

«In quella striscia di Palestina che oggi si chiama Stato d'Israele». La Chiesa latina di Gerusalemme di fronte alla fondazione di Israele

di Maria Chiara Rioli

Abstract - «In that strip of Palestine today called State of Israel». The Latin Church of Jerusalem facing the foundation of Israel

My contribution aims to analyse the variety of reflections that matured within the Roman Catholic Church in the years marked by the establishment of the first Arab-Zionist war and the establishment of the Israeli State. If the historiography has generally focused on the Holy See-Israel relations, still largely unexplored remains the dialectic between the newborn Jewish state and the local Church, particularly the Patriarchate of Jerusalem and the Franciscan Custody of the Holy Land. The analysis of unpublished archival sources retraces the composite image of a Church which is related to new realities through the restatement of the categories that hitherto had defined the traditional Catholic hostility to Zionism and the ambiguous support to the Arab world. In this context, there are also new elements and partial ruptures: an example of this transformation is the St James association within the Patriarchate which at the beginning of the Fifties opens a reflection on the pastoral assistance to Jews converted to Christianity and the theological significance of the foundation of the State of Israel. The study of these contrasting tensions within the same ecclesiastical horizon provides insights into the following religious and political transformations after the Second Vatican Council and the Six Day War.

Keywords: Latin Patriarchate of Jerusalem, Israel, Roman Catholic Church, Eastern Christians, Israeli-Palestinian Conflict

Parole chiave: Patriarcato latino di Gerusalemme, Israele, Chiesa cattolica romana, cristiani d'oriente, conflitto israelo-palestinese

Chiesa e Israele: un prisma di storia

Gli eventi legati al Patriarcato latino di Gerusalemme, alla Custodia francescana e alle diverse congregazioni religiose di Terra Santa coprono un millennio¹. Il Patriarca-

¹ La Chiesa cattolica del Medio Oriente è composta a sua volta da sette Chiese: quelle orientali – di cui fanno parte i maroniti, i melchiti, i caldei, i copti, i siriaci e gli armeni – e quella latina, guidata dal Patriarcato di Gerusalemme. Quest'ultimo segue quindi il rito latino occidentale, mentre i primi hanno conservato i diversi riti orientali. Sui cristiani di Terra Santa si vedano *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*, a c. di A. O'Mahony, Melisende, London 1999; O'Mahony, *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land. Studies in History, Religion and Politics*, University of Wales Press, Cardiff 2003; P. Pieraccini, *Il ristabilimento del Patriarcato latino di Gerusalemme e la Custodia di Terra Santa. La dialettica istituzionale al tempo del primo patriarca, mons. Giuseppe Valerga (1847-1872)*, Franciscan Centre of Christian Oriental Studies-Franciscan Printing Press, Cairo-Jerusalem 2006; Id., *Il ristabilimento del patriarcato latino di Gerusalemme (1842-1851)*, in «Cristianesimo nella storia», vol. 27, n. 3, 2006, pp. 861-96; Id., *La diocesi*

to venne infatti istituito nel 1099 durante la prima crociata, nel contesto dello scontro tra crociati e turchi selgiuchidi per la riconquista dei luoghi santi e all'interno della rottura tra chiese latina e orientali che prese avvio con lo scisma del 1054. L'ascesa della dinastia mammelucca segnò la sconfitta del regno crociato e la fine del Patriarcato, che scomparve per sei secoli, per poi essere ristabilito da Pio IX nel 1847 con la lettera apostolica *Nulla celebrior*². Nei decenni successivi alla ricostituzione della diocesi latina, l'affermarsi del sionismo in Palestina chiamò in causa anche le istituzioni cattoliche, a Gerusalemme come a Roma. La *leadership* del movimento nazionale ebraico si rivolse alla Santa Sede per ottenere un avvicinamento, che non giunse nonostante i tentativi attuati da Theodor Herzl, Nahum Sokolow e Chaim Weizmann³. L'attitudine di sospetto e rifiuto avrebbe contraddistinto anche l'atteggiamento della Chiesa di Gerusalemme verso il sionismo e, dopo il 1948, verso Israele.

Il mio contributo – che elabora alcuni nodi storici di una ricerca più ampia, condotta all'interno di decine di archivi ecclesiastici, diplomatici e privati⁴ – intende analizzare la varietà delle riflessioni che maturarono all'interno della Chiesa cattolica latina di Gerusalemme nel primo decennio dalla fondazione dello Stato ebraico. Se la storiografia si è concentrata sulle relazioni Santa Sede-Israele, ancora in larga parte inesplorata rimane la dialettica istituzionale tra il neonato Stato ebraico e la Chiesa locale⁵. L'analisi di fonti archivistiche finora inedite, contenute in partico-

patriarcale latina di Gerusalemme, la Santa Sede e le grandi potenze. Dalla caduta dell'impero ottomano alla seconda guerra mondiale (1917-1939), relatore M. Petricioli, tesi di dottorato, Università di Padova, a. a. 2008-9; D. Tsimhoni, *The Christian communities in Jerusalem and the West Bank since 1948: an historical, social and political study*, Praeger, Westport 1993; R. Mazza, *Churches at war: the impact of the First World War on the Christian institutions of Jerusalem 1914-20*, in «*Middle Eastern Studies*», vol. 45, n. 2, 2009, pp. 207-27; S. P. Colbi, *A History of the Christian Presence in the Holy Land*, University Press of America, New York 1988; P. Maggiolini, *Arabi Cristiani di Transgiordania. Spazi politici e cultura tribale (1841-1922)*, Franco Angeli, Milano 2011; Id., *Studies and Souvenirs of Palestine and Transjordan. The Revival of the Latin Patriarchate of Jerusalem and the Rediscovery of the Holy Land during the 19th Century*, in *Orientalism Revisited. Art, Land and Voyage*, a c. di I. R. Netton, Routledge, Abingdon-New York 2013, pp. 165-75; P. Médebielle, *Le Patriarcat Latin de Jérusalem*, Tip. Patriarcat Latin, Jérusalem 1962; Id., *Encore à propos du Patriarcat Latin de Jérusalem*, Tip. Patriarcat Latin, Jérusalem 1962. Per la costruzione storica del concetto di «Terra Santa», si veda H. Laurens, *La question de Palestine*, vol. 1, *L'invention de la Terre sainte (1799-1922)*, Fayard, Paris 1999.

² *Pii IX Pontificis Maximi Acta*, pars I, vol. 1, Typographia Bonarum Artium, Roma 1854, pp. 59-63.

³ Nella vasta bibliografia sul sionismo, si vedano in particolare A. Marzano, *Storia dei sionismi. Lo Stato degli ebrei da Herzl a oggi*, Carocci, Roma 2017; A. Hertzberg, *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1959; D. J. Goldberg, *Verso la Terra promessa. Storia del pensiero sionista*, Il Mulino, Bologna 1999; G. Bensoussan, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale, 1860-1840*, Einaudi, Torino 2007; *Il sionismo politico*, a c. di D. Bidussa, Unicopli, Milano 1993; I. Greilsammer, *Il sionismo*, Il Mulino, Bologna 2007; L. Brenner, *Zionism in the Age of the Dictators*, Croom Helm, London 1983; Id., *The Iron Wall. Zionist Revisionism from Jabotinsky to Begin*, Zed Press, London 1984; W. Laqueur, *A History of Zionism*, Schocken Books, New York 1989.

⁴ M. C. Rioli, *Tribulationis tempore. The Catholic Diocese of Jerusalem and the First Arab-Zionist War*, Brill, Leiden-Boston 2018, in corso di pubblicazione.

⁵ Sui rapporti tra sionismo e Santa Sede dall'Ottocento ai giorni nostri, cfr. S. I. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa e il Sionismo*, Bompiani, Milano 1988; S. Ferrari, *Vaticano e Israele dal secondo conflitto mondiale alla guerra del Golfo*, Sansoni, Firenze 1991; U. Bialer, *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign*

lari negli archivi del Patriarcato latino di Gerusalemme, così come la ricchissima documentazione presente in numerosi archivi, ricostruisce il volto composito di una Chiesa che si relaziona alla nuova realtà politica e sociale attraverso la rideterminazione delle categorie che fino a quel momento avevano definito l'ostilità cattolica al sionismo, insieme alle influenze dell'antisemitismo diffuso anche all'interno della Chiesa tra il XIX e il XX secolo, in cui confluivano poi i portati della tradizione anti giudaica di matrice cristiana. In questo quadro non mancano elementi di novità e parziale rottura: ne è un esempio il gruppo di sacerdoti e laici dell'Opera San Giacomo che, all'inizio degli anni Cinquanta, all'interno del Patriarcato avvia un lavoro pastorale indirizzato agli ebrei convertiti al cristianesimo e al contempo apre una riflessione sul significato teologico della nascita dello Stato d'Israele. Lo studio di queste tensioni contrastanti all'interno del medesimo orizzonte ecclesiale permette di comprendere meglio le trasformazioni successive nei rapporti tra Chiesa ed ebraismo, sia all'interno del Concilio Vaticano II sia dopo gli sconvolgimenti della guerra dei Sei giorni nel giugno 1967.

Le difficili relazioni tra la Chiesa di Gerusalemme e il movimento sionista

L'immigrazione ebraica verso la Palestina destò ben presto sospetto e apprensione nella comunità cattolica di Gerusalemme, ma fu soprattutto dopo la Prima guerra mondiale che a Roma iniziarono a giungere rapporti redatti da alcuni preoccupati esponenti della Chiesa locale. Fin dall'inizio del suo incarico, il patriarca latino Luigi Barlassina (1920-1947)⁶ recepì queste tendenze tra la popolazione e il clero. Egli si oppose al sionismo, ritenuto sinonimo di bolscevismo e ateismo, inviando numerosi appelli alla Santa Sede affinché Roma prendesse posizione contro il movimento nazionale ebraico e si esprimesse a favore delle istanze nazionaliste palestinesi, anche alla luce del timore di vendette da parte della popolazione musulmana⁷.

Policy, 1948-1967, Indiana University Press, Bloomington 2005; A. Mayeres-Rebernik, *Le Saint-Siège face à la «Question de Palestine»: de la Déclaration Balfour à la création de l'État d'Israël*, Honoré Champion, Paris 2015; D. Trimbur, *The Catholic Church Thought on Judaism, Zionism and the State of Israel: Mid-Nineteenth Century-1965*, in *The Catholic Church in the Contemporary Middle East. Studies for the Synod for the Middle East*, a c. di A. O'Mahony e J. Flannery, Melisende, London 2010, pp. 225-36; A. Giovannelli, *La Santa Sede e la Palestina. La Custodia di Terra Santa tra la fine dell'impero ottomano e la guerra dei sei giorni*, Studium, Roma 2000; A. Kreutz, *Vatican Policy on the Palestinian-Israeli Conflict. The Struggle for the Holy Land*, Greenwood Press, New York-Westport-London 1990; G. E. Irani, *The Papacy and the Middle East. The Role of the Holy See in the Arab-Israeli Conflict, 1962-1984*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1986.

⁶ Nato a Torino, Luigi Barlassina (1872-1947) venne ordinato sacerdote nel 1894. Il 4 agosto 1918 veniva nominato ausiliare del patriarca di Gerusalemme e quattro giorni dopo consacrato vescovo. Nell'ottobre dello stesso anno giungeva a Gerusalemme, ricoprendo l'incarico di vicario generale e poi di amministratore apostolico dopo la partenza del patriarca Camassei. Cfr. P. Pieraccini, *Il Patriarcato latino di Gerusalemme (1918-1940). Ritratto di un patriarca scomodo: mons. Luigi Barlassina*, in «Il Politico», vol. 63, n. 2, 1998, pp. 207-56 e n. 4, 1998, pp. 591-639.

⁷ Cfr. P. Pieraccini, *La diocesi patriarcale latina di Gerusalemme*, cit., pp. 179-238. Sul nazionalismo palestinese delineatosi nella seconda metà dell'Ottocento, si veda R. Khalidi, *Identità palestinese. La costruzione di una moderna coscienza nazionale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Come è stato messo in luce dalla storiografia, in questa fase l'atteggiamento cattolico verso gli ebrei era riassumibile in tre linee di tendenza: la prima segnata da un marcato antisemitismo⁸, che si saldava con un antimodernismo controrivoluzionario intransigente⁹; la seconda – minoritaria – caratterizzata da una tendenza ad aperture verso il mondo ebraico dirette a superare l'antisemitismo e a giungere a una maggiore conoscenza reciproca; una terza contraddistinta da una generale disattenzione verso gli ebrei, pur se a tratti attraversata da diffidenze nei loro confronti, nutrite da una visione tradizionale cattolica¹⁰. Queste tre rappresentazioni differenti del mondo ebraico non erano assenti nelle diverse componenti del cattolicesimo latino di Terra Santa. Gli stereotipi di lunga durata e le teorie di più recente elaborazione, che si andavano definendo in Europa, pervadevano diffusamente il clero e i religiosi originari del vecchio continente inviati in Palestina. Tuttavia, qui si aggiungeva un ulteriore elemento: la percezione del «pericolo giudaico» era legata soprattutto all'arrivo degli ebrei che emigravano nella regione e all'inasprirsi di un nazionalismo arabo che ora si precisava in senso più specificamente palestinese. L'antisemitismo arabo e quello dai tratti più propriamente europei si mescolavano allora tra i cattolici di Terra Santa, come dimostra l'uscita, nel gennaio 1926, di una recensione dei *Protocolli dei saggi anziani di Sion* sulla rivista «*Raqib Seyon*», periodico in lingua araba del Patriarcato latino¹¹. Gli scontri in Palestina alla fine degli anni Venti, e ancor più la rivolta del 1936-39, furono per la Chiesa locale un'ulteriore conferma della situazione incandescente verso cui stava precipitando la regione.

La Seconda guerra mondiale e lo sterminio nazifascista rivelarono tutte le ambiguità dell'atteggiamento e dell'azione della Santa Sede e delle chiese locali nei confronti del popolo ebraico. La Chiesa si impegnò nel soccorso e salvataggio di singoli e gruppi di ebrei in Europa e non solo, ma al tempo stesso nel corso del suo pontificato Pio XII esitò e infine rifiutò di esprimersi in modo definitivo contro la

⁸ Tra i contributi più rilevanti sull'antisemitismo cattolico, si vedano i saggi di Giovanni Miccoli, pubblicati in oltre trent'anni, alcuni dei quali raccolti in *Antisemitismo e cattolicesimo*, Morcelliana, Brescia 2013, e il fondamentale *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*, Biblioteca universale Rizzoli, Milano 2007. Nella copiosa letteratura mi limito a segnalare R. Moro, *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei*, Il Mulino, Bologna 2009; H. Wolf, *Il papa e il diavolo. Il Vaticano e il Terzo Reich*, Donzelli, Roma 2008; E. Mazzini, *L'antiebraismo cattolico dopo la Shoah. Tradizioni e culture nell'Italia del secondo dopoguerra (1945-1974)*, Viella, Roma 2012; E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*, Einaudi, Torino 2007; M. Phayer, *La Chiesa cattolica e l'Olocausto. L'evoluzione del pensiero ecclesiale dall'ascesa di Adolf Hitler alla condanna ufficiale dell'antisemitismo nel 1965*, Roma, Newton Compton, 2001; D. I. Kertzer, *I papi contro gli ebrei. Il ruolo del Vaticano nell'ascesa dell'antisemitismo moderno*, Rizzoli, Milano 2002 e la raccolta di saggi a c. di C. Facchini dal titolo *Antisemitismo e chiesa cattolica in Italia (XIX-XX sec.). Ricerche in corso e riflessioni storiografiche*, in «Storicamente», vol. 7, 2011, http://storicamente.org/dossier-doss_antisemitismo_chiesa.all, sito consultato l'ultima volta in data 15/11/2017.

⁹ Sull'intransigentismo cattolico tra Otto e Novecento, cfr. D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1993, e G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Marietti, Casale Monferrato 1985.

¹⁰ Cfr. G. Miccoli, *I dilemmi e i silenzi*, cit., pp. 286-87.

¹¹ Su questo episodio si veda il saggio presente in questo volume di P. Pieraccini, *Il Patriarcato latino di Gerusalemme, la Santa Sede e il sionismo di fronte alla prima traduzione dei Protocolli dei saggi di Sion in lingua araba (1925-1926)*.

persecuzione antiebraica, come attestato dalla mancata pubblicazione dell'enciclica sul razzismo e l'antisemitismo e dal successivo silenzio pubblico sulla Shoah¹². Negli anni dello sterminio nazista, numerose richieste di produrre certificati che consentissero agli ebrei di emigrare in Palestina giunsero al delegato apostolico, mons. Gustavo Testa¹³. Nel dicembre 1942, la delegazione apostolica inviò alla segreteria di Stato il testo di un appello per l'interruzione dello sterminio ebraico in corso, documento che i rabbini di Terra Santa avevano diffuso ai capi di varie nazioni¹⁴. La situazione documentaria, così come la attestano gli *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale* – selezione di fonti edite per volontà della Santa Sede –, non aiuta a comprendere la posizione di due tra i maggiori protagonisti della presenza cattolica in Palestina: il patriarca Barlassina e il custode Alberto Gori¹⁵. Il nome del vescovo di Gerusalemme appare in pochissime occasioni e riguardo a episodi marginali, mentre manca completamente il riferimento al francescano. Dopo la fine della guerra, la Shoah sarebbe riemersa nelle lettere del clero di Palestina, reinterpreta alla luce dello scontro tra Chiesa latina di Terra Santa e nuovo Stato d'Israele¹⁶.

A differenza di quanto avvenuto durante la Prima guerra mondiale, la Palestina non fu un teatro di battaglia nella prima metà degli anni Quaranta. Tuttavia, essa si preparava a diventarlo nella fase successiva. La fine del conflitto aprì, infatti, nuovi interrogativi sul futuro assetto della regione. L'annuncio da parte delle autorità britanniche nel gennaio 1946 dell'apertura all'indipendenza della Transgiordania sollevava speranze e attese tra i cristiani. Mentre il fronte giordano era seguito con una relativa fiducia da parte delle autorità ecclesiali, non altrettanto avveniva con la

¹² Cfr. G. Passelecq, B. Suchecky, *L'encyclique cachée de Pie XI: une occasion manquée de l'Eglise face à l'antisémitisme*, La Découverte, Paris 1995, e G. Miccoli, *L'enciclica mancata di Pio XI*, in «Passato e Presente», n. 40, 1997, p. 39.

¹³ Amico di Angelo Roncalli, che aveva conosciuto sin da giovane per la comune origine bergamasca, Gustavo Testa (1886-1969) fu segretario presso la Nunziatura di Vienna e poi inviato per la Santa Sede nella Ruhr e Saar. Dal 1934 divenne delegato apostolico per Egitto, Arabia, Eritrea, Abissina, Palestina, Transgiordania e Cipro e arcivescovo titolare di Amasea. Rientrò a Roma nel 1941, per poi fare ritorno in Medio Oriente alcuni anni più tardi. Dopo una riorganizzazione della giurisdizione della Delegazione apostolica, l'11 febbraio 1948 la delegazione di Palestina, Transgiordania e Cipro fu separata dall'Egitto e costituita autonomamente con sede a Gerusalemme. Testa ne fu il primo delegato, poi reggente del Patriarcato latino.

¹⁴ Cfr. *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, Secrétairerie d'État de Sa Sainteté, a c. di P. Blet et al., Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1965-1981, v. 8, *Le Saint-Siège et les victimes de la guerre, janvier 1941-décembre 1942*, 1974, n. 565, doc. 1526/P, Delegazione apostolica alla segreteria di Stato, Gerusalemme, 10 dicembre 1942, pp. 748-749.

¹⁵ Frate di origine pistoiese, Alberto Gori (1889-1970) arrivò in Palestina nel 1919. Direttore del Collegio francescano di Aleppo dal 1923 al 1937, in quell'anno venne scelto alla guida della Custodia di Terra Santa, incarico che mantenne fino al 1949, quando divenne nominato patriarca latino di Gerusalemme, rimanendo tale fino alla morte.

¹⁶ Sulla rielaborazione dello sterminio, cfr. *Memoria della Shoah. Dopo i «testimoni»*, a c. di S. Meghnagi, Donzelli, Roma 2007, e in particolare le considerazioni espresse da R. Moro nel suo saggio *L'elaborazione cattolica della Shoah in Italia*, pp. 15-34, utile per individuare alcune tendenze presenti anche nel clero italiano in Terra Santa.

crescente immigrazione sionista durante e dopo la Shoah. Nella Chiesa gerosolimitana questi sentimenti si unirono al rifiuto di una soluzione negoziata dalle Nazioni Unite circa la spartizione della Terra Santa. Un sempre più acceso risentimento verso gli ebrei si andava diffondendo anche tra gli arabi cristiani, insieme al loro timore di vedere la Santa Sede silente di fronte al rafforzamento del sionismo o perfino sostenitrice della creazione di uno Stato ebraico. Nel corso del 1946 Barlassina decise di farsi portavoce presso la Santa Sede di una richiesta di intervento esplicito da parte vaticana a sostegno della posizione araba. Secondo il patriarca, dopo l'udienza di Pio XII con la delegazione di ebrei sopravvissuti ai campi di concentramento (1945), era ora necessario un colloquio con alcuni rappresentanti del blocco avversario, affinché la posizione cattolica non venisse confusa e assimilata alle tesi ebraiche. A muoversi verso Roma furono allora alcuni membri dell'Alto comitato arabo, che incontrarono Pio XII il 3 agosto 1946¹⁷. Come già accaduto con i comitati misti islamo-cristiani formati a partire dal 1919 per organizzare l'opposizione araba palestinese ai progetti sionisti¹⁸, anche all'interno dell'Alto comitato arabo non mancava infatti una presenza cristiana, sostenuta dal patriarca Barlassina. Una settimana dopo il colloquio, il patriarca scrisse al prosegretario di Stato Domenico Tardini per ringraziarlo dell'accoglienza ricevuta in Vaticano dalla delegazione araba. Implicitamente, il patriarca faceva comprendere come egli avesse interpretato l'incontro tra Pio XII e i rappresentanti palestinesi come un indiretto appoggio del pontefice alla causa araba¹⁹. In realtà, a ben vedere, il testo delle parole pronunciate da Pio XII, diffuso dalla Santa Sede, non sembrava andare incontro più di tanto alle richieste del mondo arabo. Il documento, infatti, presentava un passaggio iniziale di riprovazione di un «fanatico antisemitismo»²⁰, affermando che lo stesso pontefice in passato aveva più volte condannato le persecuzioni contro il popolo ebraico. Questo accento sull'opposizione cattolica all'odio contro gli ebrei suscitava una certa eco negli ascoltatori arabi cui il pontefice si stava rivolgendo, soprattutto a causa dell'uso della parola antisemitismo, termine raramente presente nei discorsi e documenti pacelliani²¹.

Intanto, l'*escalation* di violenza tra arabi ed ebrei nell'estate del 1946 preoccupava ulteriormente Barlassina. L'attentato organizzato dai gruppi paramilitari ebraici – l'Irgun e la banda Stern –, il 22 luglio, al King David Hotel di Gerusalemme rafforzò la convinzione del patriarca che i cristiani sarebbero stati tra i prossimi ber-

¹⁷ Acta Apostolicae Sedis (d'ora in poi AAS), XXXVIII, 1946, 322-23.

¹⁸ Sull'origine e l'evoluzione dei comitati misti si veda in particolare P. Pieraccini, *La diocesi patriarcale latina di Gerusalemme*, cit., pp. 179-238, e S. I. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa*, cit., pp. 182-83.

¹⁹ Archivio del Patriarcato latino di Gerusalemme (d'ora in poi APLG), Serie LB 2.4-3-6, 2, segreteria di Stato ottobre 1931-1947, Barlassina a Tardini, Gerusalemme, 11 agosto 1946.

²⁰ AAS, XXXVIII, 1946, 322.

²¹ Il riferimento diretto compiuto da Pio XII all'antisemitismo può forse essere compreso meglio tenendo presente che, sin dalla fine del secondo conflitto mondiale, Pacelli aveva ricevuto numerosi appelli, tra cui in particolare quello di Jacques Maritain nel 1946, ad esprimersi pubblicamente contro lo sterminio nazista appena concluso e a favore dei profughi ebrei sopravvissuti. Cfr. R. F. Crane, *Passion of Israel. Jacques Maritain, Catholic Conscience, and the Holocaust*, University of Scranton Press, Scranton 2010.

sagli negli scontri tra arabi ed ebrei²². I mesi che separavano i lavori della Commissione angloamericana sui profughi ebrei europei nel 1946 e le udienze del Comitato speciale dell'ONU per la Palestina l'anno successivo, furono segnati da discussioni all'interno della Custodia e del Patriarcato e tra essi e la Santa Sede per definire le rispettive posizioni di fronte agli avvenimenti politici in corso. Tuttavia, la speranza del vescovo latino di Gerusalemme che si dispiegasse una mediazione vaticana a tutela della popolazione cristiana non trovò un'attuazione concreta. Cent'anni dopo il ristabilimento del Patriarcato latino, nel 1847, la morte del patriarca Barlassina il 27 settembre 1947 e la risoluzione 181 dell'ONU due mesi più tardi, che apriva la prima fase dello scontro armato tra i gruppi militari e paramilitari dell'*yishuv* ebraico e gli eserciti arabi, fece precipitare i cattolici latini di Terra Santa nella *naqba* (la «catastrofe» palestinese) senza una guida religiosa.

La prima guerra arabo-israeliana

Il 29 novembre, l'approvazione della risoluzione 181 da parte dell'Assemblea generale ONU con cui le Nazioni Unite davano il via libera alla spartizione della Palestina trasformò i timori degli arabi cattolici in drammatica realtà²³. Di fronte all'esito del voto, la violenta protesta araba, da un lato, e, dall'altro, l'esultanza sionista per l'imminente costituzione di un nuovo Stato ebraico, erano solo i segnali di quanto sarebbe accaduto nei giorni immediatamente successivi. In questo clima di scontro imminente, la Gran Bretagna fece sapere che avrebbe abbandonato il paese entro il 15 maggio. La crescente violenza alimentò le paure dei cristiani. L'amministratore apostolico mons. Mansur Gelat si rivolgeva a Pio XII da una «straziata Terra Santa», per la quale il papa aveva pregato nel radiomessaggio chiedendo la fine delle ostilità, discorso che la notte di Natale a Gerusalemme i cattolici avevano «ascoltato commossi prima di avviarci a Betlemme»²⁴.

Iniziavano in quelle settimane le prime evacuazioni di arabi, musulmani e cristiani, da diverse aree della Città santa. La bomba fatta esplodere dall'*Haganah* nella notte del 5 gennaio che sventrò l'Hotel Semiramis, nel ricco quartiere gerosolimitano di Katamon, ritenuto un rifugio di comandanti arabi delle truppe irregolari, colpì ulteriormente il mondo cristiano: l'esplosione uccise infatti anche otto fami-

²² APLG, Serie LB 2.4-3-6, 2, segreteria di Stato ottobre 1931-1947, Barlassina a Montini, Gerusalemme, 1° novembre 1946.

²³ Sugli eventi del 1947-1949, si vedano alcune tra le opere fondanti la cosiddetta «nuova storiografia israeliana», tra cui B. Morris, *La prima guerra di Israele. Dalla fondazione al conflitto con gli Stati arabi 1947-1949*, Rizzoli, Milano 2007; *La guerra per la Palestina. Riscrivere la storia del 1948*, a c. di E. L. Rogan e A. Shlaim, Il Ponte, Bologna 2004; Id., *Il muro di ferro. Israele e il mondo arabo*, Il Ponte, Bologna 2003; I. Pappé, *The Making of the Arab-Israeli Conflict, 1947-51*, I. B. Tauris-St. Martin's Press, London-New York 1992; Id., *La pulizia etnica della Palestina*, Fazi, Roma 2008.

²⁴ APLG, Serie LB – GB 2.4-3.6, 3, segreteria di Stato 1949-1987, minuta della lettera di Gelat a Pio XII, Gerusalemme, 26 dicembre 1947.

glie cattoliche. In quei giorni, Gelat scrisse al card. Eugène Tisserant²⁵, segretario della Congregazione per la Chiesa orientale, che «i nostri Cristiani sono d'accordo coi loro compatrioti musulmani» e per questo obiettivi «nelle rappresaglie degli Ebrei»²⁶. Dalle parole dell'amministratore apostolico, in cui era evidente la piena identificazione che egli attribuiva alle parole «ebreo», «israeliano» e «sionista», filtrava anche una descrizione della situazione sempre più critica della Città Santa: «le cose vanno peggiorando: giorno e notte si sente la fucilata e le bombe» e persino in Patriarcato «entrano le palle dalle finestre»²⁷. Se inizialmente nessuno dei due schieramenti sembrava avere la meglio, nel corso dei mesi di febbraio e marzo le colonne di autocarri dell'*Haganah* vennero colpite da numerosi attacchi da parte di miliziani arabi. Il terrore di veder minacciata la maggioranza ebraica a Gerusalemme spinse la *leadership* sionista a mutare la propria strategia, scegliendo il contrattacco. La situazione della città era descritta a fine febbraio da Gelat al vicario patriarcale ad Amman Ne'meh Sim'an: «qui le cose non migliorano: ed appunto oggi una bomba è caduta vicino [...] e questa sera la mitraglietta è forte»²⁸. La realtà non era drammatica solo a Gerusalemme. Anche a Nazareth si susseguivano «lumi di...luna e di...bombe»²⁹, come scriveva il vicario patriarcale per la Galilea don Antonio Vergani. Nelle sue lettere all'amministratore apostolico egli sottolineava che la condizione dei sacerdoti si faceva «sempre più difficile, e può ormai dirsi disperata». Egli denunciava l'impennata dei prezzi delle derrate a causa delle difficoltà nei trasporti e il conseguente sensibile aumento della povertà. Le lettere di Vergani descrivono il caos regnante in Galilea nei mesi successivi alla risoluzione ONU: la fame e la povertà dilagavano, mentre cresceva il terrore di cosa avrebbe riservato l'immediato futuro. Di fronte a questa situazione, il vicario non risparmiava neppure accuse alla Chiesa di trascurare i suoi sacerdoti e fedeli³⁰.

Tra febbraio e marzo 1948 diverse iniziative di esponenti cristiani volte alla richiesta di un cessate il fuoco si intrecciarono, spesso senza un reale coordinamento.

²⁵ Eugène Gabriel Gervais Laurent Tisserant (1884-1972) fu ordinato sacerdote a Nancy nel 1907. Nel corso dei suoi studi trascorse periodi a Gerusalemme presso l'*École biblique et archéologique* fondata dai padri domenicani e diretta dal Marie-Joseph Lagrange. Grazie alle sue competenze linguistiche, venne chiamato a lavorare su manoscritti orientali conservati presso la Biblioteca apostolica. Partecipò alla campagna di Palestina durante la Prima guerra mondiale. Nel 1936 venne nominato cardinale e segretario della Congregazione per la Chiesa orientale, alla cui guida rimase fino al 1959. Per una biografia storica, cfr. É. Fouilloux, *Eugène, cardinal Tisserant (1884-1972)*, Desclée de Brouwer, Paris 2011.

²⁶ APLG, Serie FC-AG 2.4-3.3, 1, S. Congregazione Pro E. Orientali 1919-1953, documento n. 9, Gelat a Tisserant, Gerusalemme 9 gennaio 1948.

²⁷ Ibid.

²⁸ APLG, Serie LB-AG 1.7-1.3, 3, Vicariato Transgiordania 1946-1953, Gelat a Sim'an, minuta, Gerusalemme, 24 febbraio 1948.

²⁹ APLG, Serie LB-AG 1.7-1.3, 4, Vicariato Galilea 1946-1956, lettera n. 98, Vergani a Gelat, Nazareth, 9 marzo 1948.

³⁰ Ibid, «Le pare che il Patriarcato, oggi, faccia onore coi sacerdoti, al suo impegno? O si vuole spingere i sacerdoti a passi disperati?». In un'altra missiva di un mese più tardi, egli ribadiva che «il protrarsi della vedovanza della diocesi fino a un termine incognito, non può essere ragione per protrarre così e trascinare una condizione di cosa ingiusta e indegna e insopportabile. Dico questo nell'interesse dei sacerdoti e del Patriarcato» (APLG, Serie LB-AG 1.7-1.3, 4, Vicariato Galilea 1946-1956, lettera n. 140, Vergani a Gelat, Nazareth, 9 aprile 1948, sottolineato in originale).

L'efficacia di questi tentativi fu estremamente limitata: la fine degli scontri era ancora lontana. I mesi successivi rappresentarono un momento di svolta nella guerra civile in corso. L'esodo vero e proprio dei profughi palestinesi prendeva il via a fine marzo, con lo spostamento di circa centomila arabi e l'approvazione da parte dell'Esercito sionista del cosiddetto «piano Dalet», che comportò di fatto il via libera alla distruzione e al trasferimento forzato dei villaggi arabi e dei loro abitanti e dunque alla fuga in massa dei profughi palestinesi. Altre città vennero coinvolte negli scontri: la prima a cadere fu Tiberiade. La notte del 16 aprile l'*Haganah* sferrò l'attacco decisivo. Anche i cattolici latini vennero espulsi. La parrocchia di Tiberiade, aperta nel 1932 e gestita dai francescani, rimase senza fedeli e ne venne decisa la chiusura. Negli stessi giorni, ad Haifa si apriva la battaglia che avrebbe condotto alla presa ebraica dell'importante centro della Galilea. Decine di migliaia di persone lasciarono le loro case. Il numero di fedeli della parrocchia di Haifa, aperta nel 1831 e gestita dai padri carmelitani, si ridusse fortemente, così come a Giaffa, conquistata dalle milizie ebraiche alcune settimane dopo. Gli sconvolgimenti della realtà palestinese alimentarono le preoccupazioni del clero. Ne riportano traccia le lettere di d. Domenico Veglio, parroco di Lydda, villaggio a est di Giaffa e snodo importante della strada tra Tel Aviv e Gerusalemme. Nelle parole che egli indirizzava a mons. Gelat traspariva chiaramente l'angoscia e il senso di catastrofe imminente che i fedeli cristiani vivevano e percepivano:

qui nella pianura le cose vanno peggiorando. Un panico generale pervade gli abitanti, poiché è ammissibile che gli Ebrei, un giorno, attaccheranno i villaggi arabi con cannoni e bombe aeree. Già lo fecero in qualche località. [...] chi lo può fare emigra³¹.

Il mese di maggio arrivò e con esso gli interrogativi sul ritiro britannico fissato per il 15. Gerusalemme, intanto, era sotto assedio da alcune settimane e la città si andava riempiendo di profughi. Le comunità religiose i cui edifici erano stati occupati o distrutti si rifugiarono nella sede del Patriarcato all'interno della Città vecchia, nei pressi della porta di Giaffa. Negli stessi giorni, la sede della Delegazione apostolica sul Monte degli Ulivi venne bombardata. Mons. Testa fu costretto ad abbandonare il suo palazzo: il rappresentante della Santa Sede, non ritenendosi sicuro a Gerusalemme, lasciò la città per rifugiarsi ad Amman.

Il 14 maggio 1948 David Ben Gurion proclamò ufficialmente la nascita dello Stato d'Israele. Lo stesso giorno, la notizia fu accompagnata dal riconoscimento del nuovo Stato da parte di Stati Uniti e Unione Sovietica. La reazione araba fu immediata: l'attacco da parte di una coalizione composta dagli eserciti di Transgiordania, Egitto, Siria, Iraq e Libano scattò l'indomani, chiudendo la fase della guerra civile e aprendo il primo conflitto arabo-israeliano.

Mentre gli eserciti arabi entravano nel paese, a Gerusalemme infuriava la battaglia. Il 28 maggio la Legione araba ebbe la meglio, riuscendo a conquistare il quar-

³¹ APLG, Lydda, Veglio a Gelat, Lydda, 20 aprile 1948.

tiere ebraico della Città vecchia, non prima di violentissimi scontri che causarono vittime anche tra i civili e danni a numerosi edifici religiosi, compreso il Santo Sepolcro. Alcuni sacerdoti del Patriarcato e religiosi di diverse congregazioni vennero uccisi o rimasero feriti nella battaglia. L'occupazione di alcuni edifici ecclesiastici da parte dell'*Haganah* alimentò il risentimento anti-israeliano da parte di vari esponenti della Chiesa latina, soprattutto tra coloro di origine araba. La battaglia in corso a Gerusalemme era presentata da mons. Gelat come un esempio del rispetto arabo per i cristiani e i luoghi santi, a fronte di quello che l'amministratore apostolico considerava il disprezzo israeliano del mondo cristiano e dei suoi simboli, compresa la bandiera vaticana. Nonostante la pesante sconfitta patita a Gerusalemme, in quei giorni di fine maggio l'*Haganah* riportò una serie di vittorie nel corso dell'«operazione Ben-Ami», volta ad annettere la Galilea occidentale nel nuovo Stato d'Israele. Il 18 maggio venne attaccata la città di Acri, dove nei mesi precedenti si era rifugiata una parte dei profughi fuggiti da Haifa. Anche la parrocchia della città, gestita dai francescani sin dal 1692, subì danni e perse alcuni tra i suoi fedeli.

Oltre a Gerusalemme, l'altro obiettivo in questa fase dei combattimenti fu Latrun, dove risiedeva anche un'importante comunità trappista. Quella di Latrun sarebbe rimasta la disfatta più bruciante per Israele nel corso della guerra del 1948. La pesante sconfitta subita a Latrun dalle truppe ebraiche rappresentò l'ultima fase di preponderanza araba nel conflitto: dal mese di giugno fu l'Esercito ebraico ad avere in mano l'evoluzione del conflitto, anche grazie alle divisioni interne in campo arabo. Le vittorie di Tsahal presso le città arabe di Ramleh e Lydda furono seguite dall'operazione in Galilea che condusse Israele a consolidare il proprio controllo nel nord della regione e a occupare Nazareth. La città era infatti da mesi punto di rifugio di migliaia di profughi: la crescita smisurata della sua popolazione rese difficili i soccorsi ai rifugiati e accrebbe la paura di un attacco da parte delle truppe ebraiche. L'importanza simbolica per l'intero mondo cristiano non sfuggiva alla dirigenza ebraica, che era consapevole di non poter utilizzare qui la violenza impiegata in altri villaggi dell'area. Lo stesso David Ben Gurion aveva ordinato di non colpire i simboli religiosi di Nazareth, così come le case dei religiosi³². Il 16 luglio le truppe ebraiche entrarono nella città. La resa fu pressoché immediata, mentre colonne di abitanti in preda al panico abbandonavano le loro case. In quelle settimane, le congregazioni e i sacerdoti del Patriarcato si adoperarono grandemente nell'accoglienza dei profughi a Nazareth. Oltre agli aiuti forniti dai vescovi belgi, anche le opere e gli ordini già presenti si mobilitarono nei giorni che precedettero e seguirono l'occupazione israeliana. Il numero di coloro – «di tutti i riti» – che in questi drammatici mesi vennero aiutati dai francescani a Nazareth «salì a 6.417»³³.

³² Sulla caduta di Nazareth si veda B. Morris, *La prima guerra di Israele*, cit., pp. 350-55.

³³ Negli anni successivi, il futuro custode Giacinto Faccio avrebbe descritto i giorni della resa di Nazareth in alcuni documenti. Si veda in particolare Archivio della Curia generalizia dell'Ordine dei frati minori, Roma (d'ora in poi ACGOFM), Segreteria Generale, Custodia di Terra Santa, scatola SK 763, Faccio a Massignon, Gerusalemme, 10 settembre 1951.

Il 1948, l'anno della *naqba* e della fondazione dello Stato ebraico, si chiudeva anche per gli arabi cattolici all'insegna dell'incertezza³⁴. In quei mesi si assistette a un rafforzamento del controllo israeliano, fino agli armistizi del 1949. La prima guerra arabo-israeliana sconvolse profondamente la vita dei cristiani palestinesi. L'esodo dalle città in cui era presente una componente cristiana trasformò radicalmente la pastorale, l'organizzazione e i confini stessi della diocesi. Alcune parrocchie scomparvero, cancellate dagli scontri e dalla fuga della popolazione: è il caso di Beissan, Tiberiade, Mujeidel, Lydda ed Ein Karem. Altre parrocchie in Transgiordania, invece, crebbero enormemente in seguito all'arrivo dei rifugiati e nuove chiese vennero aperte a Irbid, Zarka e Amman. La conclusione dello scontro armato apriva una nuova fase della vita della diocesi, coinvolta essa stessa nell'enorme movimento di profughi che avrebbe ridefinito la pastorale e i confini stessi del Patriarcato.

I profughi

Dopo un'attesa di oltre due anni, il 22 novembre 1949 le agenzie di stampa diffusero la notizia che la Santa Sede aveva nominato Alberto Gori alla guida del Patriarcato di Gerusalemme. Il nuovo vescovo si trovò davanti una diocesi segnata dall'emergenza dei profughi. Al momento dell'elezione del francescano, secondo i dati disponibili nell'archivio del Patriarcato, la diocesi gerosolimitana contava quasi quarantamila fedeli. Di essi 5.275 erano all'interno del nuovo Stato d'Israele, 18.408 nella Palestina araba (Cisgiordania) finita sotto il controllo hascemita, mentre in Transgiordania vivevano 15.439 fedeli³⁵. In realtà, le circostanze belliche avevano reso molto difficile l'elaborazione di cifre attendibili circa i cattolici passati dal settore ebraico a quello giordano o verso altri stati arabi. Gelat aveva chiaro questo punto fin dall'autunno 1948, quando, rivolgendosi a Testa, ammetteva l'impossibilità di reperire informazioni e numeri affidabili sulla situazione in corso, a causa della «dispersione di parecchie comunità e l'interruzione delle comunicazioni»³⁶. Indubbiamente, la situazione che si delineava con la fine della guerra era quella di un Patriarcato diviso sostanzialmente in due: da un lato, il settore ebraico e, dall'altro, il territorio sotto il controllo della monarchia giordana. Dei due, il primo aveva visto crollare la presenza cattolica a causa della fuga o delle espulsioni durante il conflitto, mentre il secondo contava ora diverse migliaia di fedeli fuggiti da Israele. Vi era inoltre Gaza, controllata dall'Egitto e anch'essa messa alla prova dall'arrivo di masse di profughi.

³⁴ Per uno studio tra storia e antropologia delle memorie arabe ed ebraiche del 1948, cfr. E. Ben Ze'ev, *Remembering Palestine in 1948. Beyond National Narratives*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

³⁵ Cfr. APLG, Serie AG, 1.6-1.3, *Election, félicitations, vœux, textes*, Parrocchie e missioni del Patriarcato latino di Gerusalemme. Dati statistici al 1° gennaio 1951.

³⁶ APLG, Serie LB-AG 1.6-1.2, 2, *Delegazione Apostolica 1943-1955*, Gelat a Testa, Gerusalemme, 28 ottobre 1948.

Per quanto riguarda Israele, il censimento effettuato dalle autorità ebraiche permetteva di fornire numeri più precisi: se nel 1946 in Palestina (esclusa dunque la Transgiordania) si registravano 45.000 cattolici (tra latini e melchiti), nel gennaio 1949 i cattolici erano 16.630, su un totale di 32.355 cristiani, 62.313 musulmani e 13.853 drusi³⁷. Il numero dei cristiani, compresi i cattolici, era dunque fortemente diminuito. Le autorità israeliane stimavano tuttavia che tra il 1949 e il 1950 circa 15.000 cristiani fossero rientrati in Israele. Si spiega così il fatto che le statistiche israeliane parlassero per il gennaio 1949 di 4.113 latini, mentre il Patriarcato latino riportasse, all'inizio del 1951, 5.275 latini in territorio israeliano. Tra i cattolici, la componente melchita era quella più numerosa, su numeri non lontani dalla comunità ortodossa (nel gennaio 1949, 11.764). Un punto particolarmente rilevante era poi il peso numerico assunto dalla popolazione cristiana rispetto a quella musulmana all'interno di Israele: se nel 1946 la proporzione era di un cristiano per 7-8 musulmani, ora la percentuale era di 1 a 2,5³⁸. Un dato, quest'ultimo, spiegabile alla luce della maggiore proporzione di arabi musulmani rispetto ai cristiani nella popolazione profuga. La situazione dei latini in Israele al volgere della guerra non era semplice. Nei primi mesi del conflitto, ampia parte della popolazione cattolica latina della piana costiera (le parrocchie di Giaffa, Ramleh, Lydda) e delle città di Haifa, Safed, Tiberiade e Beisan – che un tempo costituivano un'importante percentuale dei fedeli totali della diocesi – era fuggita o era stata trasferita con la forza verso l'area di Nazareth e la zona di Bir Zeit e Ramallah. Quando le battaglie avevano toccato anche quest'ultima zona e soprattutto dopo la caduta di Nazareth nell'estate 1948, una parte dei rifugiati si era spostata nuovamente verso la regione di Betlemme e ancor più in direzione delle città giordane. Tra i latini, dunque, una percentuale rientrava nelle cosiddette *Internally displaced people* (IDP), fuggite in località che erano rimaste all'interno dello Stato ebraico, mentre la restante componente – maggioritaria – si trovava al di là della cosiddetta «linea verde» tracciata dagli armistizi del 1949. Tra i cattolici latini delle piccole comunità nel nord d'Israele, alcuni erano scappati o sfollati oltre il confine libanese, come pure in paesi al di fuori del mondo arabo, soprattutto in America latina.

I profughi furono al centro delle preoccupazioni del neoeletto patriarca. Negli anni successivi al conflitto, uno degli ambiti di intervento umanitario attraverso la Missione pontificia per la Palestina – costituita dalla Santa Sede nel 1949 – e di mediazione politica da parte di mons. Gori andò proprio in direzione dello sforzo di concessione del diritto di ritorno ai profughi cristiani, in particolare quelli le cui parrocchie erano state chiuse a causa della guerra. Sin dai mesi della guerra del 1947-49 il francescano era stato protagonista di riferimenti molto duri verso la *leadership* israeliana e di giudizi estremamente critici nei confronti delle azioni dei soldati di *Tsahal*. Questa radicalizzazione non era propria solo del patriarca: gli avvenimenti in corso alla fine degli anni Quaranta vennero letti e interpretati da ampi segmenti della Chiesa gerosolimitana di origine europea – soprattutto chie-

³⁷ Cfr. *Christians in Israel. A Survey*, a c. di H. Wardi, Ministry of Religious Affairs, Jerusalem 1950, pp. 30-31.

³⁸ Ivi, p. 31.

rici italiani e francesi – secondo lo schema di un'accesa diffidenza verso Israele e gli Stati arabi, con una netta propensione a una maggiore ostilità nei riguardi del movimento sionista. Dopo il 1948, uno dei portati classici dell'intransigentismo cattolico otto-novecentesco – quello che considerava gli ebrei tra i principali responsabili della scristianizzazione della società che aveva segnato la modernità post-rivoluzionaria³⁹ – venne traslato e adattato al nuovo contesto dello Stato d'Israele: anche in questo caso gli ebrei, ora riuniti in entità statale dal movimento sionista, erano presentati come i principali responsabili del peggioramento delle condizioni di vita dei palestinesi cristiani e della profanazione dei Luoghi Sacri della Terra Santa⁴⁰. A questi aspetti si aggiungeva la preoccupazione di veder minati i secolari privilegi di cui godevano le istituzioni cattoliche (in particolare educative e assistenziali) in Terra Santa. Infine, il mancato riconoscimento da parte della Santa Sede del nuovo Stato ebraico e la mobilitazione alle Nazioni Unite lanciata dal Vaticano per l'internazionalizzazione di Gerusalemme legittimavano ulteriormente, agli occhi di molti, il sospetto e l'opposizione nei confronti delle scelte politiche e militari israeliane.

In una missiva indirizzata al segretario della Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari della primavera del 1949, mentre si discutevano gli accordi d'armistizio, l'allora custode Gori giudicava in modo molto critico le relazioni con le autorità israeliane, alla luce della visita da lui compiuta nel gennaio 1949 «ai nostri Religiosi che si trovano in quella striscia di Palestina che oggi si chiama stato d'Israele»⁴¹. Negli anni successivi il dibattito pubblico tra Chiesa e Stato ebraico si inasprì ulteriormente in seguito ad alcune decisioni governative, in particolare sui temi della legislazione scolastica e dei convertiti, accompagnate da una violenta campagna di stampa sulle principali testate israeliane.

³⁹ Sul rapporto tra reazione cattolica antimoderna e antisemitismo ha scritto pagine dense e fondamentali G. Miccoli: si veda in particolare il saggio *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo fra Otto e Novecento*, in *Storia d'Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia*, v. 2, a c. di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1997, pp. 1371-1574, ora in *Antisemitismo e cattolicesimo*, cit., pp. 39-263. Per alcune considerazioni, cfr. anche G. Luzzatto Voghera, *Il caso Mortara fra antisemitismo e intransigentismo*, in «Passato e Presente», n. 67, 2006, pp. 129-34.

⁴⁰ Sin dai mesi del conflitto, alcune corrispondenze di sacerdoti – arabi ed europei – e laici all'interno della Chiesa latina di Gerusalemme proponevano l'analogia tra il Terzo Reich e le truppe di *Tsahal*, giungendo a definire Israele come i «nuovi nazisti». Per un'analisi più puntuale, M. C. Rioli, *The «New Nazis» or the «People of our God»? Jews and Zionism in the Latin Church of Jerusalem, 1948–1962*, in «*Journal of Ecclesiastical History*», vol. 68, n. 1, 2017, pp. 81-107.

⁴¹ ACGOFM, Segreteria Generale, Custodia di Terra Santa, scatola SK 762, prot. n. 4958, Gori a Tardini, Gerusalemme, 29 aprile 1949. L'assenza di un riferimento diretto a Israele, sostituito da espressioni che non lasciassero intendere un riconoscimento formale da parte della Santa Sede del nuovo Stato, caratterizza anche i documenti pontifici fino a Giovanni Paolo II. Per poter leggere l'espressione «stato d'Israele» all'interno di un testo a firma papale occorrerà attendere la lettera apostolica *Redemptionis anno* del 20 aprile 1984, in occasione dei vent'anni dal pellegrinaggio di Paolo VI in Terra Santa. Cfr. AAS, LXXVI, 1984, 627.

Il Kulturkampf degli anni Cinquanta

Il tema delle scuole cattoliche si affacciò nel dibattito pubblico in Israele a partire dal 1950. Alcuni articoli apparsi sul diffuso quotidiano ebraico «*Ma'ariv*» invitarono al boicottaggio da parte dei genitori ebrei degli istituti cattolici. Immediatamente era giunta la replica da parte cattolica, in particolare dell'agenzia di stampa Fides, organo del dicastero vaticano de Propaganda Fide⁴². Nel novembre 1951 il governo israeliano istituì una commissione composta dai rappresentanti dei ministeri per gli Affari religiosi, gli Esteri, l'Educazione e la Giustizia, al fine di «esaminare le attività dei missionari in Israele e i loro risultati» e sottoporre alcune raccomandazioni al governo⁴³. Tre settimane dopo, i risultati formulati dalla Commissione smentivano la tesi di un «pericolo» proveniente dalle scuole cristiane: solo 600 bambini le frequentavano, non si era andati incontro a nessuna conversione dall'ebraismo al cristianesimo e non erano state registrate denunce di azioni coercitive per favorire il passaggio di religione. Le conclusioni della Commissione non placarono lo scontro in atto. Il tema dei bambini ebrei affidati all'educazione di istituti cristiani in Israele possedeva infatti un valore simbolico ben superiore al mero aspetto numerico. Anche se le dimensioni di questo fenomeno in Israele erano estremamente limitate, la costruzione collettiva di uno spettro cattolico che si agitava nello Stato ebraico alla ricerca di bambini da convertire era nutrito da secoli di conversioni forzate, ma anche da echi di avvenimenti di cronaca ben più recenti. L'esempio più evidente e impresso drammaticamente nella memoria ebraica era il caso delle migliaia di bambini ebrei affidati dai genitori a congregazioni cristiane per sfuggire allo sterminio nazifascista durante la Seconda guerra mondiale⁴⁴. La vasta eco in Israele del caso dei fratelli Robert e Gérald Finaly e dell'*affaire* internazionale che oppose la Chiesa alle istituzioni ebraiche intorno alla restituzione alle loro famiglie alimentò il *Kulturkampf* tra Chiesa e Stato – come venne definito sulla stampa israeliana e cattolica – in atto agli inizi degli anni Cinquanta.

Le parole utilizzate in questa fase dai due fronti, cristiano ed ebraico-israeliano, rivelano un «gioco degli specchi» con cui le due parti si rapportavano l'una all'altra e si percepivano reciprocamente: gli articoli della stampa ebraica, ma anche i documenti diplomatici israeliani facevano riferimento alle organizzazioni religiose (fossero esse comunità oppure istituzioni come scuole, ospedali o altri servizi) con l'espressione «la Missione», molto più ricorrente rispetto al termine «Chiesa» o «ecclesiastico». La Chiesa cattolica veniva identificata con la sua spinta missionaria alla conversione e al proselitismo, proprio i tratti del cristianesimo che più poteva-

⁴² *Gli ebrei contro le scuole cattoliche in Palestina?*, in «*Fides*», 28 gennaio 1950. Su questo articolo P. Zanini, «*Aria di crociata*». *I cattolici italiani di fronte alla nascita dello Stato d'Israele, 1945-1951*, Unicopli, Milano 2012, p. 239.

⁴³ Cfr. U. Bialer, *Cross on the Star of David*, cit., p. 102.

⁴⁴ Cfr. C. Poujol, *L'Église de France et les enfants juifs. Des missions vaticanes à l'affaire Finaly (1944-1953)*, Presses Universitaires de France, Paris 2013; Id., *Les enfants cachés. L'affaire Finaly (1945-1953)*, Berg international, Paris 2006; Id., *Positions divergentes des prélats catholiques sur le baptême des enfants Finaly*, in «*Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*», n. 16, 2005, pp. 95-119.

no minare l'unità e l'omogeneità del giovane stato, già alle prese con la presenza araba al suo interno. Tuttavia, anche il mondo cattolico descriveva Israele a partire dalle proprie convinzioni pregiudiziali: l'assenza dell'espressione «stato d'Israele» nei documenti magisteriali ma anche in buona parte della pubblicistica e stampa religiosa, e ancor più la tendenza a sovrapporre termini come israeliano ed ebreo, sono spie linguistiche di un generale atteggiamento cattolico ostile verso il nuovo Stato, particolarmente evidente nelle vicende circa la discussione in materia educativa.

Nel 1953 veniva approvata la nuova legge che riformava ulteriormente il sistema scolastico statale: se nominalmente il nuovo assetto educativo intendeva rispondere a una logica egualitaria e universalistica, in realtà esso si traduceva in un'ulteriore accentuazione del controllo statale esercitato sulla popolazione araba. Un'ulteriore svolta dal punto di vista politico rispetto alla questione educativa si ebbe all'inizio del 1954, quando venne presentato un progetto di legge che vietava ai genitori ebrei la scelta delle scuole cristiane per l'educazione dei figli.

Parallelamente, il dibattito sulle scuole si intrecciò con il tema degli ebrei convertiti al cristianesimo. Nel quadro di rafforzamento della percentuale ebraica all'interno dello Stato d'Israele, i convertiti erano considerati una minaccia all'unità e alla stabilità della nazione e percepiti alla stregua della popolazione araba. Se, infatti, i palestinesi rimasti all'interno di Israele erano identificati come una «quinta colonna» minante l'equilibrio del paese, i convertiti dall'ebraismo al cristianesimo venivano allora assimilati a una «sesta colonna»⁴⁵.

Oltre che nel dibattito pubblico, la questione degli ebrei convertiti entrò anche nei rapporti tra Chiesa latina e governo. Lo dimostra il caso dell'Opera San Giacomo, l'associazione patriarcale sorta agli inizi degli anni Cinquanta con il fine specifico di assistere spiritualmente i convertiti al cristianesimo e i catecumeni⁴⁶. Alcune vicende interne alla storia dell'Opera riproponevano la domanda che attraversava anche l'intera società israeliana dell'epoca: chi è ebreo? Ne era esempio la storia di Elias Friedman, ebreo di origine sudafricana, poi convertito al cristianesimo e divenuto monaco carmelitano: nel 1955 egli si era visto negare il rinnovo del suo permesso per restare in Israele, dove era giunto l'anno precedente. Il religioso, tra i membri dell'Opera San Giacomo, aveva domandato l'estensione del permesso di risiedere in Israele facendo appello alle proprie origini ebraiche e alla legge del ritorno. La vicenda di Elias Friedman si ripeté negli anni Sessanta con il caso di un altro carmelitano, Oswald Daniel Rufeisen, che ebbe una ben maggiore eco politica⁴⁷.

⁴⁵ Cfr. U. Bialer, *Cross on the Star of David*, cit., p. 104.

⁴⁶ Cfr. D. Delmaire, *La communauté catholique d'expression hébraïque en Israël. Shoah, judaïsme et christianisme*, in «*Revue d'histoire de la Shoah*», n. 192, 2010, pp. 237-87; D. Delmaire, O. Rota, *L'Œuvre Saint-Jacques: un nouveau modèle missionnaire en Israël dans les années 1950?*, in *La mission catholique aux juifs. Émergence, renouvellement et critique du XIX^e siècle à nos jours*, a c. di D. Delmaire, M.-H. Robert e O. Rota, Parole et Silence, Paris 2016, pp. 83-99; M. C. Rioli, *L'Opera San Giacomo: una Chiesa ebraica nello stato d'Israele*, in «*Materia Giudaica*», vol. 19, n. 1-2, 2014, pp. 244-65; Id. *Chiedere perdono. Un appello da Gerusalemme*, in *Un mestiere paziente. Gli allievi pisani per Daniele Menozzi*, a c. di A. Mariuzzo, E. Mazzini, F. Mores, I. Pavan, ETS, Pisa 2017, pp. 91-104.

⁴⁷ Ebreo polacco convertito al cattolicesimo negli anni del secondo conflitto mondiale, Oswald Rufeisen (1922-1998), poi divenuto frate Daniel, era entrato nei monaci carmelitani e alla fine degli anni Cinquanta era stato

Dal punto di vista della discussione parlamentare, i disegni di legge della prima metà degli anni Cinquanta su educazione cristiana e conversioni si risolsero in un nulla di fatto. Nonostante le proposte e conclusioni della commissione parlamentare, il governo israeliano si muoveva su posizioni di ricerca di un *modus vivendi* con le scuole cristiane in Israele e di non intervento rispetto ai convertiti ebrei. Questi punti restavano comunque irrisolti e costituirono fiumi carsici che periodicamente riemersero con forza nel dibattito pubblico israeliano. In modo particolare, sarà alla metà degli anni Sessanta che si tornerà a discutere delle leggi su istruzione cristiana e conversioni. La legge più dura in materia religiosa sarebbe stata votata nel 1977, rendendo illegale l'evangelizzazione e la distribuzione di aiuti materiali in funzione proselitistica, con una pena fino a cinque anni di detenzione.

Quello che comunque probabilmente né il governo né ampia parte della società ebraica potevano immaginare era la difficoltà con cui, in questi stessi decenni, anche la Chiesa latina stesse affrontando la questione degli ebrei convertiti al cattolicesimo. La storia dell'Opera San Giacomo testimonia proprio il faticoso incontro tra cristiani ed ebrei convertiti all'interno della diocesi gerosolimitana.

L'Opera San Giacomo

Alcuni storici hanno descritto la Chiesa latina come la componente cristiana più ostile allo Stato d'Israele⁴⁸. Uno sguardo più attento non può però limitarsi a un'interpretazione così monolitica delle complesse relazioni tra Chiesa e Israele. Lo studio dell'origine e dei primi passi dell'Opera San Giacomo, gruppo di religiosi e laici costituito nel 1954 all'interno del Patriarcato latino con il compito specifico dell'attività pastorale nel mondo ebraico, rivela alcune rotture rispetto alla predominante ostilità antiebraica della Chiesa di Gerusalemme⁴⁹. Si tratta di un'esperienza di particolare rilievo e interesse, sia perché chiama in causa una storia tanto lunga quanto complessa quale quella dei rapporti tra ebrei e cristiani, in un contesto però completamente nuovo come quello dello Stato d'Israele, sia per i tratti inediti e atipici che caratterizzano l'Opera San Giacomo e che la distinguono nettamente da una tradizione di sforzi e *topoi* cristiani diretti alla conversione della «razza ebraica». Nella storia dell'immigrazione sionista, la questione dei giudeo-cristiani nella Chiesa a maggioranza araba di Terra Santa non nasce con la fondazione dello Stato d'Israele: limitandosi alla sola Chiesa latina, anche nei decenni precedenti il 1948

inviato in Israele, dove era entrato dichiarandosi ebreo, facendo appello alla legge del ritorno. La sua domanda di cittadinanza venne però rifiutata dalle autorità israeliane, in nome del fatto che egli era un convertito e per questo aveva rinunciato alla propria ebraicità. Il caso di Rufeisen – che rivendicava invece la sua identità di *ebreo cristiano* – finì di fronte alla Corte suprema israeliana, che nel 1962 confermò la decisione del governo impedendo al monaco cattolico la permanenza in Israele. Un anno più tardi, tuttavia, egli avrebbe ottenuto la cittadinanza attraverso la naturalizzazione, trascorrendo il resto della sua vita in Israele.

⁴⁸ In particolare D. Tsimhoni, *The Christian communities in Jerusalem*, p. 10.

⁴⁹ Dal 2003 l'allora patriarca palestinese Michel Sabbah ha riconosciuto l'Opera San Giacomo come vicariato ebreofono all'interno del Patriarcato latino.

si hanno testimonianze di ebrei convertiti, in particolare nelle lettere di parroci che domandavano al patriarca come comportarsi di fronte a ebrei che li avvicinavano e domandavano di ricevere i sacramenti e nella corrispondenza tra diocesi patriarcale e la Congregazione de Propaganda Fide e del dicastero per la Chiesa orientale⁵⁰.

Nella nuova realtà determinatasi con la nascita dello Stato d'Israele e la sconfitta araba, al tema degli ebrei divenuti cristiani e alla formulazione di un'assistenza pastorale nei loro confronti furono dedicati vari incontri riservati che si tenevano in alcuni istituti religiosi – in particolare domenicani, assunzionisti e religiosi di Notre Dame de Sion. A Roma, intanto, la Congregazione per la Chiesa orientale e, in particolare, il suo segretario, il card. Eugène Tisserant, indicò questo impegno come uno delle azioni prioritarie che il dicastero auspicava per il governo della diocesi gerosolimitana al momento dell'elezione del patriarca Gori. Tuttavia, fu solo dalla metà degli anni Cinquanta e dopo alcuni tentativi da parte della Custodia francescana di consacrare all'apostolato verso il mondo ebraico alcuni sacerdoti, che il Patriarcato latino si mosse su questo fronte. Il 12 novembre 1954 si costituì ufficialmente l'Opera San Giacomo: scopo dell'Opera era di affrontare il problema dell'«attività dei Cattolici in Israele, alla luce dei fatti e delle condizioni attuali, sia a riguardo dei neo-convertiti, sia rispetto alla posizione che devono prendere i Cattolici in Israele»⁵¹. Come indicato dallo statuto dell'Opera, l'associazione nacque per rispondere a esigenze spirituali e sociali. Nel primo ambito si individuava in particolare la centralità della vita comunitaria, di una formazione biblica, di un'«*intelligence du Mystère d'Israël*» che promuovesse una spiritualità giudeo-cristiana. Forte era il desiderio di rottura con l'isolamento e l'abbandono in cui vivevano gli ebrei convertiti nella società israeliana, ma anche nella stessa Chiesa latina di Gerusalemme⁵². L'Opera si proponeva, dunque, di combattere l'antisemitismo e di incentivare le relazioni tra mondo cattolico e Israele. A livello sociale, inoltre, sin dalla sua fondazione essa incoraggiò lo sviluppo di una rete comunitaria tra i membri. Un risultato concreto di questi obiettivi traspare nella costituzione di un *foyer* di ebrei cristiani che venne realizzato a Tel Aviv-Jaffa. Un breve esperimento portò anche alcune famiglie a dar vita a un *kibbutz* d'ispirazione cristiana.

L'Opera San Giacomo non rappresentò una semplice associazione di amicizia ebraico-cristiana. In primo luogo, essa si confrontò non solamente con il giudaismo e quindi con le implicazioni teologiche del dialogo ebraico-cristiano, ma affrontò il nodo stesso dello Stato d'Israele in quanto fatto storico⁵³. Questa consapevolezza

⁵⁰ Si veda ad esempio, Archivio della Congregazione per le Chiese orientali, fondo Latini, Patriarcato, n. 446 e 469.

⁵¹ APLG, *Opera S. Giacomo 1954-1959*, «Verbale della riunione di fondazione dell'Opera San Giacomo», Gerusalemme, 12 novembre 1954.

⁵² «*On fera tout* [– si legge in uno dei primi documenti della società San Giacomo, N.d.R. –] *pour dissiper le préjugé d'après lequel un Juif qui a embrassé la religion chrétienne aurait abandonné son peuple. [...] Bien plus, comme Chrétien issu du Judaïsme, il doit prendre conscience de sa vocation particulière dans l'église et au sein de son peuple et assumer la responsabilité qui en découle*». (APLG, 1 *Opera S. Giacomo 1954-1959*, Statuts).

⁵³ Nel 1955 il religioso assunzionista Jean-Roger Héné scriveva che «*le fait historiquement unique de la restauration de l'Etat d'Israël est d'une grande signification pour l'Eglise catholique et [...] la petite groupe des juifs catholiques en Israël est en besoin urgent d'être secourue et soutenue par toute l'Eglise*» (ANDF, serie

condusse a una seconda, drammatica, presa d'atto: il «dramma», come lo definì il domenicano Bruno Hussar nel 1955, della «separazione degli ebrei cristiani e degli arabi cristiani». Di fronte a questa realtà, però, il religioso scriveva del «bisogno, per il momento, di una comunità separata, ma che mira alla riunione con i cristiani arabi». Questa ricerca di unità pur nella divisione fu evidente nell'autunno del 1956 quando, nei giorni della crisi di Suez, il *foyer* di San Giacomo di Tel Aviv propose al patriarca di far recitare nell'intera diocesi una preghiera per la pace, invocando – con un testo che riecheggiava la teologia paolina⁵⁴ – decisioni volte ad «abbattere il muro di separazione che divide Israele e i nostri fratelli arabi», «facendo dei due un popolo solo». Infine, un terzo tratto che caratterizza l'Opera San Giacomo è lo sforzo in direzione di una liturgia in lingua ebraica. In questo ambito fu centrale l'esperienza di Jean Leroy, che assunse poi il nome di Yochanan Elichai, piccolo fratello di Gesù, inviato in Israele per prendere contatti con gli ebrei cristiani. Nel 1957 il card. Tisserant autorizzò, infatti, Leroy ad avviare la traduzione in ebraico biblico della messa latina fino all'offertorio escluso, aprendo dunque la strada a una liturgia in lingua ebraica⁵⁵.

La profonda diversità che oppose la gerarchia patriarcale e l'Opera San Giacomo nella considerazione dello Stato ebraico fu evidente durante il Concilio Vaticano II. Nel corso delle varie sessioni dell'assemblea, il patriarca Gori si oppose strenuamente alla redazione del documento *De Iudaeis* – che divenne poi la *declaratio Nostra Aetate* –, mentre vari esponenti dell'associazione di San Giacomo furono tra i promotori di una nuova stagione di dialogo ebraico-cristiano durante l'assemblea e negli anni successivi.

Se le battaglie del 1947-49 e soprattutto la fase post-bellica rappresentarono una fase cruciale per la Chiesa latina di Terra Santa, il dopoguerra costrinse la Chiesa a un'interazione quotidiana e serrata con lo Stato d'Israele. L'antisionismo diffuso tra i cattolici latini, l'influenza della tradizione dell'antisemitismo cattolico e l'opposizione della Santa Sede allo Stato d'Israele si accompagnarono alla nascita e crescita della piccola comunità Opera San Giacomo, desiderosa di avviare un nuovo corso improntato al dialogo nelle relazioni tra ebrei e cristiani. Questi non sono che alcuni fili della complessa trama della vita della diocesi gerosolimitana nei primi decenni che seguirono la fondazione dello Stato d'Israele. Essi mostrano comunque il volto di una Chiesa che lentamente e faticosamente inizia ad assorbire e far propri origini, modelli, convinzioni politiche, esperienze pastorali e persino liturgie estremamente diversi e a tratti tra loro opposti, in un'assimilazione che tuttavia resta sempre tradotta in forme diverse e contraddittorie.

R 80, fasc. 2 Jean-Roger *Œuvre St Jacques* 2, documento su un'iniziativa assunta da cattolici olandesi a favore dell'Opera San Giacomo, s. l., s. d. (ma databile alla fine del 1955).

⁵⁴ Cfr. Efesini 2, 14.

⁵⁵ Archivio dell'Opera San Giacomo, b. 1945-1959, prot. n. 547/56, Tisserant a Voillaume, Roma, 15 febbraio 1957.

Gli autori di questo numero

Tullia Catalan, è ricercatrice di Storia contemporanea presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Trieste, dove insegna Storia contemporanea e Storia dell'Ebraismo. Le sue ricerche si sono focalizzate sulla storia dell'ebraismo italiano nei suoi rapporti con la società non ebraica fra Ottocento e Novecento, con particolare attenzione al tema dell'antisemitismo. È componente del comitato di redazione della rivista «*Quest: Issues in Contemporary Jewish History*» della Fondazione CDEC di Milano. Fra le sue pubblicazioni più recenti *Italian Jews and the 1848-49 Revolutions: Patriotism and Multiple Identities*, in *The Risorgimento Revisited: Nationalism and Culture in Nineteenth-Century Italy*, a c. di S. Patriarca, L. Riall, Palgrave Mac Millan, New York pp. 214-231; *Les juifs italien et le Risorgimento: un regard Historiographique*, in «*Revue d'Histoire du XIXe siècle*», n. 44, 2012, pp.127-137; *The Jews and the Nation-States of Southeastern Europe from the 19th Century to the Great Depression. Combining Viewpoints on a Controversial Story*, a c. di T. Catalan, M. Dogo, Cambridge Scholar Publishing, 2016; *La Journée de la Mémoire en Italie: le rôle des institutions entre centre et périphérie (2000-2013)*, in «*Revue d'Histoire de la Shoah*», n. 206, 2017, pp. 85-105.

Elena Mazzini ha conseguito il dottorato di ricerca in Storia contemporanea all'Università degli Studi di Firenze. Dopo il post-dottorato alla Scuola Normale di Pisa, ha usufruito di assegni di ricerca presso la medesima istituzione. Autrice di monografie ed articoli apparsi su riviste nazionali e internazionali, è attualmente docente a contratto di Storia contemporanea presso l'Università degli Studi di Firenze.

Paolo Pieraccini, è dottore di ricerca in Storia delle relazioni internazionali presso la Facoltà di Scienze Politiche «Cesare Alfieri» dell'Università di Firenze e in Diritto presso la Facoltà *Jean Monnet* dell'Università *Paris Sud*. Ha pubblicato diversi volumi sulla storia di Firenze, sulla questione di Gerusalemme, sul cattolicesimo palestinese e su quello cipriota. È anche autore di numerosi saggi sulla politica dell'Italia, della Francia, della Gran Bretagna e della Santa Sede verso la Palestina, sulla questione dei luoghi santi e sugli aspetti diplomatici, giuridici, religiosi e archeologici del conflitto israelo-palestinese. Nel gennaio 2011, sollecitato dalla Custodia di Terra Santa, è passato alle sue dipendenze per dedicarsi alla continuazione della *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*. Il suo ultimo volume l'ha dedicato all'attività scientifica del fondatore di questa collana, Girolamo Golubovich (2016).

Maria Chiara Rioli è ricercatrice post-doc presso l'Università di Paris-Est Marne-la-Vallée e segretaria scientifica e amministrativa del progetto ERC «*Open Jerusalem*». Tra le sue pubblicazioni *Tribulationis tempore. The Catholic Diocese of Jerusalem and the First Arab-Zionist War* (2018, in corso di pubblicazione); *The «New Nazis» or the «People of our God»? Jews and Zionism in the Latin Church of*

Jerusalem, 1948-1962, in «*Journal of Ecclesiastical History*», vol. 68, n. 1, 2017, pp. 81-107. Ha curato il volume *Ritornare a Israele. Giorgio La Pira, gli ebrei, La Terra Santa* (Pisa 2015).

Lucia Russo, laureata in Scienze Politiche, indirizzo internazionale, consegue un Dottorato di ricerca in Storia contemporanea presso l'Università degli Studi di Salerno, con una tesi sull'atteggiamento della Santa Sede rispetto alla questione palestinese durante gli anni del mandato britannico. Sullo stesso tema ha scritto sulla rivista «*Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*». È membro dell'Associazione per la Storia sociale del Mezzogiorno e dell'Area mediterranea di Potenza.

Paolo Zanini è ricercatore in Storia contemporanea presso il Dipartimento di Studi storici dell'Università degli Studi di Milano. I suoi principali ambiti di ricerca riguardano la questione della libertà religiosa nell'Italia del Novecento; il mondo cattolico italiano progressista nel secondo dopoguerra; la politica mediorientale della Santa Sede; l'atteggiamento del mondo cattolico italiano e internazionale di fronte al sionismo e alla nascita dello Stato d'Israele.