1925: Pio XI e la denuncia della tentazione totalitaria

Edoardo Bressan

Il tema dei diritti della persona umana di fronte allo Stato entra progressivamente nel magistero di Pio XI soprattutto in concomitanza con l'instaurazione della dittatura attraverso le leggi *fascistissime* emanate dal 1925 in avanti, diventando motivo di confronto e più spesso di scontro con la politica del regime, nonostante le trattative che avrebbero portato alla Conciliazione del 1929[1]. La centralità della persona – nelle sue varie dimensioni, innanzitutto quella educativa e quella associativa – diventa il criterio di giudizio nei confronti dei totalitarismi in via di affermazione, alla luce di una condanna inequivocabile delle rispettive ideologie, come dimostrano le encicliche degli anni Trenta nei confronti del fascismo, del nazionalsocialismo e del comunismo sovietico: *Non abbiamo bisogno* (1931), *Mit brennender Sorge* (1937), *Divini Redemptoris* (1937)[2].

Con la metà del decennio precedente, come ha sottolineato la storiografia, si pongono infatti le premesse per queste severe condanne, anche dal punto di vista formale, dopo un atteggiamento iniziale di grande prudenza che non aveva adeguatamente sostenuto il Partito popolare e le organizzazioni del sindacalismo bianco e della cooperazione cattolica[3]. Pur in un quadro segnato da una scarsa comprensione della democrazia liberale, il magistero di Pio XI, almeno a partire dal 1925, si fa molto fermo[4], e la stessa proclamazione della regalità di Cristo, con l'istituzione della festa di Cristo Re, nell'enciclica *Quas primas* di quell'anno si muove in un'altra direzione. Nell'allocuzione concistoriale del 14 dicembre 1925, *Iam annus*, Pio XI afferma poi con insolita chiarezza: «Vi sono senza dubbio certi diritti di libertà che la Chiesa, in ragione del suo ministero, non può che proteggere e rivendicare». Se essa infatti è lontana dagli «errori del socialismo e del liberalismo», lo è altresì «da ogni altra tendenza politica che veda nella comunità e nello Stato il fine ultimo e autosufficiente».

La "teologia politica della regalità" può permettere ancora di individuare nei movimenti e nei regimi di destra alcuni elementi in grado di richiamare l'«ideale modello politico cattolico», ma al tempo costituisce un «ostacolo per l'appoggio dei fedeli alle tendenze totalitarie». Se appunto il "paradigma politico" proposto dalla Chiesa implica «il riconoscimento della sovranità dell'Uomo-Dio», esso assume un'assolutezza che contesta «in radice quei criteri – lo stato, la razza, la nazione, ecc. – indicati dai regimi totalitari come i fondamenti ultimi ed assoluti per l'organizzazione della vita collettiva»[5]. È l'analoga prospettiva di un autore come Jacques Maritain: anche per il filosofo francese va collocata in questa cesura degli anni Venti quell'inedita attenzione alla democrazia che tanta importanza avrebbe avuto negli anni successivi fino ad arrivare, nelle pagine di *Umanesimo integrale*, al rifiuto di ogni compromesso con le diverse espressioni del "principe totalitaire"[6].

S'inserisce qui il percorso che porta alla pubblicazione della condanna nei confronti dell'*Action Française* di Charles Maurras, il movimento di destra che aveva fatto del cattolicesimo il riferimento per

[1] Cfr. S. Rogari, *Santa Sede e Fascismo. Dall'Aventino ai Patti Lateranensi. Con documenti inediti*. Prefazione di G. Spadolini, Forni, Bologna 1977; e sia consentito un riferimento a E. Bressan, *Mito di uno Stato cattolico e realtà del regime: per una lettura dell'"Osservatore Romano" alla vigilia della Conciliazione*, in «Nuova rivista storica», LXIV, 1980, pp. 81-128.

[2] In www.vatican.va, come pure per i documenti richiamati più avanti.

[3] Cfr., anche per i necessari riferimenti bibliografici, V. De Cesaris, *Seduzione fascista. La Chiesa Cattolica e Mussolini 1919-1923*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2020.

[4] Cfr. al riguardo, in una vasta storiografia, Y. Chiron, *Pio XI. Il papa dei Patti Lateranensi e dell'opposizione ai totalitarismi*, trad. it. San Paolo, Cinisello Balsamo 2006 e anche E. Apeciti, *Pio XI, regimi totalitaristici e concordati*, in F. Cajani (a cura di), *Achille Ratti – Papa Pio XI nel 150° anniversario della nascita*, «I Quaderni della Brianza», XXXI, 2008, n. 170, pp. 11-39.

[5] D. Menozzi, *La dottrina del regno sociale di Cristo tra autoritarismo e totalitarismo*, in D. Menozzi, R. Moro (a cura di), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 17-55 e in particolare pp. 54-55.

[6] J. Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Fernand Aubier-Éditions Montaigne, Paris 1936, p. 300.

una visione nazionalista, gerarchica e autoritaria della società: una presa di posizione che, per la sua durezza e le sue motivazioni, segna la svolta decisiva verso la denuncia aperta dei totalitarismi. Nel settembre del 1926 – in una lettera al cardinale Andrieu, arcivescovo di Bordeaux – Pio XI avanza gravi riserve sull'*Action Française*, a cui fanno seguito un'aspra polemica di Maurras con "L'Osservatore Romano" e un tentativo di mediazione da parte di Maritain (che poi si sarebbe sottomesso al giudizio del pontefice). In ogni caso, nell'allocuzione concistoriale del 20 dicembre 1926, *Misericordia Domini*, si conferma la condanna già formulata a suo tempo dal Sant'Uffizio e non resa pubblica a causa della Grande Guerra, come invece accade con il decreto dello stesso Sant'Uffizio del 29 dicembre 1926 sulle opere di Charles Maurras e sul suo giornale[7]. Secondo l'allocazione concistoriale, per nessuna ragione i cattolici possono anteporre la politica alla religione[8], con l'aggiunta – non casualmente nel clima di costruzione dello Stato totalitario con le *leggi fascistissime* – che l'indicazione poteva valere "vel extra Galliae"[9]. Se un papa «che non ama la democrazia condanna l'Action Française», le ragioni sono da ricercare non tanto nelle pressioni del governo francese, quanto in una «preoccupazione essenzialmente religiosa» e nel timore «dell'influsso negativo» esercitato sulla gioventù cattolica francese e belga, alla quale Pio XI era molto legato. Le motivazioni del decreto del 29 dicembre «sono religiose: la *ligue* francese è un'organizzazione pericolosa per la fede perché imbevuta di naturalismo e di paganesimo", mentre il cattolicesimo "non può diventare mai e per nessuna ragione «strumento» dell'azione politica»[10].

Sono parole che, con molta lungimiranza, pongono sul piano religioso la tradizionale condanna della modernità, rendendola indisponibile per qualunque uso politico, in quella visione della Chiesa in primo luogo quale fondamento dell'ordine sociale caratteristica di Maurras e, in quel periodo, dello stesso Maritain. Del resto, Maurras e Maritain avevano allora in comune il rifiuto radicale della riforma protestante, della democrazia, della libertà di coscienza. Per Maurras il *fil rouge* di un attacco continuo e serrato alla modernità in tutte le sue forme è basato sulla critica a Rousseau, per lui tutt'altro che «un isolato; non a caso era di Ginevra e un calvinista. Ma lo spirito del protestantesimo, di cui egli era il rappresentante, è affatto estraneo ed esterno allo spirito romano-classico-cattolico»[11], mentre lo stesso Maritain, se non poteva accettare metafisica e politica di Maurras, ne approvava «indubbiamente una certa "filosofia della storia" e un sostanziale rifiuto del mondo moderno» e anche per lui Lutero e Rousseau erano i "grandi nemici"[12]. Del resto il filosofo francese avrebbe tentato, in un primo momento, di escludere che la condanna riguardasse «les catholiques qui, dans leur recherche du bien de la cité terrestre, estiment que le rétablissement de la monarchie, ou une politique «de droite», sont les meilleurs moyens de procurer celui-ci», in motivata contrapposizione all'ideologia rivoluzionaria, alla religione del progresso, a «tous les mythes rousseauistes», insomma a tutti i falsi «dogmes libéraux, si efficacement combattus par Maurras»[13]. Se Pio XI può apparire lontano da concezioni democratiche, è difficile pensare che potesse fare propria una «politique "de droite"» con la religione ridotta a *instrumentum regni*. Davvero, la rottura con i totalitarismi non appare un ripensamento dell'ultima ora, quando l'anziano pontefice si sarebbe ritratto deluso dal patto col diavolo[14]. Pur legato da sempre alla necessità difendere l'ordine costituito, l'idea della regalità di Cristo che gli stava a cuore era molto lontana da una traduzione di questo tipo e in generale dall'identificazione in un modello politico. Alla vigilia del «periodo che si può dire *sacrale*" delle "religioni secolari" che accomuna "comunismo, nazismo e fascismo»[15], come ha scritto Augusto Del Noce, il monito di Pio XI risuona con molta lungimiranza, chiarendo che i diritti di libertà della persona non sono a disposizione dell'autorità politica.

Edoardo Bressan
Università di Macerata
edoardo.bressan@unimc.it

[7] Suprema Sacra Congregatio S. Officii, *Decretum. Damnantur quaedam opera Caroli Maurras et efhemerides "L'Action Française". Die 29 Ianuarii 1914 et die 29 Decembris 1926*, in «Acta Apostolicae Saedis», XVIII, 1926, pp. 529-530.
[8] Pio XI, Allocuzione concistoriale *Misericordia Domini*, in «Acta Apostolicae Saedis», XVIII, 1926, pp. 513-528 e in particolare p. 518.
[9] Ivi, p. 517.
[10] E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*, Einaudi, Torino 2007, pp. 24-26.
[11] E. Nolte, *I tre volti del fascismo*, trad. it. Mondadori, Milano 1978[4], p. 191.
[12] G. Campanini, *L'utopia della nuova cristianità. Introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, Morcelliana, Brescia 1975, p. 45.
[13] J. Maritain, *Primauté du spirituel*, Plon, Paris 1927, pp. 104-106.
[14] Per questa tesi, cfr. D.I. Kertzer, *Il patto col diavolo. Mussolini e papa Pio XI. Le relazioni segrete fra il Vaticano e l'Italia fascista*, Rizzoli, Milano 2014 (e Corriere della Sera-RCS MediaGroup, Milano 2020).
[15] A. Del Noce, *Appunti per una definizione storica del fascismo*, in Id., *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, pp. 111-135 e in particolare pp. 116-117.