della “macchina umana”, ma un concetto puramente romano assolutamente nuovo nell'attuale era coloniale; non sottrazione di ricchezze, ma apporto di civiltà. In virtù di questa civiltà italiana è augurabile che l'Italia, profondamente fedele alla sua Chiesa, che nei momenti più difficili ha dimostrato il suo patriottismo, operi nella sua nuova grande missione congiuntamente alla sua Chiesa stessa»<sup>968</sup>.

---

<sup>966</sup> R. BELLOTTI, *La sottomissione del clero monofisita*, p. 556.

<sup>967</sup> *Ibid.*, p. 557.

<sup>968</sup> *Ibid.*, p. 558.

Veniva ribadito ulteriormente lo stereotipo di un imperialismo italiano non soltanto fondato sulla forza, ma anche sull'attenta valutazione delle problematiche di carattere religioso.

Tale visuale, a metà tra l'ambito politico e quello spirituale, era in parte condivisa anche da coloro che materialmente dovevano amministrare l'Impero italiano, come testimoniato dall'opera del generale Nasi del 1939. Essa si configura come una raccolta di circolari destinate ai residenti, figure indispensabili nell'amministrazione coloniale e autentico volto dell'Italia in Etiopia. In una circolare del 1° ottobre 1937, Nasi delineava il ruolo dei residenti con un linguaggio che ricalcava gli accenti religiosi già incontrati nella disamina dei testi relativi alla dottrina e alla mistica fascista. La circolare doveva avere distribuzione capillare e ciò evidenziava la volontà di Nasi di porla a fondamento dell'azione di tutte le figure coinvolte nell'amministrazione coloniale. Doveva essere inviata in 100 copie a tutti i commissariati e poi distribuita ai residenti, vice-residenti e «altri funzionari e ufficiali che comunque hanno funzione di governo»<sup>969</sup>. Nasi descriveva l'azione politica dei residenti come un apostolato e il governo delle popolazioni indigene come «sacerdozio, missione»<sup>970</sup>. A suo parere, «il residente, come l'apostolo, predica[va] camminando» ed era «confessore»<sup>971</sup>. Egli era l'araldo della civiltà italiana e aveva il dovere di visitare personalmente tutti i territori a lui sottoposti, raccogliendo i bisogni e le istanze della popolazione locale. Come l'apostolo, anche il residente doveva creare degli adepti, ovvero guadagnare alla causa italiana gli indigeni, per questa ragione doveva essere senza macchia. Nella sua azione di governo e di amministrazione, egli doveva essere animato da un'autentica vocazione e non doveva fare eccessivo affidamento sui sottoposti locali (i «chierici»<sup>972</sup>) che troppo spesso ne impedivano, per ragioni di vantaggio personale, il contatto con le popolazioni. L'unico campo in cui il residente doveva lasciare libertà d'azione ai sottoposti locali era rappresentato dai rapporti con le autorità religiose. Nasi si dichiarava quindi contrario all'ingerenza dei residenti italiani nelle questioni religiose indigene, ponendosi in controtendenza con i dettami della più generale politica fascista. L'eccessiva ingerenza era inserita dal generale tra i sintomi del cosiddetto «rassismo»<sup>973</sup>, ovvero la tendenza ad

---

<sup>969</sup> L. GOGLIA – F. GRASSI ORSINI (a cura di), *Il colonialismo italiano da Adua all'Impero*, p. 391.

<sup>970</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>971</sup> *Ibidem*.

<sup>972</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>973</sup> *Ibidem*.

esercitare il proprio potere in senso pervasivo e – si potrebbe dire – totalitario. Il buon residente avrebbe dovuto, sul versante religioso, rifarsi alle competenze dei capi e dei magistrati indigeni, senza pretendere un dominio incontrastato. Le teorie di Nasi, uno dei più apprezzati amministratori coloniali italiani, evidenziano la possibilità di un certo grado di devianza ideologica anche all'interno della politica coloniale del regime, che tuttavia – come si vedrà trattando dell'azione del governo fascista in Etiopia – rimase sempre orientata al sospetto e al controllo di tutti gli ambiti della vita degli indigeni.

### 3.4 Il fascismo in Etiopia dalla guerra coloniale alla caduta dell'Impero

Le radici profonde della guerra coloniale intrapresa dal fascismo ai danni dell'Etiopia nel 1935-1936 possono essere ricondotte all'insoddisfazione italiana all'indomani del trattato di Versailles<sup>974</sup>. Dalla pace, infatti, l'Italia non aveva ottenuto alcun vantaggio sul piano coloniale, nonostante il fatto che un "programma minimo" fosse stato presentato dal ministro degli Esteri italiano a lord Balfour già nell'ottobre del 1918. Esso prevedeva il riassetto delle colonie italiane e la concessione da parte britannica di alcuni territori nel Corno d'Africa, in modo da soddisfare le esigenze economiche e demografiche italiane consentendo alla nazione di svolgere un «sano imperialismo»<sup>975</sup>. Il Governo Orlando non riuscì a strappare agli alleati alcun compenso territoriale per la partecipazione italiana alla guerra mondiale e la sua unica opera sul piano coloniale fu l'emanazione dello Statuto libico. Il successivo Governo Nitti sembrò invece aprire una nuova fase anche nella politica coloniale italiana. Nel maggio del 1920, presentando il suo programma coloniale, il nuovo primo ministro auspicò l'espansione dell'Italia in

---

<sup>974</sup> Per un inquadramento storiografico dell'imperialismo fascista verso l'Etiopia, oltre alle opere già citate, cfr. C. DE BIASE, *L'Impero di faccetta nera*, Milano, Edizioni del Borghese, 1966; G. VILLELLA, *Italia chiama Africa. Etiopia 1885-1941*, Roma, CEN, 1968; P. PIERO, *L'Italia in Africa*, Firenze, Vallecchi, 1974; M. GIOVANA, *L'avventura fascista in Etiopia*, Milano, Teti, 1976; A. DEL BOCA, *Gli italiani in Africa Orientale*, Roma – Bari, Laterza, 1976-1984, 4 voll.; A. MOCKLER, *Il mito dell'Impero. Storia delle guerre italiane in Abissinia e in Etiopia*, Milano, Rizzoli, 1977; R. MORI, *Mussolini e la conquista dell'Etiopia*, Firenze, Le Monnier, 1978; G. MAIONE, *L'imperialismo straccione*, Bologna, Il Mulino, 1979; G. CALCHI NOVATI, *Fra Mediterraneo e Mar Rosso. Momenti di politica italiana in Africa attraverso il colonialismo*, Roma, Istituto italo-africano, 1992; H. M. LAREBO, *The Building of an Empire. Italian Land Policy and Practice in Ethiopia (1935-1941)*, Oxford, Clarendon Press, 1994; A. SBACCHI, *Legacy of Bitterness. Ethiopia and Fascist Italy (1935-1941)*, Lawrenceville-Asmara, The Red Sea Press, 1997; P. PALUMBO (a cura di), *A Place in the Sun. Africa in Italian Colonial Culture from Post-Unification to the Present*, Berkeley, University of California Press, 2003; R. BEN-GHIAT – M. FULLER (a cura di), *Italian Colonialism*, New York, Palgrave Macmillan, 2005; A. DEL BOCA, *La guerra d'Etiopia. L'ultima impresa del colonialismo*, Milano, Longanesi, 2010.

<sup>975</sup> L. GOGLIA – F. GRASSI ORSINI (a cura di), *Il colonialismo italiano da Adua all'Impero*, p. 183.

Africa in modo da soddisfare il fabbisogno di materie prime della madrepatria. L'Italia si affacciava però sulla scena africana nel momento in cui la *scramble for Africa* aveva ormai raggiunto la sua fase terminale e non rimanevano territori liberi per un'ulteriore penetrazione coloniale europea. L'Etiopia, unica tra gli Stati africani, rimaneva costituita in Impero autonomo sotto la sua monarchia tradizionale.

Come già ricordato, l'avvento al potere di Mussolini non segnò un immediato mutamento nella politica coloniale del Governo, che si limitò a riprendere – in una fase iniziale – la retorica imperialista dei nazionalisti. Con il consolidarsi del regime, tuttavia, l'imperialismo fascista assunse caratteri specifici, pur mantenendo elementi di continuità con l'imperialismo della tarda età liberale, dalle cui suggestioni e dalle cui rivendicazioni aveva in parte ricavato la propria linfa. Goglia e Grassi Orsini – sulla scorta di altri studiosi che si sono dedicati allo studio dell'imperialismo fascista – hanno ritenuto opportuno suddividere in tre grandi momenti l'azione coloniale del regime<sup>976</sup>. Può essere opportuno riprendere la segmentazione cronologica da loro proposta in modo da situare la guerra d'Etiopia e la costituzione dell'Impero all'apice di un *climax*. Il primo momento dell'imperialismo fascista si ebbe nel periodo compreso tra il 1922 e il 1926. Si trattò di un periodo di transizione tra l'imperialismo liberale e quello propriamente fascista e fu caratterizzato dalla dura azione di Luigi Federzoni, ministro delle Colonie dal 1922 al 1924 e dal 1926 al 1928. In questo periodo il fascismo esportò in colonia i metodi squadristi, come fu evidente nell'azione di De Vecchi in Somalia (governatore tra il 1923 e il 1928). De Vecchi «con la sua arroganza, la sua retorica provinciale, l'angusta visione dei problemi, fu il peggior rappresentante del fascismo tronfio e gratuitamente feroce in colonia»<sup>977</sup>. Il primo periodo del colonialismo fascista si concluse con la già menzionata visita ufficiale di Mussolini in Libia nell'aprile del 1926, durante la quale si delinearono per la prima volta i caratteri di un colonialismo direttamente ispirato ai principi del fascismo. Il secondo momento comprese il periodo tra il 1927 e il 1936 ed ebbe quali elementi principali la pacificazione militare della Libia ad opera di Badoglio e di Graziani (a cui successe la pacificazione 'civile' di Balbo) e la guerra d'Etiopia. «La conquista dell'Etiopia fu il “salto di qualità” dell'imperialismo coloniale fascista, che fece assumere all'Italia gli atteggiamenti di

---

<sup>976</sup> L. GOGLIA – F. GRASSI ORSINI (a cura di), *Il colonialismo italiano da Adua all'Impero*, pp. 204-209.

<sup>977</sup> *Ibid.*, p. 205.



grande potenza dotata ormai di un impero coloniale di notevole estensione in Africa, più vicino agli ordini di grandezza britannico e francese»<sup>978</sup>. Il terzo momento dell'imperialismo fascista comprende il periodo tra il 1936 e il 1940, anni che «rappresentano insieme la maturazione dell'imperialismo coloniale fascista al livello ideologico e il suo apogeo al livello politico»<sup>979</sup>. Si tratta degli anni dell'Impero, destinato a cadere con la seconda guerra mondiale.

L'invasione fascista dell'Etiopia fu preceduta da un'intensa attività preparatoria fin dal 1930-1931, come riconosciuto da Guido Corni (ex governatore della Somalia)<sup>980</sup> che in un rapporto a Mussolini del 27 aprile 1935 riassume i passi da lui compiuti in previsione di una ripresa dell'espansionismo fascista ai danni dell'Etiopia. Il documento presenta una certa rilevanza per la ricostruzione dell'azione fascista sul piano religioso dal momento che include, tra i vari preparativi all'invasione, anche la presa di contatto con le realtà religiose presenti nel Corno d'Africa.

---

<sup>978</sup> L. GOGLIA – F. GRASSI ORSINI (a cura di), *Il colonialismo italiano da Adua all'Impero*, p. 207.

<sup>979</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>980</sup> Corni (1883-1946), grazie all'agiatezza della sua famiglia, poté compiere frequenti viaggi all'estero, imparare numerose lingue (fra le quali l'arabo), seguire corsi di economia a Neuchâtel e laurearsi in chimica industriale all'università di Losanna. A ventiquattro anni assunse alcune responsabilità nella conduzione delle aziende metallurgiche paterno e contemporaneamente si pose in luce come uno dei pionieri dell'aviazione. Partigiano dell'espansione coloniale dell'Italia, appena scoppiato il conflitto con la Turchia, si recò in Libia al seguito delle truppe, come osservatore, e fra il dicembre 1911 e il marzo 1912 condusse in Tripolitania una lunga inchiesta per valutare le possibilità economiche della nuova colonia. Rientrato dalla Libia, partì per l'America dove trascorse alcuni mesi negli Stati Uniti e in Canada per studiarvi l'organizzazione industriale. Nel 1913 compì un viaggio intorno al mondo toccando l'India, Ceylon, la Malesia, le isole della Sonda, la Cina, la Corea, il Giappone, il Canada. Fervido interventista, quando scoppiò la prima guerra mondiale rifiutò l'esonero, al quale avrebbe avuto diritto come direttore di uno stabilimento ausiliario, e si presentò volontario nell'aprile del 1915 con il grado di tenente di cavalleria. Destinato all'Albania, vi restò quasi tre anni distinguendosi per le sue doti di organizzatore e di combattente e raggiungendo il grado di maggiore per meriti eccezionali di guerra. Conclusa la guerra, prese parte ad alcune missioni militari in Austria, Ungheria e Polonia, e nel 1920 tornò finalmente a Modena per occuparsi delle sue industrie. Nello stesso anno aderì al movimento fascista ponendosi subito nel gruppo di punta modenese. Dopo la marcia su Roma, alla quale partecipò, fu eletto segretario federale del Partito nazionale fascista di Modena, carica che ricoprì fino al 1928. Per le sue benemerite fasciste, i trascorsi coloniali, la fama di organizzatore e di uomo d'azione, il 1° giugno 1928 Corni fu nominato governatore della Somalia, subentrando nella carica a De Vecchi. La missione del C. in Somalia si concluse il 1° luglio 1931. Rientrato a Modena, riprese ad occuparsi delle proprie industrie, riorganizzò nel 1933 la Camera di commercio italo-coloniale e l'anno successivo assunse la presidenza della Federazione imprese trasporti automobilistici. Tra il 1934 e il 1935 fu molto attivo al confine tra la Somalia e l'Etiopia, organizzando incursioni di bande irregolari che generarono l'incidente di Ual Ual. Durante la guerra d'Etiopia rimase in disparte e negli anni successivi si dedicò all'attività letteraria, poi nel 1938 gli fu revocata la tessera del Partito nazionale fascista per alcuni contrasti con le autorità fasciste di Modena. Da quel momento non si occupò più di politica e si ritirò a vita privata. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Tra le sue principali opere cfr. *Problemi coloniali*, Milano, Il Popolo d'Italia, 1933; *Somalia italiana*, Milano, Arte e Storia, 1937, 2 voll.

«Ho lavorato intensamente le cabile esterne su tre linee principali: 1) sfruttando la diversità di religione e l'odio di razza cogli abissini; 2) sviluppando la propaganda sanitaria e commerciale; 3) attirando nella nostra orbita tutti i capi delle cabile più numerose e più potenti in modo da acquistare tale e tanta fiducia da portare quelle popolazioni a essere pronte a combattere per noi. [...] Per la parte religiosa mi sono servito di tre santoni, molto influenti, che ho inviato alla Mecca a spese delle Colonie e che ho stipendiato con un modesto mensile»<sup>981</sup>.

Mussolini cominciò a maturare un certo interesse per l'Etiopia non prima del 1932, poi alcuni motivi di politica estera – come il riarmo della Germania, secondo la ricostruzione di De Felice – lo spinsero ad accelerare i preparativi per l'invasione<sup>982</sup>. Tra il 1932 e il 1933 Mussolini incaricò De Bono di effettuare una ricognizione in Eritrea che sfociò nella stesura di un piano d'operazioni ultimato nel dicembre 1934. L'Etiopia era governata dal *negus* Haile Sellassie, il cui regno era caratterizzato dalla mescolanza di aspetti moderni e tradizionali<sup>983</sup>.

Come ricordato da Borruso, infatti, fin dagli anni Venti il *negus* si adoperò nella creazione di una nuova classe dirigente per l'Etiopia, puntando sulla formazione e la valorizzazione delle generazioni più giovani, estranee all'aristocrazia feudale<sup>984</sup>. Tale opera costituiva una netta rottura con la tradizione e si configurava come il tentativo di modernizzare l'Etiopia attraverso il ridimensionamento del potere della nobiltà. Ciò doveva portare a un riassetto organizzativo dello Stato confessionale cristiano che includeva – parallelamente – anche la restaurazione della religione tradizionale e del legame tra la politica e la Chiesa copta. «In questo senso la restaurazione cristiana rimane fondata sulla concezione tradizionale del potere, ma non è in contraddizione con l'esigenza di una riforma profonda che metta in grado le principali istituzioni dello Stato di garantire equilibri più stabili alla variegata composizione etnico-religiosa

---

<sup>981</sup> Corni a Mussolini, 27 aprile 1935, ASMAE, Ministero dell'Africa italiana, AP, Etiopia 54/31, fascicolo 24, cit. in P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, p. 135. Il Ministero dell'Africa italiana (il cui archivio storico è confluito nell'ASMAE) verrà citato come MAI.

<sup>982</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Mussolini il duce*, vol. I, *Gli anni del consenso (1929-1936)*, pp. 597-616.

<sup>983</sup> Per un inquadramento storiografico di Haile Selassie cfr. L. MOSLEY, *Il negus*, Milano, Longanesi, 1968; A. DEL BOCA, *Il negus. Vita e morte dell'ultimo re dei re*, Roma – Bari, Laterza, 1995. Cfr. anche l'autobiografia del *negus* HAILE SELASSIE I, *“My Life and Ethiopia's Progress”*. *The Autobiography of Emperor Haile Selassie I (1892-1937)*, a cura di U. Ullendorff, Oxford – London, Oxford University Press, 1976.

<sup>984</sup> Cfr. P. BORRUSO, *Chiesa e Stato nell'Impero d'Etiopia e nell'Africa Orientale Italiana*, in R. BOTTONI (a cura di), *L'Impero fascista. Italia ed Etiopia (1935-1941)*, p. 520.

dell'Impero»<sup>985</sup>. Nel 1931, ormai divenuto *negus*, Sellassie emanò una costituzione che rispecchiava la sua politica modernizzatrice. Come evidenziato da Borruso, le tendenze di rinnovamento manifestate dal *negus* diedero luogo a «un singolare processo di *nation-building*»<sup>986</sup>:

«E' qui, forse, l'*impasse* con cui egli si scontra poiché se da un lato tende a conservare la supremazia cristiano-amhara, dall'altro non rinuncia alla struttura imperiale come forma di Stato fondato sulla pluralità. La politica negussita, infatti, non è tesa tanto a trasformare l'Etiopia in una monarchia nazionale in senso occidentale, quanto a consolidare lo Stato nella sua formula imperiale fondata sulla pluralità, sulla multietnicità, ma anche sull'identità cristiana, e dunque sulla supremazia cristiano-amhara»<sup>987</sup>.

Nei suoi piani, il *negus* auspicava anche una riforma della Chiesa che implicasse la rottura dell'isolamento copto. In questo quadro devono essere inseriti i contatti stabiliti negli anni Venti da *ras* Tafari Makonnen (il futuro *negus*) con il diacono macedone Aristocle Spirou, che in seguito divenne il patriarca greco-ortodosso Athenagoras I. I contatti tra le due figure crearono un canale attraverso il quale la Chiesa copta etiopica poté sviluppare la propria modernizzazione, arrivando negli anni Cinquanta a far parte del Consiglio mondiale delle Chiese. L'apertura verso l'esterno imposta dal *negus* incluse la tolleranza verso le missioni cattoliche, spesso dotate di scuole e di strutture sanitarie moderne, e fu visibile anche nel legame stabilito tra il giovane Tafari e il vescovo cattolico francese André Jarousseau, fortemente avversato dal clero etiopico che si rivelava diffidente nei confronti dei missionari cattolici<sup>988</sup>. La riforma della Chiesa desiderata dal *negus* avrebbe dovuto includere il raggiungimento dell'autocefalia della Chiesa copta etiopica attraverso il distacco dal Patriarcato di Alessandria d'Egitto. Tanto l'alto clero quanto la corte imperiale tolleravano sempre meno l'ingerenza delle autorità religiose egiziane ma l'autocefalia, dopo alterne vicende durante l'età fascista, fu raggiunta completamente solo nel secondo dopoguerra. All'indomani della conquista italiana, la Chiesa copta etiopica – per quanto pressata dalle istanze di riforma descritte – continuava a fornire la sua legittimazione al potere imperiale e a essere parte integrante di esso. «Un'idea di 'Impero cristiano' che richiama il modello costantiniano,

---

<sup>985</sup> P. BORRUSO, *Chiesa e Stato nell'Impero d'Etiopia e nell'Africa Orientale italiana*, p. 520.

<sup>986</sup> *Ibid.*, p. 521.

<sup>987</sup> *Ibid.*, pp. 521-522.

<sup>988</sup> Su Jarousseau cfr. G. BERNOVILLE, *L'épopée missionnaire d'Ethiopie. Monseigneur Jarousseau et la mission des Gallas*, Paris, Albin Michel, 1950.

alquanto obsoleto rispetto alla realtà delle moderne nazioni occidentali, ma che rappresenta nel particolare contesto etiopico una forma di coabitazione, benché fragile e precaria»<sup>989</sup>. Il fascismo conquistò una nazione impegnata in un processo di modernizzazione e nella quale i rapporti tra le religioni e il potere politico rappresentavano una dimensione di importanza fondamentale. Non poteva quindi limitarsi a richiedere la semplice sottomissione del potente clero copto, né importare nei nuovi territori la legislazione sui culti ammessi, doveva invece prepararsi a una lunga prova di forza con la Chiesa locale, alternandosi tra manifestazioni di apertura e recrudescenze di violenza.

La guerra coloniale fu inaspettatamente lunga e richiese l'impiego di armi moderne, quali i mezzi corazzati, i gas e l'aviazione. Dal punto di vista politico la situazione dell'Impero d'Etiopia fu per lungo tempo oscillante: da un lato sarebbe stato possibile instaurare un controllo diretto fondato sul principio giuridico romano della *debellatio*, dall'altro lato Mussolini avrebbe potuto accordarsi con il *negus* per subentrargli, sfruttando la collaborazione dei capi locali. Prima dello scoppio delle ostilità, infatti, il generale Mario Roatta (capo del Servizio segreto militare) prese contatti con Cukry Jacir Bey – un palestinese benestante molto vicino al *negus*, con un passato nell'amministrazione ottomana – per convincere l'imperatore a raggiungere un accordo con l'Italia<sup>990</sup>. Jacir Bey era amico del ministro della Guerra etiopico, *ras* Mulugheta, e dell'*abuna* Cirillo (metropolita d'Etiopia) e si adoperò perché la guerra imminente avesse una breve durata, arrivando a fornire al governo etiopico la prova dei progetti bellici italiani quattro mesi prima dell'invasione. Dopo una resistenza a tratti eroica, soverchiate dalla superiorità tecnologica italiana, le truppe del *negus* furono sconfitte nella definitiva battaglia di Mai Ceu che aprì agli italiani la strada verso Addis Abeba. La sovranità italiana sull'Etiopia fu sancita con il Regio Decreto 9 maggio 1936 n. 754, quando ancora il territorio etiopico non era stato completamente conquistato. Come primo viceré – o governatore generale – fu nominato il maresciallo Badoglio, a cui seguirono il maresciallo Graziani e (dal 1937) il duca Amedeo d'Aosta. Come ricordato da Sbacchi, l'imposizione di un dominio diretto sull'Etiopia non fu decisa fino alle ultime fasi della guerra. Ancora nell'aprile del 1936, infatti, rimaneva la possibilità che il *negus* si sottomettesse e in questo caso l'Italia avrebbe ricevuto l'Etiopia come un

---

<sup>989</sup> P. BORRUSO, *Chiesa e Stato nell'Impero d'Etiopia e nell'Africa Orientale Italiana*, p. 524.

<sup>990</sup> Sull'episodio cfr. A. PERRIA, *Impero Mod. 91*, Milano, Mondadori, 1967, p. 216, nota n. 3.

mandato o un protettorato<sup>991</sup>. Solo dopo la sconfitta del *negus* al lago Ascianghi, Mussolini ordinò di elaborare una carta costituzionale per i nuovi territori conquistati.

Il Regio Decreto Legge del 1° giugno 1936 n. 1019 approvò l'ordinamento dell'Africa Orientale Italiana a cui la pubblicistica e la stampa fascista cominciarono a riferirsi con il magniloquente appellativo di "Impero italiano", dopo la dichiarazione di Mussolini del maggio dello stesso anno. Il Decreto Legge divenne noto come la "carta dell'Impero" ma sia esso, sia il successivo ordinamento del 15 novembre 1937 rappresentarono in realtà dei provvedimenti introdotti sulla spinta della situazione contingente, anche a livello internazionale. Ricalcavano ampiamente la struttura e il carattere degli ordinamenti della Somalia e dell'Eritrea<sup>992</sup>. Rimase inoltre una forte divergenza tra il viceré e i ministri delle Colonie (soprattutto tra Graziani e Alessandro Lessona<sup>993</sup>) su come applicare le leggi introdotte. Solo nel 1940, dopo l'entrata in guerra dell'Italia, fu istituita una commissione per rivedere e modificare le leggi fondamentali dell'Impero. Tale compito tardivo fu assegnato a due giuristi italiani che conoscevano

---

<sup>991</sup> Cfr. A SBACCHI, *Il colonialismo italiano in Etiopia (1936-1940)*, p. 25. Ipotesi prospettata in un *memorandum* di Lessona a Mussolini, 20 aprile 1936, ASMAE, MAI, carte di Gabinetto, busta 160, fascicolo 11, cit. in *ibidem*.

<sup>992</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>993</sup> Dopo essersi iscritto alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Pisa, Lessona (1891-1991) abbandonò gli studi universitari per entrare, nel 1910, a Modena nella Scuola militare, uscendone nel 1912 sottotenente di cavalleria. Tenente allo scoppio della Grande Guerra e capitano nel 1917, attraversò il conflitto passando su vari fronti, non sempre in prima linea. Nel 1919 aderì al fascismo e nel 1922 prese parte alla marcia su Roma. Nel 1925 – considerati i suoi precedenti sul fronte macedone – fu incaricato di una missione diplomatica presso il re Zog I d'Albania che, dopo opportuni colloqui con il segretario generale del Ministero degli Esteri (Salvatore Contarini) condusse alla stipula di un trattato militare segreto in funzione anti-jugoslava (novembre 1925). Dalla metà degli anni Venti Lessona diventò uno dei protagonisti della politica coloniale italiana. Sottosegretario al Ministero delle Colonie dal 1929 al 1936, ne occupò il dicastero per un anno e nel 1937 divenne ministro dell'Africa italiana. Deciso a sfruttare totalmente le risorse economiche della Libia, vi inviò come governatori Luigi Razza e Italo Balbo. Nel 1936 fondò il Corpo della polizia coloniale, ribattezzato tre anni dopo Corpo di polizia dell'Africa italiana, formato da ascari e avente compiti di pubblica sicurezza. Per le sue scelte entrò in contrasto con Graziani sull'amministrazione dell'Etiopia e nel 1937 si scontrò anche con De Bono suscitando l'ira di Mussolini. Il 19 novembre 1938 il duce lo esonerò da ogni incarico istituzionale, estromettendolo dalla vita politica. Lessona divenne professore ordinario all'Università La Sapienza di Roma, dove fu titolare della cattedra di Storia politica coloniale (in seguito rinominata Storia e istituzioni dei paesi afro-asiatici), che ottenne per meriti straordinari. Conclusa la seconda guerra mondiale, nel maggio 1948 il Governo etiopico inviò all'apposita commissione dell'ONU per i criminali di guerra una lista di dieci presunti criminali, comprendente Alessandro Lessona. L'Italia ottenne di poter giudicare i presunti criminali attraverso un'apposita commissione d'inchiesta, che scagionò Lessona. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Tra le sue principali opere cfr. *Scritti e discorsi coloniali*, Milano, Arte e storia, 1935; *L'Africa settentrionale nella politica mediterranea*, Roma, Edizioni italiane, 1940; *Memorie*, Firenze, Sansoni, 1958; *Crepuscolo nero*, Firenze, Edizioni A. L., 1969; *Un ministro di Mussolini racconta*, Milano, Edizioni nazionali, 1973.

nel dettaglio la situazione etiopica – Enrico Cerulli<sup>994</sup> e Martino Mario Moreno<sup>995</sup> – che tuttavia si trovarono ad operare in una situazione disperata. La carta dell’Impero prevedeva anche disposizioni relative alla tutela delle religioni presenti nei nuovi territori conquistati. L’art. 31, ad esempio, dopo aver garantito l’assoluto rispetto delle religioni, aggiungeva: «Le istituzioni religiose dei cristiani monofisiti saranno regolate da leggi speciali e da accordi con le gerarchie ecclesiastiche»<sup>996</sup>. Accanto al principio del rispetto e della tolleranza si introduceva quindi il principio della negoziazione tra le autorità governative e le autorità religiose, che poteva essere esteso fino ad implicare la diretta ingerenza.

Il fascismo dovette in effetti interessarsi dei problemi religiosi etiopici già durante lo svolgimento della campagna militare contro il *negus*. Alcuni documenti citati da Marongiu Buonaiuti testimoniano che cinque giorni dopo il passaggio del confine etiopico da parte delle truppe italiane provenienti dall’Eritrea, le autorità militari emanarono un bando che esentava la popolazione del Tigray dal pagamento di qualsiasi tributo al governo negussita. L’iniziativa venne introdotta con lo scopo di diminuire l’ostilità delle popolazioni nei confronti delle truppe italiane, ma ebbe un risultato imprevisto. Invece di non versare i tributi al *negus*, gli indigeni si rifiutarono di versare alla Chiesa copta il quantitativo di cereali dovuto in base alle complesse norme relative ai donativi ecclesiastici. Di fronte al possibile emergere di una dissidenza religiosa, il comando del II Corpo d’armata (di stanza ad Adua) chiese istruzioni all’alto commissario e comandante superiore delle truppe nel teatro etiopico<sup>997</sup>. Mentre l’occupazione italiana prendeva piede, le autorità militari cercarono di ottenere la

---

<sup>994</sup> Cerulli (1898-1988) fu orientalista, direttore generale al Ministero dell’Africa italiana (1936), vice-governatore generale dell’Africa Orientale Italiana (1937-1941) e dal 1950 al 1954 ambasciatore a Teheran. Sia in Iran sia nel corso di viaggi ed esplorazioni nella Somalia, nell’Harar e nell’Etiopia occidentale acquisì un’importante raccolta di manoscritti mediorientali, poi donata alla Biblioteca Vaticana. La sua produzione letteraria non si limitò all’africanistica ma si espanse alla letteratura comparata e all’antropologia. Fu socio nazionale dell’Accademia dei Lincei (dal 1951), della quale fu anche presidente (1973-1976). Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>995</sup> Moreno (1892-1964), già direttore generale degli Affari politici al Ministero dell’Africa italiana, quale ministro plenipotenziario, fu capo-missione in Africa e nel Vicino Oriente e direttore dell’Istituto italiano di cultura a Beirut. La sua attività di studioso approdò spesso a contributi fondamentali nel campo degli studi semitici e cuscitici. Moreno contribuì allo studio delle correnti letterarie moderniste dei paesi arabi e a far conoscere negli stessi, con scritti in lingua araba, la letteratura italiana. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>996</sup> Per un commento delle disposizioni inerenti la religione presenti nella carta dell’Impero cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, pp. 296 e segg.

<sup>997</sup> Il comando del II Corpo d’armata a De Bono, 1° novembre 1935, ASMAE, MAI, AP, Africa Orientale Italiana, busta 181, plico 12, fascicolo 57, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 294.

sottomissione delle autorità religiose etiopiche. Tanto De Bono ad Adua, quanto Badoglio ad Axum conseguirono questo obiettivo e la loro azione fu esaltata dalla stampa fascista (si pensi al già menzionato articolo di Bellotti su «Gerarchia»). Come ricordato da Marongiu Buonaiuti, tuttavia, «a questa opera di accattivamento delle simpatie del clero era peraltro di gravissimo ostacolo il comportamento delle truppe, spesso gratuitamente violento, a dir poco, verso le popolazioni, il clero e le stesse Chiese»<sup>998</sup>.

Badoglio rimase viceré d’Etiopia per un mese, l’11 giugno 1936 la carica venne assunta dal maresciallo Rodolfo Graziani. Fin dal gennaio 1936 si erano verificate numerose diserzioni fra gli ascari eritrei (in maggioranza copti) posti al comando del maresciallo. Si diffuse la voce che ciò fosse dovuto alla totale incomprensione – per non dire al disprezzo – che Graziani dimostrava nei confronti delle problematiche religiose delle sue truppe<sup>999</sup>. Nel maggio dello stesso anno, visitando una Chiesa copta, Graziani cadde in una profonda buca riportando contusioni e distorsioni. Come evidenziato da Marongiu Buonaiuti, «questi episodi ingenerarono in lui il sospetto, più tardi trasformatosi in “certezza”, che le forze dell’antico regime abissino, e primi fra tutti gli esponenti del clero, con le loro Chiese, complottassero in tutti i modi per creare difficoltà agli italiani»<sup>1000</sup>. Nacque quindi in Graziani una sorta di complesso che lo portava a considerare con estrema diffidenza il clero etiopico, nonostante i primi contatti con esso fossero stati improntati alla massima cordialità. Durante i primi incontri con l’*abuna* Cirillo, infatti, Graziani ribadì – come evidenziato dalla stampa fascista – il rispetto per tutte le religioni e le credenze presenti in Etiopia e l’*abuna* rinnovò la sua sottomissione all’Italia, già resa a Badoglio il 14 maggio del 1936<sup>1001</sup>. Al di là di questo atto formale, tuttavia, Graziani non aveva ancora deciso quale linea politica seguire nei rapporti con l’alto clero etiopico. Di tale incertezza è testimonianza uno scambio epistolare tra Graziani e Lessona avvenuto nel giugno del 1936 e menzionato da Marongiu Buonaiuti<sup>1002</sup>. In esso Graziani valutava la possibilità di

---

<sup>998</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 295.

<sup>999</sup> Cfr. A. DEL BOCA, *Gli italiani in Africa Orientale*, vol. II. *La conquista dell’Impero*, pp. 515-516.

<sup>1000</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 297. Cfr. anche *ibid.*, p. 706.

<sup>1001</sup> Cfr. *L’abuna Cirillo, due ras, due ex ministri e settanta capi presentano solenne atto di fedeltà e sudditanza all’Italia*, «Il Giornale di Addis Abeba», 11 giugno 1936, cit. in *ibid.*, p. 297.

<sup>1002</sup> Graziani a Lessona, 17 giugno 1936, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 110, plico 1, fascicolo 5, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 298.

scrivere una lettera in cui Cirillo fosse indicato dal viceré come il capo supremo e unico della Chiesa d’Etiopia, in modo da prevenire eventuali tendenze disgregatrici all’interno del clero. Se l’*abuna* si fosse rivelato poco collaborativo il Governo lo avrebbe sostituito. Alcuni errori commessi da Cirillo incrinarono tuttavia i rapporti tra il viceré e l’alto clero etiopico, che peggiorarono ulteriormente quando – alla fine del luglio 1936 – nei dintorni di Addis Abeba venne catturato l’*abuna* Petros, sostenitore del capo ribelle *degiac* Averrà Cassa. Dopo un sommario processo pubblico, Graziani fece fucilare l’*abuna* il 29 luglio 1936. Probabilmente Graziani si riallacciava alla concezione repressiva che aveva guidato l’azione italiana in Libia – particolarmente nei confronti del capo ribelle Omar Al-Mukhtar – la cui morte aveva portato a una rapida conclusione della guerriglia contro gli italiani. Pochi giorni dopo la fucilazione dell’*abuna*, Graziani tentò di presentarsi di fronte alla popolazione di Adis Abeba come un governante severo ma capace di perdonare: in una cerimonia pubblica invitò tutti coloro che nutrivano risentimento nei confronti dell’Italia a fare atto di sottomissione e a dissociare la figura dell’*abuna* traditore dalla religione copta. A parere del viceré: «La fellonia di un vescovo non altera[va] i sentimenti di rispetto del governo per la Chiesa copta» e per le altre religioni presenti in Etiopia<sup>1003</sup>. A precisare ulteriormente l’azione governativa di Graziani intervennero anche alcune disposizioni del ministro Lessona, che nell’agosto del 1936 delineò i caratteri che avrebbe dovuto assumere l’azione di governo del viceré e dei governatori locali. Per quanto riguardava i rapporti con la Chiesa copta, Lessona ribadiva: «Il Governo curerà che i vescovi indigeni, i preti e i monaci abbiano ogni facilitazione per l’esercizio del culto in quanto compatibile con la nostra assoluta sovranità e con l’ordine pubblico. Così pure saranno aiutate le Chiese e i conventi. Restaurati ed anche edificati *ex novo* gli edifici destinati a pratiche religiose»<sup>1004</sup>. Lessona aveva pienamente recepito i contenuti della legge sui culti ammessi del 1929 e intendeva applicarla anche nel contesto coloniale, facendo ulteriormente risaltare lo slancio imperiale dell’Italia fascista.

---

<sup>1003</sup> Cfr. *L’Etiopia ha capito bene che l’Italia fascista le apporterà pace, benessere, giustizia e lavoro. Il saluto di S.E. Graziani ai sottomessi e lode alle popolazioni fedeli*, «Il Giornale di Addis Abeba», 8 agosto 1936, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 304.

<sup>1004</sup> Lessona a Graziani, 5 agosto 1936, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 110, plico 1, fascicolo 5, cit. in *ibid.*, p. 298.



Dopo la fucilazione dell'*abuna* Petros, i rapporti di Graziani con la Chiesa copta sembrarono migliorare, particolarmente quelli con l'alto clero, composto dal *mitran* (metropolita) *abuna* Cirillo, dall'*abuna* Abraham del Goggiam, dall'*abuna* Isahak del Tigrai e Lasta e dall'*abuna* Micael del Kaffa. Si ebbero anche delle cerimonie religiose – la festa di Maria ad Addis Abeba, quella dell'Atziè Mascàl e del Temket (Epifania copta) – che permisero al Governo italiano di ribadire il suo rispetto per la religione copta. Durante la festa di Maria, ad esempio, Graziani annunciò la liberazione di 100 detenuti e la commutazione di due pene capitali e respinse in un discorso ufficiale l'accusa di voler distruggere la religione copta. Non mancarono anche elargizioni di denaro a molte Chiese e conventi. Se la politica religiosa del regime nei confronti della Chiesa copta sembrava aver riguadagnato un'impostazione moderata, è opportuno ricordare che fin dal 1936 le direttive di Mussolini e di Lessona per la gestione dell'Impero prevedevano l'uso sistematico «del terrore e dello sterminio»<sup>1005</sup> contro i ribelli. Mussolini non voleva realizzare nell'Impero una politica esclusivamente a favore dei mussulmani, ma considerava con un certo sospetto l'alto clero etiopico, Graziani condivideva questa visuale. A sua volta, larga parte del clero etiopico era convinto che il regime volesse svolgere una politica filo-mussulmana, quindi sostenne ovunque possibile la ribellione contro il dominio fascista.

Graziani cercò in più occasioni di rassicurare il clero etiopico sulle intenzioni del Governo italiano e sulla sua personale posizione nei confronti della Chiesa copta. Durante la già menzionata festa di Maria, Graziani invitò al palazzo vicereale vari rappresentanti della Chiesa etiopica e tenne loro un lungo discorso

«in cui affermò che la festività riuniva tutti i cristiani sotto il simbolo della Croce e che il Governo italiano aveva deciso di fare un'elargizione di denaro a 3.000 persone povere della città [Addis Abeba]: la carità, non l'estorsione, doveva essere praticata verso il povero, questo era uno dei primi comandamenti di Cristo e uno dei fondamentali principi del fascismo. Con lo stesso spirito il governo fascista aveva deciso di liberare un centinaio di prigionieri detenuti per piccoli reati e di commutare la condanna a morte di due persone. Dimostrando così, il rispetto verso la "religione della Croce", definì criminali quanti affermavano che gli italiani erano venuti per distruggere la religione dell'Etiopia»<sup>1006</sup>.

---

<sup>1005</sup> Mussolini a Graziani, 8 luglio 1936, Archivio centrale dello Stato, Archivi di famiglie e di persone, Graziani Rodolfo, busta 60, scatola 14, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 313. Le carte Graziani verranno citate come ACS, Graziani.

<sup>1006</sup> P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, p. 198.

In sostegno alla politica e alla retorica di Graziani, la stampa fascista diede notizia di numerose sottomissioni avvenute in molti territori dell’Etiopia e anche «Gerarchia» contribuì all’esaltazione dei risultati ottenuti dalla politica del viceré. Il 12 febbraio 1937, dopo essere rientrato ad Addis Abeba da un giro d’ispezione nell’Harar musulmano, Graziani informò Lessona dei risultati ottenuti e colse l’occasione per esternare il suo pensiero sui copti. Nel telegramma inviato al ministro, il viceré affermava che tutti i mussulmani dell’Harar erano pronti a battersi contro «elemento abissino copto cui atteggiamento deve definirsi senza altro sordamente ostile e piegato dagli avvenimenti, ma non certo orientato ancora verso una sottomissione definitiva dello spirito»<sup>1007</sup>. Graziani implicitamente riconosceva che la sua politica e gli sforzi del regime non avevano ancora conquistato l’anima del popolo etiopico e annunciava la sua volontà di proseguire la pressione sul clero. Il maresciallo alternava tuttavia il rigido controllo e la deportazione in campi di concentramento dei chierici dissidenti ad azioni di distensione nei confronti della Chiesa copta. Nel maggio del 1937, ad esempio, erano state tolte dal mausoleo di Menelik la corona negussita e la croce copta che lo sovrastavano, per via della necessità di installare un impianto meteorologico. Graziani dispose che la croce fosse ricollocata al suo posto per evitare di creare «negli indigeni stati d’animo particolari»<sup>1008</sup>, ma anche – come sostenuto da Marongiu Buonaiuti – «per dimostrare a Roma, e altrove, che le voci sulla sua eccessiva durezza, se non peggio, verso i copti erano prive di fondamento»<sup>1009</sup>. La diffidenza di Graziani era condivisa anche da altre personalità del Governo fascista che sovrintendevano a territori a larga maggioranza copta. Il governatore dell’Amhara – il generale Alessandro Pirzio Biroli – nel maggio 1937 constatava la «scarsa sincerità» del clero e sosteneva che esso collaborava con gli italiani «ma in forma particolarmente subdola e pericolosa». A suo parere «la perdita di importantissimi privilegi, oltre alla naturale inclinazione all’intrigo e all’ipocrisia, caratteristica negli adepti» della Chiesa copta, la rendeva sospetta e

---

<sup>1007</sup> Graziani a Lessona, 12 febbraio 1937, ACS, Graziani, busta 32, fascicolo 32, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 308.

<sup>1008</sup> Graziani a Lessona, 31 maggio 1937, ACS, Graziani, busta 32, fascicolo 32, cit. in *ibid.*, p. 311.

<sup>1009</sup> *Ibidem.*

quindi suscettibile di vigilanza. I mussulmani, invece, erano da considerare «sudditi devoti e fedeli alla prova dei fatti»<sup>1010</sup>.

Conseguenze particolarmente gravi sui rapporti tra il Governo coloniale fascista e la Chiesa copta etiopica ebbe l'attentato subito da Graziani nel febbraio del 1937. La rappresaglia italiana, guidata dal federale di Addis Abeba Guido Cortese e dalle Camice nere, mise a ferro e fuoco la città e fu caratterizzata da numerose esecuzioni sommarie. Come ricostruito da Borruso:

«L'obiettivo degli italiani era di eliminare, con arresti o esecuzioni, tutti i membri del passato regime negussita, o anche i soli sospettati di avervi collaborato, e di estinguere l'influenza della vecchia classe dirigente amhara, ancora presente clandestinamente nella capitale. Tuttavia, la presenza fra i deportati del capo mussulmano di Addis Abeba Abdullah Idris, che fu poi confinato a Roma, e l'arresto del sacerdote cattolico *abba* Tesfa Selassie, che aveva osato criticare il comportamento del governo italiano, dimostrano che l'azione repressiva, in realtà, fu a largo raggio e coinvolse non solo esponenti della Chiesa etiopica»<sup>1011</sup>.

Graziani divenne ossessionato dalla possibilità che esistesse un complotto contro di lui e nel marzo 1937 emanò alcuni proclami alla popolazione d'Etiopia in cui dichiarava la volontà di applicare con estremo rigore le disposizioni introdotte, «Convinto dell'appoggio totale dei mussulmani, Graziani reagì all'attentato aderendo alle disposizioni di Mussolini e Lessona, i quali gli avevano comunicato l'assoluta esigenza, per la stabilità dell'Impero, di eliminare del tutto la classe dirigente amhara»<sup>1012</sup>. Dopo l'attentato si ebbe anche la strage di Debrà Libanòs, centro del cristianesimo monastico copto che ospitava centinaia di religiosi. Dopo aver fucilato i monaci di Gulteniè Ghedem Micael e averne distrutto il convento, il generale Maletti – incaricato della repressione monastica – marciò su Debrà Libanòs dove il 19 maggio 1937 fucilò 297 monaci e 23 laici. Tre giorni dopo Maletti fucilò altri 129 diaconi e 26 giovani fedeli. La Chiesa etiopica fu privata di una porzione significativa del proprio clero: il regime fascista aveva ottenuto l'obiettivo di decapitare una fonte di opposizione, ipotecandone

---

<sup>1010</sup> *Notiziario politico del Governo dell'Amhara*, maggio 1937, ACS, Graziani, busta 58, fascicolo 13, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, pp. 311-312.

<sup>1011</sup> P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, p. 201.

<sup>1012</sup> *Ibidem*. Cfr. Mussolini a Graziani, 1° marzo 1937, ACS, Graziani, busta 34, fascicolo 18, cit. in *ibid.*

la possibilità di fornire all'Etiopia una guida religiosa e politica contro l'invasore. Come ricordato da Borruso, la strage di Debrà Libanòs fu la conseguenza di un'inchiesta aperta dai carabinieri e dagli uffici politici del Governo generale per scoprire i mandanti e gli esecutori dell'attentato contro Graziani<sup>1013</sup>. Il generale Olivieri stabilì che l'attentato era parte di un piano più esteso mirante al sollevamento della popolazione di Addis Abeba che avrebbe dovuto includere anche il clero.

«L'inchiesta non seguì alcuna prassi professionale, ma una logica precostituita che aveva già in mente obiettivi e metodi [...]. La repressione che seguì all'attentato prese di mira soprattutto la giovane generazione amhara, che si era formata nelle scuole e nelle università europee e su cui il paese e lo stesso Haile Selassie contavano per avviare l'Etiopia verso le riforme»<sup>1014</sup>.

Fra il marzo e il novembre del 1937 numerosi *ras* e membri del clero furono deportati in Italia e molti stregoni, indovini e cantastorie furono uccisi. Il 14 maggio Graziani inviò disposizioni a tutti i comandanti italiani impegnati nella repressione:

«Seguo con viva attenzione e passione il vostro lavoro che deve concludersi nella sottomissione assoluta dello Scioa a costo anche di radere al suolo fino all'ultima casa ed eliminare tutti coloro che non intendono deporre le armi. [...] Rammentatevi, al di sopra di tutto, che ogni falsa pietà è delitto verso gente decisamente ostile al nostro dominio, che dobbiamo invece affermare al più presto per essere pronti ad altri eventuali avvenimenti. Cardini essenziali: disarmo assoluto delle popolazioni, eliminazione di tutti i capi, impostori, stregoni, fattucchieri, falsi profeti ecc. la conquista è conquista e dopo avere sperimentato per un anno intero la forma della generosità, a cui si è risposto con le bombe, non rimane che la legge del taglione»<sup>1015</sup>.

In una relazione a Lessona del 6 giugno 1937, Graziani lodava l'azione del generale Maletti che agli inizi di maggio aveva distrutto il convento di Zena Marcos e fucilato i monaci ivi residenti. Il maresciallo aveva invitato il generale a riflettere sulle eventuali ripercussioni che i provvedimenti contro il clero copto avrebbero potuto produrre sugli ascari eritrei al servizio dell'Italia, generalmente di religione copta. Il generale assicurò

---

<sup>1013</sup> Cfr. P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, p. 202. Sulla strage di Debrà Libanòs cfr. anche A. DEL BOCA, *Gli italiani in Africa Orientale*, vol. III. *La caduta dell'Impero*, pp. 88-106.

<sup>1014</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>1015</sup> Graziani al comando dello Scioa, 14 maggio 1937, ASMAE, MAI, AP, Africa Orientale italiana, busta 181, plico 40, fascicolo 195, cit. in *ibid.*, p. 204.

che l'azione italiana aveva il pieno sostegno dei soldati indigeni «opportunamente edotti dalle ragioni che obbligano il governo a misura rigore»<sup>1016</sup>. Graziani riferiva tutto al ministro delle Colonie esaltando il raggiungimento del pieno convincimento delle truppe indigene, risultato della politica applicata dal regime in colonia. L'indifferenza della truppa era un chiaro segnale «dello spirito che anima i nostri ascari»<sup>1017</sup>. Finita la convalescenza, nell'agosto del 1937, Graziani volle riprendere personalmente l'azione di repressione dei dissidenti e durante un viaggio nel nord dell'Etiopia si rivolse ai dignitari copti di Axum invitandoli alla piena lealtà nei confronti dell'Italia. Dietro l'apparente mantenimento di buoni rapporti con la Chiesa copta, Graziani aveva cominciato ad orientarsi nettamente a favore dell'Islam e infatti durante il viaggio ricevette molti messaggi di lealtà da parte mussulmana.

Nel dicembre 1937 Graziani fu rimpatriato e venne sostituito alla carica di viceré dal duca Amedeo d'Aosta:

«Anche dal punto di vista degli interessi italiani, la politica di Graziani era stata disastrosa per il fatto di essere legata a un'ottica esclusivamente militare e che ogni sua azione aveva avuto come obiettivo il dominio incontrastato dell'Italia. Nonostante la limitata esperienza coloniale in Africa, il duca aveva altra sensibilità culturale e, come ammiratore dell'*indirect rule* inglese, intraprese una linea totalmente opposta a quella del suo predecessore»<sup>1018</sup>.

Il duca credeva nella necessità di avviare un'autentica politica indigena e intendeva l'azione italiana come una tutela verso il raggiungimento del progresso, grazie all'associazione tra Stato dominante e popolazioni locali. In Etiopia avrebbe voluto ripristinare l'equilibrio politico-religioso e nel marzo 1938 – per guadagnarsi il sostegno del clero copto – inviò a Debrà Libanòs 250 monaci e preti scioani sotto la guida dell'*etceghié abuna* Yohannes, in modo da ricostruire la comunità monastica. Con quell'atto poteva anche gestire il problema relativo alla sovrabbondanza di clero copto, in particolare scioano. Di fronte al pericolo che il clero copto creasse delle *enclave* all'interno di regioni mussulmane dell'Impero, il viceré aveva deciso di sovrintendere personalmente alla distribuzione dei religiosi sul territorio e – allo stesso tempo – aveva

---

<sup>1016</sup> Graziani a Lessona, 4 giugno 1937, ACS, Graziani, busta 57, fascicolo 21, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 312.

<sup>1017</sup> Graziani a Lessona, 6 giugno 1937, ACS, Graziani, busta 57, fascicolo 21, cit. in *ibidem*.

<sup>1018</sup> P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, p. 218.

colto l'occasione per ricostruire Debrà Libanòs, la cui distruzione era stata fra i principali errori del suo predecessore. La riattivazione di Debrà Libanòs fu celebrata con grande enfasi e incluse una cerimonia a cui partecipò, in rappresentanza del viceré, il vice-governatore generale Cerulli. Il duca si proponeva di riorganizzare la Chiesa etiopica come una Chiesa di Stato, essenziale nell'amministrazione coloniale, quindi incentivò la sottomissione del clero copto al Governo coloniale. La Chiesa copta avrebbe tuttavia dovuto – nel pensiero del nuovo viceré – essere autonoma da qualsiasi ingerenza straniera e da ciò derivò l'exasperata ricerca dell'autocefalia che contrassegnò il periodo di governo del duca. Egli giunse addirittura ad elaborare (nel 1940) un'ipotesi di riforma della Chiesa copta, poi interrotta per lo scoppio della seconda guerra mondiale. Per quanto marcatamente diversi da quelli di Graziani, i metodi del duca erano «ugualmente finalizzati ad asservire la Chiesa etiopica alle esigenze del dominio coloniale, non a darle la dignità e il ruolo che essa aveva nell'Impero negussita»<sup>1019</sup>. Il differente approccio del duca gli procurò il disprezzo di personaggi quali Roberto Farinacci, Ugo Cavallero e lo stesso Graziani, che lo ritennero incapace di imporsi persino ai propri collaboratori, ma forse egli aveva meglio compreso, rispetto ad altri, lo spirito etiopico e soprattutto la profonda commistione tra politica e religione che caratterizzava l'Impero negussita, come è evidente anche dalla formula di giuramento imposta dal duca a tutti gli indigeni che lavoravano alle dipendenze del Governo coloniale italiano:

«Giuro di seguire scrupolosamente le disposizioni del Governo. Se io tradirò il Governo italiano con le intenzioni e con gli atti, se tradirò cercando di fare sottomettere la popolazione ad altro Governo, se mi avvicinerò ad altro Governo, sia apertamente che nascostamente, se farò atti illeciti, se sentirò che qualcuno commette atti puniti dalle leggi senza informare, che Gesù Cristo nel giorno del suo giudizio mi punisca mettendomi dalla parte dei colpevoli e che la scomunica dei tredici apostoli e te cento dottori mi maledica, che cada su di me la maledizione data al traditore Giuda»<sup>1020</sup>.

Il testo del giuramento conservava il carattere liturgico già osservato nel lessico di molti scritti di dottrina e di mistica fascista. Per quanto l'azione del duca d'Aosta fosse

---

<sup>1019</sup> P. BORRUSO, *Chiesa e Stato nell'Impero d'Etiopia e nell'Africa Orientale italiana*, p. 531.

<sup>1020</sup> Geloso (governatore del Galla Sidama) a Lessona, 3 gennaio 1938, ASMAE, MAI, AP, Africa Orientale Italiana, cartella 72, fascicolo 165, cit. in *ibid.*, p. 532.

orientata a differenziarsi il più possibile da quella di Graziani, essa seguiva comunque le linee generali dell'imperialismo fascista:

«Non migliorò la situazione della Chiesa copta. Non ci furono è vero più esponenti del clero copto passati per le armi e quelli al confino erano stati liberati per ordine di Graziani. Il nuovo viceré introdusse, indubbiamente, un temperamento alle misure di rigore anche per il miglioramento della situazione interna dopo due campagne di operazioni di polizia in grande stile. Non cambiò, per altro, la linea di fondo tesa a eliminare, o quantomeno a ridurre, la presenza copta in determinate zone dell'Impero»<sup>1021</sup>.

Sostanziali cambiamenti furono invece introdotti dal duca d'Aosta per quanto riguardava i contatti tra il governo coloniale fascista e le missioni cattoliche e per quanto riguardava l'amministrazione delle proprietà terriere della Chiesa copta.

Per quanto riguarda il primo aspetto, il nuovo viceré si rivelò contrario ai contatti tra monsignor Castellani (vicario apostolico prima a Mogadiscio e poi ad Addis Abeba e delegato apostolico per l'Africa Orientale) e l'*abuna* Abraham, come del resto a una troppo incisiva azione delle missioni cattoliche in Etiopia. Mentre durante il governo di Graziani l'azione missionaria era stata sorvegliata ma non ostacolata, Amedeo d'Aosta agì in alcuni casi in senso restrittivo: desiderava evitare che tra il popolo copto si diffondesse l'idea che il viceré sosteneva apertamente la Chiesa cattolica nella sua attività di proselitismo, preferendo confermare la sostanziale collaborazione tra la Chiesa etiopica e il governo coloniale italiano. Il viceré e il ministro Attilio Teruzzi<sup>1022</sup> chiesero alla Santa Sede la rimozione di Castellani ma le loro richieste si infransero di fronte alla resistenza opposta dal cardinale Pacelli, segretario di Stato. Il ministro delle Colonie infine rinunciò a chiedere il rimpatrio di Castellani, ma ottenne da quest'ultimo la promessa di astenersi da qualsiasi iniziativa confessionale senza un previo accordo con il Governo italiano<sup>1023</sup>.

---

<sup>1021</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, pp. 335-336.

<sup>1022</sup> Teruzzi (1882-1950) combatté nella prima guerra mondiale come ufficiale, nel 1920 aderì al movimento fascista capeggiando squadre d'azione nella Pianura Padana. Vice-segretario del Partito nazionale fascista nel 1921, sottosegretario all'Interno (1925-1926), governatore della Cirenaica (1927-1928) fu quindi (1929-1935) capo di Stato Maggiore della Milizia volontaria per la sicurezza nazionale. Sottosegretario dal 1937 e quindi, dal 1939 al 25 luglio 1943, ministro dell'Africa italiana. Dopo la caduta del fascismo si ritirò a vita privata. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>1023</sup> Sulla vicenda di monsignor Castellani cfr. P. BORRUSO, *Le missioni cattoliche italiane nella politica imperiale del fascismo (1936-1940)*, «Africa», XLIV (1989), 1, pp. 50-78.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, invece, il duca d'Aosta si rifece all'impostazione già stabilita da Graziani ma ne radicalizzò alcuni aspetti. Con la carta dell'Impero era infatti stato abolito il *gabar*, «antico sistema semi-feudale di asservimento delle popolazioni assoggettate che prevede il pagamento di tributi e decime e prestazioni d'opera gratuite (*corvées*)»<sup>1024</sup>. Immediatamente dopo la conquista, Mussolini stesso aveva emanato un decreto in cui ordinava di mantenere il *gabar* in vigore per 10 anni, in modo da non sconvolgere l'assetto economico-amministrativo della Chiesa etiopica. Per ottenere il sostegno delle popolazioni, che mal tolleravano il *gabar*, le autorità italiane lo abolirono tuttavia su base locale immediatamente dopo la dichiarazione dell'Impero. In questo modo veniva a cessare una delle fonti principali di sussistenza della Chiesa copta, che chiese aiuto al Governo coloniale. Il Governo fascista dovette prodigarsi attraverso «l'elargizione di somme corrispondenti ai tributi pagati precedentemente e [compensare] l'abolizione delle *corvées* con sussidi e stipendi»<sup>1025</sup>. Ai governatori fascisti spettava di cercare «una soluzione conciliativa tra l'interesse dello Stato e quello degli enti ecclesiastici»<sup>1026</sup>, in ciò si poteva intravedere il tentativo di cercare la collaborazione della Chiesa copta nel governo dell'Impero, uno degli obiettivi fondamentali della politica impostata dal duca. Il pagamento da parte del governo di sussidi e stipendi ebbe in larga misura successo: molti membri del clero copto si sottomisero infatti al Governo coloniale italiano.

La rinnovata fiducia del clero copto nei confronti del viceré e del Governo non tardò ad essere tradita. Quando, nel 1939, il metropolita *abuna* Abraham morì si creò un vuoto di potere all'interno della Chiesa copta, venne elevato alla carica l'*abuna* Yohannes, che tuttavia aveva già la carica di *etcheghié*, incompatibile con quella di metropolita, «ma gli italiani non si fecero particolare scrupolo. Del Yohannes si fidavano e non avevano altre persone per sostituire Abraham»<sup>1027</sup>. L'*abuna* Abraham aveva nutrito speranze sulla riunione della Chiesa copta alla Chiesa cattolica ed era figura apprezzata anche negli ambienti vaticani. Il suo desiderio, tuttavia, non era condiviso dal governo fascista e in particolare dal ministro dell'Africa italiana. Nonostante la stessa «Gerarchia» vagheggiasse una riunione tra le due Chiese, Teruzzi

---

<sup>1024</sup> P. BORRUSO, *Chiesa e Stato nell'Impero d'Etiopia e nell'Africa Orientale Italiana*, p. 533.

<sup>1025</sup> Il duca d'Aosta a Lessona, 1° marzo 1938, ASMAE, MAI, AP, Africa Orientale Italiana, cartella 72, fascicolo 165, cit. in *ibidem*.

<sup>1026</sup> *Ibid.*, p. 534.

<sup>1027</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 340.



mise in guardia il duca d'Aosta circa i contatti tra la Santa Sede e il clero copto. Si temeva che essi potessero svolgere

«un'azione deleteria non solo politicamente, ma anche religiosamente – se si ricorda quali furono per il cattolicesimo i risultati dei metodi imprudenti dei gesuiti all'epoca di Susenios – se pensassero di convertire gli abissini dall'alto e sperassero di mettere la Chiesa etiopica alle dipendenze del Pontefice, proprio nel momento in cui essa proclama la sua emancipazione dal patriarcato di Alessandria. Nutrire simili speranze, e peggio ancora, conclamarle, come fa l'organo del Vicariato apostolico di Mogadiscio [presieduto dal già citato monsignor Castellani], significa essere completamente fuori dalla realtà»<sup>1028</sup>.

Yohannes era stato capo di Debrà Libanòs e aveva affiancato l'attività dell'*abuna* Abraham. Il 12 settembre 1939, nel palazzo del viceré, egli venne proclamato nuovo metropolita della Chiesa d'Etiopia. Prima della cerimonia d'investitura, i 72 capi delle comunità religiose d'Etiopia si riunirono in una chiesa di Addis Abeba e si pronunciarono a favore della nomina del nuovo primate: in questo modo si attuava il distacco della Chiesa copta etiopica dal Patriarcato di Alessandria d'Egitto, dal momento che in condizioni normali la nomina del metropolita etiopico avrebbe dovuto spettare al patriarca alessandrino e non svolgersi in forma elettiva. Alla presenza del duca d'Aosta, Yohannes ringraziò il Governo italiano per aver reso possibile l'indipendenza della Chiesa etiopica e il viceré rispose che avrebbe continuato a seguire con attenzione l'attività della Chiesa etiopica, che avrebbe potuto divenire lo strumento attraverso cui diffondere l'alta civilizzazione di Roma in tutta l'Etiopia.

La visione politico-religiosa del viceré era condivisa anche da alcuni esponenti del Governo coloniale: Moreno – direttore generale degli affari politici al Ministero dell'Africa italiana – evidenziò infatti come la politica del duca incontrasse l'esigenza di «forgiare la composita massa dei nativi in uno strumento della nostra azione di governo, ai fini di realizzare rapidamente i postulati del regime»<sup>1029</sup>. La nomina di Yohannes a metropolita d'Etiopia si inseriva nel quadro di una nuova fase dei rapporti tra il Governo coloniale e la Chiesa copta. Alla fine degli anni Trenta, infatti, Amedeo d'Aosta volle sottoporre la Chiesa a un controllo più stretto, che avrebbe dovuto

---

<sup>1028</sup> Teruzzi al duca d'Aosta, 12 ottobre 1939, ASMAE, MAI, AP, Africa Orientale Italiana, cartella 72, fascicolo 165, cit. in P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, p. 222.

<sup>1029</sup> Moreno a Teruzzi, 23 gennaio 1940, ASMAE, MAI, AP, Africa Orientale Italiana, cartella 71, fascicolo 11/2, cit. in *ibid.*, p. 225.

esplicitarsi in una maggiore ingerenza. Già il Regio Decreto Legge 1° giugno 1936 n. 1019 prevedeva che le istituzioni religiose copte fossero regolate da leggi speciali e da accordi con le gerarchie ecclesiastiche. A parere del viceré era giunto il momento di rivendicare più nettamente il controllo italiano sull'ambito religioso, con il Decreto vicereale del 12 agosto 1940 n. 1206 venne emanato un nuovo regolamento della Chiesa d'Etiopia. Esso rappresentava tuttavia un abuso, dal momento che – come rilevato dalla Corte dei Conti – non poteva essere considerato alla stregua di una legge speciale come quella indicata nell'art. 31 della carta dell'Impero<sup>1030</sup>. Anche dal punto di vista del contenuto, infatti, il regolamento poteva giustificare al massimo la nomina di Yohannes a metropolita (atto che si distaccava dalle disposizioni del *Fetha Nagast*, raccolta dei canoni della Chiesa copta) ma attraverso di esso si pretendeva di reimpostare tutta l'organizzazione di una Chiesa nazionale, cosa che non poteva essere fatta attraverso un semplice regolamento.

La riforma della Chiesa promossa dal duca non conseguì risultati positivi. Senza dubbio fu pregiudicata dalla memoria dei fatti del 1936-1937 ed ebbe un'elaborazione troppo lunga. Essa prevedeva che la carica di metropolita d'Etiopia fosse elettiva, conferita dai 72 grandi rappresentanti della Chiesa copta nazionale e ricevesse l'approvazione del viceré. Le cariche più elevate nell'amministrazione e nel governo della Chiesa erano nominate dal viceré, previa la consultazione del metropolita, si istituiva un Consiglio ecclesiastico di 12 membri presieduto dal metropolita e le circoscrizioni ecclesiastiche erano delineate in base alla suddivisione del territorio in governatorati e commissariati. L'ampio controllo che il viceré aveva assunto nelle nomine ecclesiastiche «nella sostanza non mutava il rapporto di subordinazione della Chiesa allo Stato, che aveva caratterizzato anche l'ex impero negussita, ma ne venivano rimodellati i termini in base alle esigenze di dominio coloniale»<sup>1031</sup>. Nonostante la riforma dovesse segnare, nelle intenzioni del viceré, l'assunzione da parte governativa di un pieno controllo sulla Chiesa etiopica, essa non frenò la propaganda anti-italiana condotta larvatamente dal clero etiopico fin dall'invasione e alla quale, in alcuni

---

<sup>1030</sup> Rilievo della Corte dei Conti n. 172, 7 dicembre 1940, ASMAE, MAI, AP, Africa Orientale Italiana, cartella 71, fascicolo 164, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 341.

<sup>1031</sup> P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, p. 228.

momenti, si erano aggiunte le voci di dissenso di alcuni esponenti cattolici, si pensi al caso di Jarousseau<sup>1032</sup>.

L'insuccesso della riforma ecclesiastica introdotta dal duca d'Aosta, realizzata solo parzialmente a causa dello scoppio della guerra, si inserisce nel generale fallimento dell'Impero italiano. Affidato a personale coloniale impreparato e caratterizzato da frequenti abusi di potere, esso non manifestò alcuna aderenza ai nuovi principi coloniali di cui si dichiarava portatore e si risolse da ultimo nell'instaurazione di un diretto dominio, di cui la ricerca dell'autocefalia tanto nella Chiesa eritrea, quanto nella Chiesa etiopica, fu uno degli aspetti più salienti.

### 3.5 Un problema politico e religioso: l'autocefalia delle Chiese copte del Corno d'Africa

La ricerca dell'autocefalia per le due Chiese copte del Corno d'Africa può essere considerata come l'apice della politica religiosa del fascismo nelle colonie. Per quanto riferite a contesti differenti, l'autocefalia della Chiesa eritrea e quella della Chiesa etiopica si realizzarono secondo percorsi cronologici spesso sovrapposti e per questo motivo è opportuno trattarle congiuntamente, senza dimenticare inoltre il loro comune riferimento alla medesima prassi politica.

L'autocefalia della Chiesa eritrea si presentava come un problema da lungo tempo dibattuto dal momento che, subito dopo la proclamazione della colonia negli anni Ottanta dell'Ottocento<sup>1033</sup>, il priore del monastero del Bizen – *abba* Ghebra Esghebré – cercò di sfruttare l'ignoranza italiana circa l'ordinamento della Chiesa copta per farsi nominare *etcheghié*, con la possibilità di estendere i propri poteri fino ad assumere la veste di metropolita d'Eritrea, anche se senza ricevere ufficialmente questo titolo. Il progetto, che all'apparenza poteva sembrare vantaggioso per il governo coloniale italiano appena instauratosi, venne invece respinto tanto dal generale Gandolfi, quanto dal generale Barattieri, responsabili del governo della colonia. A parere di Gandolfi il progetto avrebbe permesso il formarsi di «una potenza pericolosa in seno alla colonia.

---

<sup>1032</sup> Sulla contestazione del Governo coloniale fascista operata da Jarousseau cfr. P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, pp. 181 e segg.

<sup>1033</sup> Sul colonialismo italiano in Eritrea cfr. I. TADDIA, *L'Eritrea-colonia (1890-1952). Paesaggi, strutture, uomini del colonialismo*, Milano, Franco Angeli, 1986.

[Con esso] si d[ava] spettacolo di debolezza, si commette[va] ingiustizia, si perde[va] autorità e prestigio, si disgusta[va]no le popolazioni»<sup>1034</sup>. Il progetto venne accantonato, ma rappresentò in un certo senso un precedente, come ricordato da Marongiu Buonaiuti<sup>1035</sup>. Agli inizi del Novecento il governatore Ferdinando Martini (nominato nel 1897) riprese la questione e la inquadrò nella più generale sistemazione degli affari religiosi eritrei. La dipendenza della Chiesa copta eritrea da quella etiopica, infatti, paralizzava la vita della Chiesa della colonia anche nei suoi aspetti minimi. Sfruttando la salita al trono di un nuovo *negus* in Etiopia, Martini cercò di far nominare un nuovo *abuna* per l'Eritrea ma in realtà il suo proposito era di ottenere un *abuna* indipendente dall'Etiopia. Le trattative con il *negus* risultarono caratterizzate dalla più totale ambiguità. Il *negus* credette di autorizzare unicamente la nomina di un nuovo *abuna* per l'Eritrea mentre Martini si organizzò per ottenere l'autocefalia della Chiesa della colonia, prendendo contatti con il patriarca di Alessandria d'Egitto e promettendogli una donazione in denaro. Nel marzo del 1904 le trattative con il patriarca si conclusero ed egli fece sapere che avrebbe provveduto a nominare un nuovo *abuna*, non appena il Governo italiano lo avesse desiderato. A causa di un nuovo inasprirsi dei rapporti tra l'Italia e l'Etiopia, tuttavia, Martini non perseguì il progetto, la cui esecuzione fu rinviata *sine die*.

Come evidenziato dal censimento del 1931, la situazione religiosa in Eritrea era composita: il 55% degli abitanti erano mussulmani di rito hanefita, sciafeita e malechita; il 37,41% erano copti; il 4,49% pagani; il 2,64% cattolici e lo 0,11% evangelici. Vi erano poi poche centinaia di ebrei, ortodossi e seguaci di altre confessioni<sup>1036</sup>. La Chiesa copta rappresentava la seconda realtà religiosa della colonia e comprendeva sotto la sua giurisdizione la maggioranza degli abitanti delle zone dell'altopiano eritreo, quindi – anche a causa delle caratteristiche naturali del territorio in cui era presente – costituiva un'autentica *enclave*.

Per tutti gli anni Venti l'Eritrea – come si vedrà in seguito – fu oggetto di una forte attività propagandistica cattolica per ottenere la riunione della Chiesa copta eritrea alla Chiesa di Roma e a tale questione si legò l'eventuale nomina di un *abuna* nazionale per

---

<sup>1034</sup> Baratieri a Di Rudinì, 10 agosto 1891, ASMAE, MAI, AP, Eritrea, busta 33, plico 2, fascicolo 4, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 73.

<sup>1035</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>1036</sup> Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 47.

l'Eritrea. Alla fine degli anni Venti, il progetto di cattolicizzazione dell'Eritrea venne momentaneamente accantonato e nel 1929 il Governo coloniale stipulò un accordo con il patriarca di Alessandria che ricalcava le linee generali di quanto stabilito nel 1903 da Martini. Nel 1930 si ebbe un altro accordo, che tuttavia venne sempre considerato dal nuovo governatore italiano, Riccardo Astuto di Lucchese<sup>1037</sup>, come una soluzione provvisoria<sup>1038</sup>. De Bono, invece, si dichiarò del tutto insoddisfatto, dal momento che la ripresa dei contatti con il patriarca di Alessandria per ottenere l'autocefalia vanificava il

---

<sup>1037</sup> Astuto (1882-1952) si laureò in Giurisprudenza all'Università di Roma e nel 1906 entrò nei ruoli dell'amministrazione dei Lavori Pubblici. Segretario della commissione che elaborò i provvedimenti legislativi per porre rimedio ai danni del terremoto di Messina del 1908, fu nominato segretario generale dell'ente nazionale istituito a Messina per la ricostruzione della città. Nel 1913 divenne segretario particolare del governatore della Tripolitania e nel 1915 primo segretario nel ruolo coloniale. In questa veste fu destinato capo dell'ufficio per gli Affari Civili presso il segretariato generale della Tripolitania. Trasferito alla fine dello stesso anno in Cirenaica, vi resse nel 1916 per circa otto mesi il segretariato generale a Bengasi. Fu quindi destinato a Derna, prima come direttore degli Affari Civili poi come commissario regionale (1919). Alla fine del 1919 il governatore De Martino lo nominò direttore degli Affari civili e politici del Governo della Cirenaica. Sullo scorcio del 1920 fu dunque trasferito in Somalia, dove ebbe la direzione degli Affari civili e della colonizzazione: in tale qualità si trovò a presiedere la imponente opera di bonifica agraria ivi avviata dal duca degli Abruzzi. Assunta la reggenza in Cirenaica dopo la scomparsa del De Martino, nella primavera del 1922 il Ministero delle Colonie disponeva che Astuto tornasse in Cirenaica; senonché, giunto a Roma, Astuto trovò il nuovo ministro Amendola deciso, per sollecitazione del notevole senussita Omar Mansur el Kekiya, a non inviargli in Cirenaica. Fu quindi destinato in Tripolitania alle dipendenze del governatore Volpi di Misurata, che lo nominò commissario regionale del confine occidentale con sede a Zuara. Tenne questa carica fino al giugno 1923, quando fu nominato segretario generale della Cirenaica. Nella seconda metà del 1924 fu chiamato al ministero delle Colonie con l'incarico di direttore generale degli Affari Politici. Avrebbe conservato questo posto fino alla nomina, alla metà del 1930, a governatore dell'Eritrea. Nel periodo ministeriale espletò varie missioni, fra cui quella di delegato al Congresso geografico internazionale di Cambridge (1927); di capo della delegazione delle colonie italiane al Congresso postale universale di Londra (1928), e di capo della delegazione italiana nella conferenza di Parigi del 1929 fra Italia, Gran Bretagna ed Etiopia per l'importazione delle armi in Abissinia. Fu anche membro del comitato interministeriale Esteri-Colonie per lo studio delle questioni di politica estera aventi riflessi coloniali. Governatore e segretario federale fascista dell'Eritrea dall'11 luglio 1930, venne rilevato in questa carica dal maresciallo De Bono nel gennaio 1935 all'inizio delle operazioni militari contro l'Etiopia. Tornato in Italia ed addetto per circa un anno al Ministero delle Colonie, fu membro della delegazione italiana investita del contenzioso italo-etiope davanti alla Società delle Nazioni, che nella sessione di settembre 1935 si concludeva con l'abbandono italiano e la determinazione di procedere militarmente. Collocato a riposo nel 1936, Astuto fu in seguito nominato membro del Consiglio generale delle consulte corporative dell'Africa italiana; componente del comitato consultivo del Centro studi di diritto e politica coloniale fascista dell'Istituto nazionale per le relazioni culturali con l'estero; membro ordinario dell'Istituto fascista dell'Africa italiana e vicepresidente della classe politica; consigliere dell'Istituto nazionale di contenzioso diplomatico. Nel febbraio 1940 Astuto ricevette l'incarico dal ministero dell'Africa italiana di curare la pubblicazione del *Diario eritreo* di Ferdinando Martini, primo governatore civile della colonia eritrea (1897-1907). L'edizione, in quattro volumi, venne completata nell'autunno del 1943. Nei primi anni del secondo dopoguerra Astuto s'impegnò perché l'Italia riottenesse il governo delle ex colonie africane nella forma dell'amministrazione fiduciaria prevista dalla carta delle Nazioni unite, sottolineando in tal senso l'interesse italiano ad essere ammessi alle Nazioni unite. Membro della commissione per la politica estera della Democrazia Cristiana dal 1946 e presidente dell'Istituto italiano per l'Africa, collaborò alla rivista «Africa» e fu anche vicepresidente della Società italiana per la riconciliazione internazionale e socio dell'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>1038</sup> Astuto a De Bono, 26 luglio 1931, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 54, plico 30, fascicolo 118, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 214.

progetto di cattolicizzazione dell'Eritrea da lui delineato<sup>1039</sup>. L'accordo del 1930 segnava di fatto la separazione della Chiesa copta eritrea da quella etiopica e configurava la prima come una struttura acefala, che non avrebbe potuto contrastare né l'azione del Governo coloniale fascista in ambito religioso, né la penetrazione missionaria cattolica. Per questa ragione l'accordo trovò l'immediato plauso della Santa Sede (nella persona di monsignor Valeri, delegato apostolico per l'Egitto e l'Arabia) e di Mussolini, che convenne con Guariglia (direttore generale dell'Ufficio per l'Europa e il Levante) sulla possibilità che provvisoriamente i contatti tra la Chiesa eritrea e quella egiziana fossero mantenuti attraverso alcune visite pastorali<sup>1040</sup>. Il patriarca di Alessandria comprese presto di aver assunto una posizione pericolosa: «Aveva raggiunto un'intesa con gli italiani, che favoriva anche i propri interessi giurisdizionali, ma rischiava di compromettere i rapporti con l'imperatore di Etiopia»<sup>1041</sup>. Per questo motivo cominciò a premere per una soluzione della questione religiosa eritrea. Il ministro italiano al Cairo, Cantalupo, nel dicembre del 1931 invitò Roma a prendere una chiara posizione sulla questione dell'autocefalia eritrea<sup>1042</sup>. Cantalupo evidenziava che la nomina di un *abuna* indipendente avrebbe leso notevolmente l'unità della Chiesa copta etiopica, il suo parere era confermato anche dal ministro italiano ad Addis Abeba, Paternò<sup>1043</sup>. Guariglia (ora direttore generale dell'Ufficio per l'Africa) scrisse al governatore De Bono alla fine del 1931 e all'inizio dell'anno successivo il maresciallo si rivolse al Ministero degli Esteri perorando ulteriormente il suo progetto di cattolicizzazione, senza tuttavia dichiararsi ostile nei confronti della nomina di un *abuna* eritreo che «avrebbe assicurato una notevole serie di vantaggi: il prelado avrebbe contribuito validamente all'affermazione della propria indipendenza, assicurato la disciplina interna della Chiesa copta, specie dei conventi, e potuto essere un utile

---

<sup>1039</sup> De Bono a Grandi, 27 settembre 1931, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 54, plico 30, fascicolo 117, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 215.

<sup>1040</sup> Guariglia a De Bono, 30 luglio 1930, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, plico 1034, fascicolo 3143, cit. in P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, p. 125.

<sup>1041</sup> *Ibidem*.

<sup>1042</sup> Cantalupo a Guariglia, 14 dicembre 1931, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 54, plico 30, fascicolo 117, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 215.

<sup>1043</sup> L'opinione di Paternò era riassunta in una lettera di Guariglia a De Bono, 8 gennaio 1932, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 54, plico 30, fascicolo 117, cit. in *ibidem*.

strumento per la nostra politica verso l’Etiopia»<sup>1044</sup>. Dichiarandosi possibilista, De Bono abbandonava progressivamente il suo progetto di cattolicizzazione e in questo modo «terminava la fase tendente a coinvolgere in un unico disegno la politica religiosa verso i copti e quella cattolica. La politica verso la Chiesa copta eritrea riacquistava la propria autonomia»<sup>1045</sup>.

Appariva ad ogni modo evidente che l’eventuale nuovo *abuna* per la Chiesa copta eritrea non avrebbe potuto essere egiziano, come quello della Chiesa copta. Come sottolineato da Marongiu Buonaiuti, «non si sarebbe potuto tollerare che un capo religioso potesse svolgere la propria attività spirituale, e, quindi, con riflessi anche nel campo politico, al riparo di una cittadinanza straniera, infatti, dovendo esplicitare la sua missione unicamente tra sudditi italiani, questi doveva essere, necessariamente, un suddito e un cittadino italiano»<sup>1046</sup>. Nel 1934 il patriarca di Alessandria si orientò sull’idea di inviare in Eritrea un presule egiziano, pur consacrando allo stesso tempo un vescovo eritreo con gli stessi poteri degli *abuna* dell’Impero etiopico. Si sarebbe creata in questo modo una sorta di duplice gerarchia che tuttavia non entusiasmava le autorità italiane. Il ministro italiano al Cairo preferì non esprimersi sulla questione e il governatore Astuto prese tempo. Dopo un anno di discussioni, la guerra d’Etiopia sembrava imminente e De Bono, dall’Asmara, scrisse al ministro delle Colonie sollecitando la nomina di un *abuna* per l’Eritrea<sup>1047</sup>. Si trattava di una scelta strategica nel quadro dell’imminente guerra: «Occorreva controbattere la propaganda copta di oltre confine contro una nazione cattolica, dimostrando rispetto e ossequio verso il sentimento religioso delle popolazioni copte, con “fatti concreti”: fatto “unico e di palmare evidenza” sarebbe stata la nomina di un vescovo copto eritreo»<sup>1048</sup>.

L’azione fascista nei confronti della questione dell’autocefalia eritrea era interpretata dalla stampa araba come una manifestazione di deferenza dell’Italia verso la Chiesa copta ed era considerata come l’indizio di una rinnovata politica coloniale fascista<sup>1049</sup>.

---

<sup>1044</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, pp. 215-216.

<sup>1045</sup> *Ibid.*, pp. 216-217.

<sup>1046</sup> *Ibid.*, pp. 220-221.

<sup>1047</sup> De Bono a Guariglia, 3 luglio 1935, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 54, plico 30, fascicolo 117, cit. in *ibid.*, p. 226.

<sup>1048</sup> *Ibidem*.

<sup>1049</sup> Sull’opinione della stampa araba cfr. Cantalupo a Grandi, 27 settembre 1930, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, plico 1034, fascicolo 3143, cit. in P. BORRUSO, *L’ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell’Etiopia contemporanea (1916-1976)*, p. 127.

Effettivamente sembrò configurarsi, tra il governo fascista e il Patriarcato di Alessandria d'Egitto, un sostanziale accordo, evidenziato anche dal fatto che il patriarca non si era opposto alla progressiva assunzione di potere da parte del priore del monastero del Bizen, *abba* Ghebreamlàch Tesfazghi. Più prudenti erano le autorità che dovevano gestire direttamente la questione, come il governatore Astuto e il ministro al Cairo Cantalupo. Del tutto particolare era la posizione di De Bono, che appoggiava totalmente la nomina di un *abuna* eritreo in modo da asservire più direttamente la colonia agli interessi italiani.

Anche il *negus* Haile Selassie ebbe un importante ruolo nella questione e si dichiarò più volte irritato nei confronti delle manovre italiane, arrivando a minacciare per rappresaglia la separazione della Chiesa etiopica dal Patriarcato di Alessandria. La politica italiana nella questione dell'autocefalia seguiva la linea del *divide et impera*:

«Essa mirava a imbrigliare la gerarchia ortodossa eritrea in un rapporto di diretta sudditanza e a utilizzarne l'influenza sulla popolazione per ottenere un più largo consenso. E, secondo una visione riduttiva della realtà africana, non esitò a far ricorso a prassi obsolete della vecchia Europa: l'ingerenza dello Stato nelle questioni ecclesiastiche e religiose, che in Italia era stata appena risolta con il Concordato del 1929, veniva giudicata necessaria in territorio coloniale, dove il potere religioso, proprio per la sua influenza sulla popolazione, andava piegato, e semmai reso strumentale, alle esigenze di governo»<sup>1050</sup>.

Era necessario coniugare le esigenze del Governo coloniale italiano con la politica religiosa del regime, prestando attenzione a non incrinare gli equilibri confessionali interni alla Chiesa copta. L'autocefalia della Chiesa copta eritrea venne infine ottenuta tra il 1934 e il 1935, mentre si preparava la guerra contro l'Etiopia, un contesto territoriale in cui la questione dell'autocefalia si sarebbe riproposta e avrebbe richiesto più lunghe trattative.

La questione dell'autocefalia della Chiesa copta etiopica affondava le sue radici nei particolari rapporti che la univano alla Chiesa copta egiziana. L'idea di emancipare la Chiesa etiopica dalla Chiesa madre era stata delineata per la prima volta dal governatore etiopico della dinastia Zagwé, Harbé, nel XIII secolo e aveva sempre continuato a circolare in ambito etiopico, subendo dei momenti di recrudescenza e dei momenti di

---

<sup>1050</sup> P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, p. 145.



relativo oblio<sup>1051</sup>. Con l'avvento al trono di Haile Selassie, l'idea dell'autocefalia riprese quota tanto negli ambienti ecclesiastici, quanto negli ambienti di corte. Anche nel periodo di reggenza prima della salita al trono, *ras* Tafari reputò necessaria la costituzione di una Chiesa nazionale e indipendente dalla giurisdizione alessandrina come tappa fondamentale del consolidamento di uno Stato confessionale. Già all'inizio degli anni Venti, alcuni fatti riportarono in auge l'idea dell'autocefalia. L'allora metropolita d'Etiopia, Matteos, ottenne infatti dall'imperatrice Zauditù l'autorizzazione a ritornare in Egitto per motivi di salute. L'*abuna* aveva già da tempo manifestato questo desiderio, ma il clero etiopico sospettava che si trattasse di una scusa per abbandonare il paese in seguito ad alcuni dissapori con il Governo imperiale relativamente alle missioni cristiane europee, cui era stato consentito di incrementare la propria presenza. Il clero etiopico credeva anche alle dichiarazioni di *ras* Tafari sulla necessità di costituire una Chiesa nazionale indipendente da quella egiziana. Per quanto interessante agli occhi del clero copto, la visione di Tafari contrastava con il *Fetha Nagast* e poteva preludere alla costituzione di un più stretto legame con il potere imperiale. Anche se l'Italia non aveva ancora sviluppato progetti di conquista dell'Etiopia, le questioni religiose all'interno dell'Impero potevano essere sfruttate per penetrare in quel contesto: la precaria salute dell'*abuna* Matteos e i cambiamenti che sarebbero seguiti alla sua morte potevano costituire «il punto di partenza e l'inizio di un nuovo indirizzo religioso presso quel popolo intelligente e capace di sviluppare grandemente le qualità che dormono sotto una mentalità barbara ancora»<sup>1052</sup>.

Nel gennaio del 1923 l'*abuna* Matteos intraprese il suo viaggio alla volta dell'Egitto e il governatore italiano dell'Eritrea, Giovanni Cerrina Feroni<sup>1053</sup>, si disse convinto che

---

<sup>1051</sup> Cfr. P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, p. 10 (introduzione di R. Pankhurst). Sulla storia della Chiesa copta etiopica cfr. anche A. POLLERA, *Lo Stato etiopico e la sua Chiesa*, Roma – Milano, SEAI, 1926; M. GUIDI, *Copti – Generalità*, *Enciclopedia italiana Treccani*, XI (1931), pp. 331-335.

<sup>1052</sup> Raffaele Piacentini (ministro italiano ad Addis Abeba) a Mussolini, 10 luglio 1923, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, plico 1024, fascicolo 3017, cit. in *ibid.*, p. 90.

<sup>1053</sup> Dopo essere entrato nella Regia Marina, Cerrina Feroni (1866-1952) partecipò, tra il 1888 e il 1889, alle operazioni intese a rafforzare le posizioni italiane sulla costa eritrea e cominciò a maturare interessi coloniali. Partecipò nel 1905 al congresso coloniale svoltosi all'Asmara, e nel gennaio del 1906 venne nominato reggente del Benadir, dove rimase più di un anno con il compito di consolidare la precaria occupazione italiana. Nel 1911, con lo scoppio della guerra libica, Cerrina Feroni, promosso capitano di vascello, venne destinato al comando delle operazioni in Mar Rosso. Negli anni successivi fu destinato all'amministrazione della Somalia e rimase nella colonia fino al 1918. Alla fine della prima guerra mondiale fu promosso contrammiraglio. Lasciato il servizio attivo, giunse nel 1927 al grado di

il viaggio avesse lo scopo di porre al patriarca di Alessandria la questione della sua successione<sup>1054</sup>. Di fronte al pericolo di un intervento diplomatico inglese e francese nella questione della successione, Cerrina Feroni sollecitò l'azione degli organi diplomatici italiani al Cairo, in modo che fosse presa in considerazione una figura favorevole all'Italia<sup>1055</sup>. La questione, tuttavia, era complicata dal fatto che molti capi etiopici e molti rappresentanti del clero avrebbero voluto strumentalizzare la successione di Matteos per sollecitare la nomina di un metropolita nazionale. Era prevedibile che il patriarca egiziano Cirillo si dichiarasse contrario, dal momento che l'autocefalia ledeva i canoni etiopici e le decisioni del Concilio di Nicea (325 d.C.). *Ras Tafari* però non avrebbe lasciato cadere la questione nel vuoto, contando sull'appoggio del clero e soprattutto sulla sua paura di perdere i benefici economici che avrebbero potuto derivare dallo stabilimento di uno stretto contatto con l'autorità imperiale. *Tafari* avrebbe anche voluto estendere la giurisdizione del nuovo metropolita all'Eritrea e ciò avrebbe generato una situazione inaccettabile per il Governo coloniale italiano, che invece mirava all'autocefalia della Chiesa eritrea.

Il 5 dicembre 1926 morì l'*abuna* Matteos e si aprì la questione della successione, in cui l'Italia risultava direttamente coinvolta: dal momento che l'Eritrea era sotto il controllo italiano e religiosamente dipendeva da un *abuna* nominato dal metropolita etiopico, la morte di questi poteva generare le condizioni idonee per ottenere l'autocefalia della Chiesa eritrea. Nel marzo del 1927, l'ambasciatore italiano al Cairo (Paternò) prese contatti con Yussuf Suleiman *pascià* (notabile copto che era stato presidente del Consiglio generale della comunità copta-ortodossa e ministro delle Finanze egiziano), che aveva avuto occasione di ospitare nella sua villa *ras Tafari* e la consorte di passaggio in Egitto per un viaggio in Europa<sup>1056</sup>. Il notevole evidenziò che *Tafari* stava strumentalizzando la crisi della successione, con l'obiettivo di ottenere la nomina di un nuovo metropolita che guidasse il distacco della Chiesa copta etiopica da quella egiziana. Tuttavia riteneva che il popolo copto non avrebbe mai acconsentito al

---

ammiraglio di squadra nella riserva navale. Stabilitosi a Roma, accettò di assumere, dopo qualche incertezza, la presidenza dell'Istituto per l'Africa italiana. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>1054</sup> Cerrina Feroni a Federzoni, 3 gennaio 1923, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 54, plico 30, fascicolo 3, cit. in P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, p. 91.

<sup>1055</sup> *Ibidem*.

<sup>1056</sup> Paternò a Federzoni, 19 marzo 1927, ASMAE, MAI, Direzione generale degli Affari politici, cartella 2, fascicolo 23, cit. in *ibid.*, p. 100. La Direzione generale degli Affari politici verrà citata come DGAP.

venire meno dei legami tradizionali con Alessandria d'Egitto e non avrebbe accettato la nomina di un metropolita appartenente a un'altra Chiesa cristiana (ad esempio un presule greco-ortodosso). A suo parere, la migliore soluzione consisteva nel lasciare inalterata la subordinazione della Chiesa copta a quella egiziana. All'inizio del 1927, Tafari e Zaudìtù proposero al patriarca alessandrino una soluzione di mediazione: accettavano la nomina di un metropolita egiziano, ma chiedevano che avesse il potere di consacrare vescovi etiopici scelti tra gli alti dignitari ecclesiastici<sup>1057</sup>. La proposta incontrò forti ostacoli giuridici e suscitò il timore che la metropolia d'Etiopia potesse trasformarsi in una carica svincolata dal Patriarcato alessandrino, dopo aver ottenuto il potere di eleggere i vescovi. Il 7 ottobre 1928 Tafari divenne imperatore e ripresentò ad Alessandria d'Egitto la questione del metropolita etiopico. Il nuovo patriarca Yohannes eluse il problema e propose invece a Tafari la nomina di alcuni *abuna*. Il patriarca rimaneva convinto della necessità di evitare la nomina di un metropolita etiopico e si limitò ad approvare la nomina di cinque vicari etiopici, che avrebbero dovuto essere alle dipendenze del futuro metropolita egiziano, ancora da designare. Anche se la dipendenza della Chiesa copta etiopica da quella egiziana non veniva meno, erano stati compiuti dei passi per una riforma. Il *negus* espresse la sua soddisfazione al patriarca e questi procedette alla nomina di un nuovo metropolita, Cirillo.

Nel clima di incertezza generato dalle discussioni sulla nomina del metropolita etiopico, anche la questione dell'autocefalia della Chiesa eritrea riprese vigore e infatti in quel momento si ebbero i contatti tra Paternò e il patriarca di Alessandria d'Egitto, che si era mostrato interessato alla proposta italiana di riorganizzare la Chiesa copta eritrea, senza mai rinunciare tuttavia ufficialmente all'idea di nominare un metropolita egiziano. Il patriarca di Alessandria fu irremovibile anche per quanto concerneva la giurisdizione del metropolita etiopico: egli avrebbe avuto autorità solo sui territori dell'Impero etiopico, non sull'Eritrea, poteva però consacrare vescovi etiopici. Nel maggio del 1929 Cirillo procedette alla consacrazione di quattro vescovi etiopici, cosa che venne interpretato dal *negus* come il superamento delle norme del *Fetha Nagast* e come l'inizio del cammino verso la costituzione di una Chiesa nazionale. Nel giugno del 1929 il metropolita si insediò ad Addis Abeba.

---

<sup>1057</sup> Jacopo Gasparini (governatore dell'Eritrea) a Federzoni, 19 aprile 1927, ASMAE, MAI, DGAP, cartella 2, fascicolo 23, cit. in P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, p. 103.

All'inizio del 1931 si ebbero i primi contatti tra il metropolita Cirillo ed esponenti del Governo coloniale fascista. Cirillo aveva ricevuto dal patriarca di Alessandria alcune lettere che lo incoraggiavano a mantenere buoni rapporti con gli italiani, determinati dai positivi negoziati conclusi l'anno precedente per la separazione della Chiesa copta eritrea. Cirillo ebbe frequenti contatti con Paternò, ministro italiano ad Addis Abeba, e sottolineò il difficile frangente in cui l'autocefalia della Chiesa eritrea avrebbe posto anche la Chiesa etiopica. Paternò ribadì l'esclusivo interesse religioso del governo fascista e i colloqui si conclusero con la reciproca promessa di non incrinare ulteriormente i rapporti tra la Chiesa etiopica e il patriarcato alessandrino, oltre che tra la Chiesa etiopica e la Chiesa eritrea<sup>1058</sup>. I rapporti tra Cirillo e il *negus* subirono tuttavia un peggioramento, dal momento che l'imperatore si dimostrava particolarmente benevolo nei confronti dei quattro vescovi etiopici nominati da Cirillo, in previsione di renderli il nerbo di una futura Chiesa nazionale. Nello stesso periodo il patriarca di Alessandria Yohannes aveva proceduto alla consacrazione dei primi sacerdoti eritrei della nuova Chiesa autocefala che andava delineandosi nella colonia. L'Impero etiopico considerava l'Eritrea un territorio di sua dipendenza e il *negus* si disse particolarmente irritato per il fatto che il patriarca avesse effettuato la consacrazione senza interpellarlo, quindi inviò il metropolita Cirillo da Yohannes per un chiarimento. A suo parere, infatti, la consacrazione dei sacerdoti eritrei avrebbe dovuto spettare al metropolita d'Etiopia. La visuale del *negus* era improntata al giurisdizionalismo, come confermato dalla costituzione imperiale del 1931, alle cui disposizioni aveva dovuto inchinarsi anche Cirillo, al quale veniva riconosciuto solo un ruolo subalterno.

Lo scoppio della guerra d'Etiopia comportò una momentanea sospensione dei dissidi religiosi, ma l'autocefalia della Chiesa etiopica era destinata a riemergere come problema dopo la conclusione delle ostilità. Nel giugno del 1936, infatti, Cirillo si appellò a Graziani «per ricostruire la Chiesa etiopica materialmente e moralmente»<sup>1059</sup>, ribadendo la volontà di conservare la totale autonomia della Chiesa etiopica da qualsiasi ingerenza politica.

---

<sup>1058</sup> Paternò a Mussolini, 2 marzo 1929, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, plico 1034, fascicolo 3143, cit. in P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, p. 113.

<sup>1059</sup> Paternò a Mussolini, 2 marzo 1929, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, plico 1034, fascicolo 3143, cit. in *ibid.*, p. 208.

«E, persuaso come sono, che il governo italiano non pensa affatto a toccare la libertà della Chiesa copta né l'autorità del suo capo supremo, allo scopo di evitare eventuali malintesi allorquando intraprenderemo il ristabilimento dell'organizzazione delle faccende della Chiesa e dei suoi uomini e la restaurazione dei luoghi di preghiera, dopo quanto è accaduto durante gli avvenimenti della guerra, e gli ultimi disordini, e considerato quanto precedentemente mi dichiarò S.E. maresciallo Badoglio, che V.E. stessa mi confermò durante l'ultima conversazione relativamente alla determinazione del governo italiano di rispettare l'ordinamento della Chiesa copta qui e di non diminuire la mia autorità di capo supremo della Chiesa stessa sugli uomini del culto e sul diritto di emanare le disposizioni richieste dall'amministrazione e organizzazione della Chiesa in conformità dei suoi principi»<sup>1060</sup>.

Cirillo non ricevette alcuna risposta e credette che il governo italiano non avesse preso in sufficiente considerazione le sue richieste, quindi cominciò a premere sulla necessità di giungere a un accordo ufficiale sulle materie religiose. In un promemoria a Graziani del novembre 1936, Cirillo espose i risultati di un colloquio avuto con il generale Avolio, direttore degli Affari politici ad Addis Abeba<sup>1061</sup>. Durante il colloquio era riemersa anche la questione dell'autocefalia, che Cirillo aveva sollevato per scoprire le intenzioni del Governo italiano. Nel maggio del 1937 Cirillo venne invitato a Roma da Mussolini; sui motivi del viaggio venne mantenuto il più stretto riserbo. A Roma, monsignor Marcos Ghizam (amministratore apostolico del patriarcato cattolico per il rito orientale in Egitto) tentò di prendere contatti con il metropolita, su indicazioni della Santa Sede, ma il tentativo venne bloccato dal ministro degli Esteri Ciano che si affrettò a contattare il conte Pignatti, ambasciatore italiano presso la Santa Sede<sup>1062</sup>. Cirillo fu ricevuto da Mussolini alla metà di giugno e il loro colloquio fu breve ed ebbe carattere generico: «L'incontro con Mussolini, che effettivamente non andò al di là delle presentazioni formali, era mirato a destare nel prelado l'illusione che con l'Italia fascista si poteva trattare, mentre si preparava il colpo di mano sulla Chiesa etiopica»<sup>1063</sup>. Tornato in Egitto, Cirillo sottopose alla Legazione italiana al Cairo le richieste che aveva già presentato a Graziani, promettendo la sua sottomissione al Governo italiano. Il ministro Lessona fece presente a Graziani che, se da un lato non si poteva ignorare

---

<sup>1060</sup> Abuna Cirillo a Graziani, 23 giugno 1936, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, *Fondo guerra*, plico 150, fascicolo 2, cit. in P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, p. 208.

<sup>1061</sup> Abuna Cirillo a Graziani, 17 novembre 1936, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, *Fondo guerra*, plico 150, fascicolo 2, cit. in *ibid.*, p. 209.

<sup>1062</sup> Ciano a Pignatti, 7 giugno 1937, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, *Fondo guerra*, plico 150, fascicolo 2, cit. in *ibid.*, p. 210.

<sup>1063</sup> *Ibidem*.

l'offerta di sottomissione presentata dal metropolita, dall'altro non ci si poteva piegare alle richieste di un *leader* religioso che ancora dipendeva dall'Egitto<sup>1064</sup>. A parere del ministro stavano maturando le condizioni per la nomina a capo della Chiesa etiopica di un prelado locale: l'attenzione si andava concentrando sull'*abuna* Abraham, con cui già erano stati presi dei contatti.

«Perché soluzione desiderata si abbia senza troppe reazioni è necessario che nuovo metropolita Etiopia in sostituzione Cirillo appaia voluto da clero locale et non imposto formalmente con un atto del Governo. V.E. quindi dovrà mettersi in contatto con *abuna* Abraham e precisargli desiderio Governo che egli assuma carica metropolita Etiopia in sostituzione *abuna* Cirillo che resta in Egitto. V.E. potrà concordare con lo stesso *abuna* Abraham modalità di una manifestazione del clero locale che riconosca all'*abuna* tale sua nuova qualità. E' inteso che *abuna* avrebbe alla sua dipendenza vescovi etiopici da nominare ulteriormente, secondo lo sviluppo degli avvenimenti. Con ciò Regio Governo non dico non intende spezzare tutti i rapporti fra Chiesa etiopica e Chiesa copta, ma soltanto vuole, e decisamente, che Chiesa etiopica abbia ai suoi capi prelati etiopici»<sup>1065</sup>.

Abraham era la personalità più indicata per completare l'autocefalia, visto che aveva a lungo esortato la popolazione a sottomettersi al dominio italiano ed era stato utilizzato da Graziani per placare le proteste dopo l'eccidio di Debrà Libanòs. Oltre alla carica di metropolita, era tuttavia necessario provvedere anche alla nomina di un nuovo *etcheghié*, nella persona dell'*abba* Teclaimanot, che sostituì il precedente capo dei monaci fuggito con il *negus*.

Cirillo cominciò a sospettare che le autorità italiane stessero tramando per sostituirlo con una figura più malleabile, dal momento che le sue posizioni sempre più intransigenti gli stavano alienando le simpatie del Governo italiano e di Mussolini. Lessona esortò Graziani a contattare Abraham e a predisporre il suo riconoscimento come nuovo metropolita d'Etiopia<sup>1066</sup>. Nel novembre 1937 Cirillo si recò dall'incaricato d'affari italiano al Cairo, Baldoni, lamentandosi di non aver ancora ricevuto risposta dal Governo italiano circa le richieste che aveva presentato e chiedendo nuove risorse

---

<sup>1064</sup> Lessona a Graziani, 8 ottobre 1937, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, *Fondo guerra*, plico 150, fascicolo 2, cit. in P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, p. 211.

<sup>1065</sup> Lessona a Graziani, 8 ottobre 1937, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, *Fondo guerra*, plico 150, fascicolo 2, cit. in *ibidem*.

<sup>1066</sup> Sui contatti tra Lessona e Graziani in questa fase cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 326.

finanziarie<sup>1067</sup>. Il colloquio non ebbe esito positivo e Cirillo non rientrò più in Etiopia. I suoi sospetti ad ogni modo erano fondati e infatti il 27 novembre 1937, in un solenne Concilio delle autorità religiose etiopiche, venne proclamata l'autocefalia e l'*abuna Abraham* ricevette la carica di metropolita d'Etiopia. Con lui furono eletti altri sei vescovi etiopici, tra cui un nuovo *etcheghié*. Il 30 novembre furono ricevuti dal viceré Graziani e tutti prestarono giuramento di fedeltà al Governo italiano. Nell'occasione, Graziani improvvisò un discorso «in cui affermò che l'elezione di un nuovo metropolita apriva una nuova pagina nella storia della Chiesa etiopica e coronava gli sforzi secolari per giungere all'indipendenza da Alessandria. Giustificò il distacco con la libertà offerta alla Chiesa dall'Impero fascista e la possibilità per i suoi membri di apprendere e praticare la fede nella loro lingua»<sup>1068</sup>.

La raggiunta autocefalia comportò la rottura dei rapporti con l'Egitto e fu presentata dalla stampa fascista come un successo. Graziani aveva sempre sostenuto la necessità di elevare la Chiesa etiopica al rango di Chiesa ufficiale dell'Impero, ma con l'autocefalia si andava oltre, dal momento che essa risultava pienamente integrata nel Governo coloniale. Lessona invece era contrario alla rottura con il patriarcato di Alessandria ed era propenso a giustificare l'autocefalia come «un'esigenza espressa all'unisono dall'intero clero etiopico»<sup>1069</sup>, visuale che inquadrava l'autocefalia come la soluzione di una questione interna all'Impero. Il patriarca di Alessandria Yohannes convocò Abraham al Cairo per discolarsi, ma per volontà del Governo italiano non ricevette risposta<sup>1070</sup>. Il 28 dicembre 1937 il patriarca scomunicò Abraham, ribadì che Cirillo era il vero metropolita d'Etiopia e annullò le nuove ordinazioni di vescovi e sacerdoti. Come evidenziato anche da Borruso, la scomunica mise in luce la grande superficialità con cui il fascismo affrontava le questioni religiose e le tradizioni dei popoli soggetti<sup>1071</sup>. Il popolo etiope accolse l'introduzione dell'autocefalia con favore e manifestò grande apprezzamento per Abraham. Con l'autocefalia l'Italia eliminava l'unica ingerenza rimasta nell'Impero.

---

<sup>1067</sup> Baldoni a Ciano, 26 novembre 1937, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, *Fondo guerra*, plico 150, fascicolo 2, cit. in P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, p. 214.

<sup>1068</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>1069</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>1070</sup> Sull'azione, molto decisa, di Teruzzi cfr. Teruzzi al duca d'Aosta, 26 dicembre 1937, ASMAE, MAI, carte di Gabinetto, busta 181, plico 59, fascicolo 293, cit. in *ibidem*.

<sup>1071</sup> *Ibid.*, p. 217.

Il nuovo viceré, il duca d'Aosta, raccolse i frutti dell'avvenuta conquista e considerò con favore l'autocefalia, perché riteneva che essa avrebbe consentito alla Chiesa etiopica «di ristrutturarsi in base alle esigenze dello Stato coloniale e non ai criteri di asservimento negussiti»<sup>1072</sup>. Marongiu Buonaiuti ha sostenuto invece che la politica del duca d'Aosta nei confronti della Chiesa d'Etiopia non subì significative variazioni rispetto a quella di Graziani: «la mossa italiana non sembrò aver alterato di fatto la situazione. Continuava nei confronti della Chiesa copta la dissonante politica della carota e del bastone di Graziani: da una parte dichiarare la Chiesa etiopica Chiesa ufficiale dell'Impero, dall'altra vessare o reprimere senza alcuno scrupolo ogni suo atto ritenuto poco riguardoso o non sufficientemente allineato con le direttive governative»<sup>1073</sup>.

La questione dell'autocefalia può essere considerata rappresentativa del *modus agendi* fascista nei confronti delle religioni in colonia. Finita nel 1937 la fase di conquista e di repressione, il regime impose l'autocefalia e il giuramento di fedeltà al Governo coloniale:

«Ci si illude superficialmente di sostituire il potere negussita con quello coloniale, riproponendo il modello di una Chiesa coloniale come era avvenuto nel 1934 in Eritrea. [...] Ma il regime fascista non tiene conto che, diversamente dalla struttura di potere negussita, la Chiesa etiopica è un elemento estraneo al regime coloniale, rivelando una incomprensione pressoché totale della cultura e della religiosità etiopiche»<sup>1074</sup>.

L'autocefalia fu conseguita nel clima di generale ristrettezza di vedute caratteristico del governo di Graziani, ma l'avvento del duca d'Aosta non portò sensibili cambiamenti, dal momento che egli si limitò ad assegnare alla Chiesa un ruolo più netto (ma non più forte) nel regime coloniale. Anche l'ipotesi di riforma elaborata nel 1940 non era pensata per migliorare la vita della Chiesa, ma unicamente per asservirla in misura maggiore al Governo coloniale, privandola ancora di più della sua identità. In ultima analisi, «l'avvento del regime coloniale rappresentò per la Chiesa etiopica una brusca

---

<sup>1072</sup> P. BORRUSO, *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, p. 220.

<sup>1073</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, pp. 329-330.

<sup>1074</sup> P. BORRUSO, *Chiesa e Stato nell'Impero d'Etiopia e nell'Africa Orientale Italiana*, p. 530.



frattura, in cui perse i suoi riferimenti storici [...]. L'asservimento, del resto, apparve una scelta obbligata per garantirsi la sopravvivenza»<sup>1075</sup>.

### 3.6 Eritrea ed Etiopia tra tolleranza religiosa e tentativi di cattolicizzazione

Oltre all'autocefalia, anche i tentativi perpetrati dall'Italia fascista per ottenere la cattolicizzazione dell'Eritrea e dell'Etiopia – o il ritorno delle Chiese copte presenti in questi territori nel seno della Chiesa di Roma – possono essere ritenuti momenti emblematici della politica religiosa del regime. Come nel caso dell'autocefalia, essi possono venire considerati congiuntamente, anche se si attuarono in due contesti diversi, dal momento che obbedirono alla stessa impostazione, ovvero la volontà di utilizzare la religione cattolica – e soprattutto la sua diffusione – come un *instrumentum regni*. Per quanto concerne l'Eritrea, Marongiu Buonaiuti ha ricondotto all'euforia generata dalla Conciliazione la ripresa, da parte del sottosegretario alle colonie Emilio De Bono, della politica a favore della propaganda cattolica già attuata da Federzoni<sup>1076</sup>. Sostenere la propagazione del cattolicesimo in Eritrea significava analizzare la questione coloniale da un punto di vista più elevato, avente come obiettivo finale la conversione dei copti eritrei. Si trattava di una visuale diversa dal solito ma comunque di natura politica, come evidenziato anche da Dino Grandi, che tuttavia consigliava la massima prudenza per evitare l'insorgere di resistenze religiose e nazionaliste.

La presenza cattolica in Eritrea datava agli anni Novanta dell'Ottocento. Nel 1894, infatti, era stata eretta e affidata ai cappuccini la Prefettura apostolica dell'Eritrea, trasformata nel 1911 in Vicariato apostolico. Nel 1929 la missione cattolica in Eritrea era piuttosto articolata e comprendeva 34 missionari, 64 sacerdoti indigeni, 46 suore italiane, 17 suore indigene, 45 catechisti e circa 30.000 fedeli indigeni. Per quanto concerne le strutture, la missione contava 60 chiese e cappelle, un seminario indigeno, un orfanotrofio, una scuola di arti e mestieri e una tipografia<sup>1077</sup>. A parere di De Bono, sarebbe stato necessario rafforzare ulteriormente la missione cattolica, specialmente con la costruzione di chiese ed ospedali, che avrebbero reso gradita al popolo la presenza dei

---

<sup>1075</sup> P. BORRUSO, *Chiesa e Stato nell'Impero d'Etiopia e nell'Africa Orientale Italiana*, p. 531.

<sup>1076</sup> Cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 169.

<sup>1077</sup> Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 48.

cattolici. In un rapporto del marzo 1929, De Bono esponeva a Mussolini i contenuti del suo progetto<sup>1078</sup>. Dimostrando di non comprendere le differenze religiose tra il cattolicesimo e il cristianesimo copto, De Bono riteneva che gli eritrei non avrebbero opposto resistenza alla penetrazione delle missioni. L'unico pericolo era rappresentato dal forte nazionalismo religioso eritreo, che avrebbe potuto orientare la Chiesa locale verso l'autocefalia:

«L'Eritrea, a differenza delle altre nostre colonie, dove la religione dominante è l'islamica, è in gran parte popolata da cristiani, ben lontani – è vero – dalla fede cattolica, poiché, come è noto, la Chiesa copta trae origine dall'eresia eutichiana, ma pur tuttavia legati a noi cattolici dal vincolo comune del cristianesimo, e forse meno restii ad accogliere la confessione cattolica di molti altri cristiani separati dalla Chiesa romana. Ora, la nostra meta ultima, certo lontana e non facile a raggiungersi, ma pur sempre tale, può, e direi anzi, deve essere quella di condurre via via al cattolicesimo i copti eritrei. [...] Soltanto le conversioni al cattolicesimo possono veramente infrangere i vincoli tra i nostri sudditi e le popolazioni dell'Abissinia, specialmente quelle del Tigrai: vincoli già molto stretti per la comune origine degli uni e delle altre, e resi ancor più saldi dalla comune religione. Se in un avvenire, anche lontanissimo, potremo però condurre alla fede cattolica gran parte degli indigeni copti, tali legami cesseranno di esistere o, perlomeno, saranno assai tenui, perché sarà cessata l'affinità spirituale derivante dalla comune confessione religiosa»<sup>1079</sup>.

Tra le due alternative – cattolicizzazione dell'Eritrea o eventuale ottenimento dell'autocefalia per la locale Chiesa copta – la seconda era più attraente, perché avrebbe consentito al fascismo di presentarsi come l'unica autorità nella colonia, evitando di riconoscere troppo potere alla Chiesa cattolica.

Nel giugno 1929, nell'imminenza dell'emanazione della legge sui culti ammessi, Mussolini approvò un progetto rivisto di De Bono, secondo cui la Chiesa copta eritrea doveva essere staccata da quella egiziana e sottoposta all'autorità di un vescovo egiziano che periodicamente avrebbe dovuto visitare l'Eritrea, provvedendo alle ordinazioni sacerdotali. Il progetto segnava il momentaneo abbandono dello sforzo teso alla cattolicizzazione dell'Eritrea ed era stato delineato da una personalità che ignorava le dinamiche interne della Chiesa copta. De Bono chiese informazioni alla Legazione italiana al Cairo, che gli rispose evidenziando come nella Chiesa copta non esistesse la

---

<sup>1078</sup> De Bono a Mussolini, 8 marzo 1929, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, plico 1034, fascicolo 3143, cit. in P. BORRUSO, *Chiesa e Stato nell'Impero d'Etiopia e nell'Africa Orientale Italiana*, p. 114.

<sup>1079</sup> *Ibidem*.

figura del vescovo visitatore<sup>1080</sup>. De Bono allora sostenne apertamente la necessità di giungere all'autocefalia nella Chiesa copta eritrea, alla quale si sarebbe comunque potuto accompagnare lo sforzo per la cattolicizzazione della colonia<sup>1081</sup>.

Nei primi anni Trenta prese sempre più piede l'idea di affidare a un ordine religioso l'incremento delle missioni cattoliche in Eritrea. De Bono, ottenuta l'approvazione di Mussolini, si affidò ai cappuccini, che già da tempo avevano esperienza del contesto coloniale eritreo. De Bono chiese che l'ambasciatore italiano presso la Santa Sede – De Vecchi – prendesse contatto con le autorità vaticane e il suo progetto venne valutato dal vicario apostolico all'Asmara, monsignor Cattaneo, che si espresse favorevolmente sulla possibilità di intensificare le missioni cattoliche. Come evidenziato da Borruso, Cattaneo aveva una visuale pastorale, non politica. Egli «non aveva altra aspirazione che l'espansione del cattolicesimo e la trasformazione dell'Eritrea in una colonia cattolica»<sup>1082</sup>. Scrivendo a De Bono nel febbraio del 1930, egli inquadrava l'espansione della fede cattolica in Eritrea nell'ambito della lotta contro l'eresia monofisita professata dagli etiopi, in un momento in cui i rapporti tra l'Italia fascista e l'Impero etiopico andavano già deteriorandosi:

«Quando il numero dei cattolici, specie nella linea di confine [tra Eritrea ed Etiopia], sarà notevolmente aumentato e la posizione del cattolicesimo in Eritrea sarà quella prospettata dall'onorevole Governo, una posizione cioè, non di privilegio, ma di protezione efficace e aperta in confronto alla massa copta, penso sarebbe già costruita la barriera di divisione voluta allo scopo, con indicibile vantaggio civile e anche con indicibile vantaggio della nostra propaganda che, accerchiando così il coptismo eretico, lo getterebbe in una posizione assai disagiata, umiliante quel prestigio che è dovuto più al numero che alla sua potenza morale, sia nel campo civile che in quello religioso»<sup>1083</sup>.

Cattaneo ammetteva la possibilità che – pur di ottenere la cattolicizzazione dell'Eritrea – la Chiesa cattolica assecondasse la politica fascista tesa ad isolare l'Etiopia. E' comunque opportuno ricordare che la prospettiva di Cattaneo era esclusivamente

---

<sup>1080</sup> Cantalupo a Grandi, 18 aprile 1930, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 54, plico 30, fascicolo 118, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, pp. 175-176.

<sup>1081</sup> De Bono a Grandi, 26 aprile 1930, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 54, plico 30, fascicolo 118, cit. in *ibid.*, p. 176.

<sup>1082</sup> P. BORRUSO, *Chiesa e Stato nell'Impero d'Etiopia e nell'Africa Orientale Italiana*, p. 118.

<sup>1083</sup> Cattaneo a De Bono, 9 febbraio 1930, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, plico 1037, fascicolo 3178, cit. in *ibidem*.

religiosa e si inseriva pur sempre in un clima molto teso nei rapporti tra la Santa Sede e il governo fascista. Poco dopo queste dichiarazioni, infatti, si ebbe lo scontro tra fascismo e Santa Sede sull’Azione Cattolica (1931). Con esso la Chiesa si allontanò decisamente dalle posizioni fasciste, anche se Mussolini rimase «ideologicamente portato a sopravvalutare l’importanza del ruolo della Chiesa come fattore di consenso e di stabilità politica»<sup>1084</sup>. Cattaneo appoggiava il progetto di De Bono dal momento che esso avrebbe consentito di indebolire la Chiesa copta, preparandone il ritorno nel seno della Chiesa di Roma, che avrebbe costituito un «indiscutibile trionfo della fede e della civiltà nostra, ed evidente creazione di generazioni indigene nuove staccandosi nettamente dal vecchio elemento che continua, stazionario nei suoi costumi e nelle sue tradizioni, oltre confine»<sup>1085</sup>. Espansione del cattolicesimo e visuale coloniale fascista finivano per coincidere, seppure in modo non strumentale.

Nonostante alcuni presupposti positivi, il progetto di cattolicizzazione dell’Eritrea venne accantonato. Sull’abbandono pesarono le scelte effettuate dal Governo fascista: la decisione di consolidare i rapporti con l’Islam in ogni ambito coloniale, gli sforzi profusi nell’ottenimento dell’autocefalia della Chiesa copta eritrea e lo scoppio della guerra d’Etiopia fecero venire meno le condizioni e la volontà politica che animava il progetto di De Bono.

L’espansione dell’attività missionaria cattolica poteva rappresentare un utile strumento di politica coloniale anche per il contesto etiopico. Fin dai primi anni Venti il fascismo elaborò dei progetti per l’incremento delle missioni cattoliche italiane che avrebbero dovuto andare di pari passo con l’eliminazione delle missioni cattoliche francesi, da tempo presenti nel territorio dell’impero negussita. La Francia avrebbe conservato il solo Vicariato apostolico dell’Harar, alla cui testa sarebbe rimasto monsignor Jarousseau<sup>1086</sup>. Le missioni protestanti avrebbero invece dovuto trasformarsi in missioni cattoliche affidate ai cappuccini<sup>1087</sup>.

Al progetto mirante all’intensificazioni delle missioni cattoliche in Etiopia se ne collegò un altro, assai più ambizioso: il ritorno della Chiesa copta etiopica nel seno della Chiesa romana. Alcuni passi compiuti tra il 1924 e il 1926 dalla Santa Sede sembrano

---

<sup>1084</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 195.

<sup>1085</sup> Cattaneo a De Bono, 9 febbraio 1930, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, plico 1037, fascicolo 3178, cit. in P. BORRUSO, *Chiesa e Stato nell’Impero d’Etiopia e nell’Africa Orientale Italiana*, p. 119.

<sup>1086</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>1087</sup> *Ibidem.*

rafforzare questa interpretazione. In Etiopia si era formato nei primi anni Venti un movimento filo-romano che aveva trovato linfa nell'udienza che *ras* Tafari aveva ottenuto presso papa Pio XI nel 1924. Ad essa era seguito l'intensificarsi dell'opera missionaria cattolica in Etiopia, a cui si era affiancata la creazione di un collegio etiopico in Vaticano, passo indispensabile per la formazione di un clero cattolico indigeno. Nell'estate del 1926 Pio XI aveva anche beatificato il martire etiopico Ghebre Micael, che nel 1841 aveva fatto parte di una delegazione imperiale in Egitto per chiedere un metropolita etiopico al patriarca di Alessandria. Tra il 1926 e il 1927, si cominciò a prospettare la possibilità che alla morte del metropolita copto d'Etiopia fosse nominato un successore cattolico. In tal senso si espresse un promemoria inviato dal procuratore generale delle missioni della Consolata a Federzoni, allora ministro delle Colonie<sup>1088</sup>. In un promemoria dell'aprile 1927 Federzoni così sintetizzava i passi che la Santa Sede avrebbe potuto compiere per favorire il ritorno della Chiesa copta etiopica all'unità con Roma:

«Sarebbe certamente atto di saggia politica un intervento della Chiesa cattolica romana che [...] orientasse le varie correnti secondo le visioni lungimiranti della nazione italiana. Sagace prudenza dovrebbe evitare però non solo il rinnovarsi di fanatismi anti-cattolici, ma specialmente non allarmare le troppo vigili cancellerie europee, pronte a diffidare di ogni e qualsiasi manifestazione in Etiopia, che comunque provenga dall'Italia»<sup>1089</sup>.

Federzoni auspicava un'azione diretta di monsignor Barlassina (patriarca latino di Gerusalemme) che, assieme al fratello Gaudenzio (prefetto apostolico del Kaffa), avrebbe potuto esercitare una certa pressione direttamente su *ras* Tafari. Un'eventuale visita del prelado al futuro *negus* però non doveva coincidere con altre iniziative di carattere strettamente politico – come una prevista visita di Stato in Etiopia del duca degli Abruzzi – per non destare sospetti negli etiopi. Il piano non ebbe attuazione,

«probabilmente per le pressioni del Governo italiano. Non che questo non approvasse il progetto di riunificazione delle due Chiese, assai utile all'influenza politica italiana, ma l'obiettivo richiedeva

---

<sup>1088</sup> Il promemoria fu poi inviato da Federzoni al governatore Gasparini. Cfr. Federzoni a Gasparini, 2 aprile 1927, ASMAE, MAI, DGAP, cartella 2, fascicolo 23, cit. in P. BORRUSO, *Chiesa e Stato nell'Impero d'Etiopia e nell'Africa Orientale Italiana*, p. 102.

<sup>1089</sup> Federzoni a Gasparini, 2 aprile 1927, ASMAE, MAI, DGAP, cartella 2, fascicolo 23, cit. in *ibidem*.

un'intensa propaganda delle missioni cattoliche italiane, che agivano in maniera limitata sul territorio etiopico per la concorrenziale presenza dei missionari francesi»<sup>1090</sup>.

Acquisì quindi maggior credito l'ipotesi di utilizzare la Legazione italiana al Cairo per fare pressioni sul Patriarcato alessandrino al fine di ottenere l'elezione di un nuovo metropolita filo-italiano. La nomina di una simile personalità, tuttavia, era avversata dall'imperatrice Zauditù, che credeva fermamente nella necessità di mantenere il legame con la Chiesa copta egiziana.

Dalla fine degli anni Venti alla metà degli anni Trenta la questione della cattolicizzazione dell'Etiopia venne accantonata: dapprima la guerra coloniale e in seguito gli sforzi profusi nell'ottenimento dell'autocefalia assorbito completamente l'attenzione del Governo fascista. La prospettiva della cattolicizzazione non fu comunque del tutto dimenticata. Il già menzionato articolo di Bellotti comparso su «Gerarchia» nel maggio del 1936 additava la cattolicizzazione come un obiettivo lontano dell'imperialismo fascista in Etiopia, evidenziandone l'importanza non solo sul versante religioso, ma anche sul versante politico: «E' ovvio che un ritorno dell'Etiopia al cattolicesimo sia non soltanto augurabile, ma una delle mete future verso cui dobbiamo tendere; ciò non tanto per un ideale religioso logico di un popolo cattolico, quanto per una ragione politica che nel nostro caso è al primo strettamente correlata»<sup>1091</sup>. Bellotti ricordava la volontà di stabilire dei contatti con la Chiesa copta etiopica manifestata nel giugno del 1935 da Pio XI, indicandola come la prova evidente della presenza nella Santa Sede di un movimento favorevole all'unità tra le Chiese. Le crescenti tensioni, preludio all'autocefalia, che caratterizzarono i rapporti tra la Chiesa copta etiopica e il Patriarcato di Alessandria d'Egitto nel 1936 e nel 1937 furono da molti osservatori considerate «un'avvisaglia o un primo passo verso la cattolicizzazione dell'Etiopia»<sup>1092</sup>. Sicuramente negli ambienti vaticani tale progetto era visto come un disegno a lunga scadenza, del quale era parte fondamentale la conquista dell'Etiopia e la sua sottomissione al dominio italiano. «Mussolini, e non solo lui, la vedevano in modo ben diverso: si era certo andati in Etiopia per farne una colonia fascista e non per darla

---

<sup>1090</sup> P. BORRUSO, *Chiesa e Stato nell'Impero d'Etiopia e nell'Africa Orientale Italiana*, p. 102.

<sup>1091</sup> R. BELLOTTI, *La sottomissione del clero monofisita*, p. 556.

<sup>1092</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 344.

ai cattolici»<sup>1093</sup>. Tra la visuale fascista e quella cattolica cominciava dunque a delinearsi una netta divisione. La prima era di carattere politico-ideologico, e guidata da motivazioni di prestigio, la seconda invece si fondava su presupposti confessionali.

Un episodio particolarmente rappresentativo di tale differenza si ebbe nel maggio del 1938, quando l'*etcheghié* Yohannes si recò in Italia per rendere omaggio al Governo fascista a nome del metropolita Abraham, che per motivi di salute non poteva effettuare lunghi viaggi. Il delegato apostolico per l'Africa Orientale Italiana, monsignor Castellani, fece presente al Ministero dell'Africa italiana che il prelado aveva manifestato il suo desiderio di incontrarsi con il papa, che aveva acconsentito, e suggerì di mantenere segreta l'udienza. In un promemoria del Ministero degli Esteri del 17 maggio 1938 si esprimeva la più totale contrarietà alla visita dell'*etcheghié* e alla linea che la Santa Sede voleva adottare<sup>1094</sup>. Si faceva presente che il prelado etiopico era giunto in Italia «come rappresentante dell'Impero, dietro invito e a spese del Governo», ogni sua azione poteva apparire quindi come pianificata dal governo e quindi suggerire la volontà di quest'ultimo di incrementare il proselitismo cattolico, cosa che avrebbe esacerbato i rapporti con il patriarcato di Alessandria e potenzialmente fornito ai ribelli etiopi una giustificazione religiosa. Per questa ragione i contatti tra la Chiesa cattolica e gli esponenti del clero copto erano dotati di un «particolare carattere di pericolosità». L'azione della Chiesa cattolica era «intempestiva» e avrebbe proiettato sul governo gravissime conseguenze<sup>1095</sup>. La Santa Sede avrebbe dovuto rinunciare all'idea dell'udienza pontificia e indurre Castellani a modificare la sua linea d'azione. In un incontro tra Mussolini e il duca d'Aosta del 24 giugno 1938, di fronte alle preoccupazioni espresse dal viceré circa l'azione di proselitismo cattolico in Etiopia, Mussolini prese la decisione di chiedere la sostituzione del delegato apostolico «la cui condotta nei confronti dei maggiori esponenti della Chiesa etiopica disturba[va] l'azione politica del Governo»<sup>1096</sup>. Il cardinal Pacelli si dichiarò stupito di fronte alla richiesta di Mussolini, che si inseriva nel tentativo fascista di evitare che prendesse piede la «sensazione che l'autocefalia della Chiesa etiopica fosse stata permessa allo scopo di

---

<sup>1093</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 344.

<sup>1094</sup> Promemoria senza firma destinato a Mussolini, 17 maggio 1938, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 174, plico 54, fascicolo 2, cit. in *ibid.*, p. 345.

<sup>1095</sup> *Ibidem.*

<sup>1096</sup> Guarnaschelli (incaricato del Ministero delle Colonie presso la Santa Sede) a Pignatti, 5 luglio 1938, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 174, plico 54, fascicolo 2, cit. in *ibidem.*

assoggettare quella a Roma»<sup>1097</sup>. Anche Pio XI, in un colloquio con l'ambasciatore Pignatti, espresse il suo stupore, sottolineando che se il governo italiano avesse ritirato la sua richiesta, il papa avrebbe considerato «l'atto come un'attenzione alla sua persona»<sup>1098</sup>. Ciano ritirò la richiesta del Governo italiano nell'agosto del 1938.

Nello stesso periodo si verificarono anche incidenti diplomatici tra il Governo fascista e il prefetto apostolico del Tigray, padre Bechis. Il Governo coloniale dell'Eritrea informò il viceré che il sacerdote non solo aveva tenuto ad Axum delle dispute teologiche allo scopo di avvicinare i copti e i cattolici, ma addirittura si proponeva di celebrare una funzione religiosa cattolica nel santuario copto axumita di Santa Maria di Sion<sup>1099</sup>. Il duca d'Aosta invitò il governatore eritreo Giuseppe Daodiace a far «nettamente comprendere» al clero copto di Axum che il Governo non incoraggiava «in nulla tali contatti e avvicinamenti e naturalmente garantisce massima tutela alla religione copta»<sup>1100</sup>. Il ministro Teruzzi agì direttamente presso la Santa Sede e chiese che il Vaticano impartisse precise direttive ai vicari e ai prefetti apostolici dell'Impero, perché si astenessero da «tali attività oltremodo pregiudizievoli all'azione del Governo»<sup>1101</sup>. Da quel momento le autorità cattoliche furono più prudenti nei loro rapporti con i copti, ma non interruppero l'attività di lenta penetrazione nei territori dell'Impero. Se bisognava impedire – o comunque limitare l'attività dei missionari cattolici – non era neppure il caso di «appoggiare le correnti opportunistiche»<sup>1102</sup> presenti nella Chiesa copta e desiderose di avvicinarsi al cattolicesimo.

Lontani dalla visuale politica del regime, i tentativi di riallacciare rapporti con la Chiesa copta etiopica attuati dalla Chiesa cattolica si configurarono come un elemento di disturbo per l'azione fascista e suscitavano frequentemente l'imbarazzo del Governo, creando ulteriori punti di frizione tra la Chiesa e il regime.

---

<sup>1097</sup> Teruzzi a Guarnaschelli, 15 luglio 1938, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 181, plico 59, fascicolo 291, sotto-fascicolo Castellani 1938, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 346.

<sup>1098</sup> Guarnaschelli a Teruzzi, 28 luglio 1938, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 181, plico 59, fascicolo 291, sotto-fascicolo Castellani 1938, cit. in *ibidem*.

<sup>1099</sup> Sull'episodio cfr. *ibid.*, pp. 346-347.

<sup>1100</sup> Il duca d'Aosta a Teruzzi, 27 agosto 1938, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 181, plico 59, fascicolo 291, sotto-fascicolo Castellani 1938, cit. in *ibid.*, p. 347.

<sup>1101</sup> Il duca d'Aosta a Teruzzi, 27 agosto 1938, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 181, plico 59, fascicolo 291, sotto-fascicolo Castellani 1938, cit. in *ibidem*.

<sup>1102</sup> Promemoria di Moreno a Teruzzi, 24 gennaio 1940, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 181, plico 59, fascicolo 291, sotto-fascicolo Castellani 1938, cit. in *ibidem*.



### 3.7 La legge sui culti ammessi in colonia: la Chiesa valdese d’Etiopia

Nell’ambito della politica religiosa fascista e, soprattutto, dell’indirizzo adottato dal regime con la legge sui culti ammessi del 1929, deve essere collocato anche il tentativo di dare vita a una Chiesa valdese d’Etiopia, dopo la conquista dell’Impero. L’episodio, trattato nel dettaglio da Marongiu Buonaiuti, consente di precisare ulteriormente i caratteri della politica religiosa fascista e consolida la tesi di un utilizzo strumentale della religione da parte del regime.

Nell’aprile del 1936 venne consentito al ministro di culto valdese Giovanni Bertinatti (che serviva nel Regio Esercito con il grado di capitano) di recarsi in Somalia per prestare assistenza religiosa ai militari e agli operai evangelici ivi stanziati<sup>1103</sup>. In seguito alla conquista dell’Impero, Bertinatti fu incaricato di assistere come cappellano i militari valdesi. La presenza di Bertinatti e di altri ministri di culto valdesi nel Regio Esercito fu rilevata dall’ordinario militare per l’Italia, monsignor Bartolomasi, che richiese al Governo fascista una riduzione del loro numero in modo da renderlo proporzionato a quello dei soldati evangelici e che portassero una divisa differente dai cappellani cattolici, in modo da non indurre in errore i soldati<sup>1104</sup>. Con la stabilizzazione della struttura amministrativa dell’Impero, Bertinatti venne incaricato di predisporre dei piani per l’assistenza spirituale delle poche comunità evangeliche presenti in Etiopia e delle comunità evangeliche italiane che presumibilmente si sarebbero formate nell’Impero. Come evidenziato da Marongiu Buonaiuti, «chiaramente si pensava di sostituire con pastori protestanti italiani i missionari stranieri ancora presenti in Addis Abeba»<sup>1105</sup>. Ciò poteva consentire al Governo fascista di riaffermare il suo controllo anche sulle realtà religiose diverse dalla cattolica e dalla copta, evidenziando allo stesso tempo la propensione del regime ad occuparsi delle necessità spirituali di tutta la popolazione.

I fedeli evangelici indigeni ammontavano – secondo una stima del giugno 1937 – a soli 1.740, ma Bertinatti fu comunque incaricato dal Governo di predisporre un piano

---

<sup>1103</sup> Il ministro delle Colonie al moderatore della Tavola valdese, 17 aprile 1936, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 54, fascicolo 203, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 390.

<sup>1104</sup> Il Governo al ministro delle Colonie, 7 giugno 1937, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 54, fascicolo 203, sotto-fascicolo Missionari protestanti, cit. in *ibidem*.

<sup>1105</sup> *Ibidem*.

per la loro gestione e all'inizio dell'agosto 1937 presentò un progetto di organizzazione dei nuclei evangelici in Etiopia articolato in dieci punti<sup>1106</sup>. Il progetto si concentrava particolarmente sugli indigeni evangelici presenti in Addis Abeba. Ogni gruppo indigeno di evangelici della capitale avrebbe dovuto costituirsi in congregazione evangelica e l'insieme delle congregazioni avrebbe costituito la Comunità evangelica di Addis Abeba, diretta da un presbitero e da un certo numero di coadiutori italiani. Tutte le comunità etiopiche – che Bertinatti intendeva formare nelle altre città dell'Impero in cui erano presenti fedeli evangelici – avrebbero costituito la Chiesa evangelica d'Etiopia, guidata da un rettore risiedente ad Addis Abeba.

Graziani non sollevò alcuna obiezione di fronte al progetto, ma esso venne boicottato dai singoli governatori che evidenziarono come nei loro territori fossero presenti solo poche decine di fedeli evangelici, in molti casi neppure valdesi. Alcuni fedeli evangelici avevano anche deciso di convertirsi alla fede copta, com'era segnalato dal governatore dell'Amhara e dal governatore del Galla e Sidamo, Geloso<sup>1107</sup>. Egli riteneva addirittura più opportuno lasciare che il cattolicesimo o la fede copta riassorbissero questi fedeli, dal momento che «se si fosse permessa la creazione di una missione protestante italiana non solo si sarebbe ostacolata la politica di quella cattolica, ma gli indigeni sarebbero rimasti molto “perplexi” di fronte alle diverse forme di cristianesimo e inoltre si sarebbe assistito allo “spettacolo poco edificante” della concorrenza tra le varie confessioni cristiane»<sup>1108</sup>. Con l'assunzione del Ministero dell'Africa italiana da parte di Mussolini (e con il sottosegretariato di Teruzzi) riprese vigore la politica tesa all'allontanamento delle missioni straniere presenti nel territorio dell'Impero e il concomitante allontanamento di Lessona determinò il pressoché totale abbandono del progetto volto alla creazione di comunità evangeliche italiane in Etiopia. «Fu solo opera di alcune autorità coloniali in Etiopia, come Cerulli, Nasi e lo stesso duca d'Aosta, se il progetto rimase bene o male in piedi e se le autorità cattoliche o filo-cattoliche non riuscirono a seppellirlo del tutto»<sup>1109</sup>. Il duca d'Aosta si dimostrò particolarmente tollerante nei confronti delle missioni evangeliche presenti nell'Impero: oltre alle comunità indicate nel progetto di Bertinatti, esistevano infatti una missione

---

<sup>1106</sup> Per il testo del progetto cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, pp. 443-444.

<sup>1107</sup> Per i rapporti dei governatori cfr. *ibid.*, p. 392.

<sup>1108</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>1109</sup> *Ibid.*, p. 394.

presbiteriana americana, una missione avventista americana, una missione pentecostale (con sede all'interno della missione svedese), alcune strutture ospedaliere della Sudan Interior Mission inglese e una missione luterana tedesca<sup>1110</sup>. Il duca riteneva che la funzione di insegnamento espletata da alcune di queste missioni dovesse venire avocata dall'amministrazione coloniale italiana e concluse un rapporto a Teruzzi del gennaio 1938 proponendo di sostenere i valdesi nella loro opera di proselitismo in Etiopia<sup>1111</sup>.

Come evidenziato da Marongiu Buonaiuti, il Ministero dell'Africa italiana non era favorevole alla costituzione di comunità evangeliche indigene e avrebbe preferito fosse incentivata l'assistenza religiosa dei protestanti italiani presenti nell'Impero. Mussolini avrebbe voluto dare istruzioni in tal senso al duca d'Aosta e nel gennaio del 1938 Teruzzi sottolineò ancora che sarebbe stato meglio italianizzare le organizzazioni evangeliche d'Etiopia oppure sopprimerle: «Tali gruppi, dipendendo da una parte da organizzazioni straniere, avrebbero potuto interferire nell'ordine politico, e dall'altra, moltiplicando confessioni e culti, avrebbero turbato la “serenità ambientale”»<sup>1112</sup>. Tra il 1938 e il 1939 il Governo fascista elaborò una soluzione definitiva per la questione evangelica e optò per l'allontanamento di tutte le missioni protestanti, anche se italiane. Il regime perse così la possibilità di dare attuazione alla politica religiosa di tolleranza inaugurata con la legge sui culti ammessi del 1929. D'altra parte, tuttavia, la necessità di mantenere uno stretto controllo sulla situazione religiosa nell'Impero giustificava la cautela e invitava a impegnarsi a fondo in altre direzioni, quali la ricerca dell'autocefalia per la Chiesa copta eritrea ed etiopica o la cattolicizzazione dei territori coloniali.

---

<sup>1110</sup> Cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 394.

<sup>1111</sup> Il duca d'Aosta a Teruzzi, 29 gennaio 1938, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 54, fascicolo 204, sotto-fascicolo Missionari protestanti, cit. in *ibid.*, p. 395.

<sup>1112</sup> Teruzzi al duca d'Aosta, 31 gennaio 1938, ASMAE, MAI, AP, Etiopia, busta 54, fascicolo 204, sotto-fascicolo Liquidazione avventisti del settimo giorno, cit. in *ibidem*.

## CAPITOLO III

### IL FASCISMO E L'ORIENTE

#### 1. Il fascismo e la stella di Davide

##### 1.1 L'Oriente nella visione politica e ideale fascista

Dopo aver esaminato i caratteri della dottrina e della mistica fascista e aver tratteggiato i rapporti tra il fascismo e i culti ammessi, è opportuno concentrarsi sulle relazioni tra il regime e due importanti religioni del Medio Oriente – ovvero l'ebraismo e l'Islam – oltre che sui contatti stabiliti dal fascismo con i nazionalismi indiano e giapponese, realtà al contempo politiche e spirituali.

Tali rapporti possono essere interpretati come espressione di una finalità di tipo politico: espandere la sfera d'influenza italiana mostrando che la rivoluzione fascista aveva partorito un movimento che – grazie alle sue particolari connotazioni spirituali – poteva dialogare con civiltà diverse e lontane, collegandosi ai loro principi ideali. Senza dubbio il movente politico deve essere considerato determinante, ma non mancò una componente ideale: la volontà di rendere l'Italia una sorta di 'ponte' tra Oriente e Occidente. Come ricordato da De Felice, infatti, l'interpretazione dell'Italia come 'anello di congiunzione' tra Oriente e Occidente «non è una visione della politica estera dei nostri giorni. Per la sua collocazione geografica, e anche in parte per la sua cultura, il nostro paese è stato spesso visto come uno degli elementi portanti della politica mediterranea»<sup>1113</sup>. Durante il ventennio, calcoli politici e confuse tendenze spirituali si fusero spesso e si supportarono a vicenda, ciò sembra essere l'elemento caratterizzante anche dei rapporti tra il fascismo e l'Oriente. Si tratta di un fenomeno che può essere colto con particolare evidenza nella disanima delle principali riviste del regime – in primo luogo «Gerarchia», nelle quali i temi di politica estera si fondevano con le riflessioni (caratterizzate da un approccio alquanto etnocentrico) relative alla capacità del fascismo di 'incontrare' la spiritualità orientale. La politica estera del regime veniva

---

<sup>1113</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, Bologna, Il Mulino, 1988, 3<sup>a</sup> di copertina.

in un certo senso trasfigurata e considerata come il naturale sbocco della marcia della rivoluzione fascista nel mondo, una rivoluzione che aveva saputo produrre non solo un nuovo ordine politico, ma anche irradiare nuovi ideali e forgiare una nuova visuale etico-spirituale di pretesa portata universale. Per comprendere la politica del fascismo nei confronti dell'Oriente, queste 'forze profonde e ideali' devono essere attentamente considerate; pena il rischio di considerare tale politica come una continuazione di quella liberale, o, viceversa, di riconoscerle linee completamente autonome:

«Se non si valuta correttamente il peso di queste 'forze profonde' diventa infatti difficile, se non addirittura impossibile, capire veramente e, nel caso dei regimi autoritari o totalitari, non fraintendere – sia l'indole 'conservatrice' (nel senso di 'tradizionale') degli schemi d'azione della diplomazia professionale, sempre più restia dei politici puri a distaccarsi da essi (anche quando, nel caso dei regimi autoritari o totalitari, consenta con gli indirizzi ideologico-politici di essi), sia la lentezza e viziosità dei mutamenti di fondo in politica estera»<sup>1114</sup>.

La prima religione di cui si descriveranno i rapporti con il regime sarà l'ebraismo, che verrà considerato sullo sfondo della politica mediterranea del fascismo. Come sostenuto da De Felice, tra gli anni Settanta e Ottanta vi è stata una rinascita della storiografia su vari aspetti dell'ebraismo: dall'assimilazione degli ebrei nelle varie realtà nazionali al sionismo, dall'antisemitismo all'olocausto<sup>1115</sup>. Tali ricerche – accompagnate da una vasta pubblicistica – hanno evidenziato la necessità di studiare le vicende dell'ebraismo da una pluralità di angolazioni e con il ricorso a fonti di vario tipo:

«Questa letteratura, questi dibattiti, questi interventi [...] anche se si riferiscono a realtà diverse da quella italiana o trattano di essa sotto angolature e prospettive tutte diverse rispetto a quelle più propriamente storico-politiche, utilizzando un tipo di documentazione anch'esso diverso o atipico [...] prospettano infatti una serie di ipotesi, di spunti per ulteriori ricerche e di approfondimenti [...] e di suggestioni che non possono non essere presi in considerazione»<sup>1116</sup>.

In tale prospettiva si inserisce anche il ricorso alle riviste del regime per ricostruire alcuni aspetti della politica fascista nei confronti delle realtà religiose e 'politico-

---

<sup>1114</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 11.

<sup>1115</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1988, p. X.

<sup>1116</sup> *Ibid.*, p. XI.

spirituali' dell'Oriente, in particolare i presupposti ideali che la caratterizzarono. Come già nel caso dei rapporti tra il fascismo e i culti ammessi, le riviste del regime rappresentavano infatti un'ideale arena nella quale confluirono – e talvolta si scontrarono – una pluralità di concezioni che nutrono l'azione politica fascista. Oltre a De Felice, altri studiosi hanno considerato i rapporti tra fascismo ed ebraismo nella prospettiva adottata in questo paragrafo<sup>1117</sup>. Di particolare importanza sono stati ad esempio gli studi di George L. Mosse sul nesso tra razzismo, antisemitismo e politica di massa che si è stabilito in età contemporanea. L'interpretazione proposta da Mosse ne *La nazionalizzazione delle masse e Il razzismo in Europa*<sup>1118</sup> ha consentito infatti di superare «una serie di posizioni di stallo nelle quali si erano in precedenza arenati studiosi anche di gran valore»<sup>1119</sup> e di inquadrare l'evoluzione dell'antisemitismo contemporaneo da nuove prospettive, mutuate da altri studiosi e applicate in riferimento a singole nazioni. Come ricordato da De Felice, nella storiografia italiana le vicende dell'ebraismo nazionale fra le due guerre mondiali sono state a lungo «praticamente ignorate o fraintese e ciò anche da parte della storiografia più seria»<sup>1120</sup>. Un dato su cui la storiografia italiana ha raggiunto un unanime consenso è rappresentato dalla constatazione della particolarità dell'antisemitismo italiano; cosa che ha permesso di interpretare i rapporti tra fascismo ed ebraismo ricorrendo a una serie di stereotipi: la generale mancanza di serietà del regime, l'epidermicità del consenso, il carattere degli italiani e l'opportunismo di Mussolini. Tale interpretazione non poteva essere esaustiva e ha imposto nuove indagini che si sono svolte tra gli anni Settanta e Ottanta. Da essa scaturiva infatti

---

<sup>1117</sup> Per un inquadramento storiografico dei rapporti tra fascismo ed ebraismo italiano cfr. G. PISANO', *Mussolini e gli ebrei*, Milano, FPE, 1967; G. FORMIGGINI, *Stella d'Italia, stella di David. Gli ebrei dal Risorgimento alla Resistenza*, Milano, Mursia, 1970; G. VALABREGA, *Ebrei, fascismo, sionismo*, Urbino, Argalia, 1974; M. TOSCANO (a cura di), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'illuminismo al fascismo*, Milano, Fraco Angeli, 1998; E. COLLOTTI, *Il fascismo e gli ebrei. Le leggi razziali in Italia*, Roma – Bari, Laterza, 2003; M. SARFATTI, *La Shoah in Italia. La persecuzione degli ebrei sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 2005; P. L. BERNARDINI – G. LUZZATO VOGHERA – P. MANCUSO (a cura di), *Gli ebrei e la destra. Nazione, Stato, identità, famiglia*, Roma, Aracne, 2007; G. ISRAEL, *Il fascismo e la razza. La scienza italiana e le politiche razziali del regime*, Bologna, Il Mulino, 2010.

<sup>1118</sup> Cfr. G. L. MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania dalle guerre napoleoniche al Terzo Reich*, Bologna, Il Mulino, 1975; Id., *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'Olocausto*, Roma – Bari, Laterza, 1980.

<sup>1119</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. XII.

<sup>1120</sup> *Ibidem*.

«la necessità di precisare bene alcuni fatti e di dare loro un'effettiva spiegazione in termini storici in grado di ricostruire un quadro il più possibile organico di tutta la politica ebraica fascista, delle sue peculiarità, della sua evoluzione nel tempo, delle sue differenze rispetto a quelle di altri paesi 'fascisti', tenendo conto di tutte le sue motivazioni, interne ed esterne, permanenti e contingenti»<sup>1121</sup>.

Alla prospettiva delineata da De Felice è improntato *Mussolini and the Jews* di Meir Michaelis (1978)<sup>1122</sup>, che tuttavia presentava il limite di «ridurre la politica ebraica del regime fascista a un fatto solo di politica estera, in particolare ai rapporti con la Germania [...], sottovalutando e talvolta ignorando ogni altro aspetto di essa»<sup>1123</sup>. Come si vedrà, i rapporti tra il fascismo e l'ebraismo non riguardarono solo il campo della politica estera, ma anche la politica interna e culturale del regime, come evidenziato da De Felice nelle parti dedicate alla politica della razza di *Mussolini il duce*<sup>1124</sup>. Senza dubbio le dinamiche della politica estera influenzarono fortemente la politica ebraica del fascismo, ma essa seguì anche filoni autonomi, riconducibili alle linee della tradizionale geopolitica italiana e al ruolo delle comunità ebraiche nel paese. La possibilità di considerare la politica ebraica del regime nel più vasto ambito degli atteggiamenti razzisti e antisemiti dei fascismi si è dimostrata insoddisfacente e si è risolta nel tentativo di evidenziare il terreno comune esistente fra tutti questi fenomeni, come hanno fatto Saul Friedländer e Wolfgang Schieder<sup>1125</sup>. Le problematiche poste dall'adozione di tale prospettiva hanno indotto al suo abbandono e alla messa in evidenza delle differenze tra fascismo e nazismo per quanto riguarda la questione ebraica, come è stato fatto da Karl Dietrich Bracher<sup>1126</sup>. Lo stesso Friedländer, nell'ambito di un convegno svoltosi nel 1982, ha dichiarato definitivamente tramontata l'ipotesi dell'esistenza di una comune visuale antisemita tra i fascismi<sup>1127</sup>. Essa

---

<sup>1121</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. XIII.

<sup>1122</sup> Cfr. M. MICHAELIS, *Mussolini and the Jews. German-Italian Relations and the Jewish Question in Italy*, London, Clarendon Press, 1978.

<sup>1123</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. XIII.

<sup>1124</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Mussolini il duce*, vol. II. *Lo Stato totalitario (1936-1940)*, Torino, Einaudi, 1981.

<sup>1125</sup> Cfr. S. FRIEDLÄNDER, *La Germania nazista e gli ebrei*, Milano, Garzanti, 2004-2009, 2 voll.; W. SCHIEDER, *Faschistische Diktaturen. Studien zu Italien und Deutschland*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2008.

<sup>1126</sup> Cfr. K. D. BRACHER, *Il nazionalsocialismo in Germania. Problemi di interpretazione*, in K. D. BRACHER – L. VALIANI (a cura di), *Fascismo e nazionalsocialismo*, atti della settimana di studio 10-14 settembre 1984, Il Mulino, Bologna, 1986.

<sup>1127</sup> Cfr. S. FRIEDLÄNDER, *De l'antisémitisme à l'extermination. Esquisse historiographique et essai d'interprétation*, in *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, actes du colloque de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, Seuil, 1985.

apparirebbe un'astrazione, una categoria interpretativa utile per gli studiosi, ma non corrispondente alla realtà storica. Le due maggiori incarnazioni del fascismo – fascismo italiano e nazismo tedesco – si differenziarono infatti in modo notevole nella gestione della questione ebraica e ciò deve indurre ad affrontare lo studio di tale versante della loro politica attraverso una panopia di strumenti differenti a seconda del contesto.

Nell'ambito di questo paragrafo i rapporti tra fascismo ed ebraismo verranno trattati ricostruendo dapprima le linee portanti dell'azione politica del regime nei confronti degli ebrei fino all'inizio della persecuzione (1938), in seguito verranno approfondite le motivazioni che si collocarono alla base dell'antisemitismo e dell'antisionsmo manifestati dal fascismo.

## 1.2 L'ebraismo italiano: una realtà antica e vitale

Prima di descrivere i rapporti tra il fascismo e gli ebrei è opportuno accennare alla condizione che essi sperimentarono in Italia tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento; nonchè indicare il loro numero, sulla base dei censimenti susseguitisi dall'Unità al 1931, e valutare il ruolo e l'influenza che ebbero nella società italiana.

Uno dei primi provvedimenti italiani relativi alla 'questione ebraica' può essere considerato il Regio Decreto n. 688 del 1848, con il quale il re di Sardegna Carlo Alberto concedeva i diritti civili agli ebrei piemontesi e liguri. Roberto Taparelli D'Azeglio<sup>1128</sup> commentò entusiasticamente tale provvedimento, forse maturato dal sovrano nel contesto politico della prima guerra d'indipendenza, scrivendo:

«Ecco gli umili, gli abbietti, i disprezzati israeliti sollevati alla dignità di cittadini, alla nostra fratellanza, dal nostro sommo riformatore, dal nostro comun padre, il re! [...] Ora, per noi è cessata l'umiliazione di sentirci vostri persecutori; per voi dura ancora e durerà sempre l'onore di essere stati costanti nella persecuzione, pronti all'oblio, generosi al perdono. Noi fummo a voi cattivi, or siamo buoni fratelli! [...] Amiamoci anche in una stessa comune religione, la religione della patria»<sup>1129</sup>.

---

<sup>1128</sup> D'Azeglio (1790-1862) fu patriota e uomo politico. Avviato alla carriera amministrativa durante l'età napoleonica, fu uditore nel Consiglio di Stato a Parigi (1809), ispettore a Roma dei lavori di bonifica delle paludi pontine (1811) e commissario di polizia a Lauenburg (1813). Di idee liberali, dopo il fallimento dei moti costituzionali del 1821 lasciò Torino, tornandovi nel 1826. Preposto all'ordinamento e allo sviluppo della Regia pinacoteca (1831), fu poi tra i promotori delle manifestazioni patriottiche del 1848. Senatore dallo stesso anno, sostenne la politica di Cavour. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>1129</sup> R. TAPARELLI D'AZEGLIO, *Agli elettori*, «Concordia», I (1848), 80, p. 1, cit. in G. ARIAN LEVI – G. DISEGNI, *Fuori dal ghetto. Il 1848 degli ebrei*, Roma, Editori riuniti, 1998, p. 117.



Il Regio Decreto era stato dunque emanato con lo scopo di coinvolgere gli israeliti del Regno di Sardegna nel patriottismo necessario per affrontare la guerra contro l’Austria. Era infatti necessario che si diffondesse tra tutti gli abitanti del Regno un comune ‘culto della patria’, oltre a un senso di fratellanza. Il commento di D’Azeglio evidenziava la piena ricezione di questo proposito, che tuttavia sfumò nei decenni successivi: «evidentemente l’ottocentesca ‘religione della patria’ non era riuscita a rendere indiscutibile e condivisa nel Novecento dei nazionalismi la fratellanza enunciata e acclamata da D’Azeglio»<sup>1130</sup>. A meno di un secolo dal Regio Decreto, infatti, la persecuzione razziale fascista avrebbe rotto l’unità nazionale invocata dal provvedimento.

Gli ebrei italiani mostrarono di condividere gli ideali risorgimentali, di cui il Regio Decreto del 1848 era espressione, manifestandosi sempre patriottici; stabilendo così una stretta connessione fra la loro fede e l’amore per la patria d’adozione. In questo modo, ad esempio, il rabbino maggiore di Mantova – Marco Mortara – si esprimeva alla fine della terza guerra d’indipendenza: «La religione, iniziatrice ed altrice perpetua di civiltà, guida allo sviluppo, e vincolo d’armonia di tutti i parziali progressi, maestra suprema di moralità, ispirare dee la sovrana delle virtù, che tutte le altre corona, l’amore della patria»<sup>1131</sup>. Tuttavia per gli ebrei il patriottismo non poteva assurgere a religione – e gli ebrei, fermamente consapevoli dell’importanza del dato religioso nella loro identità, rifuggirono sempre a una simile equazione – anche se il suo affermarsi si svolse parallelo a un generale declino della religiosità ebraica. Se per molti la ‘religione della patria’ doveva essere chiaramente subordinata alla fede tradizionale, per altri a essa doveva essere riconosciuto «un ruolo paritario o addirittura sostitutivo»<sup>1132</sup>. Come ricostruito da Michele Sarfatti – infatti – particolarmente dopo l’unità, allo svilupparsi della partecipazione alla vita sociale e politica del paese corrispose da parte ebraica una riduzione della partecipazione alla vita religiosa<sup>1133</sup>.

---

<sup>1130</sup> M. SARFATTI, *Gli ebrei nell’Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 3-4.

<sup>1131</sup> M. MORTARA, *Italia redenta. Lodato Iddio! Ufficio di grazie celebrato nel tempio maggiore israelitico. A reverenza di Dio, il rabbino maggiore Marco Mortara interprete dei sentimenti della sua Comunione*, Mantova, Tipografia Benvenuti, 1866, p. 11, cit. in *ibid.*, p. 4.

<sup>1132</sup> *Ibidem.*

<sup>1133</sup> *Ibid.*, p. 8.

Ai primi del Novecento un questionario sull'osservanza del culto emanato dall'appena costituito Comitato delle comunità israelitiche italiane mise in luce la generale trascuratezza delle pratiche culturali e la scarsa osservanza delle prescrizioni alimentari ebraiche, a cui si contrapponeva però il generale rispetto della circoncisione<sup>1134</sup>. Si tratta di un dato significativo: in quanto 'rito di passaggio' la circoncisione tendeva ad essere conservata, in modo che l'identità ebraica fosse comunque mantenuta, mentre declinavano le pratiche che attestavano il rispetto rigoroso della fede ebraica. Sarfatti ha ritenuto tale fenomeno il sintomo di un processo di 'secolarizzazione' degli ebrei italiani, sviluppatosi senza influenze da parte della riforma ebraica in atto nella Germania dell'Ottocento<sup>1135</sup>. Se gli ebrei italiani non si spaccarono in 'riformati' e 'ortodossi', nel corso dell'Ottocento essi cominciarono «a vivere il proprio ebraismo in maniera di fatto riformata, o comunque lontana dall'ortodossia»<sup>1136</sup>, come detto da Gadi Luzzatto Voghera. Molti ebrei, pur conservando l'appartenenza tradizionale all'ebraismo, non erano praticanti oppure non lo erano in modo fervente. Alla fine dell'Ottocento, quindi, il cittadino ebreo «viveva la propria vita di lavoro e di pensiero nel quadro della nazione esclusivamente *uti singulus* e non come membro della collettività ebraica, seguendo in politica, in arte, nella filosofia, i partiti e le scuole che meglio rispondono alle proprie esigenze personali»<sup>1137</sup>. Le comunità ebraiche erano divenute «semplici associazioni di culto»<sup>1138</sup>, ma – nonostante la secolarizzazione in atto – le famiglie che le componevano continuavano a mostrarsi

«troppo orgogliose di sé per rinnegare il loro passato, anche quando non osservavano più i riti antichi; erano legate tra loro da vincoli di parentela, di affinità, di amicizia, troppo saldi per non perdurare pur quando le nuove condizioni permettevano e favorivano il vivere in un più largo ambiente e il moltiplicarsi

---

<sup>1134</sup> Cfr. M. TOSCANO, *Ebrei ed ebraismo nell'Italia della Grande Guerra. Nota su una inchiesta del Comitato delle comunità israelitiche italiane del maggio 1917*, in F. DEL CANUTO (a cura di), «Un decennio» (1974-1984). Numero unico dell'«Israel». *Saggi sull'ebraismo italiano*, Roma, Carucci, 1984, p. 379.

<sup>1135</sup> Cfr. M. SARFATTI, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, p. 8.

<sup>1136</sup> G. LUZZATTO VOGHERA, *Il prezzo dell'eguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781-1848)*, Milano, Franco Angeli, 1998, p. 185.

<sup>1137</sup> E. ARTOM, *Per una storia degli ebrei nel Risorgimento*, «Rassegna storica toscana», XXIV (1978), 1, p. 141.

<sup>1138</sup> *Ibid.*, p. 142.

dei matrimoni misti; soprattutto avevano ereditato un patrimonio di tradizioni, di ideali, di regole morali, troppo ricco perché chiunque l'avesse appreso da fanciullo potesse mai abbandonarlo del tutto»<sup>1139</sup>.

Gli ebrei italiani consideravano la loro fede perfettamente integrabile con la nuova appartenenza nazionale e sul piano civile e politico la loro fervente partecipazione al Risorgimento era riconosciuta e apprezzata. Tale situazione continuò anche nel Novecento inoltrato, al punto che – ancora nel 1934, in pieno ventennio – Ettore Ovazza<sup>1140</sup> si esprimeva in questo modo:

«Gli italiani di religione ebraica sono fieri di essersi mantenuti fedeli alla legge mosaica e insieme di avere con tutto il cuore amato la grande patria comune: l'Italia. L'unità spirituale perfetta fra amore della religione e amore della patria, costituisce un sentimento che fu sempre gelosamente custodito dagli israeliti italiani, partecipi e insieme con tutto il popolo protagonisti dell'epopea del Risorgimento»<sup>1141</sup>.

Nel primo ventennio del Novecento gli ebrei parteciparono attivamente alla vita politica della nazione, occupando talvolta posizioni di rilievo. Luigi Luzzati fu ad esempio presidente del Consiglio dei ministri dal marzo 1910 al marzo 1911, Giuseppe Ottolenghi fu ministro della Guerra nel 1902-1903, Lodovico Mortara fu ministro di Grazia e giustizia e dei Culti nel 1919-1920, Ernesto Nathan fu sindaco di Roma dal 1907 al 1913 e un giurista ebreo – Vittorio Polacco – fu, nel 1921, precettore del principe ereditario Umberto di Savoia. Non deve essere dimenticato, inoltre, il ruolo di primo piano di Giacomo Emilio Modigliani e di Claudio Treves nel socialismo degli albori. Accanto a questa attiva partecipazione alla vita politica nazionale, gli ebrei italiani – sulla spinta del processo di secolarizzazione in atto – procedettero alla costruzione di 'moderne identità ebraiche', nella formazione delle quali ebbero un ruolo di primo piano Alfonso Pacifici<sup>1142</sup> e Dante Lattes<sup>1143</sup>: «Queste nuove identità ebraiche

---

<sup>1139</sup> E. ARTOM, *Per una storia degli ebrei nel Risorgimento*, p. 142.

<sup>1140</sup> Ovazza (1892-1943), banchiere torinese, fu amico personale di Mussolini e fascista della prima ora. Fondò l'ebraico antisionista «La Nostra Bandiera» e nel 1943 venne assassinato a Roma dai nazisti insieme a tutta la sua famiglia. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Cfr. anche *Ettore Ovazza (1892-1943). Un ebreo fascista a oltranza*, in L. VALENSI – N. WACHTEL (a cura di), *Memorie ebraiche*, Torino, Einaudi, 1996. Tra i suoi scritti principali cfr. *In margine alla storia. Riflessi della guerra e del dopoguerra (1914-1924)*, Torino, Casanova, 1925; *Politica fascista*, Torino, STEN, 1933; *Sionismo bifronte*, Roma, Pinciana, 1935; *Il problema ebraico. Risposta a Paolo Orano*, Roma, Pinciana, 1938.

<sup>1141</sup> E. OVAZZA, *Fuori dell'equivoco*, «La nostra bandiera», 1° maggio 1934, poi in Id., *Sionismo bifronte*, p. 28.

<sup>1142</sup> Pacifici (1889-1983) fu avvocato e pensatore. Subì l'influenza del rabbino Margulies e divenne il leader del gruppo di giovani che tentò di rivitalizzare la vita ebraica in Italia nei primi anni Venti del

si caratterizzavano di volta in volta come nazionali, come religiose, come ‘integrali’ e si collocavano talora in contiguità e talora all’interno del variegato fenomeno sionistico»<sup>1144</sup>. Ai primi del Novecento gli ebrei italiani dovettero anche confrontarsi con l’emergere del nazionalismo e con le vicende politiche di un paese che cercava di ottenere una solida posizione nel Mediterraneo. Proprio in quel periodo si registrarono le iniziative governative che prefigurarono quelle attuate in seguito dal fascismo, quale il progetto per un’associazione degli ebrei sefarditi a guida italiana<sup>1145</sup>. L’espansionismo italiano nel Mediterraneo, pur rappresentando l’occasione per gli ebrei di riconfermare il loro acceso patriottismo, «fornì anche nuova linfa all’antisemitismo»<sup>1146</sup>. Nel pieno della guerra di Libia, ad esempio, Felice Ravenna (allora presidente della Federazione sionistica italiana) notò che in Italia gli ebrei erano accusati di «in genere di avversare la guerra [...] e i sionisti in special modo di fare professione di turcofilia»<sup>1147</sup>. L’accusa infamante di nuocere agli interessi nazionali con un comportamento ambiguo diventò tragicamente comune durante il ventennio, quando rappresentò uno stigma costante per gli ebrei italiani e fu tra le motivazioni della loro persecuzione da parte del regime.

Come ha ricordato De Felice, non è semplice determinare l’ammontare della popolazione ebraica italiana all’inizio del ventennio fascista<sup>1148</sup>. Una notevole incertezza permase infatti fino all’agosto del 1938, quando il regime attuò uno speciale

---

Novecento, attraverso una visione ‘integrale’ del giudaismo che combinava la religione, la cultura ebraica e il sionismo. Oratore eccezionale, con un aspetto suggestivo e di grande fascino personale, egli ha esercitato una notevole influenza su tutta una generazione di ebrei italiani, anche su coloro che successivamente si trovarono in disaccordo con la sua sempre più intransigente ortodossia. Nel 1916 fondò con Dante Lattes il settimanale «Israël». Nel 1934 si stabilì in Palestina dove continuò la sua attività, soprattutto nell’ambito delle istituzioni educative ortodosse. Su di lui cfr. <http://www.archivio-torah.it>. Tra le sue principali opere cfr. *Israele l’unico. Ricerca di una definizione integrale dell’ebraismo*, Firenze, Tipografia Giuntina, 1912; *Discorsi sullo Shemà*, Roma – Israele – Gerusalemme, Taoz, 1953.

<sup>1143</sup> Lattes (1876-1965) fu allievo di Elia Benamozegh a Livorno intraprese la carriera di giornalista. Fondò e diresse numerosi giornali ebraici, tra i quali «La rassegna mensile di Israël», segnalandosi come polemista e apologeta. Fu anche attivo politicamente come propagatore del sionismo e come rappresentante dell’ebraismo italiano. Insegnò al collegio rabbinico italiano e fu scrittore prolifico, in particolare di opere divulgative e di commenti biblici, tradusse inoltre in italiano molte opere di autori ebrei contemporanei. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Per comprendere il pensiero di Lattes cfr. anche *Aspetti e problemi dell’ebraismo*, Roma, Carucci, 1980 (riproduzione dei fascicoli pubblicati dall’Unione delle comunità israelitiche italiane dal 16 ottobre 1952 al 3 marzo 1954). Tra le sue principali opere cfr. *Apologia dell’ebraismo*, Roma, Formiggini, 1923; *Il sionismo*, Roma, Cremonese, 1928, 2 voll.; *Nel solco della Bibbia*, Firenze, Israel, 1938; *Nuovo commento alla Torah*, Assisi – Roma, Carucci, 1976.

<sup>1144</sup> M. SARFATTI, *Gli ebrei nell’Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, p. 14.

<sup>1145</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>1146</sup> *Ibidem*.

<sup>1147</sup> Circolare della Federazione sionistica italiana n. 5, 31 marzo 1912, Archivio della Fondazione centro di documentazione ebraica contemporanea, *Fondo Angelo Sullam*, busta 3 (numerazione provvisoria), cit. in *ibidem*.

<sup>1148</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, pp. 5 e segg.

censimento degli ebrei. Esso costituì la base della legislazione razzista promossa dal regime, ma non venne considerato accurato neppure dalle figure maggiormente coinvolte nella persecuzione. Lo stesso Giovanni Preziosi<sup>1149</sup>, in un articolo comparso su «La difesa della razza» in cui polemizzava con Telesio Interlandi<sup>1150</sup>, notò infatti che neppure quello del 1938 poteva «essere considerato il censimento»<sup>1151</sup>. Il quadro era

---

<sup>1149</sup> Preziosi (1881-1945), ex sacerdote, fu autore di studi sull'emigrazione italiana all'estero (1904) e fondò (nel 1913) la rivista «La vita italiana». Interventista, denunciò l'invasione economica tedesca in Italia e nel 1917 promosse con Maffeo Pantaleoni la costituzione del Fascio parlamentare di difesa nazionale. Dopo la prima guerra mondiale aderì al fascismo e contribuì a elaborarne il programma economico. Fu precursore e sostenitore accanito dell'antisemitismo. Durante il regime fu direttore del «Mezzogiorno» e del «Roma» e nel 1942 venne nominato ministro di Stato. Aderì tra i primi alla Repubblica sociale italiana e morì suicida. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Cfr. anche M. T. PICCHETTO, *Alle radici dell'odio. Preziosi e Benigni antisemiti*, Milano, Franco Angeli, 1983; L. PARENTE – F. GENTILE – R. M. GRILLO (a cura di), *Giovanni Preziosi e la questione della razza in Italia*, atti del convegno di studi, Avellino-Torella dei Lombardi, 30 novembre-2 dicembre 2000, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005; M. SARFATTI (a cura di), *La Repubblica sociale italiana a Desenzano. Giovanni Preziosi e l'Ispektorato generale per la razza*, Firenze, Giuntina, 2008. Tra le sue più importanti opere realizzate durante il ventennio cfr. *Giudaismo, bolscevismo, plutocrazia, massoneria*, Milano, Mondadori, 1941.

<sup>1150</sup> Interlandi (1894-1965) fu giornalista e uomo politico. Fu redattore de «La Nazione» e de «L'Impero», assumendo sempre, in seno al movimento fascista, posizioni estremistiche e intransigenti. Anche se non ricoprì mai alcuna carica né nel movimento né in seno al partito, ebbe rapporti stretti con Mussolini sin dalla nascita dei Fasci di combattimento. Nel dicembre 1924 fondò e diresse il quotidiano «Il Tevere», che cessò le pubblicazioni solo con la caduta del fascismo. In seguito, nell'agosto 1933, dette vita al settimanale «Quadrivio» e, nell'agosto 1938, al quindicinale «La Difesa della razza». La stima che Mussolini nutriva per lui si manifestò pienamente una volta giunto al potere: da allora, infatti, venne progressivamente affidando a Interlandi, attraverso i suoi giornali, il ruolo di anticipatore delle posizioni che via via andava assumendo. A metà degli anni Venti, Interlandi venne chiamato a ricoprire la carica di segretario dei giornalisti romani. Nel dicembre 1925 entrò a far parte del consiglio direttivo della Federazione nazionale della stampa italiana (FNSI). Come segretario dei giornalisti romani Interlandi, all'inizio del 1927, dette avvio a un vasto processo di epurazione tra i giornalisti che ridusse drasticamente il numero degli iscritti da 1700 a 400. Nel maggio 1929, Mussolini lo volle tra i membri della Commissione superiore per la stampa. Strumento principale dell'attività di Interlandi fu, comunque, «Il Tevere». Sotto la sua guida, il giornale divenne un vero organo ufficioso di Mussolini, che lo usò spregiudicatamente, fornendogli notizie riservate e facendogli assumere molto spesso il ruolo di battistrada o di contenitore ufficioso delle proprie posizioni politiche. A specifica testimonianza del ruolo semiufficiale del suo giornale, nella seconda metà degli anni Venti Interlandi risultava il giornalista più ricevuto da Mussolini a Palazzo Chigi. Ma la notorietà di Interlandi è innanzitutto legata al suo acceso antisemitismo, e al ruolo importante che svolse nel dar adito alla circolazione di idee antisemite. Sin dai primi anni del regime fascista, d'altro canto, Interlandi e «Il Tevere» non avevano nascosto le loro simpatie per le teorie razziste e antiebraiche. A sostegno della campagna antiebraica, il 5 agosto 1938, Interlandi iniziò le pubblicazioni del periodico «La difesa della razza», che intendeva sostenere il razzismo su basi rigorosamente scientifiche. In coincidenza con la promulgazione delle leggi razziali Interlandi pubblicò *Contra Judaeos* (Roma – Milano, Tumminelli, 1938) – la sua opera di maggiore rilevanza – in cui era contenuto il distillato del suo antisemitismo. Il 26 luglio 1943 Interlandi venne arrestato e rinchiuso a Forte Boccea. Liberato dai tedeschi nei giorni successivi all'8 settembre, il 12 fu condotto in Germania. Di lì a poco tornò in Italia per aderire alla Repubblica sociale italiana, nell'ambito della quale gli venne affidata la propaganda che, a mezzo stampa e attraverso le trasmissioni radiofoniche, era indirizzata all'Italia liberata. Anche in seno alle forze fasciste che dettero vita alla RSI, Interlandi si schierò sempre con l'ala più intransigente. Arrestato di nuovo nell'ottobre 1945, riuscì tuttavia a eludere la detenzione e a nascondersi, fino a quando i reati di cui era stato accusato non furono cancellati con l'amnistia del giugno 1946. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>1151</sup> G. PREZIOSI, *Centomila?*, «La difesa della razza», I (1938), 3, p. 8.

ulteriormente complicato dal fatto che le singole comunità ebraiche (gli enti morali in cui si articolava l'ebraismo italiano) pur realizzando dei censimenti si limitavano ad indicare il numero degli ebrei iscritti alle comunità, senza distinzione tra ebrei italiani e ebrei stranieri residenti in Italia. Per esse valeva il principio dell'appartenenza confessionale, non quello della nazionalità. Anche i censimenti ufficiali promossi dallo Stato non erano in grado di dare il numero attendibile degli ebrei presenti in Italia, dal momento che si limitavano a registrare il numero di coloro che dichiaravano di professare il culto israelitico. Nel 1911, ad esempio, 874.532 persone dichiararono di non professare alcun culto e altre 635.404 non vollero esprimersi sulla propria appartenenza confessionale, mentre nel 1931 (dato che la risposta sull'appartenenza religiosa era divenuta obbligatoria) 17.283 persone dichiararono di non professare alcun culto<sup>1152</sup>. Nel censimento del 1921, invece, non venne inserito alcun quesito relativo alla religione professata. A queste condizioni i censimenti non riuscivano a registrare il numero degli ebrei non praticanti e, naturalmente, il numero di coloro che pur essendo ebrei preferivano non dichiararsi tali. Lo stesso censimento del 1938, «pur cercando di fare un pò di luce in queste zone d'ombra, non vi riuscì [...] che in misura parziale ed in base a criteri ovviamente discutibilissimi e che non possono certo essere accettati acriticamente»<sup>1153</sup>. Se la situazione era confusa per quanto concerneva gli ebrei italiani, una confusione ancora maggiore riguardava gli ebrei indigeni delle colonie, quelli stranieri residenti in Italia e quelli italiani residenti all'estero.

Per quanto riguarda gli ebrei italiani, il censimento del 1931 registrò che 39.112 persone dichiararono di appartenere alla confessione israelitica. Il censimento razzista del 1938 vide il numero di ebrei italiani aumentare a 47.252. Sebbene tra il 1931 e il 1938 si fosse registrata una certa ripresa demografica a livello nazionale, De Felice ha evidenziato l'impossibilità di ricondurre a questo fenomeno lo sbalzo registrato. Esso deve essere piuttosto ricondotto «in parte al pressoché totale recupero statistico di tutti gli ebrei italiani e in parte ai criteri razzistici con cui fu condotto il censimento del 1938»<sup>1154</sup>. In particolare è opportuno evidenziare che quasi un decimo di coloro che al censimento del 1931 avevano dichiarato di non professare alcun culto era di origine ebrea, inoltre tra i due censimenti (1931 e 1938) esistevano delle differenze di

---

<sup>1152</sup> Per i dati cfr. R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, pp. 5 e segg.

<sup>1153</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>1154</sup> *Ibid.*, p. 7.

impostazione: il primo seguiva un criterio religioso mentre il secondo un criterio razzistico. De Felice ha ricondotto la differenza tra i dati riportati dai due censimenti ai 7.019 ebrei che sin dalla nascita risultavano cattolici (6.881), di altra religione cristiana (135) e di altra religione non cristiana (3), in quanto figli di genitori già convertiti prima della loro nascita o di matrimoni misti a prevalenza non israelitica. Per quanto riguarda gli italiani di fede ebraica residenti nelle colonie e all'estero la situazione è altrettanto problematica e in particolare per gli ultimi mancano dati affidabili. Il censimento del 1931 indicava, quanto agli italiani di fede ebraica residenti nelle colonie, un totale di 511 unità così distribuite: 385 in Libia (di cui 331 in Tripolitania e 54 in Cirenaica), 108 nel Dodecanneso, 16 in Eritrea e 2 in Somalia. Ricostruire l'entità degli ebrei italiani residenti all'estero è invece più problematica. Esistevano, infatti, gruppi di ebrei italiani in diverse località bagnate dal Mediterraneo orientale e in particolare a Salonicco, in Turchia, ad Alessandria e a Tunisi. Da un dispaccio del dicembre 1938 dell'ambasciatore ad Ankara De Peppo al Ministero degli Affari Esteri risultava che gli ebrei italiani residenti in Turchia fossero circa 1.400<sup>1155</sup>, mentre da un dispaccio dell'agosto 1937 della legazione in Egitto al Ministero degli Affari Esteri risultava che quelli residenti in Egitto fossero più di 5.700<sup>1156</sup>. Nelle sue colonie l'Italia aveva poi incontrato una presenza ebraica autoctona e gli ebrei indigeni registrati nel censimento del 1931 risultavano così distribuiti: 24.024 in Libia (di cui 21.138 in Tripolitania e 2.886 in Cirenaica), 4.372 nel Dodecanneso, 193 in Eritrea e 11 in Somalia. Con la conquista dell'Etiopia, il regime estese il suo controllo anche sugli ebrei locali (Falascià), sulla cui consistenza numerica mancano cifre precise, anche se si ipotizzano circa 40.000 unità<sup>1157</sup>. Sul territorio nazionale erano anche presenti degli ebrei stranieri e il loro numero aumentò progressivamente tra il 1911 e il 1938 a causa dell'afflusso di emigrati dai paesi dell'Est e del centro Europa. Tali ebrei stranieri ammontavano a circa 20.000 e 10.173 (secondo il censimento del 1938) erano stabilmente presenti in Italia da molti anni, oltre che pienamente integrati nell'ebraismo italiano.

---

<sup>1155</sup> Cfr. l'ambasciatore De Peppo al ministro degli Affari Esteri, 19 dicembre 1938, Archivio storico del Ministero degli Affari Esteri, *Fondo affari politici*, Turchia, plico 19, cit. in R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 8, nota n. 1. L'Archivio storico del Ministero degli Affari Esteri verrà citato come ASMAE, mentre il *Fondo affari politici* come AP.

<sup>1156</sup> Cfr. l'incaricato d'affari al Cairo al ministro degli Affari Esteri, 20 agosto 1937, ASMAE, AP, Palestina, plico 19, cit. in *ibidem*.

<sup>1157</sup> Cfr. ad esempio *ibid.*, p. 9.

Dal punto di vista della distribuzione territoriale, come ricordato da De Felice, la presenza degli ebrei riguardava esclusivamente l'Italia centro-settentrionale, «era un fatto squisitamente urbano e circoscritto, se ciò non bastasse, a pochi e ben individuabili centri urbani»<sup>1158</sup>. La presenza ebraica si limitava in sostanza a poche grandi città e in particolare a Trieste, Livorno, Roma, Milano, Venezia, Torino, Ancona, Firenze, Genova e Ferrara, arrivando ad essere veramente sensibile solo in alcune di queste.

La presenza ebraica, per quanto minoritaria, era sempre stata sopravvalutata e temuta dagli antisemiti. A loro parere, il peso sociale degli ebrei era «enorme, schiacciante. Secondo costoro, gli ebrei sarebbero stati una piovra che estendeva i suoi tentacoli su tutti i settori più importanti della vita nazionale: cultura, amministrazione, politica e soprattutto economia»<sup>1159</sup>. Il reale quadro dell'ebraismo italiano era tuttavia diverso. Come evidenziato da De Felice, gli ebrei avevano assunto una fisionomia prevalentemente borghese, «se però si parte da questa premessa storico-sociologica e si considerano gli ebrei in relazione al resto della borghesia italiana, le affermazioni dei razzisti e degli antisemiti appaiono subito senza fondamento e la cosiddetta 'supremazia' ebraica si riduce a ben poca cosa»<sup>1160</sup>. Senza dubbio gli ebrei occupavano posizioni di rilievo nell'ambito amministrativo, politico e universitario, ma da un punto di vista morale e psicologico l'ebraismo italiano non costituiva un problema: «si può dire che sin dalla seconda metà del XVIII secolo non esisteva più tra noi una questione ebraica. Da questo tempo infatti gli ebrei erano venuti inserendosi progressivamente e senza scosse, quasi inavvertitamente, nella compagine italiana sia psicologicamente sia giuridicamente»<sup>1161</sup>, la loro partecipazione al Risorgimento era stata da questo punto di vista rivelatrice.

Gli ebrei italiani mostrarono sempre un forte attaccamento ai destini nazionali e una certa diffidenza nei confronti del sionismo. Al primo Congresso sionista del 1897 non partecipò, ad esempio, alcun rappresentante italiano; mentre al secondo, tenutosi l'anno successivo, partecipò solo il rabbino napoletano Sonino che fu duramente criticato<sup>1162</sup>. Per gli ebrei italiani il sionismo era un movimento che riguardava i paesi in cui le minoranze ebraiche erano perseguitate, l'Italia non rientrava nel loro novero dato che gli

---

<sup>1158</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 12.

<sup>1159</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>1160</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>1161</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>1162</sup> *Ibid.*, p. 16, nota n. 3.



ebrei residenti nel suo territorio avevano optato per l'assimilazione totale. L'assimilazione non escludeva tuttavia per l'ebraismo la possibilità di avere propri organi di stampa, nonostante l'opinione di Ovazza secondo cui «in linea generale una stampa ebraica in Italia non avrebbe motivo di sorgere. Si potrebbe ammettere tutt'al più una stampa di cultura»<sup>1163</sup>. La stampa ebraica in Italia era rappresentata dal settimanale «Israel», con annessa rassegna mensile, e dall'«Idea sionistica», pubblicata a Milano da un gruppo di sionisti revisionisti.

Dal sintetico quadro tracciato emergono alcune caratteristiche chiave dell'ebraismo italiano, che ne hanno determinato in seguito le vicissitudini durante il fascismo. In primo luogo si è evidenziata la sostanziale assenza di forti motivi antisemiti in Italia, come si avrà modo di vedere nella disamina dell'antisemitismo e dell'antisionismo. Tendenze e spinte razziste probabilmente esistevano, ma rimanevano controllate o latenti, non traducendosi in una aperta azione di discriminazione (come nel caso dell'antisemitismo cattolico). In secondo luogo si è evidenziata la partecipazione degli ebrei alla vita politica nazionale, anche se non mostrarono particolare affezione ai vari movimenti: ciò si può considerare vero anche per quanto concerne i loro rapporti con il fascismo. In terzo luogo si è evidenziato lo scetticismo e quasi il senso di estraneità degli ebrei italiani nei confronti del sionismo, i cui punti di contatto con la politica estera fascista verranno di seguito esaminati.

### 1.3 Il cammino verso la persecuzione (1922-1938)

Come evidenziato da De Felice, descrivere la posizione del fascismo delle origini nei confronti dell'ebraismo non è semplice a causa della particolare conformazione del movimento politico fondato da Mussolini, oltre che della sua natura ideologica composita.

«Il fascismo, delle 'origini' come della 'maturità' e della 'fine', è stato indubbiamente un fatto unitario quanto alla sua esterioresità (non per nulla i fascisti ebbero il mito della monoliticità) e soprattutto quanto alle sue tragiche conseguenze per l'Italia e gli italiani. Altrettanto indubbiamente però il fascismo fu sempre qualcosa di estremamente complesso e composito rispetto alla sua intima realtà e alla sua

---

<sup>1163</sup> E. OVAZZA, *Fuori dell'equivoco*, «La nostra bandiera», 1° maggio 1934, poi in Id., *Sionismo bifronte*, p. 27.

dialettica interna. Se dall'esterno era il fascismo, all'interno erano i fascismi o – se si preferisce – erano i fascisti, con le loro personalità, le loro origini e soprattutto con le loro posizioni personali [...]. La forza di questi fascismi, la loro dialettica, fu sempre notevolissima»<sup>1164</sup>.

Nessun aspetto della realtà fascista rimase estraneo a questa frammentarietà, la politica fascista verso gli ebrei – ad esempio – mancò sempre di una coerenza interna e ciò non può essere ricondotto solo alla «grossolanità del fascismo»<sup>1165</sup>, all'indefinitezza della sua ideologia, alla confusione del clima culturale dell'Italia del ventennio e «all'istrionismo di Mussolini, al suo tatticismo esasperato»<sup>1166</sup>. Le varie fasi attraversate dalla politica ebraica del fascismo corrisposero allo scontro dialettico fra le varie correnti che lo componevano e quindi, nel suo complesso, tale aspetto dell'azione del regime appare privo di unitarietà.

Nonostante l'impegno di numerosi apologeti del regime, che dopo il 1938 si adoperarono per dimostrare la presenza di una concezione razziale anche nel fascismo delle origini, nella sua fase embrionale il movimento politico creato da Mussolini non ebbe una precisa posizione riguardo alla questione ebraica. Sull'argomento si ridusse a presentare un fronte composto da una serie di posizioni individuali che emergevano da organi di stampa quali «L'assalto», «Audacia», «Il maglio», «Balilla», «Intrepido» e altri<sup>1167</sup>. In tali giornali il fascismo delle origini ricalcava prevalentemente gli argomenti antisemiti già esposti dai nazionalisti: gli ebrei erano accusati di essere l'anima della massoneria, del socialismo e del bolscevismo; oltre a mirare alla conquista del mondo attraverso il controllo dell'alta finanza. A questi temi si aggiungevano sporadici attacchi contro il sionismo, ma «mai, anche nei giornali stampati nelle località più tipicamente ebraiche [...] l'antisemitismo assunse però toni particolarmente accesi; né, tantomeno, vi era traccia di razzismo vero e proprio»<sup>1168</sup>.

Considerata la frammentarietà del panorama ideologico del fascismo delle origini, De Felice ha proposto di concentrare l'attenzione sull'atteggiamento di Mussolini, che

---

<sup>1164</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, pp. 64-65.

<sup>1165</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>1166</sup> *Ibidem.*

<sup>1167</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>1168</sup> *Ibidem.*

emergeva anche dagli organi di stampa da lui direttamente controllati<sup>1169</sup>. «Il Popolo d'Italia» e «Gerarchia» rappresentarono la 'vetrina' attraverso cui il fascismo nascente poté delineare gran parte delle proprie concezioni e attraverso cui gli ebrei italiani poterono recepire l'orientamento del fascismo nei loro confronti. Anche nelle fasi più avanzate del ventennio, «Gerarchia» rappresentò lo strumento ufficiale attraverso cui il regime condusse la sua campagna antisemita e antisionista, pur senza raggiungere mai gli estremi de «La difesa della razza». Mussolini non aveva «vere prevenzioni antisemite»<sup>1170</sup>, il suo atteggiamento nei confronti degli ebrei era di indifferenza, anche se riconosceva loro alcune doti (soprattutto in campo finanziario) e ne ammirava la fierezza. I suoi pregiudizi antisemiti non risultavano determinanti e si potevano ricondurre alla formazione culturale ricevuta dalla sua generazione. L'antisemitismo tradizionale di Mussolini non gli impedì di circondarsi di collaboratori ebrei e di intrattenere con essi rapporti intimi (si pensi a Margherita Sarfatti). Esso inoltre non ebbe per molto tempo un deciso carattere razzista, rimanendo affine alle posizioni spiritualistiche di Evola, e non ebbe conseguenze politiche almeno fino al 1936-1937. Mussolini, tuttavia, mostrava un certo timore per la presunta 'internazionale ebraica' e per il potere esercitato dall'alta finanza ebraica nel mondo. Le prese di posizione di Mussolini sull'ebraismo durante i primi anni del fascismo si rivelano fortemente contraddittorie e dimostrarono la mancanza di idee chiare sul fenomeno. De Felice ha identificato ed esteso tale lacuna a tutto l'ambito fascista; evidenziando, tra l'altro, l'assenza su «Gerarchia» (principale rivista ideologica del regime) di riflessioni sull'ebraismo. In effetti i primi significativi articoli antisemiti e antisionisti apparvero infatti sulla rivista solo a partire dal 1929<sup>1171</sup>.

Si può dire che Mussolini fece propria la visuale antisemita dei nazionalisti, fondendola con le concezioni che Orano e di Sorel avevano sul sionismo; ma la sua azione politica nei confronti dell'ebraismo rimase per lungo tempo sporadica, confusa e inconsistente. Anche dopo aver incontrato a più riprese i più importanti *leader* del

---

<sup>1169</sup> Sull'atteggiamento di Mussolini nei confronti dell'ebraismo e del sionismo cfr. anche F. BIAGINI, *Mussolini e il sionismo*, Milano, M&B Publishing, 1998; G. FABRE, *Mussolini razzista. Dal socialismo al fascismo: la formazione di un antisemita*, Milano, Garzanti, 2005.

<sup>1170</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 67.

<sup>1171</sup> *Ibid.*, p. 69.

sionismo internazionale (Chaim Weizmann<sup>1172</sup> e Nahum Sokolow<sup>1173</sup>) e aver autorizzato la costituzione del Comitato Italia-Palestina, Mussolini evidenziò una certa difficoltà nell'inquadrare il sionismo come un'importante leva di politica internazionale. I suoi obiettivi rimasero modesti e gli incontri menzionati ebbero per lui lo scopo di giungere ad una migliore comprensione della realtà sionista («guardar dentro» al sionismo, come ricordato da Raffaele Guariglia<sup>1174</sup>), valutando la possibilità di servirsi del movimento per incrementare la penetrazione economica e culturale italiana in Palestina per stringere contatti con le comunità ebraiche nell'ambito del Mediterraneo. Nello sviluppo della visione di Mussolini ebbe un importante ruolo anche Dino Grandi, sempre cauto di fronte al pericolo di urtare la politica britannica nel Mediterraneo. Mussolini intendeva presentarsi come amico e protettore degli ebrei, ma fino al 1938 la sua benevolenza nei loro confronti si accompagnò a un parallelo apprezzamento nei confronti dell'Islam, in una manifestazione di pragmatismo politico la cui ambiguità non tardò ad essere evidenziata dagli stessi esponenti del sionismo internazionale. De Felice ha così sintetizzato la politica estera italiana fino all'entrata in vigore delle leggi razziali: Mussolini mantenne buoni rapporti con l'ebraismo italiano e internazionale perché credeva che l'avvio della persecuzione razziale in Germania avrebbe creato in Europa una situazione di tensione, inoltre desiderava differenziare la politica fascista da quella nazista (avvalorando la sua immagine di 'arbitro' della politica europea e di

---

<sup>1172</sup> Weizmann (1874-1952) fu lettore di chimica nelle università di Ginevra (1900-1903) e di Manchester (1903-1916), in seguito (1916-1919) direttore dei laboratori dell'Ammiragliato britannico. Condusse importanti ricerche sulla fermentazione acetonebutilica, che sfruttò (1914) per la produzione dell'acetone, di grande interesse per l'industria bellica dell'epoca. Partecipò attivamente al movimento sionistico: durante la prima guerra mondiale indusse il Governo britannico a sostenere il programma del sionismo, ottenendo (1917) da lord Balfour la dichiarazione in favore dell'insediamento degli Ebrei in Palestina; fu poi presidente dell'Organizzazione sionistica mondiale (1920) e della Jewish Agency (1929). È stato anche presidente dello Stato di Israele (1948-1952). Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Cfr. anche D. LATTES – M. BEILINSON (a cura di), *Il sionismo nel pensiero dei suoi capi. Theodor Herzl, Max Nordau, Nahum Sokolow, Chaim Weizmann*, Firenze, Israel, 1925. Tra le sue principali opere cfr. *La mia vita per Israele*, Milano, Garzanti, 1950.

<sup>1173</sup> Sokolow (1859-1936) fu uno scrittore e un pioniere del giornalismo ebraico. Nacque da una famiglia di rabbini nella Polonia russa e a soli 17 anni cominciò a scrivere su un giornale ebraico locale. Si guadagnò presto una grande fama come giornalista e un numeroso seguito tra gli ebrei polacchi, oltre che tra i sostenitori del sionismo. Nel 1906 gli fu proposto di diventare segretario generale del Congresso sionista mondiale, Sokolow accettò e negli anni successivi compì molti viaggi in Europa e in Nord America per promuovere gli ideali sionisti. Durante la prima guerra mondiale visse a Londra e fu tra gli esponenti del sionismo che premettero su lord Balfour per l'ottenimento di una dichiarazione pro-sionista. Nel 1931 venne eletto presidente del Congresso sionista mondiale e tenne la carica fino al 1935, quando gli successe Weizmann. Tra il 1931 e il 1933 fu anche presidente dell'Agenzia ebraica per la Palestina. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Cfr. anche D. LATTES – M. BEILINSON (a cura di), *Il sionismo nel pensiero dei suoi capi. Theodor Herzl, Max Nordau, Nahum Sokolow, Chaim Weizmann*.

<sup>1174</sup> R. GUARIGLIA, *Ricordi (1922-1946)*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1950, p. 183.

guardiano della pace) e da ultimo credeva che l'atteggiamento amichevole nei confronti degli ebrei non avrebbe alienato all'Italia le simpatie dell'alta finanza ebraica, garantendole un più sicuro ruolo nella politica mediterranea<sup>1175</sup>. In alcuni momenti del ventennio Mussolini assunse una posizione estremamente favorevole nei confronti del sionismo. Tale atteggiamento era giudicato con sospetto dagli interlocutori del duce – particolarmente da Weizmann e da Nahum Goldmann<sup>1176</sup> – ma ad ogni modo venne coltivato dagli esponenti del sionismo. Nessuna illusione rimaneva comunque circa i veri obiettivi di Mussolini, come evidenziato dal giornalista Herman Swith dell'«Haaretz» di Tel Aviv nell'articolo *Il duce, la Palestina e il Congresso ebraico mondiale*:

«E' stupido dire che Mussolini ama oppure odia il popolo ebraico. Egli ama semplicemente l'Italia. Però il duce, a guisa degli altri uomini di governo, si interessa alla questione ebraica, senza troppi sentimentalismi, né pregiudizi, né odi, né disdegni. Per Mussolini l'ebraismo è una pedina sulla scacchiera della politica mondiale, forse non molto importante, ma neppure inutile. Questo è l'atteggiamento di Mussolini verso di noi, né più, né meno»<sup>1177</sup>.

Le vicende dell'ebraismo italiano durante il fascismo – e in particolare l'azione politica del regime nei confronti degli ebrei – possono essere affrontate suddividendo il ventennio in diversi periodi che segnano, su tale questione, il mutamento dell'atteggiamento fascista<sup>1178</sup>. Il primo periodo comprende gli anni dal 1919 al 1926, gli anni durante i quali il fascismo si evolse da semplice movimento politico a regime. Il secondo periodo comprende il biennio 1926-1927, mentre il terzo periodo gli anni dal 1928 al 1932, che videro l'entrata in vigore della legge sui culti ammessi e l'emanazione di provvedimenti per un nuovo assetto delle comunità ebraiche. Il quarto periodo comprende il biennio 1933-1934, segnato dai riflessi dell'ascesa al potere di

---

<sup>1175</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, pp. 133-134.

<sup>1176</sup> Goldmann (1894-1982) fu editore a Berlino della *Encyclopaedia Judaica* (1922-1934), ma dovette abbandonare la Germania a causa delle leggi razziali. Dirigente dal 1927 del movimento sionista e rappresentante dell'Agenzia ebraica alla Società delle nazioni (1935-1940) a Ginevra, si trasferì poi negli Stati Uniti e durante la seconda guerra mondiale diresse il Servizio di spionaggio ebraico. Dal 1951 al 1978 fu presidente del Congresso ebraico mondiale e dal 1956 dell'Organizzazione sionistica mondiale, da cui si dimise nel 1968 per gravi dissensi con la politica perseguita da Israele verso gli Stati arabi. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>1177</sup> «Haaretz», 29 dicembre 1934.

<sup>1178</sup> La suddivisione adottata ricalca quella proposta da De Felice in *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*.

Hitler in Germania. Il quinto periodo comprende gli anni dal 1935 al 1937, caratterizzati dall'entrata in vigore delle leggi di Norimberga, in Germania, e dalla guerra d'Etiopia. Il sesto ed ultimo periodo riguarda il 1938: l'anno di inizio della persecuzione razziale in Italia.

Per quanto concerne il primo periodo, è opportuno evidenziare che – come testimoniato dal censimento razzista del 1938 – gli ebrei diedero uno scarso contributo alle origini del fascismo. Gli ebrei italiani iscritti al Partito Nazionale Fascista in data antecedente alla marcia su Roma erano circa 590, solo il 2,3‰ degli iscritti al partito nell'estate del 1922<sup>1179</sup>. La presenza degli ebrei nel partito rimase scarsa anche negli anni seguenti: solo un ebreo partecipò ai Governi guidati da Mussolini (Guido Jung, ministro delle Finanze dal 1932 al 1935) e al Convegno per la cultura fascista svoltosi a Bologna il 29-30 marzo 1925 i relatori ebrei furono solo tre (Gino Arias, Margherita Sarfatti e Angelo Oliviero Olivetti)<sup>1180</sup>. In campo antifascista, invece, il manifesto pubblicato il 1° maggio 1925 da Benedetto Croce venne ratificato da molti ebrei:

«Sembra legittimo ritenere che negli anni attorno al 1922 le posizioni antifasciste fossero diffuse tra gli ebrei in misura notevole, senz'altro superiore a quella derivante dalla maggiore partecipazione ebraica alla vita politica. In estrema sintesi si può osservare che gli ebrei italiani erano fascisti come gli altri italiani, più antifascisti degli altri italiani»<sup>1181</sup>.

A parere di De Felice, la formazione del primo Governo Mussolini suscitò tra gli ebrei «più avversione che timore che gli spunti antisemiti serpeggianti tra i fascisti e i loro alleati nazionalisti potessero trasformarsi in aperto antisemitismo»<sup>1182</sup>. Maggiore preoccupazione venne espressa dagli ebrei sionisti nei loro organi di stampa, in particolare «Israel». Il 16 novembre 1922, presentando alla Camera la propria compagine di Governo, Mussolini affrontò da subito il problema dei rapporti tra le confessioni religiose presenti in Italia e il nuovo corso politico e chiarì che il fascismo avrebbe rispettato tutte le fedi, con particolare riguardo a quella dominante. Mussolini si richiamava in modo intransigente allo Statuto albertino e annullava l'egualitarismo che aveva caratterizzato la legislazione dell'età liberale in materia religiosa (si pensi al

---

<sup>1179</sup> Cfr. M. SARFATTI, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, p. 21.

<sup>1180</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>1181</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>1182</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 76.

Codice penale del 1889, di cui si è già scritto nel paragrafo dedicato alla legislazione sui culti ammessi<sup>1183</sup>). Mussolini decise così di stabilire forti contatti con il cattolicesimo; del resto già nel discorso tenuto l'8 novembre 1921 al congresso costitutivo del Partito Nazionale Fascista aveva dichiarato: «Il cattolicesimo può essere utilizzato per l'espansione nazionale»<sup>1184</sup>. In tale clima, i primi anni del regime non furono caratterizzati da buoni rapporti tra fascismo ed ebrei: prevaleva un atteggiamento di «reciproca diffidenza e, spesso, non celata avversione e, di tanto in tanto, alcuni incidenti che, seppur non gravi in se, rinfocolavano l'una e l'altra e provocavano un continuo stato di tensione»<sup>1185</sup>. Talvolta gli ebrei interpretavano in chiave antisemita alcuni atti politici del fascismo; mentre i fascisti, a loro volta, interpretavano in senso politico alcune iniziative culturali dell'ebraismo.

Nei primi anni del regime le personalità dell'ebraismo italiano ebbero pochi contatti con il gruppo dirigente fascista. Solo Angelo Sacerdoti, Federico Jarach e Felice Ravenna (rispettivamente rabbini capi di Roma, Milano e Ferrara) ebbero contatti con alcune personalità fasciste e il 30 novembre 1923 Sacerdoti ebbe un colloquio con Mussolini nel quale ottenne rassicurazioni in merito alla posizione del fascismo verso l'ebraismo<sup>1186</sup>. Il colloquio fu stimolato da Weizmann, che esprimeva preoccupazione per l'ondata di antisemitismo che sembrò colpire l'Italia all'inizio del 1923. Mussolini dichiarò a Sacerdoti che il fascismo non aveva intenzione di attuare una politica antisemita e le sue dichiarazioni furono accolte positivamente dalla stampa ebraica. All'incontro seguirono alcuni provvedimenti che confermavano la linea benevola del fascismo e la stampa del regime venne tenuta a freno. Ad ogni modo molti fascisti, particolarmente quelli di provenienza nazionalista, continuarono a considerare gli ebrei un gruppo sociale infido, legato alla massoneria e all'alta finanza internazionale, tendenzialmente di inclinazione antifascista. La stampa del regime – in particolare giornali e riviste quali «Cremona nuova» di Farinacci, «La tribuna» (nazionalista), «Il Piemonte» di Torino, «L'Impero» di Roma e «La vita italiana» di Preziosi – non smisero inoltre di presentare articoli sulla presunta internazionale ebraica e contro il sionismo, considerato antinazionale. Le perplessità che gli ebrei avevano nutrito sul

---

<sup>1183</sup> Cfr. cap. II, par. 1.

<sup>1184</sup> B. MUSSOLINI, *Opera omnia*, a cura di E. e D. Susmel, Firenze, La Fenice, 1955, vol. XVII, p. 221.

<sup>1185</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 78.

<sup>1186</sup> *Ibid.*, pp. 79-80.

fascismo fin dal 1922 raggiunsero il culmine con il delitto Matteotti, in seguito al quale si ebbe l'abbandono del Partito Nazionale Fascista da parte di molti ebrei e un calo di nuove iscrizioni. Cominciavano ad emergere tra gli ebrei italiani delle nette tendenze antifasciste.

In linea di massima, gli ebrei cercarono di non coinvolgere il Consorzio delle comunità ebraiche italiane e le comunità stesse nella loro sorda opposizione al regime, si limitarono dunque a salutare benevolmente ogni iniziativa governativa in loro favore, o a carattere distensivo, pur condannando le sporadiche manifestazioni di antisemitismo che talvolta si registravano sulla stampa fascista o nei discorsi di qualche personalità (spesso minore) del regime. «Israël» cercò di chiarire gli obiettivi del sionismo (aiutato in questo dall'opera *Il sionismo* di Dante Lattes<sup>1187</sup>, «vera e propria storia-manifesto ad uso degli italiani»<sup>1188</sup>) e di evidenziare i vantaggi che lo Stato avrebbe potuto ricavare sul piano della politica mediterranea da un aperto sostegno al movimento. Per il momento gli ebrei si limitarono a «una azione morale e culturale piuttosto ampia e vivace, volta a rivendicare e rinverdire alcuni valori e alcune tradizioni tipicamente ebraici e a ridare all'ebraismo italiano – svirilizzato dai progressi dell'assimilazione – coscienza di sé»<sup>1189</sup>. Ad ogni modo, per molti ebrei riscoprire la propria identità si traduceva nel rifiuto dei nuovi principi etici e morali propagandati dal regime. Particolarmente significativo in tale quadro fu l'intervento tenuto da Nello Rosselli<sup>1190</sup> al Convegno ebraico di Livorno del 1924<sup>1191</sup>; esso può essere considerato «la più completa teorizzazione dell'antifascismo passivo di quegli ebrei i quali, pur non essendo sionisti, videro nel ritorno o nella riaffermazione della loro ebraicità il modo di difendersi e di reagire alla dittatura»<sup>1192</sup>. Per Rosselli l'identità ebraica rappresentava un

---

<sup>1187</sup> Cfr. D. LATTES, *Il sionismo*, Roma, Cremonese, 1928, 2 voll.

<sup>1188</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 84.

<sup>1189</sup> *Ibidem*.

<sup>1190</sup> Rosselli (1900-1937), il cui nome proprio era Sabatino, fu storico e uomo politico. Fratello di Carlo, sentì al pari di questo l'influsso di Gaetano Salvemini e fu deciso antifascista; svolse attività politica clandestina nel gruppo torinese di Giustizia e libertà, subendo la prigione e il confino. Fu uno dei primi, in Italia, a indagare storicamente lo sviluppo del movimento operaio. Si applicò allo studio dei rapporti diplomatici tra il Regno di Sardegna e le altre nazioni europee durante il Risorgimento e si interessò di figure quali Mazzini, Bakunin e Pisacane. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Cfr. anche Z. CIUFFOLETTI, *Uno storico sotto il fascismo. Lettere e scritti vari (1924-1937)*, Firenze, La Nuova Italia, 1979; A. BECHELLONI, *Carlo e Nello Rosselli e l'antifascismo europeo*, Milano, Franco Angeli, 2001; G. BELARDELLI, *Nello Rosselli*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007.

<sup>1191</sup> L'intervento di Rosselli venne pubblicato, insieme ad altre impressioni dello studioso sul Convegno, su «Israël» del 27 novembre 1924.

<sup>1192</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, pp. 88-89.



dato centrale e ineliminabile, l'ebraismo era una religione di libertà e come tale non poteva che opporsi alla dittatura fascista. Gli ebrei, nello spirito indicato da Rosselli, criticarono a volte con vigore alcuni atti del Governo fascista – si pensi al senatore Vittorio Polacco, che definì la riforma Gentile del 1924 «un *pogrom* morale»<sup>1193</sup> – e ciò generò un aumento dell'ostilità fascista nei loro confronti. A partire del 1925-1926 si ebbe ad esempio un incremento della propaganda fascista antiebraica e si registrarono alcuni episodi di violenza «del tutto isolati e non sollecitati, né avvallati, dalla nuova dirigenza del paese»<sup>1194</sup>. Alcune violenze si erano già registrate a Tripoli e a Livorno nel 1923, altre ne seguirono a Firenze nel 1925 e a Padova nel 1926 e tutte evidenziarono uno specifico carattere antisemita.

Nonostante il verificarsi di alcune violenze e il progressivo aumento della diffidenza ebraica nei confronti del regime, nel periodo 1926-1927 i rapporti tra il fascismo e gli ebrei subirono un costante miglioramento. Ormai attuata la fascistizzazione dell'apparato statale e fondate le basi del regime, l'attiva opposizione condotta da alcune frange dell'ebraismo andò attenuandosi, anche a causa dell'esigenza di normalizzazione dei rapporti sentita tanto dai fascisti, quanto dagli ebrei. Alle considerazioni di politica interna se ne accompagnarono inoltre altre di politica estera. La dichiarazione Balfour del novembre 1917 aveva ormai prodotto i suoi frutti e l'Inghilterra aveva assunto il mandato sulla Palestina: «Seppur sotto la forma mandataria, il 'focolare ebraico' in Palestina era ormai una realtà in atto che il fascismo, un pò per motivi economici, un pò per motivi politici e di prestigio (la politica mediterranea e la spinta al *Mare Nostrum* erano già una realtà), non poteva assolutamente ignorare»<sup>1195</sup>. Il fascismo costituiva ormai una realtà politica solida e il sionismo internazionale cominciò ad interessarsi ad esso: l'Italia infatti avrebbe potuto rappresentare un importante elemento di controbilanciamento dell'influenza britannica in Palestina. Per quanto non fosse possibile revocare il mandato britannico, l'Italia godeva infatti nella questione dei mandati di un vantaggio strategico, dal momento che il presidente della Commissione dei mandati era un italiano, il marchese Alberto Theodoli<sup>1196</sup>. Nel 1927 lord Rothermere<sup>1197</sup>, magnate della stampa britannica, accennò

---

<sup>1193</sup> V. POLACCO, *Per la libertà di coscienza e la tutela delle minoranze religiose*, Roma, Tipografia del Senato, 1925, p. 13.

<sup>1194</sup> M. SARFATTI, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, p. 61.

<sup>1195</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 92.

<sup>1196</sup> Sull'atteggiamento di Theodoli nei confronti dell'ebraismo e del sionismo italiani cfr. *ibid.*, nota n. 1.

sul «Daily Mail» alla possibilità di trasferire all'Italia il mandato sulla Palestina e la proposta venne ripresa entusiasticamente in ambito fascista: dal 1929 al 1940 le riviste del regime discussero favorevolmente la proposta, che si accompagnò a quella di internazionalizzare la Palestina attribuendo il controllo dei luoghi santi alla Santa Sede.

Una prima manifestazione di miglioramento nei rapporti tra il fascismo e l'ebraismo fu rappresentata, nel 1926, da una dichiarazione di Grandi (allora sottosegretario agli Esteri) all'Agenzia telegrafica ebraica, che riconfermava quanto dichiarato da Mussolini a Sacerdoti nel 1923<sup>1198</sup>. Grandi negava la possibilità che l'antisemitismo si sviluppasse in Italia, a causa dei numerosi meriti nazionali e del provato patriottismo degli ebrei. La dichiarazione era inscrivibile nell'ambito di una strategia distensiva dei rapporti tra fascismo ed ebraismo ma anche nell'ambito della politica estera italiana: non a caso, infatti, con il 1926 Mussolini cominciò ad interessarsi sempre più concretamente alla possibilità di modificare l'assetto del Mediterraneo orientale. Nel settembre del 1926 i contatti tra il fascismo e l'ebraismo raggiunsero l'apice con un colloquio tra Mussolini e Chaim Weizmann<sup>1199</sup>. Già il 3 gennaio 1923 i due avevano avuto un primo fugace colloquio<sup>1200</sup>, Dante Lattes si adoperò per organizzarne un altro nel quale avrebbe dovuto essere affrontata la questione dei rapporti tra il fascismo e il sionismo. Mussolini – che intendeva mantenere separate la questione sionista dalla questione ebraica – ricevette Weizmann cordialmente, anche se non si stancò di sottolineare come il sionismo non fosse niente di più che «una pedina nel gioco di forza dell'Inghilterra»<sup>1201</sup>. Mussolini dichiarò che l'Italia avrebbe aiutato il sionismo nella sua opera di colonizzazione della Palestina e Weizmann ebbe l'impressione che il duce non fosse tanto ostile nei confronti del sionismo, quanto preoccupato dell'azione britannica in Palestina. Sull'onda del buon esito del colloquio tra Mussolini e Weizmann, agli inizi del 1927 il rabbino Sacerdoti stilò due memoriali destinati al duce in cui delineava il

---

<sup>1197</sup> Harold Sidney Harmsworth, primo visconte di Rothermere (1868-1940) fu giornalista e uomo politico. Fondò con il fratello lord Northcliffe il «Daily Mail» (1896) e il «Daily Mirror» (1903), e da solo il «Sunday Pictorial» (1915). Per l'attività pubblicistica svolta durante la prima guerra mondiale venne creato visconte (1919). Proprietario di vari giornali, fondò (1915) il «Sunday Dispatch», e dall'«Evening News» (acquistato nel 1894) iniziò una violenta campagna anticomunista e contro il Trattato di Versailles. Sostenitore di un'intesa con Mussolini, fu consigliere di Chamberlain nella politica di patteggiamento con la Germania, pur essendo favorevole al riarmo inglese sin dal 1933. Scoppiata la seconda guerra mondiale, fu inviato in missione negli USA. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>1198</sup> Cfr. «Israel», 22-29 settembre 1926.

<sup>1199</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, pp. 92-93.

<sup>1200</sup> Su questo primo colloquio cfr. M. MICHAELIS, *Mussolini and the Jews*, pp. 46-48.

<sup>1201</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 93.

ruolo che l'Italia avrebbe potuto svolgere nella gestione del sionismo mondiale, in modo da trasformare il movimento in una componente della politica estera fascista<sup>1202</sup>. Il primo memoriale venne inviato a Mussolini in gennaio e il secondo in aprile. Sacerdoti proponeva la costituzione di un'organizzazione centrale ebraica italiana, che avrebbe dovuto coordinare l'azione a favore dell'Italia tra gli ebrei del Mediterraneo centro-orientale e contrastare l'influenza filo-francese dell'Alliance israélite universelle. Nel secondo memoriale, stilato in seguito ad una richiesta di chiarimenti, Sacerdoti abbandonò il progetto che aveva delineato nel primo scritto e propose una riforma del Consorzio delle comunità ebraiche italiane affinché quest'organo potesse svolgere direttamente un ruolo propagandistico. Mussolini respinse i progetti di Sacerdoti, ma, verso la metà del 1927, ricevette il rabbino David Prato, in partenza per Alessandria d'Egitto per ricoprire la carica di gran rabbino, gli espresse la sua soddisfazione per la nomina e riaffermò l'inesistenza di un antisemitismo fascista<sup>1203</sup>. Ai primi di giugno 1927, inoltre, Mussolini ricevette Victor Jacobson (delegato dell'Esecutivo sionista a Ginevra), autorizzò la costituzione di un Comitato Italia-Palestina e l'apertura di un collegio rabbinico a Rodi. Il 19 ottobre il duce ricevette infine Nahum Sokolow (presidente dell'Esecutivo sionista); «con quest'ultimo atto si può dire che il processo di riavvicinamento fosse ufficialmente concluso: se sino allora era stato, almeno in un certo senso, Mussolini a muovere i primi passi ora questi erano ampiamente compensati da quelli di una delle massime personalità ebraiche mondiali»<sup>1204</sup>.

Nel nuovo clima di distensione gli ebrei italiani moltiplicarono le loro dichiarazioni filo-mussoliniane, anche su organi di stampa stranieri come «The Reflex» di Chicago e «Réveil Juif» di Sfax, dove Guido Bedarida scrisse alcuni articoli che diedero ampia eco alle dichiarazioni di Mussolini a Sacerdoti e ai *leader* del sionismo. Nell'ebraismo italiano

«un sempre più forte senso di sicurezza pervase gli animi dei più, incertezze e diffidenze andarono rapidamente dissolvendosi, le iscrizioni al partito ripresero a crescere con un ritmo che, ormai, non differiva più da quello nazionale [...]. L'opposizione al fascismo – attiva o passiva che fosse – si ridusse

---

<sup>1202</sup> Cfr. memoriali di Sacerdoti a Mussolini, 24 gennaio 1927 e 25 aprile 1927, ASMAE, Ministero degli Affari Esteri, AP, Palestina, busta 1460, fascicolo 1, cit. in M. SARFATTI, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, p. 66, note nn. 53 e 54. Il Ministero degli Affari Esteri verrà citato come MAE.

<sup>1203</sup> Cfr. «Israel», 12 maggio 1927.

<sup>1204</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 93.

anch'essa in limiti piuttosto modesti e, anche qui, non molto dissimili da quelli del resto della borghesia italiana in genere. Anche l' 'intelligenza' ebraica, che in un primo momento era sembrata anche più di quella italiana restia a piegarsi al fascismo, risentì del nuovo stato di cose»<sup>1205</sup>.

Da questo periodo i rapporti tra il sionismo e il fascismo – pur migliorando nettamente – non fecero significativi progressi sino a quando l'avvento al potere di Hitler (e conseguentemente l'inizio di una nuova fase della vicenda degli ebrei tedeschi) non spinse i sionisti a cercare con urgenza una soluzione alla questione palestinese.

Gli anni tra il 1928 e il 1932 furono cruciali per i rapporti tra fascismo ed ebraismo. In questo periodo si ebbe infatti, come già detto, l'emanazione della legge sui culti ammessi e la riforma delle comunità. Nel 1929 si verificarono gravi incidenti fra arabi ed ebrei in Palestina e la stampa italiana ne diede un ampio resoconto. I più importanti giornali italiani mandarono degli inviati per seguire le sollevazioni che avevano luogo in Terra santa e, da un punto di vista complessivo, la stampa di informazione non assunse un atteggiamento contrario ai diritti degli ebrei, criticando invece molto duramente gli inglesi per la loro manifesta incapacità di gestire il mandato che era stato loro affidato dalla Società delle nazioni. L'unica critica agli ebrei giunse dal giornale nazionalista «La tribuna», che colse l'occasione per condannare l'instabilità a cui il sionismo condannava tutto il Medio Oriente. A parere della testata il progetto sionista si stava dimostrando inattuabile: «il chimerico sogno della istituzione di un vero e proprio Stato ebraico, sogno coltivato per un certo tempo dall'Inghilterra, per ragioni di opportunità imperiale, può considerarsi svanito per sempre»<sup>1206</sup>. Al contrario, la stampa fascista sostenne gli ebrei, presentando in una luce positiva i progetti sionisti. «Il regime fascista» del 28 luglio 1928 si abbandonò addirittura a dichiarazioni filo-sioniste, evidenziando l'importanza mistica per gli ebrei del ritorno nella terra dei padri<sup>1207</sup>. Nello stesso tempo, sul piano internazionale, nel gennaio e nel settembre 1929 lord Rothermere propose nuovamente sul «Sunday Pictorial» e sul «Daily Mail» di trasferire all'Italia il mandato sulla Palestina. Come evidenziato da De Felice, Mussolini probabilmente non considerò realistica la proposta del politico britannico, piuttosto sfruttò l'ampio *battage* che gli incidenti palestinesi avevano ricevuto sulla stampa

---

<sup>1205</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 94.

<sup>1206</sup> «La tribuna», 23 ottobre 1929.

<sup>1207</sup> «Il regime fascista», 28 luglio 1929.

fascista per avvalorare l'ipotesi di un'azione più incisiva dell'Italia nel Medio Oriente<sup>1208</sup>. Come si vedrà trattando dell'antisionismo, proprio nel 1929 l'ipotesi del mandato palestinese all'Italia venne dibattuta anche sulle più importanti riviste del regime, con articoli che talvolta chiamavano in causa il ruolo della religione e stabilivano una profonda connessione tra l'instabilità vissuta dal Medio Oriente e l'orgoglio giudaico, retaggio di una distorta formazione religiosa. La stampa italiana all'estero, in gran parte finanziata dal Governo fascista, assecondò le tendenze della stampa nazionale identificando nella Gran Bretagna la vera responsabile dei disordini palestinesi. L'ebraismo italiano mantenne nel complesso un atteggiamento filo-sionista, anche se alcune branche più dichiaratamente fasciste evidenziarono le colpe britanniche, allineandosi in questo modo non solo alla visuale del regime, ma anche a quella dei sionisti-revisionisti (che in Italia si erano organizzati tra il 1925 e il 1926). L'atteggiamento fascista di condanna nei confronti della Gran Bretagna ebbe il risultato di produrre un avvicinamento tra il regime e il sionismo revisionista, guidato da Vladimir Evgenevič Jabotinsky<sup>1209</sup>, convinto della necessità di ottenere la liberazione della Palestina attraverso la rivolta armata contro gli inglesi. Il regime sembrava aver trovato un importante alleato nella gestione della questione sionista.

Nel 1929 venne emanata anche la legge sui culti ammessi, seguita dai Regi Decreti n. 1731 del 1930 e n. 1561 del 1931 (emanati in base alle facoltà concesse al Governo con la delega legislativa contenuta nell'art. 14 della legge del giugno 1929) che unificarono le norme vigenti sulle comunità israelitiche italiane. Come evidenziato dal giurista Piacentini, una generale riorganizzazione e unificazione delle comunità israelitiche era necessaria dal momento che esse erano regolate in modo differente nelle varie regioni d'Italia, sulla base di norme giuridiche ancora pre-unitarie<sup>1210</sup>. Con il Regio Decreto n. 1731 del 1930 e il relativo regolamento, le comunità israelitiche erano

---

<sup>1208</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 110.

<sup>1209</sup> Jabotinsky (1880-1940), nativo dell'Ucraina, entrò nel Movimento di emancipazione nazionale ebraica (1903) ed elaborò alla conferenza di Helsinki (1906) il cosiddetto 'programma di Helsinki' in cui si combattevano le tendenze all'assimilazione che si erano fatte strada in Russia. Scoppiata la prima guerra mondiale, organizzò per primo, anche contro il parere di Weizmann, forze militari ebraiche sotto bandiera inglese in Palestina. Dal 1923, contro i 'sionisti generali' capeggiati da Weizmann (favorevoli a uno Stato misto ebraico-palestinese), divenne capo dell'organizzazione revisionistica che riteneva possibile la soluzione del problema ebraico solo con la creazione di uno Stato compattamente ebraico. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Cfr. anche P. DI MOTOLI, *La destra sionista. Biografia di Vladimir Jabotinsky*, Milano, M&B Publishing, 2001; V. PINTO, *Imparare a sparare. Vita di Vladimir Jabotinsky, padre del sionismo di destra*, Torino, UTET, 2007.

<sup>1210</sup> Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, Milano, Hoepli, 1934, pp. 123 e segg.

definite come ‘corpi morali’ che provvedevano al soddisfacimento dei bisogni religiosi degli israeliti curando l’esercizio del culto, l’istruzione e l’educazione religiosa, promuovendo la cultura ebraica e amministrando le istituzioni israelitiche con scopi di assistenza e beneficenza. Si trattava di comunità «analoghe ai comuni», cioè costituenti corporazioni necessarie a base territoriale, alle quali appartenevano tutti gli ebrei per nascita (cioè i figli di madre ebrea)<sup>1211</sup>. Il numero delle comunità venne determinato con il Regio Decreto 24 settembre 1931 n. 1279: 26 comunità nel territorio nazionale più le comunità di Tripoli, Bengasi, Rodi e Asmara. Ogni comunità era dotata di un Consiglio, di una Giunta e di un presidente, tutti elettivi. La direzione spirituale della comunità spettava al rabbino capo che doveva essere preferibilmente cittadino italiano e la cui nomina doveva essere notificata al Ministero dell’Interno per l’approvazione. Tali norme erano valide naturalmente anche per le comunità presenti nelle colonie. La legislazione fascista impose anche l’accorpamento di più comunità di piccole dimensioni, nel tentativo di esercitare un controllo il più possibile accurato su queste realtà religiose. Allo stesso scopo impose la dichiarazione obbligatoria di abbandono del culto ebraico, da presentare al rabbino capo o al presidente della comunità di appartenenza del fedele. Il Decreto legislativo n. 1731 del 1930 impose anche la costituzione dell’Unione obbligatoria delle comunità israelitiche del Regno, delle colonie e dei possedimenti (nota anche come Unione delle comunità israelitiche italiane), con sede in Roma, che sostituiva il Consorzio delle comunità israelitiche italiane. La creazione di quest’organo obbediva ad un’ovvia esigenza di controllo. Secondo Piacentini, lo Stato: «quando se ne presenti la necessità, può rivolgersi a esso come all’organo più adatto e più responsabile dell’azione che l’ebraismo italiano svolge nell’Italia, nelle nostre colonie e nel mondo»<sup>1212</sup>. Gli organi dell’unione erano il Congresso, la Giunta, il Consiglio e il presidente. Venne anche costituita una Consulta rabbinica, con funzioni di vigilanza e deliberative: un collegio composto da 3 membri eletti dal Congresso fra i 5 rabbini capi delegati al Congresso stesso. Nel complesso si può dire che l’azione legislativa del Governo fascista semplificò il quadro piuttosto caotico delle comunità ebraiche italiane, guadagnando nuovi consensi dall’ebraismo italiano che vide il fascismo farsi sempre più attento alla realtà ebraica. Tra il 1931 e il 1932, infatti, anche i sionisti italiani accolsero favorevolmente l’azione fascista,

---

<sup>1211</sup> Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 124.

<sup>1212</sup> *Ibid.*, p. 144.

probabilmente stimolati in tal senso da Sacerdoti e da Lattes. Un ruolo importante nel rinnovato gradimento del fascismo da parte ebraica ebbero anche i *Colloqui con Mussolini*<sup>1213</sup>, pubblicati nel 1932 dal giornalista tedesco Emil Ludwig e tradotti in italiano da Tommaso Gnoli, dove il duce si esprimeva con durezza nei confronti dell'antisemitismo e del razzismo.

All'inizio degli anni Trenta i rapporti tra il fascismo e gli ebrei sembravano oramai improntati all'apprezzamento reciproco: «Sul piano interno tutto sembrava ormai appianato o in via di una pacifica e comprensiva risoluzione. Da ambo le parti non si nascondeva la propria soddisfazione e non si lesinavano i reciproci riconoscimenti e le reciproche manifestazioni di simpatia»<sup>1214</sup>. In ambito fascista rimanevano ancora figure diffidenti nei confronti tanto dell'ebraismo, quanto del sionismo, ma si trattava di personalità isolate e di scarso peso nella politica fascista, arroccate attorno a organi di stampa di scarsa diffusione: «Antieuropa» di Asvero Gravelli, «La nobiltà della stirpe» di Stefano Maria Cutelli e «La vita italiana» di Preziosi. Anche sull'Italia, ad ogni modo, si proiettavano minacciose le ombre del progressivo affermarsi del nazismo in Germania. Alcune figure del regime vedevano favorevolmente la possibilità che in Germania si instaurasse un regime omologo alle linee politico-spirituale del fascismo, ma poche fra di esse apprezzavano l'antisemitismo che contraddistingueva il nazismo. L'unica voce che si espresse senza riserve a favore di Hitler fu Giovanni Preziosi, che già nel settembre del 1930 pubblicò su «La vita italiana» un articolo in cui applaudiva il razzismo e l'antisemitismo nazisti<sup>1215</sup>. La posizione ufficiale del fascismo nei confronti del problema ebraico rimase tuttavia, almeno per il momento, quella delineata da Mussolini nei *Colloqui* e ribadita nella voce enciclopedica relativa alla dottrina del fascismo<sup>1216</sup>. Anche dopo l'assunzione del cancellierato da parte di Hitler, Mussolini considerava il nazismo come una sorta di 'fratello minore' e a più riprese ne criticava il razzismo, intercedendo per gli ebrei tedeschi forse nella segreta speranza di presentarsi come il mediatore tra il nazismo e l'ebraismo internazionale. Nel 1934 molti organi di stampa fascisti – e tra di essi molte riviste – attaccarono di nuovo il sionismo internazionale, dipinto come anti italiano, ma parallelamente non mancavano le critiche

---

<sup>1213</sup> Cfr. E. LUDWIG, *Colloqui con Mussolini*, Milano, Mondadori, 1932.

<sup>1214</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 115.

<sup>1215</sup> Cfr. G. PREZIOSI, *Hitler*, «La vita italiana», XVIII (1930), settembre, pp. 25-34.

<sup>1216</sup> Cfr. B. MUSSOLINI, *Fascismo*, *Enciclopedia italiana Treccani*, XIV (1932), pp. 847-884.

contro il razzismo nazista, frequentemente espresse dallo stesso Mussolini sul «Popolo d'Italia». Molte riviste del regime sottolinearono la differenza tra nazismo e fascismo per quanto riguardava la gestione della questione ebraica e molti giornali d'informazione condannarono la politica antisemita nazista, in alcuni casi prendendo occasione dalla traduzione in italiano del *Mein Kampf*<sup>1217</sup>.

Il 29 marzo 1933, il Partito nazionalsocialista tedesco emanò un proclama contro gli ebrei e Mussolini – avvisato dall'ambasciatore italiano a Berlino, Vittorio Cerruti – dopo pochi giorni inviò un messaggio personale a Hitler ammonendolo dei pericoli che l'assunzione di una netta politica antisemita avrebbe potuto riservargli. In esso Mussolini esprimeva preoccupazione per la sorte del nuovo regime tedesco e per l'eventuale reazione che avrebbe potuto scatenarsi negli altri paesi cristiani:

«Ritengo che il proclama del partito per la lotta contro gli ebrei, mentre non rafforzerà il nazionalsocialismo all'interno, aumenterà la pressione morale e le rappresaglie economiche del giudaismo mondiale. Senza il nuovo alimento fornito dal proclama la campagna si sarebbe andata attenuando e dopo qualche tempo sarebbe cessata. Il regime fascista ha al suo attivo parecchie di queste campagne e le ha superate adottando o la tattica dell'indifferenza o quella della controffensiva per stabilire la verità in modo palese»<sup>1218</sup>.

La campagna antisemita che ebbe luogo in Germania ai primi del 1933 incluse anche un violento attacco al sionismo. Per calmare gli esponenti del sionismo internazionale il 26 aprile 1933 Mussolini incontrò nuovamente Weizmann, dopo che il suo tentativo di agire presso Hitler per moderare i provvedimenti nazisti era fallito, e gli riconfermò la sua decisione di intervenire a favore degli ebrei tedeschi, come aveva già comunicato a Sacerdoti<sup>1219</sup>. Tra il gennaio e l'aprile 1934 in Germania si ebbero nuove dimostrazioni di insofferenza nei confronti del sionismo, ma in quel frangente il regime fascista non si dissociò dall'azione tedesca come aveva fatto nei confronti dei provvedimenti razzisti. Tale ambiguo *modus agendi* gettò l'ebraismo italiano in crisi: alcuni esponenti credettero che il regime si fosse allineato alle posizioni naziste, altri invece continuarono a sperare nell'adozione di una linea autonoma sulla questione ebraica da

---

<sup>1217</sup> Cfr. A. HITLER, *La mia battaglia*, Milano, Bompiani, 1934.

<sup>1218</sup> Mussolini a Hitler, 4 aprile 1933, ASMAE, MAE, *Fondo carte recuperate nel 1945 (fondo Lancellotti)*, gabinetto, antinazismo, 1933, cit. in R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 127, nota n. 2.

<sup>1219</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 150.



parte del fascismo. Si generò un clima di forte tensione: l'ebraismo italiano appariva diviso e le sue titubanze suscitarono la sospettosità del regime. Il 17 febbraio 1934 Weizmann venne ancora una volta ricevuto da Mussolini e chiese che l'Italia appoggiasse la libertà di immigrazione degli ebrei in Palestina presso la Commissione permanente dei mandati alla Società delle nazioni<sup>1220</sup>. «Weizmann e i sionisti [...] si rendevano conto che, nonostante tutto, Mussolini costituiva ancora il tramite, l'avvocato migliore a cui potessero fare ricorso per aiutare gli ebrei tedeschi e per cercare di stornare la bufera che si addensava su quelli di altri paesi»<sup>1221</sup>.

Nei primi mesi del 1934 un gruppo di antifascisti ebrei di Torino venne arrestato e molti ebrei fascisti accusarono apertamente l'Unione delle comunità ebraiche di aver trasformato la comunità torinese in un centro di dissidenza politica. Il regime ordinò le dimissioni del Consiglio della comunità di Torino e lo scioglimento dell'«Israel», particolarmente legato alla comunità piemontese, sostituito da «La nostra bandiera», diretto dal già citato ebreo fascista Ettore Ovazza. Sulla stampa fascista ricomparvero articoli a sfondo antisemita e antisionista e si avanzarono sospetti sul patriottismo delle organizzazioni ebraiche. Nell'aprile del 1934 Mussolini approfittò della situazione di caos in cui permaneva l'ebraismo italiano per fascistizzarne tutti gli organismi associativi e limitare in questo modo la dissidenza degli ebrei. Nel novembre 1934, infine, incontrò Goldman e il colloquio – a cui partecipò anche Sacerdoti – riguardò principalmente il problema della riunione alla Germania della Sarre, i cui ebrei sarebbero stati colpiti dai provvedimenti antisemiti tedeschi<sup>1222</sup>. Mussolini descrisse Hitler come un imbecille e un fanatico, poi proclamò la necessità di creare uno Stato ebraico che avrebbe ricevuto il pieno sostegno italiano («sono sionista, io»). Mussolini si dichiarò quindi esplicitamente sionista e tale atteggiamento può essere ricondotto alla sua volontà di preparare la scena internazionale per la futura guerra d'Etiopia, sfruttando appieno la carta sionista. In particolare Mussolini voleva utilizzare il sionismo per creare difficoltà all'Inghilterra nel mantenimento del mandato sulla Palestina, continuando a presentarsi come il protettore degli ebrei senza alienarsi le simpatie del mondo arabo.

---

<sup>1220</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 151.

<sup>1221</sup> *Ibidem*.

<sup>1222</sup> *Ibid.*, pp. 154-155.

Come evidenziato da De Felice, gli anni dal 1935 al 1937 furono determinanti nell'evoluzione dell'atteggiamento fascista nei confronti degli ebrei<sup>1223</sup>. Ancora nel 1935 l'alleanza con la Germania non si delineava all'orizzonte e le continue rassicurazioni di Mussolini sul fatto che in Italia non esistesse una questione ebraica, «unite alla constatazione di quanto l'antisemitismo fosse lontano dalla psicologia degli italiani e di come questi reagissero sdegnati alle sue manifestazioni straniere davano a tutti un senso di sicurezza»<sup>1224</sup>. I rapporti tra il fascismo e gli ebrei nel 1935-1937 furono molto buoni. In preparazione alla guerra d'Etiopia, i Comitati d'azione per l'universalità di Roma affidarono al giornalista politico Corrado Tedeschi la missione di recarsi in Palestina per prendere contatto con i sionisti di ogni orientamento e indurli ad assumere atteggiamenti più amichevoli nei confronti dell'Italia<sup>1225</sup>. Tedeschi doveva respingere ogni accusa di antisionismo che poteva gravare sul Governo fascista e riconfermare la simpatia dell'Italia per la causa ebraica. Nell'agosto 1935 Mussolini dichiarò al rabbino di Alessandria d'Egitto – il già menzionato David Prato – che i sionisti avrebbero dovuto recidere i contatti con la Gran Bretagna, rivoltarsi contro di essa e costituire uno Stato ebraico libero da qualsiasi influenza<sup>1226</sup>. Allo scopo, Mussolini si espresse favorevolmente verso una proposta dello stesso Prato: costituire un ufficio per gli affari ebraici, affidato a un ebreo, che avrebbe dovuto trasformare le comunità ebraiche del levante mediterraneo in centri di penetrazione italiana. La proposta venne in seguito accantonata a causa dello scoppio della guerra d'Etiopia.

Nel frangente della guerra coloniale, l'Italia cercò di giocare la carta del sionismo anche nel tentativo di evitare l'applicazione delle sanzioni economiche da parte della Palestina, come suggerito a Mussolini dal console generale a Gerusalemme, Mariano De Angelis<sup>1227</sup>. Gli ebrei furono entusiasti della conquista etiopica, anche perché nella zona di Gondar e del Lago Tana viveva una popolazione di razza cuscitica e di religione ebraica, i Falascià. La conquista dell'Etiopia indusse gli ebrei a credere che fosse

---

<sup>1223</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 189.

<sup>1224</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>1225</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, pp. 167-168. Le tre relazioni inviate da Tedeschi a Guariglia – da Tel Aviv (6 febbraio 1936), da Gerusalemme (10 febbraio 1936) e da Firenze (12 marzo 1936), una volta tornato in Patria – si possono trovare in ASMAE, AP, Palestina, plico 10, cit. in *ibid.*, p. 167, nota n. 82.

<sup>1226</sup> Cfr. Mussolini a Prato, 8 agosto 1935, ASMAE, AP, Palestina, plico 13, cit. in *ibid.*, p. 168, nota n. 83.

<sup>1227</sup> Cfr. De Angelis a Mussolini, 18 ottobre 1935, ASMAE, Ministero dell'Africa italiana, AP, Etiopia 54/31, fascicolo 24, cit. in *ibid.*, p. 171, nota n. 89.

possibile assicurare l'elevazione morale e civile dei Falascià sotto l'egida del regime e Mussolini rispose a queste aspettative creando a Firenze un Comitato pro-Falascià<sup>1228</sup>. Sempre nel 1935 si susseguirono inoltre da parte fascista molti gesti di benevolenza nei confronti degli ebrei – come l'istituzione del rabbinato militare – e anche negli anni successivi i rapporti tra fascismo ed ebraismo rimasero buoni.

Tra la fine del 1936 e gli inizi del 1937 si verificarono a Tripoli alcuni incidenti a sfondo antisemita. Alcuni autori li hanno considerati rappresentativi della vena antisemita presente in alcune figure del fascismo, ma De Felice ha negato questa interpretazione<sup>1229</sup>, evidenziando come lo stesso governatore della Libia (Italo Balbo) si dichiarasse sempre ostile ad ogni discriminazione e come lo stesso Mussolini – visitando il quartiere ebraico di Tripoli nel marzo 1937, nel suo viaggio per ricevere la 'spada dell'Islam' – manifestasse grande simpatia per gli ebrei della colonia, al punto che il giornalista francese Maurice Montabré si chiese se fosse possibile ritenere Mussolini non solo il protettore dell'Islam, ma anche il protettore di Sion<sup>1230</sup>. L'atteggiamento fascista del 1935-1937 non lasciava immaginare l'avvento della legislazione razziale negli anni successivi, anche se cominciavano a delinearsi nuovi rapporti italo-tedeschi, che preoccuparono non poco le comunità ebraiche: «Sino al 1938 inoltrato il Governo italiano e Mussolini tennero infatti segreta la loro decisione di introdurre anche in Italia provvedimenti e discriminazioni antisemiti, anzi smentirono [...] e si comportarono nei loro rapporti con l'Unione e con le comunità come se nulla fosse»<sup>1231</sup>. Nel 1935, nella raccolta di articoli dal titolo *Sionismo bifronte*, Ovazza esaltava ad esempio la perfetta ricezione da parte ebraica dello 'spirito' delle nuove leggi fasciste in tutti i campi: «La comunità israelitica italiana ha perfettamente compreso queste leggi; le ha accettate, le ha fatte sue, e l'israelita cittadino italiano, ha saputo diventare un buon fascista conservando intatta la sua fede religiosa»<sup>1232</sup>.

De Felice ha notato che lo stesso Mussolini sino al 1937 non elaborò il progetto di un antisemitismo di Stato, anzi «gli ebrei stranieri perseguitati trovarono in lui, se non proprio un protettore, un uomo politico che a più riprese li aiutò e aprì loro le porte d'Italia come – bisogna onestamente riconoscerlo – non fecero molti altri capi di Stato

---

<sup>1228</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 194.

<sup>1229</sup> *Ibid.*, pp. 196-197.

<sup>1230</sup> Cfr. «L'Intransigeant», 19 marzo 1937.

<sup>1231</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, pp. 196-197.

<sup>1232</sup> E. OVAZZA, *Sionismo bifronte*, p. 11.

per i loro paesi»<sup>1233</sup>. Lungi dal mostrare una generosità fine a se stessa, tuttavia, Mussolini continuava a considerare l'ebraismo e il sionismo come strumenti a disposizione dell'Italia per migliorare la sua posizione nell'ambito geopolitico mediterraneo, anche se temeva il loro internazionalismo e i loro presunti contatti con l'alta finanza ebraica. Se anche nell'Italia fascista si poteva identificare un 'mito della razza' fin dagli albori del movimento politico creato da Mussolini, i suoi orientamenti erano molto diversi da quelli del nazismo e si esaurivano nella «vitalizzazione e nel potenziamento fisico e morale degli italiani»<sup>1234</sup>.

Tra il 1937 e il 1938 il fascismo subì un'evoluzione in senso antisemita, particolarmente in seguito alle posizioni antifasciste che alcune organizzazioni ebraiche avevano assunto durante la guerra d'Etiopia e la guerra di Spagna: «Nella situazione di isolamento morale in cui l'Italia venne in quegli anni a trovarsi, Mussolini, che aveva oramai perso il senso delle proporzioni, fu portato a credere [...] che l'internazionale ebraica, alleata dei nemici del fascismo, fosse scesa in guerra contro di lui»<sup>1235</sup>. Inoltre, la conquista dell'Etiopia ebbe come conseguenza l'avvio di una politica razziale volta ad evitare il fenomeno del meticciato e ciò risvegliò nel fascismo una latente coscienza di razza. Sulla spinta degli influssi provenienti dalla Germania, il razzismo assunse allora un valore politico, anche se il fascismo fu a lungo riluttante ad abbandonare un'impostazione spirituale del problema, affine a quella delineata da Evola<sup>1236</sup>. Nell'ideologia fascista si radicò l'idea dell'avvento di una 'nuova civiltà' nell'ambito della quale i popoli 'non-materialisti' (ovvero dotati di un idealismo «dinamico e virile»<sup>1237</sup>) avrebbero trionfato sulla spiritualità dei popoli loro nemici. Non bisogna poi dimenticare, nell'evoluzione dell'antisemitismo fascista, due altri fenomeni: l'influenza su Mussolini delle personalità fasciste più nettamente razziste e l'avvio di più stretti rapporti con la Germania. E' sufficiente ricordare, per quest'ultimo risvolto, i principali contatti intercorsi tra Italia e Germania tra il 1936 e il 1938<sup>1238</sup>. Nell'aprile del 1936 Mussolini impartì delle istruzioni per radicare un orientamento più filo-tedesco nell'Italia fascista, in ottobre Ciano si recò in Germania e in dicembre vennero

---

<sup>1233</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 235.

<sup>1234</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>1235</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>1236</sup> Su questo aspetto cfr. *ibid.*, pp. 245-246.

<sup>1237</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>1238</sup> *Ibid.*, pp. 251-252.

allontanati i collaboratori ebrei del «Popolo d'Italia». Nel 1937, in marzo, giunsero al giornale i primi articoli razzisti, tra il 5 e il 12 settembre una delegazione fascista guidata da Farinacci intervenne al Congresso nazista di Norimberga, alla fine di settembre Mussolini si recò in Germania e agli inizi di novembre si ebbe a Roma la firma del Patto anti-Komintern, cui seguirono discussioni anche in materia razziale. Nel 1938, in gennaio, la stampa italiana scatenò la campagna antisemita, il 16 febbraio fu pubblicata l'*Informazione diplomatica n. 14* (dedicata ai problemi razziali), in maggio Hitler visitò l'Italia, in luglio furono pubblicati il *Manifesto degli scienziati razzisti* e il comunicato del Partito nazionale fascista sulla razza (14 e 26 luglio), il 6 ottobre il Gran consiglio del fascismo decise la persecuzione.

La stampa si allineò senza problemi alle direttive del regime, «La difesa della razza» – ad esempio – aumentò le sue pubblicazioni diventando quindicinale. Non si esaltò più il patriottismo ebraico, ma si diede ampio risalto ai provvedimenti antisemiti adottati in altri paesi, oltre che alle posizioni filo-britanniche del sionismo. L'*Informazione diplomatica n. 14* non ebbe sulla stampa grande eco, mentre molto clamore suscitò sia il *Manifesto degli scienziati razzisti*, sia il comunicato del Partito nazionale fascista, favorevoli alle decisioni del Gran consiglio del fascismo. Gran parte della stampa intendeva presentare la questione antisemita in un'ottica scientifica e ciò risultò particolarmente evidente ne «La difesa della razza». Attraverso la pubblicazione di monografie *ad hoc* e attraverso il riciclo di materiale propagandistico di origine tedesca, la rivista intendeva inquadrare il problema antisemita da tutte le angolazioni possibili, non trascurando il versante religioso. Nella campagna antisemita ebbero un ruolo rilevante anche l'EIAR, l'Accademia d'Italia (che formò una commissione per studiare «quali furono attraverso i secoli le manifestazioni e i riflessi dell'ebraismo nella vita dell'Italia dai tempi di Roma antica ad oggi»<sup>1239</sup>), l'Istituto nazionale di cultura fascista, i Comitati d'azione per l'universalità di Roma, il Centro di coordinazione antibolscevica universale e i Gruppi universitari fascisti. La campagna di stampa aveva lo scopo di 'preparare' il popolo all'emanazione di una vera e propria 'carta della razza', che tuttavia non si concretizzò mai, lasciando quali pilastri della politica razziale fascista solo i manifesti e le dichiarazioni comparse sui giornali o effettuate da membri del partito: «Date le autorità dalle quali promanavano, esse avevano un valore politico tutto

---

<sup>1239</sup> «L'avvenire d'Italia», 4 settembre 1938; «Il Tevere», 22 novembre 1938. Della commissione faceva parte anche Raffaele Pettanzoni, studioso di storia delle religioni.

particolare che ne faceva già altrettanto atti di Governo»<sup>1240</sup>. Aspetti più specifici della persecuzione razziale furono messi a punto attraverso appositi strumenti legislativi: il Decreto Legge 15 novembre 1938 n. 1779 regolava ad esempio l'accesso alle scuole, mentre il 21 novembre un altro Decreto Legge escludeva dal Partito nazionale fascista i cittadini di razza ebraica e il 22 dicembre un decreto collocava in congedo definitivo il personale militare ebraico. Già il 24 ottobre, inoltre, il ministro di Polizia – Arturo Bocchini – aveva emanato una circolare riservatissima con la quale impartiva istruzioni per facilitare l'uscita dall'Italia degli ebrei stranieri<sup>1241</sup>.

La maggioranza degli ebrei italiani fu colta di sorpresa dai provvedimenti fascisti e, nonostante l'*Informazione diplomatica n. 14* indicasse con chiarezza l'allineamento italiano alle posizioni naziste, molti dirigenti delle comunità ebraiche non ebbero coscienza del pericolo:

«La persecuzione era così lontana dalla mentalità, dalla storia, dalle tradizioni italiane, così ingiustificata sotto ogni punto di vista che la maggioranza degli ebrei italiani non poteva neppure concepirne l'idea. La nuova violentissima campagna di stampa scatenata verso i primi di gennaio [1938] fu a lungo considerata come una delle tante campagne, destinate prima o poi a placarsi, alle quali gli anni precedenti li avevano in un certo senso abituati. La stessa *Informazione diplomatica n. 14* fu in genere intesa come una conferma che Mussolini non aveva intenzione di fare dell'antisemitismo e interpretata soprattutto come una presa di posizione di politica estera»<sup>1242</sup>.

Gli ebrei italiani non collegavano un'eventuale alleanza tra l'Italia e Germania con una possibile svolta razzista del regime e credevano che con un atteggiamento remissivo fosse possibile mitigare la portata della persecuzione. Molti esponenti dell'ebraismo italiano chiesero incontri con figure di Governo fasciste, ma ricevettero solo risposte ambigue e ipocrite. Anche nell'ambito del sionismo internazionale ci si attivò per chiarire la posizione antisemita del fascismo: Goldman cercò di ottenere un'udienza da Ciano, ma gli fu negata, a Gerusalemme una delegazione di sionisti cercò di mettersi in contatto con Roma attraverso il console generale Quinto Mazzolini ma fallì e – ai primi

---

<sup>1240</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 275.

<sup>1241</sup> Cfr. La Direzione generale di Pubblica Sicurezza ai prefetti, al questore di Roma e alla divisione della polizia di frontiera, 24 ottobre 1938, Archivio centrale dello Stato, *Fondo Ministero dell'Interno*, Direzione generale demografia e razza, archivio generale (1938-1943), busta 4, fascicolo 15, cit. in *ibid.*, p. 308. L'Archivio centrale dello Stato verrà citato come ACS.

<sup>1242</sup> *Ibid.*, pp. 326-327.

del luglio 1938 – il professor Chaim Wardi (lettore di italiano all’Università ebraica di Gerusalemme) cercò senza successo di ottenere spiegazioni presso l’Ufficio per gli affari orientali di Palazzo Chigi. In un tale clima di confusione, l’ebraismo italiano entrò in un momento di crisi, che si tradusse in numerose abiure, rinunce e dissociazioni, a volte accompagnate dalla conversione al cattolicesimo. Una soluzione più drastica venne invece adottata dagli ebrei che preferirono fuggire all’estero.

La diplomazia italiana all’estero e la propaganda fascista cercarono di minimizzare la portata della campagna antisemita, solo nei paesi arabi i provvedimenti razziali furono esaltati come prova dell’ostilità dell’Italia nei confronti del sionismo. L’avvio della persecuzione antisemita non comportò la cessazione degli attacchi portati dalla stampa all’ebraismo italiano: i quotidiani continuarono a denunciare le infiltrazioni ebraiche nell’alta finanza, mentre le riviste cercarono di mantenere i loro attacchi su un livello politico-teorico e pseudo scientifico, moltiplicandosi senza interruzione dal 1938 al 1943. L’EIAR e tutte le diramazioni della propaganda fascista continuarono la loro opera antisemita e tra queste anche la Scuola di mistica fascista di Milano, che organizzò una apposita sezione di studi sui temi razziali, bandì un concorso sul tema «mistica del razzismo fascista» e organizzò lezioni e convegni<sup>1243</sup>.

La persecuzione antisemita ebbe i suoi riflessi anche nelle colonie, ma in un clima di incertezza. Per quanto riguarda la Libia, ad esempio, il governatore Balbo si dichiarò sempre ostile ai provvedimenti razzisti e nel gennaio 1939 – facendo presenti al duce in una lunga lettera le particolari condizioni della Libia – ottenne da Mussolini l’autorizzazione ad applicare le leggi razziali «con le modalità consigliate dalla specialissima situazione locale»<sup>1244</sup>. Fino al 1942 gli ebrei libici subirono quindi una persecuzione meno cruenta di quelli italiani, ma poi – morto Balbo – Mussolini impose nella colonia la piena applicazione dei provvedimenti antisemiti.

Come evidenziato da De Felice, le cause della persecuzione antisemita furono «molte e cospiranti»<sup>1245</sup>, anche se la responsabilità maggiore può essere attribuita a Mussolini, alla «sua incosciente megalomania di trasformare gli italiani e, con i tedeschi, di trasformare il mondo, in nome di principî e di ideali che, pur non essendo

---

<sup>1243</sup> Cfr. ACS, *Fondo Ministero della Cultura Popolare*, gabinetto, busta 28, fascicolo Scuola di mistica fascista Sandro Italico Mussolini – Milano, cit. in R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 384, nota n. 3.

<sup>1244</sup> La lettera di Balbo a Mussolini si può trovare in *ibid.*, pp. 375-377.

<sup>1245</sup> *Ibid.*, p. 258.

quelli dei tedeschi e spesso contrapponendosi addirittura ad essi, erano la negazione di ogni principio e di ogni ideale»<sup>1246</sup>. Nonostante la massiccia mobilitazione della stampa e della propaganda fascista, i provvedimenti antisemiti non suscitarono molta simpatia nella maggioranza degli italiani. Lo stesso capo dell'OVRA, Guido Leto, ha ricordato nelle sue memorie come il problema ebraico rimase complessivamente non percepito dalla massa degli italiani<sup>1247</sup>. La politica razzista e antisemita trovò comunque nel paese alcune convinte adesioni, particolarmente da parte delle personalità di cultura e dei giovani<sup>1248</sup>. Nel complesso, tuttavia, dopo le prime resistenze al momento dell'introduzione, l'antisemitismo fascista fu recepito come uno dei tanti aspetti della cultura del regime e finì per trovare il sostegno:

«Non si può negare che l'antisemitismo di Stato, dopo aver superato il primo momento di decisa resistenza degli italiani, fu da moltissimi di questi accolto alla prova dei fatti come qualcosa di meno grave di quanto era sembrato loro in un primo momento e, pertanto, riassorbito in un certo senso nel sistema; mentre da una minoranza – non però così trascurabile come qualcuno ha voluto – fu, almeno per un certo tempo, fatto proprio non solo opportunisticamente, ma anche consapevolmente»<sup>1249</sup>.

#### 1.4 L'antisemitismo e l'antisionismo dall'età liberale al ventennio

Dopo aver ricostruito l'azione politica fascista nei confronti degli ebrei italiani, è opportuno focalizzare l'attenzione sull'antisemitismo e l'antisionismo, fenomeni profondamente connessi e spesso considerati in modo unitario dalla pubblicistica del regime, talvolta con riflessioni che dall'ambito storico-politico si estendevano a quello religioso. A entrambi, infatti, le riviste del regime riconobbero spesso una matrice 'spirituale', ovvero un collegamento a problematiche religiose relative all'essenza dell'ebraismo come fede.

La psicologia popolare e la cultura italiana non conobbero mai «l'eccitamento razziale e il razzismo»<sup>1250</sup> e per questo motivo, quando il regime cercò di instillare negli italiani una 'coscienza razziale', i suoi sforzi non furono coronati da pieno successo e una mentalità razzista si radicò solo in settori limitati della popolazione. Come

---

<sup>1246</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 258.

<sup>1247</sup> Cfr. G. LETO, *OVRA. Fascismo – antifascismo*, Bologna, Cappelli, 1951, pp. 191-192.

<sup>1248</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 387.

<sup>1249</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>1250</sup> *Ibid.*, p. 27.



evidenziato da De Felice, la *forma mentis* degli italiani era sempre stata «o sostanzialmente cattolica o sostanzialmente laica, orientamenti questi – almeno nelle loro estrinsecazioni nostrane – entrambi contrari al razzismo»<sup>1251</sup>. Prima del fascismo, il razzismo ebbe un momento di sviluppo negli anni della prima guerra mondiale con l'avvento del nazionalismo e del futurismo, per i quali tuttavia la razza italiana «non aveva un valore biologico, ma morale, di civiltà, di tradizione nazionale, di nazione *tout court*»<sup>1252</sup>. Se il razzismo non aveva in Italia una precisa tradizione – al punto che il fascismo dovette crearne una a posteriori, esagerando gli elementi di razzismo presenti nel periodo liberale, la situazione per quanto concerne l'antisemitismo presenta dei caratteri differenti. Esso, infatti, non deve essere considerato solo come una specifica declinazione del razzismo, ma piuttosto come un fenomeno dotato di una sua storia, in alcuni frangenti divergente da quella del razzismo in senso lato.

In Italia esisteva da secoli l'antisemitismo professato dalla Chiesa cattolica: un fenomeno dai contorni religiosi e teologici, non finalizzato alla discriminazione e fondato sulla condanna del popolo ebraico in quanto “popolo deicida” Come sottolineato da De Felice e da Sarfatti, tuttavia, dalla metà dell'Ottocento in poi tale antisemitismo teologico si arricchì «di altri spunti e motivi più temporali e politici che fornirono nuove frecce al suo arco e gli diedero, in un certo ambiente almeno, nuova presa»<sup>1253</sup>. Alla metà del pontificato di Leone XIII, l'antisemitismo raggiunse l'apice: attorno al 1884 la stampa cattolica iniziò ad attaccare gli ebrei e De Felice ha riconnesso questo fenomeno a due motivazioni, da un lato la necessità cattolica di rispondere ad un'ondata di anticlericalismo (identificando un nuovo ‘nemico’) e dall'altro lato l'influsso di alcune questioni economiche, tra cui il passaggio dall'economia agricolo-feudale all'economia capitalistica<sup>1254</sup>. La pubblicistica cattolica riprese in quel frangente un tema che aveva già esplorato nel XVIII secolo: l'esistenza di una congiura mirante a distruggere il cristianesimo e a sostituirgli il deismo e l'anarchia. I principali congiurati sarebbero stati i filosofi, i massoni e i giansenisti, ma alcuni autori aggiungevano a questi anche gli ebrei<sup>1255</sup>. La rivista gesuita «La civiltà cattolica» svolse un ruolo di primo piano nella campagna antisemita e nei suoi articoli presentò degli

---

<sup>1251</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 28.

<sup>1252</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>1253</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>1254</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>1255</sup> *Ibid.*, p. 36.

argomenti che in seguito furono ripresi e sviluppati anche dalla pubblicistica fascista. Nei tre articoli *Della posizione giudaica in Europa*, la rivista presentò ad esempio una sorta di nuova posizione ufficiale nei confronti degli ebrei; gli articoli ricevettero la massima diffusione e furono addirittura pubblicati in opuscolo<sup>1256</sup>. Un tema ricorrente negli articoli comparsi su «La civiltà cattolica» era la tesi della degenerazione progressiva della religione israelitica, che avrebbe condotto gli ebrei al deicidio, seguito dal castigo sotto cui il popolo ebraico sarebbe vissuto fino alla sua definitiva conversione. La conversione stessa sarebbe stata particolarmente lenta e difficile a causa del forte materialismo e della degenerazione talmudistica che avrebbe interessato l'ebraismo:

«Il giudeo persiste a rimanere giudeo, perché aspetta l'avveramento di un sogno, il sogno del suo messianismo, che lo solleverà al dominio universale». Tale aspirazione, vissuta nello spirito del *Talmud*, che «prescrive, oltreché regole di una morale esecranda, l'odio a tutti gli uomini», spiegherebbe perché gli ebrei «siano nemici giurati del benessere delle nazioni in cui dimorano» e del cristianesimo»<sup>1257</sup>.

La rivista gesuita condannava moralmente il popolo ebraico per il suo spirito orgoglioso e intollerante, e lo definiva pericoloso per le nazioni ospitanti a motivo della sua mentalità disgregatrice. Per questa ragione, la rivista reclamava l'abolizione dell'eguaglianza fra i culti e il ripristino della discriminazione, identificando la legislazione predisposta in merito dalla Russia zarista come un modello ideale. Molti dei temi comparsi ne «La civiltà cattolica» ritornarono in epoca fascista e costituirono l'ossatura fondamentale di molti articoli comparsi sulle più importanti riviste del regime.

Con gli inizi del Novecento la stampa cattolica diminuì i suoi attacchi all'ebraismo: non era mutato il suo indirizzo generale, quanto la situazione nazionale e all'antisemitismo cattolico si affiancò lentamente quello nazionalista, sindacalista-rivoluzionario e in seguito fascista. Queste nuove forme di antisemitismo rimasero tributarie, nei confronti di quello cattolico, di una serie di temi: gli ebrei erano ancora descritti come massoni, antinazionali e tendenti al bolscevismo, ma nell'antisemitismo

---

<sup>1256</sup> Cfr. *Della questione giudaica in Europa*, Prato, Contrucci, 1891.

<sup>1257</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 37. Le citazioni sono tratte da R. BALLERINI, *Gli ebrei perchè restino ebrei*, «La civiltà cattolica», XLIII (1892), 1004, p. 136; *Della questione giudaica in Europa*, p. 3.

nazionalista e poi fascista delle origini mancò sempre l'organicità che aveva caratterizzato quello cattolico. Con l'avvento al potere del fascismo l'antisemitismo cattolico non si estinse e mantenne una sua discreta forza<sup>1258</sup>. Ancora alla fine degli anni Venti, ad esempio, la stampa cattolica si presentava come decisamente avversa all'ebraismo: come quella fascista più tardi, essa condannava particolarmente il sionismo, definito imperialista e caricato di ogni responsabilità per quanto concerneva il precario assetto mediorientale. «L'Osservatore romano» commentò gli incidenti avvenuti in Palestina nel 1929 evidenziando che «la politica del sionismo ha seminato vento e raccoglie tempesta»<sup>1259</sup>, per altri giornali cattolici il conflitto tra arabi ed ebrei era invece insanabile e la soluzione poteva consistere solo nello scioglimento dell'organizzazione sionista mondiale. Anche per la stampa cattolica, come per quella fascista, l'Inghilterra aveva grandi responsabilità nei tumulti che si stavano verificando in Terra santa. Una tale comunanza di temi fra la stampa cattolica e quella fascista consentì ad alcune figure – come si vedrà in seguito – di introdurre nella *vis* anti giudaica evidente nei loro scritti dei contenuti di matrice religiosa, riprendendo la condanna del popolo ebraico su base teologica.

Alla comparsa dei primi provvedimenti antisemiti nazisti, la massa dei cattolici italiani condannò con decisione la nuova ondata di razzismo che investiva l'Europa, ma la stampa cattolica mantenne un atteggiamento prudente, apertamente dichiarato ad esempio da Egilberto Martire<sup>1260</sup> che ne «La rassegna romana» criticò la campagna

---

<sup>1258</sup> Per un inquadramento storiografico dell'antisemitismo cattolico durante il ventennio cfr. A. PELLICANI, *Il papa di tutti. La Chiesa cattolica, il fascismo e il razzismo (1929-1945)*, Milano, Sugar, 1964; G. PASSELECQ – B. SUCHECKY, *L'enciclica nascosta di Pio XI. Un'occasione mancata dalla Chiesa nei confronti dell'antisemitismo*, Milano, Corbaccio, 1997; L. INTRIERI, *La Chiesa cattolica e le leggi razziali del 1938 in Italia*, Catanzaro, Ursini, 1999; Id., *La polemica sul razzismo nel 1938. L'«Osservatore romano» e «La civiltà cattolica»*, Soveria Mannelli, Rubettino, 1999; A. TORNIELLI, *Pio XII. Il papa degli ebrei*, Casale Monferrato, Piemme, 2001; R. MORO, *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei*, Bologna, Il Mulino, 2002.

<sup>1259</sup> «L'Osservatore romano», 29 agosto 1929.

<sup>1260</sup> Martire (1887-1952) fu giornalista, uomo politico e vicepresidente della Gioventù cattolica italiana. Per molti anni combattivo articolista del «Corriere d'Italia». Dopo una breve parentesi, nel 1919, alla direzione del periodico popolare «La nuova battaglia», passò a dirigere «Conquista popolare», foglio fiancheggiatore del Partito nazionale fascista (gennaio 1921-ottobre 1922). Sottoposto a inchiesta da parte del Consiglio nazionale popolare e quindi espulso dal Partito popolare (25 luglio 1923) per non aver rispettato la disciplina di partito astenendosi nella votazione che stabiliva il passaggio alla discussione degli articoli della legge elettorale Acerbo, Martire si presentò alle elezioni del 1924 come candidato dell'Unione nazionale nel «listone» e venne rieletto; aderì quindi al Centro nazionale italiano, raggruppamento cattolico fiancheggiatore del Governo fascista, costituitosi a Bologna nell'agosto 1924, del cui comitato centrale venne poi a far parte. Fin dal novembre 1922 aveva fondato nella capitale l'associazione culturale *Fides romana*, con sede presso l'oratorio dei filippini alla Chiesa Nuova, cui aderirono molti ecclesiastici ed esponenti del mondo cattolico capitolino, raccolti intorno a un programma

antigiudaica di Hitler, pur deplorando le manifestazioni contro di essa che si erano verificate tanto negli Stati Uniti, quanto in America e che avevano visto la partecipazione di alcuni prelati<sup>1261</sup>. Quando l'avvio di una campagna antisemita divenne imminente anche in Italia, la stampa cattolica (con giornali quali l'«Italia» di Milano e «L'avvenire d'Italia» di Bologna) criticò l'eccessivo allineamento del fascismo all'impostazione razziale tedesca, ma dopo i primi provvedimenti antisemiti l'atteggiamento cattolico divenne più cauto senza che tuttavia velate critiche al razzismo scomparissero totalmente dalle principali testate.

Nel 1938 il fascismo avvertì l'esigenza di ottenere il pieno consenso dei cattolici nella campagna antisemita – visto che l'atteggiamento della Santa Sede rimaneva «di riserva», nelle parole di Ciano<sup>1262</sup> – e in quest'ottica devono essere inquadrare alcune iniziative editoriali che avevano lo scopo di ricordare ai cattolici quanto l'antisemitismo fosse stato presente in ambito cristiano. Nei primi mesi del 1938 si ebbe ad esempio la pubblicazione de *I rapporti fra la Chiesa cattolica e gli ebrei*<sup>1263</sup>, da parte di una «ben nota personalità del mondo giornalistico»<sup>1264</sup> che si celava dietro lo pseudonimo di Nomentanus. Nello stesso anno vennero pubblicati *Ebrei, Chiesa e fascismo* di Mario Lolli<sup>1265</sup>, *Io cattolico e Israele* di un altro autore che agiva sotto pseudonimo (Catholicus)<sup>1266</sup>, *Ecco il diavolo: Israele* di Piero Pellicano<sup>1267</sup>, *Presa di posizione*

---

volto a conciliare le finalità ideali di una “romanità sacra” con quelle di un fascismo politicamente moderato e socialmente conservatore. Con il patrocinio dell'Associazione pubblicò varie riviste («Conquista cattolica», «Riscossa cattolica») e, soprattutto, «La rassegna romana» (1929-1938) con lo specifico fine di favorire una costruttiva convivenza e di alleggerire e risolvere le possibili tensioni tra il regime e la Chiesa cattolica. Pubblicò anche l'*Annuario cattolico italiano*, che costituisce ancora oggi un prezioso documento della vita religiosa romana e italiana nel ventennio. Nel 1939 fondò «L'illustrazione romana», una pubblicazione intesa a sottolineare gli elementi positivi della convivenza, in Italia, tra Chiesa cattolica, dinastia dei Savoia e regime fascista. Alla fine della seconda guerra mondiale Martire si impegnò nuovamente nella vita pubblica, ponendosi su una linea di dissenso rispetto a quella della Democrazia Cristiana. In occasione del referendum istituzionale e delle elezioni per l'Assemblea costituente Martire difese la monarchia. La sua ultima esperienza giornalistica, il settimanale satirico «Rabarbaro», da lui fondato e diretto in polemica con un periodico anticlericale molto diffuso nel dopoguerra, «Don Basilio», ebbe vita breve (1946-1949). Su Martire cfr. <http://www.treccani.it>. Su di lui cfr. anche D. SORRENTINO, *La Conciliazione e il fascismo cattolico. I tempi e la figura di Egilberto Martire*, Brescia, Morcelliana, 1980.

<sup>1261</sup> T.T. (E. MARTIRE), *Pro-Judaeis*, «La rassegna romana», V (1933), 3, p. 336.

<sup>1262</sup> Rapporto di Ciano sulle reazioni vaticane ai provvedimenti razziali, 10 ottobre 1938, cit. in R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, appendice n. 20.

<sup>1263</sup> Cfr. NOMETANUS, *I rapporti tra la Chiesa cattolica e gli ebrei*, Roma, Pinciana, 1938.

<sup>1264</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 321.

<sup>1265</sup> Cfr. M. LOLLI, *Ebrei, Chiesa e fascismo*, Tivoli, Mantero, 1938.

<sup>1266</sup> Cfr. CATHOLICUS, *Io cattolico e Israele*, Roma, Pinciana, 1938.

<sup>1267</sup> Cfr. P. PELLICANO, *Ecco il diavolo: Israele*, Milano, Baldini e Castoldi, 1938.

*francamente razzista. Note di un cattolico italiano* di Pasquale Pennisi<sup>1268</sup> ed *Ebrei, cristianesimo, fascismo* di Alfredo Romanini, cultore di mistica fascista<sup>1269</sup>. La diffidenza della Chiesa nei confronti degli ebrei venne ripresa come tema anche dalla cultura fascista: nel novembre del 1938 Farinacci tenne ad esempio una conferenza sul tema *La Chiesa e gli ebrei*<sup>1270</sup>, «certo la più completa e per certi aspetti la più abile teorizzazione fascista della convergenza dell'antisemitismo fascista e di quello cattolico»<sup>1271</sup>. L'opera di Farinacci venne continuata da molti giornali cattolici (tra cui «La Liguria del popolo» e «Italia e fede») e da molte personalità di spicco della cultura cattolica, tra cui Gino Sottocchia – «un agente provocatore fascista in campo cattolico»<sup>1272</sup> – e monsignor Giuseppe Beccaria, cappellano maggiore del re<sup>1273</sup>. Tra le riviste cattoliche si distinsero particolarmente «La civiltà cattolica» e «Vita e Pensiero». La prima sottolineava l'urgenza di una segregazione ebraica, conformemente alla posizione mussoliniana di «discriminare e non perseguire»<sup>1274</sup>. La seconda, invece, affrontò il problema dell'antisemitismo da un punto di vista prevalentemente etico e storico, senza giungere agli estremi della rivista gesuita<sup>1275</sup>. La massa dei cattolici tuttavia non si convinse e rimase complessivamente estranea all'antisemitismo.

Anche le riviste del regime profusero grande impegno nell'evidenziare i punti di contatto tra l'antisemitismo cattolico e quello fascista, a volte con l'ausilio di riflessioni di natura teologica o inerenti al campo della storia delle religioni. Il già menzionato Fermi, curatore su «Gerarchia» della rubrica *Il pensiero religioso*, ad esempio, realizzò nei numeri di luglio e agosto della rivista due articoli dal titolo *L'Odissea di Israele*, nei quali ricostruì la storia religiosa del popolo ebraico e ne giustificò la travagliata vicenda alla luce di quanto espresso da san Paolo nell'*Epistola ai romani*<sup>1276</sup>. Recuperando la terminologia utilizzata da Friedrich von Hügel<sup>1277</sup> in *The mystical element of*

<sup>1268</sup> Cfr. P. PENNISI, *Presa di posizione francamente razzista. Note di un cattolico italiano*, Messina, Principato, 1938. Su Pennisi cfr. cap. I, par. 1.

<sup>1269</sup> Cfr. A. ROMANINI, *Ebrei, cristianesimo, fascismo*, Empoli, Caparrini, 1939.

<sup>1270</sup> Cfr. R. FARINACCI, *La Chiesa e gli ebrei*, conferenza d'inaugurazione tenuta all'Istituto di cultura fascista di Milano, 7 novembre 1938, Cremona, Cremona nuova, 1938.

<sup>1271</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 322.

<sup>1272</sup> R. A. WEBSTER, *La croce e i fasci. Cattolici e fascismo in Italia*, Milano, Feltrinelli, 1964.

<sup>1273</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 323.

<sup>1274</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>1275</sup> *Ibidem.*

<sup>1276</sup> Cfr. FERMI, *L'Odissea di Israele I – L'Odissea di Israele II*, «Gerarchia», XVIII (1938), 7-8, pp. 718-721, 790-794.

<sup>1277</sup> Von Hügel (1852-1925) fu uno dei maggiori studiosi cattolici del problema religioso nel XIX secolo. In stretti rapporti con i più noti modernisti (Loisy, Tyrrell e Buonaiuti), si impegnò in un'opera di apertura

*religion*<sup>1278</sup>, Fermi evidenziava come il popolo ebraico avesse sempre manifestato un forte senso mistico e sociale, rivelando al contempo una scarsa propensione all'indagine teologica. Il significato dei termini era così illustrato dall'autore:

«Il primo riguarda il sentimento, che suscita ed accende la intuizione. Il secondo, il traboccare della personalità di eccezione sopra la moltitudine, di cui può diventare l'asse morale e il glutine civile [...], il terzo concerne la trasposizione dei sentimenti in rappresentazioni e termini concettuali. Ciascuno dei tre elementi ha vantaggi, ma anche svantaggi propri: lo individualismo; la degenerazione in sistemi giuridici, politici e persino polizieschi; le aride costruzioni intellettuali, nate a soffocare i fervidi slanci dell'anima. [...] Una sana e completa professione religiosa deve abbracciare e fondere i tre. Gli ebrei antichi diedero un impulso eccezionale ai due primi»<sup>1279</sup>.

Fin dai tempi della prigionia babilonese gli ebrei, privati di ogni cosa, avevano conservato gelosamente gli elementi fondamentali della loro identità, tra cui la fede. Essa, tuttavia, cominciò a divenire sempre più formalistica e fondata sull'obbedienza cieca nei confronti della *Thorà*: «Il sabato ascendeva a mito e discendeva a spauracchio; pratiche e osservanze minute usurpavano il posto e l'onore dovuti ai precetti morali, un gretto ecclesiasticismo aduggiava le coscienze. Il danno diventò più sensibile quando cessò l'esilio (538 a.C.) e fu ricostruito il tempio (520-513 a.C.)»<sup>1280</sup>. L'ebraismo si chiuse in se stesso e rifiutò qualsiasi evoluzione di tipo teologico. La conseguente atrofizzazione lo indusse a rigettare il Cristo, non corrispondente all'immaginario messianico ebraico. Un segno ancora più evidente della degenerazione spirituale ebraica era identificato da Fermi nella codificazione del *Talmud*: «Un calderone, dove i maestri d'Israele cacciarono alla rinfusa nel corso di 700 anni [...] sentenze, leggende, parabole, chiose, dissertazioni, favole puerili, fantasticherie, malignità»<sup>1281</sup>. Progressivamente il *Talmud* si elevò al di sopra della stessa Bibbia e divenne «l'alimento spirituale,

---

e di rinnovamento del pensiero cattolico, pur senza aderire ufficialmente al modernismo, del quale respingeva certi esiti immanentistici. Era molto evidente, nella sua maniera d'intendere la rivelazione e la grazia, l'influenza del cardinal John Henry Newman. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Cfr. anche A. ZARI, *Federico von Hugel e il suo pensiero religioso*, Pinerolo, Unitipografica pinerolese, 1935. Tra le sue principali opere: *The mystical element of religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends* (1908, frutto di un trentennale lavoro di ricerca); *Eternal life* (1912); *Essays and addresses on philosophy of religion* (1921: raccolta di articoli pubblicati su vari periodici in epoche diverse); *The reality of God* (1931, postumo).

<sup>1278</sup> Cfr. F. VON HÜGEL, *The mystical element in religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends*, s. 1., Dent, 1908, 2 voll.

<sup>1279</sup> FERMI, *L'Odissea di Israele I*, p. 718.

<sup>1280</sup> *Ibid.*, p. 719.

<sup>1281</sup> *Ibid.*, p. 720.

immediato o mediato, per tanti secoli, degli ebrei dispersi tra le nazioni che non li amavano punto»<sup>1282</sup>. Per Fermi gli ebrei rappresentarono sempre un elemento di disgregazione nazionale, questo loro spirito ‘corrosivo’ era da ricondurre alla loro impostazione ideale, plasmata dalla religione.

«Anche oggi, si afferma, essi hanno abusato delle libertà ottenute, per compromettere la tranquillità delle nazioni ospitanti. Certo, non tutti, né i più: si bene una minoranza agguerrita e senza scrupoli, che rappresenta un pericolo per il mondo. Intelligenti, abili, dissimulatori, attivissimi, questi figli degeneri dei profeti, avendo perduto oramai la fede in Dio e nel suo Regno da stabilire in terra, hanno pervertito il senso etico-religioso, prominente nei padri antichi, e lo hanno rivolto, chi a stabilire un *regnum hominis*, anzi *Israelis*, sopra le rovine della civiltà cristiana; chi ad accumulare, con arti equivoche, e adorare Mammona, dispensatore di potenza e di godimenti: il capitalismo erettosi oltre il bene e il male. E’ un messianismo di novissimo conio»<sup>1283</sup>.

Gli Stati avevano quindi il diritto – anzi il dovere – di difendersi dall’azione disgregatrice ebraica, tanto più se erano dotati di un forte bagaglio spirituale, come nel caso dell’Italia fascista. La persecuzione degli ebrei era per Fermi giustificata non solo dalla loro nefasta influenza, ma anche dall’atteggiamento ostile nei loro confronti manifestato dal cattolicesimo, la religione maggioritaria nello Stato. La più compiuta espressione dell’antisemitismo cattolico era identificata da Fermi nell’*Epistola ai romani* di san Paolo, «una voce che anche oggi, dopo la fuga di tanti secoli, non possiamo riudire senza commozione»<sup>1284</sup>. L’apostolo aveva dettato l’*Epistola* nell’inverno del 56-57 (o del 57-58), quando aveva soggiornato a Corinto prima di salpare per Gerusalemme, di ritorno da un viaggio in Macedonia e in Acaia. A parere di Fermi l’*Epistola* presentava un’impronta di marcato carattere antisemita e in essa il popolo di Israele veniva esplicitamente dichiarato «fuori dalla dispensazione messianica»<sup>1285</sup> (IX, 6-13). Dio non agiva con ingiustizia nei confronti del popolo d’Israele perché Egli poteva concedere i suoi favori a chi desiderava e aveva ripudiato Israele per il fatto che il suo popolo «per quanto ricercasse la giustizia, tuttavia la perseguiva a modo suo, mediante le opere (della legge mosaica); non già nella maniera

---

<sup>1282</sup> FERMI, *L’Odissea di Israele I*, p. 720.

<sup>1283</sup> *Ibidem*.

<sup>1284</sup> *Ibid.*, p. 721.

<sup>1285</sup> FERMI, *L’Odissea di Israele II*, p. 790.

da Dio prescritta, che è (dopo il Cristo) la fede»<sup>1286</sup>. Con l'avvento del Messia il popolo d'Israele si rifiutò di abbandonare la sua prassi religiosa e il suo atteggiamento nei confronti della vita, ma Fermi aveva cura di evidenziare che tale rifiuto non era riconducibile all'ignoranza o a un difetto di intelligenza, giacché «i loro profeti li avevano già ammoniti, che avrebbero respinto il messaggio di Dio per la loro caparbieta ribelle»<sup>1287</sup>. La reiezione di Israele non era comunque definitiva e la sua accettazione della fede sarebbe stata il simbolo della fine di un'epoca. L'*Epistola* di san Paolo, per Fermi, si poteva ridurre a una condanna dell'ebraismo il quale «piuttosto che aprirsi alla nuova fede, si è ostinato nella sua concezione e prassi legalitaria, cristallizzata nel formalismo»<sup>1288</sup>. La condanna divina era stata terribile, ma il popolo che la Divinità aveva scelto gli aveva, per così dire, 'forzato la mano' «ostinandosi nel praticare la sua pretesa giustizia [...], conformità esteriore alla legge: qualcosa di formale e meccanico»<sup>1289</sup>. Da ultimo, Fermi attualizzava il contenuto dell'*Epistola* di san Paolo evidenziando come la tendenza all'astrattismo giuridico degli ebrei si fosse tradotta nell'elaborazione di concezioni politiche pericolose per il mantenimento della civiltà e ciò era evidente particolarmente su due versanti: le lotte che opponevano ebrei e arabi in Palestina e il dilagare del bolscevismo nel mondo. Fermi considerava inoltre inaccettabile la ricostituzione di uno Stato ebraico, ma a considerazioni di carattere politico si affiancavano, nei suoi scritti, teorie di filosofia della storia. A suo parere, infatti, l'Oriente stesso (di cui il popolo d'Israele era un'emanazione) aveva esaurito le sue potenzialità, quindi ricostruire uno Stato ebraico sarebbe stato fuori luogo: «Chi oserà di risospingerci indietro fino ad Ezra e ai farisei, a ritroso degli anni e dei fati?»<sup>1290</sup>. Antisemitismo e antisionismo si univano negli articoli di Fermi, segnalando quanto stretti fossero i legami tra i due fenomeni: all'opposizione politica nei confronti della ricostruzione di uno Stato di Israele si accompagnavano infatti considerazioni di carattere ideale e religioso.

La prospettiva di Fermi era condivisa anche da un altro collaboratore di «Gerarchia», anch'egli conosciuto con uno pseudonimo, Ellevì. Si tratta di uno dei polemisti più feroci della rivista: estremamente documentato e sagace, Ellevì esprimeva, con stile

---

<sup>1286</sup> FERMI, *L'Odissea di Israele II*, p. 791.

<sup>1287</sup> *Ibidem.*

<sup>1288</sup> *Ibidem.*

<sup>1289</sup> *Ibid.*, p. 792.

<sup>1290</sup> *Ibid.*, p. 794.



brillante, un antisemitismo che recepiva in modo radicale tutti i contenuti più beceri della campagna razziale fascista. Nel gennaio del 1939 Ellevì fece la sua prima comparsa sulla rivista ufficiale del regime con un articolo dal titolo *L'ebreo tradizionale*, nel quale riconduceva la necessità di discriminare – e in ultima analisi perseguitare – gli ebrei a motivazioni di carattere religioso<sup>1291</sup>. Ellevì interpretava l'avvio della persecuzione fascista come un tentativo di risposta allo spirito di sopraffazione che gli ebrei avrebbero sempre manifestato nella loro storia e che veniva da loro assimilato con lo studio della *Torah*. Essa conteneva gli insegnamenti di Mosè e di altre figure chiave del Vecchio Testamento ed era orientata, a parere di Ellevì, alla più totale esaltazione della superiorità ebraica, tale da giustificare il dominio ebraico sul mondo. Al medesimo spirito era informato il *Talmud*. Per il collaboratore di «Gerarchia» l'odio e l'ambizione egemonica contenuti in questi testi sacri erano stati recepiti anche dai più importanti pensatori che l'ebraismo aveva espresso tanto nell'antichità (come Rabbah Bar Nachmani), quanto nell'età contemporanea (Isidoro Loeb e Marcus Eli Ravage). Il popolo ebraico non aveva cessato di percepirsi come il popolo eletto e il pensiero di alcuni suoi esponenti evidenziava con forza tale stato di cose, come emergeva ad esempio dal pensiero di Ravage:

«“Ci accusate di aver acceso la rivoluzione moscovita. Sia: accettiamo l'accusa. E con questo? La rivoluzione russa non è che uno scandaletto da cortile. Gridate tanto per via dell'indebita influenza ebraica nei vostri teatri e nei vostri *films*. Benissimo. Concesso, i vostri lamenti sono giusti, ma che può significare questo in confronto con la strapotente influenza che noi esercitiamo sulle vostre Chiese, sulle vostre scuole, sui vostri regimi, ed anzi perfino sui minimi rivolgimenti del vostro mondo intellettuale? Noi siamo stati la causa prima non solo dell'ultima guerra, ma di quasi tutte le vostre guerre. Noi siamo stati i promotori non solo della rivoluzione russa, ma di tutte le grandi rivoluzioni della vostra storia. Noi abbiamo suscitato e continuiamo a suscitare discordie e contrasti nella vostra vita pubblica e privata. E' con sollievo che noi riconosciamo che il *Goi* [il non ebreo] non saprà mai scoprire la vera gravità della nostra colpa”»<sup>1292</sup>.

Motivazioni politiche e dati connessi alla religione si univano, nello scritto di Ellevì, fino a determinare la condanna del popolo ebraico: esso si era illuso che il *Goi* non potesse scoprire per la sua limitatezza la colpa ebraica, «ma si inganna. L'ha scoperta.

---

<sup>1291</sup> ELLEVI, *L'ebreo tradizionale*, «Gerarchia», XIX (1939), 1, pp. 15-16.

<sup>1292</sup> Cit. in *ibid.*, p. 16.

Non è poi così ingenuo il *Goi*»<sup>1293</sup>. Ellevì individuava una continuità di fondo tra gli atteggiamenti manifestati da Israele agli albori della sua storia e la condotta del popolo ebraico nell'età contemporanea:

«La discendenza di Abramo non muta volto per trascorrere di secoli o variare di fati. Una continuità inesauribile lega la brama antica alla brama recente. La immutabilità di questo atteggiamento sociale, consacrato dalla suggestione di una legge religiosa, ha fissato per tutti i tempi i caratteri specifici ed inconfondibili dell'ebreo tradizionale»<sup>1294</sup>.

Nel febbraio del 1939 Ellevì ritornò sul tema delle motivazioni religiose della persecuzione antisemita attuata dal fascismo con un altro articolo dal titolo *Sionismo equivocante*, nel quale evidenziava la necessità di reagire all'odio che il popolo ebraico proiettava su tutte le nazioni civili<sup>1295</sup>. Esso ubbidiva a un concetto pseudo-messianico di dominio politico degli altri popoli; convinto di dover realizzare con fanatismo religioso un progetto divino: ciò rendeva il popolo ebraico un nemico implacabile.

«Tutta la tradizione ebraica dalla *Torah* al *Talmud* alla più recente dottrina rabbinica, ripete implacabilmente il comandamento dell'odio. Da Mosè a Giuseppe Flavio, da Isacco a Abramauel a Baruk Levi è posta, al destino di Israele, come meta, la sovranità universale. [...] Per ciò il messianesimo d'Israele deve compiersi su questa terra, concessa in eredità nel patto originale, deve abbracciare tutte le nazioni, sovrapporsi a tutte le stirpi, nutrirsi del latte delle genti secondo gli incitamenti profetici»<sup>1296</sup>.

Anche per Ellevì il popolo ebraico rappresentava un nemico infido che sarebbe stato necessario sconfiggere per assicurare alla nazione un destino prospero e una posizione internazionale adeguata al suo passato imperiale.

Come già detto, l'antisemitismo fascista venne preceduto da quello cattolico. Pur caratterizzandosi per un'inclinazione marcatamente teologica, tale antisemitismo presentò una panoplia di temi che talvolta furono oggetto di recupero da parte dell'antisemitismo fascista, che in alcuni frangenti cercò di giustificarsi evidenziando una missione di carattere non solo politico – oppure volta alla difesa della civiltà e della razza italiane da qualsiasi contaminazione – ma anche spirituale, in conformità a

---

<sup>1293</sup> ELLEVI, *L'ebreo tradizionale*, p. 16.

<sup>1294</sup> *Ibidem*.

<sup>1295</sup> Cfr. ELLEVI, *Sionismo equivocante*, «Gerarchia», XIX (1939), 2, pp. 179-180.

<sup>1296</sup> *Ibid.*, p. 179.

modelli che erano già presenti nell'antisemitismo cattolico. In quest'ottica i provvedimenti antisemiti emanati dal regime venivano connotati di un'aurea spirituale e riconfermavano l'identità del fascismo non solo come fenomeno politico, ma anche ideale. Come già accennato, tuttavia, l'antisemitismo fascista trasse le sue origini anche dall'antisemitismo nazionalista, i cui motivi subirono durante il ventennio un recupero che talvolta assunse i caratteri di una completa trasformazione. Per fornire un quadro il più possibile esaustivo delle matrici ideali dell'antisemitismo fascista è opportuno ricostruire sinteticamente anche i caratteri dell'antisemitismo nazionalista, per procedere poi alla disamina dell'antisionismo.

De Felice ha evidenziato che nel novero delle correnti che composero il nazionalismo, l'antisemitismo non ebbe una posizione significativa, mantenendo sempre una conformazione sfumata. L'antisemitismo si traduceva prevalentemente nella critica di alcuni comportamenti attuati dagli ebrei italiani e del loro stile di vita, ma raramente arrivava a tangere l'ambito spirituale.

«Per la maggioranza dei nazionalisti, imbevuti di futurismo, di dannunzianesimo, di irrazionalismo, di culto della bellezza, della violenza, dell'ebbrezza e di simili confusi stati d'animo, anche l'antisemitismo non fu che confuso stato d'animo: gli ebrei non erano belli, mancavano di spirito d'ardimento e di avventura, erano pacifisti, 'borghesi', avari e non riconoscevano altri valori che quello del danaro, mancavano di passioni elevate e soprattutto di amor patrio, erano, insomma, tutto il contrario dell'uomo nuovo che i nazionalisti pretendevano di rappresentare»<sup>1297</sup>.

Dal punto di vista politico, inoltre, i nazionalisti supportavano l'idea di un'intesa definitiva tra Stato e Chiesa, «contro la quale insorgevano la massoneria e i partiti laici in cui più attivi erano gli ebrei»<sup>1298</sup>. Sino alla prima guerra mondiale l'antisemitismo rimase nell'ambito nazionalista un fenomeno limitato, come emergeva anche dalle antologie di saggi anti-ebraici pubblicati nel 1939 da Roberto Mazzetti<sup>1299</sup>. La visuale

---

<sup>1297</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 44.

<sup>1298</sup> *Ibidem.*, p. 45.

<sup>1299</sup> Cfr. R. MAZZETTI, *Orientamenti anti-ebraici della vita e della cultura italiana. Saggi di storia religiosa, politica e letteraria*, Modena, Società tipografica modenese, 1939; Id., *L'anti-ebraismo nella cultura italiana dal 1700 al 1900. Antologia storica*, Modena, Società tipografica modenese, 1939. Mazzetti (1908-1981) fu pedagogista e scrittore prolifico, tanto su temi legati all'educazione, quanto su temi politici. Nel 1932 si laureò in Filosofia e Pedagogia all'Istituto superiore di Magistero di Firenze e tra il 1932 e il 1933 insegnò all'Istituto magistrale Vittoria Colonna di Arezzo. Tra il 1935 e il 1938 insegnò in alcuni istituti di Modena e Bologna. Nel 1940 venne nominato provveditore agli Studi per la provincia di Pesaro. Nel 1942 fu trasferito a dirigere l'attività scolastica nella provincia di Modena e nel

antisemita del nazionalismo era di carattere latamente spiritualistico, «uno stato d'animo imprecisato e scarsissimamente operante sul piano politico»<sup>1300</sup>. Esempi di un antisemitismo più netto in campo nazionalista si potevano identificare in alcune opere – come *La vita dei popoli* di Pietro Ellero (1912)<sup>1301</sup> – ma prima del dopoguerra in Italia non vi fu traccia di un antisemitismo propriamente strutturato, almeno in quest'ambito. Ancora nel 1919-1920 il nazionalismo si limitava a criticare il sionismo, di cui non condivideva le motivazioni ideali e i metodi. Persino Preziosi, futuro fondatore de «La vita italiana» (nata nel 1913) non si rivelava orientata a un razzismo di tipo biologico e per molti anni la sua rivista accolse le collaborazioni di molti ebrei. Nel 1920 Preziosi abbandonò la critica moderata al sionismo e volse gradualmente il suo pensiero fino ad adottare una visuale radicalmente ostile tanto al movimento sionista, quanto al popolo ebraico nel complesso. Dal momento che Preziosi fu il più importante teorico nazionalista – e in seguito fascista – dell'antisemitismo, l'evoluzione del suo pensiero razzista risulta particolarmente significativa e permette di illuminare i punti di contatto tra l'antisemitismo nazionalista e quello fascista.

L'antisemitismo del tardo nazionalismo si ridusse all'affermazione dell'esistenza di una congiura internazionale, ordita dagli ebrei, avente lo scopo di asservire alle grandi nazioni plutocratiche e dominate dal giudaismo le nazioni povere, ma dinamiche, come l'Italia. La genesi di tale pensiero deve essere strettamente connessa alla frustrazione delle speranze internazionali dell'Italia dopo la prima guerra mondiale e quindi la tesi della congiura ebraica può essere collegata al mito della 'vittoria mutilata'. Essa «ben si

---

1943 fu richiamato alle armi. Dopo un breve periodo fu esonerato e nominato provveditore agli Studi per la provincia di Trapani, sede che gli fu impossibile raggiungere perché, nel frattempo, la Sicilia occidentale era stata dichiarata zona di guerra. Fu quindi riconfermato nella sede di Modena. Durante il periodo della Repubblica Sociale fu sospeso dalle sue attività perché si rifiutò di collaborare e di raggiungere Trieste, la nuova sede che gli era stata assegnata. Reintegrato nel suo grado nel 1946, fu provveditore prima a Trapani poi a Reggio Calabria, dove rimase fino al 1951. Durante questo periodo fu anche incaricato dell'insegnamento di Pedagogia presso l'Università di Messina. Nel 1952 venne trasferito a Parma e fu provveditore in quella provincia fino al 1956, anno in cui passò al Provveditorato di Cremona. Nel 1957 venne nominato professore presso l'Istituto superiore di magistero di Salerno, dove svolse la sua attività, ininterrottamente fino al 1978, quale professore di Pedagogia e di Storia della Pedagogia. Fu per un breve periodo rettore dell'Università salernitana. Continuò la sua attività come direttore dell'Istituto di Pedagogia fino al 1981, anno della sua scomparsa. Dal 1961 al 1968 fu inoltre consulente psico-pedagogico per le scuole dell'infanzia presso l'Assessorato alla Pubblica Istruzione del Comune di Bologna. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>1300</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 46.

<sup>1301</sup> Cfr. P. ELLERO, *La vita dei popoli*, Torino, UTET, 1912. Ellero (1833-1933) insegnò Filosofia del diritto all'Accademia scientifica e letteraria di Milano, poi, fino al 1889, Diritto penale all'Università di Bologna. Fu tra i fondatori della scuola positiva penale italiana. Fu deputato (1866), senatore del Regno (1889) e socio nazionale dei Lincei (1890). Fondò anche la rivista «L'Archivio giuridico» (1868). Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

prestava ad essere ideologizzata ed eretta a sistema politico, specie in un paese ove la politica era ideologicamente debolissima e, in genere, permeata di antistorici luoghi comuni e d'altrettanto antistoriche messianiche attese»<sup>1302</sup>. Nel 1920, nell'ambito del suo mutato atteggiamento nei confronti degli ebrei, Preziosi divenne il più attivo diffusore in Italia dei *Protocolli dei savi anziani di Sion*<sup>1303</sup>, che rappresentarono la sua principale fonte ideologica, accanto ad altre pubblicazioni tedesche, francesi (particolarmente Sorel) e inglesi. L'opera venne anche pubblicata a puntate sul periodico cattolico «Fede e ragione» dal marzo al giugno 1921 da monsignor Umberto Benigni (simpatizzante del fascismo, di cui pure condannava l'anticlericalismo) con il titolo *I documenti della conquista ebraica del mondo. I protocolli dei saggi anziani di Sion*. Le puntate vennero in seguito riunite in un volume autonomo<sup>1304</sup>.

Nel 1922, all'avvento del fascismo, Preziosi e la sua rivista erano ormai diventati il punto di riferimento dell'antisemitismo nazionalista. Grazie ai suoi articoli sulle infiltrazioni ebraiche nella pubblica amministrazione e ai saggi sulla presunta 'alta banca internazionale ebraica', Preziosi delineò un atteggiamento nei confronti del problema ebraico poi assunto anche dal fascismo dei primi anni. Nella sua rivista – in agosto – Preziosi accolse anche un articolo dal titolo *Gli ebrei, la passione e la resurrezione della Germania (il pensiero di un tedesco)*<sup>1305</sup>. Esso era firmato da un anonimo bavarese, ma in realtà era opera di Adolf Hitler. Nell'articolo venivano espresse alcune delle concezioni antisemite poi divenute fondamentali nell'ideologia nazista; Preziosi mostrò di non dividerle completamente e infatti antepose all'articolo una nota redazionale in cui invitava i lettori della rivista a valutare criticamente e autonomamente i contenuti dello scritto. Nonostante le precauzioni assunte da Preziosi, la presenza nella sua rivista di un articolo di Hitler è altamente

<sup>1302</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 48.

<sup>1303</sup> Cfr. *L'Internazionale ebraica. I protocolli dei savi anziani di Sion*, Roma, La vita italiana, 1937. Questa versione dell'opera era edita dalla rivista di Preziosi, da lui curata, e presentava un'appendice e un'introduzione di Julius Evola. Sui *Protocolli dei savi anziani di Sion* cfr. N. COHN, *Licenza per un genocidio. I protocolli degli anziani di Sion: storia di un falso*, Torino, Einaudi, 1969; S. ROMANO, *I falsi protocolli. Il complotto ebraico dalla Russia di Nicola II a oggi*, Milano, TEA, 1995.

<sup>1304</sup> Su monsignor Benigni e i *Protocolli dei savi anziani di Sion* cfr. M. T. PICHETTO, *Alle radici dell'odio. Preziosi e Benigni antisemiti*; Id., *L'antisemitismo di monsignor Umberto Benigni e l'accusa di omicidio rituale*, in *Italia Judaica*, vol. IV. *Gli ebrei nell'Italia unita (1870-1945)*, atti del quarto Convegno internazionale, Siena, 12-16 giugno 1989, Roma, Ministero per i Beni culturali e Ambientali – Ufficio centrale per i beni archivistici, 1992; M. BETTINI PROSPERI, *Le carte di Umberto Benigni*, «Clio», XXVIII (1992), 2, pp. 290-341.

<sup>1305</sup> Cfr. UN BAVARESE (A. HITLER), *Gli ebrei, la passione e la resurrezione della Germania (il pensiero di un tedesco)*, «La vita italiana», X (1922), agosto, pp. 97-105.

significativa e permette di inquadrare in una nuova luce il successivo avvicinamento tra nazismo e fascismo sul tema dell'antisemitismo. La posizione di Preziosi e della sua rivista, tuttavia, «anche nei momenti più oscuri tra il 1920 e il 1926, non fu mai abbracciata dalla grande maggioranza dei nazionalisti e dei fascisti e rimase un fatto [...] isolato e senza seguito nel paese»<sup>1306</sup>. «La vita italiana» ad ogni modo fu la prima fonte attraverso cui cominciarono ad essere veicolati in Italia i contenuti di un antisemitismo sempre più radicale e acritico:

«Si può dire dunque che al momento della marcia su Roma non esisteva certo un antisemitismo di massa e neppure un po' diffuso, nonostante gli sforzi di alcuni gruppi e di alcune pubblicazioni, ma si può dire che si erano da alcuni anni andati via via affermando alcuni luoghi comuni e alcune leggende sul conto degli ebrei e dell'ebraismo che, pur non suscitando un'eccitazione ed uno stato d'animo antisemita, facevano sì che in molti ambienti gli ebrei non fossero guardati più con la simpatia e l'imparzialità di quaranta-cinquant'anni prima e che alcuni *slogan* ed alcune calunnie antisemite non fossero più respinti *in toto* e con lo sdegno di un tempo»<sup>1307</sup>.

Come già detto, l'antisemitismo fascista recuperò molte concezioni già presenti nell'antisemitismo cattolico e nazionalista, talvolta evolvendole lungo linee autonome. Un simile sviluppo interessò ad esempio l'antisionismo, ovvero l'ostilità nei confronti del progetto di ricostruzione di uno Stato ebraico autonomo<sup>1308</sup>. Per definire il sionismo è possibile rifarsi agli scritti di Dante Lattes che ne trattò in questi termini:

«Il sionismo è quel movimento concreto ed attuale per cui gli ebrei, dopo la lunga età della dispersione, delle persecuzioni, delle inferiorità civili, della clausura nei ghetti, delle cacciate e dei massacri, e dopo la breve parentesi dell'emancipazione che non fu mai né intera, né generale, che non investì altro che la loro persona fisica e non tenne conto dei loro valori e dei loro bisogni spirituali e che, più di tutto, non riuscì a risolvere il loro problema, son tornati alla loro coscienza storica e hanno ripreso, in forma attiva e reale il loro sogno non mai abbandonato: il sogno del ritorno nell'antica terra. Il sionismo, più che un movimento

---

<sup>1306</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 52.

<sup>1307</sup> *Ibid.*, pp. 54-55.

<sup>1308</sup> Per un inquadramento storiografico del sionismo cfr. C. STROPPIA, *La questione palestinese e il sionismo*, Milano, Dario Memo, 1963; N. WEINSTOCK, *Storia del sionismo*, Roma, La nuova sinistra – Samonà e Savelli, 1970; J. TSUR, *Il sionismo*, Milano, Mursia, 1977; V. D. SEGRE, *Israele e il sionismo. Dall'autoemancipazione all'autocolonizzazione*, Milano, Editoriale nuova, 1979; M. BUBER, *Sion. La storia di un'idea*, Genova, Marietti, 1987; D. BIDUSSA (a cura di), *Il sionismo politico*, Milano, Unicopli, 1993; M. BRENNER, *Breve storia del sionismo*, Roma – Bari, Laterza, 2003; I. GREILSAMMER, *Il sionismo*, Bologna, Il Mulino, 2007; G. BENSOUSSAN, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale (1860-1940)*, Torino, Einaudi, 2007.

nazionale e politico nel senso europeo della parola, è un movimento di rinascita spirituale e di redenzione umana. E' desiderio e bisogno di vivere ebraicamente, di riprendere nelle proprie mani la proprie sorti, di ricongiungersi nell'idea e nella opera alle generazioni passate, di proseguire la storia che l'esilio lontano non troncò, ma trasformò o cristallizzò»<sup>1309</sup>.

A parere di Lattes, il sionismo era una tendenza da sempre presente nella storia ebraica e additava agli ebrei un luminoso traguardo, il ritorno a Sion, che per Lattes aveva la medesima funzione mistica che Roma rivestiva per la civiltà italiana<sup>1310</sup>. Non mancavano nel sionismo delle connotazioni universali, dal momento che «il sionismo, preparando il ritorno del popolo o d'una parte del popolo alla terra di Israele, vuol preparare anche le vie dell'avvento d'una migliore umanità, secondo la certezza messianica che è l'ideale ebraico»<sup>1311</sup>. Il sionismo, nel suo sforzo colonizzatore, aveva contribuito a ridefinire l'identità ebraica: l'ebreo non era più «quello che si nasconde, quello che si vergogna, quello che traffica, quello che demolisce»<sup>1312</sup>, ma aveva dimostrato grande laboriosità, liberandosi «dalle funzioni a cui le età dell'oppressione l'avevano condannato»<sup>1313</sup>.

Se il razzismo e l'antisemitismo non ebbero mai in Italia un grande seguito, dagli inizi del Novecento – e particolarmente dal primo dopoguerra – nel paese cominciò invece a serpeggiare l'antisionismo. Nei primi anni del secolo, mentre il sionismo andava precisando i suoi caratteri, nei suoi confronti prevaleva un'opinione positiva. Esso era interpretato non come un movimento politico, ma come un movimento spirituale e filantropico, «una brillante maniera per eliminare nell'Europa orientale la piaga sanguinosa dei *pogrom* e dell'antisemitismo»<sup>1314</sup>. La guerra di Libia del 1911-1912 indusse molti settori dell'opinione pubblica italiana a sviluppare una certa diffidenza nei confronti del sionismo, sulla base di una presunta vicinanza tra gli ebrei e i turchi motivata dai colloqui che erano in corso tra l'Esecutivo sionista e la Sublime Porta, per ottenere alcuni territori palestinesi. Dopo lo scoppio della prima guerra mondiale, con l'apertura delle ostilità contro l'Impero ottomano e con l'accettazione italiana della dichiarazione Balfour, il sionismo ricevette un parziale consenso e si ebbe

---

<sup>1309</sup> D. LATTES, *Il sionismo*, vol. I, p. 5.

<sup>1310</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>1311</sup> *Ibidem.*

<sup>1312</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 279.

<sup>1313</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>1314</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 55.

in Italia l'avvio di iniziative favorevoli ad esso. Con la fine del conflitto, le incomprensioni e le prevenzioni contro il sionismo divennero «generalì, radicali e radicate»<sup>1315</sup>, particolarmente da parte nazionalista. Con l'avvento del fascismo alla generale diffidenza nei confronti del sionismo come movimento si affiancò la sua interpretazione come un prodotto della politica estera britannica, orientata a stabilire un più stretto controllo nell'ambito dell'Oriente mediterraneo. All'antisionismo nazionalista si accompagnò quello cattolico, fondato sulla necessità di difendere i luoghi santi e il diritto della cristianità su di essi. Nell'ottobre 1924, ad esempio, l'Unione cattolica pro-luoghi santi e pellegrinaggi in Palestina si rivolse al Governo italiano e alla Società delle Nazioni chiedendo di frenare l'attuazione dei progetti sionisti, assicurando «il diritto inviolabile della cristianità esposto alle ripetute indisturbate vessazioni delle luride accozzaglie giudaiche»<sup>1316</sup>. Come evidenziato da De Felice, i movimenti cattolici, la stampa cattolica e lo stesso Partito Popolare manifestavano grande diffidenza nei confronti del sionismo e si rifacevano ad alcuni motivi dell'antisemitismo nazionalista. In quell'ambito, all'inizio degli anni Venti, si delinearono due principali visuali: da un lato consentire la costituzione di uno Stato ebraico in Palestina significava urtare il nazionalismo arabo – e quindi compromettere la posizione dell'Italia nello scacchiere mediorientale – dall'altro lato, avvallare le richieste sioniste significava facilitare la politica britannica nel Mediterraneo. Tra le varie alternative proposte dai nazionalisti per scongiurare questo pericolo spiccava l'idea di trasferire il mandato sulla Palestina dalla Gran Bretagna all'Italia, linea di pensiero che fino al 1936-1937 circolò ampiamente negli ambienti cattolici e nazionalisti.

Come evidenziato da De Felice, nell'Italia del dopoguerra l'antisionismo fu più sentito del razzismo e dell'antisemitismo:

«Salvo rare e sostanzialmente non significative eccezioni, il sionismo fu incompreso, svisato guardato con avversione o almeno con diffidenza; la polemica contro di esso, infine, vista alla distanza, ebbe certamente un ruolo non indifferente nell'accreditare nell'opinione pubblica italiana quei pregiudizi e quegli slogan antisemiti che indebolirono la sensibilità di parte dell'opinione pubblica, impedendo così a suo tempo una preventiva levata di scudi contro i primi sintomi dell'antisemitismo e del razzismo fascisti

---

<sup>1315</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, p. 56.

<sup>1316</sup> Cit. in *ibid.*, p. 61.



e illudendo Mussolini, almeno in un certo senso, che gli italiani avrebbero accettato senza troppo protestare i provvedimenti razziali»<sup>1317</sup>.

Durante il ventennio la diffidenza nei confronti del sionismo continuò; la pubblicistica e la stampa si mobilitarono estesamente contro di esso, a volte sviluppando concetti provenienti dall'ambito cattolico e nazionalista. L'osservazione di Guido Podaliri<sup>1318</sup> secondo cui in Italia non sarebbe esistita una vera e propria letteratura antisionista fino al 1938 è quindi messa in dubbio dalla realtà dei fatti<sup>1319</sup>. Già riviste quali «La vita italiana» di Preziosi e la «Rivista di Milano» avevano in effetti affrontato temi antisionisti, anticipando molte delle tendenze che esplosero negli anni della persecuzione razziale. Opera fondamentale – «e che non può essere ignota a quanti ritengono che il problema ebraico potrà essere convenientemente risolto solo quando sarà conosciuto e valutato nella sua intima essenza»<sup>1320</sup> – era per tutti gli antisionisti italiani *Israele. Il suo passato, il suo avvenire* dello studioso belga Herman de Vries de Heekelingen, pubblicato in Italia nel 1937<sup>1321</sup>. De Vries evidenziava che l'essenza del pensiero ebraico doveva essere individuato nell'orgoglio e nel desiderio di dominio, elementi caratterizzanti anche del sionismo. Esso rappresentava l'incarnazione moderna di un problema insolubile. Per realizzare il suo ritorno alla terra dei padri, il popolo ebraico ricorreva a tre strumenti: le masse operaie (indotte alla rivolta), le logge massoniche (ben presenti nei Parlamenti e nei Governi) e la Società delle Nazioni. La soluzione del problema ebraico era identificata da De Vries nel sionismo integrale: «Relegare tutti gli ebrei in una zona determinata, sì che essi, e solo essi costituiscano uno Stato vero e proprio. Ma questa soluzione troppo semplicistica, è complicatissima al tempo stesso e praticamente irrealizzabile»<sup>1322</sup>. L'opera di De Viries raccoglieva tutti i principali motivi dell'antisionismo fascista, che possono essere così sintetizzati: in

---

<sup>1317</sup> R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, pp. 63-64.

<sup>1318</sup> Podaliri fu avvocato penalista ed esponente del fascismo locale di Ancona. Affascinato dalle problematiche razziali, nell'ottobre del 1941 fondò il Centro anconetano per lo studio del problema ebraico. Fu particolarmente attivo su giornali quali «La tribuna» e «Quadrivio», la sua principale opera fu *De Republica hebraeorum* (Bologna, Il resto del Carlino, 1941). Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>1319</sup> L'osservazione si inseriva nell'ambito di un articolo pubblicato da Podaliri sul «Quadrivio» di Roma nel gennaio del 1938 e ripreso su «Tempo di Mussolini» con il titolo *Israele. Il problema che non può né deve essere ignorato dai fascisti*, cfr. *ibid.*, V (1938), 1, pp. 245-250.

<sup>1320</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>1321</sup> Cfr. H. DE VRIES DE HEEKELINGEN, *Israele. Il suo passato, il suo avvenire*, Roma, Tumminelli, 1937. I contenuti dell'opera sono descritti nel dettaglio in *ibid.*, pp. 247-250.

<sup>1322</sup> *Ibid.*, p. 250.

primo luogo la critica all'impostazione ideale del sionismo, in seguito la messa in evidenza delle sue implicazioni negative sul piano religioso e morale, in terzo luogo la critica alla posizione britannica nei confronti del sionismo e, da ultimo, la riflessione sulla possibilità di trasferire il mandato palestinese all'Italia o di conferire a Gerusalemme e ai luoghi santi un regime internazionale. Tutte queste componenti devono essere considerate singolarmente per ricostruire il mosaico dell'antisionismo fascista.

La critica alla matrice ideale del movimento sionista aveva radici antiche. Nel 1913, ad esempio, sul «Vessillo israelitico» comparve un breve saggio di Felice Momigliano<sup>1323</sup> sul sionismo<sup>1324</sup>. In esso lo studioso si dichiarava favorevole a una interpretazione non politica del sionismo: qualsiasi tentativo di interpretarlo come un movimento volto alla ricostruzione di uno Stato ebraico in Palestina era a suo parere fuori luogo e avrebbe potuto generare equivoci:

«Il sionismo per me e pei confratelli occidentali che non sono più servi, ma figli della libertà, non significa altro che disposizione benevola e collaborazione attiva per favorire l'emigrazione in Palestina di tutti quegli ebrei che non trovano nelle regioni dove attualmente vivono il modo di soddisfare alle loro aspirazioni di persone libere. [...] Se il seguire con simpatia questo movimento, l'adoprarlo perché si compia, costituiscono l'essenza del sionismo, pare a me che nessun ebreo possa sottrarsi all'obbligo di essere sionista. E' questione di cuore, di solidarietà nel dolore, di fratellanza nell'ereditarietà del martirio, la quale non può essere respinta che da anime pusille o da rifatti vigliacchi, o da procaccianti ingordi. Ma...lo Stato ebraico»<sup>1325</sup>.

A parere di Momigliano, la volontà di dare vita ad uno Stato ebraico rappresentava un travisamento del vero spirito del sionismo, in base al quale il ritorno degli ebrei a Sion

---

<sup>1323</sup> Momigliano (1866-1924) fu storico e concentrò i suoi studi sulla filosofia moderna e sulle teorie politiche risorgimentali, oltre che sulla figura di Mazzini. Di religione ebraica, cugino dello storico Arnaldo Momigliano, dopo aver studiato alla Scuola normale superiore di Pisa si laureò in Lettere all'Università di Torino (1889) e in Filosofia (1891). Divenne dapprima insegnante di liceo a Prato, a Genova e Torino. In seguito, dal 1912, fu a Roma come professore di psicologia, logica e morale alla Facoltà di Magistero e come rettore dell'Università mazziniana. L'appartenenza al Partito Socialista Italiano attirò su di lui la sorveglianza del fascismo. Morì suicida. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Cfr. anche D. LATTES, *Felice Momigliano. Il suo pensiero religioso ed ebraico*, Firenze, Israel, 1924; A. CAVAGLION, *Felice Momigliano (1866-1924). Una biografia*, Bologna, Il mulino - Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1988. Tra le sue principali opere relative all'ebraismo cfr. *Migliorismo o pessimismo ebraico?*, Milano, Critica sociale, 1897; *Il giudaismo di ieri e di domani*, Roma, Bilychnis, 1916.

<sup>1324</sup> Il saggio di Momigliano venne riportato da «La nostra bandiera» (31 maggio 1934) e si può trovare in E. OVAZZA, *Sionismo bifronte*, pp. 81-88.

<sup>1325</sup> *Ibid.*, pp. 82-83.

doveva essere un fatto spirituale, privo di ricadute dal punto di vista politico. Sempre sul «Vessillo israelitico» nel novembre del 1920 Ettore Ovazza trattò dei contenuti del sionismo e evidenziò l'errore che, a suo parere, stava alla base del movimento<sup>1326</sup>. Lungi dall'inserirsi più completamente nella vita nazionale dei paesi che li ospitavano, gli ebrei sognavano la costituzione di uno Stato integralmente ebraico e ciò era ritenuto da Ovazza l'ennesima manifestazione dell'orgoglio che aveva sempre caratterizzato il popolo ebraico. Ovazza stigmatizzava l'interpretazione politica del sionismo e non esitava a dichiararla inattuabile:

«Oggi si è affermata la corrente sionista che intende dare alla questione ebraica una soluzione territoriale e domanda per Israele la terra dei suoi padri e dei suoi profeti vagheggiando una ricostruzione che non solo è – nel nostro pensiero – inattuabile, ma anche dannosa alla causa ebraica e contraria allo spirito della nostra religione»<sup>1327</sup>.

Ovazza riconosceva per l'ebraismo la necessità di costituire un «centro di vita ebraica che dovrebbe esplicare un duplice moto centrifugo e centripeto: irradiare per tutto il mondo la luce del genio d'Israele e attrarre a sé le masse ebraiche erranti e perseguitate»<sup>1328</sup>. Non si trattava, ad ogni modo, di un 'centro' in senso politico, ma piuttosto – a parere dell'autore – di un centro di cultura, come un'università ebraica. Ovazza non considerava indispensabile la costituzione di tale istituto nel territorio della Palestina, esso, infatti, avrebbe potuto esercitare la sua funzione anche con sede in altri paesi 'amici' del popolo ebraico come l'Inghilterra, gli Stati Uniti o l'Italia. L'idea di ricostruire uno Stato ebraico era «un sogno di menti sempliciste»<sup>1329</sup>, dal momento che il sionismo politico

«più che a liberare le masse ebraiche oppresse tende con esse a ricostruire la nazione ebraica. Cioè non criterio umanitario o fraterna solidarietà soltanto, spingono i sionisti a sostenere le loro teorie ma invece – e più che altro – l'utopia di creare la patria ebraica, raccogliendo sparsi elementi di Israele in Palestina.

---

<sup>1326</sup> Cfr. E. OVAZZA, *La questione ebraica*, «Il vessillo israelitico», 5 novembre 1920, poi in «La nostra bandiera» (17 e 24 maggio 1934), con lo stesso titolo, e da ultimo in Id., *Sionismo bifronte*, pp. 59-72.

<sup>1327</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>1328</sup> *Ibid.*, pp. 62-63.

<sup>1329</sup> *Ibid.*, p. 65.

Ma una nazione non si può creare artificialmente, ma non si può percorrere a ritroso la storia e voler riprodurre uno stadio di civiltà, ormai da secoli sorpassato»<sup>1330</sup>.

Lo Stato d'Israele non aveva storicamente ragione di esistere dal momento che la nazione ebraica aveva avuto la sua età dell'oro all'epoca di Salomone, ma aveva ormai «compiuto il suo ciclo storico»<sup>1331</sup>. Ovazza sollevava il problema dell'anacronismo rappresentato dalla costituzione di uno Stato ebraico, tema che divenne una costante nella critica al sionismo e venne recepito senza problemi dalle riviste fasciste. In un articolo su «Gerarchia» del luglio 1929, ad esempio, Virginio Gayda<sup>1332</sup> descrisse con enfasi le lotte tra gli arabi e gli ebrei in Palestina, evidenziando che «la Palestina araba reale, contemporanea, insorge contro la Palestina ebraica potenziale di domani»<sup>1333</sup>. Una realtà attuale lottava a suo parere contro una possibile costruzione anacronistica. Nell'anno successivo le radici ideali del sionismo costituirono il tema principale della monografia *Palestina di ieri e di oggi. Una piaga sempre aperta* di due sacerdoti, Ernesto Vercesi e Giovanni Penco<sup>1334</sup>. Penco era attivo presso l'Opera cardinal Ferrari e aveva avuto modo di osservare l'evoluzione dei rapporti tra arabi ed ebrei sionisti nella Palestina tra le due guerre mondiali, Vercesi invece operava nell'ambito dell'Unione cattolica pro-luoghi santi e pellegrinaggi. I due autori rilevavano quanto fosse complesso riconoscere la vera natura del sionismo: esso appariva di volta in volta come un movimento a vocazione nazionalista oppure come un semplice esperimento di colonizzazione pilotato da alcune nazioni europee (segnatamente la Gran Bretagna), altre volte invece assumeva i connotati di un problema religioso. A loro parere il

---

<sup>1330</sup> E. OVAZZA, *Sionismo bifronte*, p. 65.

<sup>1331</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>1332</sup> Gayda (1885-1944) fu giornalista e saggista, direttore del «Messaggero» e del «Giornale d'Italia». Laureatosi all'Università di Torino in Scienze economiche, divenne giornalista de «La Stampa» di Torino dal 1908 e corrispondente da Costantinopoli e varie capitali europee. Nel 1919 venne assunto come responsabile del settore politica estera dal quotidiano romano «Il Messaggero» del quale fu direttore dal 1921 al 1926. Nello stesso anno assunse la direzione del «Giornale d'Italia» che mantenne fino a luglio del 1943 quando, con l'arresto di Mussolini e la caduta del fascismo, si rifugiò (insieme con Mario Appelius) nell'Ambasciata del Giappone e fu sostituito da Umberto Guglielmotti. Negli anni della sua direzione «Il Giornale d'Italia» acquistò una particolare autorevolezza fino ad essere considerato, per gli articoli di Gayda, una sorta di portavoce ufficioso della politica del regime. Gayda appoggiò pubblicamente la politica razziale del regime in articoli ed opuscoli e aggiornò in tal senso la voce *Razza*, sezione *La politica fascista della razza*, nell'*Appendice I* (1938), dell'*Enciclopedia italiana*. L'attività pubblicistica e saggistica di Gayda fu molto ampia, specie in riferimento ad argomenti economici e di politica estera. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>1333</sup> V. GAYDA, *Sangue in Palestina. Gli arabi contro gli ebrei*, «Gerarchia», IX (1929), 8, p. 761.

<sup>1334</sup> Cfr. E. VERCESI – G. PENCO, *Palestina di ieri e di oggi. Una piaga sempre aperta*, Milano – Roma, Libreria d'Italia, 1930.

sionismo era prima di tutto un movimento spirituale, estremamente pericoloso e sospetto dal momento che chiamava gli ebrei a grandi sforzi per la rinascita dello Stato ebraico, sforzi che venivano affrontati di buon grado:

«Il lato più singolare di tutto il movimento sionista è il fatto che un popolo così attaccato al denaro ed alla speculazione, viene in Palestina non per guadagnare, ma più spesso per perdere ed anche le associazioni che sostengono il movimento dall'estero, non fanno che dare, senza mai ricevere. Questa specie di rinnegamento della tradizionale avidità israelitica costituisce da solo la prova più evidente della straordinarietà del misterioso fenomeno»<sup>1335</sup>.

L'incapacità di comprendere la vera natura del sionismo era dichiarata anche su «Gerarchia» da un autore che si celava sotto lo pseudonimo di Italicus in alcuni articoli del 1933. In uno di essi l'autore descriveva in questo modo il radicarsi della colonizzazione sionista in Palestina:

«Sovrapposizioni cinematografiche che si dissolvono una nell'altra senza lasciare una visione definitiva; continuo battagliaire, ossia contrasto di metodi, oscillamenti per mancanza d'un punto d'appoggio su cui far leva, inquietudine spirituale, coscienza e timore di vivere nel provvisorio. Stalin o Ford? Bolscevismo o americanizzazione? Imbecillità del collettivismo o follia individualista? Borghesia o socialismo? Smania di conquista o voto di povertà? Vita nel tumulto della massa per dominarla o nella solitudine per ascoltare la voce che ragiona con la morte? Mondo caotico a cui il sionismo, che pure in pochi anni ha compiuto una delle più belle opere che mai siano state concepite, non è riuscito a portare la norma che si impone. Tentativi, brancolamenti, sprazzi di luce e poi, di nuovo, l'angoscia del buio.»<sup>1336</sup>.

L'aspetto confuso del sionismo lo rendeva difficile da inquadrare; esso appariva talvolta come un fenomeno squisitamente spirituale e talvolta come un prodotto della volontà di sopraffazione ebraica. In ogni caso esso appariva 'malsano', impostato su concetti non condivisibili e quindi da condannare. La stessa linea di pensiero era condivisa anche da Ovazza in alcuni articoli del 1934 e ulteriormente specificata. L'Italia aveva riconosciuto la dichiarazione Balfour del novembre 1917 perché aveva identificato in essa un documento improntato alla solidarietà. Questo spirito di fratellanza e di condivisione delle preoccupazioni ebraiche per il proprio futuro rappresentava il nucleo

---

<sup>1335</sup> E. VERCESI – G. PENCO, *Palestina di ieri e di oggi. Una piaga sempre aperta*, p. 86.

<sup>1336</sup> ITALICUS, *Problemi sionisti*, «Gerarchia», XIII (1933), 1, p. 58.

di ciò che Ovazza definiva il «sionismo originario»<sup>1337</sup>, che tuttavia nel corso del tempo aveva perso le sue connotazioni spirituali trasformandosi nella volontà di creare uno Stato, «un anacronismo storico e un artificio che deve essere combattuto»<sup>1338</sup>. Nel suo tentativo di giustificare le proprie mire sulla Palestina, il sionismo era diventato per Ovazza schiavo della Gran Bretagna e i suoi atteggiamenti di intransigenza avevano fatto convergere su di esso l'odio delle popolazioni arabe. In questo modo il sionismo risultava spiegato, ma l'averne chiarito i contorni non ne diminuiva la condanna: «Nel 1934, voler interpretare il ritorno a Sion in senso strettamente territoriale è segno di incomprendimento storica e religiosa»<sup>1339</sup>. Allo stesso modo erano condannati i sionisti che risiedevano nei paesi occidentali in cui gli ebrei erano tollerati: «Noi respingiamo nettamente i sionisti nazionalisti che vivono rispettati in parità di diritti civili e politici con tutti gli altri cittadini nelle nazioni d'Europa e che sospirano invece verso la Palestina; che con un occhio guardano a Roma e con l'altro a Gerusalemme»<sup>1340</sup>. Un'interpretazione politica del sionismo era fatalmente destinata ad essere respinta da tutti gli Stati civili e per questo motivo Ovazza riprendeva il pensiero dell'avvocato Franco Gerenzani (attento conoscitore della situazione palestinese), secondo cui il sionismo avrebbe dovuto richiamarsi ai suoi contenuti spirituali, i quali avrebbero potuto trasformarlo in un fenomeno che «sentito religiosamente in special modo dagli ebrei, può essere sentito da cattolici, protestanti, mussulmani e da quanti ritengono essenziale che non venga spenta una fiaccola spirituale che, se pure negli ultimi secoli ha dato una luce molto fioca, in determinati periodi ha illuminato e può ancora concorrere a illuminare tutta l'umanità»<sup>1341</sup>.

Nel 1939, in un clima profondamente mutato a causa dell'entrata in vigore della legislazione razziale, Carlo Cecchelli<sup>1342</sup> cercò di collocare l'antisionismo nell'ambito della politica antisemita adottata dal regime. In un quaderno dell'Istituto nazionale di

---

<sup>1337</sup> E. OVAZZA, *Fuori dell'equivoco*, «La nostra bandiera», 1° maggio 1934, poi in Id., *Sionismo bifronte*, p. 30.

<sup>1338</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>1339</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>1340</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>1341</sup> *Ibid.*, pp. 224-225, recensione a F. GERENZANI, *Palestina d'oggi* (Brescia, Vannini, 1934) di un collaboratore di «La nostra bandiera» non indicato nel testo.

<sup>1342</sup> Cecchelli (1893-1960) fu archeologo e saggista. Docente di Archeologia cristiana all'Università di Roma (dal 1942), si occupò di vari problemi di topografia, di architettura, di iconografia e di arte cristiana. Fu una delle principali figure dell'Istituto nazionale di cultura fascista e collaborò attivamente alle riviste del regime, particolarmente «Civiltà fascista». Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

cultura fascista dal titolo *La questione ebraica e il sionismo*<sup>1343</sup>, Cecchelli riconduceva il movimento alle caratteristiche spirituali tipiche degli ebrei. A suo parere l'ebreo

«sotto la crosta dell'uomo contemporaneo e magari con intendimenti avveniristi, è rimasto sostanzialmente un primitivo asiatico. Come primitivo e come asiatico ebbe il gran bene di intuire l'unicità divina e, d'altra parte, la divina *mens*, per insondabile disegno, si pose a più diretto contatto con lui. Ma purtroppo residuarono vigorose le altre tendenze dell'anima primitiva. Esse finirono col perderlo»<sup>1344</sup>.

Nomadismo, insofferenza delle gerarchie, repulsione congenita dell'idea statale, spirito pratico orientato agli affari, superstiziosità raffinata e ritualismo, capacità corrosiva, rigida endogamia, sensualismo, concezione tragica della vita e aspirazioni rivoluzionarie erano le caratteristiche tradizionali che a parere di Cecchelli connotavano l'*ethos* ebraico e avevano generato il sionismo. Il popolo ebraico aveva inoltre perso le poche virtù che lo caratterizzava nelle età antiche e quindi doveva provvedere alla propria rigenerazione, che tuttavia doveva svolgersi in «sedi proprie [...], giacché la permanenza di elementi giudaici entro civiltà diverse sarà sempre causa di discordia»<sup>1345</sup>. Le sedi in cui il sionismo doveva provvedere al rinnovamento ebraico non potevano essere identificate nella Palestina, ma – ancora nel 1939 – Cecchelli conservava la speranza che la provvida politica degli Stati autoritari potesse mettere a disposizione degli ebrei alcuni territori in Africa, Asia o Sud America. Sempre nel 1939, su «Gerarchia», il già menzionato Ellevì faceva eco a Cecchelli e approfondiva ulteriormente la critica all'impostazione ideale del sionismo. Nella creazione dello Stato ebraico si evidenziava, a suo parere, l'ulteriore stranezza rappresentata dal ruolo preponderante della finanza ebraica:

«Da Carlo Netter ai Rothschild, dagli Hirsch agli Schiff molto oro è disceso sulla Palestina. Ogni buon giudeo ha offerto il proprio obolo per acquistare un lembo della terra benedetta. Una patria in contanti è certamente un fatto singolare. La storia ci aveva abituati a visioni drammatiche di popoli realizzanti a

---

<sup>1343</sup> Cfr. C. CECHELLI, *La questione ebraica e il sionismo*, Roma, Istituto nazionale di cultura fascista, 1939.

<sup>1344</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>1345</sup> *Ibid.*, p. 52.

prezzo di sangue la propria nazionalità territoriale. Ma gli ebrei, usciti dall'epopea, preferiscono contrattare, denaro alla mano, il suolo di Giacobbe»<sup>1346</sup>.

La critica di Ellevì non riguardava solamente il modo con cui gli ebrei volevano creare il loro Stato, ma anche i reali obiettivi che lo Stato nascondeva: «Sionne è un'appendice: la patria è il mondo che è stato creato per gli israeliti e sul quale, essi soltanto, sussisteranno in eterno»<sup>1347</sup>. Il vero senso del sionismo era dunque dare uno sfogo alla volontà di conquista ebraica, in questo «assente è il sogno della terra promessa, sibillina la volontà di sostituire uno Stato alla diaspora, equivocante la pretesa di legarsi a una fede radicata nei secoli»<sup>1348</sup>. Ellevì riconfermò la sua lettura del sionismo in un successivo articolo sulla rivista ufficiale del fascismo, nell'ambito del quale definì il sionismo come «l'aggressione secolare di una razza cupida e cupa che mira alla spersonalizzazione e all'addomesticamento dei popoli non eletti da Jahvé»<sup>1349</sup>. A questo scopo gli ebrei avevano condotto nei secoli una sottile campagna mirante a radicare nella filosofia occidentale il panteismo e il naturalismo, oltre che a suggerire «l'equivalenza di vizio e santità come manifestazioni indiscriminabili dell'energia materiale, e quindi virtù e la ricerca dell'utile e dovere la conservazione del proprio essere»<sup>1350</sup>. Da questo erano derivate le dottrine di Marx (particolarmente il determinismo economico) e il comunismo. Una posizione più radicale, al contempo antisionista e antisemita, era invece sostenuta da Guido Podaliri su «Tempo di Mussolini». A parere dell'autore, con il sionismo gli ebrei avevano dato massimo sfogo al loro orgoglio, che tuttavia aveva scatenato la reazione dei popoli civili:

«Abbandonata la tattica secolare, improntata al principio 'essere e non apparire' gli ebrei hanno mostrato quale forza possedevano, han palesato sin dove giungeva la loro influenza, e così nella storia si registra ancora una volta la rinascita di quei movimenti diretti alla eliminazione della corrosiva influenza ebraica: speriamo che questa sia la volta buona per la soluzione di un problema che non si è mai potuto risolvere perché gli ebrei, cacciati da un paese erano accolti in un altro a braccia aperte»<sup>1351</sup>.

---

<sup>1346</sup> ELLEVI', *Sionismo equivocante*, p. 180.

<sup>1347</sup> *Ibidem*.

<sup>1348</sup> *Ibidem*.

<sup>1349</sup> ELLEVI', *Aspetti del giudaismo*, «Gerarchia», XIX (1939), 6, p. 528.

<sup>1350</sup> *Ibidem*.

<sup>1351</sup> G. PODALIRI, *Orgoglio ebreo*, «Tempo di Mussolini», VI (1939), 5, p. 806.



Contrariamente a quanto suggerito dal passato ebraico, a parere di Podaliri l'orgoglio impediva agli ebrei di sviluppare un autentico patriottismo: tutti i popoli erano per loro nemici e soprattutto quelli che apparivano dotati di solidi principi spirituali, «per questo il mondo ebraico guarda con terrore [...] a chi ha dettato al mondo i principi di una morale per la quale lo spirito domina la materia»<sup>1352</sup>. Il fascismo dunque non poteva che essere nemico dell'ebraismo, data l'importanza riconosciuta nella sua ideologia alle spinte ideali che guidano l'azione. Ancora nel 1941, su «Gerarchia», alcuni articoli condannavano il sionismo e la sua impostazione ideale. Marco Marchini descrisse ad esempio uno studio del professor Salo W. Baron (docente di Storia e letteratura ebraica alla Columbia University di New York) edito dall'American Jewish Committee col titolo *Riflessioni sull'avvenire degli ebrei europei*<sup>1353</sup>. In esso lo studioso rifletteva sulla possibilità di ottenere dai paesi dell'Asse, eventualmente vittoriosi nella guerra in corso, alcuni territori di frontiera (ad esempio nell'Europa orientale) in cui gli ebrei avrebbero potuto installarsi convivendo con le popolazioni vinte. Si trattava, a parere di Marchini, di una nuova forma di sionismo che, abbandonata l'idea di un ritorno nella Palestina, accoglieva la possibilità di una vittoria dell'Asse e con spirito pragmatico elaborava dei piani per la sopravvivenza degli ebrei nel mutato contesto internazionale. Di fronte a macchinazioni di questi tipo non era più il caso di riflettere sulla presenza o meno di un fondamento ideale nel sionismo, che appariva semplicemente come il prodotto di una civiltà distorta.

Come già evidenziato nella trattazione delle critiche all'impostazione ideale del sionismo, esso era ritenuto caratterizzato da un errato fondamento spirituale: l'orgoglio e il travisante messianismo ebraico. Alla critica di tali componenti del sionismo si unì anche la messa in evidenza di alcune problematiche di carattere religioso e morale. Già nel maggio 1922, ad esempio, monsignor Luigi Barlassina (patriarca latino di Gerusalemme) tenne a Roma una conferenza anti-sionista ampiamente recensita dall'«Osservatore Romano»<sup>1354</sup>. In essa il prelado evidenziava che il sionismo aveva causato profonde ricadute sulla vita religiosa della Palestina: «Non più vita patriarcale, ma irreligiosità; immoralità d'ogni sorta, odio e dissipazione, poiché gli immigrati

---

<sup>1352</sup> G. PODALIRI, *Orgoglio ebreo*, p. 809.

<sup>1353</sup> Cfr. M. MARCHINI, *Sogni, progetti e insinuazioni ebraiche*, «Gerarchia», XXI (1941), 3, pp. 215-217.

<sup>1354</sup> Cfr. «L'Osservatore Romano», 13 maggio 1922. Il testo dell'intervento di monsignor Barlassina si può trovare anche in «Oriente moderno», II (1922-1923), 1, pp. 29-30.

sionisti, a differenza degli israeliti di Palestina, non sono affatto religiosi, ma curano solo l'interesse economico e politico»<sup>1355</sup>. A questi sconvolgimenti di carattere religioso si accompagnava il diffondersi dell'immoralità pubblica. L'avvento del sionismo in Palestina si era tradotto anche in una ventata di secolarizzazione: «La lotta continua, fredda, implacabile viene condotta non solo contro mussulmani e cristiani, ma anche contro gli stessi ebrei palestinesi o ebrei ritualisti attaccati alla loro religione, i quali vengono terrorizzati e vessati in ogni modo anche con tasse, tra cui persino quella del 40% sul pane azzimo!»<sup>1356</sup>. Per le sue evidenti ricadute sulla situazione religiosa della Palestina, monsignor Barlassina lanciava un appello affinché la stampa e la pubblicistica cattoliche si interessassero della questione sionista, a suo dire essa avrebbe potuto riguardare in futuro la stessa sopravvivenza della religione cristiana in Palestina e quindi non doveva essere considerata unicamente dal punto di vista politico. La conferenza diede luogo ad un'aspra replica di Mosè Beilinson sull'«Israel», ma ad ogni modo aveva introdotto nel dibattito sul sionismo un nuovo punto di vista, maggiormente centrato sulle questioni religiose. Negli anni successivi, altre conferenze ed altri scritti ripresero in questa luce la riflessione sul sionismo. Il 7 luglio 1926 Filippo Maria Tinti (giurista cattolico) pubblicò sul «Momento» di Torino uno studio sui rapporti tra sionismo e cattolicesimo<sup>1357</sup>. Anche Tinti evidenziava la necessità di promuovere una riflessione cattolica sul sionismo. Il quasi totale silenzio degli anni precedenti aveva infatti consentito al sionismo di attuare in parte le sue mire contro gli interessi del cristianesimo, e del cattolicesimo nello specifico:

«E' stato così possibile infatti dare facilmente, quasi alla chetichella, un colpo formidabile, non solo al cristianesimo, ma specialmente al cattolicesimo, cedendo, regalando, cioè la Palestina al disperso popolo ebreo affinché, dopo 2000 anni vi ricostruisca il regno ebraico: è stato infatti – dico – così possibile, senza chiassi e senza strepiti eroici, iniziare la ricostruzione, quasi definitiva, della nazione ebraica, a tutto danno di altra nazionalità e della cristianità intera, e con trionfo il più inverosimile, il più anti-nazionale, il più anti-etnografico, il più ingiusto dell'ebraismo e quindi del sionismo»<sup>1358</sup>.

---

<sup>1355</sup> «Oriente moderno», II (1922-1923), 1, p. 29.

<sup>1356</sup> *Ibidem*.

<sup>1357</sup> «Il momento», 7 luglio 1926, poi in F. M. TINTI, *Sionismo e cattolicesimo. La questione della Palestina*, Bari, Società tipografica pugliese, 1926.

<sup>1358</sup> *Ibid.*, pp. 5-6.

A parere di Tinti, con il pretesto di ricostruire lo Stato ebraico, il sionismo conduceva «una campagna millenaria di rivendicazione religiosa specie contro il cattolicesimo»<sup>1359</sup>. La riflessione di Tinti riguardava tanto il piano religioso, quanto il piano storico: si chiedeva, infatti, quale fosse stato il ruolo degli ebrei durante le crociate, l'ultima delle quali era, a suo parere, la campagna mediorientale condotta dalle nazioni dell'Intesa durante la prima guerra mondiale. Nel corso delle lotte per la liberazione della Terrasanta gli ebrei erano rimasti passivi e avevano preferito godere dei vantaggi concessi dalle nazioni che li ospitavano. Con l'avvento del sionismo gli ebrei avevano cominciato a sentire il richiamo della patria lontana, ma a parere di Tinti si trattava di un motivo artefatto, non presente nella tradizione ebraica. La loro estraneità nella storia della Palestina non dava agli ebrei alcun diritto su quella terra, essa apparteneva piuttosto «di diritto ai cristiani vittoriosi»<sup>1360</sup>. In tale ottica Tinti rifletteva sulle problematiche religiose poste dalla ricostituzione dello Stato ebraico:

«Sembra poi una enormità giuridica pensare alla risurrezione, proprio in Palestina, della nazione ebraica, essendo ciò contrario ad ogni fondamento storico etnografico politico religioso e sociale; e il fatto sarebbe in definitivo una insopportabile offesa a tutto il cristianesimo, ma più ancora a tutti i cattolici del mondo che fanno capo alla suprema autorità del Papa»<sup>1361</sup>.

I cattolici non potevano tollerare le macchinazioni ebraiche per ottenere il dominio della Palestina, non così gli altri cristiani e soprattutto i protestanti, che a parere di Tinti avevano stretto nel corso del tempo forti legami con gli ebrei. Essi non potevano aspirare a svolgere un ruolo di rilievo nella politica della Terrasanta:

«I cristiani protestanti che, pur di abbattere il papato ed il cattolicesimo, si associano volentieri ai più eterogenei elementi settari, anche sovversivi, vogliono donare la Palestina, la terra di nostro signore Gesù Cristo, alla nazione ebraica, nemica irriducibile di Gesù Cristo e del cattolicesimo, e quindi essi non possono parlare seriamente in nome del cristianesimo e tanto meno farsi tutori nel medesimo tempo del cristianesimo e dell'ebraismo!»<sup>1362</sup>.

---

<sup>1359</sup> F. M. TINTI, *Sionismo e cattolicesimo. La questione della Palestina*, p. 6.

<sup>1360</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>1361</sup> *Ibidem*.

<sup>1362</sup> *Ibid.*, p. 13.

Tinti auspicava la costituzione di un «fronte unico cristiano» che gestisse tanto la risoluzione della questione palestinese, quanto la lotta contro l'ebraismo e il degrado religioso e morale da esso generato. L'interpretazione al contempo politica e spirituale del sionismo era condivisa anche da Antonio Bruers<sup>1363</sup> che – in un articolo sul numero di luglio di «Gerarchia» – contestualizzava storicamente le lotte tra arabi ed ebrei in Palestina:

«Imperdonabile ingenuità sarebbe quella di attribuire i recenti conflitti tra arabi ed ebrei in Palestina a mere cause spirituali, trascurando il substrato economico; ma altrettanto errerebbe chi eliminasse, dal

---

<sup>1363</sup> Bruers (1887-1954) fu una delle personalità più originali della cultura fascista. Dopo aver compiuto studi non regolari – che lo portarono anche a peregrinare per l'Europa – nei primi anni del Novecento si avvicinò a Marzorati e alle sue teorie sullo spiritismo rimanendone affascinato. E' a questo periodo della sua vita che può essere ricondotto lo sviluppo da parte di Bruers di una visione religiosa del tutto autonoma, che accoglieva in modo sincretico sia i capisaldi della religione cattolica, sia alcune concezioni della *ricerca psichica* e della *metapsichica* di Marzorati. Tra gli anni Dieci e gli anni Venti il cattolicesimo di Bruers si fece più profondo, ma l'acquisizione di una forte dimensione religiosa si fuse in lui con una tendenza irrazionalistica in base alla quale la spiegazione dei fatti doveva essere ricondotta al piano metafisico e spirituale. Dopo aver collaborato al «Popolo d'Italia», Bruers divenne uno dei più attivi collaboratori di «Gerarchia» e cominciò a presentarsi come un precursore del fascismo, in cui identificava il pieno compimento della propria filosofia, all'interno della quale trovavano posto spiritismo e corporativismo, giobertismo e dannunzianesimo, tradizione e futurismo, scienza ed arte. Si trattava di una filosofia dai tratti confusi e dalla vocazione sincretica, che indusse Antonio Gramsci a definire il suo ideatore come «un famoso parabolano arruffone, [...] uno dei tanti tappi di sughero che salgono sulle creste melmose dei bassifondi agitati». Alle soglie della Conciliazione, Bruers salutò nell'azione del fascismo l'alba di un nuovo Medioevo, un'epoca di pacificazione tra le crude tendenze della politica e le necessità dello spirito. Nello stesso 1929 Bruers fu nominato vicecancelliere della Reale Accademia d'Italia e negli anni successivi continuò gli studi giovanili di letteratura e di filosofia interessandosi anche di storia del cristianesimo. Nel 1940 divenne docente di Storia della letteratura italiana all'Università di Roma e si concentrò sugli studi dannunziani assumendo tra l'altro la carica di segretario della Fondazione «Il Vittoriale degli italiani». Tra il 1942 e il 1943 le tendenze mistiche presenti in Bruers riemersero accompagnandosi alla constatazione del fallimento del regime sia sul piano politico sia sul piano spirituale, fallimento al quale – secondo Bruers – avrebbe potuto rimediare solo la dimostrazione di una grande capacità palinogenetica che tuttavia il fascismo non manifestò. Dopo la guerra, Bruers continuò i propri studi nel campo della letteratura italiana, della storia della musica e della storia del cristianesimo. Su Bruers cfr. <http://www.treccani.it>; V. DE GRAZIA – S. LUZZATO (a cura di), *Dizionario del fascismo*, vol. I, Torino, Einaudi, 2002, pp. 486-489. Tra le principali opere di Bruers, a testimonianza dei suoi vasti interessi, cfr. *Filosofia della vita*, Milano, Unione Tipografica, 1909; *Poemi spirituali*, Roma, Luce e Ombra, 1912; *Poemetti spirituali*, Roma, Luce e Ombra, 1919; *Gabriele D'Annunzio e il moderno spirito italico*, Roma, La Fionda, 1921; *Gabriele D'Annunzio*, Roma, A. F. Formiggini, 1924; *La questione romana*, Roma, R. Garroni, 1924; *La missione d'Italia nel mondo*, Foligno, Campitelli, 1928; *Italia e cattolicesimo*, Firenze, Vallecchi, 1929; *Gabriele D'Annunzio. Il pensiero e l'azione*, Bologna, Zanichelli, 1934; *Fascismo e Santa alleanza*, Roma, Nuova Europa, 1935; *Pensatori antichi e moderni*, Roma, G. Bardi, 1936; *Roma nel pensiero di Gioberti*, Roma, Istituto di studi romani, 1937; *Nuovi saggi dannunziani*, Bologna, Zanichelli, 1938; *Roma nel pensiero di Gabriele D'Annunzio*, Roma, Istituto di studi romani, 1938; *Problemi della letteratura italiana*, Bologna, Zanichelli, 1938; *Scritti politici*, Bologna, N. Zanichelli, 1939; *Scritti filosofici*, Bologna, Zanichelli, 1941; *La ricerca psichica*, Bologna, Zanichelli, 1941; *Scritti storici*, Bologna, Zanichelli, 1942; *Gesù nel secolo ventesimo*, Roma, Edizioni Stella, 1942; *Tradizione italica e Italia d'oggi*, Roma, Azione letteraria italiana, 1942; *Saggi sulla letteratura italiana e straniera*, Bologna, Zanichelli, 1943; *Il cattolicesimo di Giuseppe Mazzini*, Milano, Tipografia A. Cordani, 1949; *La metapsichica*, Roma, Edizioni della Società italiana di metapsichica, 1951.

proprio esame, il fattore etnico, il quale, alla sua volta, si esprime nella credenza religiosa. Gli avvenimenti della Palestina rispondono ad un conflitto secolare che risale addirittura alla fondazione dell'Islam e alla biografia di Maometto»<sup>1364</sup>.

Rifacendosi all'opera del gesuita belga Henri Lammens *L'Islam. Manuale delle credenze e istituzioni mussulmane*<sup>1365</sup>, Bruers descriveva il conflitto tra arabi ed ebrei e ne riconduceva il movente ideale all'«orgoglio giudaico». Gli arabi erano per gli ebrei degli illetterati, «li guardavano dall'alto in basso, nonostante che essi fossero in gran maggioranza d'origine ismaelitica: questo disprezzo sarà il loro torto nelle lotte contro l'Islam»<sup>1366</sup>. Il comportamento ebraico aveva determinato l'opposizione mussulmana fin dai tempi del profeta, che si era concretizzata nella persecuzione degli ebrei e nella loro cacciata dai territori islamici:

«Il fato della persecuzione e della dispersione che sembra connaturato sin dai tempi più remoti, nella stirpe d'Israele, e del quale, nel corso dei millenni, furono strumenti principali l'Egitto, Babilonia a Roma, si ripete nelle origini stesse dell'Islam, e torna ancor oggi, si che, leggendo le cronache dell'anno 1929, immediatamente ricorrono alla mente quelle più antiche»<sup>1367</sup>.

Islam ed ebraismo presentavano molti punti di contatto, ma – per il fatto di negare l'incarnazione della divinità e il concetto trinitario – erano inferiori al cristianesimo. La loro affinità, lungi da rappresentare un elemento di avvicinamento fungeva da stimolo per ulteriori conflitti e «di fronte a questo conflitto secolare, oggi rinnovato e acuito, una cosa sola è deplorabile per noi cristiani: che sulla terra natale del nostro Dio non domini, esclusiva signora, anche nello spirito, la civiltà della croce»<sup>1368</sup>.

Un differente punto di vista era manifestato da Vercesi e Penco nella già menzionata monografia del 1930. A parere degli autori, il movimento sionista non era di per sé in contrasto con gli interessi cristiani, anche se la sua azione in Palestina complicava le vicende politiche e religiose di una terra in cui si incontravano le tre grandi fedi monoteistiche. Ad ogni modo la situazione palestinese si presentava come il frutto non solo di scontri religiosi ma anche di macchinazioni politiche: l'Inghilterra aveva ormai

---

<sup>1364</sup> A. BRUERS, *Islam, Israele e cristianesimo*, «Gerarchia», IX (1929), 7, p. 769.

<sup>1365</sup> Cfr. H. LAMMENS, *L'Islam. Manuale delle credenze e istituzioni mussulmane*, Bari, Laterza, 1929.

<sup>1366</sup> A. BRUERS, *Islam, Israele e cristianesimo*, p. 770.

<sup>1367</sup> *Ibid.*, pp. 770-771.

<sup>1368</sup> *Ibid.*, p. 771.

completamente asservito ai suoi obiettivi il patriarcato greco-ortodosso di Gerusalemme e favoriva la penetrazione in Palestina di molte associazioni protestanti, quali la YMCA, oltre a servirsi «dell'idillio che protestanti e scismatici vanno tessendo in tutto il mondo per favorire, attraverso questi ultimi, la penetrazione dei protestanti nel santo Sepolcro»<sup>1369</sup>.

I temi delle riviste del regime e delle monografie pubblicate durante il ventennio trovarono eco anche sull'autorevole «La civiltà cattolica», la quale – a campagna razziale in corso – precisò il suo pensiero sul sionismo dichiarandolo una concezione equivoca<sup>1370</sup>. Tale carattere derivava dall'equivocità stessa dell'ebraismo:

«Il giudaismo in tanto è nazione in quanto si crede eletto al dominio messianico universale, materiale e temporale; e fin tanto è religione in quanto professa tale messianesimo. Ecco perché il giudaismo è una religione profondamente corrotta in quanto è una nazione che si presume eletta, ed è una nazione in quanto è la religione del messianismo corrotto»<sup>1371</sup>.

Alla messa in evidenza delle problematiche religiose connesse al sionismo talvolta si univano riflessioni di carattere politico, inerenti al ruolo della Gran Bretagna nel progetto sionista e nelle condizioni della Palestina. Si tratta di un tema vasto, del quale come 'punto d'accesso' può essere identificata la riflessione sulla dichiarazione Balfour e sui suoi effetti. Il già citato Tinti definiva la dichiarazione «imprevedibile e inopportuna»<sup>1372</sup>, riconducibile nelle sue linee al generale apprezzamento che il sionismo riscuoteva presso il Governo inglese, incomprensibile «se non si pensa ad un interessato dispetto al cattolicesimo»<sup>1373</sup>. La Gran Bretagna aveva coniugato con la dichiarazione i suoi interessi politici e religiosi e l'Italia (nella quale «non c'era allora l'amato nostro duce Mussolini, ma c'erano i rinunziatari abituali, gli assenti»<sup>1374</sup>) recepì il documento sulla spinta della politica wilsoniana. Motivazioni politiche e religiose si fondevano dunque nella condanna della dichiarazione Balfour. Il documento – come evidenziato da Vercesi e Penco – era illegittimo in quanto redatto in un momento in cui

---

<sup>1369</sup> E. VERCESI – G. PENCO, *Palestina di ieri e di oggi. Una piaga sempre aperta*, p. 156.

<sup>1370</sup> L'articolo, pubblicato su «La civiltà cattolica» nell'aprile del 1938, venne in seguito ripreso da «Tempo di Mussolini», cfr. *Intorno alla questione del sionismo*, *ibid.*, V (1938), 6-7, pp. 437-442.

<sup>1371</sup> *Ibid.*, p. 437.

<sup>1372</sup> F. M. TINTI, *Sionismo e cattolicesimo. La questione della Palestina*, p. 7.

<sup>1373</sup> *Ibidem.*

<sup>1374</sup> *Ibidem.*

la guerra era ancora in corso e la Gran Bretagna non poteva promettere nulla, né ai popoli arabi, né agli ebrei<sup>1375</sup>. Le conseguenze di tale “sconsiderato” atto continuarono anche nel dopoguerra, «gli avvenimenti che seguirono sono di un’eloquenza incontrovertibile»<sup>1376</sup>. La critica più tagliente alla dichiarazione Balfour venne portata dal giurista Giovanni Selvi su «Gerarchia» nel giugno 1938<sup>1377</sup>. A parere dell’autore tale documento, frutto delle pressioni ebraiche, aveva consentito all’Inghilterra di trovare il «cavallo di Troia con cui entrare più inavvertita e da sola nella cittadella palestinese»<sup>1378</sup>. Il suo carattere ambiguo, anche dal punto di vista terminologico, trovava una corrispondenza nel testo del mandato sulla Palestina che la Società delle Nazioni aveva riconosciuto all’Inghilterra. La dichiarazione ed il mandato segnavano il raggiungimento dell’obiettivo britannico: «Un Arabia libera con punti di appoggio costieri inglesi»<sup>1379</sup>. Il disordine di cui era preda la Palestina era il prodotto delle mire inglesi: «L’empirismo politico inglese, che si era sempre mirabilmente giovato in passato delle formule indeterminate ed elastiche degli impegni più o meno evasivi, non solo questa volta ha fatto fallimento, ma ha sollevato una tempesta di guai, dalla quale non si sa con quale lecito cambiamento di rotta potrà trovarsi la via di salvezza»<sup>1380</sup>. Anche la proposta (formulata nel libro bianco del novembre 1937) di procedere a una riorganizzazione dei territori palestinesi non poteva essere accolta favorevolmente dall’Italia fascista che, in quanto nazione cattolica, non poteva tollerare la proposta di internazionalizzazione dei luoghi santi, ma neppure – in quanto potenza mediterranea – il pericolo che la Palestina fosse stabilmente inserita nel Commonwealth britannico.

La critica alla dichiarazione Balfour rappresentava spesso il primo argomento chiamato in causa nell’ambito di una più generale critica del ruolo britannico nella questione sionista. Si tratta di un tema affrontato con particolare frequenza nelle riviste del regime, soprattutto in «Gerarchia». In un articolo dell’aprile 1929 la linguista e orientalista Virginia Vacca evidenziava come la Gran Bretagna avesse facilitato i progetti sionisti, nella speranza di trasformare la Palestina – in virtù della gratitudine dei

---

<sup>1375</sup> E. VERCESI – G. PENCO, *Palestina di ieri e di oggi. Una piaga sempre aperta*, p. 10.

<sup>1376</sup> *Ibidem*.

<sup>1377</sup> Cfr. G. SELVI, *Storia recente di un’antica terra*, «Gerarchia», XVIII (1938), 6, pp. 548-560.

<sup>1378</sup> *Ibid.*, p. 551.

<sup>1379</sup> *Ibid.*, p. 552.

<sup>1380</sup> *Ibid.*, p. 554.

sionisti – in un nuovo Dominion<sup>1381</sup>. A parere di Vacca, la Gran Bretagna conduceva una politica «misto di praticità e di idealismo»<sup>1382</sup> nella quale si evidenziavano costantemente gli interessi e gli ideali comuni tra gli inglesi e gli ebrei, ma che celava in realtà un atteggiamento gretto, approfittatore e imperialista. Sempre nel 1929, Virginio Gayda attribuiva all’Inghilterra ogni responsabilità degli scontri che si erano verificati in quell’anno in Palestina:

«L’Inghilterra, che ha creato tutte le premesse, prima di diritto poi di fatto, per questo urto violento e pericoloso fra arabi ed ebrei, non ha fatto nulla per deviarlo o attenuarlo. In tre successivi congressi sionisti del 1925, 1927 e 1929 i gruppi ebraici hanno denunciato questa politica britannica dell’assenza. L’assenza è non nelle forze, come si crede, ma nella volontà»<sup>1383</sup>.

Nella sua politica nei confronti della Palestina, la Gran Bretagna mirava unicamente ad assicurarsi una posizione più sicura nel Medio Oriente in modo da tutelare i collegamenti con l’India e gli altri territori dell’impero nell’Oceano Indiano e nel Pacifico. In quest’ottica essa aveva tradito anche lo spirito della dichiarazione Balfour, dal momento che l’idea dello Stato ebraico tanto invocato dai sionisti si rivelava chimerica: «Il piccolo focolare ebraico scompare con i suoi sogni e le sue minuscole realtà nel grande giuoco di questa politica imperiale»<sup>1384</sup>. Come evidenziato nel 1930 da Vercesi e Penco, l’avvenire del sionismo e dei suoi progetti era dunque tanto legato «agli umori della potenza mandataria, che basterà ricercare da quale parte penda l’interesse inglese per dedurne, come un oroscopo infallibile, quale sarà l’avvenire in Palestina»<sup>1385</sup>. La politica britannica aveva tradito le stesse speranze sioniste e gli autori si chiedevano: «Riuscirà l’Inghilterra a fermare la tempesta che essa stessa ha scatenato; o meglio, si rasseggeranno i bollenti spiriti dei sionisti di tutto il mondo al tramonto del loro sogno?»<sup>1386</sup>. Le problematiche che la Gran Bretagna aveva sollevato erano in parte riconducibili alla sua politica, o meglio all’impostazione in chiave esclusivamente politica di un problema – quello sionista – che aveva invece per lei una natura

---

<sup>1381</sup> Cfr. V. VACCA, *Ebrei e arabi in Palestina*, «Gerarchia», IX (1929), 4, pp. 385-391.

<sup>1382</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>1383</sup> V. GAYDA, *Sangue in Palestina. Gli arabi contro gli ebrei*, p. 762.

<sup>1384</sup> *Ibidem.*

<sup>1385</sup> E. VERCESI – G. PENCO, *Palestina di ieri e di oggi. Una piaga sempre aperta*, p. 114.

<sup>1386</sup> *Ibid.*, pp. 132-133.



intrinsecamente spirituale. Questa riflessione costituiva l'argomento centrale di un articolo pubblicato nel luglio 1935 su «Gerarchia» dal già citato Corrado Tedeschi:

«ora e da diverso tempo l'alto commissario britannico, residente a Gerusalemme, seguendo le direttive del Foreign Office, persegue la politica dell'altalena, del colpo ora a questo, ora a quello, del dividere i soggetti per governare più facilmente. [...] Ora, fra i due contendenti [arabi ed ebrei] Londra aiuta un po' gli uni, un po' gli altri; lasciando ribollire gli antagonismi quel tanto che giova alla sua politica»<sup>1387</sup>.

La disastrosa gestione britannica della questione sionista avrebbe dovuto consigliare al popolo ebraico di abbandonare l'alleanza con Londra («via quanto mai pericolosa e che potrebbe condurlo alle più grandi delusioni»<sup>1388</sup>), ma esso perseverava nella sua scelta perché intimamente convinto della necessità di evitare i rischi e gli inevitabili spargimenti di sangue che avrebbe dovuto sopportare per costruire uno Stato ebraico in modo autonomo. Di fronte all'evidente insuccesso della soluzione alla questione sionista prospettata dalla Gran Bretagna, la stampa e la pubblicistica fascista cominciarono a riflettere sulla necessità di attuare alternative. Nel 1938 «La civiltà cattolica» suggeriva ad esempio di interrompere l'immigrazione ebraica in Palestina, cosa che avrebbe comportato il definitivo abbandono dell'idea di costituire uno Stato ebraico sotto egida britannica, «l'Inghilterra per la prima ne avvantaggerebbe, perché cessato il sionismo si troverà in condizione molto più solida e pacifica [...]. L'India poi e le altre regioni mussulmane sarebbero meglio disposte a mantenere buone relazioni con l'impero britannico»<sup>1389</sup>. La stessa idea era ripresa ancora nel 1941 su «Gerarchia». Il futuro giurista Giuseppe Santaniello, allora studente universitario, evidenziava nel suo articolo *Che cosa è il giudaismo in Palestina*<sup>1390</sup>, il pericolo che la costruzione di uno Stato ebraico in Palestina avrebbe significato per tutta la stabilità dello scacchiere mediterraneo:

«Attraverso l'infiltrazione ebraica si sta formando sulle rive orientali del Mediterraneo un aggregato etnico di tipo etico-economico democratico e internazionalistico: che, se arriva a concretarsi in organismo statale, può alterare l'equilibrio spirituale, può corrodere profondamente la struttura razziale di una

---

<sup>1387</sup> C. TEDESCHI, *Conflitti di popoli e di interessi in Palestina*, «Gerarchia», XV (1935), 7, p. 701.

<sup>1388</sup> *Ibid.*, p. 702.

<sup>1389</sup> *Intorno alla questione del sionismo*, p. 442.

<sup>1390</sup> Cfr. G. SANTANIELLO, *Che cosa è il giudaismo in Palestina*, «Gerarchia», XXI (1941), 4, pp. 317-319.

sponda del Mediterraneo. E all'Inghilterra fa comodo inclinare, per quanto è possibile, l'unità etnica di talune popolazioni rivierasche del Mediterraneo orientale, la quale potrebbe favorire nazionalismi molto pericolosi per il dominio britannico, potrebbe favorire lo sviluppo e il concretarsi di interessi autonomi, di direzioni politiche autonome. Una comunità quale quella ebraica, capitalistica e internazionalistica, anarcoide negli istinti, è la più adatta a svolgere un'attiva propaganda in favore dell'Inghilterra e a servirne gli interessi, contagiando nel suo anarchismo morale le popolazioni nella quali possa fermentare una volontà di indipendenza»<sup>1391</sup>.

Contro i progetti britannici, Santaniello suggeriva di aizzare in tutto il Medio Oriente e nella Palestina il nazionalismo arabo. Ad ogni modo anche questa strada appariva poco percorribile. Per quanto nel 1941 la guerra nello scacchiere nord-africano non avesse ancora nettamente arreso ai britannici, la mancanza di alcune condizioni di fondo rendeva impossibile la sostituzione del controllo britannico sulla Palestina con un controllo arabo. Già alla metà degli anni Venti era scomparso lo sceicco Hussein, che si era battuto (nel 1922-1924) perché l'Inghilterra ponesse anche la Palestina fra gli Stati arabi indipendenti che dovevano confederarsi sotto la sua sovranità. Alla morte dello sceicco non era comparsa alcuna personalità araba che avesse il carisma e l'abilità politica per guidare un riassetto della zona palestinese, eliminando il controllo britannico.

Accanto alle proposte più estreme – come la cessazione dell'immigrazione ebraica in Palestina e una rivolta araba antibritannica – la pubblicistica e la stampa del regime discussero lungo tutto il ventennio alcune alternative più moderate, segnatamente la revoca del mandato sulla Palestina alla Gran Bretagna e la sua attribuzione all'Italia o l'internazionalizzazione di Gerusalemme, che avrebbe dovuto essere posta sotto l'alta protezione spirituale della Chiesa cattolica.

Già nel 1926 Tinti – rievocando la soluzione attuata al tempo delle crociate per la situazione palestinese – propose di costituire Gerusalemme in uno Stato autonomo, da porsi sotto la sovranità temporale e spirituale del pontefice:

«Siamo portati a considerare la inderogabile necessità di dare al futuro Stato di Gerusalemme l'altissimo valore spirituale e sociale che merita e che del resto ha pel mondo intero; valore imperiale e realistico che sta al di sopra dei contrasti delle nazioni e dei popoli cristiani. Gli è proprio per questi interessi di carattere universale – come la Chiesa cattolica – che crediamo poter affermare come il progettato regno di

---

<sup>1391</sup> G. SANTANIELLO, *Che cosa è il giudaismo in Palestina*, p. 318.

Gerusalemme dovrebbe essere posto sotto la temporale e spirituale sovranità del sommo Pontefice, capo del cattolicesimo e della Chiesa cattolica, unica gelosa custode e tramandatrice delle incrollabili verità della religione di Cristo»<sup>1392</sup>.

Lo Stato prospettato da Tinti si sarebbe collocato all'interno dei confini di una nazione araba formata dalla Palestina, «nazione araba che dalla Società delle nazioni sarà tenuta responsabile del rispetto dovuto al piccolo nuovo regno più spirituale che materiale»<sup>1393</sup>. Un'evoluzione di questa proposta può essere individuata nell'opera *La Palestina agricola e industriale – Il sionismo e i luoghi santi* (1930) dell'avvocato Carlo Enrico Barduzzi, fervente antisemita<sup>1394</sup>. In essa veniva suggerita una revisione del mandato inglese sulla Palestina e la concessione alla zona di un nuovo regime internazionale sul quale avrebbe dovuto vigilare lo Stato della Città del Vaticano. Da ultimo, anche «Gerarchia» si espresse circa questa possibilità, pur dichiarandosi maggiormente favorevole alla concessione del mandato palestinese all'Italia. Nel 1938, Giovanni Selvi rifletteva sulla necessità di internazionalizzare la Palestina e contemplava la possibilità di porre Gerusalemme sotto la sovranità pontificia:

«La Palestina è anche terra sacra alla civiltà cristiana e cattolica. La cristianità deve avere, o attraverso la potestà pontificia o attraverso un mandato attribuito alla potenza cattolica più indicata, diritto di tutela ed amministrazione dei luoghi santi, o quantomeno la commissione internazionale dei luoghi santi, già prevista nel mandato delle Società delle nazioni, dovrà avere vita e compiti»<sup>1395</sup>.

Era semplice identificare l'Italia nella potenza cattolica di cui parlava Selvi. Il suo articolo su «Gerarchia» rappresentò l'ultima occasione in cui si parlò della possibilità di un mandato cattolico sulla Palestina, più a lungo invece era destinata a sopravvivere l'ipotesi di un trasferimento all'Italia del mandato britannico sulla regione.

Anche questo tema conobbe un certo successo nella pubblicistica e nella stampa del regime. Nel 1929, su «Gerarchia», Virginio Gayda introdusse il tema evidenziando come il «regime naturale» della Palestina avrebbe dovuto essere l'internazionalizzazione, con una particolare partecipazione al suo governo di Italia,

---

<sup>1392</sup> F. M. TINTI, *Sionismo e cattolicesimo. La questione della Palestina*, p. 14.

<sup>1393</sup> *Ibidem*.

<sup>1394</sup> Cfr. C. E. BARDUZZI, *La Palestina agricola e industriale – Il sionismo e i luoghi santi*, Faenza, Tipografia fratelli Lega, 1930.

<sup>1395</sup> G. SELVI, *Storia recente di un'antica terra*, pp. 559-560.

Francia e Inghilterra<sup>1396</sup>. La proposta era motivata dal fatto che «internazionali furono già le truppe che occuparono la Palestina e arrivarono fino a Gerusalemme»<sup>1397</sup>. Nell'anno successivo Vercesi e Penco svilupparono la proposta di Gayda evidenziando che l'Italia avrebbe dovuto reclamare una posizione di rilievo nella gestione politica della Palestina sia in quanto potenza cattolica, sia in quanto erede delle repubbliche marinare, che tanta parte avevano avuto nella difesa dell'Oriente cristiano e dei luoghi santi. Inoltre l'Italia avrebbe potuto trovare in Palestina uno sbocco per la sua esuberante popolazione. Gli autori si richiamavano alle discussioni in merito ad un trasferimento del mandato all'Italia che periodicamente comparivano sulla stampa britannica (particolarmente il «Daily Mail»), ma desideravano inquadrare tali discussioni nell'ottica: «Il gesto inglese è tutt'altro che generoso perché se l'Italia anche in passato non avesse avuto vantaggio dalla cessione di un mandato su la Palestina, tanto meno l'avrebbe in questo momento in cui chi ha suscitato il recente conflitto arabo-sionista dovrebbe pensare a comporlo e non a darne ad altri la difficile soluzione»<sup>1398</sup>. In ultima analisi gli autori scartavano l'ipotesi di un trasferimento del mandato, con la speranza che l'Italia potesse ugualmente ottenere un incremento della propria influenza in Palestina e sui luoghi santi pur senza esservi direttamente presente. Inoltre l'eventuale acquisizione del mandato da parte italiana, nonostante la buona predisposizione della Gran Bretagna, avrebbe potuto compromettere i rapporti tra le due potenze, dal momento che questa non avrebbe mai accettato il radicarsi dell'Italia in un territorio di valore strategico per la protezione della via verso le Indie. Nel 1934 Ovazza accolse su «La nostra bandiera» delle riflessioni sul trasferimento del mandato, ma – come in altri casi – anche i collaboratori del giornale erano propensi a scartare questa possibilità, preferendo l'ipotesi della creazione di uno Stato ebraico contenuto all'interno di un più ampio Stato arabo-palestinese<sup>1399</sup>. L'Italia non avrebbe dovuto impegnarsi direttamente nei confronti di questa nuova entità politica, quanto mostrare di apprezzare il 'sionismo spirituale' del quale la sua costituzione sarebbe stata un risultato. Nel periodo compreso tra il 1935 e il 1938 si susseguirono sulla stampa fascista numerosi articoli volti a evidenziare la mancanza di mire politiche dirette

---

<sup>1396</sup> V. GAYDA, *Sangue in Palestina. Gli arabi contro gli ebrei*, p. 758.

<sup>1397</sup> *Ibidem*.

<sup>1398</sup> E. VERCESI – G. PENCO, *Palestina di ieri e di oggi. Una piaga sempre aperta*, p. 147.

<sup>1399</sup> Cfr. E. OVAZZA, *Sionismo bifronte*, p. 222.

dell'Italia sulla Palestina. Forse nel tentativo di non irritare la Gran Bretagna più di quanto la guerra d'Etiopia non avesse già fatto, l'Italia adottò una politica internazionale più cauta, nell'ambito della quale la questione sionistica passò momentaneamente in secondo piano. L'Italia non era comunque indifferente alla situazione palestinese e Corrado Tedeschi scrisse su «Gerarchia», nel luglio del 1935, che il Governo fascista seguiva «con molta attenzione l'esperimento ebraico di colonizzazione in quella terra»<sup>1400</sup>, anche se secondo una prospettiva 'spirituale', priva di connotazioni strategiche ed economiche. A parere di Giovanni Selvi, invece, l'Italia seguiva con preoccupazione gli sviluppi della politica britannica in Palestina e li valutava «con franca obiettività»<sup>1401</sup>.

Per quanto la stampa ufficiale del regime fosse diventata più riluttante ad affrontare i temi legati al sionismo e alla questione palestinese, su alcune riviste di carattere non strettamente politico-ideologico comparvero articoli inusuali. Nel 1940, su «Primato»<sup>1402</sup>, un autore che si firmava Disma scrisse un articolo nel quale rifletteva sulla prossima liberazione di Gerusalemme e sul tipo di regime politico che avrebbe dovuto essere instaurato nella città e nei territori a essa circostanti<sup>1403</sup>. A suo parere l'Italia non poteva evitare di interessarsi alla Palestina, dato che il passato imperiale romano, le crociate e il luminoso periodo delle repubbliche marinare rivelavano il suo diritto alla primazia. Un diritto non solamente fondato su motivazioni di tipo politico, ma anche di ordine spirituale. La Custodia francescana di Terra santa era considerata da Disma l'avamposto italiano in Palestina, l'elemento destinato a ricordare la primazia innanzitutto spirituale che l'Italia poteva vantare su quei territori:

«L'Italia, che in tanti secoli e salvo brevi burrasche ha saputo essere il paese del pontificato romano, e non ha a questo pontificato creato noie di scismi né d'eresie né gli ha fatto mai la vita difficile, l'Italia non è forse il paese più indicato per tutelare i luoghi più sacri del cristianesimo? Se l'Italia ha Roma, chi meglio dell'Italia potrebbe avere Gerusalemme»<sup>1404</sup>.

---

<sup>1400</sup> C. TEDESCHI, *Conflitti di popoli e di interessi in Palestina*, p. 703.

<sup>1401</sup> G. SELVI, *Storia recente di un'antica terra*, p. 560.

<sup>1402</sup> Sul ruolo di «Primato» nel ventennio cfr. V. ZAGARRIO, *Primato. Arte, cultura, cinema del fascismo attraverso una rivista esemplare*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2007.

<sup>1403</sup> DISMA, *Gerusalemme sarà liberata?*, «Primato», I (1940), n. 9, pp. 17-18.

<sup>1404</sup> *Ibid.*, p. 18.

Motivazioni politiche, storiche e spirituali che dunque si intrecciavano; evidenziavano la complessità della questione sionista e dei problemi che interessavano la Palestina durante gli anni Venti e Trenta del Novecento.

### 1.5 Il fascismo e l'ebraismo: un difficile colloquio

I rapporti tra il fascismo e l'ebraismo rappresentano un argomento di studio complesso. Per il regime, la gestione di tale aspetto della sua politica religiosa fu senza dubbio difficile e infatti si assistette, in più occasioni, a radicali cambiamenti di impostazione politica, anche in seguito agli orientamenti maturati da alcune figure di spicco. Mussolini, Ciano, Balbo, Grandi e altre personalità fasciste espressero, infatti, opinioni differenti circa l'atteggiamento che il regime avrebbe dovuto tenere nei confronti dell'ebraismo italiano e internazionale. E' probabile che ad alcuni di questi personaggi sia sfuggita l'importanza di situare i rapporti tra il regime e queste realtà tanto su di un piano di politica interna (come evidenziano la legislazione nei confronti delle comunità ebraiche e il passaggio da 'tolleranza' a 'ammissione' del culto ebraico), quanto su di un piano di politica estera, dove sarebbe stato conveniente mostrare una larga apertura nei confronti degli ebrei italiani, per catturare l'attenzione dell'ebraismo internazionale e favorire l'idea che l'Italia potesse assumere un ruolo di 'ponte' tra Oriente e Occidente.

Al momento della presa del potere, il fascismo si trovò di fronte un 'problema' ebraico molto sfaccettato. Fin dall'emanazione dello Statuto albertino, infatti, il culto ebraico era tollerato nel Regno e gli ebrei avevano anche dato prova di patriottismo durante il Risorgimento. Essi rappresentavano, quindi, una realtà importante per l'Italia, una realtà che non poteva essere ignorata o perseguitata sulla spinta di mutamenti politici improvvisi. Nonostante le difficoltà nel valutarne l'entità e il peso sociale, il fascismo intuì da subito che sarebbe stato utile avvicinare l'ebraismo italiano, ma, in via preliminare, era indispensabile conoscere e capire le correnti e i vari movimenti che si agitavano in seno a esso. Alcuni movimenti, come il sionismo, rappresentarono per il fascismo delle realtà la cui comprensione si rivelò ardua, sfociando nella comparsa di posizioni ideologiche diverse, fatto che impedì alla politica ebraica del regime di assumere un aspetto coeso.

All'avvento del fascismo, come evidenziato, gli ebrei mantennero un atteggiamento di cautela nei confronti del nuovo fenomeno politico, nel tentativo di comprenderne il programma politico e, soprattutto, la matrice ideologica. In tale clima di reciproca diffidenza il regime emanò la legge sui culti ammessi, che diede nuovo *status* anche all'ebraismo. A ciò si accompagnò, nel 1930-1931, una riforma dell'assetto delle comunità ebraiche. Modificandone il numero e la struttura organizzativa il fascismo cercò di sottomettere l'ebraismo al suo controllo, temendo che esso – considerati i suoi contatti con l'ebraismo internazionale e l'incalzare del sionismo – potesse divenire un elemento di opposizione al regime.

Nel periodo 1933-1934 l'interesse del regime per l'ebraismo italiano raggiunse l'apice. Pesarono in questo nuovo stato di cose diverse cause, primariamente l'ascesa al potere di Hitler in Germania e il rapido delinearsi di un nuovo assetto europeo sul versante della politica internazionale e delle alleanze. La mutata situazione internazionale indusse l'Italia ad accogliere e condividere, in modo sempre più stretto, la politica della Germania nazista, consona anche ai disegni espansionistici del fascismo. Il periodo 1933-1934 vide un'attività politica convulsa: da un lato Mussolini confermò al Führer la propria solidarietà tanto ideologica, quanto politica, dall'altro lato si rivelava restio a violare l'immagine dell'Italia quale nazione protettrice dell'ebraismo e del sionismo. Nello stesso periodo si ebbero anche i più significativi incontri tra Mussolini e gli esponenti chiave del sionismo internazionale (Weizmann e Goldman), nonché l'avvio della campagna di stampa antisionista e antiebraica, preludio ai provvedimenti razziali del 1938.

Il carattere convulso della politica fascista nei confronti dell'ebraismo e del sionismo può essere ricondotto alla posizione di Mussolini nei confronti di tali realtà. Come evidenziato da De Felice, essi rappresentavano per il duce due problemi nettamente diversi. Per il primo Mussolini manifestava una complessiva indifferenza: lo riconosceva come una componente tradizionale della società e della storia italiana, ma il suo apprezzamento non andava oltre il riconoscimento agli ebrei italiani di una certa abilità in campo economico, scientifico e amministrativo. L'atteggiamento del duce nei confronti del sionismo era invece differente e, a sua volta, si articolava in due versanti: il sionismo italiano era considerato dal duce come una questione di politica interna, da tenere sotto controllo in quanto sintomo di scarso patriottismo e quindi di scarsa fede

fascista, il sionismo internazionale era invece interpretato favorevolmente, per via della sua inclinazione antibritannica e perché avrebbe potuto portare al riconoscimento di un più incisivo ruolo dell'Italia in Palestina e nel Medio Oriente.

Il clima di confusione generatosi nel 1933-1934 si chiarì nel 1935-1936 con la guerra d'Etiopia e con la nomina al Ministero degli Affari Esteri di Galeazzo Ciano, oltre che con il progressivo conformarsi della politica italiana a quella tedesca. A partire da quel periodo, infatti, i contatti del regime con il sionismo (soprattutto revisionista) si interruppero bruscamente. Nel 1938 l'introduzione della legislazione razziale comportò l'estromissione degli ebrei dalla vita dello Stato e l'inizio delle persecuzioni.

Le riviste del regime furono testimoni fedeli di ogni fase della politica antisemita e antisionista del fascismo. In esse il problema ebraico era affrontato da più angolazioni: dal punto di vista religioso, dal punto di vista politico e spesso secondo una visuale 'integrata' che fondeva questi due ambiti, come testimoniato dalle riflessioni relative alla possibilità di concedere alla Santa Sede un mandato su Gerusalemme, o addirittura sull'intera Palestina. Anche su questo versante della vita del regime esse rappresentarono quindi uno strumento fondamentale di discussione e di elaborazione politica.

## **2. Alla ricerca di un alleato fidato: il fascismo e l'Islam**

### 2.1 L'Islam e l'Oriente nella politica del fascismo

Dopo aver descritto i rapporti tra il fascismo e l'ebraismo, in questo paragrafo verrà analizzata la posizione del regime nei confronti di un'altra realtà religiosa dell'Oriente: l'Islam. Tale disanima consentirà anche di ricostruire, sia pure sinteticamente, i contatti intercorsi tra il fascismo e alcune entità politiche del Vicino e Medio Oriente<sup>1405</sup>. Si tratta di due temi in profonda connessione, dal momento che il fascismo – recuperando

---

<sup>1405</sup> Per un inquadramento storiografico dei rapporti tra fascismo e Oriente cfr. R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, Bologna, Il Mulino, 1988; S. FABELI, *Il fascio, la svastica e la mezzaluna*, Milano, Mursia, 2003; M. MARTELLI, *Il fascio e la mezzaluna*, Roma, Settimo Sigillo, 2003. Per la grafia dei titoli politici e religiosi, oltre che per i nomi dei luoghi e delle persone, sono stati seguiti i criteri adottati nella citata opera di De Felice e in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, Milano, Giuffrè, 1982.



la tradizionale visione dell'Italia come potenza mediterranea e come 'ponte' tra Occidente e Oriente – utilizzò il proprio filo-islamismo come uno strumento per garantirsi un ampio consenso presso i popoli di religione islamica.

La politica islamica fascista considerava principalmente il vicino medio Oriente, altri contesti musulmani erano ritenuti poco importanti per il regime, che voleva rendere l'Italia la potenza egemone del Mediterraneo. Questa impostazione 'limitata' della politica islamica era sintetizzata, tra gli altri, dall'orientalista e linguista Vito Martini in un articolo su «Gerarchia» del maggio 1937:

«Si avverte sovente una manierosa ingombrante amplificazione del problema islamico nei riguardi dell'Occidente. Per Islam in stretta connessione con la vita politica europea si intende tutto il mondo musulmano che gravita sul centro territoriale di irradiazione euro-afro-asiatico, non comprendendo nuclei numericamente considerevoli dei musulmani di Cina e della Malesia [...] e tanto meno quelli del centro Africa [...]. Così si può anche prescindere dalle masse musulmane indiane del Punjab e del Waziristan»<sup>1406</sup>.

Il regime, dunque, orientò la sua politica islamica su un limitato numero di contesti. In primo luogo i territori coloniali italiani (Eritrea, Somalia, Libia e Etiopia); in alcuni di essi – come la Libia, l'Eritrea e la Somalia – l'Islam rappresentava la realtà religiosa prevalente mentre in altri – come l'Etiopia – esso si configurava come una confessione religiosa minoritaria, ma ricevette ugualmente particolari attenzioni da parte del regime. In secondo luogo il fascismo proiettò la sua politica islamica sulle realtà politiche nate tra le due guerre mondiali dalla dissoluzione dell'Impero ottomano, in particolare l'Iraq (dove si mise in luce il primo ministro Rashid Alì el-Gaylani<sup>1407</sup>), la Palestina (dove

---

<sup>1406</sup> V. MARTINI, *L'Occidente e l'Islam*, «Gerarchia», XVII (1937), 5, p. 405.

<sup>1407</sup> El-Gaylani (1892-1965) nacque da un'illustre famiglia di Bagdad e compì studi giuridici. Iniziò la sua carriera politica nel 1924, nel primo Governo guidato da Yasin al-Hashimi, che lo nominò ministro della Giustizia. Entrambi erano ferventi nazionalisti, ostili a ogni ingerenza britannica nella politica interna dell'Iraq tanto da respingere il trattato anglo-britannico firmato dal Gabinetto di Nuri al-Said nel 1930. Formarono quindi un loro partito autonomo, il Partito della fratellanza nazionale, per promuovere gli ideali nazionalistici arabi. Nel 1933 el-Gaylani divenne per la prima volta primo ministro. Durante gli anni Trenta, el-Gaylani fu influenzato dal *muftì* di Gerusalemme, el-Husayni, che era stato esiliato dal Governo mandatario britannico della Palestina a causa delle sue attività nazionalistiche. Quando el-Gaylani venne nominato ancora primo ministro nel 1940, l'Iraq aveva da poco subito il trauma della prematura morte di re Ghazi ed era passato sotto la debole reggenza dello zio del defunto, l'emiro Abdallah, in attesa che il figlio di Ghazi (Faysal) raggiungesse la maggiore età. Mentre Abdallah appoggiava la Gran Bretagna nel suo impegno bellico nella seconda guerra mondiale, el-Gaylani sfruttò la guerra per conseguire i suoi obiettivi nazionalistici, rifiutando di concedere alle truppe britanniche di attraversare il territorio iracheno per raggiungere il fronte. El-Gaylani respinse anche le richieste

emerse la figura del *muf̄tī* di Gerusalemme Haj Amin el-Husayni<sup>1408</sup>) e lo Yemen. Il regime si interessò anche ad alcuni contesti che stavano vivendo importanti

---

britanniche affinché l'Iraq rompesse le sue relazioni con l'Italia e inviò il ministro della Giustizia, Naji Shawkat, a incontrare l'ambasciatore tedesco in Turchia, Franz von Papen, per ottenere il sostegno della Germania. La Gran Bretagna reagì con severe sanzioni economiche alla politica di el-Gaylani e il 31 gennaio 1941, per le pressioni del reggente, egli rassegnò le proprie dimissioni da primo ministro. Questo passo esacerbò gli animi dei suoi sostenitori e il loro rancore nei confronti della Gran Bretagna, tanto che, insieme ad alcuni suoi collaboratori favorevoli all'Asse, el-Gaylani prese in considerazione la possibilità di assassinare il reggente e assumere il potere. Abdallah abbandonò il paese il 31 marzo e il 3 aprile el-Gaylani tornò al potere, grazie al convinto appoggio delle Forze armate. La Gran Bretagna procedette all'invasione del territorio iracheno ed el-Gaylani raggiunse Berlino, in seguito la Gran Bretagna restaurò la reggenza e chiamò al Governo Nuri al-Said. El-Gaylani rimase a Berlino fino alla fine della guerra e in seguito si rifugiò in Arabia Saudita. Tornò in Iraq solo dopo la rivoluzione che abbatté la monarchia hascemita nel 1958. Negli anni successivi tentò ancora di ritornare al potere e organizzò un complotto contro il governo di Abd al-Karim Qasim. La rivolta fallì e el-Gaylani venne condannato a morte. Perdonato, riprese la via dell'esilio fino alla morte. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Cfr. anche G. LANNUTTI, *Breve storia dell'Iraq. Dalle origini a oggi*, Roma, DataneWS, 2002; C. TRIPP, *Storia dell'Iraq*, Milano, Bompiani, 2003.

<sup>1408</sup> El-Husayni (1895-1974) nacque a Gerusalemme da una delle famiglie più potenti della città, gli Husayni, e fu allievo di Rashid Rida, il teorizzatore della 'rinascita islamica', oggi sostenuta da tutti i principali movimenti fondamentalisti. Prima del 1914 si diplomò nella Scuola di amministrazione di Istanbul e con lo scoppio della prima guerra mondiale venne arruolato nell'esercito ottomano. Nel novembre 1916 lasciò l'esercito per un congedo ospedaliero e tornò a Gerusalemme dove rimase fino alla fine della guerra. Dopo la conquista britannica della Palestina e della Siria, nel 1918, fu impiegato in vari uffici dell'amministrazione militare britannica a Gerusalemme e a Damasco; fu anche incaricato del reclutamento di soldati per l'esercito dell'emiro Faysal, futuro sovrano dell'Iraq. Nel 1919 el-Husayni raggiunse il Congresso siriano-palestinese convocato a Damasco, dove sostenne Faysal affinché assumesse la corona della Siria. Nello stesso anno fu a Gerusalemme e aderì (forse contribuì a fondare) la società segreta araba al-Nadi al-Arabi. Fino alla fine del 1921, el-Husayni focalizzò i suoi sforzi sul panarabismo e sul progetto della 'Grande Siria', immaginando la Palestina come una provincia meridionale di uno Stato arabo con capitale Damasco. El-Husayni emerse ben presto come principale organizzatore delle rivolte musulmane nei territori amministrati dai britannici e venne condannato a 10 anni di carcere, ma in contumacia, visto che si era sottratto alla cattura scappando a Damasco, via Transgiordania. Nel 1921 morì il *muf̄tī* di Gerusalemme, un Husayni, cugino di Haj Amin. L'alto commissario britannico, Herbert Samuel, decise di graziare el-Husayni e di seguire la tradizione nominandolo nuovo *muf̄tī*. Nel 1921 i britannici istituirono il Consiglio supremo islamico e l'anno seguente scelsero al-Husayni come suo presidente. La carica durava cinque anni, ma el-Husayni la tenne per tutta la vita. Nel 1928 venne fondata in Egitto l'organizzazione dei Fratelli musulmani e al-Husayni entrò subito a farne parte, condividendone il programma. Nel 1929 si impegnò in una predicazione dai toni antisemiti e fu coinvolto nel cosiddetto 'massacro di Hebron'. Negli anni successivi al-Husayni consolidò la sua leadership anche sul piano internazionale. Nel dicembre 1931 fondò, insieme con un altro musulmano radicale, Shawkat Alì, il Congresso islamico mondiale, un'organizzazione impegnata nella tutela dei luoghi santi dell'Islam. Nel 1936 el-Husayni fu di nuovo coinvolto in una sollevazione, infatti il 19 aprile scoppiò in Palestina una ribellione araba. Nel luglio 1937 el-Husayni venne raggiunto da un mandato di cattura della polizia britannica ma si nascose all'interno del Haram (la spianata sacra delle moschee) di Gerusalemme, dove i britannici pensavano fosse sconsigliabile arrestarlo. In settembre fu rimosso dalla presidenza del Consiglio supremo islamico e l'Alto comitato arabo venne dichiarato illegale. In ottobre el-Husayni fuggì in Libano e qui ricostituì il comitato. Rimase in Libano per due anni, ma le sue relazioni progressivamente deteriorate con la Francia e le autorità siriane lo portarono in Iraq nell'ottobre del 1939. Il 31 marzo 1933, a poche settimane dall'ascesa al potere di Hitler in Germania, el-Husayni aveva inviato un telegramma a Berlino, indirizzato al console generale tedesco a Gerusalemme, offrendo la sua collaborazione al Terzo Reich. Sempre nel 1933, al-Husayni prese contatti con il console italiano a Gerusalemme, Mariano De Angelis. Benito Mussolini accolse con favore la proposta di stringere rapporti organici con il Congresso islamico mondiale e, nel 1934, invitò il *Muf̄tī* ad Asmara, ospite del governatore dell'Eritrea. Dopo l'inizio della seconda guerra mondiale el-Husayni svolse un ruolo

trasformazioni grazie all'azione di *leader* a cui erano spesso riconosciute delle connotazioni fasciste, come la Turchia di Mustafà Kemal e la Persia di Reza Khan.

A livello mondiale l'Islam rappresentava una realtà religiosa importante. Alla metà degli anni Trenta i musulmani nel mondo erano stimati in 209.020.000, secondo il Whitaker Almanack del 1933, e in 260.000.000 secondo il Calendario-atlante De Agostini del 1933<sup>1409</sup>. In Italia il censimento del 1931 rilevò che sul territorio metropolitano italiano erano presenti 814 musulmani<sup>1410</sup>; mentre nel precedente censimento i fedeli musulmani erano stati genericamente inseriti nella categoria di appartenenti a confessioni diverse dal cattolicesimo, dall'evangelismo, dall'ebraismo e dall'ortodossia<sup>1411</sup>. Il numero complessivo di 822 cittadini non appartenenti ad alcuna delle confessioni menzionate suggerisce che la presenza di islamici in Italia, nel 1911, fosse scarsa<sup>1412</sup>. Nel censimento del 1901 i musulmani erano 388<sup>1413</sup>. Per quanto riguarda le colonie italiane, il censimento del 1931 riportava i seguenti dati: 8.272 musulmani di rito hanefita nelle isole dell'Egeo, 500.326 musulmani di rito malechita in Tripolitania (a cui dovevano essere aggiunti i berberi della setta ibadita) e 141.746 musulmani di rito malechita in Cirenaica (più alcuni immigrati di origine turca che seguivano il rito hanefita e i fedeli delle varie confraternite, fra cui la Senussia)<sup>1414</sup>. I dati relativi ad altri contesti erano più approssimativi: in Eritrea il 55% dei 671.776

---

estremamente importante, specie in Iraq, dove operò in stretta connessione con Rashid Alì el-Gaylani. Dopo la sconfitta dell'Iraq, fu aiutato dall'Italia a fuggire in Persia, poi giunse in Europa via Turchia. Sbarcò a Bari nell'ottobre 1941 e incontrò Benito Mussolini il 27 ottobre. In Germania incontrò Hitler il 28 novembre e pronunciò alcuni discorsi in cui si dichiarò filonazista. Stabilì anche stretti rapporti con alcuni capi musulmani bosniaci e albanesi e nel 1943 venne inviato in Jugoslavia, dove contribuì al reclutamento dei musulmani bosniaci che vennero inquadrati dalla Germania nella 13<sup>a</sup> divisione *Handschar* delle Waffen-SS. Dopo la fine della guerra, el-Husayni si rifugiò in Svizzera e in seguito chiese asilo all'Egitto. Alcuni gruppi sionisti chiesero alla Gran Bretagna di incriminarlo come criminale di guerra e la Jugoslavia chiese, senza successo, la sua estradizione. Dall'Egitto, el-Husayni si dichiarò a favore della guerra del 1948 contro il nuovo Stato di Israele. Negli corso degli anni Cinquanta la sua attività politica diminuì progressivamente e si ritirò a Beirut dove morì nel 1974. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Sulla sua storia e la sua attività politica cfr. anche J. T. SCHECHTMAN, *The Mufti and the Fuehrer. The Rise and Fall of Haj Amin al-Husayni*, New York, T. Yoseloff, 1965; T. JBARA, *Palestinian Leader, Haj Amin al-Husayni, Mufti of Jerusalem*, Clifton/NJ, Kingston Press, 1985; P. MATTAR, *The Mufti of Jerusalem*, New York, Columbia University Press, 1988; S. FABEL, *Una vita per la Palestina. Vita del gran mufti di Gerusalemme*, Milano, Mursia, 2003.

<sup>1409</sup> Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, Milano, Hoepli, 1934, p. 59.

<sup>1410</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>1411</sup> *Ibidem.*

<sup>1412</sup> *Ibidem.*

<sup>1413</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>1414</sup> *Ibid.*, p. 47. Per una breve storia della Senussia cfr. R. CANTALUPO, *L'Italia musulmana*, Roma, La Voce, 1928, pp. 104-109, 111-113; C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, pp. 134-135, nota n. 141

abitanti era musulmano di rito hanefita, sciafeita e malechita, mentre i 990.815 abitanti della Somalia erano prevalentemente musulmani di rito sciafeita<sup>1415</sup>. Nelle colonie italiane l'Islam rappresentava una presenza importante ed era ramificato in una pluralità di riti. Senza anticipare l'analisi dei rapporti tra fascismo e Islam all'interno dell'Impero, è comunque opportuno evidenziare come la frammentarietà del fenomeno islamico fosse un dato di cui gli intellettuali e i politologi del regime erano consapevoli. Nel marzo 1938, su «Gerarchia», l'esperto di politica internazionale Giovanni Selvi evidenziava ad esempio come nella Libia – ovvero nel contesto in cui l'Islam risultava decisamente maggioritario – esistesse una divisione fra i fedeli appartenenti ai vari riti islamici: «Esiste fra di essi solo una comunanza religiosa e anche questa relativa in quanto non mancano le divisioni in riti e sette; ma questa massa non ha né unità di razza, né di lingua, né di costumi»<sup>1416</sup>. La medesima situazione si presentava anche per gli altri territori dell'Impero italiano. A parere di Selvi, tuttavia, «la politica dell'Italia di fronte a queste popolazioni è chiara e aderente alla realtà. I musulmani sotto il nostro dominio si sentono sicuri e protetti»<sup>1417</sup>. Sviluppando il suo pensiero, Selvi dichiarava:

“I musulmani sotto il nostro dominio non sono agitati da alcuna inquieta aspirazione, si sentono parte di una compagine e di questa sentono di essere qualcosa, solo ed in quanto nell'adatta misura e forma di essa fedelmente ed armonicamente restano parte. La teorica inconciliabilità fra la qualità di musulmano e l'accettazione di una sovranità di diversa fede è storicamente superata. I musulmani libici ed etiopici sanno o intuiscono che la civiltà di Roma fascista intende ripetere la saggezza dell'antico Impero di Roma che associava ai suoi destini, come il duce ha detto, i popoli soggetti. Comunità di fede e di cultura, affinità di razza, rapporti di vicinanza e di simpatia potranno portarli sentimentalmente vicini ai popoli della penisola arabica, ma nessuna inquietudine li muove né può muoverli verso aspirazioni, cui politicamente manca qualsiasi consistenza etnica, geografica e storica»<sup>1418</sup>.

Prima di descrivere i rapporti tra il regime e l'Islam nell'Impero e nel Vicino e Medio Oriente è possibile tracciare una sintetica ricostruzione delle linee portanti della politica islamica del fascismo. E' sempre opportuno ricordare, tuttavia, che politica islamica e politica mediorientale si intrecciarono durante tutto il ventennio e talvolta risulta difficile inquadrare le iniziative del regime nell'una e nell'altra ottica. In *Roma*

---

<sup>1415</sup> Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, pp. 47-48.

<sup>1416</sup> G. SELVI, *L'Islam e l'Impero dell'Africa italiana*, «Gerarchia», XVIII (1938), 3, p. 327.

<sup>1417</sup> *Ibidem*.

<sup>1418</sup> *Ibid.*, p. 328.

*tra Londra e Berlino. La politica estera fascista dal 1930 al 1940* (1980), Rosaria Quartararo ha proposto di definire la politica mediorientale e islamica del fascismo come «imperialismo-realismo»<sup>1419</sup>. In essa, infatti, l'apprezzamento mostrato nei confronti dell'Islam aveva esclusivamente un carattere strumentale e si inseriva nel quadro della politica di potenza italiana verso il Vicino e Medio Oriente. Usando la 'carta' islamica e sfruttando i fermenti nazionalistici sorti in molti contesti del Vicino e Medio Oriente, il regime cercò di rafforzare la sua posizione mediterranea. Si trattava di un'operazione politica di ampio respiro, nella quale un importante ruolo era riservato alle riviste politiche del regime e agli organi di stampa delle istituzioni culturali votate allo studio dell'Islam e dell'Oriente. Il loro compito non si limitava alla magnificazione della politica estera del regime, ma si estendeva al tentativo di presentare il fascismo come un fenomeno politico che – in forza della sua presunta universalità – avrebbe potuto dialogare con l'Islam e con i popoli dell'Oriente impegnati nella costruzione di nuove realtà statali.

Renzo De Felice ha messo in guardia dal pericolo di interpretare i contatti tra il fascismo e alcuni esponenti islamici come l'indizio di un avvicinamento dell'Islam all'ideologia del regime. Tali contatti andrebbero piuttosto interpretati come il risultato di una politica di alleanze condotta da alcuni *leader* islamici e orientali nell'ambito della quale il collegamento con l'Italia fascista aveva un carattere esclusivamente strumentale.

«Per comprendere in termini storici e non ideologici le ragioni effettive di certi contatti e di certe collaborazioni è necessario rifarsi non a schemi di tipo politico desunti dalle vicende europee e proiettati in forza di un 'vizio' culturale etnocentrico su realtà storiche e culturali diversissime dalla europea e occidentale in genere, ma alle ragioni profonde di tali realtà e alle loro manifestazioni politiche: in altri termini alle esigenze di lotta per l'indipendenza nazionale che muovevano i movimenti che ebbero quei contatti e stabilirono, in funzione, appunto, dell'indipendenza dei rispettivi paesi, quelle forme di collaborazione»<sup>1420</sup>.

Le linee generali della politica fascista verso l'Islam e il Vicino e Medio Oriente possono essere desunte dalla disamina di una molteplicità di fonti. Senza dubbio i

---

<sup>1419</sup> R. QUARTARARO, *Roma tra Londra e Berlino. La politica estera fascista dal 1930 al 1940*, Roma, Bonacci, 1980, p. 205.

<sup>1420</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e L'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, pp. 12-13.

documenti del Ministero degli Esteri occupano una posizione di rilievo nella gerarchia delle fonti, e alla loro analisi si è dedicato De Felice, ma interessanti spunti possono essere ricavati anche da alcune monografie pubblicate durante il ventennio, oltre che dagli articoli presenti in riviste di carattere politico-ideologico quali «Gerarchia», «Educazione fascista» e «Civiltà fascista».

Nel 1928, nella sua monografia *L'Italia musulmana*, Roberto Cantalupo<sup>1421</sup> rilevava la spinta al cambiamento che sembrava caratterizzare il mondo islamico dopo la prima guerra mondiale. L'Italia non avrebbe potuto ignorare tale processo di trasformazione e avrebbe dovuto modellare la sua politica estera per rimanere una potenza influente nel contesto mediterraneo e orientale. L'evoluzione dell'Islam era interpretata da Cantalupo come tendenza all'occidentalizzazione, una spinta che stava tuttavia generando una crisi all'interno dell'Islam:

«L'Islam dell'Asia anteriore e dell'Africa mediterranea vuole occidentalizzare la propria esistenza politica ed economica, ma tale processo è lento, faticoso, incerto, interrotto da ostacoli frequenti e gravi: può addirittura dubitarsi che l'evoluzione democratica delle più prossime razze islamiche, anti-democratiche per natura, per storia e per costumi, non debba prodursi. Questa constatazione generale [...] va presa nella massima considerazione, perché investe l'attuale processo di ambigua e disarmonica trasformazione del mondo musulmano dopo la guerra: di essa dobbiamo preoccuparci soprattutto noi italiani, la cui esigenza di costruirci una maggiore posizione orientale coincide purtroppo con la profonda decadenza dell'Islam stesso: cosicché questo minaccia di trasformarsi e disgregarsi prima che l'Italia nuova abbia avuto il tempo, i mezzi e le occasioni per inserire in esso la propria influenza ed organizzarvi i propri interessi storici»<sup>1422</sup>.

Nel pensiero di Cantalupo il tradizionale concetto dell'Italia come nazione 'ponte' tra Occidente e Oriente era abbandonato a vantaggio di una concezione politica più pragmatica. A parere dell'autore si stava verificando una crisi dell'Islam che si configurava come il contraccolpo seguito a un'ondata di occidentalizzazione verificatasi in molti contesti del Vicino e Medio Oriente dopo la prima guerra mondiale. In tale

---

<sup>1421</sup> Cantalupo (1891-1975) fu giornalista e uomo politico. Fondò e diresse il periodico «Oltremare», fu deputato (1924-1934), sottosegretario alle Colonie (1924-1926) e poi (1930) ministro plenipotenziario in Egitto, nonché ambasciatore in Brasile e in Spagna. Fu deputato dalla II alla IV legislatura repubblicana (1953-1968), prima con il Partito Democratico Italiano di Unità Monarchica e poi con il Partito Liberale Italiano. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Tra i suoi principali scritti cfr. *La belle époque diplomatica italiana. A Vittorio Veneto morì la vecchia Europa*, Roma, Roberto Cantalupo, 1965.

<sup>1422</sup> R. CANTALUPO, *L'Italia musulmana*, p. 186.

scenario l'Italia avrebbe dovuto agire rapidamente – sfruttando anche la posizione strategica delle sue colonie – per presentarsi come un ideale interlocutore per l'Islam e per gli Stati che erano sorti dalla caduta dell'Impero ottomano. L'Italia presentava, secondo Cantalupo, le condizioni più idonee per assumere il ruolo di mediatore tra Occidente e Oriente:

«L'Italia ha il privilegio di non aver mai avuto urti con l'Islam, nella storia moderna: questo perché la nostra età di potenza musulmana è proporzionata alla brevità della nostra vita unitaria. Noi non abbiamo partecipato, o abbiamo partecipato in misura minima, alle ostilità sul teatro mediterraneo, dove lo svolgimento del conflitto ha acceso forti odii e profondi rancori presso alcuni popoli indigeni contro alcuni Stati occidentali. Di questa mancata partecipazione non è il caso di rallegrarsi, perché essa non ha giovato alla nostra azione alla conferenza della pace [...]. E' un vantaggio passivo: ma noi possiamo farlo diventare attivo, possiamo su questa situazione vergine, e perciò genericamente favorevole a noi, costruire un'azione nuova, adeguata alle proporzioni reali dell'Italia di oggi e alle finalità che essa vuole raggiungere»<sup>1423</sup>.

L'Italia avrebbe dovuto sfruttare la nuova situazione che si era creata nella compagine islamica e stabilire un rapporto di egemonia con le nuove entità politiche sorte dalla dissoluzione dell'Impero ottomano:

«Noi dobbiamo profittare soprattutto della verginità dei nostri rapporti con l'Islam. Anche impoverito e decaduto come è oggi, l'Islam ha una sensibilità fine e immediata. Possiamo e dobbiamo trovare in esso quel posto che non sapemmo trovare né nel 1905, né nel 1913, né nel 1919, né nel 1922: senza la simpatia degli orientali non si organizza la penetrazione in Oriente, dopo i profondi mutamenti prodotti dalla guerra europea»<sup>1424</sup>.

L'opera di Cantalupo costituisce uno dei più importanti studi sulla politica italiana nel vicino e Medio Oriente pubblicati durante il ventennio; vide, infatti, numerose ristampe.

Altro studio culturale e politologico di notevole rilievo fu *Italia e Oriente* (1932) dello storico Carlo Capasso, pubblicato dalla Facoltà fascista di Scienze Politiche dell'Università di Perugia nell'ambito della “Collana di studi fascisti”<sup>1425</sup>. Capasso apriva la sua riflessione sulle linee guida della politica italiana verso l'Islam e l'Oriente

---

<sup>1423</sup> R. CANTALUPO, *L'Italia musulmana*, p. 244.

<sup>1424</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>1425</sup> C. CAPASSO, *Italia e Oriente*, Firenze, La Nuova Italia, 1932.

evidenziando che solo in quello scacchiere l'Italia avrebbe potuto – a suo parere – attuare l'imperialismo 'spirituale' e civilizzatore che Mussolini stesso aveva proclamato fin dal 1928: «Il nostro imperialismo non è minaccioso per gli altri popoli. [...] Noi vogliamo collaborare con tutti i popoli che con noi vogliono collaborare, specie con quelli che hanno le coste bagnate dal Mare Mediterraneo»<sup>1426</sup>. L'Italia possedeva – secondo Capasso – una «lontana preparazione storica e morale»<sup>1427</sup> alla gestione degli affari orientali e il fascismo l'aveva rinnovata: «Come non pensare allora che il vecchio detto esser l'Italia un ponte gettato tra Occidente e Oriente, il quale parve per tanti anni e secoli quasi una derisione, non venga ora a riprendere mano a mano il suo valore?»<sup>1428</sup>. Per quanto concerneva i cambiamenti che l'Islam stava attraversando, la visione di Capasso era notevolmente diversa da quella di Cantalupo: a suo parere l'Islam non era soggetto a una crisi, ma a una profonda trasformazione foriera di risultati positivi. L'Oriente islamico era pronto a liberarsi «di ogni tutela, ritrovando sé stesso»<sup>1429</sup>. Tutto il mondo musulmano era in fermento e pur non essendosi ancora coalizzato in un fronte unico, presentava all'Europa un mosaico di realtà politiche e culturali in movimento:

«Certo è, ad ogni modo, che l'Oriente si avvicina a noi e noi ci avviciniamo a esso e si sta forse per rinnovare il vecchio intreccio tra i due mondi di Cristo e dell'Islam, e lo scambio di azioni in reazioni, e l'antico repugnarsi e pur cercarsi, e l'uno influire sull'altro. Quale la posizione dell'Italia di fronte a tutte queste energie vicine e lontane, per non averle nemiche o quantomeno per cercare punti proficui di contatto? Ecco che la politica attualmente seguita può segnare anche per il futuro il modello migliore [...], ma una cosa occorre avere presente [...], e cioè, dobbiamo ispirare la netta convinzione che la nostra azione non dissimula secondi fini»<sup>1430</sup>.

Capasso auspicava che l'Italia fosse «abile, cauta all'occorrenza, ma attiva e volitiva sempre»<sup>1431</sup>. Come evidenziato dallo stesso Mussolini nel 1930, infatti, la politica orientale era per l'Italia «ragione di vita o di morte»<sup>1432</sup>, specie in un momento in cui

---

<sup>1426</sup> Cit. in C. CAPASSO, *Italia e Oriente*, p. XI.

<sup>1427</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>1428</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>1429</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>1430</sup> *Ibid.*, pp. 273-274.

<sup>1431</sup> *Ibid.*, pp. 287-288.

<sup>1432</sup> Cit. in *ibid.*, p. 288.



importanti nazioni europee – segnatamente la Gran Bretagna – guardavano con sospetto all'azione italiana nel Mediterraneo.

Un'ultima monografia che può essere considerata nella ricostruzione delle linee generali della politica fascista nei confronti dell'Islam e dell'Oriente è rappresentata da *Italia, Europa, Arabia* (1940) del giurista Renzo Sertoli Salis, pubblicata nell'ambito della collana Manuali di politica internazionale a cura dell'Istituto per gli studi di politica internazionale<sup>1433</sup>. In essa il Mediterraneo, il Mar Rosso e l'Oceano Indiano erano identificati come aree che avrebbero dovuto essere progressivamente raggiunte dall'espansione italiana, «anelli di quella catena che ha origine dai mari che bagnano la nostra penisola e che rappresenta, per così dire, la direttiva ideale della nostra politica imperiale, intesa, quest'ultima, in quel senso mistico e spirituale che è proprio dell'odierna politica fascista»<sup>1434</sup>. L'imperialismo spirituale fascista, di «vera essenza romana e latina»<sup>1435</sup>, consentiva all'Italia di dialogare con i fenomeni spirituali presenti in Oriente, quindi anche con l'Islam, che aveva plasmato non solo la mentalità dei popoli orientali, ma anche le loro istituzioni politiche e civili. L'Islam non rappresentava un nemico, dal momento che poteva essere inglobato dall'Italia fascista senza essere eliminato; a sua volta il regime avrebbe dovuto sviluppare una politica che gli permettesse di presentarsi ai popoli islamici come un interlocutore attento e leale.

Come già detto, anche le riviste del regime rappresentarono importanti strumenti attraverso cui il fascismo precisò le linee della sua politica verso l'Islam e l'Oriente. In primo piano si situò naturalmente «Gerarchia», che fin dai primi anni del ventennio svolse un'importante funzione di elaborazione ideologica. Nel febbraio 1924, ad esempio, Arrigo Solmi<sup>1436</sup> sintetizzava in questo modo sulla rivista l'atteggiamento che l'Italia fascista avrebbe dovuto assumere nei confronti dell'Oriente:

---

<sup>1433</sup> R. SERTOLI SALIS, *Italia, Europa, Arabia*, Milano, Istituto per gli studi di politica internazionale, 1940.

<sup>1434</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>1435</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>1436</sup> Solmi (1873-1944) fu storico e giurista. Insegnò Storia del diritto italiano nelle Università di Camerino, Cagliari, Siena, Parma e Pavia, poi Scienza politica all'Università di Milano e infine Diritto comune all'Università di Roma. Fu socio nazionale dei Lincei (dal 1935). Proveniente dalle file del nazionalismo, partecipò attivamente durante il fascismo alla vita politica: deputato al Parlamento (dal 1924); sottosegretario al Ministero dell'Educazione Nazionale (1932-1935) e ministro guardasigilli (1935-1939). La sua vasta e varia produzione scientifica fu dedicata soprattutto alla storia giuridica medievale e fu caratterizzata da una tendenza sistematica che trovò un'espressione significativa nella sua *Storia del diritto italiano* (1908). Si occupò anche di storia del Risorgimento e di politica estera. Con i *Discorsi sulla storia d'Italia* (Firenze, La Nuova Italia, 1933), che raccoglievano alcuni studi precedenti, entrò in polemica con Benedetto Croce sostenendo l'unità fondamentale dello svolgimento storico italiano,

«Per garantire all'Italia le vie dell'Oriente è necessaria una politica di accordi precisi e di intese; ma non già una politica di entusiasmi sentimentali o di vane ideologie; bensì una politica fredda e calcolatrice. I progressi della civiltà italiana verso l'Oriente non hanno bisogno di conquiste territoriali; ma, come già nel passato, al tempo delle colonie veneziane o genovesi, richiedono una organizzazione salda, meditata e capace di resistere ai colpi della fortuna; una tutela politica decisa a far rispettare il diritto»<sup>1437</sup>.

Con l'avvento al potere del fascismo, a parere di Solmi, l'Italia aveva finalmente un regime che poteva guidarla verso una fiorente espansione in Oriente. Il già menzionato Cantalupo, su «Gerarchia» del luglio 1926, condivideva l'appello di Solmi a una politica realistica verso l'Islam e l'Oriente: «Bisogna convincersi di questo: che una politica orientale esiste, anche nei riguardi dell'Occidente, e che più realistico sarà lo Stato europeo che saprà prendere in essa una posizione autonoma, metodica, a programma continuativo»<sup>1438</sup>. Cantalupo riconduceva l'esigenza di una simile politica alle caratteristiche geografiche dell'Italia e, in questo, recuperava un vecchio *topos*:

«In Oriente noi dobbiamo costruire una nostra politica islamica; in Oriente non si entra e non si resta contro l'Islam. Ecco perché è necessario che l'Italia segua con attenzione costante ed attiva i grandi itinerari islamici: oggi essi segnano fasi importantissime di sviluppo tra l'Africa mediterranea e l'Arabia. Noi dobbiamo essere presenti in Arabia come siamo presenti nel nord Africa. [...] La diretta dipendenza tra la fisionomia generale dell'Italia e le sue azioni particolari, anche su zone periferiche e lontane, si può provare ogni giorno. E' venuta l'ora di cominciare a provarlo anche nella politica islamica, essenziale, urgente, e finalmente possibile»<sup>1439</sup>.

Nella rubrica *Cronache di politica coloniale*, su «Gerarchia» del dicembre 1927, Francesco Geraci espandeva ulteriormente il pensiero di Cantalupo evidenziando come, proprio grazie alla sua posizione geografica, l'Italia avrebbe potuto esercitare una «funzione di grande moderatrice tra le popolazioni musulmane»<sup>1440</sup>, dirimendo i conflitti tra di esse e acquisendo in questo modo un ruolo di primo piano nel Vicino e nel Medio Oriente. Nel febbraio del 1930, sempre su «Gerarchia», l'orientalista Carlo

---

testimoniata non solo dalla cultura, ma dal solidale sviluppo delle strutture economico-giuridiche nelle varie parti della penisola. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>1437</sup> A. SOLMI, *Le vie dell'Oriente*, «Gerarchia», III (1924), 2, p. 145.

<sup>1438</sup> R. CANTALUPO, *Itinerario islamico e politica italiana*, «Gerarchia», V (1926), 7, p. 612.

<sup>1439</sup> *Ibid.*, p. 613.

<sup>1440</sup> F. GERACI, *La Cirenaica e la politica islamica*, «Gerarchia», VII (1927), 12, p. 1158.

Giglio si riallacciò alla visuale geo-politica di Cantalupo e di Geraci riflettendo tuttavia su di uno schema più ampio, che implicava anche la competizione tra l'Italia e le altre grandi potenze europee. L'Oriente rappresentava un teatro di fondamentale importanza in tale competizione e Giglio auspicava che l'Italia si unisse alla Germania e alla Francia per bilanciare la politica opportunistica svolta da altre potenze, anche extra-europee:

«L'Oriente va sempre più diventando uno sbocco ed un nuovo campo di azione per l'attività occidentale e l'Italia vi deve avere il suo degno porto, se non vorrà vedersi esclusa dai benefici posteriori. E' sperabile che Francia, Germania ed Italia col coordinamento e la cooperazione delle loro forze costituiscano un blocco politico ed economico che possa far equilibrio a quello inglese, russo, americano e ciò, oltre che nell'interesse proprio, nell'interesse degli stessi paesi islamici»<sup>1441</sup>.

Accanto ad articoli, che rifacendosi a una concezione pragmatica evidenziavano la necessità per l'Italia di sviluppare con decisione una politica orientale, non mancarono su «Gerarchia» – soprattutto dalla metà degli anni Trenta, in concomitanza con il clamore internazionale suscitato dalla guerra d'Etiopia – articoli che sottolineavano i cambiamenti in atto nel mondo islamico e il nuovo ruolo che l'Italia aveva assunto nei confronti di questa realtà. Nell'aprile 1936, ad esempio, José Gomez de Teran si esprimeva in questo modo valutando il nuovo campo di azione che si apriva alla politica italiana alla metà degli anni Trenta:

«L'Italia segue la riscossa islamica serenamente, annota errori di uomini e di nazioni e lentamente – di fronte alla integrale incapacità europea di avvicinarsi a questo ormai intrattabile mondo orientale – interviene nel conflitto. Vi è tutta una millenaria e luminosa tradizione che fanno dell'Italia la potenza più adatta per avvicinarsi all'Oriente. Vi è tutta una chiara e nuova coscienza della nostra missione universale»<sup>1442</sup>.

A Gomez de Teran faceva eco Santi Nava, studioso di relazioni internazionali, che nell'agosto del 1936 definiva il Mediterraneo orientale come una «realità italiana»<sup>1443</sup>. Per via dei profondi legami che l'Italia aveva con questo versante del Mediterraneo, essa avrebbe potuto rappresentare un importante fattore di evoluzione:

---

<sup>1441</sup> C. GIGLIO, *Panorama del Medio Oriente*, «Gerarchia», X (1930), 2, p. 216.

<sup>1442</sup> J. GOMEZ DE TERAN, *Occidente e Oriente sul Mediterraneo*, «Gerarchia», XVI (1936), 4, p. 341.

<sup>1443</sup> S. NAVA, *Il Mediterraneo orientale e l'Italia nell'ora presente*, «Gerarchia», XVI (1936), 8, p. 769.

«Questa realtà consta di interessi politici, perciocché l'Italia è rivierasca nel bacino medesimo, possedendovi un arcipelago, è partecipe degli accordi formativi del regime del canale di Suez e degli stretti, è potenza capitolare in Egitto, in Palestina, in Transgiordania, in Siria e nel Libano. [...] Questa realtà consta poi di interessi economici, per le attività industriali che i cittadini italiani svolgono nei vari paesi del bacino, per gli scambi commerciali [...], per l'attività della navigazione marittima e della navigazione aerea mercantili italiane in paesi del bacino stesso. Questa realtà consta infine di interessi civili, per l'esistenza di comunità di italiani nell'intera cerchia dei paesi del bacino, per l'esistenza di istituzioni culturali e scolastiche italiane nei medesimi paesi»<sup>1444</sup>.

L'Italia, «potenza essenzialmente mediterranea e islamica per geografia, per diritto, per storia, per cultura, per relazioni di commercio»<sup>1445</sup> – nelle parole di Vito Martini, su «Gerarchia» dell'aprile 1937 – poteva proiettare sul mondo orientale «una sua azione inconfondibile di equità e di equilibrio»<sup>1446</sup>, stabilendo rapporti amichevoli con tutte le entità statali vecchie e nuove che si affacciavano sul Mediterraneo orientale. La creazione di tali rapporti avrebbe rappresentato non solo un grande progresso per la politica italiana, ma anche il segno tangibile di un'avvenuta evoluzione del mondo islamico: «La simpatia dichiarata dal duce per i musulmani del mondo intero, nel fervore di un tripudio imperiale, rappresenta un punto di riferimento: è quindi l'atto di nascita di una nuova e più consona evoluzione politica dell'Islam»<sup>1447</sup>. L'Italia – come evidenziato da Selvi nel suo già menzionato articolo su «Gerarchia» del marzo del 1938 – guardava «con tranquilla obiettività»<sup>1448</sup> alle trasformazioni in atto nel Mediterraneo orientale, «quivi il principio nazionale, sostituendosi al principio della comunità della fede e vivificandolo come forza di coesione sociale, dà una spinta nuova all'evoluzione dell'Islam e avvia i popoli arabi alla loro rinascita»<sup>1449</sup>.

L'esaltazione delle caratteristiche che rendevano l'Italia idonea ad un colloquio con l'Islam e con i paesi del Vicino e Medio Oriente non rappresentò un tratto distintivo di «Gerarchia», anche altre riviste del regime – come «Educazione fascista» – riconobbero all'Italia delle peculiarità in tal senso. Nel 1929, ad esempio, il già menzionato Capasso pubblicò sulla rivista un articolo dedicato alla politica orientale dell'Italia in cui

---

<sup>1444</sup> S. NAVA, *Il Mediterraneo orientale e l'Italia nell'ora presente*, p. 769.

<sup>1445</sup> V. MARTINI, *L'Occidente e Islam*, «Gerarchia», XVII (1937), 4, p. 408.

<sup>1446</sup> *Ibidem.*

<sup>1447</sup> *Ibidem.*

<sup>1448</sup> G. SELVI, *L'Islam e l'Impero dell'Africa italiana*, p. 328.

<sup>1449</sup> *Ibidem.*

evidenziava che «da quando è incominciata ad affacciarsi una questione orientale in Europa, ossia da quando si sono stabilite delle relazioni intense di commercio e di politica tra l'Oriente [...] e l'Occidente, noi troviamo subito in prima linea l'Italia»<sup>1450</sup>. Ciò era da ricondurre al fatto che «una politica orientale è infatti un presupposto connaturato all'esistenza della nostra nazione»<sup>1451</sup>. Molti secoli erano passati da quando le repubbliche marinare avevano iniziato con i vari potentati islamici la corsa all'egemonia sul Mediterraneo, ma la 'questione d'Oriente' apertasi allora non cessava di proiettare i suoi effetti:

«E' logico quindi prevedere ulteriori fasi della secolare questione d'Oriente [...]: è ovvio quindi che l'Italia come oramai si è costituita non può rimanere assente nè può affrontare il problema né coi criteri passati né con inerzia. Come potenza mediterranea di primo ordine essa deve avere oramai parte principale nelle deliberazioni che toccano il Mediterraneo, e specialmente quello orientale, non allo scopo di togliere ad altri, ma affermare il diritto alla sua parte e la sua ferma volontà di non sottostare ad alcuna aggressione per parte d'altri. Occorre quindi ch'essa prenda posizione e sia pronta: al quale proposito nessun mezzo migliore, ci sembra, che quello di assidersi amica o alleata alle principali forze attive dell'Oriente stesso e, con la sua collaborazione, diventarne un elemento necessario»<sup>1452</sup>.

Anche «Civiltà fascista» si occupò dei rapporti tra l'Italia, l'Islam e l'Oriente e promosse – emulando la più prestigiosa «Gerarchia» – una rubrica dal nome *Rassegna del mondo islamico*, poi *Cronache del mondo islamico*, diretta dall'orientalista Michelangelo Guidi<sup>1453</sup>. In un articolo dell'agosto 1936, Carlo Giglio riconduceva –

---

<sup>1450</sup> C. CAPASSO, *La politica orientale dell'Italia*, «Educazione fascista», VII (1929), 4, p. 250.

<sup>1451</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>1452</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>1453</sup> Guidi (1886-1946) si laureò all'Università di Roma nel 1909 con una tesi in letteratura greca. Il suo interesse per il mondo cristiano orientale fu da subito molto vivo, coniugato con la conoscenza presto acquisita della lingua e della letteratura copta. Allo studio dell'arabo, che sarebbe stato il suo principale campo di ricerca, conseguita la laurea, studiò pure altre lingue semitiche, quali il persiano antico e neopersiano. Dopo avere collaborato agli «Annali dell'Islam», vinse una cattedra di Lingua araba all'Istituto universitario orientale di Napoli, alla quale rinunciò a favore del premio Gori Feroni per le lingue orientali, la cui ricca borsa gli consentì di dedicarsi per tre anni alla ricerca. Richiamato nell'arma del genio aeronautico durante la prima guerra mondiale, conseguì nel 1917 la libera docenza in Filologia semitica presso l'Università di Roma e nel 1919 ebbe l'incarico di Lingua e letteratura araba nella stessa Università, contemporaneamente all'insegnamento di Lingua copta nell'Università pontificia dell'Apollinare. Dal 1926 al 1929 tenne l'insegnamento di Filologia araba presso l'Università egiziana del Cairo; dal 1932, e fino alla morte, fu direttore della «Rivista degli studi orientali»; nel 1938 successe a Carlo Alfonso Nallino alla cattedra di Storia e istituzioni musulmane all'Università di Roma e, contemporaneamente, gli furono attribuiti gli incarichi di Lingue semitiche e Lingua copta. Nello stesso anno fu nominato commissario straordinario dell'Istituto universitario orientale di Napoli e direttore della Scuola orientale dell'Università di Roma. Alle cariche universitarie e scientifiche si aggiunsero le associazioni alle principali accademie italiane ed europee: fu accademico dei Lincei e accademico

come già molti altri autori – le linee portanti della politica italiana verso l’Oriente alla posizione geografica del paese, introducendo il concetto di una ‘schiavitù’ italiana nel Mediterraneo:

«Si può affermare che per l’Italia esiste una schiavitù mediterranea, la cui eliminazione è condizione *sine qua non* del suo divenire di potenza imperiale e oceanica. La nostra politica nel Mediterraneo orientale si inquadra, pertanto, in questa fondamentale, primordiale esigenza, subordinandosi ora più ora meno, a seconda delle circostanze del momento. [...] Sebbene il problema mediterraneo dell’Italia sia generale, da Gibilterra ai Dardanelli, tuttavia, esso assume particolare importanza nel bacino orientale. E’ attraverso questo bacino che il suo problema mediterraneo si ricollega a quello del Mar Rosso, della Penisola arabica, del Golfo Persico e del Medio Oriente, si ricollega, quindi, a quello che sarà il problema dominante dell’Italia imperiale di domani: la realizzazione della sua vocazione oceanica»<sup>1454</sup>.

L’Italia avrebbe dovuto creare una situazione politico-diplomatica che riducesse la sua inferiorità nei confronti delle altre potenze attive nel Mediterraneo, segnatamente la Gran Bretagna, rafforzando i propri interessi economici, mercantili e culturali; in questo modo si sarebbe garantita una proficua base d’espansione non solo nell’Oriente ma anche verso l’Oceano Indiano. La politica mediterranea rappresentava per Giglio l’unica politica realistica alla quale l’Italia avrebbe dovuto dedicarsi, acquisendo – come suggerito anche da Mussolini – una mentalità veramente insulare<sup>1455</sup>.

Tutti gli articoli finora analizzati, erano soprattutto orientati ad auspicare una forte politica islamica e mediterranea. Non mancarono tuttavia, nelle riviste del regime, articoli che assumevano una visuale particolare; domandandosi, ad esempio, quale ruolo potessero avere gli studi sull’Islam e sul Vicino e Medio Oriente nell’azione italiana nel Mediterraneo. In un articolo del maggio 1937, apparso su «Civiltà fascista»,

---

d’Italia. Gli interessi di Guidi furono molto vasti – come testimonia la sua ingente produzione scientifica – e oscillarono fra il polo linguistico e filologico, relativo alle lingue antiche e moderne (particolarmente turco e russo), e quello della storia delle grandi religioni semitiche. In quest’ultimo ambito la sua ricerca si concentrò in particolare sui movimenti settari ed ereticali, che egli considerò veicolo di concezioni, immagini e riti religiosi fra le diverse regioni del vicino e medio Oriente. In quanto specialista dell’Islam antico e contemporaneo, Guidi fu coinvolto, come altri arabisti dell’epoca e in particolare il gruppo formatosi intorno alla rivista «Oriente moderno», diretta da Nallino, nella politica coloniale fascista e al ventennio infatti risalgono alcuni suoi saggi sulla politica e la cultura dei paesi islamici contemporanei, nei quali tuttavia non si discostò dal rigore scientifico a cui fu ispirata tutta la sua produzione. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Tra le sue principali opere cfr. *Storia della religione dell’Islam*, Torino, UTET, 1935.

<sup>1454</sup> C. GIGLIO, *Gli interessi dell’Italia nel Mediterraneo orientale*, «Civiltà fascista», III (1936), 8, pp. 729-730.

<sup>1455</sup> *Ibid.*, p. 738.

Michelangelo Guidi così sintetizzava il ruolo degli orientalisti nel nuovo momento politico e culturale inaugurato dal regime:

«Noi, e qui noi vuol dire studiosi dell'Oriente vicino, del suo passato e del suo presente [...] rivendichiamo una nostra funzione che si coordina nell'unità dello spirito a quella che ci è propria nell'armonia degli studi filosofici, storici e religiosi; funzioni di chiarimento dei fenomeni attuali che danno carattere alla vita d'Oriente alla luce del loro passato, e di promozione e di vivificazione dell'attività pratica di fronte ai problemi che trascendono la speculazione per entrare nella sfera della vita e della politica; ben consci dei limiti, attenti a non andare oltre le misure, prendiamo e prenderemo con vera gioia ogni occasione [...] per fare la parte che è nostra in questo momento avventurato, in cui l'ampio respiro della vita italiana ci chiama a prender posizione di fronte a un grande complesso di vita e di civiltà [...]; seguendo in ciò il nostro ideale della perfetta comunione tra l'attività dello studioso e quella dell'uomo d'azione, i quali posson poi qualche volta, da noi troppo di rado, unirsi nella stessa persona»<sup>1456</sup>.

Grazie all'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, animato «da una valorosa pattuglia di studiosi guidata da Nallino»<sup>1457</sup>, e grazie a un'intensa attività di divulgazione, Guidi non dubitava che la popolazione italiana avrebbe potuto essere sensibilizzata sulle questioni dell'Oriente e auspicava lo stabilirsi di rapporti sempre più intensi tra l'Italia fascista e quello scacchiere geopolitico.

Per quanto concerne i rapporti tra il regime e l'Oriente può essere interessante considerare anche l'articolo pubblicato nel settembre 1932 su «Gerarchia» da Ettore Rossi<sup>1458</sup>, nel quale veniva tracciata una sintesi della conoscenza che l'Oriente aveva maturato del fenomeno fascista. A parere di Rossi:

---

<sup>1456</sup> M. GUIDI, *L'Islamismo, oggi I*, «Civiltà fascista», IV (1937), 5, pp. 493-494.

<sup>1457</sup> *Ibid.*, p. 494. Nallino (1872-1938) insegnò Lingua araba nelle Università di Napoli (1894-1902) e Palermo (1902-1913) e Storia e istituzioni musulmane a Roma (dal 1914). Profondo conoscitore della civiltà arabo-musulmana, pubblicò e tradusse le tavole astronomiche di al-Battani (1899-1907) e scrisse opere fondamentali sulla storia dell'astronomia araba, sull'arabo parlato in Egitto, sulla mistica e sulla filosofia araba, sui rapporti fra diritto musulmano e diritti orientali. Tenne corsi all'Università del Cairo e fondò (1921) la rivista «Oriente Moderno». Socio nazionale dei Lincei (1916) e accademico d'Italia (1933), fu direttore scientifico dell'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente e direttore dell'*Enciclopedia italiana* per la sezione orientale. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>. Cfr. anche *Gli studi sul vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970*, Roma, Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, 1971.

<sup>1458</sup> Rossi (1894-1955) dal 1939 insegnò Lingua e letteratura turca all'Università di Roma e dal 1955 fu socio corrispondente dell'Accademia dei Lincei. Nella sua ricerca scientifica si occupò di storia del Levante, lingua, letteratura e storia turca, dialettologia araba e lingua e letteratura persiana. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

«Il Vicino Oriente è aperto ad accogliere influssi dall'esterno e a risentire le vibrazioni delle idee nuove che gli giungono con i perfezionati mezzi di comunicazione e con il contatto cercato o subito della civiltà europea. E' perciò naturale che anche nel Vicino Oriente si abbia nozione del fascismo e dei suoi principii, ma in quale misura? Con quale esattezza? Con quale disposizione d'animo?»<sup>1459</sup>.

In Turchia gli echi del fascismo erano giunti subito dopo la marcia su Roma, ma prevalentemente attraverso la stampa straniera, nel complesso poco benevola nei confronti del movimento politico creato da Mussolini. Negli anni compresi tra il 1923 e il 1927 la Turchia kemalista – della quale si parlerà in seguito – interpretava il fascismo come «una manifestazione di imperialismo e un desiderio di espansione violenta»<sup>1460</sup>, anche se non mancavano visioni più moderate, come quella espressa in *Fashim* del politologo Alì Reshad (1924)<sup>1461</sup>. Dal 1925, la rivista economica «Meslek» di Costantinopoli pubblicò articoli in cui veniva esaltato il sistema corporativo italiano, mentre dal 1928, in concomitanza con lo stabilirsi di relazioni positive tra l'Italia e la Turchia, i giornali turchi pubblicarono numerosi articoli sui principi del fascismo e la vita di Mussolini. Sempre nel 1928 il giornalista politico Fakhri Kemal pubblicò un'opera su Mussolini, attingendo alle contemporanee opere di Pietro Gorgolini, Margherita Sarfatti e Camille Edmond Aymard<sup>1462</sup>. Nell'ultimo capitolo del volume era presentato un confronto tra l'operato di Mussolini e quello di Mustafà Kemal; il secondo era interpretato come ideale discepolo del primo. Nel 1931 il deputato kemalista Falih Rifqi pubblicò un'opera dal titolo *Roma fascista, Tirana kemalista e la Macedonia perduta*<sup>1463</sup>, che aveva «molto giovato a far conoscere il fascismo in Turchia»<sup>1464</sup>, mentre sempre all'inizio degli anni Trenta i discorsi più importanti di Mussolini e la voce *Fascismo* dell'*Enciclopedia italiana* vennero riportati dai giornali turchi, come il «Hakimiyeti milliye» di Angora, che pubblicò una serie di articoli sui principi del fascismo. In Turchia, quindi, l'interesse per il fascismo era molto vivo a

---

<sup>1459</sup> E. ROSSI, *Il fascismo nel vicino Oriente*, «Gerarchia», XII (1932), 9, p. 844.

<sup>1460</sup> *Ibidem*.

<sup>1461</sup> Cit. in *ibidem*.

<sup>1462</sup> Tra le opere di Gorgolini cfr. *Il fascismo nella vita italiana*, Torino, Edizioni Italianissima, 1922; *La rivoluzione fascista*, Torino, Silvestrelli & Cappelletto, 1923; *Il fascismo spiegato al popolo*, Torino, Paravia, 1925. Di Sarfatti cfr. invece *Dux*, Milano, Mondadori, 1926. Di Aymard cfr. *Bolchevisme ou fascisme? Français, il faut choisir*, Paris, Flammarion, 1925.

<sup>1463</sup> Cit. in E. ROSSI, *Il fascismo nel vicino Oriente*, p. 845.

<sup>1464</sup> *Ibidem*.



motivo anche del clima generato nel Paese dall'avvento di un regime politico di marcata connotazione fascista.

In Egitto – un contesto le cui relazioni politiche e diplomatiche con l'Italia non verranno considerate nell'ambito di questo paragrafo, a vantaggio di un'osservazione più capillare dei rapporti instaurati dall'Italia fascista con paesi quali la Turchia e la Persia – dal 1922 il fascismo venne seguito con molto interesse dalla stampa che, in mancanza di informazioni dirette, si rifaceva spesso a quella anglo-francese. A partire dal 1928 tanto la stampa quanto la pubblicistica egiziane manifestarono il proprio apprezzamento nei confronti del fascismo. Figure politiche di rilievo (come il primo ministro Mohammed Mahmud Pascià), dichiararono la loro volontà di ispirarsi all'azione di Mussolini e in alcuni casi ebbero colloqui con il duce.

Nel suo articolo Rossi evidenziava anche la difficoltà di ricostruire l'atteggiamento dell'Oriente nei confronti del fascismo, in particolare per alcuni contesti come la Siria, la Palestina, l'Iraq e la Persia, e si limitava a registrare che nei giornali pubblicati in questi paesi era possibile «leggere di frequente articoli bene informati sul fascismo»<sup>1465</sup>. Rossi metteva in luce la svolta che si era verificata a partire dal 1928 nella ricezione del fascismo in molti contesti orientali ed evidenziava il ruolo delle scuole italiane ivi presenti, oltre alla funzione essenziale di propaganda svolta da giornali quali il «Messaggero degli italiani» di Costantinopoli e l'«Avvenire arabo» pubblicato a Roma. Tanto i giornali orientali favorevoli al fascismo, quanto i giornali italiani diffusi in Oriente permettevano ai popoli orientali – a parere di Rossi – di ottenere una conoscenza oggettiva e precisa della rivoluzione fascista e quindi incrementavano il prestigio dell'Italia nei confronti di uno scacchiere geografico che avrebbe potuto rappresentare un proficuo ambito di espansione.

## 2.2 L'Islam nell'Impero: da realtà religiosa a strumento di governo

Una disamina dei rapporti tra l'Islam e il fascismo non può prescindere dalla ricostruzione dell'atteggiamento assunto dal regime nei confronti di questa realtà religiosa nell'ambito dell'Impero coloniale. Come già detto, infatti, tali rapporti possono essere considerati in tre ambiti differenti: nell'Impero, nei contatti stabiliti dal regime

---

<sup>1465</sup> E. ROSSI, *Il fascismo nel vicino Oriente*, p. 847.

con alcune personalità e movimenti del Vicino e Medio Oriente e, da ultimo, nei contatti tra l'Italia e realtà politiche quali la Turchia e la Persia. Nel secondo e nel terzo caso, l'Islam venne utilizzato dall'Italia fascista come uno strumento di politica internazionale, mentre nel primo caso esso doveva essere interpretato – e gestito – come un elemento di politica interna e doveva essere preso in considerazione nell'attività giuridica inerente le colonie.

Per quanto riguarda la politica coloniale fascista nei confronti dell'Islam, possono essere considerate valide le osservazioni generali relative ai rapporti tra il regime e i culti ammessi, anche se – nel caso dell'Islam – sono rilevati il notevole apprezzamento e la particolare attenzione dimostrati dalla politica fascista. Nell'ambito coloniale – come ricordato da Marongiu Buonaiuti – «l'appoggio alla religione dominante, opportunamente controllata, in una certa zona sarà una delle poche direttive costanti nei confronti dei sudditi»<sup>1466</sup>. Come già evidenziato, il fascismo attuò in colonia politiche religiose «assai diversificate e, in alcuni casi, confusionarie, se non addirittura contraddittorie»<sup>1467</sup>. Ad esempio considerò le differenti confessioni religiose come entità sovrane, nel tentativo di assumerle quali interlocutori per la propria politica, ma non tutte le confessioni ricevettero la medesima attenzione o furono oggetto del medesimo gradimento. La finalità del fascismo non era ad ogni modo l'eguaglianza sociale e giuridica dei culti nelle colonie, ma piuttosto il reperimento di punti d'appoggio nella realtà indigena per incrementare le possibilità di successo della propria politica coloniale. Il fascismo, tuttavia, si intendeva anche come portatore di un 'nuovo modello' coloniale, che pretendeva essere animato – rispetto al modello liberale e a quello di altre nazioni – da un maggiore rispetto nei confronti delle realtà religiose. In questo schema ideale l'Islam ricevette attenzioni particolari, considerata anche la sua valenza come strumento di politica internazionale, al punto da costituire un oggetto privilegiato dalla legislazione fascista. Come ha notato Marongiu Buonaiuti:

«La diversa e proporzionata valutazione, da parte delle autorità coloniali fasciste, del 'peso' delle singole confessioni, e dei bisogni spirituali delle singole popolazioni svuotò di ogni significato l'affermazione del rispetto delle religioni e di libertà di coscienza, nonché di parità dei culti [sottolineati con forza dalla

---

<sup>1466</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 12.

<sup>1467</sup> *Ibid.*, p. 14.

propaganda fascista]. In pratica, la ‘valutazione’ e la ‘tutela’ portarono ad una netta discriminazione tra i vari culti, persino riguardo al proselitismo»<sup>1468</sup>.

L’Islam godette infatti di una pressoché totale libertà di proselitismo, un vero e proprio privilegio. Tale strategia deve essere considerata strumentale alla politica mediterranea attuata dal regime fascista:

«La politica estera fascista tendeva a fare dell’Italia un punto di riferimento, la nazione europea protettrice del nazionalismo musulmano e del panarabismo, per scalzare la posizione mediterranea e mediorientale delle altre potenze e, in particolare, dell’Inghilterra o fare della politica islamica uno strumento di pressione sugli inglesi per convincerli dell’opportunità di fare una politica condiscendente o favorevole all’Italia. Di qui l’indubbia preferenza mostrata dal regime verso i sudditi musulmani, beninteso dopo averne stroncato all’interno delle colonie, con ogni mezzo, la volontà di ribellione»<sup>1469</sup>.

E’ da evidenziare anche il pieno inserimento della politica filo-islamica nelle colonie nell’ambito della più generale politica religiosa sviluppata dal regime dopo la Conciliazione. Sotto questo profilo l’atteggiamento del regime nei confronti dell’Islam seguì le medesime linee sulle quali era impostata la politica nei confronti degli altri culti, con la notevole eccezione costituita da un aperto e ribadito apprezzamento. Nell’ambito di tale atteggiamento deve essere inquadrata anche la prassi giuridica attuata dal fascismo in colonia: i rapporti giuridici tra gli individui non erano infatti regolati dal diritto italiano ma erano determinati dall’appartenenza ad una confessione religiosa (‘statuto personale’) e, in molti casi, gli organi giuridici confessionali continuavano ad operare sotto egida italiana, per quanto con competenze ridotte. Nel caso dell’Islam, ad esempio, in tutte le colonie italiane dove era presente questa confessione vennero mantenute le figure giuridiche tradizionali (*mufti*, *ulema*, *cadì* e *faqì*), oltre ai tribunali sciaritici. In Libia – con il Regio Decreto n. 3497 del 25 ottobre 1928<sup>1470</sup> – i tribunali sciaritici potevano trattare questione di diritto civile e di diritto successorio e un’analoga situazione vigeva anche per l’Eritrea (Regio Decreto n. 342

---

<sup>1468</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 34.

<sup>1469</sup> *Ibid.*, pp. 266-267.

<sup>1470</sup> Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 53.

del 7 febbraio 1926) e per la Somalia (Regio Decreto n. 3036 del 20 dicembre 1923)<sup>1471</sup>. Dopo la conquista dell’Etiopia tale situazione venne estesa anche alla nuova colonia.

La politica religiosa coloniale del fascismo può essere comparata a quella liberale, nel tentativo di metterne in luce le differenze e di ricostruirne il percorso evolutivo. Il primo contesto islamico con il quale l’Italia liberale entrò in contatto fu rappresentato dall’Eritrea. Fin dai primi insediamenti ad Assab e a Massaua (1883-1884), le autorità italiane dimostrarono un notevole rispetto per le autorità musulmane locali, atteggiamento che venne recepito nell’ordinamento giudiziario del 1908, con il quale gli abitanti musulmani della zona di Massaua ricevettero un trattamento diverso rispetto alle popolazioni di stirpe abissina<sup>1472</sup>. Dal 1885, inoltre, il Governo italiano continuò a elargire i fondi in precedenza stanziati dall’Egitto per la custodia delle moschee di Massaua e di Arafali e contribuì alla costruzione di nuovi luoghi di culto. A questa politica si accompagnavano elargizioni di somme per i principali capi musulmani e per le più importanti personalità religiose carismatiche. La protezione nei confronti dell’Islam attuata dall’Italia liberale, avviò una linea politica che fu nella sostanza ricalcata anche dal fascismo. Durante il regime all’apprezzamento si aggiunse il sostegno, attraverso alcune disposizioni legislative, quali la proibizione di effettuare proselitismo presso le popolazioni islamiche e di costruire luoghi di culto cristiani in territori a maggioranza musulmana. Come evidenziato da Marongiu Buonaiuti, la volontà dell’Italia liberale, e poi fascista, si riassumeva nella «pretesa di voler fare i musulmani più dei veri musulmani»<sup>1473</sup>. Un documento del 1904 dal titolo *Sul modo di penetrare nel mondo islamico*, composto da un medico italiano residente in Egitto e molto vicino agli ambienti culturali arabi, Enrico Insabato, suggeriva apertamente di sfruttare l’Islam come uno strumento di politica internazionale<sup>1474</sup>. Incrementando la fede religiosa dei sudditi musulmani delle colonie, l’Italia avrebbe potuto trasformare l’Islam in un *instrumentum regni*, quindi sarebbe stato necessario svolgere un’attenta opera di sostegno a tale confessione. La politica suggerita da Insabato, tuttavia, poteva essere applicata solo in modo limitato, considerata la presenza in Eritrea di una significativa minoranza copta, della quale era opportuno tenere conto per non alienarsi

---

<sup>1471</sup> Cfr. M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, p. 53.

<sup>1472</sup> Cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 103.

<sup>1473</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>1474</sup> Cit. in *ibidem*.

la possibilità di avere buoni rapporti con il vicino Impero etiopico. Dopo la conquista dell'Impero nel 1936 il fascismo mantenne in Eritrea una politica religiosa, che da un lato continuava i buoni rapporti instaurati con l'Islam durante l'età liberale e, dall'altro, estendeva alla Chiesa copta della colonia l'atteggiamento adottato nei confronti della Chiesa copta etiopica, come fu evidente nella questione dell'autocefalia, già trattata nel secondo capitolo<sup>1475</sup>.

Diversamente dall'Eritrea, la Somalia si presentava come totalmente musulmana e quindi in essa era possibile applicare una politica religiosa di aperto sostegno all'Islam. Durante l'età giolittiana la Somalia era stata soggetta a un'amministrazione indiretta che aveva rispettato le consuetudini sociale e giuridiche vigenti sotto il sultanato di Zanzibar; al quale, in precedenza, quel territorio era assoggettato. L'amministrazione indiretta italiana venne attuata grazie all'azione di alcune compagnie commerciali – come la Compagnia Filonardi & C. e la Società anonima commerciale italiana del Benadir – che mantennero in vigore la giurisdizione civile e penale dei magistrati islamici (i *cadì*), che tuttavia dovevano essere nominati dalle autorità italiane. Il 21 gennaio 1904 la Santa Sede assegnò la predicazione missionaria nel Benadir ai padri Trinitari, con sede a Brava, ma il console italiano a Zanzibar – Luigi Mercatelli – si dichiarò contrariato. Nel marzo 1904 Mercatelli evidenziò al ministro degli Esteri Tittoni le sue preoccupazioni: temeva che una missione cattolica potesse instillare negli indigeni il sospetto che gli italiani volessero «violentare la loro coscienza»<sup>1476</sup>. Il governatore della Somalia, il capitano Alessandro Sapelli, proibì con un decreto del 19 gennaio 1905 lo sbarco a Mogadiscio dei missionari italiani<sup>1477</sup>. A parere di Marongiu Buonaiuti, tale provvedimento non era da attribuire al filo-islamismo italiano, ma a «radicate prevenzioni anticattoliche»<sup>1478</sup>, a ogni modo è opportuno evidenziare che l'attività delle missioni cattoliche venne limitata esclusivamente al campo assistenziale e scolastico, mentre il proselitismo era rigorosamente interdetto. Con la legge n. 161 del 5 aprile 1908 venne costituita la Somalia italiana, nel cui ambito gli indigeni poterono godere di un trattamento più rispettoso delle loro tradizioni religiose in confronto agli

---

<sup>1475</sup> Cfr. cap. II, par. 3.

<sup>1476</sup> Mercatelli al ministro Tittoni, 10 marzo 1904, Archivio storico del Ministero dell'Africa italiana, *Fondo affari politici*, Somalia, plico 81, fascicolo 7, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 110, nota n. 26. L'Archivio storico del Ministero dell'Africa italiana verrà citato come ASMAI, mentre il *Fondo affari politici* come AP.

<sup>1477</sup> Cfr. *ibid.*, p. 110.

<sup>1478</sup> *Ibid.*, p. 111.

abitanti dell'Eritrea<sup>1479</sup>. Tale atteggiamento continuò a caratterizzare la politica religiosa liberale anche negli anni della Grande Guerra e venne recepito dal fascismo. Fino alla conquista britannica nel 1941, quindi, l'Islam somalo poté godere di un grande rispetto e di libertà totale d'azione nella sua opera di proselitismo.

Un contesto particolare in cui analizzare i rapporti tra l'Italia liberale, poi fascista, e l'Islam è rappresentato dalla Libia; qui la politica filo-islamica italiana venne «portata avanti fino alle sue logiche conseguenze»<sup>1480</sup> con gli statuti libici del 1919. Fin dall'inizio dell'occupazione italiana della Libia, il Governo giolittiano manifestò il proprio apprezzamento nei confronti dell'Islam. Occupando la città di Tripoli il 6 ottobre 1911 il viceammiraglio Luigi Favarelli proclamò il rispetto della religione islamica e il giorno successivo il contrammiraglio Borea Ricci d'Olmo si impegnò non solo a proteggere l'Islam, ma a «difenderlo energicamente, nel caso, contro qualunque magari menoma irriverenza»<sup>1481</sup>. Qualche giorno dopo il comandante del corpo di spedizione italiano – tenente generale Carlo Caneva – proclamò la volontà dell'Italia liberale di conservare la Libia come una terra dell'Islam. L'obiettivo degli esponenti militari italiani, era quello di evitare che la Libia fosse considerata dagli islamici di tutto il mondo come *dar-el-Harb* ('terra in stato di guerra': ovvero un territorio in cui era necessario combattere per il trionfo dell'Islam), ricevendo invece la qualifica di *dar-el-Islam* ('terra d'Islam'). Il conflitto con l'Impero ottomano si giocava anche sul versante religioso dal momento che il sultano era anche califfo, quindi autorità suprema dell'Islam, e come tale continuava ad essere ricordato nelle preghiere della popolazione libica. Alla fine dell'agosto 1912 l'Italia scartò la possibilità di mantenere in Libia un *bey* ottomano che avesse funzioni prevalentemente religiose, in ottobre la possibilità venne nuovamente considerata e da ultimo un decreto reale autorizzò la presenza in Libia di un rappresentante del califfo, che tuttavia non avrebbe avuto alcun ruolo politico<sup>1482</sup>. Come evidenziato da Marongiu Buonaiuti, il *modus agendi* italiano rivelava un'imperfetta comprensione del ruolo califfale svolto dal sultano ottomano<sup>1483</sup>; già Insabato riconosceva l'equivoco sottolineando come l'Italia attribuisse al sultano una

---

<sup>1479</sup> Cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 112.

<sup>1480</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>1481</sup> MINISTERO DELLE COLONIE, *Ordinamento della Libia (gennaio 1913-gennaio 1914)*, Roma, Tipografia nazionale di Giovanni Bertero, 1914, p. 3, cit. in *ibid.*, p. 117, nota n. 57.

<sup>1482</sup> Decreto Reale n. 1088 del 17 ottobre 1912, cfr. *ibid.*, p. 120.

<sup>1483</sup> *Ibid.*, pp. 125-126.

sorta di ‘doppia personalità’ come capo temporale dello Stato ottomano e capo spirituale «di una presunta Chiesa islamica, del tutto inesistente»<sup>1484</sup>. Marongiu Buonaiuti sostiene che Giolitti sfruttasse l’equivoco e i suoi frutti per ottenere la pacificazione dei territori appena conquistati, facilitando il raggiungimento della pace con l’Impero ottomano e il conseguente riconoscimento della sovranità italiana sulla Libia<sup>1485</sup>. Tutti i primi atti delle forze di occupazione italiane facevano riferimento esclusivamente ai credenti islamici e non consideravano le altre confessioni religiose presenti in Libia, ma nonostante ciò gli ebrei residenti nelle principali città del territorio libico godettero di grande apprezzamento e vennero spesso impiegati negli uffici abbandonati dagli ottomani. Per quanto sfruttati, gli ebrei non dovevano ricevere particolari attenzioni e per loro non doveva essere sviluppata alcuna apposita politica: l’aperto sostegno del governo coloniale italiano doveva andare esclusivamente all’Islam. Con il Regio Decreto n. 469 dell’11 marzo 1917 l’Islam libico ricevette un concreto apprezzamento da parte del Governo italiano attraverso la costituzione di due comitati giuridici consultivi (a Tripoli e a Bengasi) che potevano partecipare attivamente alla gestione giuridica e amministrativa della colonia<sup>1486</sup>. Era anche previsto un comitato centrale consultivo di dieci membri che avrebbe dovuto operare presso il Ministero delle Colonie. Gli anni della prima guerra mondiale videro anche una provvisoria risoluzione dei contrasti tra il governo coloniale e la confraternita della Senussia con l’accordo di Acroma (17 aprile 1917). Grazie a questo patto, in Libia, l’autorità religiosa del califfo veniva sostituita da quella del capo della Senussia, l’emiro Said Mohammed Idris ben Es-Said Mohammed el-Mahdi es-Senusi. Nell’aprile del 1919 il governatore della Tripolitania, Vincenzo Garioni, negoziò con la Repubblica tripolina (formatasi in seguito all’azione anti-italiana dei ribelli libici che durante la prima guerra mondiale avevano preso il controllo della città grazie all’aiuto ottomano e tedesco) uno schema di carta costituzionale, che intendeva porre sullo stesso piano i cittadini italiani viventi in Libia e gli indigeni. Si trattava di un progetto che avrebbe potuto placare la ribellione della Repubblica tripolina e contribuire alla stabilizzazione della situazione libica. Lo Statuto tripolino, sancito dal Regio Decreto Legge n. 931 del 1 giugno 1919<sup>1487</sup>, istituì

---

<sup>1484</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 126.

<sup>1485</sup> *Ibid.*, pp. 127-128.

<sup>1486</sup> *Ibid.*, pp. 133 e segg.

<sup>1487</sup> *Ibid.*, pp. 138 e segg.

la “cittadinanza italiana della Tripolitania”, grazie alla quale ogni cittadino tripolino poteva conservare il proprio statuto personale e successorio, basato sul diritto islamico. In un primo tempo la possibilità di estendere lo Statuto tripolino all’intero territorio libico venne contestata dalla Senussia, ma dopo lunghe trattative il nuovo governatore De Martino riuscì a concludere l’accordo di Er-Regima (25 ottobre 1920) con l’emiro es-Senusi, grazie al quale la sovranità e il diritto italiano erano estesi ai territori controllati dalla Senussia. Con questo atto l’Italia sembrava aver definitivamente debellato il pericolo rappresentato dalla Senussia e aver prodotto un documento politico che accoglieva pienamente i contenuti della tradizione islamica libica. Come evidenziato da Marongiu Buonaiuti, «già da allora non mancò chi volle vedere, nei decreti italiani, un primo passo verso quella politica che, attraverso la nascente forza dell’islamismo, avrebbe potuto permettere all’Italia di aprirsi la via del Medio Oriente»<sup>1488</sup>.

Negli anni Venti la situazione in Libia si aggravò nuovamente a causa delle ribellioni senussite contro il Governo italiano e il fascismo appena salito al potere dovette impegnarsi in una riconquista della colonia dal carattere spiccatamente militare. Nei suoi primi passi, la politica fascista nei confronti della Libia non voleva tuttavia abbandonare la linea tracciata dagli statuti libici del 1919 e cercò di isolare la Senussia attraverso una serie di accordi con Stati islamici del nord Africa che avrebbero potuto, eventualmente, aiutare la confraternita nella sua lotta contro l’Italia. Nel 1925 l’Italia negoziò con l’Egitto la cessione dell’oasi di Giarabub e in questo modo riuscì a prendere il controllo di una delle più importanti roccaforti della Senussia. Nel 1926 Mussolini visitò la Libia allo scopo di far rinascere la sensibilità coloniale negli italiani, nell’anno successivo venne varata una nuova legge organica per la Tripolitania e la Cirenaica, che segnava un deciso regresso rispetto a quanto dichiarato dagli statuti libici: gli organi consultivi previsti da quel documento erano infatti sciolti, «il fascismo non poteva tollerare di mettere sullo stesso piano cittadini metropolitani e indigeni africani»<sup>1489</sup>. I tribunali islamici potevano continuare ad operare, ma le loro sentenze dovevano essere soggette a un inappellabile visto di esecutorietà da parte delle autorità

---

<sup>1488</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 145. Marongiu Buonaiuti si riferisce all’interpretazione di Jean-Louis Miège (*L’imperialismo coloniale italiano dal 1870 ai nostri giorni*, Milano, BUR, 1976, p. 127).

<sup>1489</sup> *Ibid.*, p. 256.



giudiziarie metropolitane. Rimanevano attivi solo i tradizionali organi di conciliazione islamici, ma dovevano limitarsi a controversie con risvolti patrimoniali inferiori alle 500 lire. Erano introdotti anche elementi di novità: il governo coloniale approvò ad esempio l'istituzione di una scuola di dottrine giuridiche religiose islamiche, «l'Italia aveva tutto l'interesse a istruire essa stessa i futuri *cadì* e *muftì* piuttosto che lasciare che i giovani si recassero all'estero, al Cairo, per compiere il necessario corso di istruzione»<sup>1490</sup>. La nuova legislazione introdotta nel 1927 fu salutata con favore da molti esperti italiani di politica coloniale perché riaffermava la distinzione tra i cittadini metropolitani e gli indigeni. Mario Corsi<sup>1491</sup>, ad esempio, riteneva che la precedente legislazione andasse considerata come un «gravissimo errore coloniale»<sup>1492</sup> e si esprimeva a favore di una politica di netta separazione giuridica tra colonizzati e colonizzatori, secondo il modello britannico. Tra il 1927 e il 1929 le operazioni militari di riconquista della Libia procedettero alacremente, sotto la guida del maresciallo Graziani. La Senussia tuttavia rifiutava ancora di cessare le ostilità contro il Governo coloniale. Molte monografie dell'epoca dedicate a temi coloniali evidenziavano la necessità di risolvere definitivamente «l'equivoco» senusso. Roberto Cantalupo, ad esempio, si esprimeva in questo modo:

«Da alcuni anni la Senussia subisce un processo lento ma fatale e regolare. Qualcosa si dissolve ogni giorno e la realtà superstita della organizzazione e del prestigio della Confraternita appare sempre più ridotta e sempre più suscettibile di essere consumata dal tempo fino all'annullamento. L'avvenire più malinconico attende la Senussia, che – se non fosse stato inferiore ai tempi – avrebbe potuto, con una diversa politica, trovare nel dominio italiano i limiti sufficienti per esplicitare una missione religiosa che non le avremmo contrastata. La Libia governata da una potenza che porta nella politica africana grande sottigliezza nell'affrontare i problemi spirituali, avrebbe ancora attribuito alla Senussia una funzione musulmana certamente notevole, se una viva esperienza politica avesse pervaso l'intelligenza dei capi della confraternita»<sup>1493</sup>.

---

<sup>1490</sup> C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, pp. 260-261.

<sup>1491</sup> Corsi (1882-1954) fu redattore della «Tribuna» e della «Gazzetta del popolo». Si occupò di politica coloniale e di storia del teatro, per il quale scrisse commedie e libretti d'operetta. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>1492</sup> M. CORSI, *Terre dell'Islam*, Milano, Alpes, 1927, p. X.

<sup>1493</sup> R. CANTALUPO, *L'Italia musulmana*, p. 116.

Con un Regio Decreto del 22 dicembre 1930 il Governo fascista abbandonò l'atteggiamento conciliante nei confronti della confraternita e procedette alla chiusura delle *zavie* (scuole) senussite e alla confisca dei loro beni, tranne che per la *zavia* di Giarabub<sup>1494</sup>. Nello stesso 1930 la riconquista della Libia venne ultimata e il Governo coloniale cominciò ad elaborare una nuova politica per il possedimento. Nel luglio del 1933 venne emanato un nuovo ordinamento di polizia per la Tripolitania e la Cirenaica nel quale era proibita la bestemmia contro divinità, simboli o persone «professati e riconosciuti» in colonia e particolare attenzione era riconosciuta alle esigenze di culto islamiche, soprattutto per la costruzione di nuovi luoghi di culto<sup>1495</sup>. Con il Regio Decreto n. 1365 del 13 maggio 1935 venne istituita a Tripoli una scuola superiore di cultura islamica, che avrebbe dovuto preparare i futuri insegnanti delle scuole elementari per musulmani presenti in Libia, oltre al personale degli organi giudiziari tradizionali<sup>1496</sup>. La scuola rispondeva anche ad esigenze di politica estera coloniale, infatti doveva configurarsi come un centro di studi islamici, «affermazione concreta degli alti principi» a cui l'Italia si ispirava nella sua azione coloniale<sup>1497</sup>.

Tra il 12 e il 21 marzo 1937 Mussolini effettuò un nuovo viaggio in Libia e nell'ambito di alcune celebrazioni ricevette la 'spada dell'Islam' con la quale, simbolicamente, si assumeva la protezione dell'Islam a livello mondiale e dichiarava la volontà fascista di rendere la religione musulmana un cardine dell'Impero italiano. Il principale artefice del gesto compiuto da Mussolini fu probabilmente Italo Balbo, che in una relazione dal titolo *La politica sociale fascista verso gli arabi della Libia* (tenuta al Convegno Volta sull'Africa svoltosi nell'ottobre del 1938<sup>1498</sup>) lo descrisse come rappresentativo della volontà fascista di trasferire il compito di protezione dell'Islam svolto dal califfo e dal Gran senusso (il capo della Senussia) al duce. Balbo fu certamente la figura più propensa allo sviluppo di una politica islamica in Libia da parte del fascismo e si espresse negativamente sulla "cittadinanza italiana speciale per

---

<sup>1494</sup> Cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 263.

<sup>1495</sup> Regio Decreto n. 1104 del 6 luglio 1933, cfr. *ibid.*, p. 265.

<sup>1496</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>1497</sup> Il Ministero delle Colonie al Ministero degli Esteri, 3 agosto 1935, ASMAI, AP, Libia, fascicolo 146, lettera n. 67701, cit. in *ibid.*, p. 269, nota n. 112.

<sup>1498</sup> I. BALBO, *La politica sociale fascista verso gli arabi della Libia*, in REALE ACCADEMIA D'ITALIA, FONDAZIONE ALESSANDRO VOLTA, *Atti dell'VIII Convegno di scienze morali e storiche, tema: l'Africa*, Roma, 4-11 ottobre 1938, Roma, Accademia d'Italia, 1939, vol. I, pp. 749 e segg.

cittadini italiani libici di religione musulmana” introdotta dal regime nel 1939. Il Regio Decreto Legge n. 70 del 9 gennaio 1939 abrogò infatti ogni possibilità per gli indigeni libici di divenire cittadini metropolitani: se appartenenti alla confessione musulmana essi potevano ottenere soltanto la cittadinanza italiana con statuto personale e successorio musulmano<sup>1499</sup>. Tale provvedimento non ebbe eguali in Eritrea e in Somalia e si configurò come nettamente opposto a ogni tendenza assimilazionista: «La cittadinanza speciale sembrava proprio diretta a ribadire la discriminazione tra bianchi e indigeni. Il ruolo o il titolo di ‘protettore’ assunto dal duce [...] finiva quasi con il suonare come un’affermazione trascendente e distaccata dal concreto»<sup>1500</sup>. Dopo aver applicato in Libia una politica discretamente avanzata, con gli statuti del primo dopoguerra, l’Italia del ventennio ritornava quindi a una politica chiusa, fondata sul concetto di dominanza.

Un altro contesto coloniale in cui l’Italia dovette relazionarsi con la realtà religiosa e sociale dell’Islam fu l’Etiopia. Quando venne proclamata l’annessione dell’Impero d’Etiopia, l’attuazione di una politica filo-islamica divenne una precisa scelta, «non ci si limitò solo a mantenere le promesse fatte ai musulmani dell’Impero negussita di riscattare la loro posizione di subordinazione rispetto ai copti, ma si andò anche più in là»<sup>1501</sup>. L’articolo 31 della carta fondamentale dell’Impero dichiarava l’assoluto rispetto delle religioni presenti nell’Impero e, secondo il giurista Italo Neri<sup>1502</sup>, tale principio era ripreso direttamente dall’articolo 21 della legge 6 luglio 1933 per l’ordinamento organico dell’Eritrea e della Somalia<sup>1503</sup>, che prevedeva il controllo governativo di ogni istituzione indigena, incluse quelle religiose<sup>1504</sup>. La mancanza di una gerarchia nel clero musulmano complicava tuttavia l’applicazione dei principi indicati nella carta fondamentale dell’Impero. La politica fascista nei confronti dell’Islam etiopico tese a riscattarne la posizione di inferiorità nei confronti del cristianesimo copto. Ancor prima dell’inizio delle ostilità l’Italia promise ai musulmani etiopi di liberarli dal dominio degli Amhara copti. Come emergeva da una relazione segreta del 15 luglio 1936

---

<sup>1499</sup> Cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 288.

<sup>1500</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>1501</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>1502</sup> Su Neri cfr. cap. II, par. 1.

<sup>1503</sup> Cfr. I. NERI, *L’art. 31 della carta fondamentale dell’Impero*, in *Atti del III Congresso di studi coloniali*, Firenze-Roma, 12-17 aprile 1937, Firenze, Sansoni, 1937, v. III, p. 77.

<sup>1504</sup> Cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 271.

approvata da Ciano, il corteggiamento nei confronti delle popolazioni musulmane dell'Impero rappresentava una carta importante che doveva essere utilizzata con accortezza<sup>1505</sup>. Le direttive del 5 agosto 1936 che il ministro delle Colonie Alessandro Lessona inviò al vicerè Graziani raccomandavano di perseverare nella politica di favore verso le popolazioni musulmane a causa della ricaduta positiva che tale atteggiamento avrebbe avuto nell'opinione degli altri paesi islamici nei confronti dell'Italia<sup>1506</sup>. La situazione religiosa dell'Etiopia era comunque estremamente complessa e mal si conciliava con le linee generali della politica religiosa fascista. Nessun governatorato tra quelli che componevano l'Impero era completamente abitato da popolazioni musulmane. Il governatorato dell'Harar, ad esempio, presentava un'alta percentuale di musulmani, ma il governatore – il generale Guglielmo Nasi – si rifiutò di applicare una politica discriminatoria nei confronti delle popolazioni amariche copte che abitavano nel suo territorio di competenza. La stessa situazione si ripeté in altri contesti, come il governatorato del Galla e Sidama. Il governo coloniale fascista, comunque, ribadì in ogni occasione il suo rispetto nei confronti di tutte le realtà religiose presenti nell'Impero, ma nella quotidiana opera amministrativa i musulmani erano di fatto favoriti. Non mancarono le dichiarazioni ufficiali nei confronti dei musulmani. Il 9 agosto 1936, ad esempio, Graziani delineò in un discorso ad alcuni notabili islamici i «principi fondamentali della politica governativa verso i sudditi musulmani» ed evidenziò che il Governo coloniale riteneva i fedeli islamici «un nucleo di gente evoluta e cosciente, amante della pace, della tranquillità e dell'ordine»<sup>1507</sup>. Nell'Impero, il Governo coloniale assicurò la copertura finanziaria per il restauro o la costruzione di moschee, oltre che per l'avvio di scuole coraniche. Harar – la città santa dei musulmani d'Etiopia – vide aumentare il numero delle sue moschee e non mancò il progetto di avviare una scuola superiore islamica sul modello di quella progettata a Tripoli. Con decreto governatoriale n. 286 del 16 luglio 1937 venne istituita nel Galla e Sidama una

---

<sup>1505</sup> Relazione del 15 luglio 1936, Archivio storico del Ministero degli Affari Esteri, segreteria generale, gabinetto, fascicolo Arabia, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 273, nota n. 126. L'Archivio storico del Ministero degli Affari Esteri verrà citato come ASMAE.

<sup>1506</sup> Cfr. A. LESSONA, *Memorie*, Firenze, Sansoni, 1958, p. 300.

<sup>1507</sup> Graziani ai notabili musulmani convenuti ad Addis Abeba, 9 agosto 1936, Archivio centrale dello Stato, *Fondo Ministero degli Esteri*, carte di Gabinetto, busta 24, fascicolo 48, cit. in C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 277, nota n. 148. L'Archivio centrale dello Stato verrà citato come ACS.

scuola di studi islamici<sup>1508</sup>, situata nella città capoluogo di Gimma, dove era presente anche il sultano Gioloir Abba Dulla, una delle figure islamiche su cui il governo coloniale fece maggior affidamento.

Le politiche filo islamiche attuate dal fascismo in Etiopia ebbero un notevole impatto nell'opinione pubblica del Sudan anglo-egiziano, al punto che la Gran Bretagna se ne preoccupò. Tale successo era dovuto anche alla capillare propaganda. Nei principali giornali dell'Impero era ad esempio presente una pagina in arabo e un settimanale in quella lingua era diffuso nei principali centri musulmani. La politica filo-islamica poteva assicurare uno strumento di controllo sui territori dell'Impero e al contempo catalizzare l'attenzione dei popoli mediorientali, quindi venne attivamente perseguita. In tale frangente si mise particolarmente in luce il viceré Graziani, soprattutto dopo l'attentato del febbraio 1937, al punto che l'eccessivo filo-islamismo rappresentò probabilmente una delle ragioni che stava alla base del suo richiamo in patria. Con l'avvento del duca d'Aosta le simpatie filo-islamiche si fecero meno marcate, ma continuarono a rappresentare un fattore chiave della politica coloniale.

Anche le riviste del regime evidenziavano l'importanza della politica islamica nell'ambito coloniale. Nel 1937, con un articolo su «Civiltà fascista», Michelangelo Guidi rifletteva sui rapporti fra la civiltà italiana e quella musulmana<sup>1509</sup>. La conquista dell'Impero aveva portato il dominio italiano a estendersi su grandi masse musulmane, era quindi opportuno ragionare su quali fossero i rapporti che l'Italia avrebbe dovuto instaurare con gli islamici. L'Islam risultava caratterizzato da una visuale totalitaria e universale, che mirava ad estendere a tutto il mondo lo spirito che aveva animato l'originaria comunità dei credenti raccolti attorno al profeta. Si trattava di una visuale che stava attraversando una profonda crisi e sarebbe spettato all'Italia – ben inserita «nel flusso inesorabile degli eventi e nella modernità»<sup>1510</sup> – fornirle nuova linfa, guidando l'Islam a una rinascita grazie alla sua tutela. Nel 1938, su «Gerarchia», Giovanni Selvi sostenne invece che grazie alla conquista dell'Impero etiopico l'Italia era divenuta una «potenza islamica»:

---

<sup>1508</sup> Cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, p. 279.

<sup>1509</sup> Cfr. M. GUIDI, *L'islamismo oggi II*, «Civiltà fascista», IV (1937), 5, pp. 573-593.

<sup>1510</sup> *Ibid.*, p. 574.

«Ogni potenza imperiale ha la sua linea di condotta e senza urtare contro quella di alcuno, l'Italia può appagarsi di una politica di comprensione del mondo musulmano, che nel rispetto della fede e dei costumi, all'ombra di una bandiera di giustizia e di forza, di pace e protezione ai musulmani che vivono nelle terre dell'Africa italiana»<sup>1511</sup>.

### 2.3 L'azione fascista nel Medio Oriente tra intrighi e promesse mancate

La politica filo-islamica attuata in ambito coloniale rappresentò solo un aspetto di un più vasto dialogo con l'Islam che incluse anche iniziative di politica estera, sotto forma di contatti stabiliti con alcune importanti personalità dei paesi arabi.

Come evidenziato da De Felice, sino alla fine degli anni Venti l'Italia fascista non ebbe una vera politica araba e si limitò a emulare le iniziative della Gran Bretagna<sup>1512</sup>. Il periodo dagli anni Venti agli anni Trenta fu caratterizzato dalla difficoltà di instaurare contatti politici con personalità arabe, mentre era in corso la riconquista della Libia, e dal prevalere in Mussolini dell'attenzione verso le problematiche di politica interna. In un rapporto del 1927, al ritorno da un viaggio nel levante, Francesco Coppola<sup>1513</sup> sintetizzava in questo modo l'atteggiamento che a suo parere l'Italia avrebbe dovuto mantenere nei confronti dell'Oriente:

«A noi non conviene né esasperare gli arabi né incoraggiarne la crescente tracotanza xenofoba. Non abbiamo quindi alcuna ragione né di favorire né di combattere nella Lega delle nazioni la loro persistente reazione anti-britannica, se non in quanto l'una o l'altra cosa possa convenirci in funzione dei nostri rapporti con l'Inghilterra»<sup>1514</sup>.

Si trattava di un atteggiamento passivo, una «non politica» come hanno evidenziato De Felice e da Carocci<sup>1515</sup>, un atteggiamento che ancora escludeva l'appoggio diretto ai movimenti nazionalisti arabi e privilegiava i contatti con regimi quali le monarchie di re Fuad in Egitto e dell'*imam* Yaya nello Yemen.

---

<sup>1511</sup> G. SELVI, *L'Islam e l'Impero dell'Africa italiana*, p. 327.

<sup>1512</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 15.

<sup>1513</sup> Coppola (1878-1957) fu giornalista e nel 1910 fu tra i fondatori dell'Associazione nazionalista italiana. Volontario di guerra, attivo sostenitore della tesi della "vittoria mutilata", fu fautore della fusione tra nazionalismo e fascismo. Fu professore di Storia dei trattati all'Università di Perugia (1929) e poi di Diritto internazionale a Roma, accademico d'Italia dal 1929. Dal 1919 al 1943, prima con Alfredo Rocco, poi da solo, diresse la rivista «Politica». Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>1514</sup> Cit. in G. CAROCCI, *La politica estera dell'Italia fascista (1925-1928)*, Bari, Laterza, 1969, p. 201.

<sup>1515</sup> *Ibid.*, pp. 200 e segg.; R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 15.

Una nuova fase si venne delineando tra il 1930-1932 e il 1936 e risultò caratterizzata da un modo «più autonomo e dinamico»<sup>1516</sup> di concepire la politica italiana verso il mondo arabo. Mentre la situazione europea si andava complicando, l'Italia cercò di ottenere maggiore libertà di manovra dal punto di vista economico e politico, stabilendo stretti legami con alcune realtà del mondo arabo. Alla creazione di tali rapporti era sottintesa la visione dell'Italia come 'ponte' tra Occidente e Oriente, una potenza che grazie alla rivoluzione fascista aveva ripreso coscienza di sé e desiderava proiettare nel Mediterraneo tanto la sua azione politica, quanto la sua azione culturale. Nel 1930, ad esempio, iniziò a svolgersi a Bari la Fiera del Levante, una delle tante iniziative che avrebbe consentito di evidenziare il ruolo dell'Italia nel Mediterraneo. L'idea dell'Italia come potenza mediterranea e ambito di mediazione tra Occidente e Oriente, già elaborata durante l'età liberale, riprese vigore e a essa si aggiunsero, durante il ventennio, le suggestioni provenienti dal passato imperiale romano e dalla storia delle repubbliche marinare. Già in questa fase dei rapporti tra Italia e Oriente non mancò chi descrisse l'Italia come una 'potenza islamica', ad esempio Gustavo Pesenti<sup>1517</sup>, secondo cui l'Italia «sola continuatrice dell'*ethos* della rinascenza, [...] avrà presto nell'Oriente vicino, nel suo bacino mediterraneo, il posto che di diritto le spetta e che nessuno ormai potrà più contenderle»<sup>1518</sup>. In tale clima si moltiplicarono tanto i discorsi ufficiali dedicati ai rapporti tra l'Italia e l'Oriente (come quelli del segretario alle Colonie Suvich alla Camera del 22 maggio 1933 e di Mussolini alla seconda assemblea quinquennale del regime del 18 marzo 1934), quanto le iniziative concrete, tra cui l'inizio delle

---

<sup>1516</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 16.

<sup>1517</sup> Pesenti (1878-1960) fu militare di carriera e governatore della Somalia. Giunse per la prima volta nella colonia nel 1907 quando partecipò alla repressione della ribellione di Bimal. Venne promosso capitano e nel 1913 divenne il residente militare della città di Ghat. Nel 1918-1919 fu trasferito in Palestina dove comandò il contingente italiano dopo la morte del precedente comandante, il tenente colonnello dei bersaglieri Francesco D'Agostino. Nel 1925 divenne ufficiale comandante dell'area militare di Agedabia in Libia e dal 1928 al 1929 divenne il comandante in capo delle truppe coloniali di stanza in Somalia, ottenendo il rango di colonnello. Dal 1929 al 1933 comandò il 7° reggimento alpini, dal 1933 al 1934 comandò la 4<sup>a</sup> brigata alpina cuneese, dal 1935 al 1936 la 4<sup>a</sup> brigata eritrea. Promosso al rango di generale nel 1936, comandò la 1<sup>a</sup> divisione eritrea in Etiopia e dal 1937 rientrò in Italia per prendere il comando della difesa territoriale a Firenze. Nel 1940, in virtù degli anni trascorsi in Africa, venne nominato governatore della Somalia, ma vi rimase solo dall'11 giugno al 31 dicembre. Divenne antifascista e dopo la fine della guerra si ritirò a vita privata. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>1518</sup> G. PESENTI, *In Palestina e in Siria durante e dopo la Grande Guerra*, Milano, L'Eroica, 1932, p. 12.

trasmissioni in lingua araba da parte di Radio Bari<sup>1519</sup> (maggio 1934), la creazione al Cairo dell'Agence d'Egypte et d'Orient (giugno 1935) e il potenziamento dell'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente e dell'Istituto orientale di Napoli. Tra i discorsi di Mussolini dedicati alla politica italiana verso il Medio Oriente può essere menzionato anche il cosiddetto "discorso Asia-Africa" del 16 febbraio 1934, in cui il duce descrisse i capisaldi della posizione fascista nei confronti dei movimenti in atto in quello scacchiere, posizione che Rosaria Quartararo ha efficacemente definito con l'espressione «imperialismo-realismo»<sup>1520</sup>.

La politica italiana verso l'Oriente nella prima metà degli anni Trenta si caratterizzò per grande vitalità, ma anche per il suo carattere poco sistematico. Essa riuscì tuttavia a mettere sulla difensiva la Gran Bretagna (che sviluppò la psicosi dell'italiano sotto il letto'), preoccupata anche dei suoi contenuti di carattere religioso. I movimenti politici, spirituali e sociali che agitavano il mondo arabo in quel periodo risposero molto favorevolmente alla politica orientale italiana. De Felice ha letto questo fenomeno come un'espressione di «realismo arabo», riconducendolo alla necessità, da parte dei movimenti orientali, di ottenere un potente alleato che potesse consentire loro di condurre con speranza di successo la lotta con le potenze coloniali europee, soprattutto la Francia e l'Inghilterra<sup>1521</sup>. La riconquista italiana della Libia provocò la reazione sdegnata del mondo islamico ma, all'inizio degli anni Trenta, l'Italia fascista cominciò a ricevere un vivo apprezzamento da parte di numerose personalità politiche e intellettuali dell'Oriente, un atteggiamento che continuò anche in occasione della guerra d'Etiopia. All'inizio degli anni Trenta, quindi, l'Italia fascista si dotò di una 'carta' molto importante nella gestione della politica nello scacchiere mediorientale, ovvero il sostegno delle popolazioni islamiche. In quel frangente l'Italia si mosse con maggior successo rispetto alla Germania nazista, che pure esercitò una certa attrattiva sui *leader* orientali grazie al suo dichiarato anti-semitismo. I contatti segreti con i capi dei movimenti nazionalisti arabi cominciarono per esplicita volontà di Mussolini nei primi

---

<sup>1519</sup> Sull'attività di Radio Bari cfr. C. A. MACDONALD, *Radio Bari. Italian Wireless Propaganda in the Middle East and British Countermeasures (1934-1938)*, «Middle Eastern Studies», LVII (1977), 2, pp. 564-597.

<sup>1520</sup> R. QUARTARARO, *Roma tra Londra e Berlino. La politica estera fascista dal 1930 al 1940*, p. 205.

<sup>1521</sup> Cfr. R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 26.



mesi del 1933 e si indirizzarono inizialmente a personalità quali Shekib Arslan<sup>1522</sup>, el-Giabri<sup>1523</sup> e il *mufti* di Gerusalemme. In un primo momento tali contatti ebbero luogo in ambito ginevrino e furono gestiti da Carlo Arturo Enderle<sup>1524</sup> e da Mohammed Iqbal Shedai<sup>1525</sup>, in seguito da diplomatici italiani operanti nel Medio Oriente. Il momento culminante dei contatti intessuti dall'Italia fascista con il mondo orientale fu rappresentato dalla convocazione di un Congresso dei musulmani d'Europa che si tenne a Ginevra nel settembre 1935, alla vigilia della guerra d'Etiopia e in coincidenza con la sessione del Consiglio della Società delle Nazioni che discusse la legittimità delle pretese italiane. Personalità politiche e intellettuali italiane avevano avuto un ruolo di primo piano nella convocazione del Congresso ed esso aveva visto l'unanime plauso nei confronti dell'Italia fascista da parte delle personalità orientali coinvolte. Il Congresso rappresentò un notevole successo e poteva essere interpretato come una rivincita per l'Italia che, nel corso del 1935, aveva visto sfumare la possibilità di convocare in una città italiana il II Congresso islamico internazionale, fortemente voluto dal *mufti* di Gerusalemme<sup>1526</sup>. Indubbiamente si trattava di una iniziativa di portata più modesta, ma il suo carattere di «manifestazione filo-italiana»<sup>1527</sup> non può essere negato. Giuliano Procacci ha tuttavia messo in guardia dalla tentazione di considerare il Congresso ginevrino come indizio della volontà fascista di iniziare una politica islamica più forte e sistematica:

«Nonostante i suoi limiti e le sue ambiguità, il Congresso di Ginevra fu senza dubbio un punto all'attivo per il regime fascista e per i suoi tentativi di disorientare e neutralizzare l'opinione pubblica dei paesi arabi. Di qui però ad affermare, come fa la Quartararo, che con esso "L'Italia si poneva come l'unica potenza occidentale in grado di patrocinare la causa dell'Islam", il passo è lungo, ma molto lungo»<sup>1528</sup>.

---

<sup>1522</sup> Arslan (1869-1946) fu un emiro druso, giornalista, scrittore e uomo politico. Dapprima deputato al Parlamento ottomano (1913), divenne in seguito capo della delegazione siro-palestinese alla Società delle Nazioni (1919). Mise la sua erudizione storica e filologica al servizio della rinascita nazionale araba. Costretto all'esilio in Svizzera, vi fondò la rivista «La Nation Arabe» (1930). Fece ritorno in patria nel 1946. su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>1523</sup> Segretario generale del Congresso nazionale panislamico Tabatabai.

<sup>1524</sup> Noto negli ambienti musulmani come Ali bin Iafar, ex ufficiale medico e giornalista politico.

<sup>1525</sup> Nazionalista indiano di religione musulmana, membro del Gadar Party (partito nazionalista del Punjab).

<sup>1526</sup> Il primo congresso si svolse a Gerusalemme nel 1931.

<sup>1527</sup> G. PROCACCI, *Il mondo arabo e l'aggressione italiana all'Etiopia*, «Annali Feltrinelli», XXII (1982), 22, pp. 229-266.

<sup>1528</sup> *Ibid.*, p. 236.

I movimenti nazionalisti orientali, dopo aver chiesto all'Italia l'aiuto economico, invocarono anche il suo appoggio militare alle loro lotte per l'indipendenza. L'atteggiamento dell'Italia fu nel complesso piuttosto cauto, anche perché l'inizio della guerra d'Etiopia ebbe una ricaduta negativa su tutti i paesi islamici. Solo all'inizio del 1936 Mussolini si decise ad attuare un passo più concreto e autorizzò la fornitura al *muftì* di Gerusalemme di denaro e armamenti con cui destabilizzare la situazione palestinese. Sempre nel 1936 si ebbe l'avvento di Ciano al Ministero degli Esteri, con il quale ebbe inizio un'evoluzione dell'impegno italiano verso il Medio Oriente, evoluzione che risultò particolarmente evidente tra l'estate del 1936 e la fine del 1937. In quel periodo, dopo l'investitura di Mussolini a 'spada dell'Islam', l'Italia fascista si propose quale il principale interlocutore del mondo orientale attraverso la pubblicazione, sulla stampa del regime, di numerosi articoli dedicati alla situazione del Vicino e Medio Oriente e al ruolo che l'Italia avrebbe dovuto svolgere in quello scacchiere. Non mancarono iniziative culturali attuate dall'Istituto per gli studi di politica internazionale e dal Centro studi per il Vicino Oriente, collegato all'Accademia d'Italia. Come sottolineato da De Felice, a tale attivismo sul piano interno non corrispose un accorto utilizzo della 'carta' islamica nell'ambito della politica estera: «Il che dimostra chiaramente come negli intenti di Mussolini e di Ciano la carta araba continuasse ad essere considerata moneta di scambio nel caso che si fosse aperto un varco per un'effettiva trattativa per un accordo generale mediterraneo tra Roma e Londra»<sup>1529</sup>. Non a caso, il sostegno ai movimenti anti-britannici e le stesse trasmissioni di Radio Bari tendevano ad interrompersi quando i rapporti tra Italia fascista e Gran Bretagna subivano miglioramenti, anche lievi. Nella seconda metà del 1936 e nei primi mesi del 1937, ad esempio, l'Italia decise di stanziare nuovi aiuti economici e militari per la ribellione anti-britannica in Palestina, ma subito si delineò la possibilità di un riavvicinamento con la Gran Bretagna e quindi le forniture vennero bloccate e le trasmissioni di Radio Bari assunsero toni più moderati. Il *muftì* di Gerusalemme si disse disturbato da questo atteggiamento oscillante e attraverso i suoi fiduciari cominciò ad avviare contatti anche con la Germania. La stipula degli accordi di Pasqua con la Gran Bretagna il 16 aprile 1938 comportò l'interruzione totale degli aiuti al movimento guidato dal *muftì*.

---

<sup>1529</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 21.

Tra il 1938 e il 1939 non si ebbero più contatti tra l'Italia e il *muftì* di Gerusalemme, come del resto con gli altri capi dei movimenti nazionalisti arabi. Tra il maggio e il giugno del 1939 la Gran Bretagna svolse un'intensa azione di propaganda anti-italiana in tutto il Medio Oriente esercitando forti pressioni sull'Egitto e sull'Iraq perché assumessero una posizione ostile al fascismo. La propaganda britannica ottenne dei risultati, infatti nel gennaio del 1940 il *muftì* si rifugiò a Bagdad e fece pervenire al rappresentante diplomatico italiano (Luigi Gabrielli) un memoriale nel quale spiegava le ragioni per cui aveva preferito assumere, dopo l'inizio della guerra europea, un atteggiamento di distanza dall'Italia. Il memoriale del *muftì* aveva «tutto il sapore di un'avance in vista di una ripresa dei rapporti»<sup>1530</sup> con l'Italia e in effetti – con la caduta in Iraq del governo di Nuri el-Said e la creazione di un nuovo esecutivo anti-britannico guidato da Rashid Ali el-Gaylani – il quadro generale della situazione mediorientale era destinato a volgere nuovamente a favore dell'Italia. Come evidenziato da De Felice, solo dopo l'entrata in guerra la politica araba assunse nella strategia italiana un valore non meramente strumentale. Mussolini riteneva che il Medio Oriente rappresentasse, insieme all'India, il cuore dell'Impero britannico e quindi l'Italia avrebbe dovuto attivarsi per subentrare alla Gran Bretagna quale nazione dominante almeno nello scacchiere mediorientale, riattivando i contatti che da tempo erano stati stabiliti con i movimenti ivi presenti.

«Rimane pur sempre il fatto con l'entrata in guerra la politica araba del fascismo assunse un carattere e un significato di fondo diversi da quelli che aveva avuto negli anni precedenti sotto il profilo tanto dei vantaggi che Mussolini pensava di poterne trarre sul terreno militare quanto del futuro assetto post-bellico dell'area mediterranea. Che questo assetto dovesse prevedere l'indipendenza e l'unità del Medio Oriente era per Mussolini in via di principio scontato [...]. I movimenti nazionali arabi e il panarabismo costituivano una realtà che non poteva essere ignorata e con la quale al momento di una vera crisi tra le grandi potenze si sarebbero dovuto fare i conti; contrastarli, mettersi contro di essi sarebbe stato per l'Italia – anche per un'Italia uscita vincitrice dalla guerra – un errore»<sup>1531</sup>.

L'Italia avrebbe dovuto estendere la sua influenza sull'Egitto, il Sudan (per assicurare la continuità territoriale tra la Libia e i possedimenti dell'Africa Orientale Italiana) la Palestina, la Transgiordania, la Siria, il Libano, l'Iraq e la roccaforte inglese di Aden. Si

---

<sup>1530</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, pp. 39-40.

<sup>1531</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

trattava, comunque, di un progetto non realistico. L'Italia e la Gran Bretagna, infatti, erano viste come delle Nazioni imperialiste, e quindi inconciliabili con le aspirazioni di indipendenza che rappresentavano il nucleo ideologico centrale della maggioranza dei movimenti operanti nell'ambito orientale. Anche all'interno dell'Italia fascista esistevano inoltre delle reticenze nei confronti della possibilità di rendere più incisiva la politica orientale. Molti esponenti della diplomazia e alcune personalità interne al Ministero dell'Africa italiana erano contrari all'assunzione di espliciti impegni da parte dell'Italia circa il futuro assetto del Medio Oriente e tali titubanze erano rafforzate dall'ambiguo atteggiamento tedesco.

Le sconfitte subite dall'Italia tra il 1940 e il 1941 in Grecia e in Africa settentrionale misero il regime fascista in una condizione di inferiorità nei confronti della Germania, la quale manifestò l'intenzione di frenare l'azione politica che l'alleata stava svolgendo verso le popolazioni dell'Oriente. Nonostante la presa di posizione tedesca, alcuni autori continuarono a riflettere sull'organizzazione che il Medio Oriente avrebbe dovuto ricevere alla conclusione del conflitto. Su «Geopolitica» del dicembre 1940, ad esempio, lo studioso di relazioni internazionali EttoreANCHIERI presentò gli ultimi sviluppi della questione palestinese e ribadì il compito che l'Italia – grazie alla sua posizione geografica e alla sua tradizione coloniale – avrebbe dovuto svolgere nel contesto di un Medio Oriente liberato dal dominio britannico<sup>1532</sup>. In questo momento di «relativa attesa e incertezza»<sup>1533</sup>, l'Italia si interessò all'Egitto e all'Iraq, che manifestavano un vivo apprezzamento nei confronti della politica orientale del regime. Momentaneamente accantonati i contatti con il *mufti* di Gerusalemme, l'Italia fascista avviò dei contatti con il primo ministro iracheno el-Gaylani, che si era più volte espresso con preoccupazione circa la possibilità di sottrarre la Siria al dominio coloniale francese e di guidarla alla piena indipendenza. Ciano si rivolse in toni rassicuranti al primo ministro e gli confermò la volontà dell'Italia di procedere, dopo la sconfitta della Gran Bretagna, alla costituzione di un Medio Oriente composto da nazioni libere. El-Gaylani fece pressioni sul rappresentante italiano a Bagdad per ottenere un comunicato ufficiale italo-tedesco che sancisse le assicurazioni di Ciano e dopo poco tempo chiese una dichiarazione ufficiale sulla posizione dell'Asse nei confronti del Medio Oriente. L'Italia fascista replicò alle richieste di el-Gaylani solo con un intensificarsi delle

---

<sup>1532</sup> Cfr. E. ANCHIERI, *Palestina: passato e avvenire*, «Geopolitica», II (1940), 12, pp. 556-570.

<sup>1533</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 44.

trasmissioni di Radio Bari; si temeva che il primo ministro iracheno potesse sconvolgere le trame della politica orientale del regime e quindi si cominciò a considerare la possibilità di riattivare i contatti con il *muftì* di Gerusalemme. Alla fine del gennaio 1941 el-Gaylani fu costretto alle dimissioni e al suo esecutivo subentrò un Governo moderatamente filo-britannico. Agli inizi di aprile un colpo di Stato riportò al potere el-Gaylani e tale fatto, unito ai successi ottenuti dall'Asse nei Balcani e nell'Africa settentrionale, spinse il regime a ritenere che la guerra fosse entrata in una nuova fase. In tale frangente, il *muftì* di Gerusalemme (che alla salita al potere di el-Gaylani si era rifugiato in Iraq) ricomparve sulla scena politica internazionale. Nel marzo del 1941 il suo segretario particolare consegnò al Ministero degli Esteri tedesco un progetto di dichiarazione italo-tedesca sui paesi arabi, che tuttavia non venne preso in considerazione. Nel maggio 1941 si ebbero degli screzi tra Italia e Germania circa la condotta da tenere nei confronti della questione irachena: la Germania riteneva che l'Italia avrebbe dovuto aiutare concretamente la resistenza irachena, mentre l'Italia propendeva per un atteggiamento più cauto almeno fino a quando non si fossero verificate le generalizzate rivolte anti-britanniche di cui il *muftì* parlava da anni. Da ultimo l'Italia fornì un limitato appoggio militare all'Iraq, ma non riuscì ad evitarne la sconfitta e l'occupazione da parte britannica.

Nonostante lo scacco subito in Iraq e il successivo comprometersi della situazione anche in Siria, il regime non smise di considerare la 'carta' araba come un elemento strategico di grande importanza, «col 1941 la politica verso gli arabi assunse un ruolo strategico centrale rispetto al resto della politica italiana e praticamente senza alternative»<sup>1534</sup>. A conferma di questo atteggiamento può essere menzionato uno studio segreto dal titolo *Programma politico di azione in Iraq e di valorizzazione economica del paese*, preparato nel gennaio del 1942 dal Ministero degli Esteri, in cui ritornava ancora il *topos* di un "nuovo ordine mediterraneo" che l'Italia fascista avrebbe dovuto plasmare con le sue vittorie e la sua politica<sup>1535</sup>. In quel contesto l'Italia non avrebbe primeggiato, ma sarebbe stata considerata *prima inter pares*. Sino al maggio del 1941, la politica orientale dell'Italia era stata gestita dal Ministero degli Esteri (con la partecipazione del Ministero della Cultura Popolare e del ministero dell'Africa italiana),

---

<sup>1534</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 67.

<sup>1535</sup> *Programma politico di azione in Iraq e di valorizzazione economica del paese*, ASMAE, AP, Iraq, 1941, busta 18, fascicolo 1, cit. in *ibidem*.

dopo la conclusione del conflitto anglo-iracheno la gestione di questo aspetto della politica del regime venne demandata al Ministero degli Esteri e al Comando supremo delle Forze armate, che operò primariamente attraverso il Servizio segreto militare. Nel novembre del 1941 la collaborazione tra il Ministero degli Esteri e il Comando supremo diede i primi frutti, nella forma di un piano per arruolare profughi arabi che avrebbero dovuto essere addestrati per azioni di sabotaggio e di un piano per la creazione di una missione militare che guidasse la rivolta anti-inglese in Medio Oriente. Mussolini approvò la proposta di costituire una legione araba da arruolare tra rifugiati, residenti e prigionieri mediorientali, un'iniziativa nei confronti della quale il *muftì* si esprime positivamente, anche perché gli avrebbe consentito di disporre di quadri per guidare una rivolta di cui avrebbe rappresentato la più importante personalità. Continuava anche ad essere svolta un'intensa propaganda radiofonica, attraverso Radio Bari e altre emittenti minori: la Nazione araba (ispirata dal *muftì*), Radio Egitto indipendente (ispirata dal principe egiziano dissidente Mansur Daud) e Radio giovane Tunisia (ispirata dal *leader* destouriano Habib Thammer).

Tra la primavera e l'estate del 1942 le forze italo-tedesche nell'Africa settentrionale riuscirono quasi a conquistare l'Egitto: se la roccaforte britannica nel nord Africa fosse caduta, l'Italia e la Germania avrebbero dovuto tradurre in realtà il nuovo assetto mediorientale che propagandavano fin dall'inizio della guerra. Come evidenziato da De Felice, è impossibile prevedere quale assetto avrebbe avuto l'Egitto liberato dall'influenza britannica: la sconfitta di Rommel a El Alamein «troncò alla radice il problema»<sup>1536</sup>. I dibattiti sull'organizzazione da dare all'Egitto fecero emergere ancora una volta notevoli divergenze tra i due alleati, che ebbero modo di scontrarsi anche sull'atteggiamento da assumere nei confronti delle due più importanti personalità orientali del momento, ovvero il *muftì* di Gerusalemme e el-Gaylani. Si trattava in realtà di un aspetto di un problema assai più vasto, che concerneva il gran numero di personalità orientali (collaboratori del *muftì*, ex ministri e generali iracheni, nobili egiziani dissidenti e capi di movimenti nazionalisti o desturiani egiziani e tunisini) che si erano rifugiate in Italia e in Germania dalla fine del 1941. Dopo essersi rifugiato in Iraq, nella seconda metà del 1941, il *muftì* fuggì in Persia ma – alla vigilia dell'occupazione anglo-sovietica – venne portato in Turchia dai Servizi segreti italiani e

---

<sup>1536</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 80.

da qui a Roma, dove giunse il 10 ottobre 1941. El-Gaylani si era invece rifugiato in Turchia e fu portato dai tedeschi a Berlino dove giunse il 21 novembre 1941. Mentre il *muftì* era favorevole all'Italia, el-Gaylani condivideva la posizione tedesca e – come evidenziato da De Felice – la decisione su chi mettere in salvo evidenziava una netta presa di posizione nei confronti delle questioni mediorientali:

«Scegliere il *muftì* equivaleva a puntare su una soluzione ‘grande araba’; scegliere el-Gaylani voleva dire invece scartare questa soluzione e tendere ad una su più Stati arabi e, comunque, con un Iraq non unito ai paesi arabi mediterranei e, dunque, inseribile in una zona di influenza tedesca, invece che in quella italiana»<sup>1537</sup>.

A Roma il *muftì* venne ricevuto da Mussolini il 27 ottobre 1941 e insistette sulla necessità di una dichiarazione italo-tedesca che illustrasse i progetti dell'Asse per il Medio Oriente. Mussolini si dichiarò d'accordo e il 1° novembre il *muftì* redasse un progetto di dichiarazione che il Ministero degli Esteri accettò con alcune varianti non significative. Il 6 novembre la dichiarazione venne inviata a Berlino, mentre anche il *muftì* era in viaggio per la Germania. In questa fase le differenze tra la politica orientale dell'Italia e della Germania emersero con evidenza. Il Ministero degli Esteri tedesco si rifiutò di assumere una posizione precisa circa l'eventuale unità del mondo arabo; considerava sufficiente promuovere la costituzione di un 'consiglio' di capi arabi con sede a Roma e un ufficio distaccato a Berlino. La Germania non poteva manifestare apertamente la propria contrarietà al progetto del *muftì* e quindi si impegnò in un'estenuante trattativa con il capo religioso, che si protrasse fino ai primi del 1942. Il Ministero degli Esteri tedesco modificò il testo steso dal *muftì*, poi la nuova bozza venne sottoposta a Mussolini, che l'approvò. Il 28 novembre 1941, Hitler ricevette il *muftì* e gli spiegò che l'andamento della guerra richiedeva la piena attenzione della *leadership* italo-tedesca, quindi rinviò la pubblicazione del documento a un momento di maggiore tranquillità. La Germania, oltre che ritardare l'applicazione dei progetti del *muftì*, desiderava creare una scissione tra questi ed el-Gaylani e per questa ragione la propaganda tedesca esaltò l'ex primo ministro iracheno come l'unico rappresentante non solo dell'Iraq, ma di tutti i paesi arabi. L'Italia cercò di impedire la rottura tra il *muftì* ed el-Gaylani, nonché di rafforzare i loro rapporti:

---

<sup>1537</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 86.

«Pur cercando di mantenere buoni rapporti con el-Gaylani e di scongiurare una rottura tra questi e il *muftì* che avrebbe indebolito notevolmente il valore della carta araba tanto nel presente quanto nel futuro e fatto al tempo stesso il giuoco dei tedeschi, non vi è dubbio che da parte italiana già a quest'epoca si fosse fatta una scelta tra i due: per Mussolini e per palazzo Chigi l'interlocutore privilegiato era ormai il *muftì*»<sup>1538</sup>.

Egli, infatti, godeva tra i musulmani di un generale rispetto sia come capo religioso, sia come capo politico e rappresentava la personalità su cui l'Italia fascista intendeva impostare la sua politica mediorientale. Nonostante la sua intransigenza, il *muftì* era anche un panarabista convinto e quindi appoggiarlo poteva consentire all'Italia di svolgere una politica di vasto respiro. El-Gaylani era invece caratterizzato da una visione politica più limitata, di stampo nazionalistico:

«Rispetto a el-Gaylani il *muftì* aveva per Mussolini e per palazzo Chigi il vantaggio di una intransigenza fanatica che, per un verso, lo rendeva meno facile preda dei tedeschi e, per un altro verso, un alleato più sicuro perché, a suo modo, più idealista, non disposto a compromessi e che anche per questo godeva tra gli arabi di maggior prestigio di el-Gaylani»<sup>1539</sup>.

Dopo aver lasciato Berlino indipendentemente l'uno dall'altro, sia il *muftì*, sia el-Gaylani giunsero a Roma il 6 febbraio 1942. Il 10 febbraio Ciano ricevette el-Gaylani e gli consegnò una lettera nella quale l'ex primo ministro era riconosciuto come futuro capo del Governo iracheno che avrebbe dovuto costituirsi, non appena l'Asse avesse di nuovo ottenuto una posizione di preminenza sul fronte mediorientale. Alla metà di febbraio el-Gaylani ebbe un colloquio con Mussolini nell'ambito del quale il duce si dichiarò completamente allineato alle posizioni tedesche. El-Gaylani, sentendo rafforzata la propria posizione, propose una bozza di trattato tra l'Asse e l'Iraq e un documento relativo all'indipendenza dei paesi arabi. Mussolini valutò entrambi i progetti, ma da ultimo non si espresse né a favore dell'uno, né a favore dell'altro. Il *muftì* non fu più coinvolto nelle iniziative politiche italiane fino al maggio del 1942. Mussolini, infatti, lo ricevette solo il 7 maggio, pochi giorni prima che ripartisse per Berlino. Il *muftì* venne anche ricevuto dal re prima di el-Gaylani, «quasi a sottolineare

---

<sup>1538</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 94.

<sup>1539</sup> *Ibid.*, p. 95.



la diversa autorità dei due»<sup>1540</sup>. Il gioco diplomatico attuato dall'Italia consisteva nel sorvegliare le iniziative tedesche – orientate al riconoscimento di el-Gaylani quale maggiore personalità orientale – e nella creazione di un rapporto privilegiato col *muftì*, anche se nel quadro di un atteggiamento complessivamente prudente che, apparentemente, non voleva riconoscere una posizione di preminenza ad alcuna personalità orientale, né tantomeno un legame privilegiato. Era anche necessario esprimersi in modo vago sulle dichiarazioni che tanto il *muftì*, quanto el-Gaylani avevano elaborato fin dall'inizio delle ostilità, nel tentativo di definire l'atteggiamento dell'Asse nei confronti del Medio Oriente:

«Formalmente, l'Italia voleva fosse affermato il principio che non era opportuno dare al *muftì* come pure a el-Gaylani o ad altri arabi affidamenti o prendere con loro impegni, anche solo verbali, circa la posizione che sarebbe stata loro riservata in futuro; per tutto ciò vi era tempo [...]. Nella sostanza però il *muftì* veniva posto in una posizione prevalente»<sup>1541</sup>.

Nei primi mesi del 1942 ebbero luogo anche due importanti scambi segreti di lettere che coinvolsero il Ministero degli Esteri italiano, quello tedesco, il *muftì* e el-Gaylani. Nel primo (in marzo) el-Gaylani vide riconfermato il futuro ruolo di *premier* iracheno, nel secondo (in aprile) venne invece elaborato un progetto politico più complesso, che prevedeva l'indipendenza dei paesi arabi, la loro unione – su richiesta degli Stati interessati – e un ruolo di preminenza per l'Italia quale 'garante' di questo nuovo assetto mediorientale. Dal punto di vista dell'Asse, la realizzazione di questo ambizioso progetto avrebbe dovuto prevedere la sconfitta delle forze britanniche dislocate nel Medio Oriente e, soprattutto, la collaborazione tra il *muftì* e el-Gaylani. Nei mesi centrali del 1942, tuttavia, le forze italo-tedesche non riuscirono a ottenere l'auspicato sopravvento sugli inglesi e a ciò si aggiunsero i continui litigi tra il *muftì* e el-Gaylani. Entrambe le personalità tornarono a Berlino nel giugno del 1942, ma ai primi di luglio erano di nuovo a Roma: «Il dissidio tra loro era però ormai insanabile: in sostanza ciascuno dei due voleva essere riconosciuto come il solo rappresentante degli arabi in tutta la regione mediorientale dal Mediterraneo all'Iran»<sup>1542</sup>. Ai primi di agosto entrambi presentarono appunti al Ministero degli Esteri. Il Ministero cercò di mediare

---

<sup>1540</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 97.

<sup>1541</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>1542</sup> *Ibid.*, pp. 109-110.

nel conflitto tra le due personalità ma alla fine di agosto el-Gaylani decise di tornare in Germania. Come scrive De Felice:

«Dal punto di vista italiano la rottura con el-Gaylani più che un danno sembrò tutto sommato doversi rivelare in quel particolare momento – con le forze dell’Asse attestate davanti a El Alamein e con la speranza che Rommel potesse passare presto nuovamente all’offensiva – un fatto positivo: conclusasi la contrapposizione diretta tra i due, la collaborazione con il *muftì* rimasto in Italia parve infatti entrare finalmente in una fase di maggior concretezza e di aderenza alle necessità militari del momento»<sup>1543</sup>.

Il 5 dicembre 1942 il *muftì* partì per Berlino allo scopo di presentare un progetto volto alla creazione di un ‘esercito di liberazione del Maghreb’ da arruolare tra i prigionieri di guerra musulmani provenienti dalle colonie francesi dell’Africa del nord e di perorare la causa dei musulmani jugoslavi. Nonostante il fatto che il *muftì* avesse maggiore simpatia per gli italiani, desiderava instaurare un collegamento più stretto con la Germania e cercare probabilmente una riconciliazione con el-Gaylani. Il *muftì* si trattenne a Berlino fino al 21 maggio 1943, ma non ottenne alcun risultato di rilievo, quindi decise di ritornare a Roma. Mentre si trovava a Berlino, in aprile, il *muftì* scrisse al Ministero degli Esteri italiano chiedendo di rendere pubblico lo scambio di lettere dell’aprile 1942. De Felice ha spiegato in questo modo l’atteggiamento del *muftì*: la pubblicità dello scambio epistolare «gli era necessaria per la propria immagine, per giustificare presso la nazione araba anni di lotta contro gli inglesi e gli ebrei e la propria scelta di campo a fianco dell’Asse e – nel suo fanatismo antisionista – per uscire da tutta la vicenda vincitore anche se sconfitto»<sup>1544</sup>. Nei mesi successivi il *muftì* parlò ancora agli arabi dai microfoni di Radio Bari, ma la sua attività divenne sempre meno incisiva fino a cessare del tutto in concomitanza con la catastrofe italiana.

Pressato dalla necessità di difendere il territorio metropolitano e privato del proprio Impero coloniale, il fascismo morente abbandonò del tutto la politica verso il Medio Oriente. La Repubblica Sociale Italiana non avviò una nuova politica mediorientale, l’unica testimonianza di una qualche attività di propaganda nei confronti del Medio Oriente è rappresentata dal primo e unico numero (1° gennaio 1945) de «La Voce araba», un bollettino di informazione per gli arabi in Europa. Il fascicolo si apriva con

---

<sup>1543</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e l’Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 114.

<sup>1544</sup> *Ibid.*, pp. 118-119.

un editoriale anonimo dal titolo *Le nostre aspirazioni*<sup>1545</sup>, che De Felice ha ritenuto «difficile pensare scritto da un arabo»<sup>1546</sup>, attribuendone la paternità a «qualche ex funzionario dell'Istituto per l'Oriente che aveva per modello "Oriente moderno"»<sup>1547</sup>. Nell'editoriale, le popolazioni del Medio Oriente erano descritte come un popolo «ansioso di emanciparsi»<sup>1548</sup>, dotato di un carattere tradizionalista, nazionalista, socialista, rivoluzionario, amichevole nei confronti delle nazioni occidentali, totalitario, costruttivo e popolare. Due caratteristiche fra quelle elencate nell'editoriale meritano di essere approfondite perché, in forza del richiamo all'Islam insito in esse, consentono di mettere in luce la costante importanza del fattore religioso nella propaganda mediorientale. Nell'editoriale gli arabi si descrivevano come 'rivoluzionari' perché tale era la dottrina dell'Islam: «Il musulmano crede nel progresso, odia le stasi e lo *status quo*»<sup>1549</sup>, quindi era pronto a modificare l'iniquo ordine mediorientale stabilito dal Trattato di Versailles e dalle potenze coloniali. Al contempo, gli arabi si definivano 'totalitari' perché «così fu l'Islam quando conquistò l'impero, quando propagò la fiamma della fede [...]: non fazioni, non partiti, non beghe parlamentari e di consultazione ma un fascio solo di tutte le energie, una volontà sola in tutti gli eventi, una direzione sola a tutte le aspirazioni»<sup>1550</sup>. Attraverso questi richiami la religione ritornava ad essere considerata un elemento fondamentale nella politica mediorientale, un dato che negli anni precedenti – sotto l'incalzare delle necessità belliche, degli intrighi e delle precarie alleanze – sembrava essersi sminuito.

#### 2.4 I governi autoritari del Vicino Oriente: Turchia e Persia

La politica islamica del regime fascista non riguardò soltanto i territori del Medio Oriente ma si rivolse anche ad alcuni contesti dell'Oriente vicino, quali la Turchia e la Persia. La disamina delle linee guida della politica italiana nei confronti di tali Stati consente di mettere in luce il ruolo delle riviste del regime, sulle quali con particolare vigore si sviluppò il dibattito sulle trasformazioni che essi stavano attraversando. Per

---

<sup>1545</sup> *Le nostre aspirazioni*, «La Voce araba», I (1945), 1, pp. 1-2, cfr. *ibid.*, pp. 295-296.

<sup>1546</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 123.

<sup>1547</sup> *Ibidem*.

<sup>1548</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>1549</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>1550</sup> *Ibidem*.

quanto concerne la Turchia<sup>1551</sup>, negli articoli delle riviste del ventennio – e in alcune monografie – erano ricorrenti alcuni argomenti: in primo luogo la personalità politica di Mustafà Kemal, in secondo luogo le trasformazioni indotte dall’assunzione di uno stile di vita occidentale, il laicismo e la complessa questione del califfato, da ultimo i rapporti della nuova Repubblica di Turchia con l’Italia fascista.

Nella monografia di Italo Zingarelli<sup>1552</sup> *Il risveglio dell’Islam* (1928) – considerata durante il ventennio una delle migliori opere sui cambiamenti vissuti dalla Turchia nel passaggio tra l’Impero ottomano e la repubblica – era tracciato un breve ritratto di Mustafà Kemal, che veniva salutato come il «liberatore della Turchia contemporanea»<sup>1553</sup>, appartenente a «una classe di uomini assai al di sopra della media»<sup>1554</sup>. L’esaltazione della figura di Kemal rappresentò una costante negli scritti sulla Turchia pubblicati durante il ventennio: egli era descritto come una figura nella quale si potevano individuare tratti di somiglianza con Mussolini, un politico illuminato e guidato da un forte ‘senso dei tempi’, che lo aveva indotto a dichiarare conclusa la lunga storia ottomana. Zingarelli evidenziava a questo riguardo come il primo dopoguerra si potesse considerare «l’epoca delle personalità»<sup>1555</sup>, nella quale potevano affermarsi e fiorire «soltanto le nazioni i cui destini vengono retti da una mente e da un pugno»<sup>1556</sup>. La Turchia aveva potuto risorgere perché aveva trovato la guida di un uomo politico che conosceva le virtù e le debolezze del suo popolo, una figura sorta dalla drammatica selezione operata dalla guerra. Zingarelli evidenziava anche il particolare senso religioso di Kemal, improntato all’essenzialità e alla turchizzazione dell’Islam, ottenuta attraverso la traduzione in lingua turca del Corano. A parere dello scrittore, a Kemal non andava attribuita una fede religiosa tiepida, quanto una lucida visuale

---

<sup>1551</sup> Sulla storia contemporanea della Turchia cfr. R. H. RAINERO, *Storia della Turchia*, Milano, Marzorati, 1972; A. BIAGINI, *Storia della Turchia contemporanea*, Milano, Bompiani, 2005; H. BOZARSLAN, *La Turchia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 2006; E. J. ZURKER, *Storia della Turchia. Dalla fine dell’Impero ottomano ai nostri giorni*, Roma, Donzelli, 2007.

<sup>1552</sup> Zingarelli (1891-1979) fu giornalista e studioso di relazioni internazionali. Esordì giovanissimo come cronista dell’«Ora» di Palermo e nel 1912 passò al «Corriere della Sera» come corrispondente dall’estero. Nel 1926 assunse la direzione de «Il Secolo» di Milano e l’anno seguente fu inviato da «La Stampa» nell’Oriente europeo, dei cui problemi politici si occupò sempre. Allontanato da quest’ultimo giornale per ragioni politiche, vi rientrò durante la seconda guerra mondiale. Dopo la liberazione fu redattore, per la politica estera, del «Tempo» di Roma e direttore del «Globo» (1952-1962). Fu autore di numerose monografie di carattere storico e politico. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>1553</sup> I. ZINGARELLI, *Il risveglio dell’Islam*, Milano, Treves, 1928, p. X.

<sup>1554</sup> *Ibidem*.

<sup>1555</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>1556</sup> *Ibidem*.

politica, nell'ambito della quale anche la religione doveva collaborare positivamente alla costruzione del nuovo Stato turco, oppure estinguersi. Il paragone tra la Turchia kemalista e l'Italia fascista venne sviluppato da Fiolco D'Ancyra su «Gerarchia» dell'ottobre 1932. Comparando fascismo e kemalismo, l'autore metteva in luce somiglianze e differenze tra i due fenomeni e anche nella sua riflessione la valutazione della figura di Kemal occupava una posizione significativa:

«Per chi esamina attentamente i due movimenti, non sarà difficile scoprirvi notevoli analogie: in ambedue la caratteristica del condottiero sorto tra il popolo nel momento del periglio, il patriottismo ad oltranza, lo spirito di rinnovamento in tutti i campi, la completa dedizione ai capi ecc. ma accanto a queste somiglianze, per così dire esteriori, esistono ben altre affinità più profonde e più intime, sebbene meno apparenti. Fascismo e kemalismo non possono propriamente definirsi partiti politici. Si tratta di qualcosa di più alto, di una forma quasi mistica di rivoluzione e di reazione contro il nemico interno ed esterno. [...] Si può paragonare la fase bellica del moto kemalista a quella che il duce, parlando del fascismo, chiamata insurrezione; la rivoluzione vera, anche in Anatolia, è cominciata dopo ed ancora oggi continua con un ritmo veloce assolutamente senza precedenti tra i popoli musulmani»<sup>1557</sup>.

Le somiglianze tra fascismo e kemalismo non riguardavano soltanto le figure dei capi ispiratori delle rispettive “rivoluzioni”, ma anche la *leadership* nel suo complesso: in entrambi i casi i reduci non avevano esitato a «improvvisarsi uomini di Stato, diplomatici e giuristi»<sup>1558</sup>, assumendo la guida dei loro paesi nel drammatico frangente seguito alla fine della prima guerra mondiale. Anche Gustavo Pesenti – su «Gerarchia» del giugno 1937 – evidenziava le somiglianze tra Kemal e Mussolini e collocava il capo di Stato turco nell'ambito di una nuova classe dirigente orientale, di cui facevano parte anche lo *scià* di Persia Reza Khan e Ibn Saud (re dello Hejaz e poi dell'Arabia saudita), che si era delineata all'inizio degli anni Venti. A suo parere, il *ghâzi* (condottiero vittorioso) Kemal poteva essere considerato «il più originale dei dittatori asiatici»<sup>1559</sup> perché all'attività di riorganizzazione politica aveva saputo accompagnare la creazione di una nuova mentalità islamica, assumendo quindi un ruolo di primo piano tra i «forgiatori del divenire dell'Islam»<sup>1560</sup>. Negli articoli considerati, Kemal era esaltato quale unico artefice della rivoluzione turca, l'interpretazione secondo cui egli avrebbe

---

<sup>1557</sup> F. D'ANCYRA, *Fascismo e kemalismo*, «Gerarchia», XII (1932), 10, pp. 857-858.

<sup>1558</sup> *Ibid.*, p. 859.

<sup>1559</sup> G. PESENTI, *La spada dell'Islam*, «Gerarchia», XVII (1937), 6, p. 548.

<sup>1560</sup> *Ibidem*.

dovuto essere considerato all'interno di un più vasto processo di rinnovamento politico e sociale turco era minoritaria. Quest'ultima tesi emergeva in un articolo pubblicato da Umberto Nani su «Educazione fascista» nel maggio 1929. A parere di Nani la rivoluzione turca si configurava come uno dei più importanti eventi nella storia dell'Oriente:

«E l'autore di codesti miracoli è Kemal *pascià*; ma anche il popolo turco, il quale, come ha detto uno dei suoi più cospicui rappresentanti, oggi è quello stesso che era tremila anni fa; conserva la sua saggezza e la sua forza; la sua religione che è delle più sentite; poche superstizioni o nessuna, alcune evidenze essenziali; la sua casa costruita di canne e di terriccio, e la *kaghni* o carretta primitiva sono strumenti rudimentali, ma solidi e indistruttibili; hanno resistito a tutti gli uragani»<sup>1561</sup>.

La rivoluzione sperimentata dalla Turchia aveva comportato una radicale trasformazione della visuale politica e sociale. Il popolo turco aveva dovuto adattarsi alla perdita di un impero e a vedere ridimensionato il suo ruolo nello scacchiere orientale del Mediterraneo; a questi fatti di natura politica si affiancava l'ondata di laicismo e di occidentalismo imposta da Kemal, nel tentativo di creare una nuova identità turca. Italo Zingarelli riteneva che la Turchia degli anni Venti si trovasse in «uno stato di turbato equilibrio spirituale, alla lunga insostenibile»<sup>1562</sup>. Sarebbe stato necessario, a parere dell'autore, non tanto «rimettere le antiche pastoie religiose, ma creare elementi etici che diano alla nuova società una salda base»<sup>1563</sup>. Particolarmente drammatica era stata, secondo Zingarelli, l'imposizione al popolo turco di istituzioni e prassi politiche occidentali:

«Il merito di Mustafà Kemal *pascià* e dei suoi amici consiste nell'aver mostrato ai concittadini la possibilità di rimanere buoni turchi, anche accettando dall'ovest le istituzioni atte a giovare al paese. [...] Per secoli, la religione musulmana aveva detto loro che nulla si dovesse prendere dagli infedeli, né l'abito, né il costume. La religione, facendo legge per il singolo come per lo Stato, aveva tessuto una così fitta rete, da rendere impossibile ogni evoluzione, ove non si fosse distrutta la rete e quindi la religione stessa. In primo luogo la rivoluzione appare dunque movimento anti-religioso»<sup>1564</sup>.

---

<sup>1561</sup> U. NANI, *Dall'Impero degli Osman alla repubblica di Kemal*, «Educazione fascista», VII (1929), 5, p. 357.

<sup>1562</sup> I. ZINGARELLI, *Il risveglio dell'Islam*, p. XV.

<sup>1563</sup> *Ibidem*.

<sup>1564</sup> *Ibid.*, pp. IX-X.

Nella rivoluzione attuata da Kemal, quindi, problemi politici e spirituali si fondevano. La Turchia, considerata anche la sua posizione di «ponte geografico e spirituale»<sup>1565</sup> fra Europa e Asia, aveva accettato prima di altri contesti il pensiero occidentale, che tuttavia si poneva in netta contraddizione con quello tradizionale dal momento che era il prodotto «di civiltà e religioni sperimentatesi attraverso secoli»<sup>1566</sup>. La Turchia aveva quindi dovuto integrare la sua mentalità islamica con elementi del pensiero occidentale, provenienti da una tradizione cristiana, in questo modo il nuovo Stato forgiato da Kemal aveva rescisso tutti i suoi contatti con il resto del mondo orientale e si era decisamente orientata verso l'Occidente. Degli altri paesi orientali, la Turchia si interessava «solo perché sono entro il suo raggio geografico, non certo perché musulmani, il solo appellativo di 'potenza asiatica' le dispiace»<sup>1567</sup>.

Oltre all'occidentalismo, la rivoluzione kemalista aveva introdotto in Turchia anche il nazionalismo e ciò aveva implicato la scissione tra l'appartenenza religiosa musulmana e l'identità nazionale turca. Gian Luigi Bacci così descriveva l'avvento del nazionalismo in Turchia su «Educazione fascista» del giugno 1929:

«Ancor oggi il *muezzin* grida ai quattro venti: "Allah è l'onnipotente". Con la fronte a terra, il musulmano prostra ancora la sua fede alla divina provvidenza. Ma ringrazia l'Eterno d'avergli data una volontà, mediante la quale ha riconquistato la sua libertà. Se ciò non corrisponde appieno all'ortodossia islamica, rientra ormai nell'atteggiamento del fedele odierno il quale ha scoperto che, oltre ad esser musulmano, è anche, e forse in primo luogo, turco. L'estrema fiducia negli imponderabili destini di Dio aveva precipitato le moltitudini in quella rassegnazione, generatrice di apatia, che è la caratteristica del fatalismo»<sup>1568</sup>.

L'avvento della coscienza nazionale, tuttavia, si era verificato a spese del senso di appartenenza alla comunità musulmana; i vincoli di solidarietà religiosa si erano attenuati e il popolo turco era stato orientato dai suoi nuovi governanti verso un radicale laicismo. La creazione della nuova Turchia non aveva potuto prescindere dalla reclusione della religione nell'ambito personale dell'individuo, essa non avrebbe più dovuto informare l'azione dello Stato. Il Corano veniva dunque abbandonato e

---

<sup>1565</sup> I. ZINGARELLI, *Il risveglio dell'Islam*, p. 7.

<sup>1566</sup> *Ibidem*.

<sup>1567</sup> C. GIGLIO, *Panorama del medio Oriente*, p. 211.

<sup>1568</sup> G. L. BACCI, *La forza della nuova Turchia*, «Educazione fascista», VII (1929), 6, p. 431.

interessava solo «beghine e sfaccendati»<sup>1569</sup>. Italo Zingarelli così riassumeva la situazione religiosa della Turchia kemalista:

«Il Corano è rinnegato ed il suo posto non lo prende altro libro di fede; la nuova Turchia è atea o, se non atea, a-religiosa. Nella nuova Turchia magari molti crederanno in un Dio, ma del suo unico profeta Maometto si curan pochi. [...] Il Governo kemalista ha fatto della religione una questione di coscienza e ogni suddito la risolverà a norma del suo sapere e del suo sentire»<sup>1570</sup>.

Già gli ultimi decenni dell'Impero ottomano avevano rivelato la crescente difficoltà di conciliare l'ineluttabile modernizzazione dello Stato con la tradizionale fede islamica. Mustafà Kemal aveva «tagliato il gordiano nodo»<sup>1571</sup>, dopo aver preso coscienza di quanto fosse profonda la connessione tra i precetti islamici e l'impostazione dello Stato ottomano. Per questa ragione il 9 aprile 1928 il Parlamento di Angora aveva votato a favore di una politica religiosa separatista e modificato il testo costituzionale (risalente al 1876) nel quale l'Islam era dichiarato la religione di Stato. Con l'instaurarsi del laicismo in Turchia, a parere di Roberto Cantalupo, tutto l'Islam orientale aveva perso il suo punto di riferimento: «Esso è oggi un coacervo di interessi, di tendenze, di concorrenze, di audacie isolate ed episodiche, di vaste rassegnazioni, non ha un capo, non ha una legge, non ha una finalità, non ha una chiesa comune, e tanto meno ha – in senso politico – un Vaticano»<sup>1572</sup>. Da sede del califfato, la Turchia si era trasformata in centro irradiatore di anti-islamismo, anzi di una particolare forma di agnosticismo orientale. Secondo Cantalupo la rottura con l'Islam era «definitiva, solenne e consapevole»<sup>1573</sup>: per attuare la modernizzazione della Turchia, Mustafà Kemal aveva infatti dovuto risolvere «l'equivoco islamico che impediva alla razza di riconoscere nazionalmente sé stessa»<sup>1574</sup>.

«Gerarchia» si interessò in modo particolare alle trasformazioni religiose attraversate dalla Turchia kemalista, evidenziandone la portata non solo spirituale, ma anche politica. Fin dal maggio 1924, ad esempio, Mario Appelius<sup>1575</sup> commentava

---

<sup>1569</sup> I. ZINGARELLI, *Il risveglio dell'Islam*, p. 10.

<sup>1570</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

<sup>1571</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>1572</sup> R. CANTALUPO, *L'Italia musulmana*, p. 163.

<sup>1573</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>1574</sup> *Ibidem.*

<sup>1575</sup> Appelius (1892-1946) fu giornalista e scrittore. Fondò e diresse il «Mattino d'Italia» di Buenos Aires (1930-1933), fu corrispondente di guerra del «Popolo d'Italia» in Etiopia e in Spagna e commentatore



favorevolmente il risveglio turco, avvenuto grazie alla liberazione «dal peso dell'Impero e dal fardello dell'Islam, d'ogni inutile eredità religiosa e politica»<sup>1576</sup> e grazie all'assunzione del principio nazionale quale «nuovo Corano della Turchia»<sup>1577</sup>. Ad Appellius faceva eco Cornelio Di Marzio<sup>1578</sup> che, nel giugno 1924, evidenziava come il crollo del califfato e del sultanato («due enormi crisi nella storia dell'Islam»<sup>1579</sup>) fossero i più importanti eventi riconducibili allo stabilirsi del regime kemalista che aveva spezzato la mentalità fatalista e immobile caratteristica di tutti i popoli orientali. Nel giugno 1926, Cantalupo evidenziava invece che l'impatto sul mondo islamico della soppressione del califfato e del radicarsi del laicismo in Turchia doveva essere ridimensionato: «La scomparsa dello spirito musulmano dalla moderna Turchia fatta laica e atea, non ha né soppresso né spento quell'immenso afflato islamico che la pratica e la fede religiosa di generazioni e generazioni ha accumulato [...], ma lo ha fortemente disorientato e pesantemente sopito»<sup>1580</sup>. Ad ogni modo, non si poteva negare che la Turchia kemalista rappresentasse la sede dell'anti-islamismo dal momento che «tutti i popoli che deliberatamente ripudiano una religione, ne rappresentano automaticamente l'antitesi»<sup>1581</sup>. Nel 1937, invece, Vito Martini descriveva con toni entusiastici la svolta religiosa che aveva caratterizzato la Turchia di Kemal: «Al fatalismo negativo, al fanatismo superstizioso e xenofobo, al concetto statico e immobilizzante di una teocrazia viziata e tarlata, si sostituisce un attivismo democratico, un pragmatismo febbrile, e il Corano è soppiantato dal giornale [...]. La Turchia diventa europea e l'Islam si svertebra»<sup>1582</sup>.

Un passaggio fondamentale della «dilagante rivolta religiosa»<sup>1583</sup> che aveva luogo in Turchia era identificato nell'abolizione del califfato (marzo 1924), interpretata da Zingarelli come l'inizio di una trasformazione religiosa che stava coinvolgendo tutto il mondo orientale. Con la fine del califfato, nel mondo islamico si era infatti diffusa «la

---

radiofonico durante la seconda guerra mondiale. I suoi racconti di viaggio sull'Asia e l'Africa ebbero notevole diffusione. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>1576</sup> M. APPELLIUS, *La nuova Turchia e l'Italia*, «Gerarchia», III (1924), 5, p. 564.

<sup>1577</sup> *Ibid.*, p. 566.

<sup>1578</sup> Su Di Marzio cfr. cap. I, par. 2.

<sup>1579</sup> C. DI MARZIO, *Il nazionalismo turco di fronte all'Europa*, «Gerarchia», III (1924), 6, p. 697.

<sup>1580</sup> R. CANTALUPO, *Itinerario islamico e politica italiana*, p. 608.

<sup>1581</sup> *Ibid.*, p. 610.

<sup>1582</sup> V. MARTINI, *L'Occidente e l'Islam*, p. 406.

<sup>1583</sup> I. ZINGARELLI, *Il risveglio dell'Islam*, p. 2.

convinzione che anche senza il califfo va tutto bene»<sup>1584</sup> e l'Islam era entrato in una nuova fase della sua storia. Come già detto, «Gerarchia» dimostrò grande attenzione per le trasformazioni religiose attraversate dalla Turchia e la crisi del califfato rappresentò un altro importante argomento di riflessione per i collaboratori della rivista. A parere di Cornelio Di Marzio l'abolizione del califfato si presentava come un passaggio naturale nel contesto di un regime repubblicano – quello instaurato da Kemal – ostile alla teocrazia e all'assolutismo. Il nuovo Stato turco, infatti, avrebbe voluto essere per il califfato un punto d'appoggio, non un'emanazione. L'istituto califfale non si era rivelato tuttavia sufficientemente malleabile per poter sopravvivere alle trasformazioni imposte dai cambiamenti della situazione politica turca e quindi Mustafà Kemal aveva proceduto alla sua soppressione:

«La funzione califfale, sorta da un anacronismo storico, è giunta oggi ad un punto morto in cui si fa di essa e del papato romano quasi due forme analoghe: due vertici gerarchici di una organizzazione spirituale che, se è logica nel cristianesimo, non è mai esistita nell'Islam. Chi ha mai visto i vescovi e i cardinali maomettani? Chi ha mai distinto il pastorale dalla spada nell'Islam? Gli interrogativi non ci riguardano, ma vorrei vederli i primi impetuosi califfi col Corano in una mano, il *tespi* (la corona di Maometto) nell'altra e la scimitarra in cantina. [...] Ma oggi non è più allora, ed anche questa gloriosa istituzione scompare di fronte al popolo-stato e dall'anonima assemblea sovrana. La compagine religiosa si spezza; l'anatema diventa inefficace, la guerra santa passa ai ricordi storici. Tanto meglio»<sup>1585</sup>.

Nel giugno 1924 Di Marzio evidenziò su «Gerarchia» come l'abolizione del califfato non potesse essere intesa come un passo eretico: «La fede in Allah resta immutata [...], l'innovazione non intacca il dogma (se di dogmi l'Islam fosse ricco); essa è tutt'al più un'eresia etica: è un capovolgimento gerarchico che non ha a che fare per nulla con l'ascesi e la fede»<sup>1586</sup>. Nel 1937 Gustavo Pesenti riprese la riflessione sulla caduta del califfato nell'ambito di una più generale disamina delle trasformazioni attraversate dal Vicino e Medio Oriente nel corso degli anni Venti e Trenta e la interpretò come «una linea inconfondibile di demarcazione fra panislamismo e Turchia nuova»<sup>1587</sup>: cessava di esistere una guida unica per tutti i fedeli islamici e quindi perdeva fondamento la possibilità di riunirli in una medesima realtà politica. La questione del califfato, dunque,

---

<sup>1584</sup> I. ZINGARELLI, *Il risveglio dell'Islam*, p. 2.

<sup>1585</sup> C. DI MARZIO, *La Turchia di Kemal*, «Gerarchia», III (1924), 1, pp. 117-118.

<sup>1586</sup> C. DI MARZIO, *Il nazionalismo turco di fronte all'Europa*, p. 697.

<sup>1587</sup> G. PESENTI, *La spada dell'Islam*, p. 549.

non si limitava alla sfera religiosa, ma investiva anche l'ambito politico. La soppressione dell'istituto califfale rappresentava anche un ulteriore passo del processo di evoluzione turco guidato da Kemal: «Poiché la legge del Corano non è più alla base dello Stato, e chiude la sua funzione nel cerchio privato e ristretto di una religione riconosciuta dallo Stato, sono infranti i legami di una solidarietà tra i turchi e il restante Islam»<sup>1588</sup>, questa l'opinione di Giovanni Selvi. Le altre riviste del regime parteciparono in misura minore alla riflessione sulla rivoluzione religiosa in atto in Turchia, tra i pochi articoli su tale argomento presenti in altre testate possono essere menzionati uno scritto di Carlo Giglio su «Educazione fascista» del maggio 1930 (in cui la mancanza di proteste nel mondo islamico per l'abolizione del califfato era interpretata come rivelatrice della vacuità della solidarietà musulmana<sup>1589</sup>) e un articolo di Michelangelo Guidi del maggio 1937 su «Civiltà fascista» (in cui l'abolizione del califfato era intesa come la logica conclusione di un processo disgregativo in atto da secoli nel mondo musulmano<sup>1590</sup>).

Le riviste del regime si impegnarono anche nella riflessione sui rapporti che l'Italia fascista avrebbe dovuto stabilire con la nuova Turchia di Kemal. Particolarmente rappresentativo in questo senso può essere considerato il già citato articolo di Mario Appelius *La nuova Turchia e l'Italia* (1924), in cui il giornalista evidenziava che:

«L'unica grande potenza la quale non ha necessità coloniali e politiche di contrasto con la Turchia è precisamente l'Italia. Noi non abbiamo mandati da proteggere, non situazioni da difendere, non favoriti balcanici o asiatici da aiutare. L'Italia non ha neppure strettamente parlando una vera e propria politica musulmana all'ordine del giorno. I nostri rapporti pratici con l'Islam si esauriscono nel perimetro locale della colonia libica e nel microscopico ambiente dei *bazar* di Rodi»<sup>1591</sup>.

A parere di Appelius, l'Italia fascista era pienamente cosciente del ruolo che la nuova Turchia kemalista avrebbe potuto esercitare nell'Oriente, per cui «le finalità economiche e culturali dell'espansione italiana trovano il loro naturale terreno d'azione

---

<sup>1588</sup> G. SELVI, *L'Islam e l'impero dell'Africa italiana*, p. 324.

<sup>1589</sup> Cfr. C. GIGLIO, *Il momento politico in Turchia*, «Educazione fascista», VIII (1930), 5, pp. 581-586.

<sup>1590</sup> Cfr. M. GUIDI, *L'islamismo oggi I*, «Civiltà fascista», IV (1937), 5, pp. 493-508.

<sup>1591</sup> M. APPELIUS, *La nuova Turchia e l'Italia*, p. 570.

nell'esistenza in Oriente di una forte e prospera Turchia»<sup>1592</sup>. Tra Mussolini e Mustafà Kemal avrebbe potuto instaurarsi un contatto politico e ideologico:

«Kemal Pascià ha in Benito Mussolini un grande uomo di Stato il quale si rende perfettamente conto dell'avvenire della Turchia in Oriente, un grande capo di rivoluzione, il quale è in grado d'apprezzare la vastità e la solidità della rivoluzione kemalista, infine un grande realizzatore europeo il quale non è inceppato né da eredità politiche né da pesi morti coloniali»<sup>1593</sup>.

Tra Italia e Turchia esistevano dunque le basi per una proficua collaborazione e – concludeva Appelius – non doveva essere dimenticato che uno dei più saggi consigli del profeta era la raccomandazione di scegliere con cura i propri amici<sup>1594</sup>. Su «Educazione fascista» del dicembre 1928, Umberto Nani sottolineava la necessità che tra Turchia e Italia si stabilisse un *modus vivendi* e identificava nei colloqui di pace tra Turchia e Grecia, svoltisi a Milano nell'aprile 1928, un significativo precedente: gli interessi turchi e quelli italiani si erano dimostrati congruenti<sup>1595</sup>. Nel 1932, su «Gerarchia», Fiolco D'Ancyra proseguiva la riflessione di Nani evidenziando come gli interessi mediterranei dell'Italia e della Turchia si completassero, per entrambe era infatti vitale ottenere la stabilità e la pace nell'ambito mediterraneo e orientale<sup>1596</sup>. Forti di comuni interessi geo-politici e guidate da regimi autoritari scaturiti da circostanze simili – sebbene non del tutto comparabili, stante la specificità dei due contesti – l'Italia fascista e la Turchia kemalista avrebbero potuto concertare la loro azione politica nel Mediterraneo.

Un altro contesto islamico e orientale con il quale l'Italia fascista stabilì dei rapporti nel corso del ventennio fu rappresentato dalla Persia<sup>1597</sup> – «paese corrotto e putrefatto da una raffinata letteratura sottilmente avvelenata e decadente, nonché da quella dolce tendenza asiatica di aspettare tutto dal cielo»<sup>1598</sup> – anch'essa interessata da una rivoluzione autoritaria che aveva portato al potere la dinastia Pahlevì. L'artefice della

---

<sup>1592</sup> M. APPELIUS, *La nuova Turchia e l'Italia*, p. 571.

<sup>1593</sup> *Ibidem*.

<sup>1594</sup> *Ibid.*, p. 572.

<sup>1595</sup> U. NANI, *La Turchia e l'Occidente*, «Educazione fascista», VI (1928), 12, p. 731.

<sup>1596</sup> F. D'ANCYRA, *Fascismo e kemalismo*, pp. 859, 860.

<sup>1597</sup> Sulla storia contemporanea della Persia cfr. G. SCHWEIZER, *La Persia da Zarathustra a Khomeini*, Milano, Garzanti, 1986; R. REDAELLI, *L'Iran contemporaneo*, Roma, Carocci, 2009; F. SABAHI, *Storia dell'Iran (1890-2008)*, Milano, Mondadori, 2009; M. AXWORTHY, *Breve storia dell'Iran. Dalle origini ai nostri giorni*, Torino, Einaudi, 2010.

<sup>1598</sup> G. PESENTI, *La spada dell'Islam*, p. 550.

svolta autoritaria persiana era Reza Khan, descritto nelle monografie e nelle riviste italiane del ventennio – che evidenziavano ossessivamente le sue somiglianze con Mussolini – come «energico, intelligente, attivo»<sup>1599</sup>. Il “Mussolini della Persia” governava il suo paese con pugno di ferro, appoggiandosi al partito Nuova Persia, di struttura fascista, sorto nell’autunno del 1927. Nel *Panorama del Medio Oriente* tracciato su «Gerarchia» nel febbraio 1930 da Carlo Giglio, le somiglianze tra il fascismo e la rivoluzione autoritaria avvenuta in Persia erano sottolineate con grande enfasi. Innanzitutto il dato cronologico (entrambi le rivoluzioni si erano verificate nel 1922), poi l’esperienza militare maturata dai due capi, da ultimo il sogno di trasformare completamente la politica interna ed estera dei rispettivi paesi, permettendo loro di riconquistare prestigio e forza<sup>1600</sup>. Il già citato Pesenti, nel maggio 1937, continuò la riflessione di Giglio, evidenziando come la deposizione dell’ultimo *scià* della dinastia dei Cagiari da parte di Reza Khan (febbraio 1921) potesse essere interpretata come un segno di riscossa nazionale. Il popolo persiano, stanco delle continue ingerenze estere nella propria vita politica e della debolezza della nazione non aveva ostacolato il giovane ufficiale nella sua presa di potere, «cominciò da allora un’era nuova. [...] In quattro anni di governo personale la Persia riacquistò l’indipendenza di fuori, la coscienza e la fiducia di sé al di dentro. Anche qui come in Turchia la spada tagliava netto i nodi del tempo e risolveva una situazione, divenuta cronica, per creare un ordine nuovo, anzi un mondo nuovo»<sup>1601</sup>. Non mancava, nella riflessione di Pesenti, l’attenzione al fenomeno religioso in Persia. L’autore si chiedeva quale influenza avesse avuto l’Islam su Reza Khan e rispondeva negativamente: «Attratto dal fascino che sugli orientali intelligenti esercitò sempre l’Occidente, col suo immenso tesoro di spiritualità e di intelligenza e di forma organizzativa, [Reza Khan] entrò nella scia occidentale e si servì delle armi europee per ridar vita al proprio paese»<sup>1602</sup>. La politica religiosa di Reza Khan era comparata da Pesenti a quella di Kemal:

«L’Islam che permea di sé tutte le branche della vita ufficiale e pubblica dello Stato, dalle più alte funzioni di governo al modo di mangiare e di bere dei singoli cittadini, fu ridotto, da Reza Khan alla sua

---

<sup>1599</sup> I. ZINGARELLI, *Il risveglio dell’Islam*, p. 214.

<sup>1600</sup> C. GIGLIO, *Panorama del medio Oriente*, pp. 212 e segg.

<sup>1601</sup> G. PESENTI, *La spada dell’Islam*, pp. 550-551.

<sup>1602</sup> *Ibid.*, p. 551.

alta funzione di religione delle anime, di luce dello spirito e cibo del cuore, ma allontanato dalle questioni di Stato»<sup>1603</sup>.

La situazione religiosa della Persia era poi ulteriormente complicata da un altro importante fattore: in essa risultava maggioritaria la corrente islamica sciita e ciò la rendeva un contesto ‘scismatico’ rispetto al resto della comunità musulmana, un paese i cui rapporti con gli altri paesi islamici erano da sempre difficili. Lungi dall’interpretare questa particolarità persiana come uno svantaggio, Reza Khan l’aveva sfruttata per rivendicare l’unicità persiana nel contesto dell’Islam e – in questo modo – aveva saputo utilizzare la religione come un elemento di rafforzamento dell’identità nazionale.

Le trasformazioni attraversate dalla Turchia kemalista e dalla Persia di Reza Khan rappresentarono, come è emerso da questa sintetica disamina, argomenti frequentemente presenti nelle riviste del regime, che riconfermarono la loro attenzione nei confronti di quanto avveniva in Oriente in ambito politico, sociale e religioso. Un’analoga attenzione venne riservata – seppur in misura minore – anche a un altro contesto orientale, ovvero lo Yemen, su cui regnava in modo assolutistico l’*imam* Yaya. Tra gli anni Venti e Trenta la diplomazia italiana ottenne vari successi nei rapporti con quel paese, giungendo (nel 1932) alla stipulazione di un trattato di alleanza e all’avvio di stretti legami economici, relativi anche a forniture militari che lo Yemen impiegò durante le frequenti tensioni con l’Arabia Saudita. Le riviste fasciste – in particolare «Gerarchia» e in misura minore «Educazione fascista» e «Civiltà fascista» – trattarono i rapporti tra l’Italia e lo Yemen in pochi articoli, che in pratica si risolvevano nell’esaltazione dei successi diplomatici conseguiti dall’Italia, la medesima situazione è constatabile in riferimento alla pubblicistica<sup>1604</sup>. La disamina di tali scritti, considerata la loro ottica prevalentemente diplomatica, non aggiungerebbe nulla allo studio dei rapporti tra il fascismo e l’Islam, quindi non sarà svolta in questa sede.

---

<sup>1603</sup> G. PESENTI, *La spada dell’Islam*, p. 552.

<sup>1604</sup> Per quanto concerne il risalto dato dalla pubblicistica ai rapporti tra l’Italia e lo Yemen cfr. R. CANTALUPO, *L’Italia musulmana*, pp. 64 e segg.; C. CAPASSO, *Italia e Oriente*, pp. 274 e segg.; R. SERTOLI SALIS, *Italia, Europa, Arabia*, pp. 297-313, 352 e segg. Per quanto riguarda invece le riviste, tra i più importanti articoli di «Gerarchia» possono essere segnalati: R. CANTALUPO, *Itinerario islamico e politica italiana*, pp. 612 e segg.; F. GERACI, *La Cirenaica e la politica islamica*, pp. 1157 e segg.; G. PESENTI, *La spada dell’Islam*, pp. 555 e segg. Tra gli articoli di «Educazione fascista» e di «Civiltà fascista» possono essere segnalati F. NOBILI MASSUERO, *L’Italia e l’Oriente*, «Educazione fascista», V (1927), 4, pp. 408-409; M. GUIDI, *Rassegna del mondo islamico*, «Civiltà fascista», IV (1937), 10, pp. 942-946.

## 2.5 Un tentativo di sintesi della visione fascista dell'Islam

L'Islam rappresentò per il fascismo un interlocutore inevitabile nel contesto della politica verso i paesi del Vicino e Medio Oriente. L'Italia fascista, rivendicando il ruolo di 'ponte' tra Occidente e Oriente che la conformazione geografica e la posizione nel Mediterraneo assegnavano alla penisola, sviluppò una fitta rete di contatti con Stati e personalità orientali, nel tentativo di emulare – e in ultima analisi sconfiggere – la politica di penetrazione britannica. L'Islam rappresentava un dato che non poteva essere ignorato a causa del suo essere al contempo una realtà religiosa e sociale con profonde ricadute anche nella sfera giuridica, l'Italia fascista dovette quindi sviluppare una sua autonoma politica musulmana i cui inizi tuttavia – come evidenziato da De Felice – furono caotici. Solo tra il 1933 e il 1934, infatti, l'azione fascista nei confronti dell'Oriente assunse un carattere più sistematico, come attestano alcuni discorsi di Mussolini, iniziative propagandistiche quali l'avvio delle trasmissioni in lingua araba di Radio Bari e il potenziamento degli istituti scientifici dediti allo studio dell'Oriente.

Dall'inizio degli anni Trenta l'Italia cercò di prendere contatto con il mondo mediorientale scosso dall'affermazione delle nuove realtà politiche sorte dal tramonto dell'Impero ottomano e dalle rivolte contro i regimi coloniali europei. Si trattava di un vasto ambito sfruttando le cui correnti il fascismo avrebbe potuto stabilire alleanze strategiche che gli avrebbero consentito di espandere la sua sfera d'azione. L'Islam non rappresentava per l'Italia un fenomeno nuovo, dal momento che già l'Italia liberale lo aveva incontrato durante l'espansione coloniale nel periodo 1883-1912. L'Islam costituiva una realtà significativa in tutti i territori coloniali posseduti dall'Italia all'inizio del ventennio (Eritrea, Somalia e Libia), con la significativa eccezione del Dodecanneso, dove la religione prevalente era quella ortodossa. Mentre in Eritrea e in Somalia i rapporti con le popolazioni islamiche non avevano presentato particolari difficoltà, la situazione in Libia era molto diversa, principalmente a causa della ribellione al dominio italiano alimentata dalla Senussia. In Eritrea e in Somalia il fascismo si limitò a ricalcare le linee generali della politica liberale; in Libia, invece, si impegnò nello sviluppo di una politica islamica innovativa nella quale si alternavano le repressioni militari contro i ribelli e i tentativi di accordo con la Senussia. La strategia

fascista ebbe successo e alla fine degli anni Venti la Libia poteva considerarsi pacificata. Con il profilarsi della guerra contro l'Impero etiopico, il fascismo avvertì la necessità di potenziare la sua politica islamica per ottenere l'appoggio delle popolazioni di fede musulmana presenti nell'Impero. Ottenuta la vittoria, il fascismo attuò nell'Impero una consapevole politica filo-islamica, poi estesa a tutti gli altri possedimenti coloniali italiani.

Con l'inizio della seconda guerra mondiale, da ultimo, la politica islamica fascista entrò in una fase ulteriore, segnata dai rapporti – talvolta conflittuali – con importanti personalità del Medio Oriente quali il *muftì* di Gerusalemme e il primo ministro iracheno el-Gaylani.

Anche nei rapporti con nazioni del Vicino Oriente, quali la Turchia e la Persia, l'Islam non rappresentava un fattore secondario, come evidenziato dagli articoli delle riviste del regime dedicati a questi contesti; spesso, negli articoli analizzati, alle riflessioni di carattere politico e strategico si accompagnava infatti la riflessione sul ruolo della religione musulmana in questi paesi.

L'Islam non rappresentava dunque, durante il ventennio, una realtà sconosciuta, ma è opportuno chiedersi quale fosse la sua valutazione da parte del regime. Anche in questo caso le monografie pubblicate tra il 1922 e il 1943 e gli articoli delle principali riviste politico-ideologiche consentono di ricostruire la visione del fascismo<sup>1605</sup>. In *Terre dell'Islam* (1927), ad esempio, Mario Corsi valutava l'Islam piuttosto severamente, descrivendolo come una religione che induceva i propri fedeli all'immobilismo, vivendo «in un perenne stato di sonnolenza»<sup>1606</sup>. Lo stesso autore, tuttavia, riconosceva che «l'islamismo, per quanto fondamentalmente immutabile e immutato attraverso i secoli, è molto meno feroce di quanto si creda e si dica»<sup>1607</sup>. L'Islam appariva dunque come una religione a-temporale e dal carattere passivo. Nel 1928 Italo Zingarelli si spingeva oltre, dichiarando «la crisi dell'Islam è in marcia»<sup>1608</sup>, ed evidenziando come i popoli musulmani desiderassero ormai sostituire la visuale universale tipica dell'Islam con una più concreta visuale di stampo nazionale. Esistevano infiniti indizi della crisi

---

<sup>1605</sup> Per ricostruire la visione dell'Islam da parte del fascismo, oltre alle monografie e agli articoli delle riviste, cfr. anche C. A. NALLINO, *Islamismo – Generalità*, *Enciclopedia italiana Treccani*, XIX (1933), pp. 603-614; Id., *Maometto*, *Enciclopedia italiana Treccani*, XXII (1934), pp. 193-197.

<sup>1606</sup> M. CORSI, *Terre dell'Islam*, p. 28.

<sup>1607</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>1608</sup> I. ZINGARELLI, *Il risveglio dell'Islam*, p. 2.



musulmana, ma quello più significativo era individuato da Zingarelli nella soppressione del califfato, di cui si è già parlato a proposito della Turchia. La crisi dell'Islam era ritenuta da Zingarelli «lunga e laboriosa»<sup>1609</sup>, costellata da sommosse indotte dall'avanzare impetuoso della modernità:

«Non altra è la crisi dell'Islam: la civiltà. Il cappello di feltro e di paglia ha scacciato il *fez* col fiocco; l'aeroplano ha soppiantato il cammello che cadendo sfinito segnava, con la sua carcassa bianca, la strada delle carovaniere d'Anatolia e del deserto sirtico; il Corano cede il posto al giornale stampato da modernissime rotative. Pulsa la prepotente forza della vita»<sup>1610</sup>.

La crisi dell'Islam non rappresentava tuttavia un fenomeno di per sé negativo giacché investiva tutte le sovrastrutture tradizionali che nel corso del tempo si erano sovrapposte al nucleo della fede islamica, ancora vivo. La crisi, dunque, poteva costituire un momento di rinascita, come si evidenziava nel caso dell'Islam turco, sopravvissuto – anche se ridimensionato – alla rivoluzione kemalista. L'opera distruggitrice di Kemal aveva permesso alla religione di 'ripulirsi' da ogni elemento superfluo dal momento che «il Corano e i suoi custodi tenevano la Turchia ottomana sotto una cappa che ebbe eguali solo nella Spagna dei roghi»<sup>1611</sup>. L'opinione di Corsi e di Zingarelli sull'Islam non era positiva: per il primo esso costituiva una realtà religiosa dai caratteri ormai anacronistici, per il secondo invece esso poteva ancora rappresentare un elemento importante, ma avrebbe dovuto riformarsi e liberarsi del peso di una tradizione talvolta degenerare. Nel 1928 Roberto Cantalupo dava, invece, una diversa valutazione, ricordando che «anche quando non combatte, la religione musulmana avanza come un fiume che dilaga lentamente; ma negli ultimi tempi le sue acque si impaludano spesso»<sup>1612</sup>. L'Islam rappresentava per Cantalupo una realtà ancora vitale, anche se duramente provata dalle trasformazioni indotte dalla modernità, che lo avevano condotto a un «grande esaurimento»<sup>1613</sup>: «Squallido panorama di un Islam decadente e depresso, in confronto della secolare tradizione austera e mistica, dotato solo di incapacità a concludere e di straordinaria capacità a discutere»<sup>1614</sup>. L'Islam appariva

---

<sup>1609</sup> I. ZINGARELLI, *Il risveglio dell'Islam*, p. 8.

<sup>1610</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>1611</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>1612</sup> R. CANTALUPO, *L'Italia musulmana*, p. 162.

<sup>1613</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>1614</sup> *Ibid.*, p. 166.

«disorientato»<sup>1615</sup> e quindi si profilavano le idonee condizioni per la penetrazione politica e culturale italiana nell'Oriente.

Come già detto, anche le riviste del regime espressero riflessioni sull'Islam e sulla posizione del fascismo nei suoi confronti. In prima linea si trovava ovviamente «Gerarchia», dove nel giugno 1926 – con l'articolo *Itinerario islamico e politica italiana* – Cantalupo aveva già espresso la visione dell'Islam che avrebbe poi presentato nella sua opera del 1928, più volte menzionata. L'articolo presentava tuttavia toni più drastici, al punto che Cantalupo dichiarava la possibilità di descrivere l'Islam «come un'organizzazione scoperta e in decadenza e non come una forza misteriosa e onnivivente»<sup>1616</sup>. Nel 1932 Ettore Rossi smorzava invece i toni, sottolineando che la crisi di cui l'Islam sembrava preda poteva essere piuttosto interpretata come un momento di evoluzione, per quanto accompagnato da cambi radicali<sup>1617</sup>. Con la metà degli anni Trenta e il mutato approccio del fascismo nei confronti dell'Islam anche la visuale delle riviste del regime subì dei cambiamenti. L'idea di un declino islamico venne progressivamente abbandonata e alcune voci accennarono invece a un risveglio dell'Islam. José Gomez de Teran evidenziò ad esempio la natura non solo spirituale ma anche politica della «palingenesi dell'Islam in atto da parecchi decenni, risveglio necessariamente lungo e faticoso che doveva e dovrà portare all'evasione da una immobilità politica e spirituale ormai centenaria»<sup>1618</sup>. Tra gli elementi che avevano contribuito all'attuarsi di tale palingenesi, l'autore menzionava anche l'influenza delle potenze coloniali europee, che avevano posto l'Islam di fronte a fenomeni quali il nazionalismo e la democrazia. A parere di Gomez de Teran il più importante fattore evolutivo dell'Islam era rappresentato dalle problematiche politiche. La medesima visuale era condivisa da Vito Martini, che nel 1937 si esprime in questo modo circa i rapporti tra l'Islam e la politica:

«Vorremmo nettamente distinguere fra un Islam religioso, coranico, si esso sunnita o sciitico, teocratico o laico o laicizzante, tradizionalista o razionalista, cioè fra un Islam scientifico e dottrinario che parla di

---

<sup>1615</sup> R. CANTALUPO, *L'Italia musulmana*, p. 243.

<sup>1616</sup> R. CANTALUPO, *Itinerario islamico e politica italiana*, p. 609.

<sup>1617</sup> Cfr. E. ROSSI, *Il fascismo nel vicino Oriente*, pp. 843 e segg.

<sup>1618</sup> J. GOMEZ DE TERAN, *Occidente e Oriente sul Mediterraneo*, p. 338.

monoteismo, di mahdismo, di scuole giuridiche, di teologia e di teodicee, ed un Islam politico vivo, tangibile, attivista, che si esprime sotto forme nazionaliste o federaliste, repubblicane o autocratiche»<sup>1619</sup>.

I fermenti che agitavano tutto il mondo orientale erano considerati, in quest'ottica, sintomi di vitalità, espressione di un Islam «passato dalla difensiva all'offensiva»<sup>1620</sup>, la cui spada non aveva smesso di colpire, secondo l'evocativa espressione di Gustavo Pesenti. In questo clima di rinascita trovava posto anche la ricomparsa del panislamismo che, nella sua forma originaria, era «una realtà superata e forse null'altro che una meteora spenta»<sup>1621</sup>. Una nuova forma di panislamismo si andava profilando nella «nebulosa incandescente» del mondo arabo, dove le linee tradizionali del pensiero politico islamico andavano fondendosi con quelle occidentali.

Per quanto «Gerarchia» rappresentasse il più importante ambito di riflessione sulle trasformazioni vissute dall'Islam, anche nelle altre riviste del regime comparvero valutazioni del fenomeno religioso musulmano. Su «Educazione fascista» del maggio 1930 Carlo Giglio riproponeva una visione dell'Islam come realtà statica che tuttavia, con il Novecento, aveva conosciuto l'inizio di un periodo vorticoso di evoluzione<sup>1622</sup>. Su «Civiltà fascista», nel 1937, Michelangelo Guidi rilevava invece la frammentazione del mondo islamico e quindi l'impossibilità che il movimento panislamico svolgesse in esso un'opera costruttiva<sup>1623</sup>. Nel 1939 Guidi si espresse ancora negativamente sul panislamismo, che riteneva «in eclissi»<sup>1624</sup>. Esso sembrava declinarsi esclusivamente come panarabismo e ciò lo rendeva incapace di sopravvivere nel mondo contemporaneo, affamato di visioni ideali universali e ostile ai movimenti dalla visuale angusta.

Soggetto a una violenta crisi, impegnato in un radicale processo di evoluzione e sfidato dalla modernità, l'Islam rappresentò in ogni caso un fenomeno la cui importanza venne rilevata concordemente dalle riviste del regime, che evidenziarono continuamente la necessità di assumerlo quale interlocutore privilegiato per la penetrazione nel mondo orientale.

---

<sup>1619</sup> V. MARTINI, *L'Occidente e l'Islam*, p. 405.

<sup>1620</sup> G. PESENTI, *La spada dell'Islam*, p. 546.

<sup>1621</sup> G. SELVI, *L'Islam e l'Impero dell'Africa italiana*, p. 323.

<sup>1622</sup> Cfr. C. GIGLIO, *Il momento politico in Turchia*, p. 583.

<sup>1623</sup> Cfr. M. GUIDI, *L'islamismo oggi I*, p. 495.

<sup>1624</sup> M. GUIDI, *Cronache del mondo islamico*, «Civiltà fascista», VI (1939), 2, p. 169.

### 3. Il fascismo e le realtà politico-spirituali dell'Estremo Oriente

#### 3.1 Il nazionalismo indiano: Gandhi e Bose

Dopo aver illustrato, nei precedenti paragrafi, i rapporti tra il fascismo, l'ebraismo e l'Islam – realtà religiose aventi il Medio Oriente quale ambito d'origine e di riferimento – è possibile ampliare la visuale di ricerca, concentrandosi sui contatti instaurati dal regime con alcuni fenomeni dell'Estremo Oriente, come il nazionalismo indiano, il gandhismo e il nazionalismo giapponese. Si trattava di realtà caratterizzate, al contempo, da una dimensione politica e da una dimensione 'spirituale'; fenomeni politici dotati di un importante sostrato filosofico al quale il regime tentò (con scarsi risultati) di ricollegarsi. Ricostruire l'atteggiamento fascista nei confronti di tali fenomeni può sostanziare ulteriormente l'analisi dei contatti tra il fascismo e l'Oriente condotta nell'ambito del terzo capitolo e contribuire a illustrare la complessità della politica estera condotta dal regime.

Nell'analisi di questo aspetto dei rapporti tra il fascismo e l'Oriente si deve rilevare che i pur numerosi articoli presenti nelle riviste selezionate quali fonti di questo lavoro di ricerca si rivelano caratterizzati da un'impostazione marcatamente politica, dove sono presenti scarse considerazioni sulla spiritualità orientale e ogni riflessione risulta orientata al raggiungimento di obiettivi strategici. Alle riviste del regime considerate anche negli altri capitoli deve essere aggiunta, per la disamina specifica dei rapporti tra il fascismo e le realtà 'politico-spirituali' dell'Estremo Oriente, «Asiatica» (1935-1943), bollettino del prestigioso Istituto per il Medio ed Estremo Oriente.

In via preliminare è opportuno evidenziare come le riviste del regime interpretassero i rapporti tra l'Italia e l'Estremo Oriente quale parte di un più ampio confronto dialettico che avrebbe interessato la civiltà occidentale e quella orientale<sup>1625</sup>. Su «Gerarchia» i primi articoli su tale tema cominciarono a comparire nella seconda metà degli anni Venti e divennero più frequenti negli anni Trenta, esaurendosi poi con il 1937. Essi

---

<sup>1625</sup> Cfr. FERMI, *L'Asia e l'Europa*, «Gerarchia», VII (1927), 5, pp. 467-469; G. DE LORENZO, *Asia ed Europa*, «Gerarchia», XI (1931), 4, pp. 359-381; A. BRUERS, *Civiltà asiatica e civiltà europea*, «Gerarchia», XI (1931), 5, pp. 442-445; R. TOSTO, *La questione asiatica e l'Italia*, «Civiltà Fascista», I (1934), 10, pp. 1095-1104; C. SCHANZER, *L'Italia e i problemi dell'Oriente lontano*, «Gerarchia», XVI (1936), 1, pp. 3-7; R. BELLOTTI, *Italia ed Estremo Oriente*, «Gerarchia», XVII (1937), 9, pp. 841-845.

riconoscevano al regime il dovere di interessarsi a quanto stava accadendo nell'Estremo Oriente, e segnatamente ai tumulti indiani contro la Gran Bretagna e al sorgere della potenza giapponese; si trattava di avvenimenti che, al di là della loro valenza politica, rivelavano profonde matrici ideali che il fascismo – forte della sua componente 'spirituale' – avrebbe potuto comprendere. L'Estremo Oriente, inoltre, era interpretato come caratterizzato da una fase di risveglio, come alla ricerca di modelli politici da poter emulare, e in un tale clima politico-spirituale il fascismo avrebbe potuto (grazie alla sua universalità) proporsi quale interlocutore. Anche in questi articoli, quindi, le riflessioni di carattere spirituale erano funzionali a una politica che, se non proprio all'espansione, mirava almeno al riconoscimento di una potenziale influenza 'spirituale' fascista sull'Estremo Oriente.

Nel corso degli anni Trenta, il regime stabilì solidi contatti con alcune personalità del nazionalismo indiano, quali Gandhi e Bose, dando ad essi ampia eco sulle sue riviste politico-ideologiche. Deve essere rilevata la pressoché totale mancanza di studi su questo aspetto dell'azione diplomatica del regime: l'opera di Renzo De Felice *Il fascismo e l'Oriente* (1988) rappresenta infatti, a oggi, l'unica ricostruzione di insieme<sup>1626</sup>.

Come evidenziato da De Felice, l'interesse di Mussolini per l'India aveva radici profonde e infatti, già nel settembre 1921, egli accennò sul «Popolo d'Italia» a una rivolta dei musulmani Moplah del Malabar<sup>1627</sup>. Nei primi anni dopo la marcia su Roma, l'attenzione di Mussolini si concentrò soprattutto su alcune personalità indiane, in particolare Tagore (che nel 1926 visitò l'Italia, tenne conferenze universitarie ed ebbe due colloqui col duce) e Gandhi, che Mussolini considerava una personalità politica, ignorandone il ruolo carismatico a livello spirituale. Alla metà degli anni Venti l'Italia fascista stabilì i primi contatti con alcuni esponenti del nazionalismo indiano grazie alla mediazione di Mohammed Iqbal Shedai<sup>1628</sup>, che rientrava tra le figure di punta del Gadar Party, il partito nazionalista del Punjab. L'Italia non sfruttò tuttavia adeguatamente il contatto che Shedai poteva fornire con il nazionalismo indiano dal momento che temeva i contraccolpi che un interesse di questo tipo avrebbe potuto

---

<sup>1626</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, Bologna, Il Mulino, 1988.

<sup>1627</sup> «Il Popolo d'Italia», 4 settembre 1921, cit. in *ibid.*, p. 187.

<sup>1628</sup> Cfr. cap. III, par. 2.

generare sui suoi rapporti con l'Inghilterra. Alla fine degli anni Venti l'interesse per la figura di Gandhi riprese e si mantenne anche dopo il 1930, quando il Congresso di Lahore si pronunciò a favore della piena indipendenza dell'India dalla Gran Bretagna. Dalla prima metà degli anni Trenta, però, Gandhi si ritirò dalla vita politica attiva e l'attenzione del fascismo per lui si smorzò rapidamente. A partire dal 1935, infatti, la diplomazia italiana pensò di attivare un contatto con il suo più stretto collaboratore, Nehru, ma l'ipotesi fu presto abbandonata a causa del suo disinteresse. Fallita la possibilità di un contatto con Nehru, il Ministero degli Esteri si concentrò allora su Bose e sul Partito nazionalista indiano. Fino all'entrata in guerra dell'Italia «né Ciano né lo stesso Mussolini, che all'argomento India era molto più sensibile del genero, ebbero idee chiare circa gli sviluppi da dare ai rapporti con i nazionalisti indiani e non fecero nulla che potesse far loro correre il rischio di complicazioni con Londra»<sup>1629</sup>. Con l'entrata in guerra la situazione subì dei cambiamenti che sono stati ricondotti da De Felice a tre elementi: l'arrivo in Germania di Bose (aprile 1941), l'aprirsi del conflitto tra il *mufti* di Gerusalemme e el-Gaylani (che comportò il graduale venire meno della politica araba condotta dal fascismo) e l'entrata in guerra del Giappone, «che fece dell'India una realtà politica e strategica non più lontana e in larga misura ipotetica, ma viva e attuale»<sup>1630</sup>. Nell'aprile 1942, incontrando Hitler a Salisburgo, Mussolini accennò alla possibilità di emanare una dichiarazione congiunta italo-tedesca sull'indipendenza indiana dal dominio britannico, ma di fronte allo scarso entusiasmo tedesco l'iniziativa venne abbandonata perché considerata prematura in un momento in cui le forze dell'Asse non avevano ancora ottenuto il sopravvento in Africa del Nord e nel Caucaso. Fino alla fine del 1942 l'Italia non smise tuttavia di considerare valida la 'carta indiana', dal momento che secondo Mussolini la guerra avrebbe ancora potuto essere vinta. Con gli inizi del 1943 e il delinearsi della disfatta ogni iniziativa per l'indipendenza dell'India venne abbandonata.

Relativamente alla visione fascista di Gandhi è opportuno evidenziare – come è stato fatto da De Felice – quanto confusa fosse l'opinione nei suoi confronti nei primi anni del regime, «ognuno stiracchiava la sua figura a seconda di considerazioni tutte politiche e, in genere, di politica interna italiana»<sup>1631</sup>. Per D'Annunzio egli era il messia

---

<sup>1629</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 209.

<sup>1630</sup> *Ibid.*, pp. 210-211.

<sup>1631</sup> *Ibid.*, p. 189.

delle Indie, per Mario Appellius<sup>1632</sup> era un rivoluzionario alla stregua di Lenin e Mussolini, per Arnaldo Mussolini egli era invece il teorizzatore di una forma di resistenza che sconfinava nella rassegnazione, ma rimaneva comunque il profeta di tutti i popoli orientali sottomessi alla Gran Bretagna. Alla fine del 1931 Gandhi fu invitato in Italia, accettò di buon grado desideroso di formarsi una precisa opinione circa la realtà fascista e venne ricevuto da Mussolini il 12 dicembre. Già nel 1930, e poi negli anni successivi, sulle riviste del regime comparvero degli articoli che descrivevano la lotta non violenta condotta da Gandhi<sup>1633</sup>. Agli inizi del 1932 «Gerarchia» pubblicò un articolo di Giuseppe De Lorenzo<sup>1634</sup> in cui veniva tracciato un profilo di Gandhi e veniva descritta la sua visita in Italia<sup>1635</sup>. Dopo il 1932 l'interesse per Gandhi scemò e rimase scarso per tutti gli anni Trenta. Di tale situazione si può trovare testimonianza anche nelle riviste. Gandhi era considerato troppo inaffidabile e la sua filosofia non violenta era ritenuta lontana dalla mentalità fascista, per tale motivo le riviste del regime pubblicarono, dopo il 1932, pochi articoli su di lui: si può ricordare un articolo del 1935 su «Civiltà fascista» e due articoli del 1938 su «Asiatica». L'interesse per Gandhi riprese solo nel 1942, quando egli «tornò per vari mesi ad essere considerato [...] non solo un elemento decisivo della realtà indiana, ma anche quello da cui ci si poteva attendere scaturissero [...] fatti nuovi in grado di mettere finalmente in moto il processo di auto-liberazione dell'India»<sup>1636</sup>. In questo frangente «Asiatica» dedicò numerosi articoli alla situazione indiana, tutti improntati all'esaltazione della lotta che Gandhi stava conducendo. Anche all'inizio del 1943, «quando il clima politico indiano tornò ad essere meno rovente, la fortuna e, in definitiva, le speranze del *Mahatma* declinarono in

---

<sup>1632</sup> Cfr. cap. III, par. 2.

<sup>1633</sup> Cfr. L. VILLARI, *I torbidi indiani e il gandhismo*, «Educazione Fascista», VIII (1930), 9, pp. 493-505; MINIMUS, *India moderna, Gandhi e Gran Bretagna*, «Gerarchia», XI (1931), 4, pp. 382-393; G. DE LORENZO, *Gandhi*, «Gerarchia», XII (1932), 1, pp. 43-54; M. M. MOULIK, *Gandhismo e Neogandhismo*, «Civiltà Fascista», II (1935), 1, pp. 155-164; F. BELLONI FILIPPI, *Gandhi-Ji*, «Asiatica», IV (1938), 4, pp. 294-297; Id., *Il pensiero religioso e politico di Gandhi*, «Asiatica», IV (1938), 6, pp. 465-468.

<sup>1634</sup> De Lorenzo (1871-1957) fu geografo e geologo. Insegnò Geografia fisica (dal 1907) e Geologia (dal 1925 al 1945) all'Università di Napoli e fu socio nazionale dei Lincei (1923). Si dedicò principalmente all'illustrazione della geologia stratigrafica, della tettonica e della morfologia dell'Italia meridionale, oltre che allo studio dei suoi principali vulcani attivi e spenti. Tra i suoi lavori più importanti cfr. *Le montagne mesozoiche di Lagonegro* (1894); *Studi di geologia nell'Appennino meridionale* (1896); *Geologia e geografia fisica dell'Italia meridionale* (1904); *L'Elephas antiquus nell'Italia meridionale* (1927). Si occupò anche d'indologia, contribuendo alla conoscenza del buddismo in Italia. Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>.

<sup>1635</sup> Cfr. G. DE LORENZO, *Gandhi*.

<sup>1636</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, pp. 233-234.

Italia solo parzialmente»<sup>1637</sup>. Ancora nel marzo del 1943 la rivista di politica estera «Relazioni Internazionali» gli dedicò ad esempio uno dei medaglioni della sua rubrica *Uomini del giorno*.

Accanto a Gandhi, una personalità indiana a cui il fascismo si interessò fu Subhas Chandra Bose che, con il *Mahatma* e con Nehru, rappresentava uno degli esponenti di spicco del mondo politico indiano. Bose si distingueva per una particolare visione politica che prevedeva una sintesi tra fascismo e comunismo, da lui considerata particolarmente adatta per il contesto indiano. I primi rapporti tra il fascismo e Bose possono essere collocati alla fine del 1933, quando il *leader* politico indiano si trovava in Europa per stabilire contatti con i gruppi di giovani indiani che costituivano la Confederazione degli studenti orientali, molto attiva in tutto il continente. Il 28 dicembre 1933 Bose venne ricevuto da Starace e in seguito, il 6 gennaio 1934, anche da Mussolini. Successivamente partì per la Germania e poi ritornò di nuovo a Roma, dove venne ricevuto per una seconda volta dal duce il 28 aprile 1934. Agli inizi del 1935 venne ricevuto ancora da Mussolini e gli espose un progetto per la creazione di una “Lega internazionale per la cooperazione tra i partiti nazionalisti e i popoli oppressi”. Nell'imminenza della guerra d'Etiopia, Bose si adoperò per orientare favorevolmente all'Italia la stampa nazionalista indiana e ottenne un discreto successo. Nel 1936 su «Asiatica» comparve un articolo di Monindra Mohan Moulik (esponente dell'ala del Partito nazionalista indiano legata a Bose e collaboratore stabile della rivista) nel quale veniva tracciato il profilo ideologico del nazionalismo indiano, mettendo in luce le varie correnti che lo animavano<sup>1638</sup>. In esso il fascismo era identificato come la realtà politica occidentale più vicina al nazionalismo indiano, che avrebbe potuto mutuare da esso molte prospettive. Nel gennaio del 1938 Bose venne ricevuto da Ciano, che gli raccomandò di adoperarsi per orientare le simpatie indiane verso l'Italia e il Giappone. Tornato in India, il *leader* politico indiano si impegnò a fondo in tale compito e i suoi successi vennero nuovamente magnificati su «Asiatica» grazie a un articolo di Moulik<sup>1639</sup>. In seguito Bose venne eletto presidente del Partito del Congresso succedendo a Nehru, nonostante l'opposizione dei seguaci di Gandhi e di Nehru che

---

<sup>1637</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 234.

<sup>1638</sup> Cfr. M. M. MOULIK, *Ideologie in conflitto nel nazionalismo indiano*, «Asiatica», II (1936), 5-6, pp. 240-249.

<sup>1639</sup> Cfr. M. M. MOULIK, *Nuove tendenze nel nazionalismo indiano*, «Asiatica», IV (1938), 3, pp. 177-187.



avversavano la sua propaganda volta a preparare il popolo indiano a una guerra di liberazione che avrebbe dovuto svolgersi parallelamente all'imminente guerra europea. Come rilevato da De Felice, fino all'entrata in guerra dell'Italia nel giugno 1940 il regime non consolidò i suoi rapporti con Bose; solo successivamente – dalla prima metà del 1941 – il Governo fascista considerò con attenzione le valutazioni di Bose sulla situazione britannica in India. Nel 1942 Bose giunse in Europa ed ebbe contatti con Mussolini e con Hitler, a quel punto la stampa fascista cominciò «un'accorta valorizzazione della sua figura e del movimento di liberazione indiano da lui rappresentato, ma ancor più della situazione indiana in generale, delle sue prospettive e del peso che essa avrebbe avuto, prima o poi, sul corso complessivo del conflitto»<sup>1640</sup>. Sul numero di «Asiatica» del settembre-dicembre 1942 venne ad esempio pubblicato un dettagliato resoconto di Bose sull'azione politica e organizzativa da lui svolta nella lotta di liberazione indiana<sup>1641</sup>. Su Bose il fascismo continuò a nutrire delle speranze anche quando la situazione bellica era ormai compromessa, come testimonia il discorso tenuto da Mussolini al Direttorio nazionale del Partito Nazionale Fascista il 24 giugno 1943, durante il quale il duce dichiarò «Bose, che non digiuna, è alle porte dell'India»<sup>1642</sup>. Come evidenziato da De Felice, «si potrebbe pensare che alla base di questa attenzione e di queste speranze di Mussolini fosse un misto di sentimenti e di risentimenti e di estreme illusioni che con Bose e con l'India poco ormai avevano a che vedere»<sup>1643</sup>. La Repubblica Sociale Italiana riconobbe anche il Governo provvisorio dell'India libera costituito da Bose e inviò più volte messaggi di auguri o di plauso in occasione di particolari ricorrenze e avvenimenti, atti che contribuiscono a rafforzare l'impressione di un interesse repubblicano per i fatti indiani, motivato probabilmente «dalla necessità per la RSI di riaffermare ogni volta che poteva la propria esistenza come Stato sovrano e come *partner* del Tripartito». Ancora nel marzo del 1944 la «Corrispondenza repubblicana» pubblicò un articolo che sintetizzava la posizione fascista nei confronti degli sviluppi della guerra nello scacchiere estremo orientale. Dopo aver rilevato l'attraversamento del confine birmano da parte di truppe giapponesi, supportate da contingenti dell'Esercito di liberazione indiano di Bose, l'articolo concludeva

---

<sup>1640</sup> R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 229.

<sup>1641</sup> Cfr. S. C. BOSE, *L'India e la guerra*, «Asiatica», VIII (1942), 3, pp. 362-371.

<sup>1642</sup> Cit. in R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 236.

<sup>1643</sup> *Ibidem*.

sentenziando: «In questa guerra piena dell'imprevisto e dell'imprevedibile, si è aperta, dopo quella del Pacifico, la fase indiana»<sup>1644</sup>. Con il precipitare della situazione bellica i contatti con Bose e l'interesse verso la situazione indiana vennero bruscamente meno.

Le riviste del regime non si interessarono, in linea di massima, alle realtà religiose presenti nel contesto indiano, dal momento che prevalse nei loro articoli l'attenzione strategica per il fenomeno 'politico-spirituale' rappresentato dal nazionalismo. Un ristretto numero di articoli dedicati a tematiche religiose è comunque presente in esse, anche se risulta troppo esiguo per poter essere considerato significativo. Nel maggio del 1924, ad esempio, il già citato Fermi tracciò su «Gerarchia» un profilo di Sahdu Sundar Singh, figura di rilievo della tradizione Sikh<sup>1645</sup>. Anche «Asiatica» si interessò alle realtà religiose presenti in India, come testimoniato dagli articoli pubblicati nel 1936 dall'indonologo Gaetano Stramigioli e dallo studioso di problemi coloniali Mario Carelli sulle forme di misticismo indiano<sup>1646</sup>, oltre che dagli articoli di Mircea Eliade (1937)<sup>1647</sup> e dell'orientalista Giovanni Tucci (1941) sullo Yoga<sup>1648</sup>. Si trattava, ad ogni

---

<sup>1644</sup> L'India agli indiani, «La Corrispondenza repubblicana», 26 marzo 1944, cit. in R. DE FELICE, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 240.

<sup>1645</sup> Cfr. FERMI, *Il Sahdu Sundar Singh*, Speculum, «Gerarchia», III (1924), 5, pp. 443-445.

<sup>1646</sup> Cfr. G. STRAMIGIOLI, *Scuole mistiche e misteriosofiche in India*, «Asiatica», II (1936), 1, pp. 16-21; M. CARELLI, *Concezioni religiose in India*, «Asiatica», II (1936), 1, pp. 29-35.

<sup>1647</sup> Eliade (1907-1986) ebbe fama internazionale come storico delle religioni, approfondendo in particolare lo studio della devozione, da lui intesa come tentativo umano di contrapporre il tempo interiore (mito) alla storia e conferire dunque alla vita un valore sacrale al di fuori del tempo della civiltà (come sostenuto in *Le sacré et le profane*, 1965). Tale impostazione lo portò a polemizzare con la "sterilità spirituale" del relativismo storicistico. Fu allievo di Jung e dopo soggiorni in India e a Roma, insegnò all'Università di Bucarest (1933-1940) e svolse attività diplomatica a Londra e Lisbona (1940-1944). A Parigi dal 1945, insegnò presso l'École des hautes études e nel 1957 venne nominato professore di storia delle religioni all'Università di Chicago. Fu anche autore di romanzi in cui è riscontrabile l'influenza di André Gide. Tra le sue principali opere cfr. *Yoga* (1936); *Les techniques du yoga* (1948); *Traité d'histoire des religions* (1949), *Le mythe de l'Éternel Retour* (1949); *Le chamanisme et les techniques de l'extase* (1951); *Images et symboles* (1952); *Le yoga, immortalité et liberté* (1954); *Forgerons et alchimistes* (1956); *Mythes, rêves et mystères* (1957); *Naissances mystiques* (1959); *Méhistophélès et l'androgyn* (1962); *Aspects du mythe* (1963); *Le sacré et le profane* (1965); *De Zalmoxis à Gengis Khan* (1970); *La nostalgie des origines* (1971); *Religions australiennes* (1972); *A History of Religious Ideas* (1979-1985). Su di lui cfr. <http://www.treccani.it>; R. SCAGNO, *Libertà e terrore della storia. Genesi e significato dell'antistoricismo di Mircea Eliade*, Torino, Print, 1982; C. FIORE, *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade*, Roma, Bulzoni, 1986; M. MINCU – R. SCAGNO (a cura di), *Mircea Eliade e l'Italia*, Milano, Jaca Book, 1987; G. CRACINA, *Il contributo di Mircea Eliade al nuovo Umanesimo*, Reana del Rojale, Chiandetti, 1990; P. ANGELINI, *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001; G. BERTAGNI, *Lo studio comparato delle religioni. Mircea Eliade e la scuola italiana*, Bologna, Bonomo, 2002; N. SPINETO, *Mircea Eliade storico delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 2006. Sull'interesse di Eliade per le religioni estremo orientali cfr. nello specifico G. GNOLI (a cura di), *Atti del convegno sul tema Mircea Eliade e le religioni asiatiche*, Roma, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1989.

<sup>1648</sup> Cfr. M. ELIADE, *Lo yoga e la spiritualità indiana*, «Asiatica», III (1937), 4, pp. 229-230; G. TUCCI, *Lo Yoga*, «Asiatica», VII (1941), 3, pp. 171-173.

modo, di articoli che si limitavano a presentare i capisaldi dei fenomeni religiosi considerati, senza delineare alcuna posizione del fascismo nei loro confronti.

### 3.2 Il fascismo, il *kokutai* e il *tennōsei fashizumu*

Anche per quanto concerne i rapporti tra il fascismo e il Giappone può essere riconfermata la scarsità di studi già rilevata per l'India. Tra gli scritti in lingua italiana possono essere menzionati *Il Giappone e la politica estera italiana (1935-1941)* di Valdo Ferretti (1983)<sup>1649</sup> e un saggio di De Felice – *Le simpatie nipponiche di Mussolini* – comparso nel 1988 su «Relazioni internazionali»<sup>1650</sup>, mentre tra gli scritti in lingua inglese può essere menzionato *The Faces of Fraternalism. Nazi Germany, Fascist Italy, and Imperial Japan* di Paul Brooker (1991)<sup>1651</sup>. Questi studi hanno evidenziato l'esistenza di una “nippofilia” mussoliniana<sup>1652</sup> – da intendere come un vivo apprezzamento per la cultura e la tradizione filosofica giapponese – e hanno analizzato i rapporti diplomatici intercorsi tra l'Italia e il Giappone nel contesto del Patto tripartito, riconducendovi in parte anche la politica di sostegno alla lotta nazionalista indiana contro il dominio britannico. Le relazioni diplomatiche italo-giapponesi ebbero scarsi riflessi sulle riviste del regime: «Gerarchia», «Civiltà fascista» e «Asiatica», si interessarono ai concetti portanti dell'ideologia nazionalista giapponese, ai quali dedicarono tuttavia pochi articoli, dato che rivela forse una difficoltà di interpretazione.

Nell'articolo *Italia e Giappone: mistica della Patria*, comparso su «Gerarchia» nel gennaio 1938, l'esperto di problemi coloniali Romeo Bellotti descrisse sinteticamente i caratteri del nazionalismo giapponese<sup>1653</sup>. Il suo obiettivo era introdurre i lettori ai capisaldi del *kokutai*, «un termine ambiguo, indefinibile e indefinito»<sup>1654</sup> con il quale i giapponesi indicavano il “sistema nazionale”, ovvero l'insieme di concezioni relative all'identità nazionale e alla conformazione della società civile giapponese. Si trattava di

---

<sup>1649</sup> V. FERRETTI, *Il Giappone e la politica estera italiana (1935-1941)*, Roma, Giuffrè, 1983.

<sup>1650</sup> R. DE FELICE, *Le simpatie nipponiche di Mussolini*, «Relazioni internazionali», I (1988), 2, pp. 45-58.

<sup>1651</sup> P. BROOKER, *The Faces of Fraternalism. Nazi Germany, Fascist Italy, and Imperial Japan*, Oxford, Clarendon Press – New York, Oxford University Press, 1991.

<sup>1652</sup> Espressione introdotta da De Felice (cfr. *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, p. 9).

<sup>1653</sup> R. BELLOTTI, *Italia e Giappone: mistica della Patria*, «Gerarchia», XVIII (1938), 1, pp. 106-107.

<sup>1654</sup> R. CAROLI – F. GATTI, *Storia del Giappone*, Roma – Bari, Laterza, 2006, p. 191. Per la grafia dei termini giapponesi sono stati seguiti i criteri adottati in quest'opera.

un sistema filosofico «“immutabile e senza pari”, [...] giustificato storicamente dalla fondazione della dinastia divina e dal carattere sacro del territorio giapponese, [che] trovava il suo fondamento nell’istituzione imperiale trascendente, nucleo centrale di tutto il sistema»<sup>1655</sup>. Il mantenimento del *kokutai* rappresentava la base grazie alla quale sarebbe stato possibile attuare la politica del *fukoku kyōhei* (“paese ricco ed esercito forte”), uno slogan adottato durante l’epoca *meiji* (corrispondente al regno dell’imperatore Mutsuhito, 1868-1912) per esprimere la volontà di potenza giapponese. Il *kokutai* prevedeva l’armonia nei rapporti tra l’imperatore e i sudditi, che avrebbe consentito il raggiungimento del “benessere comune”, secondo le teorie confuciane e scintoiste<sup>1656</sup>. Bellotti era affascinato dalla compiutezza e dal rigore del *kokutai* e giungeva ad auspicare l’elaborazione di una simile “mistica della patria” anche in Italia, con i correttivi imposti dalle peculiarità nazionali. L’articolo di Bellotti si risolveva in un’esaltazione piena di esotismo, la riflessione sulla possibilità di forgiare un *kokutai* italiano rivelava infatti una sostanziale incapacità di comprendere le matrici ideali e storiche di quel sistema di pensiero.

Nel contesto giapponese, a partire dagli anni Venti, in nome della difesa del *kokutai* venne negata la possibilità di esprimere qualsiasi forma di dissenso e si attuarono rigide politiche di censura e di controllo sulla popolazione. Tra gli anni Venti e Trenta il *kokutai*, sotto la spinta della riflessione teorica di personalità ultra-nazionalistiche quali Kita Ikki (1883-1937)<sup>1657</sup>, subì un’evoluzione in senso imperialista e divenne il cardine della visione secondo cui il Giappone – dotato di un sistema politico-sociale di derivazione trascendente, quindi perfetto – avrebbe avuto il pieno diritto a espandere la sua potenza a tutto l’ambito asiatico, che rientrava in quella che veniva definita come la “sfera di interesse nazionale”. In questa declinazione del *kokutai* trovava posto anche il culto della figura imperiale (*tennōsei*). L’imperatore, «discendente di una ininterrotta linea divina, trascendente la politica, sovrano dedito al benessere dei suoi sudditi [...], era a un tempo l’erede della dea del Sole e la personificazione del *kokutai* [...], alla gloria del quale ogni giapponese doveva contribuire come buon soldato e buon lavoratore»<sup>1658</sup>. Gli studiosi della storia politica giapponese hanno individuato nel culto

---

<sup>1655</sup> F. GATTI, *Il fascismo giapponese*, Milano, Franco Angeli, 1983, p. 34.

<sup>1656</sup> *Ibid.*, pp. 36 e segg.

<sup>1657</sup> Su Kita Ikki cfr. *ibid.*, pp. 178 e segg.; R. CAROLI – F. GATTI, *Storia del Giappone*, pp. 196 e segg.

<sup>1658</sup> R. CAROLI – F. GATTI, *Storia del Giappone*, pp. 195-196.

imperiale e nella ipostatizzazione del *kokutai* «il fulcro intorno al quale ruotò l'ideologia del fascismo giapponese»<sup>1659</sup> e hanno attribuito a questa concezione ideologica l'appellativo di *tennōsei fashizumu* (fascismo imperiale). Si tratta di un fenomeno altamente complesso, prodotto dalla «saldatura di interessi del blocco di potere dominante formato da *zaibatsu*, alti comandi militari, funzionari civili superiori, uomini politici, Camera alta e corte imperiale»<sup>1660</sup>, che può ricevere la qualifica di fascismo solo grazie a un'interpretazione estensiva di tale categoria politica.

Le riviste del regime ospitarono alcuni articoli di riflessione sui concetti portanti del *tennōsei fashizumu*. Su «Asiatica» del giugno 1940, ad esempio, il filosofo Fujisawa Chitao (attivo anche sulle pagine di «Gerarchia») ricollegò la politica interna e la politica estera giapponese alla particolare concezione del mondo posseduta dal suo popolo<sup>1661</sup>. Le loro matrici dovevano essere identificate nel destino di gloria che i *kami* (gli dei) avevano stabilito per il popolo giapponese che – sotto la guida del *tennō* (l'imperatore) – avrebbe creato in Estremo Oriente un ordine nuovo, a immagine della “via cosmica” indicata dagli dei. Nello stesso numero di «Asiatica» era presente un articolo di Julius Evola<sup>1662</sup> relativo ai fondamenti spirituali della concezione giapponese dello Stato<sup>1663</sup>. Tale scritto appare complementare al precedente e rivela la volontà di spiegarne alcuni passaggi oscuri. Anche nell'articolo di Evola si può rilevare l'esotismo esasperato riscontrato nello scritto di Bellotti, precedentemente menzionato, e una sostanziale incapacità di cogliere il significato profondo delle concezioni esposte da Fujisawa. Si trattava, indubbiamente, di una concezione politico-filosofica molto distante da qualsiasi corrente di pensiero occidentale, che avrebbe dovuto essere considerata nel suo ambito culturale di riferimento per essere correttamente interpretata. Evola, come Bellotti prima di lui e come molti altri autori del ventennio che si applicarono allo studio del pensiero nipponico, non colse il suo carattere sfaccettato e si limitò a considerarne gli aspetti più macroscopici, evidenziandone le peculiarità con ostentato esotismo.

---

<sup>1659</sup> R. CAROLI – F. GATTI, *Storia del Giappone*, p. 201.

<sup>1660</sup> *Ibid.*, p. 202. Il termine *zaibatsu* indica i grandi conglomerati industriali a direzione familiare che costituirono il nerbo dell'industria giapponese dai primi del Novecento fino al termine della seconda guerra mondiale. Con l'occupazione americana del Giappone la loro chiusura venne imposta per legge.

<sup>1661</sup> Cfr. C. FUJISAWA, *La politica giapponese e la concezione del mondo secondo il Giappone*, «Asiatica», VI (1940), 6, pp. 289-294.

<sup>1662</sup> Cfr. cap. I, par. 2.

<sup>1663</sup> Cfr. J. EVOLA, *Basi spirituali dell'idea imperiale nipponica*, «Asiatica», VI (1940), 6, pp. 361-365.

Nessun articolo fra quelli considerati azzardò un paragone esplicito tra il *tennōsei fashizumu* e il fascismo italiano, in tutti era tuttavia presente la tendenza a ricondurre entrambi i fenomeni ad una ‘rivoluzione spirituale’ verificatasi negli anni Venti<sup>1664</sup>. Tale equazione – seppur blanda – finiva per negare la specificità delle teorie filosofico-politiche giapponesi e si traduceva nella mancata presa in considerazione di alcuni dei loro aspetti caratterizzanti. Elementi quali il familismo, il ruralismo, l’ideologia panasiatica, il ruolo dei gruppi di pressione e delle società segrete, l’influenza dei grandi *zaibatsu* e l’articolazione tra fascismo “dall’alto” e “dal basso”<sup>1665</sup> vennero infatti completamente ignorati dalle riviste del regime. E’ difficile determinare se tale mancanza di attenzione sia da ricondurre a un’effettiva incapacità del regime di comprendere gli elementi del *tennōsei fashizumu* oppure a una mancanza di volontà da interpretare, forse, in un’ottica strategica, ovvero come funzionale al mantenimento dell’alleanza politico-militare con il Giappone. L’approfondimento di questo aspetto dell’atteggiamento del regime nei confronti dell’ideologia nipponica richiederebbe specifiche indagini, che porterebbero a interrogarsi – in ultima analisi – sugli obiettivi stessi della politica estremo orientale fascista.

---

<sup>1664</sup> Cfr. ad esempio HISTORICUS, *Ragioni rivoluzionarie del Giappone moderno*, «Civiltà Fascista», VII (1941), 3, pp. 229-237.

<sup>1665</sup> Su questa concezione cfr. M. MARUYAMA, *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*, a cura di I. Morris, London – New York, Oxford University Press, 1963.

## CONCLUSIONE

La disamina della politica religiosa fascista svolta in questo lavoro di ricerca ha consentito di approfondirne alcune questioni, anche se la materia si rivela complessa e presenta aspetti di contraddittorietà. L'adozione di fonti peculiari – come le riviste del regime – consente tuttavia di mettere a fuoco alcuni aspetti, non abbastanza indagati, dell'azione politica fascista.

Le riviste considerate in questo lavoro hanno rappresentato un importante strumento di legittimazione della politica religiosa del regime, contribuirono a delinearne gli orientamenti e si configurarono come un ambito di discussione privilegiato; in esse si svolse un dibattito vivace, un confronto di idee e posizioni, anche se talvolta caratterizzato da confusione e contraddittorietà. Si trattava, naturalmente, di strumenti di propaganda attentamente vigilati da parte del regime, che vi ricorreva per elaborare la sua ideologia e dare eco alla sua azione politica. Considerata la 'missione' politica delle riviste, ci si potrebbe attendere una perfetta conformità dei loro contenuti alle linee generali dell'ideologia fascista. La realtà, invece, si rivela molto più sfaccettata, dal momento che esse instaurarono nei confronti dell'ideologia fascista un rapporto che si potrebbe definire 'dialettico', nell'ambito del quale trovarono posto anche posizioni sfumate, o addirittura alternative a quelle ufficiali. Ciò configura le riviste del regime come un ambito di discussione relativamente libero, e proprio tale caratteristica rappresenta un elemento di interesse.

Per quanto concerne, nello specifico, i rapporti tra il fascismo e le religioni, le riviste del regime dimostrarono un forte interesse nei confronti di quelle realtà, accogliendo spesso delle riflessioni su di esse. La frequenza e la portata del dibattito sui temi religiosi costituiscono dati che non possono essere ignorati. L'attenzione delle riviste per le realtà religiose non può inoltre essere ricondotta al carattere 'generalista' di alcune testate. La volontà di «Gerarchia» di presentarsi come una rivista capace di affrontare qualsiasi argomento non cancella infatti, ad esempio, il dato significativo rappresentato dalla presenza fissa, sulle sue pagine, della rubrica *Cronache del pensiero religioso*. In altre parole, le riviste del regime non si interessarono ai temi religiosi in modo episodico, ma li inserirono nel novero degli argomenti più ricorrenti sulle loro

pagine e svilupparono in taluni casi un pensiero strutturato (si consideri, ad esempio, il progetto sincretico elaborato da Fermi su «Gerarchia»).

La disamina delle riviste fasciste consente di affrontare il tema del rapporto tra il pensiero e l'azione nella prassi politica del fascismo; un aspetto di fondamentale importanza, che ebbe importanti ricadute sulla posizione assunta dal regime nei confronti dei fenomeni religiosi. Il fascismo si pensò sempre come un movimento politico votato all'azione (e, in un certo senso, 'figlio' dell'azione), ma una volta salito al potere avvertì il bisogno di delineare con maggiore chiarezza la propria ideologia e iniziò quindi un percorso di riflessione sugli aspetti fondamentali della sua *Weltanschauung*. Il rapporto tra il pensiero e l'azione rimase sempre – nonostante la sua centralità – uno dei nuclei problematici non risolti dell'ideologia fascista, al punto che neppure la dottrina ufficiale del regime, codificata da Mussolini nella prima parte della voce *Fascismo* comparsa nel volume XIV dell'*Enciclopedia italiana* (1932), risolse il problema dichiarando la preminenza di uno dei due aspetti. Nella voce, infatti, si dichiarò che il fascismo era da considerare «azione a cui è immanente una dottrina», ovvero un sistema di pensiero, ma il rapporto tra le due componenti rimaneva confuso. Nel corso degli anni Venti e Trenta l'ideologia fascista assunse un carattere apparentemente sempre più monolitico, ma il rapporto problematico tra il pensiero e l'azione continuò a non ricevere una chiara specificazione, anzi si complicò ulteriormente dal momento che, da un lato, la dottrina e la mistica fascista esaltarono sempre più il carattere 'spirituale' del fascismo e dall'altro il regime sviluppò un'azione politica informata a criteri pratici e a necessità contingenti. Tale approccio venne adottato dal fascismo anche nei confronti delle differenti realtà religiose con cui entrò in contatto, tanto nell'ambito italiano, quanto nell'ambito internazionale. Il regime attuò cioè una politica orientata a una visuale di tipo strumentale, da cui non emergeva il carattere di movimento attento ai "problemi dello spirito" (secondo l'espressione di Julius Evola), rivendicato dal fascismo. Nella continua ricerca di un bilanciamento tra pensiero e azione, le riviste del regime rappresentarono l'ambito deputato all'elaborazione di una linea di pensiero che giustificasse l'azione fascista.

Le riviste consentono di riflettere anche sul ruolo attribuito allo 'spirito' – e sul significato di questa espressione – nell'ideologia del regime. Il fascismo credeva che il popolo italiano possedesse un particolare 'spirito', *summa* dei suoi caratteri peculiari,



che lo aveva guidato nel corso della storia ed era emerso in epoche quali l'età imperiale romana, il Rinascimento, il Risorgimento e la Grande Guerra. Nel caos seguito al conflitto e nel clima della "vittoria mutilata", tale 'spirito' aveva rischiato di corrompersi, ma a rinnovarlo era intervenuta la "rivoluzione" fascista. Questa, al contempo, aveva ridestato lo spirito nazionale e inaugurato un'epoca nuova, nella quale lo 'spirito' italiano sarebbe stato liberato dalle scorie della decadenza liberale. Il fascismo, quindi, si presentava come portatore di una visuale etico-politica che lo rendeva capace di 'sentire' spiritualmente la realtà e i problemi politici, cogliendone gli aspetti più profondi e ideali. A una simile impostazione il fascismo riconduceva la sua attenzione per le religioni, che tuttavia, nei fatti, avvicinò sempre con una visuale utilitaristica, incapace di cogliere la loro dimensione trascendente, mistica e sacra. Le riviste del regime receperono l'interpretazione del fascismo come movimento al contempo politico e spirituale e ne descrissero i rapporti con le religioni attraverso un linguaggio pregno di riferimenti sacrali. Se il regime voleva dare vita a una 'religione politica', di fatto la sua politica verso le religioni – lungi dall'essere informata ad alti principi ideali – era orientata da pure finalità strategiche. L'analisi dei contenuti, della strutturazione e del linguaggio della dottrina e della mistica fascista porta a ritenere che il regime intendesse davvero creare una 'religione politica', la quale tuttavia rimase a uno stadio di sviluppo primitivo, dato che non riuscì mai a concretizzarsi in un apparato dogmatico. La dottrina fascista, infatti, era costituita da un gran numero di 'principi' e 'valori' che potevano rappresentare l'ossatura di una religione politica, ma ad essi non venne mai data un'organizzazione, una solida veste dogmatica. Nonostante il loro carattere frammentario, alcuni di quei 'principi' e 'valori' vennero richiamati dal fascismo per sostanziare la sua azione nei confronti delle religioni. E' però già stato rilevato come essa, in realtà, obbedisse più alle necessità contingenti che non a una vocazione spirituale. Nei suoi contatti con le religioni, il fascismo seguì una pura visuale strategica, talvolta rivelando un'assoluta mancanza coesione ideale, anche se le riviste avevano il compito di elaborare un apparato teorico che li supportasse e li riconnettesse al carattere 'spirituale' che il fascismo si attribuiva. Le riviste si mobilitarono ma, considerato anche il differenziato retroterra dei loro collaboratori, non espressero mai un'unica linea interpretativa né sui rapporti tra il fascismo e il fenomeno religioso, né sui contatti tra il regime e le singole confessioni, presentando sempre un

fronte composito popolato da intellettuali fascisti convinti o riluttanti, studiosi di economia e di diritto, militari e filosofi.

Le riviste permettono inoltre di ripensare al sincretismo fascista e all'eventuale ruolo svolto dalle riviste nella sua elaborazione. Come già detto, il regime si avvicinò alle religioni con una finalità eminentemente strategica, ovvero con l'obiettivo di utilizzarle quali strumenti della propria politica. Considerata questa premessa, è evidente come mancassero al fascismo l'idoneo atteggiamento e gli strumenti, oltre che la volontà, di procedere a una costruzione sincretica. Un 'sincretismo fascista' nel senso proprio dell'espressione non si sviluppò mai, ma è forse possibile intendere l'espressione in modo estensivo, per qualificare la concezione fascista secondo cui il movimento politico creato da Mussolini avrebbe potuto – in forza della sua attenzione al dato spirituale – porsi quale interlocutore nei confronti di tutte le realtà religiose con cui entrava in contatto. Né il progetto delineato da Fermi sulle pagine di «Gerarchia», né i tentativi per indurre le Chiese copte d'Eritrea e d'Etiopia alla ricomposizione dello scisma, attraverso la nomina di primati cattolici ai loro vertici, possono essere intesi come espressione di una volontà sincretica e si configurano piuttosto come tentativi del fascismo di estendere la sfera della sua attività politica anche a problematiche religiose. Anche sul versante del sincretismo le riviste del regime rappresentarono un ambito aperto di discussione, ma nessuno dei loro collaboratori delineò mai un pensiero apertamente sincretico, infatti prevalse sempre, anche nei collaboratori portati alle speculazioni più ardite, una visuale politica e concreta.

L'analisi delle riviste del regime ha consentito di illuminare molti aspetti dell'ideologia e della politica religiosa fascista, segnatamente quelli relativi ai rapporti con i culti a-cattolici, con le religioni dell'Oriente e con alcuni fenomeni 'politico-spirituale' estremo orientali, quali il nazionalismo indiano, il gandhismo e il nazionalismo giapponese. E' opportuno, in questa sede, tracciare un bilancio di quanto è emerso nel lavoro di ricerca, ripercorrendone la struttura ed evidenziando, di volta in volta, i rilievi che le riviste considerate hanno consentito.

Nel primo capitolo, dedicato alla dottrina e alla mistica fascista, sono stati messi a fuoco i presupposti ideali attraverso i quali il fascismo si avvicinava alle religioni. Dopo aver delineato la differenza sostanziale tra la mistica e la dottrina fascista si è riflettuto criticamente sulla nozione di "dottrina" e si è ricostruita la genesi di questa componente

dell'ideologia del regime. Il suo sfondo ideale è stato identificato nel cosiddetto «mito del regno felice della fine dei tempi» di cui ha parlato Manuel Garcia Pelayo (1970) analizzando il carattere mitologico e pseudo-religioso che ha caratterizzato molte delle ideologie totalitarie del Novecento. La più completa definizione della dottrina fascista è stata identificata nella già menzionata voce *Fascismo* dell'*Enciclopedia italiana* (1932), la cui disamina ha consentito di mettere in luce gli stretti contatti esistenti tra questo versante dell'ideologia fascista e l'idealismo gentiliano, particolarmente per quanto riguarda la concezione 'etica' dello Stato. Nonostante il suo preteso carattere monolitico, la dottrina del fascismo è apparsa come un coacervo di 'principi' e 'valori' disparati, che il regime cercò di fondere organicamente in un proprio autonomo sistema di pensiero.

Anche la presentazione dei concetti chiave della mistica fascista ha consentito di evidenziare il carattere confuso dell'ideologia del regime. Lo studio di questo aspetto del fascismo ha comportato l'approfondimento della storia della Scuola di mistica fascista, fondata a Milano nel 1930 da Niccolò Giani e concepita come la fucina della mistica. Valutare l'operato della Scuola non è semplice: da un lato possono infatti essere ricordate le numerose iniziative da essa promosse (culminate nel Convegno di mistica del febbraio 1940), dall'altro lato, tuttavia, deve essere considerato l'isolamento dei mistici e la lontananza della Scuola da Roma, il luogo nevralgico del potere e della cultura fascista. La mistica appare da ultimo una componente minoritaria dell'ideologia del regime, percepita dagli stessi fascisti come qualcosa di confuso ed esoterico, il parto di menti esaltate che dovevano essere isolate. Nonostante la sua posizione minoritaria nel panorama ideologico fascista, alla mistica deve essere riconosciuta una certa importanza per quanto concerne i rapporti tra il fascismo e le realtà religiose, dal momento che instaurò con la mistica cattolica un rapporto 'dialettico', caratterizzato da continui rimandi terminologici, pur nella costante rivendicazione di un carattere non trascendente, ma politico.

Nel secondo capitolo sono stati ricostruiti i rapporti tra il fascismo e i culti a-cattolici, elevati dal regime allo *status* di "ammessi" con la legge 24 giugno 1929 n. 1159, che fotografava la complessa situazione religiosa italiana. La politica fascista nei confronti dei culti a-cattolici rappresentò l'apice di un processo di evoluzione legislativa, cominciato negli ultimi decenni dell'Italia liberale, che aveva portato

all'adozione di un atteggiamento più aperto nei confronti delle realtà religiose diverse dal cattolicesimo tanto nel territorio metropolitano, quanto nelle colonie. Il fascismo, ispirato dal concetto gentiliano di 'Stato etico', attuò quella che definiva una nuova forma di confessionismo, nell'ambito della quale lo Stato riconosceva e proteggeva ogni fede religiosa, pur mantenendosi indipendente nei confronti di qualsiasi specifica tradizione religiosa. Tale posizione ibrida tra confessionismo e separatismo e l'apertura che sembrava caratterizzarla furono messe alla prova dal contatto con le realtà religiose a-cattoliche. Nei confronti dell'evangelismo italiano, ad esempio, il regime stabilì un controllo opprimente e in alcuni casi attuò un'aperta persecuzione.

Le riviste del regime mantennero un totale silenzio circa i rapporti tra il fascismo e gli evangelici e quindi non rappresentano un osservatorio adeguato su questo versante della politica religiosa del regime. E' difficile spiegare tale silenzio: probabilmente il regime considerò la gestione dei rapporti con gli evangelici un aspetto della propria politica interna, inquadrandola nell'ambito dell'ordine pubblico, e quindi non avvertì la necessità di dare eco a tali rapporti sulle sue riviste politico-ideologiche. Un simile atteggiamento può anche essere ricondotto alla scarsa comprensione manifestata dal fascismo nei confronti delle realtà religiose evangeliche, considerate più come entità sociali che non come confessioni. Considerato il silenzio delle riviste, per ricostruire i rapporti tra gli evangelici e il fascismo si è fatto ricorso ai documenti dell'Archivio centrale dello Stato di Roma e, nello specifico, ai documenti della categoria G. 1 del Fondo del Ministero dell'Interno. Dalla loro disamina emergono la difficoltà del fascismo nel comprendere un ambito religioso sfaccettato come l'evangelismo italiano e la propensione del regime ad agire con diffidenza nei confronti di esso. La ricostruzione dei rapporti tra il fascismo e realtà quali la Chiesa valdese, la Chiesa cristiana dei fratelli, i metodisti, l'Unione delle Chiese battiste, l'Unione italiana della missioni cristiane avventiste del settimo Giorno e altre confessioni minori ha infatti evidenziato l'alternanza tra dichiarazioni di apertura e provvedimenti restrittivi, in un clima di pressante controllo e di generale sospetto. Nei confronti dell'Associazione delle assemblee di Dio in Italia (comunemente definita Chiesa pentecostale) e dei testimoni di Geova il regime agì invece drasticamente, temendo i legami internazionali di tali confessioni e la loro capacità di proselitismo.

Un atteggiamento di sospetto è stato rilevato anche per quanto concerne le realtà dell'associazionismo evangelico, quali l'Associazione cristiana dei giovani (ACDG), l'Esercito della salvezza, la Società biblica britannica e forestiera e l'Associazione missionaria evangelica. Il regime temeva la vitalità di queste organizzazioni e – nel caso dell'ACDG – riteneva che ostacolassero il suo monopolio dell'educazione della gioventù, un timore nutrito anche nei confronti dell'Azione Cattolica Italiana.

Non tutte le iniziative evangeliche vennero condannate dal regime. Il movimento ecumenico, ad esempio, ricevette grande attenzione sulle pagine di «Gerarchia». Il già citato Fermi si espresse infatti con particolare favore sugli sforzi protestanti verso l'unità dei cristiani. Se indagata in profondità, la sua visione dell'ecumenismo appare però fondata su un equivoco: mentre Fermi lo intendeva come un movimento tendente all'unità tra tutte le fedi religiose, o almeno tra tutte le confessioni cristiane, esso si configurava in realtà come un fenomeno interno al solo protestantesimo. L'interpretazione di Fermi rivelava una non chiara comprensione della differenza tra 'ecumenismo' e 'sincretismo' che emergeva talvolta anche in altri articoli comparsi su «Gerarchia» e su altre riviste del regime.

Il fascismo dovette relazionarsi con i culti a-cattolici anche in ambito coloniale. Nel secondo capitolo sono stati considerati i contesti del Dodecanneso e dell'Africa Orientale Italiana. Nel Dodecanneso il regime entrò in contatto con l'ortodossia e promosse una politica volta all'ottenimento dell'autocefalia per la Chiesa ortodossa locale. Le riviste del regime testimoniarono l'attenzione del fascismo nei confronti della situazione religiosa del Dodecanneso e nei loro articoli ricondussero la politica attuata dai governatori a un presunto *modus agendi* coloniale fascista, nel quale l'attenzione per i fenomeni religiosi era preminente. Si trattava di un concetto di imperialismo 'spirituale' attivamente propagandato dalle riviste, ma che in realtà si risolveva in una politica di controllo e di alleanza strategica tra il regime e alcune realtà religiose presenti nelle colonie. Il fascismo utilizzò il Dodecanneso come una sorta di 'laboratorio' in cui sperimentare le modalità di relazione tra il governo coloniale e i culti a-cattolici e i provvedimenti adottati in quel contesto dalle autorità fasciste costituirono in molti casi il modello di quelli introdotti nei territori africani, dove era presente la religione ortodossa. Anche in Etiopia, infatti, uno degli obiettivi primari del governo coloniale fascista fu l'ottenimento dell'autocefalia per la locale Chiesa copta. Dopo il

terrore che caratterizzò il governatorato del maresciallo Graziani, l'obiettivo dell'autocefalia per la Chiesa copta etiopica venne raggiunto durante il governatorato del duca d'Aosta, che concepì anche un progetto di riforma di quella realtà religiosa orientato ad asservirla più completamente al governo coloniale. Simili dinamiche si registrarono anche nei rapporti tra il fascismo e la Chiesa copta eritrea. Ciò conferma l'autocefalia quale problema centrale nelle relazioni tra il regime e le Chiese copte del Corno d'Africa.

Oltre ai rapporti tra il fascismo e l'ortodossia nei territori coloniali, nel secondo capitolo sono stati considerati anche i piani per la cattolicizzazione dell'Eritrea e dell'Etiopia supportati dal regime, unitamente al progetto di fondare in Etiopia una Chiesa valdese. L'analisi di tali iniziative ha contribuito ad evidenziare il carattere sfaccettato della politica religiosa fascista nell'ambito coloniale, specificandone percorsi 'alternativi' rispetto alla creazione di solidi rapporti con le Chiese copte nazionali.

Nel terzo capitolo l'attenzione è stata rivolta ai rapporti intercorsi tra il fascismo e le religioni del Vicino e Medio Oriente, con particolare riferimento all'ebraismo e all'Islam, ma anche ai contatti tra il regime e alcuni fenomeni 'politico-spirituale' dell'Estremo Oriente. Al momento della presa di potere del fascismo, l'ebraismo italiano rappresentava una realtà antica e vitale che stava entrando in una nuova fase della sua storia grazie all'emersione del fenomeno sionista. Il fascismo non era inizialmente caratterizzato da un pensiero antisemita e per tale ragione gli ebrei lo interpretarono in un primo momento generalmente con favore, pur mantenendo nei suoi confronti un atteggiamento prudente. I numerosi contatti intercorsi tra Mussolini e alcuni esponenti dell'ebraismo italiano (come il rabbino capo di Roma, Angelo Sacerdoti) e del sionismo internazionale (come Chaim Weizmann e Nahum Goldmann) testimoniano infatti l'interessamento ebraico nei confronti del fascismo, ma la cautela con cui furono gestiti rivela al contempo una sommersa diffidenza. Il regime sperava di utilizzare l'ebraismo come uno strumento di politica interna e internazionale, ma il progressivo avvicinamento alla Germania lo indusse a un cambiamento di rotta, che da ultimo portò all'introduzione delle leggi razziali, nel novembre 1938. L'atteggiamento del regime verso l'ebraismo costituisce un ambito di studio complesso, in cui sono state identificate due linee guida portanti – l'antisemitismo e l'antisionismo – che sono state considerate singolarmente, allo scopo di ricostruirne lo sviluppo dall'età liberale al ventennio. Le

riviste del regime parteciparono attivamente all'elaborazione della politica antisemita e antisionista del fascismo, mettendone a fuoco le linee guida e gli obiettivi, e non mancarono di sviluppare sulle loro pagine alcuni filoni di pensiero che rimanevano solo abbozzati nella politica del regime.

Per quanto concerne il ruolo svolto dalle riviste nei rapporti tra il fascismo e l'Islam, in tale ambito esse dovevano costituire lo strumento per attribuire una solida base 'spirituale' alla politica fascista verso il Vicino e Medio Oriente, basata in realtà su finalità esclusivamente strategiche. Il fascismo recuperò la tradizionale visione dell'Italia come potenza mediterranea e come 'ponte' tra Occidente e Oriente, allacciando contatti con molte personalità politiche e religiose islamiche; desiderava porsi nei confronti dell'Islam come un interlocutore attento e leale, nel tentativo di contrastare la supremazia britannica nel Vicino e Medio Oriente. Nella sua azione politico-diplomatica il fascismo si inserì in un momento di rinascita islamica e di profonde trasformazioni dell'assetto territoriale orientale, fenomeni chiaramente identificati dai collaboratori delle riviste. «Gerarchia» e «Civiltà fascista» si occuparono di Islam e di politica orientale in apposite rubriche (quali *Rassegna del mondo islamico*, divenuta poi *Cronache del mondo islamico*, su «Civiltà fascista») redatte da politologi e orientalisti di rilievo, tra i quali spiccava Michelangelo Guidi. La maggior parte degli articoli presenti in tali rubriche si risolveva tuttavia nell'auspicio di una forte politica mediterranea, nell'ambito della quale la 'carta islamica' avrebbe rappresentato una componente cruciale.

I rapporti tra Islam e fascismo sono stati considerati in tre aspetti differenti: nell'Impero, nei contatti stabiliti dal regime con alcune personalità e movimenti del Vicino e Medio Oriente e nei contatti tra l'Italia e i contesti autoritari rappresentati dalla Turchia di Mustafà Kemal e dalla Persia di Reza Khan.

Nell'ambito dei territori africani dell'Impero coloniale italiano, l'Islam venne utilizzato come *instrumentum regni* e fu oggetto di una politica di aperto sostegno. Esso godeva, in particolare, di una pressoché totale libertà di proselitismo, un privilegio da collocare nell'ambito di una precisa strategia di supporto nei confronti della politica orientale del fascismo. Non sempre, tuttavia, i rapporti con l'Islam furono positivi, come evidenziano le lotte contro la Senussia libica concluse con una pacificazione militare alla fine degli anni Venti. La politica di favore nei confronti dell'Islam

comportò anche iniziative quali l'istituzione di scuole di dottrine giuridiche e religiose islamiche allo scopo di formare i futuri magistrati e le future autorità religiose. Ogni atto era pensato in un'ottica strumentale e in tale prospettiva deve essere inquadrato anche il viaggio compiuto da Mussolini in Libia nel 1937, durante il quale il duce ricevette la "spada dell'Islam", assumendo simbolicamente la protezione dell'Islam nel mondo. Di fronte a tante iniziative volte ad affermare l'apprezzamento italiano per l'Islam, spiccavano tuttavia alcuni atti che si ponevano in controtendenza, come l'annullamento – mediante un Decreto Legge del 1939 – di ogni possibilità per i libici di acquisire una cittadinanza speciale. I libici, sudditi musulmani dell'Italia, non avrebbero più goduto di alcuno statuto giuridico speciale: tale atto cancellava la politica giuridicamente avanzata attuata dall'Italia liberale e dal primo fascismo nei confronti della Libia e sminuiva l'importanza dell'Islam come elemento preferenziale nella determinazione della condizione giuridica dei sudditi. Per quanto riguarda altri territori dell'Impero, anche in Etiopia venne applicata una politica di aperto sostegno all'Islam, anche se minoritario, nel tentativo di bilanciare l'influenza sociale della Chiesa copta.

Per quanto riguarda i contatti stabiliti dal fascismo con alcune personalità e movimenti del Vicino e Medio Oriente, sono state considerate iniziative quali l'istituzione della Fiera del Levante, le trasmissioni in lingua araba effettuate da Radio Bari e il potenziamento di molti istituti di cultura volti allo studio dell'Oriente. Tali iniziative configuravano una politica orientale molto attiva, ma dal carattere poco sistematico. Solo durante la seconda guerra mondiale, attraverso i contatti stabiliti con il *muftì* di Gerusalemme e con il primo ministro iracheno Rashid Ali el-Gaylani, l'azione italiana verso il Medio Oriente si fece più incisiva, al punto da preoccupare seriamente la Gran Bretagna. L'azione diplomatica italiana a supporto dei movimenti ostili alla presenza britannica in Oriente raggiunse l'apice tra il 1941 e il 1942, risolvendosi però in un nulla di fatto a causa dei continui litigi tra le due personalità menzionate e del peggiorare della situazione bellica italiana.

Da ultimo, quanto ai rapporti tra il fascismo e gli Stati autoritari del Vicino Oriente, sono stati considerati i casi della Turchia kemalista e della Persia di Reza Khan. Le riviste fasciste esaltarono costantemente la somiglianza di quei regimi con quello creato da Mussolini. Si trattava di una somiglianza più presunta che reale: la genesi e la conformazione di tali regimi erano, infatti, molto diverse da quelle del fascismo, come



del resto la loro posizione nei confronti delle problematiche religiose. Il kemalismo e la dittatura di Reza Khan risultavano caratterizzate da un'attitudine laicista, al contrario del fascismo; essi, inoltre, non mirarono mai alla creazione di una religione politica e mantennero la loro politica religiosa nei confini di una visione pervasiva dell'azione dello Stato. Le riviste del regime si rivelarono incapaci di cogliere la differenza fra le politiche religiose attuate dagli Stati autoritari del Vicino Oriente e dal fascismo, ma ciò non sembra aver costituito il loro unico dato problematico. Non è infatti possibile trovare in esse neppure una valutazione concorde del fenomeno islamico: per alcuni dei loro collaboratori l'Islam era vittima di una grave crisi, per altri invece stava metabolizzando i portati della modernità e quindi era impegnato in un processo di evoluzione. Anche per quanto concerne la realtà religiosa e sociale rappresentata dall'Islam emerge dunque la mancanza di una linea editoriale comune a tutte le riviste, o almeno di una linea di pensiero specifica per ogni singola testata, a ulteriore conferma dell'incapacità del fascismo di sviluppare un pensiero strutturato sulle realtà religiose con cui entrò in contatto.

Nel terzo capitolo è stato considerato anche l'interesse manifestato dal regime per alcuni fenomeni 'politico-spirituale' dell'ambito estremo orientale, quali il nazionalismo indiano, il gandhismo e il nazionalismo giapponese. In primo luogo è stata descritta la particolare ottica applicata dal fascismo nei suoi contatti con l'Estremo Oriente, fondata sull'idea di un confronto dialettico che avrebbe interessato la civiltà occidentale e quella orientale, al quale il fascismo avrebbe potuto dare il suo contributo proponendosi quale interlocutore per le 'giovani' realtà politiche estremo orientali. In secondo luogo sono stati ricostruiti i rapporti instaurati dal fascismo con il nazionalismo indiano e, in particolare, con due personalità di rilievo: Gandhi e Subhas Chandra Bose. Nell'avvicinarsi a entrambi i *leader* nazionalisti il regime seguì una visuale di tipo strategico: desiderava infatti supportare le ribellioni indiane per colpire trasversalmente la Gran Bretagna e per confermare la sua presunta "universalità", in forza della quale avrebbe potuto dialogare con i fenomeni 'politico-spirituale' più disparati. L'interesse del regime per Gandhi fu altalenante e si risolse nella presa di coscienza della non conciliabilità tra la filosofia di non violenza sostenuta dal *Mahatma* e l'ideologia del fascismo. L'interesse per Bose fu invece più costante, al punto che persino durante gli anni della Repubblica Sociale Italiana gli organi di stampa manifestarono un certo

apprezzamento per l'opera del *ledaer* nazionalista. Con il peggiorare della situazione bellica, ad ogni modo, ogni interesse del regime per l'India venne meno, confermando il carattere estemporaneo di questo versante della politica estera fascista. Da ultimo sono stati considerati i rapporti tra il fascismo e alcune concezioni del nazionalismo giapponese degli anni Venti e Trenta, quali il *kokutai* ("sistema nazionale") e il *tennōsei fashizumu* ("fascismo imperiale"). Come è emerso dall'analisi degli articoli delle riviste del regime dedicati a questi temi – in particolare quelli pubblicati su «Asiatica» (1935-1943), bollettino dell'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente – il fascismo non comprese realmente la filosofia che animava il nazionalismo giapponese e si avvicinò a esso con una visuale approssimativa, carica di esotismo. Ciò condusse da un lato all'acritica esaltazione del nazionalismo giapponese e dall'altro alla tendenza a ricondurlo a una sorta di 'rivoluzione spirituale', verificatasi negli anni Venti, nel cui clima si era originato anche il fascismo italiano. Allo stato attuale degli studi è impossibile determinare se il mancato approfondimento dei contenuti del *kokutai* e del *tennōsei fashizumu* sia da ricondurre a un'oggettiva difficoltà fascista nel penetrare l'ideologia del nazionalismo giapponese o sia piuttosto da interpretare come rivelatore di una precisa strategia: rimarcare i presunti punti di contatto tra il nazionalismo nipponico e il fascismo, in modo da rendere più solida la costruzione politico-ideologica del Patto tripartito. Come evidenziato alla conclusione del terzo capitolo, si tratta di un aspetto della politica estremo orientale fascista che richiederebbe ulteriori e specifiche indagini, che potrebbero ulteriormente confermare la complessità dei rapporti instaurati dal fascismo con le realtà politiche, ideologiche e spirituali della sua epoca.

## FONTI

### A. Fonti archivistiche

1) Archivio centrale dello Stato, *Fondo Ministero dell'Interno*, Direzione generale di Pubblica Sicurezza, Divisione affari generali e riservati, archivio generale, categoria G. 1, associazioni (1912-1947). Sono stati consultati i documenti contenuti nelle seguenti buste e fascicoli:

- busta 4, fascicolo 36 (Associazione cristiana dei giovani)
- busta 11, fascicolo 136 (Chiese evangeliche valdesi)
- busta 11, fascicolo 137 (Chiese metodiste wesleyane)
- busta 11, fascicolo 138 (Chiese riformiste)
- busta 12, fascicolo 145 (circoli evangelici)
- busta 26, fascicolo 299/1 (propaganda evangelica)
- busta 26, fascicolo 299/2 (Chiese cristiane pentecostali)
- busta 30, fascicolo 1341 (Unione cristiana delle giovani)

2) Archivio centrale dello Stato, *Fondo Ministero dell'Interno*, Direzione generale di Pubblica Sicurezza, Divisione affari generali e riservati, archivio generale, categoria J. 5, fascicoli personali di sovversivi italiani, italiani naturalizzati all'estero e stranieri all'estero. Sono stati consultati i seguenti documenti:

- il commissariato di Polizia presso la Direzione compartimentale delle ferrovie di Roma alla direzione generale di Polizia, 25 settembre 1939
- elenco dei fedeli pentecostali approntato dal prefetto di Bari, 3 dicembre 1939
- elenco dei fedeli pentecostali approntato dal prefetto di Campobasso, 16 dicembre 1939
- l'ispettore generale Andriani al procuratore generale presso il Tribunale speciale, 12 gennaio 1940

3) Archivio centrale dello Stato, *Fondo Ministero dell'Interno*, Direzione generale degli Affari di culto, archivio generale. Sono stati consultati i seguenti documenti:

- la Direzione generale degli Affari di culto al procuratore generale della corte d'appello di Roma, 29 novembre 1930

- la Direzione generale degli Affari di culto al ministro della Giustizia, 7 aprile 1931
  - la Direzione generale degli Affari di culto al procuratore generale della corte d'appello di Roma, 18 maggio 1931
  - il capo dell'Esercito della salvezza, Hauswirth, al Ministero dell'Interno, 22 aprile 1934
  - la Direzione generale degli Affari di culto al prefetto di Roma, 25 aprile 1934
  - la Direzione generale degli Affari di culto al prefetto di Roma, 15 giugno 1934
  - l'ambasciatore italiano a Londra al Ministero degli Esteri, 20 settembre 1934
  - l'ambasciatore italiano presso la Santa Sede al Ministero degli Esteri, 20 ottobre 1934
  - l'Ambasciata britannica a Roma alla Direzione generale degli Affari di culto, promemoria per Mussolini, 17 giugno 1935
- 4) Archivio centrale dello Stato, *Fondo Consiglio di Stato*, funzione consultiva, sezione seconda, pareri. Sono stati consultati i seguenti documenti:
- parere della sezione seconda del Consiglio di Stato al ministro della Giustizia, 28 aprile 1931

## **B. Fonti a stampa**

### 1. RIVISTE

#### «Gerarchia» (1922-1943)

- APPELIUS M., *La nuova Turchia e l'Italia*, «Gerarchia», III (1924), 5, pp. 562-572
- ARCARI P., *L'italiano popolo gerarchico*, «Gerarchia», XIV (1934), 8, pp. 725-730
- BELLOTTI R., *Italia e Giappone: mistica della Patria*, «Gerarchia», XVIII (1938), 1, pp. 106-107
- Id., *La sottomissione del clero monofisita*, «Gerarchia», XVI (1936), 5, pp. 555-558
- BIANCHINI G., *Mistica e politica razzista*, «Gerarchia», XIV (1934), 6, pp. 576-577
- BOTTAI G., *Guerra nostra, rivoluzione nostra*, «Gerarchia», XXII (1943), 2, pp. 145-150

- BRUERS A., *Civiltà asiatica e civiltà europea*, «Gerarchia», XI (1931), 5, pp. 442-445
- Id., *Islam, Israele e cristianesimo*, «Gerarchia», IX (1929), 7, pp. 769-780.
- CANTALUPO R., *Itinerario islamico e politica italiana*, «Gerarchia», V (1926), 7, pp. 607-613
- CAPARELLI F., *La dottrina fascista nel decennale*, in «Gerarchia», XI (1932), 7, pp. 881-892
- CARICA G., *Contro la vita comoda*, «Gerarchia», XVII (1937), 5, pp. 428-429
- CAVALLUCCI G., *La razza dello spirito*, «Gerarchia», XXII (1942), 1, pp. 43-44
- CHICCHIARELLI E., *Motivi e forze dell'universalità del fascismo*, «Gerarchia», XVII (1937), pp. 40-46
- CIPRIANI L., *Il razzismo in Italia*, «Gerarchia», XVIII (1938), 6, pp. 544-547
- CORRADINI E., *L'unità dello Stato e degli individui*, «Gerarchia», VIII (1928), 2, pp. 183-187
- D'ANCYRA F., *Fascismo e kemalismo*, «Gerarchia», XII (1932), 10, pp. 857-860
- DE LORENZO G., *Asia ed Europa*, «Gerarchia», XI (1931), 4, pp. 359-381
- Id., *Gandhi*, «Gerarchia», XII (1932), 1, pp. 43-54
- DI MARZIO C., *Il nazionalismo turco di fronte all'Europa*, «Gerarchia», III (1924), 6, pp. 691-701
- Id., *La Turchia di Kemal*, «Gerarchia», III (1924), 1, pp. 111-120
- ELLEVI', *Aspetti del giudaismo*, «Gerarchia», XIX (1939), 6, pp. 528-531
- Id., *L'ebreo tradizionale*, «Gerarchia», XIX (1939), 1, pp. 15-16
- Id., *Sionismo equivocante*, «Gerarchia», XIX (1939), 2, pp. 179-180
- FERMI, *Il mito del sangue I*, «Gerarchia», XI (1931), 7, pp. 606-614
- Id., *Il mito del sangue II*, «Gerarchia», XI (1931), 7, pp. 692-699
- Id., *Il Sahdu Sundar Singh*, *Speculum*, «Gerarchia», III (1924), 5, pp. 443-445
- Id., *Intorno al misticismo speculativo*, «Gerarchia», V (1926), 3, pp. 188-192
- Id., *L'Asia e l'Europa*, «Gerarchia», VII (1927), 5, pp. 467-469
- Id., *L'Odissea di Israele I*, «Gerarchia», XVIII (1938), 7, pp. 718-721
- Id., *L'Odissea di Israele II*, «Gerarchia», XVIII (1938), 8, pp. 790-794
- Id., *L'unione delle Chiese cristiane*, «Gerarchia», III (1924), 1, pp. 48-53
- Id., *La Chiesa ortodossa*, «Gerarchia», XVII (1937), 2, pp. 208-213

- Id., *La superiore unità*, «Gerarchia», XI (1931), 2, pp. 125-134
- Id., *Precursori slavi I*, «Gerarchia», II (1923), 11, pp. 1299-1302
- Id., *Precursori slavi II*, «Gerarchia», II (1923), 12, pp. 1362-1365
- Id., *Religioni comparate*, «Gerarchia», II (1923), 10, pp. 1045-1048
- Id., *Religioni comparate*, «Gerarchia», II (1923), 11, p. 1108-1110
- Id., *Una sintesi possibile e necessaria*, «Gerarchia», III (1924), 5, p. 506-508
- Id., *Verso l'unità*, «Gerarchia», XIX (1939), 6, pp. 510-514
- FERRETTI L., *Universalità del fascismo*, «Gerarchia», XI (1931), 1, pp. 104-110
- FORNI F., *Appunti sulla dottrina*, «Gerarchia», XIX (1939), 5, pp. 459-460
- GAYDA V., *Sangue in Palestina. Gli arabi contro gli ebrei*, «Gerarchia», IX (1929), 8, pp. 761-764
- GERACI F., *La Cirenaica e la politica islamica*, «Gerarchia», VII (1927), 12, p. 1157-1158
- GIANI N., *Contro la vita comoda II*, «Gerarchia», XVII (1937), 5, pp. 498-501
- Id., *La marcia ideale sul mondo della civiltà fascista*, «Gerarchia», XII (1932), 1, pp. 30-35
- GIGLIO C., *Panorama del Medio Oriente*, «Gerarchia», X (1930), 2, pp. 210-216
- GIMENEZ CABALLERO E., *L'eroe*, «Gerarchia», XIII (1933), 11, pp. 1031-1035
- GINELLI A. C., *Mistica della nostra guerra*, «Gerarchia», XXI (1941), 4, pp. 310-311
- GIUSTI S., *Il lavoro imperativo categorico*, «Gerarchia», XV (1935), 10, pp. 1021-1022
- GOMEZ DE TERAN J., *Occidente e Oriente sul Mediterraneo*, «Gerarchia», XVI (1936), 4, p. 338-341
- GUGLIELMI N., *Dottrina fascista*, «Gerarchia», XIV (1934), 4, pp. 322-323
- Id., *Dottrina fascista II*, «Gerarchia», XIV (1934), 5, pp. 497-498
- GUIZZARDI L., *Dalla 'ragione' alla 'fede'*, «Gerarchia», XIX (1940), 4, pp. 197-198
- ITALICUS, *Problemi sionisti*, «Gerarchia», XIII (1933), 1, pp. 58-61
- JACUZIO R., *Autonomia nazionale delle Chiese e delle comunità religiose acattoliche esistenti nel territorio del Regno*, «Gerarchia», IX (1929), 9, pp. 895-901
- KLEBELSBERG K., *Elementi essenziali della teoria mussoliniana*, «Gerarchia», XI (1932), 8, pp. 953-960

- MARCHINI M., *Sogni, progetti e insinuazioni ebraiche*, «Gerarchia», XXI (1941), 3, pp. 215-217
- MARTINI V., *L'Occidente e Islam*, «Gerarchia», XVII (1937), 4, pp. 405-408
- MATTEINI N., *Spiritualità della guerra*, «Gerarchia», XXI (1941), 5, pp. 471-474
- MERLINO L., *Il fascismo come dottrina*, «Gerarchia», VII (1927), 6, pp. 530-538.
- MINIMUS, *India moderna, Gandhi e Gran Bretagna*, «Gerarchia», XI (1931), 4, pp. 382-393
- MUSSOLINI A., *Il decalogo dell'italiano nuovo*, «Gerarchia», XX (1940), p. 33
- MUSSOLINI B., *Breve preludio*, «Gerarchia», I (1922), 1, pp. 1-2.
- Id., *La dottrina del fascismo*, «Gerarchia», XI (1932), 4, pp. 245-256
- NAVA S., *Il Mediterraneo orientale e l'Italia nell'ora presente*, «Gerarchia», XVI (1936), 8, pp. 769-777
- ORESTANO F., *La vita religiosa nella nuova Europa*, «Gerarchia», XXII (1942), 5, pp. 476-484
- PANDOLFO R., *Valore universale della civiltà fascista*, «Gerarchia», XXII (1942), pp. 155-158
- PANUNZIO S., *Teoria generale della dittatura*, «Gerarchia», XVI (1936), 3, pp. 228-236
- Id., *Teoria generale della dittatura II*, «Gerarchia», XVI (1936), 4, pp. 303-316
- PARO, *Pacifismo antifascista*, «Gerarchia», XVI (1936), 3, pp. 204-205
- PAVESE R., *Filosofia e religione nel momento presente*, «Gerarchia», XVI (1936), 8, pp. 758-761
- Id., *Filosofia e religioni di fronte al fascismo*, «Gerarchia», XIV (1934), 7, pp. 667-671
- Id., *Internazionalismo e fascismo*, «Gerarchia», XVIII (1938), pp. 603-605
- PEDRAZZI O., *L'Italia nelle isole egee*, «Gerarchia», VII (1927), 4, pp. 447-452
- PELLIZZI C., *Idealismo e fascismo*, «Gerarchia», I (1922), 10, pp. 605-612
- PENNISI P., *Appunti per la dottrina fascista della razza*, «Gerarchia», XXII (1942), 3, pp. 286-289
- Id., *La nostra rivoluzione in noi*, «Gerarchia», XXIII (1943), 1, pp. 17-18
- PESENTI G., *La spada dell'Islam*, «Gerarchia», XVII (1937), 6, pp. 546-556
- PRINCIPI P., *Aristocrazia di Mussolini*, «Gerarchia», XIV (1934), 4, pp. 399-400

- QUIRITA, *Lo strumento formidabile*, «Gerarchia», XIV (1934), 3, pp. 283-284
- RIVOIRE M., *Mistica fascista e mistica totalitaria*, «Gerarchia», XX (1940), 3, pp. 128-132
- RUTA E., *Come un popolo sano esprime il capo*, «Gerarchia», IX (1929), 9, pp. 885-894.
- SANTANIELLO G., *Che cosa è il giudaismo in Palestina*, «Gerarchia», XXI (1941), 4, pp. 317-319
- SCHANZER C., *L'Italia e i problemi dell'Oriente lontano*, «Gerarchia», XVI (1936), 1, pp. 3-7
- SELVI G., *Il mito di razza*, «Gerarchia», XIV (1934), 8, pp. 803-807
- Id., *L'Islam e l'Impero dell'Africa italiana*, «Gerarchia», XVIII (1938), 3, pp. 327-331
- SELVI G., *Storia recente di un'antica terra*, «Gerarchia», XVIII (1938), 6, pp. 548-560
- SOLMI A., *Le vie dell'Oriente*, «Gerarchia», III (1924), 2, pp. 145-149
- SPINETTI G. S., *Verso una nuova sintesi*, «Gerarchia», XVIII (1938), 7, pp. 676-680
- TEDESCHI C., *Conflitti di popoli e di interessi in Palestina*, «Gerarchia», XV (1935), 7, pp. 701-709
- VACCA V., *Ebrei e arabi in Palestina*, «Gerarchia», IX (1929), 4, pp. 385-391
- VEZZANI V., *Gli ideali di vita del fascismo*, «Gerarchia», XIV (1934), 11, pp. 1009-1012
- VOLT, *Filosofia dell'autorità*, «Gerarchia», III (1924), 5, pp. 416-421
- ZAPPONI A., *Mistica fascista*, «Gerarchia», XX (1940), 3, pp. 157-158
- *Contro la vita comoda III*, «Gerarchia», XVII (1937), 6, pp. 568-569
- *L'azione religiosa di difesa contro l'ateismo comunista*, «Tempo di Mussolini», V (1938), 6-7
- *La missione*, «Libro e moschetto», XII (1939), 43, pp. 11-19
- *Ultime battute contro la vita comoda*, «Gerarchia», XVII (1937), 8, pp. 722-723

«Dottrina fascista» (1937-1943)

- CARLINI A., *Misticismo fascista*, «Dottrina fascista », IV (1939-1940), 5, pp. 600-606



- COSTA F., *Lecturae ducis*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 8, pp. 775-776
- DI MARZIO C., *Caratteristiche e momenti mistici della storia d'Italia*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 5, pp. 561-566
- EVOLA J., *Sul concetto di mistica fascista e sui rapporti con la dottrina della razza*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 5, pp. 555-556
- FABBRI V. E., *Il fascismo è mistica*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 5, p. 599
- FERRI C. E., *Ortodossia fascista*, «Dottrina fascista», I (1937), 1, pp. 20-22
- FRACCARI G., *La religione nell'idea universale fascista*, «Dottrina Fascista», II (1938), 4, p. 226-231
- GIANI N., *La mistica come dottrina del fascismo*, «Dottrina fascista», II (1938), 6, pp. 287-301
- Id., *Perché siamo dei mistici*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 5, pp. 630-659
- IL REDATTORE DI TURNO, *Sacro e profano*, «Dottrina Fascista», II (1938), 9, p. 428
- KAISSERLIAN-OSTALI G., *Caratteri della dottrina fascista*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 11, pp. 881-889
- MEZZASOMA F., *Introduzione ai lavori*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 5, pp. 505-510
- MUSSOLINI A., *Decalogo dell'Italiano nuovo*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 2, p. 446
- ORANO P., *La spinta mistica della rivoluzione fascista*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 5, pp. 625-626
- PADELLARO N., *Tradizione anti-razionalistica e anti-intellettualistica del pensiero degli italici*, «Dottrina fascista», IV (1939-1940), 5, pp. 515-535
- RIVOIRE M., *Mentalità borghese e spirito fascista*, «Dottrina fascista», III (1938-1939), 4, pp. 125-130
- RUGGI L., *Differenze e analogie tra cristianesimo e fascismo*, «Dottrina fascista », IV (1939-1940), 5, pp. 612-613
- SPINETTI G. S., *Necessità di una mistica*, «Dottrina fascista», I (1937), 1, pp. 11-12
- ZERBINO P., *Dottrina e vita*, «Dottrina fascista», I (1937), 2, pp. 1-3
- *Decalogo*, «Dottrina fascista», III (1938-1939), 11, p. 385
- *Mussolini antiborghese*, «Dottrina fascista», III (1938-1939), 4, p. 114

«Civiltà fascista» (1934-1945)

- ALFASSIO GRIMALDI U., *Ai margini di una polemica sulla validità di un esoterismo razzista*, «Civiltà fascista», IX (1942), 6, p. 647
- GIGLIO C., *Gli interessi dell'Italia nel Mediterraneo orientale*, «Civiltà fascista», III (1936), 8, pp. 729-740
- GRANDE A., *Mussolini governa sulle anime*, «Civiltà fascista», IV (1937), 1, pp. 67-74
- GUIDI M., *L'Islamismo, oggi I*, «Civiltà fascista», IV (1937), 5, pp. 493-508
- Id., *Rassegna del mondo islamico*, «Civiltà fascista», IV (1937), 10, pp. 942-946
- HISTORICUS, *Ragioni rivoluzionarie del Giappone moderno*, «Civiltà Fascista», VII (1941), 3, pp. 229-237
- LOMBRASSA G., *Il servizio del lavoro*, «Civiltà fascista», IX (1942), 5, p. 476
- MOULIK M. M., *Gandhismo e Neogandhismo*, «Civiltà Fascista», II (1935), 1, pp. 155-164
- RENDE D., *Per la disciplina integrale del lavoro nella vita fascista*, «Civiltà fascista», IX (1942), 6, p. 512
- RINALDI R., *Il pensiero di Mussolini. Linee d'interpretazione*, «Civiltà fascista», II (1935), 4, pp. 380-384
- ROSSONI E., *Il lavoro nel fascismo e nel bolscevismo*, «Civiltà fascista», IV (1937), 3, pp. 201-216
- SPIRITO U., *Regime gerarchico*, «Civiltà fascista», I (1934), 1, pp. 4-14
- TOSTO R., *La questione asiatica e l'Italia*, «Civiltà Fascista», I (1934), 10, pp. 1095-1104
- *Ha parlato Mussolini*, «Civiltà fascista», VII (1941), 1, p. 3

«Educazione fascista» (1927-1933)

- BACCI G. L., *La forza della nuova Turchia*, «Educazione fascista», VII (1929), 6, pp. 431-432
- BERNARDY A., *L'opera dell'Italia nuova a Rodi e nell'Egeo*, «Educazione fascista», IX (1931), 3, pp. 217-233
- CAPASSO C., *La politica orientale dell'Italia*, «Educazione fascista», VII (1929), 4, pp. 250-261
- GENTILE G., *Il problema religioso in Italia*, cfr. «Educazione Fascista», V (1927), n. 1, pp. 5-24
- GIGLIO C., *Il momento politico in Turchia*, «Educazione fascista», VIII (1930), 5, pp. 581-586
- MARPICATI A., *La parola del capo*, «Educazione fascista», VII (1929), 9, pp. 563-566
- MUSSOLINI B., *La dottrina fascista*, «Educazione fascista», X (1932), 6, pp. 617-631
- NANI U., *Dall'Impero degli Osman alla repubblica di Kemal*, «Educazione fascista», VII (1929), 5, pp. 537-562
- Id., *La Turchia e l'Occidente*, «Educazione fascista», VI (1928), 12, p. 728-732
- NOBILI MASSUERO F., *L'Italia e l'Oriente*, «Educazione fascista», V (1927), 4, pp. 408-409
- VILLARI L., *I torbidi indiani e il gandhismo*, «Educazione Fascista», VIII (1930), 9, pp. 493-505
- VOLPICELLI L., *La guerra nell'animo del soldato*, «Educazione fascista», VI (1928), 12, pp. 707-716

«Asiatica» (1935-1943)

- BELLONI FILIPPI F., *Gandhi-Ji*, «Asiatica», IV (1938), 4, pp. 294-297
- Id., *Il pensiero religioso e politico di Gandhi*, «Asiatica», IV (1938), 6, pp. 465-468
- BOSE S. C., *L'India e la guerra*, «Asiatica», VIII (1942), 3, pp. 362-371
- CARELLI M., *Concezioni religiose in India*, «Asiatica», II (1936), 1, pp. 29-35
- ELIADE M., *Lo yoga e la spiritualità indiana*, «Asiatica», III (1937), 4, pp. 229-230
- EVOLA J., *Basi spirituali dell'idea imperiale nipponica*, «Asiatica», VI (1940), 6, pp. 361-365

- FUJISAWA C., *La politica giapponese e la concezione del mondo secondo il Giappone*, «Asiatica», VI (1940), 6, pp. 289-294
- MOULIK M. M., *Ideologie in conflitto nel nazionalismo indiano*, «Asiatica», II (1936), 5-6, pp. 240-249
- Id., *Nuove tendenze nel nazionalismo indiano*, «Asiatica», IV (1938), 3, pp. 177-187
- STRAMIGIOLI G., *Scuole mistiche e misteriosofiche in India*, «Asiatica», II (1936), 1, pp. 16-21
- TUCCI G., *Lo Yoga*, «Asiatica», VII (1941), 3, pp. 171-173

#### Altre riviste

- ANCHIERI E., *Palestina: passato e avvenire*, «Geopolitica», II (1940), 12, pp. 556-570
- BALLERINI R., *Gli ebrei perchè restino ebrei*, «La civiltà cattolica», XLIII (1892), 1004, pp. 135-139
- BELLOTTI R., *Italia ed Estremo Oriente*, «Gerarchia», XVII (1937), 9, pp. 841-845
- BOSIO P., *Medioevo*, «La Luce», XVI (1923), 2, pp. 1-2.
- BOTTAI G., *La guerra, scienza morale*, «Primato», III (1942), 23, pp. 426-428
- CAMPO M., *Torbide religiosità moderne*, «Vita e Pensiero», XXVI (1940), 11, pp. 472-476
- CHECCHINI A., *Gli accordi del Laterano e il diritto ecclesiastico*, «Rivista di diritto pubblico e della Pubblica amministrazione in Italia», XXII (1930), 6, pp. 583-598
- CICCHITTI A., *Il problema religioso nella legislazione coloniale italiana*, «Rivista coloniale», XXI (1926), 1, pp. 34-44
- DISMA, *Gerusalemme sarà liberata?*, «Primato», I (1940), n. 9, pp. 17-18
- FALCHI M., *Quel che l'umanità gli deve...vale a dire: "quello di cui essa, l'umanità, fu e rimane debitrice ad Israele"!*, «La Luce», XXXI (1938), 30-31, pp. 11-12
- GENTILE G., *L'essenza del fascismo*, «Civiltà fascista», VII (1928), 2, pp. 97-118
- GRECO I., *Il libero esercizio dei culti ammessi non consente libertà di propaganda e di proselitismo*, «Diritto concordatario», I (1936), 1, pp. 50-62

- GUIDI M., *L'islamismo oggi II*, «Civiltà fascista», IV (1937), 5, pp. 573-593
- JEMOLO A. C., *Religione dello Stato e confessioni ammesse*, «Nuovi studi di diritto, economia e politica», IV (1930), 4, pp. 18-32
- LANZALONE F., *Fede contro...sistema. In tema di dottrina del fascismo*, «Tempo di Mussolini», V (1938), 3, pp. 314-318
- LICITRA C., *Giovanni Gentile fascista*, «La nuova politica liberale», I (1923), 4, p. 65
- MAGNI C., *Intorno al nuovo diritto dei culti acattolici ammessi in Italia*, «Studi sassaresi», IX (1931), 15 maggio 1931, pp. 101-132
- MESSINEO A. S.J., *Il culto della nazione e la fede mitica*, «La Civiltà cattolica», XIC (1940), 3, pp. 212-216
- MUSSOLINI B., *Dottrina del fascismo*, «Lo Stato», III (1932), 5, pp. 655-667
- Id., *Dottrina del fascismo*, «Rivista di diritto penitenziario», III, (1932), 3, pp. 344-353
- Id., *Dottrina fascista*, «Bibliografia fascista», VII (1932), 4, pp. 481-487
- NERI I., *Dichiarazione*, «Rivista delle colonie», XII (1938), 10, p. 1392
- PASINI F., *Niccolò Giani fondatore della Scuola di mistica fascista*, «La Porta orientale», XI (1941), 3, pp. 141-142
- PIACENTINI M., *La discussione in materia religiosa. La propaganda e il proselitismo nei loro riflessi penali*, «Giustizia penale», III (1938), 9, pp. 801-832.
- PODALIRI G., *Orgoglio ebreo*, «Tempo di Mussolini», VI (1939), 5, pp. 806-810
- PREZIOSI G., *Centomila?*, «La difesa della razza», I (1938), 3, pp. 8-15
- Id., *Hitler*, «La vita italiana», XVIII (1930), settembre, pp. 25-34.
- RIVOIRE M., *Mussolini scrittore*, «Primato», II (1941), 23, pp. 3-5
- ROSSI E., *Il fascismo nel vicino Oriente*, «Gerarchia», XII (1932), 9, pp. 841-847
- SCADUTO F., *Il nuovo diritto ecclesiastico in Italia*, «Rivista di diritto pubblico e della Pubblica amministrazione in Italia», XXI (1929), 1, pp. 69-74
- SPINI G., *Noi e il mondo. La conferenza mondiale di Oxford nel giudizio della stampa cattolica italiana*, «Gioventù cristiana», VII (1939), 1, pp. 38-51
- T. T. (E. MARTIRE), *Pro-Judaeis*, «La rassegna romana», V (1933), 3, pp. 335-338.
- UN BAVARESE (A. HITLER), *Gli ebrei, la passione e la resurrezione della Germania (il pensiero di un tedesco)*, «La vita italiana», X (1922), agosto, pp. 97-105
- *Intorno alla questione del sionismo*, «Tempo di Mussolini», V (1938), 6-7, pp. 437-442

- *Le nostre aspirazioni*, «La Voce araba», I (1945), 1, pp. 1-2

## 2. MONOGRAFIE

- AGNESI G., *I nostri orientamenti. Appunti programmatici del fascismo*, Crema, Cazzamalli, 1921

- ALBANESE C., *Io credo. Antilibro per gli scalmanati della prima ora*, Roma, Unione editoriale d'Italia, 1936

- ALICINO M., *Sentimento religioso e posizione storica del fascismo*, Milano, Pecar, 1930

- AMANTE A. – CAMPOSAMPIERO G. (a cura di), *Saggi politici e letterari di Pietro Gorgolini*, Roma, Sacen, 1940

- ANIANTE A., *Mussolini*, Paris, Grasset, 1932

- AYMARD C. E., *Bolchevisme ou fascisme? Français, il faut choisir*, Paris, Flammarion, 1925

- BACIOCCHI DE PEON M., *Manuale del fascista. Regolamento spirituale di disciplina*, Firenze, Bemporad, 1923

- BAGOLINI L., *Eroismo e pace nella concezione fascista*, Bologna, Galleri, 1936

- BANZI A., *Razzismo fascista*, Palermo, Agate, 1939

- BARDUZZI C. E., *La Palestina agricola e industriale – Il sionismo e i luoghi santi*, Faenza, Tipografia fratelli Lega, 1930

- BARNES J. S., *The Universal Aspects of Fascism*, London, Williams and Norgate, 1929

- BELTRAMELLI A., *L'uomo nuovo. Benito Mussolini*, Milano, Mondatori, 1926

- BERTELÉ A., *Aspetti ideologici del fascismo*, Torino, Duetto, 1930

- BERTOLA A., *Ammissione e riconoscimento dei culti acattolici. Per la determinazione del concetto di culto ammesso*, in *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, vol. IV, Padova, CEDAM, 1939, pp. 332-346

- Id., *Estensione e applicazione del concetto di libertà religiosa nel diritto ecclesiastico coloniale*, in Id., *Scritti minori*, Torino, Giappichelli, 1967, vol. III, p. 80-97

- Id., *Il regime dei culti nell'Africa italiana*, Bologna, Cappelli, 1939

- BODRERO E., *Vittorie dottrinali del fascismo*, Firenze, Bemporad, 1927
- BOLZON P., *Comandamenti*, Torino, Paravia, 1930
- BONOMI E. – CARO A. (a cura di), *Celebrazioni patriottiche fasciste religiose*, Milano, La nuova Italia, 1938
- BORTOLOTTO G., *Dottrina del fascismo*, Milano, Hoepli, 1939
- BOTTAI G., *Mussolini costruttore d'Impero*, Mantova, Edizioni Paladino, 1926
- BRASILE P. A., *Breviario spirituale della gioventù fascista*, Lanciano, Gino Barabba, 1934
- BRUNO N. M., *Vivere, agire, costruire. Interpretazione filosofica della dottrina del fascismo*, Milano – Napoli – Roma, Epoca, 1939
- BURDESS M., *Il movimento dei gruppi di Oxford*, Roma, Il Risveglio, 1934
- CALENDOLI G., *Lineamenti di dottrina fascista*, Milano, Moneta, 1943
- CANEPA A., *L'organizzazione del Partito Nazionale Fascista*, Palermo, Ciuni, 1939
- Id., *Sistema di dottrina del fascismo*, Roma, Formiggini, 1937, 3 voll.
- CANTALUPO R., *L'Italia musulmana*, Roma, La Voce, 1928
- CAPASSO C., *Italia e Oriente*, Firenze, La Nuova Italia, 1932
- CARDELLI F., *Figure. S. Francesco, Machiavelli, Mussolini*, Bologna, Zanichelli, 1929
- CARLINI A., *Saggio sul pensiero filosofico e religioso del fascismo*, Roma, Istituto nazionale di cultura fascista, 1942
- CARNEVALE L., *Lupus ovina pelle detectus, ossia il protestantesimo smascherato*, Isola del Liri, Tipografia Macioce e Pisani, 1927
- CATHOLICUS, *Io cattolico e Israele*, Roma, Pinciana, 1938
- CECCHELLI C., *La questione ebraica e il sionismo*, Roma, Istituto nazionale di cultura fascista, 1939
- CHECCHINI A., *La politica religiosa del fascismo*, Padova, Istituto interuniversitario italiano, 1938
- CIEZSKOWSKI A., *Padre nostro. Le vie dello spirito*, Bologna, Zanichelli, 1923
- CIPRIANI L., *fascismo razzista*, Roma, Tumminelli, 1940
- COGNI G., *I valori della stirpe italiana*, Milano, Bocca, 1937
- Id., *Il razzismo*, Milano, Bocca, 1937

- CORNAGGIA MEDICI L., *Il conflitto dopo la Conciliazione. Lettera aperta al senatore Vincenzo Morello (Rastignac)*, Roma, Officina tipografica romana Buona stampa, 1932
- CORSI M., *Terre dell'Islam*, Milano, Alpes, 1927
- COSTAMAGNA C., *Storia e dottrina del fascismo*, Torino, UTET, 1938
- CRIVELLI C., *I protestanti in Italia (specialmente nei secoli XIX e XX)*, Isola del Liri, Macioce & Pisani, 1936-1938, 2 voll.
- CUCCO A., *Misticismo nuovo*, Palermo, Fratelli Tramuto e Ciofalo, 1929
- CUESTA U., *Il fascismo. La rivoluzione e la dottrina fascista*, Milano, Vallardi, 1934
- D'ORAZIO D., *Breviario fascista. Voci di poeti, profeti, eroi, interpreti*, Trieste, Parnaso, 1928
- DA CARRÉ L. M., *Filosofia e scienza in Francesco Orestano*, Padova, Tipografia del Seminario, 1941
- DE BEGNAC Y., *Trent'anni di Mussolini (1883-1915)*, Roma, Menaglia, 1934
- DE MARTINO S., *Lo spirito e la razza. Razza, cultura e nazione*, Roma, Signorelli, 1940
- DE VRIES DE HEEKELINGEN H., *Israele. Il suo passato, il suo avvenire*, Roma, Tumminelli, 1937
- DE' ROSSI DELL'ARNO G. (a cura di), *Fascismo e popolo. Breve compendio di dottrina fascista tessuto esclusivamente con fatti e pensieri tratti dai discorsi e dagli scritti del duce*, Roma, Italia e fede, 1933
- DEL CROIX C., *L'uomo e la virtù*, in *Panorami di realizzazioni del fascismo*, vol. I, Roma, Castaldi, pp. 45-48
- DELLA SETA U., *La legge fondamentale sui culti ammessi. Valutazione etica*, Modena, Guanda, 1937
- DICORATO G., *L'Italiano di Mussolini. Vuoi vivere meglio! Vademecum degli assennati e assennandi*, Roma, Dicorato, 1928
- DILDA L., *Dopo la rivoluzione fascista. Patria, famiglia e fede*, Bologna, Cappelli, 1934
- EVOLA J., *Il mito del sangue*, Milano, Hoepli, 1937.
- FANCIULLI G., *Patria*, Brescia, La Scuola, 1935



- FANELLI G. A., *Patria e religione in Mussolini*, in *Panorami di realizzazioni del fascismo*, vol. I, Roma, Castaldi, pp. 49-52
- FANTECHI A., *Principi della dottrina del fascismo*, Firenze, Cya, 1938
- FANTINI O., *L'universalità del fascismo. Principi di dottrina e di etica fascista*, Napoli, Chiurazzi e Figlio, 1933
- FARINACCI R., *La Chiesa e gli ebrei*, conferenza d'inaugurazione tenuta all'Istituto di cultura fascista di Milano, 7 novembre 1938, Cremona, Cremona nuova, 1938
- FERRI E., *Niccolò Giani. Medaglia d'oro, maestro di dottrina fascista*, Pavia, Industria grafica pavese, 1942
- FREDDI L., *Fascismo. La sua storia, la sua dottrina, la sua organizzazione*, Firenze, Bemporad, 1924
- GENTILE G., *Che cos'è il fascismo?*, Firenze, Vallecchi, 1925
- Id., *Discorsi di religione*, Firenze, Vallecchi, 1920
- Id., *Dottrina del fascismo. Idee fondamentali*, Milano, Hoepli, 1935
- Id., *Origini e dottrina del fascismo*, Roma, Libreria del littorio, 1929
- Id., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Pisa, Mariotti, 1916
- GERENZANI F., *Palestina d'oggi*, Brescia, Vannini, 1934
- GHIGNONI A., *Universalità di Mussolini*, Milano, Ambrosiana, 1941
- GIACCHI O., *La legislazione italiana sui culti ammessi*, Milano, Vita e Pensiero, 1933
- GIORDANI I., *Crisi protestante e unità della Chiesa*, Roma, Fides, 1930
- Id., *I protestanti alla conquista dell'Italia*, Milano, Vita e Pensiero, 1931.
- GIOVANNETTI A., *Commento alla dottrina del fascismo*, Bologna, L'educazione virile, 1935
- GIULIANO B., *Elementi di cultura fascista*, Bologna, Zanichelli, 1929
- Id., *Misticismo e cultura fascista*, Milano, Scuola di mistica fascista Sandro Italico Mussolini, 1932
- GOBETTI P., *Dal bolscevismo al fascismo. Note di cultura politica*, Torino, s. e., 1923.
- GORGOLINI P. – PENNA M., *Il trionfo della vittoria. Elementi di cultura fascista*, Torino, Druetto, 1930
- GORGOLINI P., *Il fascismo nella vita italiana*, Torino, Edizioni Italianissima, 1922

- Id., *Il fascismo spiegato al popolo*, Torino, Paravia, 1925
- Id., *La rivoluzione fascista*, Torino, Silvestrelli & Cappelletto, 1923
- GOTTA S., *Mistica patria*, Milano, Imperia, 1924
- GRAMATICA F., *La dottrina del fascismo*, Genova, Rivista di filosofia, 1937
- GRAVELLI A. (a cura di), *Razzismo*, Roma, Nuova Europa, 1928
- GRAY E. M., *Credenti nella patria*, Milano – Verona, Mondadori, 1935
- GREMIGNI S., *Duce d'Italia*, Milano, Istituto di propaganda d'arte e cultura, 1927
- HEILER F., *Urkirche und Ostkirche*, München, E. Reinhardt, 1937, 3 voll.
- HITLER A., *La mia battaglia*, Milano, Bompiani, 1934
- JACUZIO R., *Commento della nuova legislazione in materia ecclesiastica*, Torino, UTET, 1932.
- JANNI U., *Corpus Domini. La Chiesa: suoi valori eterni, suoi problemi moderni*, Modena, Guanda, 1938
- JEMOLO A. C., *Per la libertà religiosa in Italia*, Firenze, La Nuova Italia, 1944
- LA SCALA G., *Culti ammessi, non più tollerati*, Napoli, Loffredo, 1932
- LAMMENS H., *L'Islam. Manuale delle credenze e istituzioni mussulmane*, Bari, Laterza, 1929
- LANDINI P., *La dottrina del fascismo*, Firenze, La nuova Italia, 1936
- LATTES D. – BEILINSON M. (a cura di), *Il sionismo nel pensiero dei suoi capi. Theodor Herzl, Max Nordau, Nahum Sokolow, Chaim Weizmann*, Firenze, Israel, 1925
- LATTES D., *Felice Momigliano. Il suo pensiero religioso ed ebraico*, Firenze, Israel, 1924
- Id., *Il sionismo*, Roma, Cremonese, 1928, 2 voll.
- LAW W., *Un serio appello a una vita devota e santa*, Bologna, Zanichelli, 1923
- LEICHT P. S., *La legislazione ecclesiastica liberale italiana (1848-1914), Studi storici e giuridici per il decennale della Conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia*, vol. I, *Studi storici*, Milano, Vita e Pensiero, 1939
- LEONI E., *Mistica del razzismo fascista. La difesa della razza nel mondo*, Milano, Dottrina fascista, 1941
- LOLLI M., *Ebrei, Chiesa e fascismo*, Tivoli, Mantero, 1938
- LONGANESI L., *Vademecum del perfetto fascista*, Firenze, Vallecchi, 1926
- LOVERA DI CASTIGLIONE C., *Il movimento di Oxford*, Brescia, Morcelliana, 1935

- LUDWIG E., *Colloqui con Mussolini*, Milano, Mondadori, 1932
- MAGGIORE G., *Razza e fascismo*, Palermo, Agate, 1939
- MARTINOLI E., *Funzione della mistica nella rivoluzione fascista*, Trieste, Trami, 1940
- MASETTI-ZANINI A., *Religione e fascismo*, Bologna, Bononia, 1924
- MAZZETTI R., *Elogio della vita guerriera*, Modena, Società tipografica modenese, 1937
- MEACCI V., *La libertà di propaganda e di proselitismo secondo gli accordi dell'11 febbraio 1929 e la legge 24 giugno 1929 n. 1159*, Roma, Tipografia della Camera dei Deputati, 1931
- MEZZASOMA F., *Niccolò Giani discepolo di Arnaldo*, Milano, Scuola di mistica fascista Sandro Mussolini, 1941
- MISSIROLI M., *Date a Cesare. La politica religiosa di Mussolini*, Roma, Libreria del Littorio, 1930
- MOBILIO S., *La dottrina del fascismo dagli scritti e discorsi del duce*, Salerno, Spadafora, 1937
- MORELLO V., *Il conflitto dopo la Conciliazione*, Milano, Bompiani, 1932
- MURRI R., *Fede e fascismo*, Milano, Alpes, 1924
- MUSSOLINI B., *Dottrina del fascismo. Con introduzione e commento di C. Di Marzio*, Milano – Messina, Principato, 1941
- Id., *La dottrina del fascismo e il pensiero politico di Mussolini. Illustrato e commentato da G. Arrighi*, Firenze, Barbera, 1940
- Id., *La dottrina del fascismo. Annotata a cura di G. Esposito e seguita da una appendice di L. Cuntu (Le leggi del regime fascista)*, Milano, Hoepli, 1939
- Id., *La dottrina del fascismo. Commento filosofico del prof. P. Eusebietti*, Torino, Società editrice internazionale, 1939
- Id., *La dottrina del fascismo. Con commento di P. Lamanna*, Firenze, Le Monnier, 1938
- Id., *La dottrina del fascismo. Con esposizione e note di commento di E. Bundy. Ad uso delle scuole medie*, Napoli, Rondinella, 1937
- Id., *La dottrina del fascismo. Con una storia del movimento fascista di G. Volpe*, Milano, Treves – Treccani – Tumminelli, 1932

- Id., *La dottrina del fascismo. Eseggesi di R. Marchese*, Catania, Nobile, 1939
- Id., *La dottrina del fascismo. Introduzione e commento di G. Cottone*, Firenze, La nuova Italia, 1937
- Id., *La dottrina del fascismo. Introduzione e commento di M. Di Marco*, Trapani, Radio, 1940
- Id., *La dottrina del fascismo. Introduzione e note di S. Valitutti*, Firenze, Sansoni, 1940
- Id., *La dottrina del fascismo. Introduzione, commenti e note a cura di C. Valsania*, Torino, Gambino, 1942
- NARDELLI M., *Fascismo idea universale*, Torino, Il Trentino, 1936
- NASI G., *Il mio credo. Raccolta di circolari del generale Nasi edita dal Governo dell'Harar*, s. l., s. n., 1938-1940
- NAVA S., *Il Governo coloniale, organamento e azione. Concetti generali*, Firenze, Cya, 1938
- NERI I., *L'art. 31 della carta fondamentale dell'Impero*, in *Atti del III Congresso di studi coloniali*, Firenze-Roma, 12-17 aprile 1937, Firenze, Sansoni, 1937, v. III, p. 71-79
- NOMENTANUS, *I rapporti tra la Chiesa cattolica e gli ebrei*, Roma, Pinciana, 1938
- OMARINI G. L., *Razzismo fascista*, Firenze, Vallecchi, 1939
- ORANO P., *Cristo e Quirino*, Foligno, Campitelli, 1928
- Id., *La nuova coscienza religiosa in Italia*, Roma, Bilychnis, 1917
- Id., *Lo Stato*, Roma, Pinciana, 1940
- ORIGONE A., *Osservazioni sulla libertà in materia religiosa*, Roma, ARE, 1930
- OTTAVIANO C., *Il pensiero di Francesco Orestano*, Palermo, Industrie riunite editoriali siciliane, 1933
- OVAZZA E., *Sionismo bifronte*, Roma, Pinciana, 1935
- PAGLIARO A., *Storia e dottrina del fascismo*, Roma, Pioda, 1942
- PAGLIARO E., *Il fascismo. Commento alla dottrina*, Roma, Scienze e lettere, 1933
- PANNESE G., *Francesco Orestano e le dottrine politiche e filosofiche*, Roma, La voce della stampa, 1942
- PANUNZIO S., *Commento alla dottrina del fascismo*, in *Panorami di realizzazioni del fascismo*, vol. II/1, Roma, Castaldi, 1942, pp. 25-33
- PEDRAZZI O., *Il Levante mediterraneo e l'Italia*, Milano, Alpes, 1925

- PELLICANO P., *Ecco il diavolo: Israele*, Milano, Baldini e Castoldi, 1938
- PENNISI P., *Presa di posizione francamente razzista. Note di un cattolico italiano*, Messina, Principato, 1938
- PESENTI G., *In Palestina e in Siria durante e dopo la grande guerra*, Milano, L'Eroica, 1932
- PIACENTINI M., *I culti ammessi nello Stato italiano*, Milano, Hoepli, 1934
- Id., *La legge 24 giugno 1929 n. 1159 contenente disposizioni sull'esercizio dei culti ammessi nello Stato e sul matrimonio celebrato davanti ai ministri dei culti medesimi*, Roma, Bilychnis, 1929
- Id., *La tutela della libertà di coscienza e di culto nell'ordinamento dello Stato fascista, Studi in onore di Mariano D'Amelio*, vol. III, Roma, Foro Italiano, 1933
- PINTI L. (a cura di), *Il duce della rivoluzione*, Roma, Castaldi, 1942
- PIRRO B., *Principi di storia e dottrina del fascismo*, Roma, Il pensiero fascista, 1942
- PODALIRI G., *De Repubblica hebraeorum*, Bologna, Il resto del Carlino, 1941
- POLACCO V., *Per la libertà di coscienza e la tutela delle minoranze religiose*, Roma, Tipografia del Senato, 1925
- POLLERA A., *Lo Stato etiopico e la sua Chiesa*, Roma – Milano, SEAI, 1926
- PULLINI L., *Mussolini padre del popolo italiano*, Milano, Ambrosiana, 1941
- REALE ACCADEMIA D'ITALIA, FONDAZIONE ALESSANDRO VOLTA, *Atti dell'VIII Convegno di scienze morali e storiche, tema: l'Africa*, Roma, 4-11 ottobre 1938, Roma, Accademia d'Italia, 1939, 2 voll.
- ROCCO A., *La dottrina del fascismo e il suo posto nella storia del pensiero politico*, Roma, Libreria dello Stato, 1925
- Id., *La dottrina politica del fascismo*, Roma, Aurora, 1925
- ROMANINI A., *Ebrei, cristianesimo, fascismo*, Empoli, Caparrini, 1939
- ROUGIER L., *La mistica rivoluzionaria*, Milano, Alpes, 1926
- SALVATORELLI L., *Nazionalfascismo*, Torino, Godetti, 1923
- SARFATTI M., *Dux*, Milano, Mondadori, 1926
- SAVELLI R., *La dottrina del fascismo*, Torino, Lattes, 1928
- SCORZA C., *Mussolini forgiatore di anime*, in *Panorami di realizzazioni del fascismo*, vol. I, Roma, Castaldi, pp. 69-72

- SERTOLI SALIS R., *Italia, Europa, Arabia*, Milano, Istituto per gli studi di politica internazionale, 1940
- SOTTOCHIESA G., *Razza e razzismo nell'Italia fascista*, Torino, Paravia, 1939
- STEFANINI L., *Il pensiero contemporaneo e la dottrina del fascismo*, Torino, Società editrice internazionale, 1937
- SULIS E., *Imitazione di Mussolini*, Milano, Novecento, 1934
- TESINI O., *Ascensione del lavoro*, Rovigo, Rodigno, 1942
- TINTI F. M., *Sionismo e cattolicesimo. La questione della Palestina*, Bari, Società tipografica pugliese, 1926
- TURATI A., *La dottrina fascista*, Roma, Littorio, 1923
- TURCHETTI P., *Lineamenti di dottrina fascista*, Roma, Failli, 1938
- VALORI A., *Parole di fede*, Milano, Mondatori, 1942
- VERCESI E. – PENCO G., *Palestina di ieri e di oggi. Una piaga sempre aperta*, Milano – Roma, Libreria d'Italia, 1930
- WHITTINGHILL D. G., *Italy and Baptist Church*, Roma, Bilychnis, 1930
- ZAMA P., *Fascismo e religione*, Milano, Imperia, 1923
- ZARI A., *Federico von Hugel e il suo pensiero religioso*, Pinerolo, Unitipografica pinerolese, 1935
- ZERBOGLIO A. – GRANDI D., *Il fascismo*, Bologna, Cappelli, 1922
- ZINGARELLI I., *Il risveglio dell'Islam*, Milano, Treves, 1928
- *Atti del III Congresso di studi coloniali*, Firenze-Roma, 12-17 aprile 1937, Firenze, Sansoni, 1937, 3 voll.
- *Il primo libro del fascista*, Roma, Littorio, 1938
- *Il secondo libro del fascista*, Roma, Littorio, 1939
- *L'Internazionale ebraica. I protocolli dei savi anziani di Sion*, Roma, La vita italiana, 1937
- *La tutela dei culti*, in *Gli annali dell'Africa Italiana*, a cura del Ministero dell'Africa Italiana, III (1940), 1, pp. 60-89
- *Niccolò Giani, medaglia d'oro*, Piacenza, Società tipografica editrice Porta, 1942

### 3. VOCI ENCICLOPEDICHE

- GUIDI M., *Copti – Generalità*, *Enciclopedia italiana Treccani*, XI (1931), pp. 331-335
- KOROLEVSKIJ C., *Chiesa ortodossa*, *Enciclopedia italiana Treccani*, XXV (1935), pp. 629-631
- MERKEL F. R., *Misticismo*, *Enciclopedia italiana Treccani*, XXIII (1934), pp. 454-457
- MUSSOLINI B., *Fascismo*, *Enciclopedia italiana Treccani*, XIV (1932), pp. 847-884
- NALLINO C. A., *Islamismo – Generalità*, *Enciclopedia italiana Treccani*, XIX (1933), pp. 603-614
- Id., *Maometto*, *Enciclopedia italiana Treccani*, XXII (1934), pp. 193-197
- PIACENTINI M., *Culti ammessi*, *Nuovo Digesto italiano*, IV (1938), p. 455
- PINCHERLE A., *Luteranesimo*, *Enciclopedia italiana Treccani*, XXI (1934), pp. 690-692
- VOLPE G., *Benito Mussolini*, *Enciclopedia italiana Treccani*, XXIV (1934), pp. 160-161

#### 4. ALTRE FONTI A STAMPA

- CROCE B., *Pagine sparse*, Bari, Laterza, 1960
- GOBETTI P., *La rivoluzione liberale*, Torino, Einaudi, 1965
- GRAMSCI A., *La costituzione del Partito Comunista*, Torino, Einaudi, 1971
- Id., *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Roma, Editori riuniti, 1973-1978, 3 voll.
- Id., *Socialismo e fascismo. L'ordine nuovo (1921-1922)*, Torino, Einaudi, 1971
- Id., *Sul fascismo*, a cura di E. Santarelli, Roma, Editori riuniti, 1973
- LESSONA A., *Memorie*, Firenze, Sansoni, 1958
- LETO G., *OVRA. Fascismo – antifascismo*, Bologna, Cappelli, 1951
- MUSSOLINI B., *Opera omnia*, a cura di E. e D. Susmel, Firenze, La Fenice, 1951-1980, 44 voll.
- PARTITO NAZIONALE FASCISTA, (a cura di), *Dizionario di politica*, Roma, Treccani, 1940, 4 voll.
- TOGLIATTI P., *Corso sugli avversari. Le lezioni sul fascismo*, a cura di F. M. Biscione, Torino, Einaudi, 2010

- Id., *Italiani, italiani ascoltate! Discorsi agli italiani*, Milano, Edizioni del calendario, 1972
- Id., *Lezioni sul fascismo*, Roma, Editori riuniti, 1970



## **BIBLIOGRAFIA**

- ACQUAVIVA S. – GUIZZARDI G. (a cura di), *La secolarizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1973
- ALABISO G. (a cura di), *Chiese in controluce. Valdesi e protestantesimo in Italia*, Torino, Claudiana, 2001
- AL-HESNAWI H. W., *Le guerre coloniali del fascismo*, a cura di A. Del Boca, Roma – Bari, Laterza, 1991
- ANGELINI P., *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001
- AQUARONE A. – VERNASSA M. (a cura di), *Il regime fascista*, Bologna, Il Mulino, 1974
- ARIAN LEVI G. – DISEGNI G., *Fuori dal ghetto. Il 1848 degli ebrei*, Roma, Editori riuniti, 1998
- ARMISTEAD D., *Cristiani in divisa. Un secolo di storia dell'Esercito della salvezza fra gli italiani (1887-1987)*, Torino, Claudiana, 1987
- ARTOM E., *Per una storia degli ebrei nel Risorgimento*, «Rassegna storica toscana», XXIV (1978), 1, pp. 139-156
- ARUFFO A., *Storia del colonialismo italiano da Crispi a Mussolini*, Roma, Datanews, 2003
- ASNAGHI A., *L'amante della sofia. Vita e pensiero di Vladimir Solovev*, Cernusco sul Naviglio, CENS, 1990
- AXWORTHY M., *Breve storia dell'Iran. Dalle origini ai nostri giorni*, Torino, Einaudi, 2010
- AYASSOT E., *I protestanti in Italia*, Milano, Area, 1962
- BAECHLER J., *De l'ideologie*, «Annales», XXVI (1972), 3, pp. 639-651
- BAGNATO B. (a cura di), *I diari di Luca Pietromarchi, ambasciatore italiano a Mosca (1958-1961)*, Firenze, Olschki, 2002
- BARBIERI S. U., *Una strana stirpe di audaci*, Torre Pellice, Claudiana, 1960
- BARILE P., *Appunti sulla condizione giuridica dei culti acattolici in Italia*, vol. I, *Scritti di diritto costituzionale*, Padova, CEDAM, 1967

- BAROT M., *Il movimento ecumenico*, Messina – Firenze, D'Anna, 1973
- BECHELLONI A., *Carlo e Nello Rosselli e l'antifascismo europeo*, Milano, Franco Angeli, 2001
- BELARDELLI G., *Nello Rosselli*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007
- BELLINI P., *Confessioni religiose*, *Enciclopedia del diritto*, VIII (1961), p. 926
- BENEDETTI U., *Benedetto Croce e il fascismo*, Roma, Giovanni Volpe editore, 1967
- BEN-GHIAT R. – FULLER M. (a cura di), *Italian Colonialism*, New York, Palgrave Macmillan, 2005
- BEN-GHIAT R., *La cultura fascista*, Bologna, Il Mulino, 2000
- BENSOUSSAN G., *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale (1860-1940)*, Torino, Einaudi, 2007
- BERNARDINI P. L. – LUZZATO VOGHERA G. – MANCUSO P. (a cura di), *Gli ebrei e la destra. Nazione, Stato, identità, famiglia*, Roma, Aracne, 2007
- BERNOVILLE G., *L'épopée missionnaire d'Ethiopie. Monseigneur Jarousseau et la mission des Gallas*, Paris, Albin Michel, 1950.
- BERTACCHINI R., *Le riviste del Novecento. Introduzione e guida allo studio dei periodici italiani. Storia, ideologia e cultura*, Firenze, Le Monnier, 1979
- BERTAGNI G., *Lo studio comparato delle religioni. Mircea Eliade e la scuola italiana*, Bologna, Bonomo, 2002
- BERTOLA A., *Estensione e applicazione del concetto di libertà religiosa nel diritto ecclesiastico coloniale*, in Id., *Scritti minori*, Torino, Giappichelli, 1967, 3 voll.
- BETRI M. L., *Tra politica e cultura. La Scuola di mistica fascista*, «Storia in Lombardia», VIII (1989), 1-2, pp. 377-398
- BETTINI PROSPERI M., *Le carte di Umberto Benigni*, «Clio», XXVIII (1992), 2, pp. 290-341
- BIAGINI A., *Storia della Turchia contemporanea*, Milano, Bompiani, 2005
- BIAGINI F., *Mussolini e il sionismo*, Milano, M&B Publishing, 1998
- BIDUSSA D. (a cura di), *Il sionismo politico*, Milano, Unicopli, 1993
- BIONDI D., *La fabbrica del duce*, Firenze, La Nuova Italia, 1967
- BOBBIO N., *Dal fascismo alla democrazia. I regimi, le ideologie, le figure e le culture politiche*, Milano, Baldini e Castoldi, 1997

- Id., *L'ideologia del fascismo*, Carrara, Quaderni della FIAP, 1975
- Id., *Profilo ideologico del Novecento*, in E. CECCHI – N. SAPEGNO (a cura di), *Storia della letteratura italiana*, vol. IX, Milano, Garzanti, 1969, pp. 119-228
- BOCCA G., *Il filo nero*, Milano, Mondadori, 1995
- BOCCI M., *Agostino Gemelli rettore e francescano. Chiesa, regime e democrazia*, Brescia, Morcelliana, 2003
- BÖCKENFÖRDE E. W., *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 2006
- BOLOGNA S., *La Chiesa confessante sotto il nazismo (1933-1936)*, Milano, Feltrinelli, 1967
- BOLZON O., *Il dialogo ecumenico. Breve storia del movimento ecumenico*, Treviso, Editrice trevigiana, 1966
- BONAVITA R. – GABRIELLI G. – POPA R., *L'offesa della razza. Razzismo e antisemitismo dell'Italia fascista*, Bologna, Patron, 2005
- BORRUSO P., *L'ultimo Impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1976)*, Milano, Guerini, 2002
- Id., *Le missioni cattoliche italiane nella politica imperiale del fascismo (1936-1940)*, «Africa», XLIV (1989), 1, pp. 50-78
- BOSCO N., *Vladimir Solovev. Cristianesimo e modernità*, Padova, Messaggero, 2005
- Id., *Vladimir Solovev. Ripensare il cristianesimo*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1999
- BOTTONI R. (a cura di), *L'Impero fascista. Italia ed Etiopia (1935-1941)*, Bologna, Il Mulino, 2008
- BOUCHARD G. – TURINETTO R., *L'«altra Chiesa» in Italia. Gli evangelici*, Torino, Claudiana, 1976
- BOUCHARD G., *I valdesi e l'Italia. Prospettive di una vocazione*, Torino, Claudiana, 1988
- BOYER C., *Unità cristiana e movimento ecumenico*, Roma, Studium, 1955
- BOZARSLAN H., *La Turchia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 2006
- BRACHER K. D. – VALIANI L. (a cura di), *Fascismo e nazionalsocialismo*, atti della settimana di studio 10-14 settembre 1984, Il Mulino, Bologna, 1986
- BRELICH A. – MESLIN M., *Religione e storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 1988

- BRENNER M., *Breve storia del sionismo*, Roma – Bari, Laterza, 2003
- BROOKER P., *The Faces of Fraternalism. Nazi Germany, Fascist Italy, and Imperial Japan*, Oxford, Clarendon Press – New York, Oxford University Press, 1991
- BUBER M., *Sion. La storia di un'idea*, Genova, Marietti, 1987
- BUTLER S., *Breve storia dell'ecumenismo*, Roma, Frati francescani dell'Atonement, 1964
- CALCHI NOVATI G., *Fra Mediterraneo e Mar Rosso. Momenti di politica italiana in Africa attraverso il colonialismo*, Roma, Istituto italo-africano, 1992
- CAPARELLI F., *Una vita nella Dante*, Città di Castello, Ediprint, 1997
- CARILE S., *Il metodismo. Sommario storico*, Torino, Claudiana, 1984
- CARINI T., *La 'religione civile' della Scuola di mistica fascista*, in G. DE TURRIS (a cura di), *Esoterismo e fascismo. Storia, documenti, interpretazioni*, Roma, Edizioni mediterranee, 2006, pp. 325-336
- Id., *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista (1930-1943)*, Milano, Mursia, 2009
- CAROCCI G., *La politica estera dell'Italia fascista (1925-1928)*, Bari, Laterza, 1969
- CAROLI R. – GATTI F., *Storia del Giappone*, Roma – Bari, Laterza, 2006
- CARRARI G., *Il metodismo*, Torino, Claudiana, 2000
- CASSIRER E., *Il mito dello Stato*, Milano, Longanesi, 1950
- CASTIGLIONE M., *I testimoni di Geova: ideologia religiosa e consenso sociale. Un'analisi storico-sociologica della nuova religiosità in Italia*, Torino, Claudiana, 1981
- CATTANEI L., *La via italiana al colonialismo. Le ambizioni sbagliate di una pseudo-potenza*, Firenze, Bulgarini, 1973
- CAVAGLION A., *Felice Momigliano (1866-1924). Una biografia*, Bologna, Il mulino – Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1988
- CAVALLI G., *Il calvario di due ammiragli. Ricordi di un compagno di carcere*, Parma, s. n., 1995
- CAVALLI L., *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, Bologna, Il Mulino, 1981
- CHIARINI F. – GIORGI L. (a cura di), *Movimenti evangelici in Italia dall'unità a oggi. Studi e ricerche*, Torino, Claudiana, 1990
- CHIARINI F. (a cura di), *Il metodismo italiano*, Torino, Claudiana, 1997
- CIGNONI M., *I valdesi a Roma*, Roma, Bellastampa, 1983

- CIUFFOLETTI Z., *Uno storico sotto il fascismo. Lettere e scritti vari (1924-1937)*, Firenze, La Nuova Italia, 1979
- COCCIA B. – GENTILONI SILVERI U. (a cura di), *Federzoni e la storia della destra italiana nella prima metà del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2001
- COHN N., *Licenza per un genocidio. I protocolli degli anziani di Sion: storia di un falso*, Torino, Einaudi, 1969
- COLLOTTI E., *Il fascismo e gli ebrei. Le leggi razziali in Italia*, Roma – Bari, Laterza, 2003
- COLOMBO K. – ASSAEL D., *Milano fascista, Milano antifascista*, Milano, Guerini e Associati, 2007
- COLOMBO K., *La Scuola di mistica fascista di Milano*, «Annali 6. Studi e strumenti di storia contemporanea», Varese, Franco Angeli, 2004, pp. 50-69
- CONGAR Y., *Aspetti dell'ecumenismo*, Torino, Marietti, 1965
- CONTI F., *Storia della massoneria italiana. Dal Risorgimento al fascismo*, Bologna, Il Mulino, 2006
- CORDOVA F. (a cura di), *Uomini e volti del fascismo*, Roma, Bulzoni, 1980
- CRACINA G., *Il contributo di Mircea Eliade al nuovo Umanesimo*, Reana del Rojale, Chiandetti, 1990
- CUPERTINO G. (a cura di), *La Chiesa cristiana avventista del settimo giorno. Chi, come, dove, quando, perché?*, Falciani, ADV, 1995
- CUTINELLI F., *Mistica fascista*, Trapani, Radio, 1956
- D'AVACK P. A., *Il problema storico-giuridico della libertà religiosa*, Roma, Bulzoni, 1964
- DALMAS D. – STRUMIA A. (a cura di), *Una resistenza spirituale. «Conscientia» (1922-1927)*, Torino, Claudiana, 2000
- DE ANTONELLIS L., *Come doveva essere il perfetto giovane fascista. La Scuola di mistica del regime*, «Storia illustrata», XXI (1978), 2, pp. 46-53
- DE BEGNAC Y., *Colpo di Stato. Realistica utopia*, Roma, La rocca, 1960
- Id., *Palazzo Venezia. Storia di un regime*, Roma, La rocca, 1950
- DE BERNARDI A. – GUARRACINO S. (a cura di), *Il fascismo. Dizionario di storia, personaggi, cultura, economia, fonti e dibattito storiografico*, Milano, Mondadori, 1998
- DE BIASE C., *L'Impero di Faccetta nera*, Milano, Edizioni del Borghese, 1966

- DE FELICE R., *Breve storia del fascismo*, Milano, Mondadori, 2002
- Id., *Ebrei in un paese arabo. Gli ebrei nella Libia contemporanea tra colonialismo, nazionalismo arabo e sionismo (1835-1970)*, Bologna, Il Mulino, 1978
- Id., *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, Bologna, Il Mulino, 1988
- Id., *Il fascismo. Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici*, Bari, Laterza, 1970,
- Id., *Intervista sul fascismo*, Roma – Bari, Laterza, 1975
- Id., *Le simpatie nipponiche di Mussolini*, «Relazioni internazionali», I (1988), 2, pp. 45-58
- Id., *Mussolini il duce*, vol. I, *Gli anni del consenso (1929-1936)*, Torino, Einaudi, 1974
- Id. *Mussolini il duce*, vol. II. *Lo Stato totalitario (1936-1940)*, Torino, Einaudi, 1981
- Id., *Mussolini il fascista*, vol. I, *La conquista del potere (1921-1925)*, Torino, Einaudi, 1966
- Id., *Mussolini il fascista*, vol. II. *L'organizzazione dello Stato fascista (1925-1929)*, Torino, Einaudi, 1968
- Id., *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1988
- DE GRAZIA V. – LUZZATO S. (a cura di), *Dizionario del fascismo*, Torino, Einaudi, 2002, 2 voll.
- DEL BOCA A., *Gli italiani in Africa Orientale*, Roma – Bari, Laterza, 1976-1984, 4 voll.
- Id., *Gli italiani in Libia*, Roma-Bari, Laterza, 1986-1988, 2 voll.
- Id., *Il negus. Vita e morte dell'ultimo re dei re*, Roma – Bari, Laterza, 1995
- Id., *Italiani brava gente? Un mito duro a morire*, Milano, Mondolibri, 2006
- Id., *La guerra d'Etiopia. L'ultima impresa del colonialismo*, Milano, Longanesi, 2010
- DEL CANUTO F. (a cura di), «Un decennio» (1974-1984). *Numero unico dell'«Israel»*. *Saggi sull'ebraismo italiano*, Roma, Carucci, 1984
- DEL NOCE A., *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1970
- DENTAMARO F., *La politica dei culti acattolici (1929-1979)*, Firenze, Nocchioli, 1979

- DI MOTOLI P., *La destra sionista. Biografia di Vladimir Jabotinsky*, Milano, M&B Publishing, 2001
- DOLLO C., *Il pensiero filosofico di Francesco Orestano. Fenomenologia del valore e metafisica sperimentale*, Padova, CEDAM, 1967
- DOUMANIS N., *Una faccia, una razza. Le colonie italiane dell'Egeo*, Bologna, Il Mulino, 2003
- FABEI S., *Il fascio, la svastica e la mezzaluna*, Milano, Mursia, 2003
- Id., *Una vita per la Palestina. Vita del gran muftì di Gerusalemme*, Milano, Mursia, 2003
- FABRE G., *Mussolini razzista. Dal socialismo al fascismo: la formazione di un antisemita*, Milano, Garzanti, 2005
- FANTINI L., *Essenza mistica del fascismo totalitario. Dalla Scuola di mistica fascista alle Brigate nere*, Perugia, Associazione culturale 1° dicembre 1943, 2004
- FEDELE P., *La libertà religiosa*, Milano, Giuffrè, 1963
- Id., *Uguaglianza giuridica e libertà religiosa, Studi in memoria di Guido Zanobini*, vol. IV, *Diritto internazionale, diritto finanziario e scienza delle finanze, diritto canonico, diritto ecclesiastico*, Milano, Giuffrè, 1965, pp. 115-195
- FERRETTI V., *Il Giappone e la politica estera italiana (1935-1941)*, Roma, Giuffrè, 1983
- FILORAMO G., *Introduzione alla storia delle religioni*, Torino, Giappichelli, 1981-1982, 2 voll.
- FIORE C., *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade*, Roma, Bulzoni, 1986
- FORMIGGINI G., *Stella d'Italia, stella di David. Gli ebrei dal Risorgimento alla Resistenza*, Milano, Mursia, 1970
- FRIEDLÄNDER S., *De l'antisémitisme à l'extermination. Esquisse historiographique et essai d'interprétation*, in *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, actes du colloque de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, Seuil, 1985.
- Id., *La Germania nazista e gli ebrei*, Milano, Garzanti, 2004-2009, 2 voll.
- FUCCI F., *Le polizie di Mussolini. La repressione dell'antifascismo nel ventennio*, Milano, Mursia, 1985 -R. CANOSA, *I servizi segreti del duce. I persecutori e le vittime*, Milano, Mondadori, 2000

- GABRIELE M., *Il dovere e la memoria. Ricordo di Inigo Campioni, ammiraglio di squadra della Regia Marina italiana*, Roma, Rivista Marittima, 2001
- GALBRAITH J. K., *Il grande crollo*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1972
- GALEOTTI C. (a cura di), *Credere, obbedire, combattere. I catechismi del fascismo*, Roma, Stampa alternativa, 1999
- Id., *“Mussolini ha sempre ragione”. I decaloghi del fascismo*, Milano, Garzanti, 2000.
- GATTI F., *Il fascismo giapponese*, Milano, Franco Angeli, 1983
- GENTILE E., *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell’Italia fascista*, Roma – Bari, Laterza, 1993
- Id., *La grande Italia. Il mito della nazione nel XX secolo*, Milano, Mondatori, 1997
- Id., *Le origini dell’ideologia fascista (1918-1925)*, Bari, Laterza, 1975
- Id., *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma – Bari, Laterza, 2001
- GERMINARIO F. (a cura di), *Destra, sinistra, fascismo. Omaggio a Zeev Sternhell*, Brescia, Grafo, 2005
- GIOIA A. N., *Benedetto Croce e le origini del fascismo*, Napoli, Morano, 1969
- GIOVANA M., *L’avventura fascista in Etiopia*, Milano, Teti, 1976
- GIRARDET R., *Note sur l’esprit d’un fascisme français (1934-1939)*, «Revue française de science politique», V (1955), 3, pp. 321-327
- GISMONDI P., *A-cattolici, Enciclopedia del diritto*, I (1958), p. 191
- Id., *Culti a-cattolici, Enciclopedia del diritto*, XI (1962), p. 440
- GIUDICE G., *Benito Mussolini*, Torino, UTET, 1969
- GNOLI G. (a cura di), *Atti del convegno sul tema Mircea Eliade e le religioni asiatiche*, Roma, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1989
- GOGLIA L. – GRASSI ORSINI F. (a cura di), *Il colonialismo italiano da Adua all’Impero*, Roma – Bari, Laterza, 1993
- GRANDI A., *Gli eroi di Mussolini. Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista*, Milano, BUR, 2004
- GREGOR A. J., *L’ideologia del fascismo*, Milano, Edizioni del Borghese, 1974
- GREILSAMMER I., *Il sionismo*, Bologna, Il Mulino, 2007
- GUARIGLIA R., *Ricordi (1922-1946)*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1950



- HAILE SELASSIE I, *“My Life and Ethiopia’s Progress”*. *The Autobiography of Emperor Haile Selassie I (1892-1937)*, a cura di U. Ullendorff, Oxford – London, Oxford University Press, 1976
- HARRIS H. S., *The Social Philosophy of Giovanni Gentile*, Urbana, University of Illinois Press, 1960
- INTRIERI L., *La Chiesa cattolica e le leggi razziali del 1938 in Italia*, Catanzaro, Ursini, 1999
- Id., *La polemica sul razzismo nel 1938. L’“Osservatore romano” e “La civiltà cattolica”*, Soveria Mannelli, Rubettino, 1999
- ISNENGGHI M., *Intellettuali militanti e intellettuali funzionari*, Torino, Einaudi, 1979
- Id., *Papini*, Firenze, La Nuova Italia, 1972
- ISRAEL G., *Il fascismo e la razza. La scienza italiana e le politiche razziali del regime*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- JACUZIO R., *Commento alla nuova legislazione in materia ecclesiastica*, Torino, Borla, 1972
- JBARA T., *Palestinian Leader, Haj Amin al-Husayni, Mufti of Jerusalem*, Clifton/NJ, Kingston Press, 1985
- JEMOLO A. C., *Chiesa e Stato in Italia dall’Unificazione ai giorni nostri*, Torino, Einaudi, 1977
- Id., *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi, 1948
- Id., *Culti (libertà dei)*, *Enciclopedia del diritto*, XI (1962), p. 456
- KNIGHT G. R., *Alla ricerca di un’identità. Lo sviluppo delle dottrine fondamentali degli avventisti del settimo giorno*, Falciani, ADV, 2002
- LA ROVERE L., *La storia dei GUF. Organizzazione politica e miti della Gioventù universitaria fascista (1919-1943)*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003
- LABANCA N., *Oltremare. Storia dell’espansione coloniale italiana*, Bologna, Il Mulino, 2002
- LANNUTTI G., *Breve storia dell’Iraq. Dalle origini a oggi*, Roma, Datanews, 2002
- LAREBO H. M., *The Building of an Empire. Italian Land Policy and Practice in Ethiopia (1935-1941)*, Oxford, Clarendon Press, 1994
- LARICCIA S., *Bibliografia sulle minoranze religiose in Italia (1929-1972)*, «Archivio giuridico Filippo Serafini», 1972, 182, pp. 189-216

- LECCRERCO L., *L'incontro delle Chiese*, Torino, Marietti, 1963
- LEDEEN M. A., *L'internazionale fascista*, Roma – Bari, Laterza, 1973
- LERCARO G., *Ecumenismo. Dialogo tra Chiese sorelle*, Roma, AVE, 1965
- LIVI A., *Massoneria e fascismo*, Foggia, Bastogi, 2000
- LÜBBE H., *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna, Il Mulino, 1970
- LUZZATTO VOGHERA G., *Il prezzo dell'eguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781-1848)*, Milano, Franco Angeli, 1998
- MACDONALD C. A., *Radio Bari. Italian Wireless Propaganda in the Middle East and British Countermeasures (1934-1938)*, «Middle Eastern Studies», LVII (1977), 2, pp. 564-597
- MacGREGOR HASTIE R., *Signor Roy. L'inglese di Monferrato*, Treviso, Editrice Trevigiana, 1964
- MAIOCCHI R., *Scienza italiana e razzismo fascista*, Scandicci, La nuova Italia, 1999
- MAIONE G., *L'imperialismo straccione*, Bologna, Il Mulino, 1979
- MANGONI L., *L'interventismo della cultura. Intellettuali e riviste del fascismo*, Torino, Aragno, 2002
- MANICONE G., *Italiani in Egeo*, Casamari, La Monastica, 1989
- MARCHESINI D., *La scuola dei gerarchi. Mistica fascista: storia, problemi, istituzioni*, Milano, Feltrinelli, 1976
- Id., *Un episodio della politica culturale del regime. La Scuola di mistica fascista*, «Rivista di storia contemporanea», V (1974), 1, pp. 90-122
- MARGIOTTA BROGLIO F., *Stato e confessioni religiose*, Firenze, La Nuova Italia, 1976-1978, 3 voll.
- Id., *La politica religiosa del fascismo nel Dodecaneso*, Napoli, Giannini, 1979
- Id., *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, Milano, Giuffré, 1982
- MARRAMAIO G., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma – Bari, Laterza, 1994
- MARTELLI M., *Il fascio e la mezzaluna*, Roma, Settimo Sigillo, 2003
- MARTINELLI F., *L'OVRA. Fatti e retroscena della Polizia politica fascista*, Milano, De Vecchi, 1967

- MARUYAMA M., *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*, a cura di I. Morris, London – New York, Oxford University Press, 1963
- MASELLI D., *Libertà della parola. Storia delle Chiese cristiane dei fratelli (1886-1946)*, Torino, Claudiana, 1978
- Id., *Tra risveglio e millennio. Storia delle Chiese cristiane dei fratelli (1836-1886)*, Torino, Claudiana, 1974
- MATTAR P., *The Mufti of Jerusalem*, New York, Columbia University Press, 1988
- MAZZETTI R., *Quale umanesimo? Ipotesi su Croce, Gentile, Ugo Spirito, Mussolini*, Roma, Armando, 1966
- MEGARO G., *Mussolini. Dal mito alla realtà*, Milano, Istituto editoriale italiano, 1947
- MELOGRANI P., *The Cult of the Duce in Mussolini's Italy*, «Journal of contemporary history», XI (1976), 4, pp. 345-356
- MICHAELIS M., *Mussolini and the Jews. German-Italian Relations and the Jewish Question in Italy*, London, Clarendon Press, 1978.
- MIÈGE J. L., *L'imperialismo coloniale italiano dal 1870 ai nostri giorni*, Milano, BUR, 1976
- MINCU M. – SCAGNO R. (a cura di), *Mircea Eliade e l'Italia*, Milano, Jaca Book, 1987
- MOCKLER A., *Il mito dell'Impero. Storia delle guerre italiane in Abissinia e in Etiopia*, Milano, Rizzoli, 1977
- MOLA A. A., *L'imperialismo italiano. La politica estera dall'Unità al fascismo*, Roma, Editori Riuniti, 1980
- MOMIGLIANO E., *Storia tragica e grottesca del razzismo fascista*, Milano, Mondadori, 1946
- MORI R., *Mussolini e la conquista dell'Etiopia*, Firenze, Le Monnier, 1978
- MORO R., *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei*, Bologna, Il Mulino, 2002
- MOSLEY L., *Il negus*, Milano, Longanesi, 1968
- MOSSE G. L., *Il fascismo. Verso una teoria generale*, Roma – Bari, Laterza, 1996
- Id., *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'Olocausto*, Roma – Bari, Laterza, 1980.
- Id., *Intervista sul nazismo*, a cura di M. A. Ledeen, Roma – Bari, Laterza, 1977
- Id., *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Roma – Bari, Laterza, 1982

- Id., *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimento di massa in Germania (1812-1933)*, Bologna, Il Mulino, 1975
- Id., *The Fascist Revolution. Towards a General Theory of Fascism*, New York, Fertig, 2000
- MUSCATO F., *Chiesa ed ecumenismo in Vladimir Solovëv. Unità della Chiesa, unità del genere umano*, Palermo, Boccone del povero, 1994
- NAITZA G. B., *Il colonialismo nella storia d'Italia (1882-1949)*, Firenze, La Nuova Italia, 1975
- NATTERMANN R. (a cura di), *I diari e le agende di Luca Pietromarchi (1938-1940). Politica estera del fascismo e vita quotidiana di un diplomatico romano del Novecento*, Roma, Viella, 2009
- PAGLIUCA A., *Lo Stato nel pensiero di Carlo Costamagna*, Napoli, Novene, 1987
- PALUMBO P. (a cura di), *A Place in the Sun. Africa in Italian Colonial Culture from Post-Unification to the Present*, Berkeley, University of California Press, 2003
- PARENTE L. – GENTILE F. – GRILLO R. M. (a cura di), *Giovanni Preziosi e la questione della razza in Italia*, atti del convegno di studi, Avellino-Torella dei Lombardi, 30 novembre-2 dicembre 2000, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005
- PARISH M. E., *L'età dell'ansia. Gli Stati Uniti dal 1920 al 1941*, Bologna, Il Mulino, 1995
- PARRILLI M., *Settimio mobilio rievocato da Mario Parrilli*, Salerno, Di Giacomo, 1966
- PASCHETTO E. – SBAFFI P. – RIVOIR E., *Evangelici in Italia. Documenti delle Chiese battiste, metodiste e valdesi (1861-1990)*, Torino, Claudiana, 1990
- PASSELECQ G. – SUCHECKY B., *L'enciclica nascosta di Pio XI. Un'occasione mancata dalla Chiesa nei confronti dell'antisemitismo*, Milano, Corbaccio, 1997
- PEDIO A., *La cultura del totalitarismo imperfetto. Il Dizionario di politica del Partito Nazionale Fascista (1940)*, Milano, Unicopli, 2000
- PELAYO M. G., *Miti e simboli politici*, Torino, Borla, 1970
- PELLICANI A., *Il papa di tutti. La Chiesa cattolica, il fascismo e il razzismo (1929-1945)*, Milano, Sugar, 1964
- PENNA A. – RONCHI S., *Il protestantesimo. La sfida degli evangelici in Italia e nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1981

- PERRIA A., *Impero Mod. 91*, Milano, Mondadori, 1967
- PERTICI R., *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, Bologna, Il Mulino, 2009
- PETACCO A., *Faccetta nera. Storia della conquista dell'Impero*, Milano, Mondadori, 2005
- PEYRONEL S. (a cura di), *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e sui movimenti ereticali in Italia (1950-2000)*, XL convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice, 2-3 settembre 2000, Torino, Claudiana, 2002
- PEYROT G., *Gli evangelici nel loro rapporto con lo Stato dal fascismo a oggi*, Torre Pellice, Società di studi valdesi, 1977
- Id., *La politica dello Stato nei riguardi delle minoranze religiose*, Bologna, Il Mulino, 1971
- PEZZIMENTI R., *Politica e religione. La secolarizzazione nella modernità*, Roma, Città Nuova, 2004
- PICCIOLI P., *Il prezzo della diversità. Una minoranza a confronto con la storia religiosa in Italia negli ultimi cento anni*, Napoli, Jovene, 2010
- PICHETTO M. T., *Alle radici dell'odio. Preziosi e Benigni antisemiti*, Milano, Franco Angeli, 1983
- PIERI P. – ROCHAT G., *Pietro Badoglio*, Torino, UTET, 1974
- PIERO P., *L'Italia in Africa*, Firenze, Vallecchi, 1974
- PIGNATARO L., *Le isole italiane dell'Egeo dall'8 settembre 1943 al termine della seconda guerra mondiale*, «Clio», XXXVI (2001), 3, pp. 145-176
- Id., *Ombre sul Dodecanneso italiano*, «Nuova storia contemporanea», XI (2008), 3, pp. 95-123
- PINTO V., *Imparare a sparare. Vita di Vladimir Jabotinsky, padre del sionismo di destra*, Torino, UTET, 2007
- PISANO' G., *Mussolini e gli ebrei*, Milano, FPE, 1967
- PRETI L., *I miti dell'impero e della razza nell'Italia degli anni Trenta*, Roma, Opere nuove, 1965
- PROCACCI G., *Il mondo arabo e l'aggressione italiana all'Etiopia*, «Annali Feltrinelli», XXII (1982), 22, pp. 229-266

- QUADRI C., Un presunto caso di legge atipica. La legge che regola i rapporti fra Stato e confessioni religiose diverse dalla cattolica, Scritti degli allievi offerti ad Alfonso Tesauro nel quarantesimo anno dell'insegnamento, vol. II. Diritto amministrativo, Milano, Giuffr , 1968
- QUARTARARO R., *Roma tra Londra e Berlino. La politica estera fascista dal 1930 al 1940*, Roma, Bonacci, 1980
- RAINERO R. H. – ALBERINI P. (a cura di), *Le Forze armate e la nazione italiana (1915-1943). Atti del Convegno di studi*, Roma, 22-24 ottobre 2003, Roma, Commissione italiana di storia militare, 2004
- RAINERO R. H., *Storia della Turchia*, Milano, Marzorati, 1972
- REDAELLI R., *L'Iran contemporaneo*, Roma, Carocci, 2009
- ROCCA G., *Fucilate gli ammiragli. La tragedia della Marina italiana nella seconda guerra mondiale*, Milano, Mondadori, 1990
- ROCHAT G., *Il colonialismo italiano*, Torino, Loescher, 1973
- Id., *Polizia fascista e Chiese evangeliche*, in *I valdesi e l'Europa*, Torre Pellice, Societ  di studi valdesi, 1982, pp. 407-434
- Id., *Regime fascista e Chiese evangeliche. Direttive e articolazioni del controllo e della repressione*, Torino, Claudiana, 1990
- ROMANO S., *I falsi protocolli. Il complotto ebraico dalla Russia di Nicola II a oggi*, Milano, TEA, 1995
- RONCHI F., *Il movimento ecumenico. Cenni storici e principi direttivi*, Roma, Il messaggero evangelico, 1961
- ROSTAGNO S. (a cura di), *Tra la croce e la svastica. Il messaggio di una Chiesa confessante per il nostro tempo (Barmen, 1934-1984)*, Torino, Claudiana, 1984
- ROUSE R. – NEILL S. C. (a cura di), *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948*, Bologna, Il Mulino, 1973-1982, 4 voll.
- RUMI G., *Alle origini della politica estera fascista*, Bari, Laterza, 1968
- Id., *L'imperialismo fascista*, Milano, Mursia, 1974
- SABAHI F., *Storia dell'Iran (1890-2008)*, Milano, Mondadori, 2009
- SABBATUCCI D., *Sommario di storia delle religioni*, Roma, Bagatto libri, 1987
- SACCOMANI S., *Giovanni Miegge. Teologo e pastore*, Torino, Claudiana, 2002

- SANFILIPPO P., *L'Italia battista antica, moderna e contemporanea*, Roma, Unione Chiese episcopali e battiste italiane, 1959
- SANTINI A. – ARTISSI A. – CAPEZZANI G., *Minoranze religiose in Italia*, Roma, Religioni oggi, 1969
- SANTINI L., *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*, Torre Pellice, Società di studi valdesi, 1981
- SARFATTI M. (a cura di), *La Repubblica sociale italiana a Desenzano. Giovanni Preziosi e l'Ispettorato generale per la razza*, Firenze, Giuntina, 2008
- Id., *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Torino, Einaudi, 2000
- Id., *La Shoah in Italia. La persecuzione degli ebrei sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 2005
- SBACCHI A., *Il colonialismo italiano in Etiopia (1936-1940)*, Milano, Mursia, 1980
- Id., *Legacy of Bitterness. Ethiopia and Fascist Italy (1935-1941)*, Lawrenceville-Asmara, The Red Sea Press, 1997
- SCAGNO R., *Libertà e terrore della storia. Genesi e significato dell'antistoricismo di Mircea Eliade*, Torino, Print, 1982
- SCHECHTMAN J. T., *The Mufti and the Fuehrer. The Rise and Fall of Haj Amin al-Husayni*, New York, T. Yoseloff, 1965
- SCHIEDER W., *Faschistische Diktaturen. Studien zu Italien und Deutschland*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2008
- SCHMITT C., *Teologia politica II*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Giuffré, 1992
- SCHWEIZER G., *La Persia da Zarathustra a Khomeini*, Milano, Garzanti, 1986
- SCOPPOLA P., *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, in S. FONTANA (a cura di), *Il fascismo e le autonomie locali*, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 331-394
- SEGRÉ C. G., *L'Italia in Libia dall'età giolittiana a Gheddafi*, Milano, Feltrinelli, 1978
- SEGRE V. D., *Israele e il sionismo. Dall'autoemancipazione all'autocolonizzazione*, Milano, Editoriale nuova, 1979
- SINOPOLI M., *La legge sui culti ammessi in rapporto alla Costituzione e alla legge di Pubblica Sicurezza*, «Rivista trimestrale di diritto pubblico», I (1952), 2, pp. 344-356

- SORRENTINO D., *La Conciliazione e il fascismo cattolico. I tempi e la figura di Egilberto Martire*, Brescia, Morcelliana, 1980
- SPINETO N., *Mircea Eliade storico delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 2006
- SPINI G., *Italia di Mussolini e protestanti*, a cura di S. Gagliano, Torino, Claudiana, 2007
- SPIRITO U., *Giovanni Gentile*, Firenze, Sansoni, 1969
- Id., *L'avvenire dei giovani*, Firenze, Sansoni, 1972
- STERNHELL Z. – SZNAJDER M. – ASHERI M., *Nascita dell'ideologia fascista*, Milano, Baldini e Castoldi, 1993
- STERNHELL Z., *La destra rivoluzionaria*, Milano, Corbaccio, 1997
- Id., *Né destra né sinistra. La nascita dell'ideologia fascista*, Napoli, Akropolis, 1984
- STRETTI E., *Il movimento pentecostale. Le assemblee di Dio in Italia*, Torino, Claudiana, 1998
- STROPPIA C., *La questione palestinese e il sionismo*, Milano, Dario Memo, 1963
- SUBILIA V., *Il movimento ecumenico*, Roma, Centro evangelico di cultura, 1948
- TADDIA I., *L'Eritrea-colonia (1890-1952). Paesaggi, strutture, uomini del colonialismo*, Milano, Franco Angeli, 1986
- TARCHI M., *Fascismo. Teorie, interpretazioni e modelli*, Roma – Bari, Laterza, 2003
- TEDESCHI E., *Il duce visto da Mussolini*, Milano, Bietti, 1965
- TOMBOLINI A. (a cura di), *Vladimir Solovev. Filosofo o profeta di una nuova Europa?*, in *Atti della Giornata di studio su l'Occidente, l'Islam e la Russia nel pensiero di Vladimir Solovev*, Lugano, 2 febbraio 2004, Varese, Europress, 2004
- TORNIELLI A., *Pio XII. Il papa degli ebrei*, Casale Monferrato, Piemme, 2001
- TOSCANO M. (a cura di), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'illuminismo al fascismo*, Milano, Fraco Angeli, 1998
- TRIPP C., *Storia dell'Iraq*, Milano, Bompiani, 2003
- TSUR J., *Il sionismo*, Milano, Mursia, 1977
- UNIONE DELLE COMUNITA' ISRAELITICHE ITALIANE, *Aspetti e problemi dell'ebraismo*, Roma, Carucci, 1980
- VALABREGA G., *Ebrei, fascismo, sionismo*, Urbino, Argalia, 1974
- VALENSI L. – WACHTEL N. (a cura di), *Memorie ebraiche*, Torino, Einaudi, 1996
- VANNONI G., *Massoneria, fascismo e Chiesa cattolica*, Roma – Bari, Laterza, 1980



- VARNIER G. B. (a cura di), *Fattore religioso e comunità politica. Dall'età giolittiana ai nostri giorni. Documenti*, Milano, Giuffré, 1982
- VENEZIANI M., *La rivoluzione conservatrice in Italia. Genesi e sviluppo della 'ideologia italiana'*, Milano, Sugarco, 1987
- VIALLET J.-P., *La Chiesa valdese di fronte allo Stato fascista*, Torino, Claudiana, 1985
- VILLELLA G., *Italia chiama Africa. Etiopia 1885-1941*, Roma, CEN, 1968
- VINAY V., *Ernesto Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo*, Torre Pellice, Claudiana, 1956
- VITTORIA A., *Le riviste del duce. Politica e cultura del regime*, Milano, Guanda, 1983
- WEBSTER R. A., *La croce e i fasci. Cattolici e fascismo in Italia*, Milano, Feltrinelli, 1964
- WEINSTOCK N., *Storia del sionismo*, Roma, La nuova sinistra – Samonà e Savelli, 1970
- WOODWARD L., *Fascismo internazionale (1920-1945)*, Milano, Il Saggiatore, 1967
- ZAGARRIO V., *Primato. Arte, cultura, cinema del fascismo attraverso una rivista esemplare*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2007
- ZANGRANDI R., *Il lungo viaggio attraverso il fascismo*, Milano, Mursia, 1964
- ZEPPi S., *Il pensiero politico dell'idealismo italiano e il nazionalfascismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1973
- ZUCCALA S., *Croce, Mussolini e il fascismo*, Lecce, L'Orsa maggiore, 1966
- ZUNINO P. G., *L'ideologia del fascismo. Miti, credenze e valori nella stabilizzazione del regime*, Bologna, Il Mulino, 1985
- ZURKER E. J., *Storia della Turchia. Dalla fine dell'Impero ottomano ai nostri giorni*, Roma, Donzelli, 2007
- *Al servizio della parola. Tradurre la Bibbia in dialogo con le Chiese*, Roma, Società biblica britannica e forestiera, 2006
- *Gli studi sul vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970*, Roma, Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, 1971

- *Italia Judaica*, atti del quarto Convegno internazionale, Siena, 12-16 giugno 1989, Roma, Ministero per i Beni culturali e Ambientali – Ufficio centrale per i beni archivistici, 1992, 4 voll.