

Il fascismo e i “problemi dello spirito”

Un progetto di «Gerarchia» per il sincretismo religioso

FILIPPO GORLA

Abstract:

Defining its ideology, Fascism tried to dialogue with religions thanks to the presumed spiritual nature of its doctrine and mysticism. The entry Fascismo in the *Enciclopedia italiana* of 1932 and the conference of fascist mysticism of 1940 were attempts to describe fascism as a secular religion, an objective for which the regime also used official political magazines such as «Gerarchia». There, in the column *Speculum – Cronache del pensiero religioso*, between 1923 and 1938 an unknown editor who signed himself under the pseudonym of Fermi drew a ‘syncretic project’ for the achievement of harmony, or better unity, among the religious faiths present in the Italian nation, later changing it in a project for the unity among the Christian Churches alone. This utopian project confirmed the regime’s profound but instrumental attention to the religious sphere and the fascist interpretation of the crisis of modernity as a spiritual crisis that fascism would have solved.

Keywords: *Secularization, Fascist Mysticism, «Gerarchia», Conciliation, Syncretism.*

Una delle peculiarità che distingue il fascismo da altri sistemi ideologici coevi è la volontà – manifestatasi in modo latente, ma costante lungo tutto il Ventennio – di rivendicare un carattere non solo politico, ma anche e soprattutto spirituale; un’attenzione ai “problemi dello spirito”¹ che avrebbe reso il fascismo un idoneo interlocutore per i fenomeni religiosi, considerati tuttavia dal regime in

¹ L’espressione “problemi dello spirito” venne coniata da J. EVOLA (1898-1974), 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.

una prospettiva esclusivamente strumentale. Il fascismo, infatti, sembrava non cogliere oppure ignorare la dimensione trascendentale, misteriosa e sacrale delle religioni, considerandole come delle pure *Weltanschauung* con le quali era possibile instaurare un dialogo grazie alla sua connotazione spirituale, che si disvelava nella dottrina e nella mistica fascista.

La definizione di questi due ambiti costitutivi dell'ideologia fascista si svolse parallelamente e in modo progressivo durante il Ventennio, raggiungendo l'apice tra il 1932, con la pubblicazione della voce *Fascismo* nel volume XIV dell'*Enciclopedia italiana*², e il 1940, con la convocazione a Milano del primo e unico convegno di mistica fascista³. Si trattò ad ogni modo di un processo di definizione confuso, a tratti contraddittorio e soprattutto 'policentrico' perché coinvolse tutte le personalità e tutti gli ambiti della cultura fascista, mobilitati per fornire al regime un fondamento ideologico che non facesse percepire il fascismo come una realtà politico-ideale che si inseriva come un corpo estraneo nella vita politica e intellettuale italiana. Per raggiungere tale obiettivo era necessario tanto ricollegare il fascismo alla precedente storia italiana – pur con la dovuta cautela, per evitare che il fascismo potesse apparire come un'evoluzione dell'"Italietta" liberale – quanto evidenziarne il carattere di fenomeno rivoluzionario germogliato dalla Grande Guerra e dotato di importanti spinte ideali, caratteristica che lo distingueva nettamente dalle degenerate manifestazioni della democrazia, interpretata dal fascismo come il teatro dell'ipocrisia.

² Cfr. B. MUSSOLINI, *Fascismo*, *Enciclopedia italiana*, XIV (1932).

³ Sul convegno di mistica fascista e sull'istituto che lo promosse (la Scuola di mistica fascista di Milano) cfr. D. MARCHESINI, *Un episodio della politica culturale del regime. La Scuola di mistica fascista*, «Rivista di storia contemporanea», III (1974), 1; Id., *La scuola dei gerarchi. Mistica fascista: storia, problemi, istituzioni*, Feltrinelli, Milano, 1976; M. L. BETRI, *Tra politica e cultura. La Scuola di mistica fascista*, «Storia in Lombardia», VIII (1989), 1-2; K. COLOMBO, *La scuola di mistica fascista di Milano*, «Annali. Studi e strumenti di storia contemporanea», I (2004), 6; L. FANTINI, *Essenza mistica del fascismo totalitario. Dalla Scuola di mistica fascista alle Brigate nere*, Associazione culturale 1° dicembre 1943, Perugia, 2004; T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista (1930-1943)*, Mursia, Milano, 2009; F. GORLA, *La mistica fascista nell'ideologia e nella politica religiosa del regime*, «Storia in Lombardia», XXXI (2012), 3.

Compito della dottrina e della mistica fascista era dunque la rivendicazione di un carattere ideale o spirituale del fascismo, in nome del quale il movimento politico creato da Mussolini poteva aspirare ad agire su di un piano assai più profondo rispetto ad altri fenomeni politici, che secondo il fascismo avevano una natura effimera e un'inferiore legittimità.

Reclamare una natura ideale o spirituale portava il fascismo ad entrare in rotta di collisione con altre realtà che avevano a che fare con la sfera spirituale e con le aspirazioni più elevate dell'uomo, come ad esempio i fenomeni religiosi. Nei confronti di tali realtà il fascismo avviò una politica di 'duplicazione strutturale', mutuandone le forme espressive e adattandole alle proprie esigenze. Si trattò di una politica che il regime condusse in modo non sistematico e il cui percorso fu caratterizzato da brusche accelerazioni e repentini rallentamenti indotti dalle circostanze contingenti – si pensi, ad esempio, alla Conciliazione – ma che non può essere in alcun caso ricondotta unicamente a dinamiche di natura strategica.

Come evidenziato da alcune delle prime esternazioni di carattere ideologico del movimento creato da Mussolini, infatti, il fascismo si riconosceva come appartenente a una sfera superiore a quella politica, come una realtà 'altra', *sui generis*, portatore di un'autentica rivoluzione spirituale e antropologica. In questa prospettiva, le acerbe dichiarazioni ideologiche a cui si è fatto riferimento evidenziano come il fascismo intendesse, cautamente, dichiarare la propria non estraneità all'ambito religioso, o quanto meno la propria non ostilità. Nel suo discorso ai sindaci d'Italia, tenuto a Roma il 23 marzo 1924 in occasione del quinto anniversario della fondazione dei Fasci, Mussolini tracciò ad esempio una sintetica panoramica dei principi fondamentali (le "verità") su cui si articolava la 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.⁴

⁴ G. TURI, *Dottrina fascista*, in V. De Grazia – S. Luzzato (a cura di), *Dizionario del fascismo*, vol. I, Torino, Einaudi, 2002, pp. 447-448. Per quanto riguarda i di-

Colpisce non tanto lo stile assertivo – piuttosto tipico di un fenomeno che si riteneva germogliato dalla dura scuola della Grande Guerra, che aveva educato a nuove tecniche espressive – quanto il riferimento al “rispetto della religione”, in cui si può individuare il nucleo dei successivi rapporti che il fascismo instaurò con i fenomeni religiosi. Il fatto che un rimando all’ambito religioso venisse effettuato da Mussolini in una fase così embrionale dell’elaborazione dottrinale fascista rivela come il duce avesse preso atto della sua importanza nella vita degli italiani e intendesse modellare la dottrina del fascismo in una direzione non estranea a esso.

Espandendo la riflessione e considerando la dottrina fascista, con una certa forzatura, come un oggetto monolitico e coerente è possibile evidenziare come essa abbia cercato di presentarsi come un’autentica religione, emulando le forme espressive e i contenuti dei fenomeni spirituali con cui il fascismo dovette confrontarsi nella conquista del potere e nella definizione della propria ideologia. In questo senso è possibile realizzare un collegamento tra lo sviluppo della dottrina fascista e il fenomeno della secolarizzazione. Si tratta di una lettura già 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 sacrali⁵.

scorsi 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.

⁵ Cfr. A. DEL NOCE, *L’epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1970. Sul rapporto tra fascismo e secolarizzazione cfr. anche E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma – Bari, Laterza, 2001. 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, Giuffrè, 1992; E. W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 2006.

Così 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 riconosciuto in tale propensione la radice di una visione mistica della politica, che ha definito come il punto di partenza nell'elaborazione di una vera e propria "religione politica"⁶. Manuel Garcia Pelayo si è invece 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 secolo⁷. Ricollegandosi all'ottica di Ernst Cassirer⁸, Pelayo ha sostenuto che la radice delle ideologie totalitarie del Novecento debba essere identificata nel cosiddetto "mito del regno felice della fine dei tempi"⁹, una concezione di tipo millenaristico secondo cui i totalitarismi avrebbero aperto una nuova era caratterizzata da pace, giustizia e prosperità. Le proposte di lettura formulate da Del Noce, Gentile e Pelayo colgono efficacemente la prospettiva politico-spirituale del fascismo ed evidenziano come la sua attitudine nei confronti dei fenomeni religiosi si sia inserita in una tendenza rilevabile anche con riferimento ad altre realtà politiche coeve.

Come già detto, la pubblicazione della voce *Fascismo* nell'*Enciclopedia italiana* e la convocazione del primo convegno di mistica fascista rappresentarono passaggi fondamentali nel processo di definizione dell'ideologia fascista, al contempo possono essere interpretati anche come episodi del dialogo intessuto dal regime con i fenomeni religiosi, dal momento che – in entrambi i frangenti – il fascismo fece ampio ricorso a un linguaggio intriso di connotazioni spirituali che certamente rivela una volontà di contatto.

⁶ 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.

⁷ Cfr. M. G. PELAYO, *Miti e simboli politici*, Torino, Borla, 1970.

⁸ Cfr. E. CASSIRER, *Il mito dello Stato*, Milano, Longanesi, 1950.

⁹ M. G. PELAYO, *Miti e simboli politici*, pp. 13 e segg.

Secondo quanto proclamato dalla sezione *Dottrina* della voce del 1932, ad esempio, il fascismo restava incomprensibile 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»¹⁰. Il fascismo, dunque, si definiva come un fenomeno politico attento alla sfera spirituale e non a caso, nel prosieguo della sezione, Mussolini delineava una particolare concezione dell'essenza, dei compiti e delle finalità dello Stato: lo Stato fascista era 'etico' e non si rivelava indifferente alle realtà spirituali, come le religioni, ma le integrava nella misura in cui esse riconoscevano la sua posizione centrale nella vita degli individui.

La voce del 1932 rappresentò un'occasione istituzionale in cui delineare con chiarezza i caratteri fondamentali della dottrina fascista; la mistica, l'altra grande componente dell'ideologia del regime, si mantenne invece per diverso tempo più sfuggente e dovette attendere fino al 1940 per avere un'occasione in cui esprimere i propri orientamenti e le proprie tendenze. Come già detto, la definizione della mistica fascista fu parallela a quella della dottrina e anch'essa progressiva, oltre che confusa e contraddittoria in molti dei suoi esiti. A causa dell'intrinseca 'pericolosità' della mistica – le cui formulazioni troppo ardite potevano attirare l'antipatia delle realtà spirituali propriamente religiose, *in primis* la Chiesa cattolica – la sua elaborazione non ebbe mai quel grado di formalismo vagamente riscontrabile nella dottrina e venne lasciata aperta ai più differenti contributi fino alla fine degli anni Venti.

¹⁰ B. MUSSOLINI, *Fascismo*, p. 847.

Dal momento che il misticismo consentiva di essere avvicinato da una pluralità di punti di vista, ne derivò una riflessione articolata e varia, nella quale una parte importante venne svolta dalle riviste del regime, che si confermarono come un ambito di discussione relativamente libero e aperto¹¹. Un ruolo importante in tale frangente fu ovviamente svolto da «Gerarchia»; fondata da Mussolini nel gennaio 1922 con l'obiettivo di essere la rivista ufficiale del regime, diretta fino al 1924 dal duce e poi dal fratello Arnaldo fino al 1933 quando gli subentrò Margherita Sarfatti, seguita da ultimo 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.

Nel 1926, su «Gerarchia», un autore che si firmava con lo pseudonimo di Fermi e che 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 contemporanea¹². A parere dell'autore, la tempeste seguita alla Grande Guerra evidenziava drammaticamente il bisogno di un ritorno al misticismo e infatti non a caso in molti dei paesi toccati dalla guerra si era registrata la comparsa di movimenti – come il fascismo – che anelavano ad agire non soltanto su di un piano politico, ma anche e soprattutto su di un piano spirituale. L'Europa stava dunque attraversando una crisi ideale che richiedeva realtà capaci di indicare nuovi orizzonti spirituali, nuove e più alte mete che l'uomo avrebbe dovuto raggiungere nel suo cammino di perfezionamento morale.

¹¹ 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, Aragno, 2002.

¹² Cfr. FERMI, *Intorno al misticismo speculativo*, «Gerarchia», V (1926), 3.

Anche se lo scritto di Fermi riassumeva senz'altro la posizione di una parte delle personalità intellettuali che aderirono al fascismo sulla base di una spinta esoterica – interpretandolo veramente, ricorrendo alla categoria introdotta da Pelayo, come una realtà che avrebbe potuto attuare il “regno felice della fine dei tempi” – in realtà i tempi non erano ancora maturi perché il fascismo rivendicasse un deciso orientamento mistico, dato che diversi aspetti portanti della sua ideologia rimanevano ancora pericolosamente indefiniti. Una decisa svolta in senso mistico si ebbe tuttavia nel 1930, quando a Milano venne fondata la Scuola di mistica fascista, diretta dal giornalista Niccolò Giani (1909-1941) e più tardi dedicata a Sandro Italico Mussolini. Anche se la nascita dell'istituzione poteva apparire come segno del definitivo accoglimento della mistica all'interno dell'ideologia del regime, essa svolse per diverso tempo un'azione blanda e incoerente, al punto da apparire come un'istituzione «in fondo [...] isolata nella Milano fascista»¹³.

La Scuola di mistica fascista si sviluppò in una fase piuttosto delicata dei rapporti tra lo Stato fascista e i fenomeni religiosi. 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 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, alla luce di quanto si è detto relativamente alla presunta attenzione del fascismo ai “problemi dello spirito”, 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 ebbe dei riflessi anche nell'ambito della mistica.

¹³ M. L. BETRI, *Tra politica e cultura. La Scuola di mistica fascista*, p. 398.

Per quanto concerne quell'ambito dell'ideologia del regime, i punti principali del rapporto con i fenomeni religiosi possono essere ridotti a due: da un lato la necessità di chiarire la propria posizione nei confronti della Conciliazione, dall'altro lato la necessità di differenziare la mistica fascista da quella religiosa e soprattutto da quella cattolica. Non si trattava di una cosa semplice: la Scuola di mistica fascista presentava nella sua articolazione «una copia dell'apprendistato clericale dei seminari»¹⁴ e doveva fornire al fascismo gli strumenti per la sua diffusione universale, a partire da una classe di individui votati alla sua propagazione, in questa prospettiva i "mistici" si percepivano come appartenenti a un ordine religioso («la mistica è più del partito, è un ordine»), come disse Mussolini lasciando alla scuola milanese la sua *Consegna*¹⁵, sacerdoti di una religione politica che ricorreva a uno stile linguistico «che spesso e volentieri si richiama a moduli espressivi messianico-evangelici in una contaminazione simbologica che s'adattava a una prassi in quegli anni già ufficialmente collaudata e generalizzata»¹⁶.

La Chiesa e il mondo cattolico non si lasciarono mai ingannare dalla dissimulazione attuata dal regime, che intendeva attribuirsi una connotazione sacrale attraverso l'adozione di una fraseologia e di una simbologia mutuata dall'apparato liturgico cattolico, e fustigarono la mistica fascista con innumerevoli commenti sarcastici¹⁷. Dal canto suo il regime, nel corso degli anni Trenta, riservò un crescente spazio ai temi legati alla mistica fascista su riviste quali «Gerarchia» e «Dottrina fascista», nella speranza che l'elaborazione ideologica – anche grazie al ruolo della scuola milanese – potesse sfociare in una sistematizzazione dei contenuti della mistica fascista. L'obiettivo in realtà non venne raggiunto e per tutto il Ventennio la mistica fascista continuò a oscillare tra la rivendicazione della propria autonomia e la messa in luce di similitudini con la mistica religiosa, senza riuscire a delineare i fondamenti di un approccio mistico schiettamente fascista e confermando in questo modo l'inconsistenza della matrice ideale e spirituale del fascismo.

¹⁴ G. GIUDICE, *Benito Mussolini*, Torino, UTET, 1969, p. 518.

¹⁵ Cfr. D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, p. 203.

¹⁶ *Ibid.*, p. 39. Alcuni esempi particolarmente pertinenti si possono trovare in D. BIONDI, *La fabbrica del duce*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.

¹⁷ Cfr. F. GORLA, *La mistica fascista nell'ideologia e nella politica religiosa del regime*.

Il primo e unico convegno di mistica fascista, convocato dalla Scuola milanese nel febbraio 1940, avrebbe potuto rappresentare un'occasione ideale in cui riconfermare l'attitudine del fascismo nei confronti dei fenomeni spirituali e differenziare definitivamente la mistica fascista da quella religiosa. Nonostante la partecipazione delle più importanti personalità della cultura fascista e di figure riconducibili a ogni settore della cultura del regime, il convegno si rivelò in ultima analisi un fallimento, dal momento che non segnò alcun progresso né sotto il profilo della definizione della mistica fascista, né sotto il profilo della separazione tra questa e quella religiosa. Gli innumerevoli interventi in cui si articolarono le giornate del convegno produssero una situazione paradossale, dal momento che la concomitanza tra la mistica fascista e quella religiosa (segnatamente cattolica) veniva suggerita e smentita continuamente, restituendo una complessiva immagine di indefinitezza e di confusione. Il problema di differenziare la mistica fascista da quella religiosa perdeva dunque di importanza e veniva demandato alla diversa sensibilità dei singoli mistici. In quest'ottica 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. Nella visuale dei mistici, quindi, la mistica fascista e quella religiosa erano separate, ma la prima mutuava dalla seconda espressione, parole d'ordine e concetti. Come evidenziato da Tomas Carini, «alla fine regna una certa confusione. La gran parte dei mistici lascerebbero Dio alla Chiesa, ma la posizione non è univoca»¹⁸. Ammettere una sorta di 'doppia interpretazione' della mistica fascista poteva tuttavia creare una deleteria confusione, ecco perché il *Dizionario di politica* pubblicato nello stesso 1940 a cura del Partito Nazionale Fascista preferiva fornire una definizione della mistica di carattere esclusivamente politico e secolare: il regime aveva dunque rinunciato definitivamente alle sue velleità spirituali¹⁹. Tra i diversi ambiti in cui il regime cercò di

¹⁸ T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista (1940-1943)*, p. 125.

¹⁹ Cfr. PARTITO NAZIONALE FASCISTA (a cura di), *Dizionario di politica*, Roma, Treccani, 1940, 4 voll. Sul dizionario cfr. A. PEDIO, *La cultura del totalitarismo imperfetto. Il Dizionario di politica del Partito nazionale fascista (1940)*, Unicopli, Milano, 2000; F. GORLA, *Per un'evoluzione del concetto di fascismo come totalitarismo imperfetto. Il rapporto tra élite istituzionale e popolo nel Dizionario di politi-*

svolgere un'azione non soltanto di tipo politico, ma anche di tipo spirituale, può essere segnalata la promozione del dialogo tra le differenti fedi religiose. Si tratta di un versante dell'azione fascista che rimane incomprensibile se non considerato alla luce delle riflessioni esposte circa la peculiare inclinazione ideale e spirituale che il movimento creato da Mussolini riconosceva come sua propria e che non deve naturalmente essere interpretato in un senso strettamente religioso. Il regime infatti, in quanto fenomeno essenzialmente politico, non ebbe mai gli strumenti concettuali e operativi per inserirsi fattivamente nel dialogo inter-religioso o anche solo inter-confessionale, ma si limitò a modellare il proprio atteggiamento nei confronti dei fenomeni religiosi sulla base delle necessità strategiche; nonostante ciò il fascismo dichiarò sempre – attraverso i suoi organi di stampa e le esternazioni di alcune personalità intellettuali – il proprio interesse per i fermenti relativi al dialogo tra fedi e confessioni diverse che si evidenziarono nel corso degli anni Venti e Trenta. L'impressione è che, mostrandosi attento a quegli sviluppi, il regime cercasse di affermare al di là di ogni ragionevole dubbio il proprio fondamento ideale, mostrandosi al contempo realmente totalitario in quanto capace di interloquire con i fenomeni religiosi attraverso il lessico e le categorie concettuali proprie dell'ambito spirituale. Anche se incongruo, lo sconfinamento del fascismo nella sfera religiosa merita di essere considerato con attenzione perché rivela la spinta verso una chimerica perfezione totalitaria, verso una forma politico-ideale metaforicamente 'pura' che tuttavia il fascismo non raggiunse mai, conservando sempre l'aspetto di un regime dall'ideologia farraginosa e incoerente, abituato a strutturare la propria azione in modo contingente, senza richiamarsi ad alcun principio superiore, trascendente ed eterno.

Tra le tante manifestazioni dell'interesse fascista per il dialogo tra le fedi e le confessioni religiose può essere annoverato anche un 'progetto sincretico' – cioè volto all'unità religiosa – che tra gli anni Venti e Trenta si evidenziò sulle pagine di «Gerarchia», in particolare nell'ambito della rubrica *Cronache del pensiero religioso*, diretta dal già menzionato Fermi. Esso costituisce un interessante caso di studio e nonostante il suo carattere decisamente utopico può consentire di comprendere con quale ottica il fascismo, o almeno alcune delle personalità intellettuali che ne animavano la vita culturale collaborando alle riviste del regime, si avvicinasse alla sfera religiosa e al problema dei rapporti tra le diverse fedi e confessioni.

Il progetto di cui «Gerarchia» si fece vetrina rientrava nell'ambito di ciò che alcuni studiosi dei rapporti tra Stato e confessioni religiose – in particolare lo storico del diritto Aldo Checchini – definivano come “riconfessionalizzazione”, ovvero il risveglio della coscienza religiosa da parte dello Stato “etico” fascista attraverso un'azione (primariamente volta alla regolazione della situazione giuridica delle confessioni religiose presenti in Italia) in cui esso avrebbe potuto riconfermare la propria essenza totalitaria e la propria portata rivoluzionaria.

Il progetto rientrava nel più generale sogno dell'ottenimento dell'unità religiosa all'interno della nazione, che tuttavia 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. In un'opera del 1934 il giurista Marcello Piacentini lo definiva, ad esempio, come un miraggio e presentava numerosi esempi storici per mostrarne l'inutilità: «Molti sono quasi ossessionati dal miraggio dell'unità della fede religiosa, specie tra i popoli nei quali le minoranze religiose sono esigue, come condizione indispensabile per la felicità, la prosperità e la grandezza nazionale. È una mera illusione»²⁰.

²⁰ M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, Milano, Hoepli, 1934, p. 26.

Gli esempi della Svizzera, della Germania, dell'Inghilterra e della Francia mostravano chiaramente che uno Stato poteva essere forte e coeso anche senza essere caratterizzato dall'unità religiosa, come del resto mostrava anche l'esempio di Roma antica. Assai più vantaggiosa per lo Stato fascista 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»²¹) 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.²²

Su «Gerarchia», invece, l'autore che si firmava con lo pseudonimo di Fermi, forte dell'assoluta libertà che gli era stata garantita dal direttore della rivista («usando di quella libertà che mi fu garantita intera e della quale ho fatto e faccio uso incondizionato»²³), perorò fin dal 1923 la necessità dell'unità religiosa identificandola come un traguardo inevitabile nell'evoluzione delle singole religioni. La riflessione che egli sviluppò dal 1923 al 1938 presenta all'analisi una certa coerenza, anche se di fatto risulta articolata in due versanti che si intersecarono più volte: da un lato l'esaltazione dei legami intercorrenti tra la filosofia e la religione, dall'altro lato l'invocazione dell'unità tra tutte le Chiese cristiane. Il primo articolo che Fermi dedicò al tema dell'unità religiosa comparve su «Gerarchia» nell'ottobre del 1923 con il titolo *Religioni comparate*²⁴. In esso l'autore manifestava grande entusiasmo per la storia delle religioni, disciplina che aveva tra i suoi principali obiettivi non solo lo studio del cammino storico di ogni

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

²³ FERMI, *Una sintesi possibile e necessaria*, «Gerarchia», III (1924), 5, p. 506.

²⁴ FERMI, *Religioni comparate* [I], «Gerarchia», II (1923), 10. Dato che Fermi realizzò due articoli con questo titolo, uno nell'ottobre e l'altro nel novembre del 1923, essi sono distinti con i numeri I e II.

religione, ma anche l'individuazione di elementi comuni tra tutte le tradizioni religiose. A suo parere la storia delle religioni aveva dimostrato che la religione è un «sentimento universale»²⁵, 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 genere²⁶). La religione 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 sacramentale²⁷. 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 a 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.²⁸

Nel successivo numero di «Gerarchia» (novembre 1923), Fermi continuava la sua riflessione sulla storia delle religioni e riconfermava la sua volontà di «iniziare molti lettori [...] a una nuova disciplina»²⁹. Il fatto che a Fermi fosse consentito di scrivere su simili argomenti, unito alla lunga sopravvivenza della rubrica *Cronache del pensiero religioso* (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

²⁵ *Ibid.*, p. 1045.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibid.*, pp. 1045-1046.

²⁸ FERMI, *Religioni comparate* [I], pp. 1047-1048.

²⁹ FERMI, *Religioni comparate* [II], «Gerarchia», II (1923), 11, p. 1108.

sul sincretismo e, accantonato 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, così affermava, con la fine dell'impero di Alessandro; rimaneva infatti un'esigenza mistica che portò alla nascita della filosofia mistica, anch'essa orientale, il cui fondatore era identificato da Fermi in Posidonio (135 circa-50 a.C.). Con la sua scuola di Rodi, il filosofo «fu una sintesi vivente delle antiche filosofie»³⁰ 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?»³¹.

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, ma, nonostante ciò, a parere di Fermi, esistevano fondate speranze per un riavvicinamento fra le Chiese cristiane.

La riflessione su quel tema costituì il nucleo di un articolo che Fermi pubblicò su «Gerarchia» nel gennaio 1924³². In esso l'autore valutava molto positivamente le iniziative prese all'inizio degli anni Venti dall'arcivescovo di Canterbury (primate della Chiesa anglicana) e dal cardinale Desiré J. Mercier³³ che avevano portato alla conferenza di Lambeth del 1920.

³⁰ *Ibid.*, p. 1109.

³¹ *Ibid.*, p. 1110.

³² FERMI, *L'unione delle Chiese cristiane*, «Gerarchia», III (1924), 1.

³³ 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

Quelle iniziative continuavano 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, quali la moralità pubblica, il divorzio e l'avvento del socialismo. 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:

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.³⁴

Fermi commentava con grande ammirazione l'azione delle conferenze pananglicane evidenziando la nobiltà dei propositi e «lo spirito informatore generoso e cristiano»³⁵.

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, infatti:

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.³⁶

tuttavia non portarono alla risoluzione dello scisma anglicano. Su di lui cfr. P. SAVI 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 fortezza. Lettera al popolo belga*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1915.

³⁴ Cit. in FERMI, *L'unione delle Chiese cristiane*, p. 48.

³⁵ FERMI, *L'unione delle Chiese cristiane*, p. 48.

³⁶ J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, in *Oeuvres complètes de J. de Maistre*, vol. I, Lione, Vitte et Perrussel, 1884, pp. 37-38.

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*³⁷, promuoveva le già menzionate conferenze di Lambeth e aveva promosso la conferenza mondiale sui problemi delle Chiese cristiane del 1910.

Molte, tuttavia, 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:

È necessario che i difensori della Chiesa romana siano più cauti, meno iracundi, più modesti. Che non diano l'impressione di difendere un partito, una scuola, una setta. [...] Errammo tutti [...]. Solo il 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.³⁸

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 degli angusti limiti della rubrica *Cronaca del pensiero religioso*. Dopo una lunga pausa in cui si occupò di altri temi, nel giugno 1939 Fermi riprese la disamina del problema dell'unità dei cristiani. Nell'articolo *Verso l'unità* tracciò un sintetico profilo del filosofo tedesco Leibniz e del filosofo napoletano Vico; il primo luterano e il secondo cattolico, ma entrambi acutamente consapevoli del problema costituito dalla separazione tra i cristiani³⁹.

³⁷ Sull'organizzazione e gli scopi della Commissione cfr. *L'azione religiosa di difesa contro l'ateismo comunista*, «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 comunista. 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).

³⁸ FERMI, *L'unione delle Chiese cristiane*, pp. 52-53.

³⁹ Cfr. FERMI, *Verso l'unità*, «Gerarchia», XIX (1939), 6.

Essi rappresentavano le avanguardie di uno spirito che avrebbe informato l'epoca romantica (si pensi al movimento di Oxford⁴⁰) 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 personalità della Chiesa valdese italiana, tra cui Fermi citava particolarmente il pastore Ugo Janni⁴¹. In *Corpus Domini* (1939)⁴², Janni invitava infatti 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 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»⁴³. Fermi concludeva l'articolo dichiarandosi fiducioso nei confronti del futuro, soprattutto perché personalità come Janni non erano isolate:

⁴⁰ Sul movimento di Oxford cfr. M. BURDESS, *Il movimento dei gruppi di Oxford*, Roma, Il Risveglio, 1934; C. LOVERA DI CASTIGLIONE, *Il movimento di Oxford*, Brescia, Morcelliana, 1935.

⁴¹ 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. 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.

⁴² U. JANNI, *Corpus Domini. La Chiesa: suoi valori eterni, suoi problemi moderni*, Modena, Guanda, 1938.

⁴³ U. JANNI, *Corpus Domini. La Chiesa: suoi valori eterni, suoi problemi moderni*, p. 729.

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.⁴⁴

La riflessione di Fermi ricevette sulle pagine di «Gerarchia» importanti sostegni, quasi a confermare l'interesse di buona parte dell'intellettualità fascista per un progetto volto all'unità delle Chiese cristiane. Già nel 1929 Raffaele Jacuzio, direttore del Fondo per il culto, nell'articolo *Autonomia nazionale delle Chiese e delle comunità religiose a-cattoliche esistenti nel territorio del Regno*⁴⁵, commentò la legislazione sui culti ammessi appena introdotta (giugno 1929) e sperava che essa contribuisse a incrementare gli sforzi per l'unità dei cristiani:

È 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.⁴⁶

⁴⁴ FERMI, *Verso l'unità*, p. 514. Sul ruolo di queste figure nel dibattito sulla riunione delle Chiese cristiane cfr. L. LECKERCQ, *L'incontro delle Chiese*, Torino, Marietti, 1963; S. BUTLER, *Breve storia dell'ecumenismo*, Roma, Frati francescani dell'Atonement, 1964.

⁴⁵ Cfr. R. JACUZIO, *Autonomia nazionale delle Chiese e delle comunità religiose a-cattoliche esistenti nel territorio del Regno*, «Gerarchia», IX (1929), 9.

⁴⁶ R. JACUZIO, *Autonomia nazionale delle Chiese e delle comunità religiose a-cattoliche esistenti nel territorio del Regno*, p. 901.

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 “etico” fascista, dal momento che «l’unità religiosa è uno dei principali elementi di forza per lo Stato»⁴⁷.

Nel 1938, invece, una personalità di spicco come Gastone Silvano Spinetti ricondusse la riflessione di Fermi a un più vasto programma fascista mirante alla trasformazione della società italiana⁴⁸. A parere di Spinetti, la Grande Guerra 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»⁴⁹. 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 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, infatti, creare «un ordine nuovo nel mondo dello spirito»⁵⁰ e ciò avrebbe configurato un’autentica rivoluzione, di carattere altrettanto spirituale:

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Cfr. G. S. SPINETTI, *Verso una nuova sintesi*, «Gerarchia», XVIII (1938), 7.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 676.

⁵⁰ G. S. SPINETTI, *Verso una nuova sintesi*, p. 677.

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.⁵¹

Tuttavia, c'era ancora chi non comprendeva che la crisi attraversata dal mondo era «essenzialmente spirituale, cioè metafisica e religiosa»⁵², quindi il regime avrebbe dovuto impegnarsi in un processo di educazione delle masse che permettesse loro di prendere coscienza delle sottili connessioni tra la sfera spirituale e quella politica, al termine del quale il fascismo avrebbe potuto realizzare la propria rivoluzione spirituale. La soluzione alla crisi spirituale che veniva prospettata da Spinetti recuperava in parte le istanze della riflessione di Fermi, pur giungendo a esiti che si potrebbero definire paganeggianti.

A parere di Spinetti, infatti, era necessario che il regime svolgesse un'azione progressiva: 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, mentre 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»⁵³. Tale 'sintesi' rientrava tra le missioni che il fascismo si riconosceva e costituiva l'obiettivo finale della sua politica religiosa. Si era molto lontani dal pensiero sincretico di Fermi – che preconizzava, più positivamente, la fine della separazione tra le Chiese cristiane – e la sfera religiosa era pienamente rivendicata tra gli ambiti d'azione del regime.

La riflessione sull'azione del fascismo verso i fenomeni religiosi, come del resto sul progetto sincretico promosso da «Gerarchia», apre diversi e inquietanti interrogativi: qual era il fine ultimo della costante enfasi sulla natura ideale e spirituale del fascismo? Essa preludeva forse alla fondazione di una "religione politica"? Si possono evidenziare delle tendenze paganeggianti in seno all'ideologia fascista? Il regime ha mai compreso l'impossibilità di dialogare da pari a pari con i fenomeni religiosi? L'aspetto incoerente e sovente contraddittorio

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibid.*, pp. 678-679.

dell'ideologia fascista non consente di rispondere con sicurezza a tali interrogativi, è tuttavia possibile evidenziare come il fascismo abbia gelosamente rivendicato un solido fondamento spirituale, interpretandolo come un fattore che poteva schiudere interessanti prospettive di dialogo con le realtà spirituali, che il regime avrebbe inevitabilmente incontrato nel suo processo di conquista della coscienza degli italiani.

Riferimenti bibliografici

- ACQUAVIVA S. – GUIZZARDI G. (a cura di), *La secolarizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1973.
- BERTACCHINI R., *Le riviste del Novecento. Introduzione e guida allo studio dei periodici italiani. Storia, ideologia e cultura*, Firenze, Le Monnier, 1979.
- BETRI M. L., *Tra politica e cultura. La Scuola di mistica fascista*, «Storia in Lombardia», VIII (1989), 1-2.
- BIONDI D., *La fabbrica del duce*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.
- BÖCKENFÖRDE E. W., *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di NICOLETTI M., Brescia, Morcelliana, 2006.
- BURDESS M., *Il movimento dei gruppi di Oxford*, Roma, Il Risveglio, 1934.
- BUTLER S., *Breve storia dell'ecumenismo*, Roma, Frati francescani dell'Atonement, 1964.
- CARINI T., *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista (1930-1943)*, Mursia, Milano, 2009.
- CASSIRER E., *Il mito dello Stato*, Milano, Longanesi, 1950.
- COLOMBO K., *La scuola di mistica fascista di Milano*, «Annali. Studi e strumenti di storia contemporanea», I (2004), 6.
- DE MAISTRE J., *Considérations sur la France*, in *Oeuvres complètes de J. de Maistre*, vol. I, Lione, Vitte et Perrussel, 1884.
- DEL NOCE A., *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1970.
- FANTINI L., *Essenza mistica del fascismo totalitario. Dalla Scuola di mistica fascista alle Brigate nere*, Associazione culturale 1° dicembre 1943, Perugia, 2004.
- FERMI, *Intorno al misticismo speculativo*, «Gerarchia», V (1926), 3.
 — *L'unione delle Chiese cristiane*, «Gerarchia», III (1924), 1.
 — *Religioni comparate [I]*, «Gerarchia», II (1923), 10.

- *Religioni comparate* [II], «Gerarchia», II (1923), 11.
- *Una sintesi possibile e necessaria*, «Gerarchia», III (1924), 5.
- *Verso l'unità*, «Gerarchia», XIX (1939), 6.
- GENTILE E., *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma – Bari, Laterza, 1993.
- *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma – Bari, Laterza, 2001.
- GIUDICE G., *Benito Mussolini*, Torino, UTET, 1969.
- GORLA F., *La mistica fascista nell'ideologia e nella politica religiosa del regime*, «Storia in Lombardia», XXXI (2012), 3.
- *Per un'evoluzione del concetto di fascismo come totalitarismo imperfetto. Il rapporto tra élite istituzionale e popolo nel Dizionario di politica (1940)*, in AMBROSINO G. – DE NARDI L. (a cura di), *MaTriX. Proposte per un approccio interdisciplinare allo studio delle istituzioni*, QuiEdit, Verona, 2015.
- JACUZIO R., *Autonomia nazionale delle Chiese e delle comunità religiose a-cattoliche esistenti nel territorio del Regno*, «Gerarchia», IX (1929), 9.
- JANNI U., *Corpus Domini. La Chiesa: suoi valori eterni, suoi problemi moderni*, Modena, Guanda, 1938.
- *L'azione religiosa di difesa contro l'ateismo comunistico*, «Tempo di Mussolini», V (1938), 6-7.
- LECRERCQ L., *L'incontro delle Chiese*, Torino, Marietti, 1963.
- LOVERA DI CASTIGLIONE C., *Il movimento di Oxford*, Brescia, Morcelliana, 1935.
- LÜBBE H., *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna, Il Mulino, 1970.
- MANGONI L., *L'interventismo della cultura. Intellettuali e riviste del fascismo*, Torino, Aragno, 2002.
- MARCHESINI D., *La scuola dei gerarchi. Mistica fascista: storia, problemi, istituzioni*, Feltrinelli, Milano, 1976.
- *Un episodio della politica culturale del regime. La Scuola di mistica fascista*, «Rivista di storia contemporanea», III (1974), 1.
- MARRAMAO G., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma – Bari, Laterza, 1994.
- MILANESCHI C., *Ugo Janni pioniere dell'ecumenismo*, Torino, Claudiana, 1979.
- MUSSOLINI B., *Fascismo*, *Enciclopedia italiana*, XIV (1932).

- *Opera omnia*, a cura di E. e D. SUSMEL, Firenze, La Fenice, 1951-1980.
- PARTITO NAZIONALE FASCISTA (a cura di), *Dizionario di politica*, Roma, Treccani, 1940.
- PEDIO A., *La cultura del totalitarismo imperfetto. Il Dizionario di politica del Partito nazionale fascista (1940)*, Unicopli, Milano, 2000.
- PELAYO M. G., *Miti e simboli politici*, Torino, Borla, 1970.
- PEZZIMENTI R., *Politica e religione. La secolarizzazione nella modernità*, Roma, Città Nuova, 2004.
- PIACENTINI M., *I culti ammessi nello Stato italiano*, Milano, Hoepli, 1934.
- SAVJ LOPEZ P., *L'anima del Belgio*, Milano, Treves, 1915.
- SCHMITT C., *Teologia politica II*, a cura di A. CARACCILO, Milano, Giuffrè, 1992.
- SPINETTI G. S., *Verso una nuova sintesi*, «Gerarchia», XVIII (1938), 7.
- TURI G., *Dottrina fascista*, in V. DE GRAZIA – S. LUZZATO (a cura di), *Dizionario del fascismo*, vol. I, Torino, Einaudi, 2002.
- VITTORIA A., *Le riviste del duce. Politica e cultura del regime*, Milano, Guanda, 1983.