Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 110 (2016)

Artikel: Il "vero paradiso" : teoria e pratica del messianismo politico dalla crisi dello Stato liberale all'affermazione del totalitarismo fascista

Autor: Sergio, Marialuisa Lucia

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-772406

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Il «vero paradiso»: teoria e pratica del messianismo politico dalla crisi dello Stato liberale all'affermazione del totalitarismo fascista

Marialuisa Lucia Sergio

La modernizzazione del XX secolo, sotto forma di scomparsa della giurisdizione potestativa della tradizione e della religione come criteri ordinativi della vita associata, investe in eguale misura tanto la piccola e media borghesia orfana di punti di riferimento politici quanto le masse disinserite dei grandi agglomerati urbani. La perdita di cogenza della religione come *norma agendi* alimenta però un credo sostitutivo, una «religione della rivoluzione», da cui ci si attende la soluzione della triplice crisi globale che attraversa l'Europa: crisi di legittimità degli ordinamenti politici, crisi di ridistribuzione delle ricchezze, secolarizzazione e crisi della visione religiosa del mondo.

Il presente contributo prende in esame la progressiva affermazione di tale credo *sostitutivo* attraverso alcune tappe fondamentali: la diffusione, durante la guerra coloniale del 1911 e la «settimana rossa» nel 1914, del «mito» soreliano della violenza rivoluzionaria sia fra le avanguardie del nazionalismo piccolo-borghese che fra le masse disaggregate del sotto-proletariato mobilitate dal socialismo eversivo (gruppi per i quali l'esaltazione della «catastrofe» diretta alla paralisi e alla distruzione del vecchio ordine mondiale agisce allo stesso modo che la credenza dei primi cristiani nella prossima fine del mondo); il passaggio traumatizzante della grande guerra, che suscita nelle masse il sogno di una restaurazione dei valori comunitari cementati dal vincolo religioso; la crisi del primo dopoguerra, con la sperimentazione, da parte dei Fasci di combattimento mussoliniani, di codici linguistici e comportamentali di tipo fideistico e messianico.

Rivoluzione, nazione e messianismo politico: la religione secolare in Italia agli inizi del Novecento

Agli inizi del Novecento in Italia, la crisi della leadership liberale, priva di moderna organizzazione di partito e con una concezione oligarchica e paternalistica dei rapporti di classe, va di pari passo con la svolta democratica e legalitaria del Parti-

SZRKG, 110 (2016), 159–176

Partito socialista,[1] che manca tuttavia di un seguito effettivo presso la numerosa forza-lavoro non qualificata, proveniente dalle campagne e impiegata nei kleinbetriebe artigiani, refrattaria a qualsiasi inquadramento in una prospettiva sindacale e politica di lunga durata.[2]

È in questo contesto, aggravato dalla disgregazione sociale del mondo piccoloborghese, di quei soggetti cioè che – secondo una nota definizione di Gramsci – vivono negli «agglomerati urbani senza industria» propri di una civiltà «terziaria», cittadino-impiegatizia, mancante di moderne energie imprenditoriali e manifatturiere,[3] che si diffondono le dottrine di Georges Sorel sull'uso risolutivo della violenza nei conflitti di classe, in base alle quali il proletariato deve agire attraverso pochi scioperi violenti dagli effetti liberatori e rifiutare al contrario l'organizzazione nella moderna forma-partito.

Dal punto di vista organizzativo, le concezioni soreliane trovano un fertile terreno di cultura nei sindacati di mestiere, fra i quali si era nel frattempo sviluppata la revisione del marxismo a opera della prima generazione del sindacalismo rivoluzionario italiano, in particolare da parte di Enrico Leone e Arturo Labriola. Questi ultimi, considerando le teorie di Marx valide soltanto dal punto di vista della costruzione speculativa, ma false al vaglio della verifica delle reali condizioni economiche del lavoro in Italia, avevano offerto una raffigurazione epica della lotta di classe come volizione eroica dell'individuo lavoratore spinto all'azione rivendicativa da impulsi di soddisfazione personale, dentro uno schema dello scontro sociale concepito fra «produttori» e «parassiti» e non fra proletari e borghesi, secondo il classico paradigma marxista delle disuguaglianze sociali.[4]

Nel 1907, nello stesso anno del Bankers' Panic o Knickerbocker Crisis, il crollo della Borsa Valori di New York da cui scaturì un periodo di recessione economica dagli effetti devastanti in Italia (dalla crisi dei settori metallurgico e tessile alla retrocessione dei salari), il libro di Sorel *Degenerazione capitalista, degenerazione socialista*[5] s'impone alla platea del socialismo italiano ormai scosso da continui scioperi e dal declino della leadership riformista.

1 Nel 1894, infatti, Engels, interpellato da Anna Kuliscioff, aveva indicato ai leader del Partito Socialista dei Lavoratori Italiani una strategia politica che postulava l'abbandono della linea dell'isolamento intransigente del partito, decisa due anni prima nel congresso fondativo a Genova, e suggeriva la necessità di un'alleanza tattica con i partiti della borghesia illuminata al fine di promuovere la formazione di una compiuta democrazia a partecipazione popolare propedeutica alla successiva fase dell'avvento della società socialista; Cfr. Renato Zangheri, Storia del socialismo italiano. Dalle prime lotte nella Valle Padana ai fasci siciliani, Torino 1997, 583.

2 Cfr. Giuliano Procacci, La classe operaia italiana agli inizi del secolo XX, in: Studi storici, gennaio-marzo 1962, 3–76.

3 Raffaele Romanelli, L'Italia liberale: 1861–1900, Bologna 1990, 138.

4 Cfr. Paolo Favilli, Storia del marxismo italiano. Dalle origini alla grande guerra, Milano 1996, 455.

5 Georges Sorel, Degenerazione capitalista e degenerazione socialista, Milano/Palermo/Napoli 1907.

Il testo di Sorel introduce nel dibattito culturale della sinistra italiana innanzitutto i temi del valore della morale guerriera e del sentimento della gloria.

Per Sorel «la contraddizione e il conflitto vengono appunto introdotti artificialmente, mediante il ricorso ai miti, alle illusioni e alla ‹volontà di credere›», in quanto «i miti della volontà (la volontà di potenza, la volontà di lotta o la volontà di credere) danno senso a una realtà che in se stessa ne è priva»[6]. Dunque il mito non ha solo un potente valore di eversione rivoluzionaria ma è esso stesso creatore di realtà. In questa prospettiva il discorso di Sorel acquista la sua più autentica valenza dottrinaria di natura religiosa: lo scontro tra borghesia e forze nuove assume le proporzioni di una *guerra di religione* fra due opposte forme di rappresentazione della Politica (quella simbolico-mitica del potere premoderno e quella atomistico-partitica della democrazia liberale), in cui l'antico regime è accolto come regno della libertà, mentre l'ordinamento giuridico contemporaneo è respinto per l'utilitarismo ateo e sfruttatore dei suoi strumenti di comando.

La concezione soreliana sottende infatti una precisa lettura storica del percorso della modernità come processualità irreversibile che ha reciso il vincolo delle credenze fondamentali per trasferire allo Stato l'autorità legittimante della Chiesa. Dunque per abbattere lo Stato borghese non basta l'erosione delle sue strutture economiche, ma occorre che le élites rivoluzionarie testimonino un più vivo senso religioso generando nuove condizioni di devozione di massa nell'impronta emulativa delle confessioni religiose. A Sorel, tuttavia, non interessa il cristianesimo come fede redentrice ma – ai fini dell'uso strumentale dei simboli nella mobilitazione politica delle masse – la ritualizzazione della pratica religiosa e l'associazione organizzata del popolo dei fedeli.[7] Nel *Système historique de Renan* del 1906, Sorel condanna il richiamo al messaggio egalitario e solidale del Vangelo da parte del socialismo umanitario (epigono del pietismo della borghesia «illuminata») e sottolinea invece la funzione positiva dei simboli sull'inconscio e sullo svolgimento delle dinamiche collettive, esaltando la Chiesa cattolica quale struttura gerarchica che materializza la perfetta comunione tra la *plebs fidelium*, indifferenziata e incosciente, e le élites depositarie del senso della storia.[8] Nella I^a^ appendice delle *Riflessioni sulla violenza* Sorel addita inoltre l'ordinamento monastico come modello per il sindacato operaio, che può diventare la cellula generativa della palingenesi sociale solo se la sua minoranza direttiva saprà preparare l'avvento del mondo rinnovato nell'isolamento e nell'intransigenza.[9]

Tale concezione *religiosa* soreliana divampa nel dibattito culturale del sindacalismo rivoluzionario italiano del primo decennio del Novecento; dibattito che

6 Cfr. Remo Bodei, Dal parlamento alla piazza. Rappresentanza emotiva e miti politici nei teorici della psicologia delle folle, in: Rivista di storia contemporanea, 15 (1986), 3, 313–321.

7 Cfr. Gian Biagio Furiozzi, Socialismo e cristianesimo in Georges Sorel, in: Fonti e documenti, 14 (1985), 555–579.

8 Georges Sorel, Le système historique de Renan, Vol. 3, Paris 1906, 78.

9 Georges Sorel, Riflessioni sulla violenza (1908), Milano 1997, 337.

si snoda attraverso i fogli della pubblicistica dell'estrema sinistra «Pagine Libere», «Divenire sociale», «Demolizione», «Lupa». È in questo laboratorio di idee che si forma la generazione intellettuale di Angelo Oliviero Olivetti[10], Paolo Orano[11], Sergio Panunzio[12], destinata a diventare – insieme con la componente nazionalista lungo un percorso parallelo e convergente – l'avanguardia del futuro movimento fascista. Il problema religioso come critica della secolarizzazione e del declino morale della civiltà borghese nell'era della mercificazione dei valori, in realtà, era già stato affrontato dal sindacalismo rivoluzionario italiano che aveva operato un confronto col pensiero del sociologo Guglielmo Ferrero. Nel 1906, a esempio, Paolo Orano scriveva a Ferrero di avere letto con «passione» e «avidità» le pagine de *La grandezza e decadenza di Roma antica* e di avervi rinvenuto analogie con i contenuti e i criteri di analisi utilizzati nei propri scritti agli inizi del Novecento come ne *Il problema del cristianesimo*.[13] Dalle idee soreliane, tuttavia, i sindacalisti-rivoluzionari italiani prendono a prestito l'archetipo del sindacato operaio come luogo della purezza rivoluzionaria, bunker ideologico dell'identità proletaria non contaminato dai «miasmi» dell'ambiente borghese. Nel 1907 su «Lotta di classe», a esempio, lo sciopero generale viene definito da Orano come il momento in cui «il lavoratore sente la classe ed esperisce la lotta quasi nel modo istesso con cui nella monacazione l'uomo medievale, relegandosi dal frastuono e dalla lussuosità del tempio aperto ad ogni menzogna di sacerdoti, trovava la voce energica dell'anima mistica e il soddisfacimento del desiderio religioso»[14]. Infine lo stesso autore ripropone nel 1909 il tema soreliano del socialismo come *fede* militante, improntato a una sorta di cattolicesimo ateo intriso di ammirazione per la Chiesa vista come esempio di disciplina e di regalità imperiale. Nel libro *Cristo e Quirino* stigmatizza il cristianesimo come «il

[10] Angelo Oliviero Olivetti (1874–1931), tra i maggiori esponenti del sindacalismo rivoluzionario in epoca giolittiana, sarà dal 1924 al 1925 membro della cosiddetta «commissione dei quindici» (poi «dei diciotto»), incaricata dal Partito Nazionale Fascista di redigere una vasta riforma degli ordinamenti politici e sociali; sarà inoltre professore ordinario di Storia delle dottrine politiche presso la Facoltà Fascista di Scienze Politiche dell'Università di Perugia.

[11] Paolo Orano (1875–1945), esponente di spicco del movimento sindacalista rivoluzionario, entrerà nel 1923 nel Partito Nazionale Fascista. Deputato dalla XXV alla XXIX Legislatura (1919–1939) e senatore nella XXX^{a} (1939–1943), sarà un importante teorico del fascismo, anche in qualità di docente nell'Università di Perugia di cui divenne rettore nel 1935.

[12] Sergio Panunzio (1886–1944), giurista, accostatosi al sindacalismo rivoluzionario nel 1911, diventerà durante la prima guerra mondiale collaboratore di Mussolini ne «Il Popolo d'Italia» e successivamente deputato per il Partito Nazionale Fascista dalla XXVII alla XXIX Legislatura (1924–1939) e senatore nella XXX^{a} (1939–1943). È uno dei principali teorici delle dottrine giuridiche del fascismo e sarà professore ordinario di Filosofia del diritto presso l'Università di Perugia, di cui diventerà Rettore nell'anno accademico 1926–1927. L'anno seguente sarà invece chiamato a insegnare dottrina dello Stato presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Roma.

[13] Archivio Guglielmo Ferrero, fasc. 41, sottofasc. O-PAL, Rare Book and Manuscript Library, Columbia University N.Y, Lettera di Paolo Orano del 6 febbraio del 1906, ora in Marialuisa Lucia Sergio, Dall'antipartito al partito unico. La crisi della politica in Italia agli inizi del '900, Studium, Roma 2002, 115.

[14] Paolo Orano, Gli insegnamenti di uno sciopero, in: Lotta di classe, 13 aprile 1907, 15.

giudaismo messianico» del «melanconico Rabbi di Nazareth» che si sarebbe estinto se la Chiesa non avesse insediato il suo potere a Roma e non si fosse radicata nel contesto del diritto romano: «La romanità è il terreno storico del cristianesimo, [la sua] ‹rivoluzione› fu interna alla romanità.»[15]

Questi stessi temi vengono recepiti anche dal movimento nazionalista attraverso la mediazione delle riviste fiorentine.[16] Il primo terreno su cui avviene l'incontro fra il sindacalismo rivoluzionario e il nazionalismo, per il tramite della mediazione delle riviste fiorentine, è significativamente quello della religione. Sono in particolare gli intellettuali della «Voce» a riservare un'attenzione privilegiata al tema della domanda di spiritualità risorgente collegato al declino del mito scientifico del positivismo ottocentesco e al bisogno di conciliare tale spiritualità con la dimensione della modernità. Ne *Il cattolicesimo rosso*, dedicato alla crisi modernista, Prezzolini contrappone al cristianesimo, considerato alla stregua di un misticismo orientale libertario e sedizioso, agente di dissoluzione delle forme di socialità collettiva, l'ecclesia romana, portatrice al contrario dell'istanza di stabilità delle istituzioni. Il cattolicesimo, evolvendosi dalla matrice cristiana, diventa «una religione sociale [che] non può reggersi che facendo utile alla società, prima salvandola dalle idee cristiane, secondo prendendo per sé la direzione di tutte le forze umane. Ciò era riuscito a fare il Cattolicesimo romano in modo eccellente»[17]. Dopo la secolarizzazione resta il disordine etico di un mondo in cui l'ideologia genericamente umanitaria del socialismo commuta l'altruismo ascetico prescritto dai vangeli con i valori giacobini di fraternità e uguaglianza e in cui lo Stato laico «mastodontico, formalista e borghese» «va prendendo tutte le funzioni cattoliche»[18].

Per i *vociani* occorre dunque trovare una risposta all'offensiva della modernità ed è sul terreno di questa ricerca che Prezzolini scopre Sorel, presentato ai lettori della «Voce» come «la coscienza sacerdotale del sindacalismo, per quel frenetico amore di verità che lo caratterizza e per quel suo apostolato di idee etiche, serene, gravi e spesso mistiche nel campo dell'azione sindacale».[19]

Sono dunque poste, nella dimensione del fideismo politico, le premesse della convergenza del sindacalismo rivoluzionario con il nazionalismo. Il passaggio dal piano delle idee a quello concreto dell'azione politica avviene di lì a poco nel corso della guerra coloniale italiana in Libia nel 1911.

[15] Cfr. Sergio, Dall'antipartito al partito unico (cf. nota 13), 113.

[16] Eugenio Garin, Un secolo di cultura a Firenze da Pasquale Villari a Piero Calamandrei, Fierenze 1960, 14.

[17] Giuseppe Prezzolini, Il Cattolicesimo rosso: studio sul presente movimento di riforma del cattolicesimo, Napoli 1908, 315.

[18] Prezzolini, Il Cattolicesimo rosso (cf. nota 17), 317.

[19] Giuseppe Prezzolini, Giorgio Sorel, in: La Voce, 20 dicembre 1908; Nello stesso anno, in un volume appositamente dedicato al sorelismo, Prezzolini tenta di indagare i presupposti basilari del sindacalismo-rivoluzionario e ne mette in risalto lo spirito fideistico; Id., Teoria sindacalista, Napoli, 1909, 27.

Come emerge dai numerosi contributi del volume *Pro e contro la guerra di Libia: discussioni nel campo rivoluzionario* del 1912,[20] una parte del sindacalismo rivoluzionario vede nell'avventura coloniale una straordinaria circostanza storica per mettere alla prova la teoria della funzione formativa ed etica della guerra ai fini dell'educazione del proletariato alla violenza eroica.[21] Inoltre l'ideologia coloniale può contribuire alla liquidazione del regime incapace, corrotto e massonico della democrazia parlamentare[22] e, al contempo, favorire l'emancipazione del socialismo dal «rigido dogmatismo di classe», incompatibile con la promozione degli interessi economici nazionali su basi produttivistiche.[23] Per Angelo Oliviero Olivetti, grazie alla guerra libica, il sindacalismo-rivoluzionario trova nel nazionalismo un naturale interlocutore politico in quanto entrambi «hanno in comune il culto dell'*eroico* che vogliono far rivivere in mezzo ad una società di borsisti e di droghieri»; sindacalismo-rivoluzionario e nazionalismo, il primo «agitante l'avvento d'una élite di produttori», il secondo auspicante «il predominio di élite della razza», «sono le due sole tendenze aristocratiche in una società quattrinaia e bassamente edonistica», «frammezzo all'onda irrompente della mediocrità universale».[24]

Dalla svolta religioso-produttivistica dei soreliani italiani sembrerebbero invece essere rimasti immuni, durante i giorni della campagna pro e contro l'impresa di Tripoli, i sindacalisti-rivoluzionari attivi nelle camere del lavoro e nelle leghe operaie, capeggiati da Alceste De Ambris e da Tullio Masotti, che escono infatti dalla direzione di «Pagine Libere» per protesta contro la tendenza colonialista del giornale. Alceste De Ambris conduce anzi, su molte «pubblicazioni di area sindacalista», la sua campagna contro l'«impresa piratesca» libica e contribuisce a organizzare la grande dimostrazione nazionale di protesta del 31 marzo 1912 a Parma. È questo il momento propizio, secondo Masotti, per catalizzare le minoranze extraconfederali di sinistra all'interno di un'unica, nuova formazione sindacale alternativa alla CGdL, dando origine in tal modo a un nuovo organismo sindacale, la cui nascita viene formalizzata nell'assise congressuale del novembre del 1912 con il nome di Unione Sindacale Italiana.[25] L'USI si trova subito al centro dei due grandi eventi politici messi in moto dalla guerra coloniale: l'introduzione del suffragio universale e l'ascesa ai vertici del partito socialista della corrente rivoluzionaria nella persona di Benito Mussolini. In riferimento all'atto fondativo dell'USI, ossia la scissione avvenuta in occasione

[20] Pro e contro la guerra di Libia: discussioni nel campo rivoluzionario. Scritti di Giulio Barni, Arturo Labriola, Alfredo Polledro, Alceste De Ambris, Angelo Oliviero Olivetti, Napoli 1912.

[21] Arturo Labriola, La prima impresa collettiva della Nuova Italia, ibid., 47–54. Anche Angelo Olivero Olivetti scriveva: «la guerra è una scuola di carità e di coraggio. Noi che non esitiamo innanzi alla guerra sociale, siamo semplicemente ridicoli quando ci racimoliamo o stemperiamo in lacrime convenzionali di fronte alla guerra coloniale»; in: Ribadendo il chiodo, ibid., 242.

[22] Giulio Barni, Tripoli e il sindacalismo, ibid., 177.

[23] Libero Tancredi (Massimo Rocca), Una conquista rivoluzionaria, ibid., 214, 229.

[24] A. O. Olivetti, Sindacalismo e nazionalismo, ibid., pp. 16–17.

[25] Cfr. Sergio, Dall'antipartito al partito unico (cf. nota 13), 125.

della guerra tripolina tra il gruppo *camerale* del sindacalismo-rivoluzionario e il gruppo *intellettuale* di «Pagine Libere», Enzo Santarelli, nel suo classico e imprescindibile saggio *La revisione dei marxismo in Italia*, ha tuttavia ridimensionato la portata di tale momentanea rottura. Quest'ultimo infatti ha messo in risalto come l'opposizione all'intervento coloniale non fosse in realtà motivata dall'adesione incondizionata alla causa del pacifismo internazionalista, ma fosse al contrario piena di distinguo politicamente e ideologicamente tendenziosi e ambigui. Con il linguaggio caratteristico dell'ideologia estremo-romantica di Sorel e di Bergson[26], Michele Bianchi[27] a esempio dichiara che una «guerra potrebbe forse anche da noi, internazionalisti, essere salutata con gioia, perché la viltà della nostra generazione e la inettitudine pecorile dei nostri giovani è frutto appunto di quella pace ad ogni costo degli adoratori invertebrati dello *statu quo*, tipo Teodoro Moneta»[28]; lo stesso De Ambris riconosce di non essere «lontano dall'ammettere che una guerra possa essere, qualche volta, un buon corso di pedagogia rivoluzionaria»[29]. La riprova del fatto che i legami fra i due gruppi del sindacalismo-rivoluzionario (quello intellettuale di Olivetti e seguaci e quello «pratico» di Parma) non fossero irrimediabilmente incrinati, risulta dalla corrispondenza fra Arcangelo Ghisleri e Olivetti, da cui emerge che – proprio nel periodo in cui si consuma pubblicamente il dissidio fra lo stesso Olivetti e De Ambris sulla questione libica – i due continuino a ritrovarsi sul terreno della lotta di classe.[30] Perciò, nonostante la diversa collocazione rispetto alla questione coloniale, fra i due tronconi del sindacalismo-rivoluzionario il tema unificante resta in ogni caso la reazione antidemocratica, rinnovata ora dalla comune opposizione all'introduzione del suffragio universale, «il dolce miele [...] per il palato dell'asino plebeo».[31]

In questo contesto si svolge il XIII congresso nazionale del Partito socialista italiano a Reggio Emilia il cui vero protagonista è Benito Mussolini. Attaccando a fondo il parlamentarismo e il suffragio universale, Mussolini fu uno degli artefici dell'emarginazione della componente riformista e del netto spostamento del partito su posizioni intransigenti.

Pur non provenendo dalle fila del sindacalismo rivoluzionario, il leader socialista romagnolo era sensibile al richiamo delle istanze soreliane di azione diretta e di sciopero generale e, soprattutto, possedeva una nozione elementare e non marxista della lotta di classe, annunciata come un permanente rivoluzionarismo

[26] Enzo Santarelli, La revisione dei marxismo in Italia, Milano 1964, 112.

[27] Michele Bianchi (1882–1930), era stato segretario delle Camere del Lavoro rivoluzionarie di Genova e Savona, quindi direttore di Lotta socialista (1905–1906). Dopo la guerra diventerà il primo segretario del Partito Nazionale Fascista, dall'11 novembre 1921 al 13 ottobre 1923.

[28] Michele Bianchi (in «La Scintilla»), cit. in Saltarelli, La revisione (cf. nota 26), 114.

[29] Ibid.

[30] Fondo Arcangelo Ghisleri, Domus Mazziniana di Pisa, lettera del 31 luglio 1912, ora cit. in Sergio, Dall'antipartito al partito unico (cf. nota 13), 126–127.

[31] Tullio Masotti, Sull'avviso, in: L'Internazionale, 8 marzo 1913, III, n. 98.

emotivo, imperniato dalla suggestione del volontarismo epico delle masse e dalla divinazione ascetica dell'arrivo di un capo vittorioso.

Pochi mesi prima Congresso di Reggio Emilia, Mussolini scriveva: «[occorre] circondare il movimento di ascensione proletaria di un'atmosfera eroico-religiosa, far d'avanguardia al grosso dell'esercito proletario ‹sino a quando questo esercito proletario non sia capace di esprimere dal suo seno le vigili avanguardie del pensiero e dell'azione socialista›»[32] e, successivamente, a commento del congresso stesso:

> «L'anima religiosa (ecclesia) si è scontrata ancora una volta col pragmatismo realistico dei rappresentanti l'organizzazione economica che non è comunità di idee, ma comunità di interessi. Ci sono i termini dell'eterno conflitto fra l'idealismo e l'utilitarismo, fra la fede e la necessità. Che importa al proletariato di capire il socialismo come si capisce un teorema? Noi vogliamo crederlo, noi dobbiamo crederlo, l'umanità ha bisogno di un credo.»[33]

Avendo una naturale e spiccata predisposizione a recepire molte delle tendenze intellettuali di moda nei circoli europei attivi sul terreno della polemica politica, da cui assimilava gli aspetti più adattabili alla sua cultura, come il nietzschianesimo e lo stirnerismo, il ruolo di direttore dell'«Avanti!» era diventato, alla vigilia della prima guerra mondiale, troppo stretto per Mussolini. A ridosso del Congresso nazionale socialista di Ancona (26–29 aprile 1914), infatti Mussolini, che tentava di propagare, attraverso l'organo ufficiale del Psi, una cultura rivoluzionaria spiritualista plasmata su autori e pubblicazioni ai limiti della dottrina socialista – se non apertamente fuori di essa – cerca un sostegno intellettuale in Prezzolini al quale scrive:

> «Certo che la mia concezione religiosa del socialismo è molto lontana dal rivoluzionarismo filisteo di molti dei miei amici; rivoluzionarismo appena e non sempre elettoralistico. Forse chiederò l'ospitalità de ‹La Voce› per i miei tentativi di revisionismo in senso rivoluzionario.»[34]

Nel frattempo la saldatura fra sindacalismo rivoluzionario e nazionalismo segna ulteriori progressi in Francia attraverso il progetto soreliano, nel 1910, di una rivista monarchico-sindacalista, «La Cité Française» e tramite i Cercles Proudhon che, con la mediazione di Georges Valois, mettevano in contatto Sorel e Charles Maurras;[35] parallelamente in Italia Enrico Corradini, dalle colonne delle riviste «Tricolore» (nazionalista) e «La Lupa» (sindacalista-rivoluzionaria), teorizzava la derivazione del nazionalismo italiano dal sorelismo, poiché, a suo

[32] Benito Mussolini, Discussioni socialiste, in: Lotta di classe, 11 maggio 1912.
[33] Benito Mussolini, in: Avanti!, 18 luglio 1912 cit. in Renzo De Felice, Mussolini il rivoluzionario (1883–1920), Torino 1995, 128.
[34] Mussolini e La Voce. Lettere a Giuseppe Prezzolini, in: Il Borghese, 11 giugno 1964, cit. in Sergio, Dall'antipartito al partito unico (cf. nota 13), 134.
[35] Pierre Andreu, Notre maître Sorel, Paris 1953, 43.

avviso, lo *sciopero generale* era destinato a trasferirsi dalla dimensione sociale al piano internazionale per diventare guerra liberatrice.[36]

Dalla grande guerra al consolidamento del Regime: il fideismo politico mussoliniano

Il concorso delle forze antisistema a uno stesso progetto di eversione rivoluzionaria si rafforza sempre di più durante la prima guerra mondiale e si concretizza nell'invenzione di una nuova prassi associativa, alternativa alla forma-partito, respinta in quanto pilastro dell'agire politico democratico, strutturato su regole prestabilite – razionali, astratte e omologanti – di partecipazione popolare e di selezione della classe dirigente. Questa nuova modalità associativa è il «fascio», termine che indica un movimento fluido, senza struttura rigida, che consente il raggruppamento di militanti di orientamenti ideologici disomogenei, ma uniti dal fine comune di sovvertire l'ordine democratico sfruttando la situazione politica in modo innovativo, non escluso l'uso della violenza.[37]

Il *modus operandi* di questa nuova realtà politica è spiegato chiaramente in un documento della Direzione generale di Pubblica Sicurezza del 1917, che informa appunto della costituzione di un movimento clandestino che rispecchia tutte le sfumature dell'estremismo di destra e di sinistra e che si prefigge, al fine della vittoria bellica, di abolire le istituzioni rappresentative e di esercitare lo strumento della violenza fino al limite ultimo dell'eliminazione fisica degli avversari politici:

> «Si è costituita in Italia, fino dal 4 novembre 1917, un'Associazione Segreta che ha ramificazioni specialmente nell'Alta Italia e nell'Italia centrale. L'Associazione comprende elementi di tutte le gradazioni politiche, dall'anarchico al monarchico ed ha base soprattutto nella Carboneria Romana, Toscana, Umbra, Marchigiana e Romagnola. Il gruppo monarchico che vi aderisce è quello che fa capo al nazionalista Enrico Corradini il quale insieme all'Onor. Alceste De Ambris, sono incaricati di fondare nuclei e aggruppamenti in quei centri ove ancora non esistono affiliati, aggruppamenti che prendono il nome di centurie e sottocenturie [...] Molti soldati e ufficiali, anche ufficiali superiori, fanno già parte dell'Associazione [...]. Molti industriali e commercianti ne fanno parte e l'Associazione si propone: 1° Di esigere una condotta e una politica di guerra che porti alla vittoria contro gli imperi centrali e reclamando un Comitato di Guerra, e la chiusura del Parlamento. 2° Di sopprimere uomini politici che avversino in qualsiasi modo la guerra e compiere attentati contro le proprietà dei sudditi nemici qualora il governo non si decida a confiscarle. 3° Dichiarare, con un moto rivoluzionario, la caduta della Monarchia e proclamare la Repubblica.»[38]

[36] Cfr. Sergio, Dall'antipartito al partito unico (cf. nota 13), 188.
[37] Stuart Wolf, Il fascismo in Europa, Bari 1984, 63.
[38] ACS Min. Int. Direzione generale di PS, A 5 G- 1ª Guerra mondiale, b. 41, fasc. 77, cit. in Sergio, Dall'antipartito al partito unico (cf. nota 13), 218.

La prima guerra mondiale non rappresenta solo il punto di partenza e il momento di accelerazione di un'imponente sperimentazione di nuove forme associative – con l'entrata in campo di movimenti antipolitici, fanatizzati e violenti – ma anche un'occasione pienamente modernizzante a livello delle dinamiche culturali di massa, per la costruzione di sistemi di propaganda volti a saccheggiare il repertorio religioso di simboli, immagini, formule rituali e credi, utilizzato per calamitare le classi popolari attraverso messaggi stereotipati di facile impatto emotivo, autentici codici subliminali di acculturazione, coinvolgimento e controllo sociale.

Sono inizialmente le gerarchie militari a incentivare fra le truppe numerose pratiche devozionali (oggetti sacri, ex voto, santini) dirette a esercitare il controllo sulla disciplina dei soldati, con la consulenza, in Italia, di Padre Agostino Gemelli, direttore del laboratorio psicofisiologico del Comando supremo.[39] In seguito, dopo la disfatta italiana a Caporetto e la contemporanea affermazione del bolscevismo in Russia, in un momento altamente drammatico in cui sembrava soffiare il vento della rivoluzione, sono le stesse autorità ecclesiastiche a favorire la sacralizzazione del conflitto moltiplicando le *preces tempore belli* per la vittoria della patria.[40]

Vengono così poste per il dopoguerra le condizioni di quel culto dei caduti che – unitamente alla sacralizzazione della personalità del leader carismatico e alla modalità *fascista* di raggruppamento di agitatori di varia provenienza – gioca un ruolo preponderante nell'affermazione dei Fasci di combattimento.

Nel 1919, infatti, la stanchezza delle masse per «l'inutile strage», imposta da una ragion di Stato sentita come lontana e imperscrutabile, il diffuso discredito delle autorità politiche prebelliche, la crisi economica e finanziaria nata dalla lenta riconversione produttiva del capitalismo di guerra, sono tutti fattori che alimentano una confusa e diffusa aspirazione popolare di palingenesi sociale e di attesa di mondo totalmente rinnovato.

Il fascismo è senz'altro il primo movimento neo-plebiscitario, che interpreta in modo nuovo lo stretto rapporto intercorrente tra massificazione della politica, afflato mistico delle masse e organizzazione sociale. Gli studi di Emilio Gentile hanno ampiamente storicizzato le moderne forme mistico-cultuali che hanno accompagnato l'ascesa al potere del fascismo, quali i riti della comunione squadrista o le liturgie del cordoglio come, a esempio, i cerimoniali d'iniziazione degli adepti nelle milizie paramilitari, durante i quali la formula di giuramento e la benedizione del gagliardetto avvenivano alla presenza di un sacerdote e al comando di un capo-squadra; o ancora i funerali in onore dei fascisti caduti, caratterizzati dalla macabra coreografia dei cortei funebri che si snodavano attraverso le città preferibilmente di notte, così da creare l'effetto suggestivo del-

[39] P. Agostino Gemelli. Il nostro soldato. Saggi di psicologia militare, Milano 1917.

[40] Cfr. Marialuisa Lucia Sergio, Neutralismo e/o pacifismo cattolico nella prima guerra mondiale fra restaurazione, ragioni umanitarie e concezione della modernità, in: SZRKG, 108 (2014), 108–126.

la luce delle fiaccole, e che si concludevano col rito di appello, quello cioè in cui il capo-squadra chiamava il nome del «martire fascista» e la folla s'inginocchiava rispondendo: presente![41]

Il carattere *religioso* del credo mussoliniano è, d'altra parte, apertamente dogmatizzato dallo stesso regolamento della Milizia fascista dell'ottobre 1922, scritto dal capitano Cesare Maria De Vecchi, uno dei quadriumviri della marcia su Roma. Esso recita infatti:

> «Il Milite fascista deve servire l'Italia in purità con lo spirito pervaso da un profondo misticismo, sorretto da una fede incrollabile, dominato da una volontà inflessibile [..] deciso al sacrificio come al fine della sua fede, convinto del peso di un terribile apostolato per salvare la grande Madre comune e donarle forza e purità.»[42]

Lo stesso Mussolini, in un discorso del 17 giugno 1923 a Cremona, proclama:

> «La mia fede [nel fascismo] è una cosa che va al di là del semplice partito, della semplice idea e della sua necessaria struttura militare, del suo necessario sindacalismo, del suo tesseramento politico. Il fascismo è un fenomeno religioso di vaste proporzioni storiche ed è il prodotto di una razza.»[43]

Ma in quale rapporto si pone la *religione* politica del fascismo nei confronti delle tradizionali fede redentrici e in particolare rispetto al cattolicesimo?

Come già per il sindacalismo rivoluzionario, anche per il fascismo, la Chiesa dev'essere presa a modello, non come depositaria di una verità rivelata, essendo il cristianesimo la fede dei deboli e degli sconfitti,[44] ma come esempio di creazione di un impero potente e duraturo che ha saputo convertire una credenza mediorientale nella dottrina di grandezza dalla Roma imperiale:

> «Noi fascisti – dichiara Mussolini alla Camera – non possiamo dimenticare che Roma, questo piccolo territorio, è stato una volta il centro, il cervello, il cuore dell'impero; non possiamo dimenticare nemmeno che a Roma, su questo breve spazio di suolo, si è realizzato uno dei miracoli religiosi della storia, per cui una idea che avrebbe dovuto distruggere la grande forza di Roma è stata da Roma assimilata e convertita in dottrina di sua grandezza.»[45]

[41] Emilio Gentile, Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista, Roma/Bari 1996, 50–53

[42] Regolamento di disciplina per la Milizia fascista, in: Il Popolo d'Italia, 3 ottobre 1922

[43] In Benito Mussolini, Opera omnia, a cura di Edoardo e Duilio Susmel, 44 voll., Firenze 1951–1963, vol. XIX, 274

[44] Come religione politica, scriveva nel 1931 il segretario giovanile dei Fasci di combattimento Carlo Scorza, il fascismo doveva ispirarsi alla «più grande e saggia maestra che la storia rammenti: la Chiesa Cattolica», non quella dei poveri e umili santi, ma «quella degli imperituri pilastri dei grandi Santi, dei grandi Pontefici, dei grandi Vescovi, dei grandi Missionari: politici e guerrieri che impugnavano la spada come la croce e usavano indifferentemente il rogo e la scomunica, la tortura e il veleno: s'intende, non in funzione di potere temporale o personale, ma sempre in funzione della potenza della gloria della Chiesa»; Carlo Sforza, Odiare i nemici, in: Gioventù fascista, 12 aprile 1931.

[45] B. Mussolini Opera Omnia, cit., discorso pronunciato alla Camera dei deputati 1 dicembre 1921, vol. XVII, 292.

La matrice soreliana del fideismo fascista è dunque evidente sia per quanto riguarda l'influenza della teoria del mito sulla retorica mussoliniana[46] sia in riferimento al rapporto fra mistica politica e religione rivelata.

Non è un caso che proprio Paolo Orano, negli anni del suo mandato parlamentare e del rettorato all'Università di Perugia, sia uno dei principali teorici del Regime a esaltare la dimensione religiosa del fascismo, alla quale deve sottomettersi anche la Chiesa cattolica. Il cattolicesimo, a suo avviso, è destinato a essere metabolizzato, con i suoi riti e simboli, dall'ideologia totalitaria per essere da questa superato a un più alto livello di sintesi: «Lo stato fascista non può essere concepito e creduto e servito e glorificato che religiosamente»; nell'«adesione al fascismo c'è una vocazione mistica che traduce in missione religiosa la condotta civile». In quest'ottica, il contributo del cattolicismo, dunque, dev'essere quello di consolidare la convinzione che «lo Stato è Onnipossente e fonte d'ogni bene e d'ogni ascensivo destino nazionale»; «tutto ciò che il cattolicismo ha di fallivo, il fascismo assorbe e se ne alimenta e della nazione-stato fa il più glorioso regno di Dio in terra.»[47]

L'atteggiamento estremamente ambiguo del fascismo nei confronti della fede cattolica, connotato da un implacabile istinto emulativo e, al tempo stesso, contraddistinto dall'ambizione di sostituire il cattolicesimo come religione nazionale, è ben chiaro agli osservatori antifascisti.

In un articolo su «Il Mondo» del novembre 1923 Giovanni Amendola utilizza, per primo, il concetto di totalitarismo, per definire lo spirito generale che anima il fascismo: «Veramente la caratteristica saliente del moto fascista rimarrà, per coloro che lo studieranno in futuro, lo spirito ‹totalitario›, il quale non consente all'avvenire di avere albe che non saranno salutate col gesto romano, come non consente al presente di nutrire anime che non siano piegate nella confessione: credo.[48] Nel 1925, ne «L'antistato», Lelio Basso scrive:

> «Questo stato [quello fascista] è il Verbo, e il suo capo è l'uomo mandato da Dio per salvare l'Italia; esso rappresenta l'Assoluto, l'Infallibile [...]. Una volta posti questi principi, lo Stato può tutto; ogni opposizione al fascismo è davvero un tradimento della Nazione, ogni delitto fascista si giustifica (fine nazionale).»[49]

Le gerarchie della Chiesa cattolica, tuttavia, non sembrano – almeno inizialmente – sentirsi minacciate dal fenomeno fascista.

Il fideismo dell'ideologia fascista, pagando un tributo di riconoscenza alla «romanità» della Chiesa cattolica, sembrava attribuirle – a uno sguardo perico-

[46] Cfr. Gentile, Il culto del littorio (cf. nota 41), 160.
[47] Paolo Orano, Il fascismo, vol. II, Roma 1939, 140–146.
[48] Giovanni Amendola, Un anno dopo, in: Il Mondo, 2 novembre 1923, poi in: Id., La democrazia italiana contro il fascismo, 1922–1924, Milano/Napoli 1960, 193 e ss.
[49] Prometeo Filodemo (pseudonimo di Lelio Basso), L'antistato, in: Rivoluzione liberale, 2 Gennaio 1925, poi in Le riviste di Piero Gobetti, a cura di Lelio Basso e Luigi Anderlini, Milano 1961, 241 e ss.

losamente superficiale – un ruolo fondamentale nella pacificazione nazionale intorno ai valori del Regime.[50]

Inoltre, come è stato osservato, l'incremento della pratica religiosa a partire dal primo dopoguerra – testimoniato a esempio dal successo del Congresso eucaristico nazionale del 1923 in una città tradizionalmente laica e di sinistra come Genova – è stato visto dalla Chiesa come il segno di una nuova vitalità del cattolicesimo italiano, da attribuire anche alla vittoria del fascismo e al conseguente scioglimento dei partiti anticlericali (liberali e socialisti).[51]

In ambito cattolico, un giudizio critico, perspicace e particolarmente illuminante sul comportamento della Chiesa rispetto al fascismo, emerge dalle lettere del 1929 di Alcide De Gasperi, all'epoca leader popolare perseguitato dal Regime e spogliato dei diritti civili a seguito della detenzione nel carcere romano di Regina Coeli per attività antifascista. Per lo statista trentino, la Chiesa non ha voluto accorgersi della gravità della sfida fascista alla libertà religiosa perché ha preferito anteporre il calcolo utilitarista della politica concordataria nutrendo illusioni sulla reale volontà del Duce. In una lettera all'amico sacerdote Don Simone Weber, De Gasperi, pur esprimendo un giudizio articolato sulla sigla dei Patti Lateranensi, che egli non giudica negativamente in quanto rappresentavano la chiusura definitiva della «questione romana», tuttavia stigmatizza come «documento di dabbenaggine e di ottimismo infantile»[52] le dichiarazioni filofasciste di molti esponenti di prestigio della Chiesa italiana, come quella del presidente della Giunta centrale dell'Azione cattolica Luigi Colombo, che il 12 marzo aveva pronunciato a Milano un discorso – rilanciato da «L'Osservatore Romano» – per enfatizzare il presunto dovere dei cattolici di votare per la lista fascista, per «riconoscenza verso il capo dello Stato e il suo governo» e per assicurare «la ratifica degli accordi» lateranensi.[53]

[50] Il filosofo Giovanni Gentile, ideologo del Regime, in un articolo intitolato Roma eterna, assegnava al cattolicesimo un posto centrale nella religione dello Stato, quello cioè di conferire al fascismo universalità ed eternità: la «prima Roma eterna» era la Roma imperiale «creatrice dello Stato [...] che comincia ad essere lo Stato, come il Tutto degli uomini, fuori del quale l'uomo nulla trova che abbia valore». A «questa Roma dello Stato s'appoggiò e ne trasse vigore e forma una nuova Roma», quella del cattolicesimo, formando un «nuovo impero: che è politico ma è anche e soprattutto religioso» e «crea pertanto una religione politica nell'atto stesso che innalza i rapporti politici al livello della religiosità»; Giovanni Gentile, Roma eterna, in: Civiltà, 21 giugno 1940; cfr. Gentile, Il culto del littorio (cf. nota 41), 145.

[51] Danilo Veneruso, Storia d'Italia nel Novecento, Roma 2002, 193–197.

[52] Lettera del 15 marzo 1929, in: Alcide De Gasperi, Lettere sul Concordato, Brescia 1970, 83.

[53] Il comunicato dell'Azione cattolica venne redatto il 13 marzo e pubblicato su «L'Osservatore Romano» il 17 marzo 1929: «La Giunta Centrale dell'A.C., aderendo pienamente alle chiare e precise direttive date dal presidente centrale comm. Colombo nel suo discorso a Milano, richiama i cattolici italiani al dovere di concorrere col loro voto alla formazione della nuova Assemblea legislativa, destinata a sancire e attuare le importantissime convenzioni del Laterano, convinta che il perfetto adempimento di esse sarà uno dei contributi più necessari ed efficaci per l'auspicata prosperità e grandezza della Nazione»

Solo quando il 13 maggio 1929 Mussolini, intervenendo alla Camera in occasione della ratifica dei Patti lateranensi, rivela la sua reale interpretazione degli accordi, statolatrica e riduttiva della libertà della Chiesa,[54] le gerarchie vaticane sembrano scoprire l'indole autoritaria e liberticida del fascismo. Scrivendo a Giulio Delugan, fondatore e direttore del settimanale della diocesi di Trento «Vita Trentina», De Gasperi commenta:

> «Gli uomini di Chiesa credettero davvero che le classi dirigenti da ieri ad oggi avessero trasformato la loro coscienza in un'adesione spirituale al cattolicesimo. Ora la delusione è amara. Il discorso del Duce ha provocata in costoro una reazione formidabile, come avviene all'amore respinto. Esagerati! Che ha detto di più di quello che potrebbe attendersi ogni attento conoscitore dei precedenti e ogni buon lettore del Dux della Sarfatti, che si vende a migliaia di copie e che i cattolici si ostinano a non leggere? Ma gli ostinati persistono anche oggi ad attribuirgli un semplice valore tattico, purché resti intatta quella figura irreale di Costantino redivivo che si sono creati. La verità è che, almeno per quello che si conosce in pubblico, Mussolini fu di una franchezza e di una logica perfetta.»[55]

Come ben intuiva De Gasperi, d'altra parte, lo scontro fra fascismo e cattolicesimo non avrebbe tardato a esplodere. Infatti nella primavera del 1931, in occasione del tentativo di costituzione di segretariati operai da parte dell'Azione cattolica romana, il Regime organizza una feroce campagna di stampa contro l'associazionismo cattolico e dispone lo scioglimento, per ordine dei prefetti, di tutte le organizzazioni giovanili non riconducibili all'Opera nazionale balilla o al Partito fascista. Il 29 giugno Pio XI, con l'enciclica *Non abbiamo bisogno*, denuncia la pretesa dello Stato di detenere il monopolio dell'educazione della gioventù e contesta come contrario ai princìpi della religione il dominio sulle coscienze rivendicato dal fascismo.[56]

Il pronunciamento del Papa andava così a toccare il punto centrale e strategico del messianismo fascista: l'asserzione, nel pensiero totalitario fascista, di una verità fondante e assoluta che promette la realizzazione, entro l'orizzonte storico mondano, degli stessi ideali salvifici della fede redentrice cristiana. L'*atout* del fascismo non è soltanto la sua vittoria finale ma l'avvento stesso del «vero paradiso [...] ove si fa la volontà di Dio, che viene sentita anche attraverso la volontà dello Stato», come viene assicurato ai bambini nelle scuole elementari del Regime da *Il libro della terza classe elementare* di Nazzareno Padellaro, una sorta di «catechismo» politico fascista degli anni Trenta.[57]

[54] Mussolini disse: «Vi sono quindi due sovranità ben distinte, ben differenziate, perfettamente e reciprocamente riconosciute. Ma, nello Stato, la Chiesa non è sovrana e non è nemmeno libera»; per il testo del discorso v. Atti del Parlamento. Camera dei deputati. Discussioni. Legislatura XXVIII, vol. I, pp. 129 ss.

[55] Lettera sd (successiva al 13 maggio 1929), in: De Gasperi, Lettere sul Concordato (cf. nota 52), 106

[56] Konrad Repgen, La politica estera dei Papi nel periodo delle guerre mondiali e Wilhelm Weber, Società e Stato, problemi della Chiesa, in: Yves Chiron (a cura di), Storia della Chiesa, Vol 10, Milano 1995, 61 e ss e 166 e ss.

[57] Il libro della terza classe elementare. Testo di Nazareno Padellaro, Roma 1935, 65.

Il totalitarismo fascista postula dunque il dogma dell'inesorabile e imminente avvento di un regno terreno dì armonia e di perfezione in cui ogni problema umano sarebbe risolto in virtù dell'applicazione coerente dell'ideologia di partito all'organizzazione della società.[58]

Il volume *Il fascismo educatore* del 1939, in questa prospettiva, dà istruzioni intorno allo svolgimento delle cerimonie e delle liturgie del Partito: la celebrazione del rito deve possedere un carattere «definitorio», di ordine e di disciplina, per rendere viva, visibile e tangibile la professione della fede fascista e dispensare gioia.[59]

Tale esigenza parossistica di disciplina, accesa dalla fede in una vittoria finale dell'ordine sul kaos e sull'incertezza del mondo, rivela l'essenza profonda dell'anima totalitaria fascista, ossia un'utopia di natura metafisica, assiologicamente fondante, nutrita dal suo disprezzo per la realtà fattuale delle cose, che ambiva a una vera e propria modificazione dello statuto ontologico del mondo; un profondo pessimismo antropologico che aspirava a una sorta di metanoia (μετάνοια), un mutamento radicale nel modo di pensare, di sentire e di agire di un'intera collettività e perfino dell'essere umano in se stesso,[60] sostituto da un uomo *perfetto* che – dopo la definitiva involuzione totalitaria e razzista del fascismo italiano negli anni Trenta – viene progressivamente identificato con il *vir* latino non contaminato dalle razze impure, celebrato da riviste quali «La difesa della razza» Il «Tevere», il «Regime fascista»[61].

Il «vero paradiso»: teoria e pratica del messianismo politico dalla crisi dello Stato liberale all'affermazione del totalitarismo fascista

Agli inizi del Novecento in Italia, la crisi della leadership dei liberali, privi di moderna organizzazione di partito e con una concezione oligarchica e paternalistica dei rapporti di classe, va di pari passo con la mancata egemonia sociale del Partito socialista, interlocutore del proletariato industriale, ma senza alcun seguito presso la numerosa forza-lavoro non qualificata, proveniente dalle campagne e impiegata nei kleinbetriebe artigiani, e refrattaria a qualsiasi inquadramento in una prospettiva sindacale e politica di lunga durata. La modernizzazione del XX secolo, sotto forma di scomparsa della giurisdizione potestativa della tradizione e della religione come criteri ordinativi della vita associata, investe in eguale misura tanto la piccola e media borghesia orfana di punti di riferimento politici quanto le masse disinserite dei grandi agglomerati urbani. La perdita di cogenza della religione come norma agendi alimenta però un credo sostitutivo, una «religione della rivoluzione», da cui ci si attende la soluzione della triplice crisi globale che attraversa l'Europa: crisi di legittimità degli ordinamenti politici, crisi di ridistribuzione delle ricchezze, secolarizzazione e crisi della visione religiosa del mondo. Il presente contributo prende in esame la progressiva affermazione di tale credo sostitutivo attraverso alcune

[58] Cfr. Marialuisa Lucia Sergio, Le «religioni secolari» per un bilancio storiografico, in: Sociologia. Rivista quadrimestrale di Scienze storiche e sociali, 34/2 (2000), 43–54.

[59] Nazareno Padellaro, Fascismo educatore, Roma 1938.

[60] Sul concetto di metanoia, usato da Max Weber in riferimento alla figura del leader carismatico («Metánoia» der Gesinnung der Beherrschten), cfr. Il potere carismatico e la sua trasformazione, nella sezione VI della Sociologia del potere in Economia e Società (1922, postuma), trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1961, vol. II, 426–427.

[61] Su queste riviste, cfr. fra gli altri Giovanni Rota, Intellettuali, dittatura, razzismo di Stato, Milano 2008, 51; Giovanni Sale, Le leggi razziali in Italia e il Vaticano, Milano 2009, 151 e ss.

tappe fondamentali: la diffusione, durante la guerra coloniale del 1911 e la «settimana rossa» nel 1914, del «mito» soreliano della violenza rivoluzionaria sia fra le avanguardie del nazionalismo piccolo-borghese che fra le masse disaggregate del sotto-proletariato mobilitate dal socialismo eversivo (gruppi per i quali l'esaltazione della «catastrofe» diretta alla paralisi e alla distruzione del vecchio ordine mondiale agisce come la credenza dei primi cristiani nella prossima fine del mondo); il passaggio traumatizzante della grande guerra, che catapulta le masse nella modernità dominata dal binomio tecnologico efficienza-produzione, suscitando in esse il sogno di una restaurazione dei valori comunitari cementati dal vincolo religioso; la crisi del primo dopoguerra, con la sperimentazione, da parte dei Fasci di combattimento mussoliniani, di codici linguistici e comportamentali di tipo fideistico e messianico (il culto mistico dei caduti, l'attesa di un mondo totalmente rinnovato); infine l'instaurazione della Dittatura con la pratica di nuove tecniche d'induzione del consenso in forme liturgico-cultuali. In gioco non è solo la vittoria finale del fascismo, che «è un fenomeno religioso di vaste proporzioni storiche ed è il prodotto di una razza» (discorso di Mussolini a Cremona, 17 giugno 1923), ma l'avvento stesso del «vero paradiso», come veniva promesso ai bambini nelle scuole elementari del Regime dal «catechismo» politico fascista degli anni Trenta (Il libro della terza classe elementare di Nazzareno Padellaro).

Novecento – Italia – liberali – Partito Socialista – «religione della rivoluzione» – crisi – grande guerra – culto mistico dei caduti – fascismo – «vero paradiso».

Das «wahre Paradies»: Theorie und Praxis des politischen Messianismus von der Krise des liberalen Staates zur Bejahung des faschistischen Totalitarismus

Im Italien des frühen 20. Jahrhunderts ging die Krise der Führung der Liberalen, die über keine moderne Parteiorganisation verfügten und eine oligarchische und paternalistische Konzeption des Verhältnisses zwischen den Klassen vertrat, einher mit der fehlenden Hegemonie der sozialistischen Partei, die zwar Interessenvertreterin des industriellen Proletariats war, aber keine Anhänger bei den zahlreichen unqualifizierten Arbeitern in den ländlichen Regionen und in kleinen Handwerksbetrieben hatte, welche sich nicht in gewerkschaftliche Strukturen und eine längerfristige sozialistische Politik einbinden liessen. Das Schwinden traditioneller Bindungen und Vergemeinschaftung, sei es im Bereich der traditionellen politischen Gewalt oder der Religion, erfasste im gleichen Ausmass das kleine und mittlere Bürgertum, dem politische Referenzpunkte fehlten, wie die nichtintegrierten Massen der grossen städtischen Agglomerationen. Der Verlust der Bindungskraft religiöser Normen beförderte einen Ersatzglauben, eine «Religion der Revolution», von der die Lösung der dreifachen globalen Krise Europas erwartet wurde: der Krise der politischen Legitimität, der Krise der Umverteilung des Reichtums, der religiösen Krise der Säkularisierung. Der Vortrag untersucht die Zunahme dieses Ersatzcredos entlang einiger zentraler Etappen: die Verbreitung des sorelianischen Mythos der revolutionären Gewalt, sei es bei der nationalistischen kleinbürgerlichen Avantgarde oder bei den nichtintegrierten proletarischen Massen, die durch einen subversiven Sozialismus mobilisiert wurden; die Traumatisierung durch den Ersten Weltkrieg, welcher die Massen in eine technologisierte, von Mustern von Effizienz und Produktionssteigerung dominierte Moderne katapultierte und Träume einer Erneuerung vergemeinschaftender religiöser Werte hervorrief; die Krise der unmittelbaren Nachkriegszeit mit den fideistischen und messianischen Sprach- und Handlungsbezogenen Experimenten des frühen Faschismus – so mit dem mystischen Gefallenenkult und der Erwartung einer gänzlich erneuerten Welt; und zuletzt die Etablierung der Diktatur mit ihren neuen liturgisch-kulturellen Techniken der Herstellung von Konsens. Dabei geht es nicht nur um den Sieg des Faschismus als «religiöses Phänomen grossen historischen Ausmasses und als Produkt einer Rasse» (Rede Mussolinis in Cremona vom 17. Juni 1923), sondern auch um die Realisierung eines «wahren Paradieses», wie es den Schülern im faschistischen Katechismus der 1930er Jahre versprochen wurde (Nazzareno Padellaro, Il libro della terza classe elementare).

20. Jahrhundert – Italien – Liberale – Sozialistische Partei – «Religion der Revolution» – Krise – Erster Weltkrieg – Gefallenenkult – Faschismus – «wahres Paradies».

Le «vrai paradis»: Théorie et pratique du messianisme politique de la crise de l'état libéral à l'approbation du totalitarisme fasciste

En Italie du début du 20ème siècle, la crise du leadership des libéraux, qui ne disposaient pas d'organisation moderne pour le parti et représentaient une conception oligarchique et paternaliste de la relation entre les classes, alla de pair avec le manque d'hégémonie du parti socialiste. Celui-ci représentait les intérêts du prolétariat industriel, mais n'avait pas de partisans parmi les nombreux travailleurs non qualifiés dans les régions campagnardes et dans les petites entreprises ouvrières, qui ne se laissaient pas lier à des structures syndicales et à une politique socialiste à long terme. Le déclin des liens traditionnels et de la communautarisation, que ce soit dans le domaine du pouvoir politique traditionnel ou de la religion, toucha tant la petite et moyenne bourgeoisie, dépourvue de points de référence politiques, que les masses non intégrées des grandes agglomérations citadines. La perte de la force d'adhésion des normes religieuses entraîna une foi de rechange, une «religion de la révolution», de laquelle on attendait une solution à la triple crise globale de l'Europe: la crise de la légitimité politique, la crise de la redistribution des richesses, la crise religieuse de la sécularisation. Cette présentation analyse la montée en puissance de ce substitut de credo à travers quelques étapes centrales: la diffusion du mythe sorélien de la force révolutionnaire, que ce soit chez les petits bourgeois nationalistes d'avant-garde ou chez les masses prolétaires non intégrées, qui ont été mobilisées par un socialisme subversif; le traumatisme de la première Guerre mondiale, qui a propulsé les masses vers une modernité technologique dominée par des motifs d'efficacité et d'augmentation de la productivité, et qui a fait appel aux rêves d'un renouvellement des valeurs religieuses communautarisantes; la crise de l'après-guerre avec les expériences fidéistes et messianiques du fascisme précoce relativement au langage et à l'action – par exemple le culte de ceux tombés au combat et l'attente d'un monde entièrement nouveau; enfin, l'instauration de la dictature avec ses nouvelles techniques culturelles liturgiques de l'établissement du consensus. Il ne s'agit pas seulement de la victoire du fascisme comme «phénomène religieux de grande ampleur historique et produit d'une race» (discours de Mussolini à Cremona, 17 juin 1923), mais aussi de la réalisation d'un «vrai paradis», comme on l'a promis aux écoliers du catéchisme fasciste des années 1930 (Nazzareno Padellaro, Il libro della terza classe elementare).

20ème siècle – Italie – des libéraux – parti socialiste – «religion de la révolution» – crise – la première Guerre mondiale – le culte de ceux tombés au combat – fascisme – «vrai paradis».

The «true paradise»: theory and practice of political messianism from the crisis of the liberal state to the affirmation of fascist totalitariansim

At the beginning of the 20th century in Italy, the crisis in the leadership of the liberals, who were without modern party organization and had an oligarchic and paternalistic conception of the relationships between social classes, was accompanied by a lack of hegemony of the socialist party, which though it represented the industrial proletariat, had no supporters amongst the many unqualified workers in small workshops in rural areas who were not involved in unions or committed to socialist political movements. The modernisation of the 20th century, with the decline in the value and power of tradition and of the church as ordering criteria for social life, affected in equal measure both the lower middle classes and the bourgeoisie. These were deprived of their political points of reference, as indeed were the masses in the large urban areas. The loss of the socially binding power of religion as a norma agendi nourished a substitute form of belief, a «religion of the revolution», which was expected to resolve the triple crisis across the whole of Europe: the crisis of political legitimacy; the crisis of the redistribution of wealth; and finally the crisis of secularization – the crisis in the religious vision of the world. This paper examines the increasing affirmation of such a substitute credo through a number of important phases: the spread, during the colonial war of 1911 and the Red Week in 1914, of the sorelian «myth» of revolutionary violence, whether among the avant-garde of the petit-bourgeois nationalists or the sub-proletarian masses mobilised by a subversive form of socialism (groups for which the exaltation of the «catastrophe» led to paralysis and the

destruction of the existing world order operating like the beliefs of the first Christians in the imminent end of the world); the traumatizing effect of the First World War, which catapulted the masses into a modernity dominated by a technological dualism of efficiency and production, exciting the dream of a restoration of community values cemented by religious commitment; the crisis of the early après-guerre period with its experimentation, by Mussolini's fascist party, with linguistic codes and behaviours that were fideistic and messianic (the mystic cult of the fallen, the expectation of a completely renewed world); finally the setting up of the dictatorship with its employment of new techniques for the creation of concensus which took liturgico-cultural forms. At stake was not only the triumph of fascism as «a form of religious phenomenon of great historical proportions which was the product of a race» (speech of Mussolini at Cremona, 17 June 1923), but the advent of a «true paradise», as was promised to elementary schoolchildren in the fascist political «catechism» of the 1930s (Nazzareno Padellaro, Il libro della terza classe elementare).

20th century – Italy – the liberals – socialist party – «religion of the revolution» – crisis – First World War – mystic cult of the fallen – fascism – «true paradise».

Marialuisa Lucia Sergio, Dr., Docente a contratto di Storia contemporanea presso il Dipartimento di Scienze della Formazione dell'Università «Roma Tre» e ricercatrice presso l'Istituto Italiano di Studi Germanici.