

ISTITUTO REGIONALE PER LA STORIA DEL MOVIMENTO
DI LIBERAZIONE NEL FRIULI VENEZIA GIULIA

QUALESTORIA

Rivista di storia contemporanea

2

**Il mondo cattolico e la Terra Santa nel Novecento:
sionismo, nazionalismo arabo, difesa dei diritti cristiani**

a cura di Tullia Catalan e Paolo Zanini

qs

Anno XLV, N.ro 2, Dicembre 2017

«QUALESTORIA» 2 2017
Rivista di storia contemporanea
Periodico semestrale

Realizzata con il contributo della



Comitato di redazione

Gorazd Bajc, Francesca Bearzatto, Fulvia Benolich, Irene Bolzon, Tullia Catalan, Franco Cecotti, Katja Hrobat Virloget, Patrick Karlsen, Giulio Mellinato, Gloria Nemeč, Lorenzo Nuovo, Raoul Pupo, Roberto Spazzali, Fabio Todero, Fabio Verardo, Gianluca Volpi

Comitato scientifico

Giuseppe Battelli, Marco Bellabarba, Massimo Bucarelli, Andrea Di Michele, Marco Dogo, Gabriele D'Ottavio, Paolo Ferrari, Aleksej Kalc, Giorgio Mezzalana, Marco Mondini, Luciano Monzali, Egon Pelikan, Giovanna Procacci, Silvia Salvatici, Nevenka Troha, Marta Verginella, Rolf Wörsdörfer

Direttore

Gloria Nemeč

Direttore responsabile

Roberto Spazzali

Vicedirettore scientifico

Raoul Pupo

Redazione

Francesca Bearzatto

Direzione, redazione e amministrazione

Istituto regionale per la storia del movimento di liberazione nel Friuli Venezia Giulia

Salita di Greta 38, 34136 Trieste

telefono: 040.44004 fax: 0404528784

mail: qualestoria@irsml.eu

sito: <http://www.irsml.eu/qualestoria/>

«Qualestoria» è la rivista dell'Irsml FVG, fondata nel 1973 come «Bollettino dell'Istituto regionale per la storia del movimento di liberazione nel Friuli Venezia Giulia». Ospita contributi di autori italiani e stranieri, promuovendo la pubblicazione di numeri monografici e miscelanei. La rivista propone tradizionalmente tematiche legate alla storia contemporanea dell'area alto-adriatica e delle zone di frontiera, rivolgendo particolare attenzione allo studio e alla storiografia dei paesi dell'Europa centro-orientale e balcanica. Le proposte di pubblicazione vanno inviate all'indirizzo e-mail della redazione. Saranno preventivamente valutate da esperti interni ed esterni al comitato di direzione. I saggi pubblicati nella sezione «Studi e ricerche» sono sottoposti in forma anonima a double-blind peer review. «Qualestoria» è attualmente presente nei seguenti indici: Bibliografia storica nazionale, Catalogo italiano dei periodici (Acnp), Essper, Gbv (Gemeinsame Bibliotheksverbund), Google Scholar, Res. È inoltre inserita dall'Anvur nella lista delle riviste scientifiche ai fini dell'abilitazione scientifica nazionale. La rivista non si intende impegnata dalle interpretazioni e vedute espresse da articoli e note firmati.

ISSN: 0393-6082

Registrazione del Tribunale di Trieste n. 455 del 23 febbraio 1978.

Iscrizione al Roc n. 16557 del 29 giugno 2000.

© 2017, Istituto regionale per la storia del movimento di liberazione nel Friuli Venezia Giulia

Abbonamento annuale: ordinario 30 €, sostenitore 60 €, estero 41,5 €

Costo di un singolo numero: 15 €. Fascicoli arretrati: 15 €

I versamenti vanno effettuati su

C.c.p. 12692349 intestato a Istituto regionale per la storia del movimento di liberazione nel Friuli Venezia Giulia

BANCOPOSTA IT 48 H 07601 02200 000012692349

Unicredit IT 90 Z 02008 02230 000005469067

Tariffa regime libero/ Poste italiane S.p.A./ Spedizione in abbonamento postale 70%/ DCB Trieste

Fotocomposizione e stampa:

EUT Edizioni Università di Trieste

Via E. Weiss, 21 – 34128 Trieste

eut@units.it

<http://eut.units.it>

<https://www.facebook.com/EUTEdizioniUniversitaTrieste>

Copertina: *Vue de Jérusalem, prise du Mt des Oliviers. View of Jerusalem from the Mount of Olives*, 1894 (The Miriam and Ira D. Wallach Division of Art, Prints and Photographs: Photography Collection, The New York Public Library).

SOMMARIO CONTENTS

Il mondo cattolico e la Terra Santa nel Novecento: sionismo, nazionalismo arabo, difesa dei diritti cristiani

a cura di Tullia Catalan e Paolo Zanini

Tullia Catalan	Introduzione	7
Studi e ricerche <i>Studies and researches</i>		
Lucia Russo	Tra conferimento e approvazione del mandato. Due anni di controversie anglo-vaticane (1920-1922) - <i>From the appointment of the British Mandate on Palestine and its approval (1920 -1922). Two years of anglo-vatican debate</i>	11
Elena Mazzini	I testi di viaggio dei pellegrini italiani in Terra Santa nei primi anni del Novecento - <i>The travel books of Italian pilgrims to the Holy Land in the early twentieth century</i>	31
Paolo Pieraccini	Il Patriarcato latino di Gerusalemme, la Santa Sede e il sionismo di fronte alla prima traduzione dei <i>Protocolli dei savi di Sion</i> in lingua araba (1925-1926) - <i>The Latin Patriarchate of Jerusalem, the Holy See and the translation in Arabic of The Protocols of the Elders of Zion</i>	51
Paolo Zanini	I cattolici italiani e la questione della Palestina, tra aspetti religiosi e proiezioni nazionali (1922-1948) - <i>The Italian Catholics and the Question of Palestine, between Religious and National Claims (1922-1948)</i>	83

Maria Chiara Rioli	«In quella striscia di Palestina che oggi si chiama stato d'Israele». La Chiesa latina di Gerusalemme di fronte a Israele - <i>«In that strip of Palestine today called State of Israel». The Latin Church of Jerusalem facing the foundation of Israel</i>	101
Gli autori di questo numero		119

Introduzione

di Tullia Catalan

Questo numero monografico di «Qualestoria» esce in occasione di una ricorrenza importante per la storia del moderno stato di Israele: la Dichiarazione Balfour, che il 2 novembre del 1917 segnò un momento di svolta per gli ebrei della Diaspora, soprattutto per quelli sionisti. Al tempo stesso la dichiarazione rappresentò una rottura degli equilibri in Palestina che la Santa Sede era riuscita a mantenere per un lunghissimo periodo nella sua costante opera in favore della tutela dei luoghi santi.

Nelle brevi righe scritte da Arthur James Balfour, all'epoca segretario del *Foreign Office*, a Lord Walter Rothschild figura di spicco del sionismo inglese, l'Inghilterra sostenne ufficialmente che guardava con favore alla creazione in Palestina di un focolare nazionale ebraico, assicurando anche il suo impegno in tal senso. Fu una decisione che da subito mobilitò più attori nello scenario politico internazionale dell'epoca, messo a dura prova anche dal conflitto mondiale in corso. Le istituzioni cattoliche e il mondo arabo in Palestina, la Santa Sede, il movimento sionista internazionale, la diplomazia europea, furono tutti coinvolti a vario titolo e in differente misura in un confronto di lungo periodo, caratterizzato anche dai toni non sempre pacati, in particolare con riferimento alla questione della salvaguardia dei luoghi santi e di Gerusalemme.

Con la I guerra mondiale lo scenario internazionale era mutato in Medio Oriente in seguito alla caduta dell'Impero ottomano, e la Palestina era stata posta sotto l'influenza della Gran Bretagna in accordo con la Francia, in seguito all'accordo di Sykes-Picot, siglato nel maggio del 1916. Con la Conferenza di Sanremo del 1920 la Gran Bretagna ottenne il mandato per la Palestina, suscitando così serie preoccupazioni presso la Santa Sede, esclusa dalle trattative diplomatiche e posta di fronte a un'immigrazione consistente e crescente in Terra Santa. Là infatti approdavano ebrei provenienti dall'Est Europa in fuga dalle persecuzioni, visti di sovente come una minaccia per le minoranze soprattutto arabo-cattoliche della zona, per i musulmani e anche per i greco-ortodossi.

I saggi di questo volume sono in gran parte il risultato di un panel organizzato da Paolo Zanini per i Cantieri di storia VII-Sissco, che hanno avuto luogo presso l'Università degli studi di Salerno dal 10 al 12 settembre 2013, con discutant chi scrive. Essi mirano ad analizzare dagli anni Venti del Novecento alcuni aspetti del confronto fra Vaticano, Inghilterra e movimento sionista internazionale, prendendo anche in esame le reazioni di più versanti e istituzioni del mondo cattolico, in Italia e in Palestina, di fronte ai nuovi equilibri politici e al ruolo sempre più rilevante assunto sul piano politico nella regione dal sionismo, giungendo fino alla nascita nel 1948 dello stato di Israele e soffermandosi anche su alcuni aspetti riguardanti il decennio successivo.

Uno dei temi ricorrenti in quasi in tutti i saggi riguarda il difficile rapporto dei cattolici con il sionismo. In alcuni casi non ci si limita, infatti, al duro giudizio

politico nei confronti del movimento nazionale ebraico, motivato dal timore per il futuro dei luoghi santi, ma a mio avviso emergono in alcuni passaggi dei carteggi privati, sulla stampa cattolica e nella documentazione ufficiale qui analizzata le salde radici in una tradizione antiebraica su basi non solo teologiche, ma anche debitorie nei confronti del moderno antisemitismo politico, per quanto riguarda l'uso di temi e di stereotipi. L'antiebraismo cattolico affiora e scompare come un fiume carsico in gran parte dei saggi qui raccolti, intrecciandosi con l'antisionismo e assumendo così una funzione strumentale politica e non più esclusivamente tradizionale e religiosa. Ciò si rende evidente anche attraverso la traduzione in arabo in Egitto dei *Protocolli dei Savi Anziani di Sion* e la loro diffusione in Palestina con un iniziale beneplacito del Patriarcato latino di Gerusalemme, nonostante i reiterati tentativi da parte della diplomazia inglese e soprattutto del movimento sionista di bloccarne la circolazione attraverso un intervento diretto in Vaticano, compiuto nel 1926 da Dante Lattes, uno dei *leader* del sionismo italiano. Un capitolo questo, del rapporto fra sionismo e Santa Sede, che nonostante la centralità della figura di Lattes per l'ebraismo italiano, non era ancora noto agli storici dell'ebraismo, e che Paolo Pieraccini ricostruisce nel dettaglio partendo dal *casus belli*, cioè la favorevole recensione (e non la traduzione come si è creduto erroneamente finora) sul periodico in lingua araba del Patriarcato latino di Gerusalemme «*Raqib Sion*» della prima traduzione in arabo fatta in Egitto dei *Protocolli* nel 1925. Egli ci restituisce in questo modo una pagina del tutto inedita riguardante la diffusione di uno dei più famosi testi antisemiti in Medio Oriente, soffermandosi al tempo stesso sulla cauta posizione assunta dalla Santa Sede, attenta a non entrare in una aperta disputa con l'organizzazione sionista mondiale. Anche se in Italia, attraverso «Civiltà Cattolica», la rivista gesuita fondata nel 1850 e caratterizzata sul lungo periodo da una costante propaganda antisemita, vi è negli anni Venti, in concomitanza con il mandato inglese in Palestina, una ripresa degli stereotipi già usati strumentalmente contro il sionismo dal periodico fin dalla sua nascita nel 1897.

I rapporti fra Vaticano e governo britannico sono analizzati da Lucia Russo, che si concentra soprattutto sul periodo iniziale, il 1920-1922, quando la Santa Sede espresse in più sedi e occasioni le sue preoccupazioni per la tutela dei luoghi santi e di Gerusalemme, temendo soprattutto la concorrenza della chiesa anglicana, ma anche il preponderante ruolo conferito dagli inglesi all'Agenzia ebraica nella gestione del territorio e degli appalti pubblici. Nel biennio in oggetto il Vaticano condusse la sua battaglia sul piano diplomatico presso gli stati cattolici, e attraverso la stampa prendendo di mira il sionismo, soprattutto su basi politiche non scevre tuttavia da una matrice teologica.

Dal canto suo, Elena Mazzini mette bene in luce nel suo saggio proprio l'auto-percezione di un'appartenenza cattolica quasi idealtipica di alcuni sacerdoti cattolici durante il loro pellegrinaggio in Terra Santa, fra fine Ottocento e primo Novecento. Nei resoconti di viaggio che la studiosa analizza, si tocca con mano tutto l'apparato di pregiudizi imputabili alle influenze dell'orientalismo dell'epoca, ma anche alla lunga durata di stereotipi antiebraici che riemergono con forza nelle descrizioni che questi religiosi fanno della Palestina. Mazzini analizza quattro resoconti di viaggio,

fra cui quello di August Rohling, noto per essere l'estensore del testo antisemita *Der Talmudjude*, pubblicato nel 1872, che nel suo scritto insiste nella sua visione demonizzante degli ebrei. Analogo filo rosso antiebraico, seppure contraddistinto da altre tipologie di stereotipi, caratterizza i ricordi di viaggio di un altro sacerdote, Ambrogio Grosso; mentre Agostino Lavagetto sembra essere maggiormente incline a una lettura di confronto fra civiltà, dove quella occidentale viene vissuta e descritta sempre in termini superiori al mondo della Terra Santa. Si distingue nel saggio, rispetto alle altre, la testimonianza del pellegrinaggio di Cesare Angelini, figura di elevato spessore intellettuale e aliena da preconcetti e stereotipi, tesa piuttosto a un percorso di ricongiungimento spirituale con il luogo di origine delle due religioni, quella ebraica e quella cristiana.

I saggi di Paolo Zanini e Chiara Rioli ci permettono di ripercorrere alcuni nodi dei rapporti fra cattolici e Israele sul lungo periodo, giungendo fino alla fine degli anni Cinquanta.

Zanini affronta le commistioni tra preoccupazioni religiose e spinte nazionalistiche presenti in alcuni circoli cattolici italiani e il modo in cui esse riuscirono a influenzare la politica estera italiana negli anni precedenti alla creazione dello Stato d'Israele. In questo modo è possibile addentrarsi maggiormente nel mondo dei cattolici più vicini alle mire espansioniste del regime fascista, che inizialmente nei primi anni Venti guardò proprio al movimento sionista internazionale sperando di poter contare su un suo appoggio per facilitare in qualche modo la penetrazione dell'influenza dell'Italia fascista in Palestina. Il contributo di Rioli infine, esamina con attenzione le posizioni del Patriarcato latino di Gerusalemme, posto di fronte alla nascita dello Stato di Israele.

Sulla scorta di una vasta e inedita documentazione archivistica, Chiara Rioli prende in esame i difficili rapporti intercorsi fra la Chiesa cattolica latina di Gerusalemme prima con il movimento sionista e poi con lo stato di Israele, mettendo in rilievo le nuove tensioni intercorse fra le due realtà e focalizzandosi anche sulla figura centrale del patriarca latino Luigi Barlassina, in carica fino alla sua morte nel 1947, dichiaratamente ostile al sionismo e incline a favorire le istanze palestinesi. In un contesto di inasprimento del nazionalismo arabo dopo il 1948 e l'inizio del conflitto con Israele, nel saggio è data attenzione anche all'esodo dei profughi palestinesi e al ruolo di accoglienza svolto dalle congregazioni e dai sacerdoti del Patriarcato, che alla fine della prima guerra arabo-israeliana si trovò di fronte a un territorio diviso in due parti. L'operato in questa fase del nuovo Patriarca, il francescano Alberto Gori, non alieno come il suo predecessori da pregiudizi antiebraici, si rivelò fondamentale per il rientro dei profughi cristiani. Rioli ci restituisce un quadro molto articolato e complesso della presenza cattolica in Israele, soffermandosi pure su altre istituzioni, come l'Opera San Giacomo, luogo di incontro e scambio di ebrei convertiti al cristianesimo, inclini a combattere l'antisemitismo e a promuovere le relazioni del mondo cattolico con Israele.

Per concludere vorrei sottolineare la novità, soprattutto sul piano documentario, degli studi qui presentati, e che hanno l'obiettivo di restituire un quadro complesso e non monolitico dei rapporti del mondo cattolico con la Palestina e poi con Israele.

Essi sono il risultato di nuove ricerche negli archivi del Vaticano e in quelli del Patriarcato latino di Gerusalemme, nei Central Zionist Archives di Gerusalemme, nei British Nation Archives di Londra, nell'Archivio del ministero degli Affari esteri di Roma, e molto devono anche allo spoglio attento di molta pubblicistica cattolica anche locale.

Tra il conferimento e l'approvazione del mandato britannico sulla Palestina. Due anni di controversie anglo-vaticane (1920-1922)

di Lucia Russo

Abstract - From the appointment of the British Mandate on Palestine and its approval (1920 -1922). Two years of anglo-vatican debate.

The objective of this work is to analyse the Holy See's attitude in the two-years from the Sanremo Conference, in the April 1920, when the Mandate for Palestine was appointed to Great Britain, and its approval, in July 1922. The Pope was deep concerned for the protection of the Arab-Catholic communities in the Holy Land and for Jerusalem and the Holy Places of Christianity, because of Great Britain support of Zionism and the Protestant and schismatic churches.

Within the international debate on political order in Palestine, we analyze Vatican relations with the British government and Catholic Church attitude towards Zionism, through investigation of Vatican archival collections and the main sources of the Catholic press. The aim is to discover how much weight did the theological factor have on Vatican opposition on British draft Mandate for Palestine.

Keywords: Holy See, Zionism, Anti-Semitism, Palestine, British Mandate

Parole chiave: Santa Sede, Sionismo, Antisemitismo, Palestina, Mandato britannico

L'affidamento del mandato per la Palestina alla Gran Bretagna, avvenuto nel corso della Conferenza di Sanremo, nell'aprile del 1920, diede inizio ad un biennio di contrasti nelle relazioni anglo-vaticane. Il presente lavoro cerca di analizzare le motivazioni di tale controversia, attraverso l'esame della documentazione archivistica politico-diplomatica e delle fonti pubblicistiche vaticane.

La Prima guerra mondiale e il crollo dell'Impero ottomano avevano innescato una fase di repentini mutamenti nello scenario mediorientale, riaprendo il dibattito internazionale sull'assetto politico della Palestina. Tali cambiamenti rischiavano di mandare in frantumi i precari equilibri politico-religiosi di un'area di fondamentale importanza per la Santa Sede, per la presenza di comunità cristiane, di luoghi ed edifici sacri e della città venerata da milioni di credenti delle tre religioni monoteistiche, Gerusalemme. I cristiani del Medio Oriente, infatti, durante quattro secoli di dominazione ottomana, avevano potuto beneficiare, anche grazie alle ingerenze delle nazioni europee e della Russia, di una condizione di relativa tolleranza e conservare la loro identità culturale *in partibus infidelium*, grazie ad un sistema che configurava una sorta di *enclave* giuridica, il cosiddetto *millet* (nazione)¹. Da tale

¹ Cfr. P. Pieraccini, *Gerusalemme, luoghi santi e comunità religiose nella politica internazionale*, Ed. Dehoniane, Bologna 1996, pp. 31-32. Sul sistema del *millet* e sulla crisi di tale sistema di convivenza fra la «gente del libro»,

tipo di organizzazione era derivata, per i non musulmani, la condizione di *dhimmi*² che comportava il pagamento di un tributo, la *jizya*, ma garantiva la possibilità di preservare la propria fede religiosa, di godere di autonomia legislativa e giurisdizionale nelle questioni di diritto civile, e di deferire ai tribunali delle comunità religiose di appartenenza le questioni giudiziali. Tale *status*, ben lontano dall'odierno concetto d'integrazione, consisteva essenzialmente in una sorta di tolleranza istituzionalizzata, infatti comportava alcune limitazioni ai diritti politici, una legislazione patrimoniale e un regime fiscale differenziato rispetto a quello dei musulmani, nonché alcune incapacità giuridiche e professionali³.

La fase di repentini mutamenti innescata dalla Prima guerra mondiale rischiava di far crollare un sistema che, tutto sommato, aveva retto fino al 1917, e la cui fragilità era dovuta anche alla complessità del quadro interconfessionale di Terra Santa⁴. A seguito della liberazione della Palestina dal dominio degli «infedeli», la soluzione politica più adatta a garantire il mantenimento di tali delicati equilibri e un ruolo del Vaticano all'interno di essi sembrava essere quello dell'internazionalizzazione dell'area, con un affidamento in regime di «condominio» a diverse nazioni cristiane, sotto la guida di un governatore di una nazione cattolica e, al tempo stesso, priva di grossi interessi *in loco*, come il Belgio⁵. La Santa Sede, tuttavia, nell'incertezza del quadro internazionale, preferiva assumere una posizione defilata riguardo all'assetto politico-territoriale dell'area, al fine di evitare problemi con le potenze che ne avrebbero assunto il controllo⁶. Non giovava ai progetti del pontefice la difficile condizione di isolamento diplomatico del Vaticano: alla «questione romana» si era aggiunta, nel 1904, l'interruzione delle relazioni diplomatiche con la Francia⁷. Inutili si rivelarono i tentativi diplomatici di Benedetto XV per inserirsi

cfr. A. Riccardi, *Mediterraneo. Cristianesimo e Islam tra coabitazione e conflitto*, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 53-76; Id., *Coabitazione e conflitti tra religioni nel Mediterraneo*, in *Il Mediterraneo nel Novecento. Religioni e Stati*, a c. di A. Riccardi, San Paolo, Milano-Cinisello Balsamo 1994, pp. 19-59; ivi, B. Lewis, *Musulmani, cristiani ed ebrei: coesistenza e laicità*, pp. 60-78.

² G. Del Zanna, *Dai millet alle nazioni: comunità cristiane in Medio Oriente tra Otto e Novecento*, EDUCatt, Milano 2010; B. Ye'or, *The Dhimmi. Jews and Christians under Islam*, Associated University Press, London 1985. Id., *Les Chrétientés d'Orient entre Jihad e Dhimmitude*, Les Éditions du Cerf, Paris 1991. Cfr. anche A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Dr el-Machreq Sarl, Beyrouth 1995; *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, a c. di B. Braude & B. Lewis, Holmes & Meyer, New York 1982, 2 vol.

³ Cfr. J. Maïla, *Gli arabi cristiani: dalla questione d'Oriente alla recente geopolitica delle minoranze*, in *Comunità cristiane nell'Islam arabo. La sfida del futuro*, a c. di A. Pacini, Fondazione Agnelli, Torino 1996, pp. 29-53; A. Ferré, *Minoranze cristiane in Medio Oriente*, in *Il Mediterraneo nel Novecento*, cit., pp. 99-109.

⁴ Cfr. G. Del Zanna, *La fine dell'Impero ottomano*, Il Mulino, Bologna 2012.

⁵ Cfr. S. I. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa e il sionismo*, Bompiani, Milano, 1988, p. 35. Sulle ambizioni del Belgio riguardo ai luoghi santi, cfr. J. D. Montois, *Le Vatican et le problème des Lieux Saints*, Franciscan Printing Press, Jérusalem 1984, pp. 45-52.

⁶ S. I. Minerbi, *Il Vaticano e la Palestina durante la prima guerra mondiale*, in «Clio», vol. III, n. 3, 1967, p. 430. L. Rokach, *The Catholic Church and the Question of Palestine*, Saqi Books, London 1987, pp. 11-16.

⁷ Le relazioni diplomatiche con la Francia si erano interrotte a seguito della visita del Presidente francese al Re d'Italia a Roma, che implicava il riconoscimento della città eterna come capitale. S. I. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa e il sionismo*, cit., p. 76. Durante la Prima guerra mondiale la Santa Sede non aveva rapporti diplomatici

nel processo di pace e far sentire la sua voce rispetto agli equilibri mediorientali. Il Regno d'Italia, infatti, era riuscito ad ottenere l'inserimento dell'art. XV nel Trattato segreto di Londra del 26 aprile 1915, finalizzato ad impedire alla Santa Sede di sedere al tavolo delle trattative postbelliche⁸. Ogni sforzo del Papa per porre fine al conflitto cadde nel vuoto, ed anche la Nota del 1° agosto 1917, che definì la guerra un'«inutile strage»⁹, fu completamente ignorata dalle grandi potenze.

I rapidi mutamenti del quadro politico internazionale avevano anche riacceso la speranza degli ebrei di poter realizzare il ritorno nella Terra dei Padri. I sionisti ritenevano che l'obiettivo di poter disporre di un luogo sicuro dove poter vivere al riparo da discriminazioni e persecuzioni dovesse essere realizzato anche attraverso la ricerca di un forte sostegno alla loro causa a livello internazionale e, a tal fine, essi ritenevano importante intrecciare un dialogo con il massimo rappresentante della Cristianità. Nel mese di gennaio del 1904, Theodor Herzl, fondatore del sionismo politico, riuscì ad incontrare Pio X, ma dovette scontrarsi con un'accoglienza tutt'altro che cordiale. Al progetto nazionale ebraico e allo statuto extraterritoriale per i luoghi santi, proposti da Herzl, Pio X contrappose un sostegno agli ebrei da un punto di vista umanitario, ma non politico: il popolo ebraico non aveva riconosciuto Gesù Cristo, dunque la Chiesa non avrebbe potuto fornire il proprio appoggio ai sionisti¹⁰. In quegli anni, il retaggio anti giudaico, frutto della cosiddetta «teologia del rifiuto», era ancora parte integrante del magistero della Chiesa Cattolica¹¹. Probabilmente anche a causa della delusione delle aspettative dei sionisti seguite a tale incontro, essi, per molti anni, preferirono rivolgere la loro attenzione alle grandi potenze, evitando ulteriori contatti con la sede apostolica¹². Dobbiamo aspettare il mese di maggio del 1917, affinché Nahum Sokolow, rappresentante a Londra dell'organizzazione sionistica mondiale, incontrasse Benedetto XV. Questa volta

oltre che con Roma, Parigi e Londra, anche con Berlino, Mosca e Washington. Cfr. A. Riccardi, *Le politiche della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 144-45.

⁸ Il testo della clausola del Patto di Londra in *Anglo-Vatican Relations (1914-1939): Confidential Annual Reports of the British Ministers to the Holy See*, a c. di T. E., Hachey, G.K., Hall, Boston 1972, p. 19. M. Meir, *Le Vatican et Israël*, Cerf, Paris 1990, pp. 80-84; S. I. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa e il sionismo* cit., pp. 39-43 e 164-72; Id., *Il Vaticano e la Palestina*, cit., in «Clio», vol. III, n. 3, 1967, pp. 424-44. In quel periodo girò anche la voce, non ufficiale, di un progetto che la Sede apostolica avrebbe voluto presentare alla Conferenza della Pace, per recuperare con l'aiuto del Kaiser ed il beneplacito del sultano il potere temporale su alcune zone della Palestina, che le era stato sottratto con la creazione del Regno d'Italia, S. I. Minerbi, *Il Vaticano e la Palestina*, cit., in «Clio», vol. III, n. 3, 1967, p. 426.

⁹ *Lettera del Santo Padre ai Capi dei Paesi belligeranti*, (versione in italiano) in «*Acta Apostolicae Sedis*», IX, 1917, pp. 421-23. Sulla diplomazia ed il magistero apostolici rispetto alla guerra, cfr. A. Melloni, *Pacifismo cattolico e ruolo internazionale della Chiesa*, in «Il Mulino», vol. 52, 2003, pp. 390-98.

¹⁰ Cfr. S. I. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa e il sionismo*, cit., p. 149-52; M. Meir, *Le Vatican et Israël*, cit., pp. 76-78. Per una disamina dell'atteggiamento della stampa e dell'opinione pubblica cattolica riguardo al progetto sionista dalla fine dell'Ottocento ai primi anni Venti, cfr. P. Zanini, *Aria di Crociata*, Edizioni Unicopli, Milano 2012, pp. 21-30.

¹¹ J. Isaac, *L'enseignement du mépris, vérité historique et mythes théologiques*, Fasquelle, Parigi, 1962; M. Remaud, *Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu*, Les Editions du Cerf, Paris 1983.

¹² S. I. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa e il sionismo*, cit., p. 152 e M. Meir *Le Vatican et Israël*, cit., p. 78.

sembrò che si fosse aperto uno spiraglio in Vaticano, infatti la nota dominante del colloquio fu una certa disponibilità da parte del pontefice, il quale, manifestando benevolenza nei confronti del movimento sionista, ripeté più volte che sarebbero stati dei «buoni vicini»¹³, affermando che la questione dei luoghi santi andava regolamentata direttamente fra la Chiesa e le grandi potenze¹⁴. I timori vaticani relativi alla sorte dei luoghi santi e delle comunità cristiane erano, con molta probabilità, mitigati dalla conoscenza del contenuto degli accordi segreti di Sykes-Picot, che prevedevano, oltre alla spartizione della Palestina tra Francia e Gran Bretagna, l'internazionalizzazione di un'area corrispondente, a grosso modo, alla zona di Gerusalemme e dei luoghi santi. L'esclusione del nucleo comprendente i luoghi più importanti della cristianità dalla futura zona dell'insediamento ebraico, in effetti, rendeva meno allarmante il progetto sionista¹⁵, considerato dalla Santa Sede come una soluzione umanitaria al dramma delle persecuzioni zariste¹⁶. La Dichiarazione di Balfour¹⁷ e l'occupazione britannica della Palestina, avvenuta il 10 dicembre del 1917, interruppero la breve fase di distensione nei rapporti tra la Santa Sede e il movimento sionista. I toni trionfalistici dell'«Osservatore Romano» che definì tale data come una delle «più memorande della storia cristiana»¹⁸, non corrispondevano affatto al clima d'inquietudine che aleggiava nei sacri palazzi, basato su una diffidenza vaticana di fondo nei confronti della Gran Bretagna. Tale apprensione era legata non solo al suo sostegno al sionismo, ma anche alla protezione offerta, dopo la Rivoluzione russa, alla gerarchia di estrazione ellenica del Patriarcato greco-ortodosso¹⁹, i cui interessi avrebbero potuto saldarsi con quelli della potente Chiesa anglicana²⁰.

L'*Allocuzione* del marzo 1919 di Benedetto XV, attraverso i riferimenti ai pericoli, per la vita civile e religiosa, derivanti dai vari nazionalismi e dalla propaganda svolta da stranieri «acattolici»²¹, esprimeva le apprensioni vaticane rispetto ad una sorta di «desacralizzazione» della Palestina, prodotta dalle consistenti migrazioni di ebrei provenienti dalla Russia, gli *askenaziti*, ritenuti non solo atei ma, a causa

¹³ Ivi, p. 165. Cfr. Anche L. Rokach, *The Catholic Church*, cit., p. 12.

¹⁴ Sull'incontro di Sokolov con Benedetto XV e sull'interpretazione dello stesso cfr. S. I. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa e il sionismo*, cit., pp. 164-72; M. Meir, *Le Vatican et Israël*, cit., 78-84; S. Ferrari, *Vaticano e Israele: dal secondo conflitto mondiale alla guerra del Golfo*, Sansoni, Firenze 1991, pp. 11-13; P. Pieraccini, *Gerusalemme, luoghi santi e comunità religiose*, cit., pp. 296-302.

¹⁵ S. I. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa e il sionismo*, cit., p. 167.

¹⁶ Ivi, p. 163.

¹⁷ J. P. Alem, *La Déclaration Balfour. Aux sources de l'Etat d'Israël*, Editions Complexes, Bruxelles 1991; L. Stein, *The Balfour Declaration*, Valentine-Mitchell, London 1961.

¹⁸ *La parola del Cardinal Vicario*, in «L'Osservatore Romano», 13 dicembre 1917. Cfr. anche i toni trionfalistici dell'articolo *La capitolazione di Gerusalemme*, in «L'Osservatore Romano», 12 dicembre 1917, e *1854 e 1917, Due date concordanti*, in «L'Osservatore Romano», 23 dicembre 1917; *Anglo-Vatican Relations*, a c. di T. E., Hachey, cit., p. 20.

¹⁹ F. Diotallevi, *Diario di Terra Santa, 1918-1924*, a c. di D. Fabrizio, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2002, p. 61.

²⁰ Cfr. S. I. Minerbi, *Il Vaticano e la Palestina*, cit., in «Clio», vol. III, n. 3, 1967, pp. 424-44.

²¹ *Roma 10 Marzo 1919*, in «L'Osservatore Romano», 11 marzo 1919, pp. 1-2; «*Acta Apostolicae Sedis*», XI, 1919, p. 97.

della particolare organizzazione sociale del *kibbutz*, di orientamento politico socialisteggiante²². In tale contesto, diventava indispensabile predisporre, nel nuovo assetto politico, di adeguati strumenti giuridici a tutela sia dei luoghi ed edifici sacri presenti in varie località della Palestina, in primo luogo a Gerusalemme, sia dei diritti delle minoranze arabo-cattoliche²³. Queste ultime si ritrovavano nella difficile condizione di essere minoranza sia rispetto ai musulmani sia rispetto alla ben più numerosa comunità greco-ortodossa²⁴. Il cristianesimo orientale, infatti, si presentava oltre che diviso e frammentato in varie denominazioni e confessioni, prodotto di vari scismi che si erano succeduti nel corso della storia, anche lacerato da una serie di rivalità interne alle stesse istituzioni cattoliche della Terra Santa, la Custodia francescana, filo-italiana, ed il Patriarcato latino di Gerusalemme, filo-francese, in una continua confusione e sovrapposizione di ruoli²⁵. Per quel che riguardava le diatribe interconfessionali, esse erano legate, in primo luogo, all'interpretazione dello *status quo*, complesso di disposizioni giuridiche, i cosiddetti firmani, con i quali i sultani, nel corso dei secoli, avevano cercato di porre fine ai conflitti concernenti i luoghi santi, regolamentandone i diritti di proprietà, possesso ed amministrazione e determinando, all'interno di essi, tempi, modalità e spazi di convivenza²⁶.

L'esigenza di tutelare gli arabo-cattolici e di salvaguardare la sacralità dei Luoghi legati alla Rivelazione, conferì un significato particolare alla nomina del patriarca latino di Gerusalemme, avvenuta quasi a ridosso dell'affidamento del mandato palestinese alla Gran Bretagna, nel marzo del 1920, ovvero mons. Luigi Barlassina, il quale, essendo notoriamente antibritannico e antisionista, sarebbe stato oggetto, negli anni successivi di numerosi quanto infruttuosi tentativi di rimozione da parte delle autorità mandatarie, che lo ritenevano «*wholly unsuited to the post*»²⁷. Il 24

²² S. I. Minerbi, *Il Vaticano e la Palestina*, cit., in «Clio», vol. III, n. 3, 1967, p. 443.

²³ Per una panoramica approfondita del mosaico confessionale dei cristiani di Terra Santa, J. P. Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines a nos jours*, Fayard, Paris 1994, pp. 233-524. Per un quadro di sintesi delle comunità cristiane nell'area fino alla prima metà degli anni Duemila, cfr. E. Pinna, *Tramonto del Cristianesimo in Palestina*, Piemme, Casale Monferrato 2005, *Appendice I, Le Chiese della Terra Santa*, pp. 209-21. Per i dissidi fra la Custodia di Terra Santa ed il Patriarcato latino di Gerusalemme, 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, pp. 83-98.

²⁴ A. O. Issa, *Les minorités chrétiennes de Palestine à travers les siècles. Etude historique-juridique et développement moderne internationale*, Franciscan Printing Press, Jérusalem 1976; J. Hajjar, *Le Christianisme en Orient (1684-1968)*, Librairie du Liban, Beyrouth 1971.

²⁵ D. Fabrizio, *Identità nazionali e identità religiose. Diplomazia internazionale, istituzioni ecclesiastiche e comunità cristiane di Terra Santa tra Otto e Novecento*, Studium, Roma 2004.

²⁶ Il principio dello *status quo* fu per la prima volta incluso in un trattato internazionale nel 1878 al Congresso di Berlino. Cfr. B. Collin, *Le problème juridique des Lieux Saints*, Sirey, Paris 1956, pp. 56-58; per il testo del firmano dell'8 febbraio 1852, ivi, *Documents*, pp. 157-59. Diversi firmani ottomani sono riportati, in appendice, nel volume di S. Sayegh, *Le Statu Quo des Lieux Saints. Nature juridique et portée internationale*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1971, pp. 237-55.

²⁷ *Anglo-Vatican Relations*, a c. di T. E., Hachey, cit., p. 44. Sui rapporti tra Barlassina e il governo britannico, P. Pieraccini, *Il Patriarcato latino di Gerusalemme (1918-1940), Ritratto di un patriarca scomodo: mons. Luigi Barlassina*, in «Il politico», n. 4, 1998, pp. 591-639; D. Fabrizio, *Fascino d'oriente. Religione e politica in Medio Oriente da Giolitti a Mussolini*, Marietti, Genova-Milano 2002, pp. 89-119. Una lotta contro il sionismo ancor

aprile del 1920, infatti, il Consiglio supremo della Conferenza interalleata, riunito a Sanremo, pose la Palestina sotto la responsabilità del governo britannico²⁸. Poco tempo dopo, «L'Osservatore Romano», organo di stampa ufficiale del Vaticano, pubblicò a più riprese citazioni di articoli di riviste, spesso francesi, concernenti le riserve nei confronti della politica britannica in Palestina. Le perplessità riguardavano sia la politica migratoria che facilitava l'accesso agli ebrei ma, al tempo stesso, ostacolava l'ingresso agli altri gruppi, in particolare ai cattolici²⁹, sia le prassi amministrative, che sembravano finalizzate a rendere difficile una dignitosa sopravvivenza per gli arabi³⁰. Il vescovo anglicano di Gerusalemme, Rennie Mae Innes, arrivò ad affermare di «rimpiangere l'oppressione turca»³¹. Il 6 dicembre del 1920, il governo inglese presentò la prima bozza di mandato al Consiglio della Società delle Nazioni che, nel preambolo, riaffermando i principi della dichiarazione di Balfour, offriva al contempo la garanzia di non arrecare pregiudizio ai diritti civili e religiosi delle cosiddette «*non Jewish communities in Palestine*»³². Con gli articoli successivi, disponeva il sostegno all'immigrazione ed all'acquisto dei terreni per gli ebrei, inclusi quelli dello Stato, o incolti, (art. 6), stabiliva delle procedure semplificate per la loro nazionalizzazione (art. 7), e prevedeva l'istituzione dell' Agenzia ebraica. Tale ente, di diritto pubblico, avrebbe rappresentato in Palestina l'Organizzazione sionista mondiale (art. 4) con la possibilità di appaltare opere e servizi per la collettività (art. 11). Ai sensi dell'art. 13, la Gran Bretagna prendeva in carico ogni responsabilità legata ad edifici, luoghi e siti considerati sacri³³ e stabiliva, con l'articolo 14³⁴, la creazione di una commissione, composta da non meno

più accanita rispetto a quella di Barlassina fu condotta, in quegli anni, dal vescovo del clero melchita di Galilea, Gregorio Hajjar, che ebbe un ruolo importante nella lotta del movimento nazionalista arabo-palestinese. Cfr. S. I. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa e il sionismo*, cit., p. 183. A. Kreutz, *Vatican policy on the Palestinian-Israeli conflict: The struggle for the Holy Land*, Greenwood Publishing Group, New York 1990, pp. 62-63.

²⁸ D. Fabrizio, *La questione dei luoghi santi e l'assetto della Palestina: 1914-1922*, F. Angeli, Milano 2000, pp. 193-96. A. Giovannelli, *La Santa Sede*, cit., pp. 8-9.

²⁹ *La Palestina e il sionismo*, in «L'Osservatore Romano», 23 giugno 1920. Cfr. anche *Il sionismo e la Palestina. Gravi critiche e proteste*, in «L'Osservatore Romano», 15 ottobre 1920. Per un approccio complessivo cfr. E. Caviglia, *Il sionismo e la Palestina negli articoli dell'Osservatore Romano e della Civiltà Cattolica (1919-1923)*, in «Clio», XVII, n. 1, 1981, pp. 79-90.

³⁰ *La Palestina ed il sionismo*, in «L'Osservatore Romano», 16 giugno 1920. Fra queste pratiche vi era l'esclusione degli arabi dai pubblici uffici, realizzata attraverso l'offerta di salari insufficienti alla sopravvivenza, identici, in realtà, rispetto a quelli degli ebrei, ma che, a differenza di questi ultimi, non beneficiavano di alcun tipo d'integrazione; l'applicazione, per gli arabi, di tassi di interesse presso le banche che oscillavano fra il 10% e il 12%, mentre per gli ebrei, grazie ad una condizione di favore accordata dalle banche anglo-israelitiche, i tassi si aggiravano intorno al 3%; altri ostacoli erano apposti all'apertura o riapertura di banche e filiali non ebraiche, chiuse nel corso della guerra, come il Credito lionese a Gerusalemme.

³¹ *Il sionismo in Palestina*, in «L'Osservatore Romano», 9 ottobre 1920, p. 1.

³² Archivio della Sacra congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari, Città del Vaticano (d'ora in avanti abbreviato in AAEESS), Turchia, pos. 2, fasc. 1, progetto del mandato inglese per la Palestina, ff. 7-14:7.

³³ Ivi, f. 12.

³⁴ L'art. 14, che riprendeva l'ultimo capoverso dell'art. 95 del Trattato di Sèvres firmato, il 10 agosto 1920, tra gli Stati dell'Intesa e l'ex Impero ottomano, non solo non fu mai ratificato, ma fu completamente abrogato con il Trattato di Losanna, siglato, il 24 luglio del 1923, con i nazionalisti guidati da Atatürk.

di sette membri, rappresentanti le diverse religioni, al fine di accertare i preesistenti diritti di proprietà, uso e accesso ai luoghi santi e regolamentare, con effetti vincolanti per l'amministrazione mandataria, tutte i reclami delle comunità cristiane³⁵.

Nei mesi successivi, la progressiva uscita della Santa Sede dalla sua condizione di isolamento internazionale ed il miglioramento delle relazioni diplomatiche con l'Italia³⁶, la Francia³⁷ e la Gran Bretagna³⁸, si tradusse in una maggiore libertà di espressione, a diversi livelli, delle obiezioni vaticane rispetto al progetto britannico. Queste ultime riguardavano sia l'articolo 14, che rischiava di determinare la rimessa in discussione dello *status quo*, dal quale i cattolici ritenevano di essere sfavoriti rispetto ai greco-ortodossi³⁹, sia le disposizioni che sembravano attribuire prerogative eccessive ai sionisti, a svantaggio degli arabi. Nel mese di maggio del 1921, «L'Osservatore Romano» pubblicò dei commenti, ripresi da una rivista francese, sulla pervasività degli ebrei nella stampa, nella massoneria, nella politica britannica e nei partiti europei⁴⁰. La «Civiltà Cattolica» diede alle stampe l'appello alla mobilitazione lanciato ai cattolici da Barlassina al fine di «salvare la Palestina minacciata

³⁵ AAEES, Asia-Oriente, pos. 53 (4), fasc. 26, appunto del verbale n. 12 della Conferenza di San Remo, da trasmettere a Padre Cimino, a Padre Diotallevi ed al Consolato italiano a Gerusalemme, n.d.; n.p.

³⁶ A partire dal 1914, Carlo Monti già Direttore generale ministero di Grazia, Giustizia e Culti dello Stato Italiano, fu il «tramite confidenziale» con lo Stato Italiano di Benedetto XV. Per quanto riguarda le relazioni diplomatiche tra Santa Sede e l'Italia in epoca preconcordataria: A. Scottà, *La conciliazione ufficiosa. Diario del barone Carlo Monti «incaricato d'affari» del governo italiano presso la Santa Sede. (1914-1922)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, 2 vol.

³⁷ Nel mese di dicembre del 1921 il senato francese votò a favore della riapertura dell'ambasciata di Francia presso la Santa Sede: già a fine maggio dello stesso anno, il Presidente del Consiglio Aristide Briand aveva nominato ambasciatore straordinario presso la Santa Sede Charles Jonnart, sostituito, nel novembre del 1923, da Jean Doulet. La ripresa delle relazioni tra la Santa Sede e la Terza repubblica francese fu possibile grazie all'azione mediatrice, nel quindicennio precedente, del cardinale Alfred Baudrillart. Sull'attività diplomatica di questo cardinale cfr. il saggio di R. Rossi, *Baudrillart e la coscienza nazionale della Francia (1905-1921)*, Studium, Roma 2002; Id., *La Francia sensibile al cuore: cattolicesimo, nazione e universalismi in Alfred Baudrillart*, Morcelliana, Brescia 2013.

³⁸ Le relazioni diplomatiche fra Gran Bretagna e Santa Sede, iniziate nel 1479, furono interrotte nel 1534 a seguito della Riforma e si dovette aspettare lo scoppio della Prima guerra mondiale affinché la Gran Bretagna, spinta dalla necessità di bilanciare l'influenza degli Imperi centrali, inviasse un rappresentante presso la Santa Sede. Nel 1914, le relazioni anglo-vaticane ripresero in forma semiufficiale, attraverso l'invio in Vaticano di una missione di carattere temporaneo. Il primo diplomatico in Vaticano fu il cattolico Henry Howard, al quale succedette, nel 1916, John Francis de Salis, anch'egli cattolico. Nel febbraio del 1923 la missione divenne una legazione e, di conseguenza, il diplomatico dovette essere di religione protestante, per cui de Salis fu sostituito da Odo Theophilus Russell. Nel 1926 la legazione divenne una sede permanente del *Foreign Office* britannico; nel 1938 fu nominato un Delegato apostolico per il Regno Unito e soltanto nel 1982 la Delegazione apostolica di Gran Bretagna sarebbe stata elevata al rango di Nunziatura. Cfr. M. De Leonardis, *Le relazioni anglo-vaticane durante la Prima guerra mondiale: l'imparzialità di Benedetto XV e la sua nota dell'agosto 1917*, in *Benedetto XV e la pace. 1918*, a c. di G. Rumi, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 171-211. M. De Leonardis, *Le relazioni diplomatiche tra la Gran Bretagna e la Santa Sede negli ultimi due secoli*, in «Miscellanea Storica», vol. II, parte I, Accademia Olubrense, Pietrabissara 1995, pp. 17-36.

³⁹ Cfr. J. D. Montois, *Le Vatican*, cit., pp. 21-22. Cfr. Anche G. Golubovich, *I Frati Minori nel possesso dei luoghi santi di Gerusalemme (1333) e i falsi firmani posseduti dai greco-elleni*, Barbera, Firenze 1921.

⁴⁰ A proposito d'una «politique Judaïque» e d'un «reveil d'Israël», in «L'Osservatore Romano», 30-31 maggio 1921, p. 1. Cfr. anche *Sionismo e Palestina*, in «L'Osservatore Romano», 1° maggio 1921, p. 1.

di cadere sotto un giogo mille volte peggiore che quello dei Turchi»⁴¹ denunciando, al contempo, l'«opera di scristianeggiamento e di immoralità dei sionisti»⁴². Tali accenti apocalittici erano espressione di un'apprensione, nei sacri palazzi, particolarmente esacerbata a causa del varo di due piani urbanistici per Gerusalemme: con il primo, una società sionista aveva sviluppato un piano di collegamento stradale tra Haifa ed il monte Carmelo, nel quadro di un progetto di sviluppo commerciale e turistico; con il secondo, si prevedeva la costruzione di un viale sui bastioni della Città Santa, dal quale sarebbe stato possibile violare la *privacy* della Custodia e del Patriarcato latino⁴³. Il giornale vaticano manifestò il timore che i luoghi santi potessero ridursi ad «un vero anacronismo»⁴⁴. Qualche mese più tardi, lo stesso pontefice, Benedetto XV, con l'Allocuzione concistoriale *Causa Nobis*, del 13 giugno 1921, deplorò non solo il tentativo di desacralizzare i luoghi della fede, trasformandoli in ritrovi di piacere «con tutte le attrattive della mondanità»⁴⁵, ma anche l'attività propagandistica di «sette acattoliche» e la possibilità che «gli israeliti venissero a trovarsi in Palestina in una posizione di preponderanza e di privilegio»⁴⁶, in un contesto giuridico che sembrava finalizzato «a scacciare la cristianità [...] per sostituirvi gli ebrei»⁴⁷.

Una certa freddezza caratterizzò l'incontro in Vaticano, durante l'estate del 1921, tra il governatore inglese del distretto di Gerusalemme, Ronald Storrs, e Benedetto XV. Il Papa, in realtà aveva cercato ogni pretesto per evitare il confronto diretto con il funzionario, adducendo la sua «ignoranza della lingua inglese e la minore convenienza di ricevere con interpreti»⁴⁸, per evitare fraintendimenti e strumentalizzazioni. Pio XI, infatti, alla vigilia del colloquio, aveva consigliato a Gasparri, l'utilizzo di «parole vaghe [...] espressione di cortesia ma nulla più»⁴⁹. Stessa sorte era toccata ad una delegazione araba cristiano-musulmana, ricevuta in udienza il mese precedente⁵⁰. Ad una posizione di distacco vaticano nei confronti di arabi ed ebrei corrispondeva, in quel periodo, un clima di grande fervore nell'ambito dell'associazionismo cattolico. Nel mese di settembre del 1921, il parigino Comitato Dupleix, con una nota inviata al Consiglio della Società delle Nazioni, contestò l'attacco

⁴¹ *Resoconto di una conferenza del patriarca latino di Gerusalemme*, in «La Civiltà Cattolica», vol. II, 1921, pp. 461-62.

⁴² *Ibid.*

⁴³ La proposta era stata avanzata da una società archeologica, la *Pro-Jerusalem Society*, composta anche da architetti e sacerdoti cattolici, fondata dal governatore di Gerusalemme, Ronald Storrs. Cfr. S. I. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa e il sionismo*, cit., pp. 72-74.

⁴⁴ *Sionismo e Palestina*, in «L'Osservatore Romano», 25 febbraio 1921.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *L'allocuzione di Benedetto XV*, in «L'Osservatore Romano», 13-14 giugno 1921, p. 1; «*Acta Apostolicae Sedis*», XIII, 1921, p. 281.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ AAEISS, Turchia, pos. 7, fasc. 22, f. 37, appunto manoscritto, redatto alla vigilia del colloquio da Benedetto XV per il card. Gasparri, Città del Vaticano, 26 luglio 1921.

⁴⁹ *Ibid.* Per le udienze a Storrs ed alla Commissione islamo-cristiana, cfr. S. I. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa e il sionismo*, cit., pp. 84-87; pp. 224-25 e pp. 222-23.

⁵⁰ Barlassina invitò il Papa a diffidare da tale commissione. AAEISS, Turchia, pos. 7, fasc. 22, lettera riservatissima di Barlassina a Gasparri, prot. in uscita n. 496/21, f. 31, Gerusalemme, 18 luglio 1921.

profondo al concetto di sovranità degli Stati, costituito dalla trasformazione britannica dell'occupazione di fatto della Palestina in un'occupazione di diritto⁵¹. «L'Osservatore Romano» fece eco a tali considerazioni affermando che la rivendicazione di un territorio sulla base di antichi principi storico-etnici, se applicata per gli ebrei, avrebbe legittimato una «colossale rivoluzione politica»⁵² per tutti gli altri popoli. Il cardinale Bourne, arcivescovo di Westminster, arrivò addirittura ad affermare che sarebbe stato «un grave oltraggio alla coscienza dell'intera cristianità, se la Terra Santa, strappata [...] dalle mani degli infedeli» fosse stata posta sotto il dominio di coloro che avevano «rinnegato il nome di Cristo»⁵³.

Nei mesi successivi, tuttavia, l'organo di stampa vaticano cercò di operare una distinzione concettuale tra «l'aspetto religioso» e quello «politico e sociale»⁵⁴ e tra ebraismo puro e semplice e potenza cosmopolita degli ebrei, avversa al cristianesimo, e vicina alla massoneria⁵⁵, strutturando i punti chiave della sua opposizione al progetto di mandato, che riemergeranno, a più riprese, nei mesi successivi. Nel dicembre del 1921, con una lettera al legato dei Paesi Bassi, la Segreteria di Stato evidenziava le anomalie relative alla composizione, alle modalità di nomina ed alle funzioni da attribuire alla Commissione per i luoghi santi prevista dall'art. 14. Gasparri non solo disapprovava la mancata previsione di un numero ben definito di membri, ma paventava il rischio dell'impossibilità di deliberare con serenità di giudizio, in quanto la presenza di rappresentanti di diverse denominazioni religiose avrebbe determinato, in caso di controversie su luoghi e siti sacri, la loro coalizzazione, di volta in volta, contro quella confessione religiosa che deteneva il luogo oggetto di contesa⁵⁶. Era fonte d'incertezza, inoltre, la previsione di voler affida-

⁵¹ ASV, Archivio Nunziatura Parigi, (d'ora in avanti abbreviato in: Arch. Nunz. Parigi), busta 395, fasc. 316, nota al Consiglio della Società delle Nazioni del Comitato Dupleix, inviata il 5 settembre 1921 a Ginevra al Consiglio della Società delle Nazioni, in allegato alla lettera di Gasparri a Cerretti, nunzio apostolico a Parigi, prot. n. 1037, f. 7, Città del Vaticano, 20 marzo 1922. Elenco delle associazioni aderenti alla nota: Chambre de Commerce de Paris; Action Sociale de la Femme; Action Française; Alliance Universitaire; Alliance Française; Camarades de Combat; Cercle Commercial et Industriel de France; Comité de l'Orient, Comité Franco-Syrien; Comité Franco-Musulman; Comité Catholique des Amitiés Françaises à l'Etranger; Conférence au Village; Démocratie Nouvelle; Fédération des Ligues Nationales; Ligue Aéronautique de France; Ligue Civique; Ligue Maritime et Coloniale Française; Ligue Coloniale; Ligue Française; Ligue Navale Française; Ligue des Patriotes; La Méditerranée Française; Patria; Revue Indigène; Société des Études Coloniales et Maritimes; Société de Géographie Commerciale de Paris; Union Coloniale; Union des Fédérations Françaises.

⁵² *Dopo il Congresso sionistico*, in «L'Osservatore Romano», 29 settembre 1921. Cfr. anche Archivio della Congregazione *de Propaganda Fide*, Città del Vaticano, N.S., vol. 753, 1921, rub. 126/1922, lettera di Barlassina a Gasparri e a Van Rossum, Prefetto della Congregazione *de Propaganda Fide*, prot. n. 2917, pp. 139-142, Gerusalemme, 3 settembre 1921.

⁵³ *Corrispondenza da Londra, sionismo e Palestina*, in «L'Osservatore Romano», 15 ottobre 1921.

⁵⁴ *La questione israelita e i cattolici francesi*, in «L'Osservatore Romano», 9 ottobre 1921; *La preghiera pei giudei*, in «L'Osservatore Romano», 13 ottobre 1921.

⁵⁵ AAEES, Turchia, pos. 2, fasc. 1, minuta delle osservazioni sul progetto di mandato per la Palestina, prot. n. 29074, ff. 35-36, Città del Vaticano, 19 dicembre 1921.

⁵⁶ Ivi, minuta della lettera del Card. Gasparri al Legato dei Paesi Bassi, prot. in uscita n. 29076, ff. 35-36:28, Città del Vaticano, 19 dicembre 1921.

re al controllo permanente di «corpi appropriati»⁵⁷ i luoghi sacri considerati con «speciale venerazione» dagli aderenti a una religione, che lasciava molto spazio all'interpretazione riguardo alla composizione e modalità di nomina di tali organismi. Sarebbe stata molto diversa, infatti, una commissione costituita da rappresentanti degli organi gerarchici delle diverse religioni rispetto ad un ente composto da funzionari di nomina britannica. La formulazione dell'articolo, inoltre, lasciava intendere che un concetto vago, come quello della venerazione speciale, potesse diventare unità di misura ai fini dell'attribuzione di diritti di proprietà nei Luoghi sacri venerati dai fedeli di confessioni diverse: cattolici, greco-ortodossi e armeni⁵⁸. Un altro motivo di contestazione riguardava gli articoli «sionisti»: Gasparri riteneva che la possibilità, riconosciuta all'Agenzia ebraica, di appaltare opere o servizi di pubblica utilità, unita all'ampio margine di discrezionalità conferito alla potenza mandataria, sulla base dell'art. 1, avrebbe determinato una svolta in direzione «giudaica o filogiudaica»⁵⁹. Era ormai chiaro che fosse «inutile suggerire modificazioni del progetto»: lo spirito stesso era «inaccettabile, perché tendente ad una assoluta preponderanza ebraica in Palestina»⁶⁰. I punti fondamentali della politica vaticana sulla questione palestinese rimasero ben saldi anche dopo il passaggio dal pontificato di Benedetto XV, uscito di scena nel mese di gennaio del 1922, a quello di Pio XI⁶¹. Il cardinal Gasparri, riconfermato nel suo ruolo di Segretario di Stato, inviò, il 6 marzo 1922, una nota diplomatica al ministro britannico presso la Santa Sede, de Salis, con la quale affermava che la Santa Sede, pur riconoscendo agli israeliti il diritto di godere, in Palestina, degli stessi diritti degli arabi, non poteva accettare

1. che gli ebrei avessero una posizione privilegiata e preponderante sulle altre nazionalità e confessioni;
2. che i diritti delle confessioni cristiane non venissero sufficientemente tutelati⁶².

La minuta del documento consente di osservare la progressiva sostituzione di termini connotativi con altri più neutri: si affermava che il progetto «oltre ad “essere” [verbo cancellato e sostituito da «apparire», N.d.A.] gravemente lesivo dei diritti acquisiti dalle altre nazionalità, fosse anche contrario ai principi ispiratori del Trattato di Versailles, in particolare dell'art. 22, che prevedeva la protezione di una potenza nei confronti di popoli non ancora capaci di autogovernarsi». Tali

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Cfr. P. Zanini, *La questione della Palestina. La difficile difesa degli interessi cattolici di fronte all'affermarsi dei nazionalismi*, in *Il pontificato di Pio XI nella crisi europea: problemi storiografici/Der Pontifikat Pius XI. Im Kontext der europäischen Krise: historiographische Probleme. Atti del Colloquio di Villa Vigoni, 4-6 maggio 2015*, a c. di R. Perin, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2016, pp. 57-73.

⁶² AAEISS, pos. 2, fasc. 2, minuta della nota di Gasparri a de Salis, prot. in uscita n. 1477, ff. 6770: 67, Città del Vaticano, 6 marzo 1922.

ideali sarebbero stati manifestamente contraddetti da un mandato che fosse stato «strumento di oppressione» – termine poi sostituito da «subordinazione» – di popolazioni indigene a «solo» – aggettivo assente nella stesura finale – «vantaggio di altra nazionalità»⁶³. Gasparri contestava la decisione di attribuire la scelta di luoghi santi, edifici e siti religiosi da tutelare, ad una commissione rappresentante in modo generico le diverse religioni, composta da un numero indefinito di membri, tutti di nomina britannica, eccezion fatta per il Presidente, che avrebbe dovuto essere designato dal Consiglio della Società delle Nazioni⁶⁴. Tale investitura era in realtà bloccata a causa della mancata indicazione dei membri della commissione, a sua volta subordinata all'approvazione del mandato⁶⁵. Grazie all'appoggio, pubblico o ufficioso, dei paesi cattolici, ossia Italia⁶⁶; Francia⁶⁷; Spagna⁶⁸; Confederazione Elvetica⁶⁹; Belgio⁷⁰; Brasile⁷¹ e anche della Germania⁷² che, all'epoca, non era ancora membro della Società delle Nazioni⁷³, la Santa Sede riuscì a scongiurare il rischio che fosse accettata la proposta inglese di assegnare un Presidente ad una Commissione ancora inesistente.

Un peso rilevante a livello internazionale, ebbe la nota diplomatica al Consiglio della Società delle Nazioni, resa pubblica il 15 maggio del 1922, con la quale la Santa Sede, oltre a chiedere la revisione degli articoli concernenti il sionismo⁷⁴, avanzò la proposta di istituire, per i luoghi santi, un organismo composto dai con-

⁶³ Ivi, ff. 67-68.

⁶⁴ Ivi, f. 68

⁶⁵ Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano, d'ora in avanti abbreviato in ASV Arch. Nunz. Parigi, b. 395, fasc. 316, *memorandum* presentato da Lord Balfour, prot. n. 171/22, C. 293. 1922, 15 maggio 1922, ff. 12-14:13.

⁶⁶ AAEISS, Turchia, pos. 2, fasc. 2, minuta della nota della Segreteria di Stato al barone Carlo Monti, prot. n. 2581, f. 89, Città del Vaticano, 26 aprile 1922.

⁶⁷ Ivi, minuta della nota da inviare al Nunzio apostolico a Madrid, Federico Tedeschini; a Bonaventura Cerretti, Nunzio apostolico a Parigi ed a Sebastiano Nicotera, Nunzio a Bruxelles, prot. n. 2576, Città del Vaticano, 28 aprile 1922, f. 77.

⁶⁸ AAEISS, Turchia, pos. 2, fasc. 3, lettera della Nunziatura apostolica di Madrid al Card. Gasparri, prot. in ingresso n. 3841, ff. 39-40:40, Madrid, 14 maggio 1922.

⁶⁹ AAEISS, Turchia, pos. 2, fasc. 2, minuta di lettera della Segreteria di Stato a mons. Maglione, Nunzio a Berna, prot. n. 2930, f. 82, Città del Vaticano, 1 maggio 1922.

⁷⁰ Ivi, lettera del Nunzio a Bruxelles, Sebastiano Nicotera, al Card. Gasparri, prot. in ingresso n. 2972, f. 86, Bruxelles, 3-05-1922; minuta della lettera della Segreteria di Stato a mons. Nicotera, ivi, prot. n. 2972, f. 88, Città del Vaticano, 10 maggio 1922.

⁷¹ Ivi, minuta della nota della Segreteria di Stato vaticana all'ambasciatore straordinario e ministro plenipotenziario del Brasile presso la Santa Sede, Carlos Maghalhaes de Azeres, prot. n. 2576, ff. 78-79, Città del Vaticano, 28 aprile 1922; lettera di risposta di de Azeres a Gasparri, ivi, prot. n. 2969, ff. 8384: 83, Roma, 2 maggio 1922; minuta di Gasparri a de Azeres, prot. n. 2969, f. 85, Città del Vaticano, 11 maggio 1922.

⁷² Ivi, lettera di Bergen, della *Deutsche Botschaft beim Päpstlichen Stuhle* a Borgongini-Duca, Pro Segretario agli Affari Straordinari, prot. n. 3445, f. 9, Roma, 1° maggio 1922.

⁷³ La Germania sarebbe entrata nel Consiglio della Società delle Nazioni nel 1926. H. A. Winkler, *La Repubblica di Weimar: 1918-1933: storia della prima democrazia tedesca*, Donzelli, Roma 1998.

⁷⁴ AAEISS, pos. 2, fasc. 2, appunti intorno al progetto del mandato inglese sulla Palestina, ff. 49-54:49; minuta ff. 55-60.

soli in Palestina dei paesi rappresentati in Consiglio⁷⁵. Nel periodo compreso fra il rinvio della discussione sul mandato⁷⁶, posticipato a luglio, e la sua definitiva approvazione, «L'Osservatore Romano» formulò ulteriori considerazioni su uno Stato ebraico che si stava realizzando «contro tutti i diritti storici e giuridici delle popolazioni indigene»⁷⁷, così come sulle proteste cristiano-musulmane, che dimostravano come l'immigrazione ebraica avesse «assunto dovunque l'aspetto [...] di sopraffazione o violenta o legale»⁷⁸. Secondo il quotidiano vaticano, le compravendite dei terreni non rappresentavano altro che delle espropriazioni perpetrate dagli ebrei ai danni degli arabi, che si liberavano delle loro proprietà, non riuscendo più a trarne i mezzi di sussistenza⁷⁹.

Il disappunto inglese rispetto alle ingerenze vaticane fu espresso in un telegramma che il ministro degli Esteri, Lord Curzon, inviò al rappresentante britannico presso la Santa Sede, de Salis, nel quale scriveva

I am at loss to understand in what manner can regard itself as being entitled to intervene in the matter in this way except in so far as it may reasonably expect to be consulted about selection of a Roman Catholic representative on the commission on the Holy Places.

On this point Cardinal Secretary has no ground for supposing that His Majesty's Government wish to ignore reasonable views of roman Catholic Hierarchy. It appears to me memorandum from cardinal Secretary of State of March 6th [...] amounts to nothing less than protest against whole policy which His Majesty's Government are being commissioned by Powers and League of Nations to carry out in Palestine⁸⁰.

Non contribuì ad allentare la tensione l'invio, il 4 giugno 1922, di un nuovo *promemoria* vaticano alla Società delle Nazioni, che aveva ad oggetto, ancora una volta, i contenuti del mandato. La Santa Sede affermava che la garanzia di non ledere i diritti delle popolazioni «non ebraiche», prevista nelle considerazioni preliminari della bozza, appariva contraddetta dagli articoli successivi, che sembravano finalizzati a «stabilire un'assoluta preponderanza economica, amministrativa e politica

⁷⁵ Ivi, minuta del *promemoria* inviato a Eric Drummond, Segretario generale del Consiglio della Società delle Nazioni, prot. n. 3445, ff. 9495, Città del Vaticano, 12 maggio 1922; accusa di ricevimento, prot. in ingresso n. 1/20808/2413, f. 106, Ginevra, 18 maggio 1922.

⁷⁶ Ivi, telegramma di Drummond a Gasparri, prot. n. 2990, f. 92, Ginevra, 12 maggio 1922. Il rinvio dell'approvazione del mandato fu determinato anche dalla richiesta statunitense di garanzie per i suoi cittadini in Palestina; dalle mire francesi sulla Siria, oggetto, a loro volta, di trattative con l'Italia. Cfr. S. I. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa e il sionismo*, cit., p. 97.

⁷⁷ *Sionismo e Palestina*, in «L'Osservatore Romano», 4 maggio 1922, p. 1; cfr. anche *Sionismo e Palestina, Una Conferenza del patriarca di Gerusalemme e Il sionismo a Genova*, in «L'Osservatore Romano», 13 maggio 1922, p. 1.

⁷⁸ *Il sionismo in una Conferenza del prof. Weizmann*, in «L'Osservatore Romano», 8 aprile 1922, pp. 1-2.

⁷⁹ *Sionismo e Palestina*, in «L'Osservatore Romano», 21 aprile 1922, p. 1.

⁸⁰ AAEES, Turchia, pos. 2, fasc. 3, telegramma di Lord Curzon a de Salis, prot. n. 3838, f. 34, *Foreign Office*, 8 maggio 1922.

dell'elemento giudaico, a discapito di altre nazionalità e confessioni religiose»⁸¹. Per quanto riguardava i diritti dei cattolici nei luoghi santi, oggetto dell'art. 14, venne nuovamente avanzata la proposta di istituire una Commissione composta da consoli, che sarebbe stata coadiuvata, a titolo consultivo, dai rappresentanti di confessioni religiose, come quella greco-ortodossa, presenti in paesi non rappresentati al Consiglio della Società delle Nazioni⁸². La Santa Sede espresse, in ogni caso, un netto rifiuto a fronte di un'eventuale rimessa in discussione del fragile complesso dei diritti che i cattolici erano riusciti a conservare, fra mille difficoltà, durante i lunghi secoli della dominazione ottomana⁸³.

In quei giorni, al fervore dell'attività diplomatica vaticana⁸⁴ ed all'azione energica di Barlassina, in visita a Roma e nelle altre capitali cattoliche europee⁸⁵, si aggiunse il clamore suscitato dall'invio a Ginevra di un memoriale documentato, redatto da un comitato di giuristi e storici dell'*Union Catholique d'Etudes Internationales*, che sollevò gravi obiezioni politiche e giuridiche rispetto al mandato britannico⁸⁶. Significativo fu un colloquio nel corso del quale mons. Cerretti, nunzio apostolico a Parigi, espresse a Weizmann, capo del Comitato esecutivo del movimento sionista, le inquietudini vaticane rispetto agli eccessivi poteri attribuiti agli ebrei nel governo della Palestina attraverso l'Agenzia ebraica: *in primis* quello di partecipare ad appalti pubblici che si sarebbe tradotto, di fatto, in una sorta di monopolio dei sionisti nell'esecuzione di tali lavori e nell'organizzazione di servizi, data la loro disponibilità di ingenti risorse⁸⁷. Grande fu il disappunto, nel corso di tale colloquio, di Weizmann, il quale dovette chiarire, ancora una volta, che il movimento sionista non cercava di «fare della Palestina una nazione giudaica ma a far sì che gli ebrei si sentissero come a casa loro (*home*)»⁸⁸, ribattendo che tali rischi fossero più apparenti che reali, in quanto l'Agenzia ebraica avrebbe avuto un semplice valore consultivo e che le disposizioni inerenti la possibilità di appaltare lavori

⁸¹ ASV, Arch. Nunz. Parigi, b. 395, fasc. 316, copia dell'*Aide Mémoire* inviato al Consiglio della Società delle Nazioni (traduzione mia), ff. 26-29:26, Città del Vaticano, 11 giugno 1922; invio del testo ai paesi cattolici, ivi, ff. 3637, Città del Vaticano, 04-06-1922; «L'Osservatore Romano», 30 giugno e 1° luglio 1922.

⁸² AAEESS, Turchia, pos. 2, fasc. 3, *promemoria* della Santa Sede alla Società delle Nazioni, Città del Vaticano, 4 giugno 1922, f. 68.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ AAEESS, Turchia, pos. 2, fasc. 3, minuta di una lettera di istruzioni a mons. Luigi Maglione, Nunzio apostolico a Berna, prot. n. 4944, f. 58, n.p., 21 giugno 1922.

⁸⁵ ASV, Arch. Nunz. Parigi, b. 395, fasc. 316, cifrato n. 26 di Cerretti a Gasparri, n. p., s.d., prot. n. 1191, f. 42; ivi, cifrato n. 26 di Gasparri a Cerretti, prot. n. 1210, f. 43; ivi, minuta del telegramma inviato di Cerretti a Nicotera, prot. n. 1210, f. 43; ivi, cifrato di Gasparri a Cerretti, n. 23, f. 40, n.p., 28 giugno 1922; ivi, cifrato di Gasparri a Cerretti, n. 24, prot. n. 1190, f. 41, Parigi, 30 giugno 1922, ivi, telegramma di Nicotera a Cerretti, S. Bruxelles 3352 16 6 11 H 45 ETAT, prot. n. 96148, f. 44, Parigi, 6 luglio 1922.

⁸⁶ AAEESS, Turchia, pos. 2, fasc. 3, lettera dell'*Union Catholique d'Etudes internationales* al Card. Gasparri, prot. in ingresso n. 5172, Parigi, 26 giugno 1922.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ ASV, Arch. Nunz. Parigi, b. 395, fasc. 316, minuta del rapporto di Cerretti a Gasparri sul colloquio con Quiñones de Leon, ambasciatore di Spagna, e con Weizmann, ff. 21-22: f. 22, Parigi, 22 maggio 1922; lettera di Cerretti a Gasparri, ivi, prot. in ingresso n. 4465, ff. 61-62: 61, Parigi, 21 maggio 1922.

pubblici prefiguravano una facoltà e non un obbligo per l'amministrazione britannica⁸⁹. Nella certezza di «*an imperfect understanding*»⁹⁰ anglo-vaticano, confermato dal rifiuto di Gasparri di ricevere in udienza Sir Herbert Samuel, primo Alto commissario britannico in Palestina⁹¹, la Gran Bretagna cercò di chiarire, attraverso le istruzioni fornite dal *Colonial Office*, quali fossero gli elementi chiave della propria politica in Terra Santa.

A tal proposito, specificò che l'art. 4, pur assegnando una posizione speciale all'Organizzazione sionista, non implicava il conferimento di responsabilità amministrative⁹² e che l'art. 7, nel sanzionare il diritto di acquisire la cittadinanza palestinese, per gli ebrei che si fossero stabiliti definitivamente nel paese, non intendeva ledere i diritti della popolazione autoctona ma, al contrario, era stato concepito allo scopo di «*emphasize the policy, to which reference has already been made, that the status of all citizens of Palestine in the eyes of the law shall be Palestinian, and is therefore a safeguard against the very injury which the Cardinal Secretary of State anticipates will result from it*»⁹³. A proposito del fattore religioso e dei luoghi santi, si garantiva che

*[...] no religious community shall feel any apprehension as to the position of its adherents in Palestine under the British Mandate. They are conscious that Palestine is the centre of a variety of religious interests, each one of which, considered separately, is world wide*⁹⁴. [...].

*For the purpose of ensuring that the delicate task of deciding what are the existing rights in the Holy Places and religious buildings or sites which His Britannic Majesty as Mandatory for Palestine is responsible for protecting, should be entrusted to a body of whose impartiality there can be no question, they now suggest, not only that the composition of the Commission shall be subject to the approval of the League of the Nations, but that any report made by them shall also be laid before the Council of the League for confirmation*⁹⁵.

⁸⁹ ASV, Arch. Nunz. Parigi, b. 395, fasc. 316, minuta del rapporto di Cerretti a Gasparri, Parigi, 18 giugno 1922, n. 1131, ff. 3035:30; lettera in AAEESS, Turchia, pos. 2, fasc. 3, prot. in ingresso n. 4981, ff. 59-62, Parigi, 19 giugno 1922.

⁹⁰ AAEESS, Turchia, pos. 2, fasc. 1, lettera del Segretario di Gabinetto britannico al Segretario generale della Società delle Nazioni, n. p., 1° luglio 1922.

⁹¹ AAEESS, Turchia, pos. 2, fasc. 3, lettera dell'arcivescovo di Westminster, Francis Bourne, a Gasparri, prot. in ingresso n. 4943, ff. 5556, Città del Vaticano, 13 giugno 1922; ivi, minuta della lettera di Gasparri a Bourne, f. 57, n.p., 21 giugno 1922.

⁹² Ibid. Nel mese di gennaio del 1921, il governo britannico trasferì le competenze riguardanti la Palestina dal *Foreign Office* al *Colonial Office*. Cfr. J. D. Montois, *Le Vatican*, cit., p. 42 e S. I. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa e il sionismo*, cit., p. 81.

⁹³ AAEESS, Turchia, pos. 2, fasc. 1, lettera del Segretario di Gabinetto britannico al Segretario generale della Società delle Nazioni, *Foreign Office*, 1° luglio 1922, f. 43.

⁹⁴ Ivi, f. 45.

⁹⁵ Ibid.

Il governo britannico, dopo aver offerto tali spiegazioni ed aver anche fatto sapere alla Santa Sede, tramite il Nunzio apostolico a Berna che, ritenendo «sufficienti»⁹⁶ le garanzie offerte a tutela dei diritti religiosi, non avrebbe fatto «ulteriori concessioni»⁹⁷, presentò, il 3 luglio 1922, una nuova formulazione dell'art. 14. Questa volta si prevedeva l'istituzione di una Commissione composta non da ecclesiastici, ma da almeno sette giudici, qualificati ed imparziali, scelti da una lista presentata dalla Società delle Nazioni, che garantissero la rappresentanza alle grandi potenze cattoliche⁹⁸. Tale organismo avrebbe dovuto stilare dei rapporti sui diritti di proprietà, uso e accesso nei luoghi santi che, solo in caso di ratifica del Consiglio, avrebbero assunto efficacia vincolante⁹⁹. Nonostante il favore vaticano riservato a tale proposta, le potenze cattoliche continuarono a sollevare obiezioni pretestuose, in particolare la Francia¹⁰⁰, che determinarono il rischio di un rinvio *sine die* della discussione dell'intero testo. La Gran Bretagna a questo punto, decise di approvare il mandato, in tutti i suoi 28 articoli, il 24 luglio 1922, con una nuova formulazione dell'art. 14 che lasciava in sospeso la questione relativa ai luoghi santi, stabilendo che

*A special commission shall be appointed by the mandatory to study, define and determine the rights and claims in connection with the holy places and the rights and claims relating to the different religious communities in Palestine. The method of nomination, the composition and the functions of this commission shall be submitted to the Council of the League for its approval, and the commission shall not be appointed or enter upon its functions without the approval of the council*¹⁰¹.

Essendo stato accettato un progetto che lasciava indefiniti gli aspetti relativi ai luoghi santi, l'attività diplomatica vaticana continuò anche dopo la sua approvazione. Gasparri, con un'altra Nota, inviata il 15 agosto del 1922 al Consiglio della Società delle nazioni, ripropose l'istituzione di una commissione permanente, formata dai consoli delle maggiori potenze cattoliche europee rappresentate in sede internazionale, prevedendone, questa volta, la residenza stabile in Palestina¹⁰², la possibilità di accesso agli archivi dei rispettivi dicasteri per la soluzione delle controversie

⁹⁶ AAEISS, Turchia, pos. 2, fasc. 3, lettera di mons. Luigi Maglione, Nunzio apostolico a Berna a mons. Gasparri, prot. in ingresso n. 4982, f. 65, Berna, 27- giugno 1922.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ AAEISS, Turchia, pos. 2, fasc. 3, minuta di Gasparri, prot. in uscita n. 3829, ff. 26-27:26, Città del Vaticano, 9 luglio 1922. Ivi, citato del Direttore Generale del Fondo per il Culto Carlo, Schanzer, alla Segreteria di Stato, f. 69, Parigi, 4 luglio 1922.

⁹⁹ Seconda stesura dell'art. 14, B. Collin, *Le problème juridique*, cit., pp. 202-03.

¹⁰⁰ S. I. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa e il sionismo*, cit., p. 116-17.

¹⁰¹ AAEISS, Turchia, pos. 2, fasc. 1, testo del mandato sulla Palestina consegnata alla Santa Sede da de Salis, f. 85; art 14, f. 86.

¹⁰² *Nota del Card. Gasparri alla Società delle Nazioni. 15 agosto 1922, Gerusalemme nei Documenti Pontifici*, a c. di E. Farhat, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, pp. 211-13; B. Collin, *Le problème juridique*, cit. pp. 230-32.

e la sottoposizione delle relative decisioni alla diretta ratifica del Consiglio della Società delle Nazioni. La proposta vaticana cadde nel vuoto, e la Gran Bretagna, sulla base di alcuni suggerimenti elaborati dal *Foreign Office* e dal *Colonial Office*, il 31 agosto presentò un nuovo progetto col quale proponeva l'istituzione di un organismo costituito, in rappresentanza delle tre religioni monoteistiche, da tre sottocommissioni. Un rappresentante di nazionalità francese avrebbe presieduto la sottocommissione cristiana, composta da tre rappresentanti cattolici, di cui un italiano, uno spagnolo, un belga; tre ortodossi (un greco, un russo, un rumeno), e tre rappresentanti per la Chiesa armena, copta, ed etiope. Tale istituzione avrebbe dovuto adottare provvedimenti che avrebbero assunto efficacia vincolante solo se adottati all'unanimità¹⁰³. «L'Osservatore Romano» manifestò la sua totale disapprovazione rispetto a questa nuova formulazione dell'art. 14, che lasciava prevedere, in caso di contenzioso, dapprima la capitolazione dei cattolici di rito latino alle decisioni di una maggioranza ostile; in un secondo momento, a causa dell'impossibilità di raggiungere l'unanimità, il deferimento di tutte le decisioni ad un presidente della Commissione, di religione protestante¹⁰⁴.

In assenza di una soluzione condivisa, Lord Balfour, il 4 ottobre, comunicò al Consiglio della Società delle Nazioni il ritiro della sua proposta del 31 agosto¹⁰⁵. Tale decisione avrebbe determinato, in seguito, il totale abbandono del progetto e la decisione di sottoporre le controversie fra le comunità religiose alla giurisdizione dei tribunali britannici, che si impegnavano a rispettare scrupolosamente il regime dello *status quo*, prevedendo la sottoposizione delle vertenze, in sede di appello, all'esame del Consiglio della Corona¹⁰⁶. L'epilogo della vicenda creò un clima di sfiducia che si tradusse in una veemente campagna stampa della «Civiltà Cattolica» che, riproponendo i tradizionali temi dell'antigiudaismo teologico, come già aveva fatto nell'ultimo ventennio dell'Ottocento con toni ancor più violenti¹⁰⁷, sferrò un durissimo attacco contro gli ebrei.

¹⁰³ *L'ultimo progetto Balfour per i luoghi santi* (N. d. D), in «L'Osservatore Romano», 6 settembre 1922, p. 1. Tale articolo è citato anche da W. Zander, *Israel and the Holy Places of Christendom*, Praeger Publishers, New York 1971, pp. 67-68.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Per il testo del discorso pronunciato da Lord Balfour al Consiglio della Società delle Nazioni, B. Collin, *Le problème juridique*, cit., pp. 239-48, in inglese e trad. in francese; S. I. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa e il sionismo*, cit., pp. 125-29.

¹⁰⁶ La decisione di non istituire la Commissione per i luoghi santi fu sanzionata con l'*Order in Council* del 25 luglio 1924, pubblicato da B. Collin, *Le problème juridique*, cit., pp. 250-52. L'idea di una Commissione per i luoghi santi sarebbe ricomparsa, per poi sparire di nuovo, nel 1929, quando a Gerusalemme scoppiarono disordini a sfondo religioso e la Gran Bretagna propose alle Nazioni Unite la nomina di un tribunale per risolvere la questione del Muro del Pianto. ASV, Archivio della Delegazione di Gerusalemme e Palestina, b. 2, fasc. 10, compendio tratto dall'Enciclopedia Italiana, vol. XXI, *luoghi santi*, a c. di G. Golubovich, Firenze pp. 665-667, ff. 7-9: 9. Inoltre, sempre sul tema, cfr. P. Zanini, *Italia e Santa Sede di fronte ai disordini del 1929 in Palestina*, in «Italia contemporanea», n. 264, 2011, pp. 406-424.

¹⁰⁷ *La dispersione d'Israello pel mondo moderno*, in «La Civiltà Cattolica», vol. II, 1897, pp. 269-70. Cfr. T. Catalan, *La ricezione del sionismo nella stampa cattolica italiana. (1897-1917). Una ricerca in corso*, in «Storicamente», n. 7, 2011, art. n. 47. DOI: 10.1473/stor123.

Questi ultimi, prima «espulsi e dispersi per tutta la terra» a causa della «maledizione divina»¹⁰⁸, ora accorrevano in Palestina «non [...] guidati dai prodigi della mano di *Javeh*, ma con la semplice scorta della *Jewish Colonial Association* sotto la malleveria dell'Inghilterra»¹⁰⁹. Non era difficile prevedere la sorte dei diritti e delle istituzioni cattoliche in balia di un Impero assoggettato all'«influenza protestante-giudea-bolscevica»¹¹⁰. A causa di siffatte circostanze, in occasione di decisioni pontificali relative alla riorganizzazione di istituti di formazione di religiosi spesso inviati in Medio Oriente, la rivista dei gesuiti sottolineò l'importanza di avere «strumenti atti e ben addestrati [...] anche per la difesa della dottrina e delle istituzioni cattoliche» dagli assalti di «ingiusti aggressori»¹¹¹. Pio XI, con l'Allocuzione Concistoriale dell'11 dicembre del 1922 *Vehementer Gratum*, lanciò un appello al rispetto ed alla salvaguardia dei diritti della Chiesa cattolica e di tutta la cristianità, «non solo di fronte agli Israeliti ed agli infedeli» ma anche, con un chiaro riferimento agli inglesi, agli «acattolici» di qualsiasi «setta o nazione»¹¹².

Dopo il fallimento delle battaglie del biennio 1920-1922, la Santa Sede cercò di concentrare ogni sforzo nella valorizzazione delle Chiese cattoliche d'Oriente¹¹³, contrastando la pratica di «latinizzazione», ossia di conversione al rito latino dei melchiti e liberando, al tempo stesso, tali istituzioni dagli effetti deleteri dei nazionalismi europei¹¹⁴. Nel 1917, ancor prima della Dichiarazione di Balfour, Benedetto XV aveva conferito autonomia alla Congregazione per le Chiese orientali, sottraendola al controllo della *Propaganda Fide*¹¹⁵ e decidendo, agli inizi del 1921, di affiancare l'insegnamento della lingua araba a quello della lingua inglese nelle scuole cattoliche di Palestina¹¹⁶. Pio XI, nel 1926, creò l'associazione filantropica

¹⁰⁸ *Il sionismo dinanzi all'opinione dei non ebrei*, in «La Civiltà Cattolica», vol. III, 1922, p. 117.

¹⁰⁹ *Ivi*, vol. II, 1922, p. 300.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Si trattava dell'unificazione dell'Istituto biblico con il Pontificio istituto orientale, cfr. *Il Pontificio Istituto Biblico e Orientale*, in «La Civiltà Cattolica», vol. IV, 1922, p. 35. Il testo della *Decessor Noster*, pp. 39-41.

¹¹² L'Enciclica *Vehementer Gratum*, in «L'Osservatore Romano», 11-12 dicembre 1922; in «*Acta Apostolicae Sedis*», XIV, 1922, p. 609; trad. it. E. Farhat, *Gerusalemme nei documenti pontifici*, cit., pp. 68-69. Pio XI fece ancora riferimento a tali questioni nell'allocuzione *Gratum Nobis*, in «*Acta Apostolicae Sedis*», fasc. XV, 1923, p. 249 e con la bolla d'indizione del giubileo per l'Anno santo 1925, in «*Acta Apostolicae Sedis*», fasc. XVI, 1924, p. 213.

¹¹³ Cfr. S. K. Samir, *Le comunità cristiane, soggetti attivi della Società araba*, in *Comunità cristiane nell'Islam arabo*, a c. di A. Pacini, cit., pp. 84-86.

¹¹⁴ P. Pieraccini, *Cattolici di Terra Santa (1333-2000)*, Pagnini e Martinelli, Firenze 2003, pp. 69-86; A. Giovannelli, *La Santa Sede e la Palestina*, cit., pp. 31-72 e pp. 115-44; J. P. Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, cit., p. 571 e pp. 233-524. Cfr. anche B. Homsy, *Les capitulations & la protection des chrétiens au Proche-Orient au XVI, XVII et XVIII siècle*, Imprimerie Saint Paul, Harissa 1956.

¹¹⁵ *Motu Proprio de Sacra Congregatione Pro Ecclesia Orientali*, in «*Acta Apostolicae Sedis*», vol. IX. Tale Congregazione era stata istituita, con la Costituzione apostolica *Romani Pontifices*, da Papa Pio IX, il 6 gennaio 1862, all'interno della Congregazione *de Propaganda Fide*. Il trasferimento di competenze fu perfezionato da Pio XI con il *Motu Proprio Sancta Dei Ecclesia* del 25 marzo 1938.

¹¹⁶ P. Pieraccini, *Cattolici di Terra Santa*, cit., pp. 76-77. Sull'organizzazione scolastica in Palestina agli inizi del Novecento, D. Fabrizio, *La battaglia delle scuole in Palestina. Tradizione e modernità nell'educazione giovanile ebraica*, F. Angeli, Milano 2003, pp. 15-28.

Catholic Near East Welfare Association, (Cnewa), per la raccolta fondi a sostegno della missione pastorale e umanitaria alle Chiese del Medio Oriente; qualche anno più tardi, estese la giurisdizione della Delegazione apostolica d'Egitto alla Palestina, alla Transgiordania e a Cipro, prevedendo dei periodi di permanenza del delegato, oltre che nella sede del Cairo, anche a Gerusalemme. Non priva di significato fu, nel 1932, l'istituzione di una diocesi indipendente per i greco-cattolici di Transgiordania. La Santa Sede, nella consapevolezza che il conseguimento di eventuali garanzie, circoscritto ai soli cattolici, avrebbe compromesso la loro posizione nell'intero mondo arabo, rafforzandone lo stereotipo di devoti esecutori dei disegni dell'imperialismo europeo¹¹⁷, nel corso degli anni, si adoperò per imprimere un nuovo slancio ad iniziative che avrebbero assunto gradualmente una valenza generale, a favore di tutta la cosiddetta popolazione «non ebraica» di Palestina.

L'elemento prevalente della battaglia vaticana, combattuta attraverso la diplomazia e la stampa, oscillò in continuazione, nel biennio esaminato, tra il piano degli interessi religiosi e quello degli interessi politici. Tali aspetti erano scindibili solo in ambito teorico, ma non nel delicatissimo intreccio di fattori che caratterizzava ogni questione legata alla Palestina. Dopo quattro secoli di dominazione islamica, era necessario evitare un'egemonia dei musulmani, che lasciava presagire una tendenza politica involutiva rispetto alla realtà di «coesistenza» religiosa di stampo ottomano¹¹⁸. Già nei primi anni Venti, infatti, insieme alle prime istanze del nazionalismo arabo, iniziavano ad affiorare dei segnali di un radicalismo religioso, che alimentavano i timori riguardo un possibile scivolamento verso la deriva dell'estremismo religioso¹¹⁹.

Per il Vaticano, la sottrazione di Gerusalemme e dintorni ad un'eventuale egemonia musulmana o ebraica rappresentava una misura preventiva, volta sia a scongiurare il rischio di distruzioni e profanazioni dei luoghi più sacri del cristianesimo, sia a garantirne il valore universale. Inoltre, la difesa sia di Gerusalemme che di città, luoghi ed edifici legati alle origini della Fede, rappresentava un legittimo strumento, per i cattolici, di conservare spazi di presenza in Terra Santa, anche al fine di apporre una barriera ai tentativi di allontanamento di tali minoranze religiose. Per quel che concerneva l'avversione nei confronti di un'egemonia ebraica, possiamo concludere che, nell'opposizione vaticana al sionismo, le sedimentazioni di ordine religioso, relative alla tesi del «popolo deicida» rendevano inaccettabile la riedificazione del Regno di Israele e il governo di Gerusalemme e dei luoghi santi cristiani, da parte di coloro che avevano rinnegato il Messia.

¹¹⁷ A. Maalouf, *Les Croisades vues par les Arabes*, J. C. Lattès, Paris 1983.

¹¹⁸ R. Mantran, *Histoire de L'empire Ottoman*, Fayard, Paris 1989; M. Ma'oz, *Studies on Palestine During the Ottoman Period*, Magnes Press, Jerusalem 1975. W. Miller, *The Ottoman Empire and His Successors, 1801-1927*, Frank Cass, London 1966; Id., *Government and Society in rural Palestine (1920-1948)*, Texas University Press, Austin 1985. B. Lewis, *The Multiple Identities of the Middle East*, Weidenfeld & Nicolson, London 1998, uscito in Italia con il titolo *Le molte identità del Medio Oriente*, Il Mulino, Bologna 2000.

¹¹⁹ G. Endress, *Islam. A Historical Introduction*, Columbia University Press, New York 1988, uscito in Italia con il titolo *Introduzione alla storia del mondo musulmano*, Marsilio, Venezia 1994.

Tali considerazioni non sono dissimili, sostanzialmente, dalla tesi che Minerbi lascia intendere, mentre Ferrari e Rokach esprimono in modo più esplicito, e che Kreutz definisce con l'espressione «*religious prejudice and social conservatism*»¹²⁰, ossia del peso non trascurabile che il fattore teologico continuava ad esercitare nell'atteggiamento vaticano nei confronti del sionismo. Tuttavia, non è irrilevante notare che vi era stata un'evoluzione epocale nel pensiero della sede apostolica: dall'antiebraismo di matrice teologica, basato sulla tesi della maledizione divina dei giudei, collettivamente «responsabili» della crocifissione di Gesù, derivava, infatti, il rifiuto di ogni ipotesi di ricostruzione di una nazionalità ebraica, non solo in Palestina, ma in qualsiasi altra parte del mondo¹²¹, perché questo popolo doveva sopravvivere «disperso e vagabondo»¹²², affinché con la sua condizione rendesse «testimonianza della fede di Cristo»¹²³. Tali echi di antigioudaismo si trovavano più di frequente negli articoli della «Civiltà Cattolica» e, a volte, in alcune citazioni di riviste, spesso francesi, riprese dalle colonne dell'«Osservatore Romano».

Per la Santa Sede, invece, se l'idea di una posizione dominante su Gerusalemme e dintorni, da parte di coloro che avevano rinnegato la divinità di Cristo, appariva intollerabile, il progetto di un insediamento di coloni ebrei in Palestina, se realizzato all'esterno della Città Santa e dei Luoghi sacri adiacenti, destava minore apprensione, pur ritenendola una misura di tipo umanitario finalizzata a garantirne la sicurezza, a fronte di secolari discriminazioni ma soprattutto alle ricorrenti esplosioni di antisemitismo, piuttosto che una risposta a delle istanze di tipo politico. Date queste premesse, possiamo affermare che, nel biennio in oggetto, pur essendo ancora pesante il retaggio antiebraico, presente sicuramente, in diversa misura in alcune personalità più conservatrici della Curia, la posizione della Santa Sede non poteva essere definita antisemita o, più precisamente, antigioudaica, ma decisamente antisionista e, di conseguenza, antibritannica.

Al retaggio teologico si affiancavano le ragioni di ordine politico, che riguardavano la tutela delle minoranze cristiane, soprattutto cattoliche, a loro volta intrecciate alla questione dei diritti religiosi. In quegli anni, infatti, il pontefice e la Segreteria di Stato manifestarono in modo inequivocabile una totale disapprovazione delle modalità di realizzazione del focolare ebraico, non disgiunto da una sorta di antisionismo di tipo laico, espressione di una visione stereotipata dell'ebreo *aschkenazita*, frutto di una scarsa conoscenza, retaggio di due millenni d'incomprensione. Il mondo dell'ebraismo dell'Europa orientale era una realtà complessa e articolata, caleidoscopio di sensibilità diverse, ma la visione degli israeliti, per i cattolici, appariva legata al *cliché* del massone, sovversivo, ateo e, in quanto tale,

¹²⁰ A. Kreutz, *Vatican policy on the Palestinian-Israeli conflict*, cit., p. 173.

¹²¹ *La dispersione d'Israello pel mondo moderno*, cit., pp. 269-70. Cfr. anche P. Stefani, *L'antigioudaismo. Storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 2004. Colloquio della Commissione teologico-storica del Giubileo, *Antigioudaismo: le radici cristiane*, in «Il Regno-documenti», n. 21, 1997, pp. 686-88. Cfr. anche G. Brunori, *La croce e la sinagoga: ebrei e cristiani a confronto*, F. Angeli, Milano 2005.

¹²² Ibid.

¹²³ Ibid.

irrispettoso della religione, in particolare, per ovvi motivi, del cristianesimo. In tale interpretazione dell'«ebreo», giocava un ruolo di primo piano l'organizzazione comunitaria del *kibbutz* che, per i cristiani, rappresentava la prova inequivocabile del legame con l'ideologia socialista¹²⁴, che lasciava presagire una trasformazione irreversibile del carattere sacro della Palestina.

In tale prospettiva, la risposta britannica alla battaglia vaticana finalizzata alla salvaguardia del complesso dei diritti religiosi, costituiva non solo un buon indicatore delle reali intenzioni della potenza mandataria ma, in mancanza di una revisione globale dell'assetto giuridico e politico della Palestina, anche un obiettivo minimo di cui ci si sarebbe dovuti accontentare in caso di impossibilità di modificare l'impianto generale del progetto di mandato, come ampiamente dimostrato dall'accettazione vaticana della proposta britannica, presentata il 3 luglio 1922, relativa all'art. 14. A tali considerazioni, inoltre, bisogna aggiungere che, negli anni successivi, la posizione vaticana sarebbe stata fortemente influenzata dall'inedito processo di convergenza tra le posizioni degli arabi, cristiani e musulmani, contro il mandato britannico ed il sionismo¹²⁵.

In tale contesto, la battaglia vaticana del biennio 1920-1922 ebbe come bersaglio, ancor più dell'aspirazione ebraica ad un ritorno nella Terra dei Padri, la politica britannica che, oltre a favorire la Chiesa anglicana e greco-ortodossa con possibili ripercussioni nella legislazione civile, sfavorevoli ai cattolici, era l'unica ad avere il potere di scandire tempi e modalità di realizzazione della «*national home*».

¹²⁴ Su cattolicesimo e antisemitismo, cfr. R. Moro, *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 35-67. Su razzismo, antisemitismo e antisionismo in Italia, R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1961, pp. 27-64. Sull'evoluzione dei rapporti tra ebrei e cristiani sia nella fase antecedente che in quella successiva alla Shoah, cfr. *Ritornare a Israele. Giorgio La Pira, gli ebrei, la Terra Santa*, a c. di M. C. Rioli, Edizioni della Normale, Pisa 2016.

¹²⁵ S. I. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa e il sionismo*, cit., pp. 209-34. Sul ruolo dei cristiani nei processi di trasformazione delle società del Vicino Oriente, nel passaggio dall'Impero ottomano ai moderni Stati nazionali, cfr. G. Del Zanna, *I cristiani e il Medio Oriente (1798-1924)*, Il Mulino, Bologna 2011; cfr. D. Tsimhoni, *The Arab Christians and the Palestinian Arab National Movement during the Formative Stage*, in *The Palestinian and the Middle East Conflict: Studies in their History, Sociology and Politics*, a c. di G. Ben-Dor, Turtledove publishing, Tel Aviv 1979. Sul nazionalismo arabo, cfr. Y. Porath, *The Palestinian arab national movement: 1918-1929*, Frank Cass, London 1974; G. Antonius, *The Arab awakening: the story of the Arab national movement*, Capricorn Books, New York 1965; Z. Elpeleg, *The Grand Mufti: Haj Amin al-Hussaini, Founder of the Palestinian National Movement*, Frank Cass, London 1991; P. Mattar, *The Mufti of Jerusalem: al-Hajj Amin al-Husayni and the Palestinian national movement*, Columbia University Press, New York 1988; N. E. Nashashibi, *Jerusalem's other voice. Ragheb Nashashibi and moderation in Palestine Politics, 1920-1948*, Ithaca Press, Exeter 1990.

I testi di viaggio dei pellegrini italiani in Terra Santa nei primi anni del Novecento

di Elena Mazzini

Abstract - The travel books of Italian pilgrims to the Holy Land in the early twentieth century

The article analyzes some of the many testimonies written by Italian pilgrims visiting the Holy Land between the Balfour Declaration (1917) and the promulgation of the conciliar declaration Nostra Aetate, dedicated to the relations between the Catholic Church and non Christian religions. Such an extended time frame allows to achieve two goals. The first is to identify the linguistic transformations in this literary corpus in regards to the representation of the Middle Eastern world through the travel books written by Christian pilgrims, a source so far unused. The second goal concerns the perception that the Catholics had of Judaism in its historical, political and religious dimension, and how these have changed over the decades. By analyzing the linguistic, cultural and ideological frames used in these travel accounts to describe the complex Palestinian reality first, and the Israeli one after, it will be possible to adopt a different perspective

Keywords: Holy Land, Christian pilgrimage, Travel books, Anti-Judaism, Orientalism
Parole chiave: Terra Santa, pellegrinaggio cristiano, testi di viaggio, antiebraismo, orientalismo

In tempi recenti il panorama storiografico italiano si è arricchito di importanti contributi che hanno suggerito l'utilità di ampliare lo studio di sistemi, contenuti e soggetti impiegati nell'esperienza dei viaggi, dei viaggiatori e dei pellegrinaggi verso la Terra Santa in età contemporanea. Queste ricerche hanno rinnovato il campo dell'indagine storica tanto per le fonti presentate quanto per le prospettive interpretative con cui è stato letto il vissuto del viaggio in quel lembo di terra particolarmente denso di significati, sia religiosi sia politici¹. Partendo dalle suggestioni suscitate dalla lettura di questi studi e dal *workshop* cui ho partecipato nel 2013 insieme agli autori di questo numero monografico, all'interno dell'iniziativa «Cantieri di storia VII» promossa dalla Società italiana per lo studio della storia contem-

¹ Si veda il nuovo libro di A. Cavaglion, *Verso la Terra Promessa. Scrittori italiani a Gerusalemme da Matilde Serao a Pier Paolo Pasolini*, Carocci, Roma 2016. Dello stesso autore cfr., *Il viaggio a Gerusalemme dopo la Pacem in Terris*, in *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in Terris»*, a c. di M. Franzinelli, R. Bottoni, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 661-84. Inoltre rimando a *Orientalismi italiani*, a c. di G. Proglgio, Antares, Alba (CN) 2013; *Travels to the «Holy Land»: Perceptions, Representations and Narratives*, a c. di S. Di Nepi, A. Marzano, in «*Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC*», n. 6, 2013, <http://www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=338>. Sito consultato l'ultima volta dall'autrice il 31 luglio 2016. Sulle produzioni dei pellegrini cristiani nella seconda metà del Novecento: cfr. E. Mazzini, *L'antiebraismo cattolico dopo la Shoah. Tradizioni e culture nell'Italia del secondo dopoguerra (1945-1974)*, Viella, Roma 2011, pp. 73-93.

poranea², cercherò di avanzare alcune considerazioni intorno alle testimonianze di viaggio in Terra Santa, scritte nella prima metà del Novecento da alcuni pellegrini cattolici³. Dopo una sintetica premessa in cui verranno esposte le caratteristiche principali di questa tipologia di fonti e della tradizione letteraria che le sta alle spalle, il saggio proseguirà con l'analisi dei resoconti redatti in anni in cui l'allora Palestina, insieme ad altri territori, era politicamente governata dall'Impero ottomano. Una sezione a parte verrà invece dedicata ad un'unica testimonianza, scritta da un sacerdote d'eccezione, Cesare Angelini, che pubblicò il suo testo nel 1937, dunque in uno scenario geopolitico del tutto mutato dopo l'avvenuta Dichiarazione di Balfour (1917) e quindi dopo il riconoscimento di un focolare nazionale ebraico in Palestina sotto mandato britannico⁴.

Uno degli interrogativi che ha mosso chi scrive ad indagare questa documentazione è stato il seguente: gli eventi storici che si avvicendarono in quella regione si sono riflessi – e come – in questa letteratura oppure sono rimasti *a latere* di un discorso che puntava in altra direzione, ovvero, a trasmettere esclusivamente l'esperienza del pellegrino in quanto fedele? La dimensione religiosa in cui egli è immerso e di cui riporta in seguito le sue impressioni sotto forma scritta, ignora il piano reale in cui avviene il pellegrinaggio oppure questi due livelli si intrecciano fra loro dando luogo a testimonianze ibridate da tensioni non solo spirituali ma anche politiche? Tali interrogativi potrebbero apparire oziosi e anche un po' scontati dal momento che ogni testo – che si definisca religioso o non – porta con sé una visione non solo individuale ma anche ideologica nella decifrazione del reale e, sebbene possa nascondere o tacere su alcuni aspetti specifici di quella realtà, resta comunque una visione immersa e legata al tempo storico in cui matura e dal quale viene dunque condizionata⁵.

² Mi riferisco al panel del 10 settembre organizzato da Paolo Zanini dal titolo *Il mondo cattolico e la Terra Santa nel Novecento: sionismo, nazionalismo arabo, difesa dei diritti cristiani*, discussant Tullia Catalan, Cantieri di storia VII - Sisso, Università degli studi di Salerno 10-12 settembre 2013.

³ Ad eccezione del libro di Cesare Angelini pubblicato nel 1937, gli altri testi furono pubblicati o tradotti tra il 1906 e il 1912 quindi sotto il pontificato di Pio X (1903-1914).

⁴ Cfr. A. Marzano, *Gli interessi inglesi e le prospettive sioniste: la nascita della Dichiarazione Balfour*, in «Nuova Storia Contemporanea», n. 1, 1997, pp. 87-103; J. Schneer, *The Balfour Declaration: The Origins of the Arab-Israeli Conflict*, Random House, London 2010; L. Kamel, *Imperial Perceptions of Palestine: British Influence and Power in Late Ottoman Times*, British Academic Press, London - New York 2015. Sulla ricezione in ambito cattolico del sionismo in Italia fra la fine dell'Ottocento e la Dichiarazione di Balfour rimando a T. Catalan, *La ricezione del sionismo nella stampa cattolica italiana (1897-1917). Una ricerca in corso*, in *Antisemitismo e chiesa cattolica in Italia (XIX-XX sec.). Ricerche in corso e riflessioni storiografiche*, a c. di C. Facchini, in «Storicamente», n. 7, 2011, <http://storicamente.org/catalan>, sito consultato il 7 novembre 2017. L'intero dossier curato da Facchini è reperibile al seguente sito web http://storicamente.org/dossier-doss_antisemitismo_chiesa.all. Il sito è stato consultato l'ultima volta dall'autrice il 31 luglio 2017.

⁵ Per quanto riguarda le vicende storiche che hanno interessato i luoghi santi e i conflitti che su di essi hanno gravato per tutto il Novecento rimando agli studi di P. Pieraccini, *Gerusalemme, Luoghi Santi e comunità religiose nella politica internazionale*, EDB, Bologna 1997; Id., *La questione di Gerusalemme. Profili storici, giuridici e politici (1920-2005)*, Il Mulino, Bologna 2005; D. Fabrizio, *Identità nazionali e identità religiose. Diplomazia internazionale, istituzioni ecclesiastiche e comunità cristiane in Terra Santa tra Otto e Novecento*, Studium,

È meno ovvio, almeno in chi scrive, l'operazione che si può compiere su questi testi intercettando le diverse tensioni e le diverse ideologie che li attraversano poiché, se è vero che essi sono stati pensati innanzitutto come un segno di fede, nello sviluppo del racconto e dunque del viaggio, il pellegrino si trova a gestire un'ambivalenza fra ciò che vorrebbe e si aspetterebbe di incontrare (le tracce della presenza di Gesù in quel luogo) e quello che effettivamente esperisce durante il pellegrinaggio⁶. Questa alternanza fra un canone letterario codificato nei secoli, che scandisce rituali precisi del pellegrinaggio e del suo racconto⁷, e il percorso concretamente realizzato è, come vedremo, un tratto costitutivo delle testimonianze analizzate nel prossimo paragrafo⁸. Prima di procedere con la loro lettura è necessario avanzare qualche considerazione sul termine «Terra santa» che dà titolo ai molti testi passati e presenti⁹.

La creazione stessa di una «Terra santa» affonda le sue origini nel IV secolo alorché si assiste ad un'istituzionalizzazione di una topografia sacra che si determina e si precisa attraverso una puntuale definizione di alcuni luoghi individuati come testimoni della vita di Cristo. La realtà così sacralizzata si rappresenta nella letteratura, si concretizza architettonicamente nei santuari e nelle basiliche, ed infine si potenzia attraverso il disciplinamento del viaggio sacro (il pellegrinaggio). Le fasi essenziali che qualificano il processo di costruzione del territorio sacralizzato prevedono in primo luogo la purificazione del luogo santo da elementi estranei alla tradizione che si sta fondando; in secondo luogo si assiste a una «sacralizzazione» del luogo che subisce, successivamente, una separazione netta da oggetti ad esso vicini

Roma 2004; P. Zanini, *Il Centro internazionale per la protezione degli interessi cattolici in Palestina*, in «Studi Storici», n. 2, 2013, pp. 393-417; *Recueil de documents concernant Jérusalem et les Lieux Saints, Jerusalem*, a c. di B. Collin, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1982; J. Le Morzellec, *La question de Jérusalem devant les Organisations des Nations Unies*, Établissement Emile Bruylant, Bruxelles 1979; R. Mazza, *Churches at War: The Impact of the First World War on the Christian Institutions of Jerusalem, 1914-20*, in «Middle Eastern Studies», n. 2, 2009, pp. 207-27.

⁶ Sul divario fra l'immaginato e il reale limito i riferimenti a A. Cavaglion, *Verso la Terra promessa*, cit., pp. 21-34; B. O. Land, *Imagining the Holy Land: Maps, Models, and Fantasy Travels*, Indiana University Press, Bloomington 2002; P. Maggiolini, *Images, Views and Landscapes of the Holy Land. Catholic and Protestant Travels to Ottoman Palestine during the 19th Century*, in *Travels to the «Holy Land»*, a c. di S. Di Nepi, A. Marzano, cit., <http://www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=338>, sito consultato il 31 luglio 2016.

⁷ Il canone fondativo della letteratura del pellegrinaggio è costituito dall'*Itinerarium Egeriae o Peregrinatio Aetheriae*, testo composto da una pellegrina cristiana, Egeria, intorno al IV-V secolo d.c. Il libro, di cui è sopravvissuta solo la parte centrale, è consultabile nell'edizione italiana in Egeria, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, a c. di N. Natalucci, EDB, Bologna 2015. Rispetto all'età contemporanea, gli studi condotti sui testi di viaggio dei pellegrini cristiani in epoca medievale e in età moderna sono numerosi. Circo scrivo i riferimenti bibliografici a R. Lavarini, *Il pellegrinaggio cristiano: dalle sue origini al turismo religioso del XX secolo*, Marietti, Genova 1997; F. Cardini, *In Terrasanta. Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2005; *Nuovi mondi. Relazioni, diari e racconti di viaggio dal XIV al XVII*, a c. di C. Spila, BUR, Milano 2010.

⁸ Per un'analisi sull'immaginario e sul linguaggio del sacro che il pellegrino riflette nelle sue testimonianze scritte si veda il volume di A. Dupront, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 52-67.

⁹ Mi limito a rimandare al sito delle Edizioni Terra Santa per inquadrare la tuttora feconda produzione di testi che citano il lemma in questione: <http://www.edizioniterrasantaitalia.it/etx/risultatiRicerca.jsp>. Sito consultato l'ultima volta il giorno 31 luglio 2016.

e simili; in terzo luogo vi è la recinzione del luogo entro mura e confini saldamente stabiliti e fissati; in quarto luogo si dà la riproduzione sociale del luogo attorno a cui si verifica l'insorgenza di una comunità di persone dedite alla conservazione e al mantenimento del luogo stesso; in ultimo si produce una letteratura sacra che perpetua la potenza ormai stabilita e certa del luogo¹⁰.

I cinque momenti summenzionati sono utili nella misura in cui aiutano a sintetizzare processi di lunghissimo periodo sotto formulazioni che probabilmente riducono le complessità storiche in espressioni forse un po' troppo schematiche, ma che possono comunque risultare efficaci là dove si tenti di chiarire la dinamica strutturale di quel che è chiamato ed introiettato come «luogo santo». È certo che la creazione di una letteratura che stabilisce linguaggi e *topoi* precisi del pellegrinaggio – sia individuale sia collettivo¹¹ – è uno dei processi fondativi di una comunità religiosa che trasforma l'esperienza concreta in un modello teso a disciplinare il viaggio spirituale entro parametri e contenuti definiti che verranno, in secondo momento, trasmessi al pubblico dei fedeli. A questa tradizione letteraria appartengono i testi che leggeremo, sebbene presentino anche alterazioni significative rispetto ad essa, immettendo contenuti non solo di tipo spirituale ma anche e soprattutto argomentazioni ideologiche basate su stereotipi religiose¹².

Cosa vedere, come raccontare

But why should not the truth be spoken of this region? Is the truth harmful? Has it ever needed to hide its face? [...]. I am sure from the tenor of books I have read, that many who have visited this land in years gone by, were Presbyterians, and came seeking evidences in support of their particular creed [...]. Honest as these men's intentions may have been, they were full of partialities and prejudices, they entered the country with their verdicts already prepared, and they could no more write dispassionately and impartially about it. Our pilgrims have brought their verdicts with them.

¹⁰ Sui cinque passaggi elencati nel testo rimando al volume di E.J. Leed, *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 251-54.

¹¹ A questo proposito ricordo che il pellegrinaggio di massa aveva visto nascere, in età contemporanea, organismi appositamente rivolti all'organizzazione di visite in Terra Santa su basi collettive, dirette solitamente da sacerdoti. Un rilievo particolare assunsero l'Opera dei Pellegrinaggi Paolini, nata all'inizio del Novecento per volontà dell'arcivescovo di Milano, Andrea Carlo Ferrari e da Don Giovanni Rossi; l'Opera Romana Pellegrinaggi è stata invece fondata nel 1933. Entrambe le istituzioni dipendono dalla Santa Sede.

¹² Il richiamo al libro di M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de Mémoire collective*, Presses universitaires de France, Paris 1941, è fondamentale sia sul piano topografico sia su quello del doppio registro di immaginario e reale che nei testi analizzati risulta inevitabile dato che il pellegrinaggio è un'esperienza religiosa in cui si trascende ciò che si vede.

Così scriveva Mark Twain nel suo resoconto di viaggio compiuto in Terra Santa nel 1867 e in seguito pubblicato nel 1869 con un grande successo di pubblico¹³. In questa breve citazione si concentrano una serie di questioni nodali, proprie di questo genere letterario in cui l'esperienza e l'aspettativa del credente si confronta con una realtà certo più prosaica e materiale (quella che lo scrittore americano indicava con il termine «verità»). Twain rileva come la realtà del posto sia totalmente oscurata in favore di una narrazione edulcorata, lontana da quello che gli occhi dei pellegrini-scrittori avevano effettivamente visto. Quei libri che Twain aveva consultato prima di giungere in Terra Santa, gli parevano privi di un contenuto «sincero», permeati come erano da una serie di pregiudizi e verdetti precostituiti che alteravano lo sguardo del viaggiatore e restituivano una narrazione idealizzata e metastorica del luogo: una rappresentazione, ovvero, sacralizzata.

La dinamica sottolineata dallo scrittore americano non appartiene certamente solo a questo particolare genere letterario né tanto meno a questa tipologia umana di uomini che sono, appunto, i pellegrini cristiani. Tuttavia è da esplicitare che essi scrivono e producono testi all'interno di una tradizione che sull'Oriente traduce quel diffuso desiderio dell'esotico proprio della cultura tardoromantica europea¹⁴. Questo tipo di narrativa permette allo scrittore-viaggiatore di elaborare un'interpretazione che «quasi sempre [è] una forma di ristrutturazione romantica dell'Oriente, una re-visione, che tende a redimerlo e, così redento, a riconsegnarlo al presente»¹⁵. Edward Said, autore della frase citata, si concentra su aspetti che in questa sede non interessa approfondire articolatamente, ma resta valida la sua considerazione circa l'aspetto di ristrutturazione di un immaginario idealizzato dell'altrove orientale che si lega e in parte risponde a quanto osservato da Twain nel brano riportato in apertura del paragrafo («*why should not the truth be spoken of this region?*»). Le riflessioni di Twain e Said riguardano una tipologia di scrittori che intendono costruire il proprio racconto seguendo precisi meccanismi narrativi, intenzionalmente ricostruiti *ex post* e dunque forgiando una testimonianza filtrata da una certa consapevolezza letteraria attraverso l'uso di strutture linguistiche e forme concettuali regolate da determinati codici estetico-letterari.

I testi qui di seguito esaminati riflettono in parte quella tradizione – l'esotismo, il viaggio vissuto come esperienza redentiva – in parte invece rielaborano lo scarto esistente fra l'aspettativa di andare verso un «paradiso terrestre» e una realtà che si presenta desolante e in rovina, attraverso dispositivi ideologici orientati soprattutto a confermare la superiorità del cristianesimo e ad individuare nella popolazione araba ed ebraica la causa della condizione decadente in cui venivano a trovarsi i

¹³ M. Twain, *The Innocents Abroad, or The New Pilgrims' Progress*, American Publishing Company, San Francisco 1869, pp. 569-70. Per l'edizione italiana cfr. M. Twain, *Viaggio in Terra Santa. Una tappa da «Gli innocenti all'estero»*, seguito da «A proposito degli ebrei», a c. di G. Corazzol, Edizioni Spartaco, Santa Maria Capua Vetere 2005. Sui viaggiatori di area anglofona in Terra Santa cfr. P. Maggiolini, *Images, Views and Landscapes of the Holy Land*, cit.; S.S. Rogers, *Inventing the Holy Land: American Protestant Pilgrimage to Palestine, 1865-1941*, Lexington Books, Lanham (Md) 2011.

¹⁴ A. Cavaglion, *Verso la Terra Promessa*, cit., pp. 34-38 e seg.

¹⁵ E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 160.

luoghi santi. Questa percezione del luogo reale, deteriorato e in stato di abbandono, è appunto una percezione che rimanda a quello iato fra l'immaginato e l'esperito, fra l'idealizzazione di una Terra Santa rimasta immutata *nonostante* la storia e l'impatto con un territorio trasformato dall'uomo e dal tempo. Se questo tratto è pur comune a quell'orientalismo descritto da Said, la restituzione delle aspettative «tradite» al cospetto della realtà è segnata da una serie di pregiudizi maturati nel solco della cultura cristiana piuttosto che in quello della letteratura romantica.

Per quanto concerne la selezione delle fonti su cui poggia questo contributo, essa è avvenuta in base a due criteri. Il primo ha riguardato la scelta del tipo di autori che hanno lasciato testimonianza scritta del loro pellegrinaggio: sono autori cattolici e più precisamente sacerdoti. Il secondo, conseguentemente al precedente, ha previsto l'esclusione dei pellegrini laici (cattolici e non) poiché interessava in questa sede esaminare come gli uomini di Chiesa – il cui compito è quello di istruire la massa dei fedeli su una varietà di argomenti non solo strettamente dottrinali – abbiano elaborato la propria esperienza del viaggio sulla quale avrebbero basato poi il loro insegnamento. Quali sono stati i contenuti trasmessi al pubblico dei credenti? E in che forma è avvenuta tale divulgazione? È vero che i vertici ecclesiastici non possono essere identificati *tout court* con la pluralità delle sensibilità che compongono le comunità dei fedeli. In tal senso sarebbe infatti utile analizzare quale siano state le ricezioni di quegli insegnamenti di vertice da parte dei praticanti comuni, ma il campo d'indagine resta ancora in larga parte da esplorare e si auspica che ricerche future prestino attenzione a questo specifico soggetto tematico¹⁶. I resoconti selezionati – non pubblicabili interamente per ovvie esigenze di spazio – saranno discussi sulla base di alcuni passaggi ritenuti significativi per le tematiche affrontate in questo saggio, e verranno esposti secondo la loro data di pubblicazione in ordine temporale.

Il primo testo dunque che incontriamo è quello del teologo tedesco August Rohling, dal titolo *In viaggio per Sionne o La grande speranza d'Israele e di tutta l'umanità*, pubblicato in tedesco nel 1901 e tradotto in italiano nel 1906¹⁷. Rohling firmò nel corso della sua vita una serie di libri antiprotestanti ma soprattutto si distinse per i suoi scritti antisemiti che alla fine dell'Ottocento conobbero una certa diffusione e un certo successo di pubblico presso i circoli cattolici europei¹⁸. Non

¹⁶ Uno studio che accenna alle ricadute in termini di formazione di un immaginario collettivo presso la comunità dei fedeli è contenuto in G. Jucquois, P. Sauvage, *L'invention de l'antisémitisme racial. L'implication des catholiques français et belges (1850-2000)*, Louvain, La Neuve 2001.

¹⁷ Cfr. A. Rohling, *Auf nach Zion oder Die grosse Hoffnung Israels und aller Menschen*, Kempton, Kösel 1901. Oltre alla traduzione italiana, il libro conobbe numerose traduzioni anche in inglese e francese. Per l'edizione italiana cfr. A. Rohling, *In viaggio per Sionne, o La grande speranza d'Israele e di tutta l'umanità*, Campana del Mattino, Napoli 1906.

¹⁸ August Rohling (1839-1931) pubblicò il suo testo più famoso, *Der Talmudjude* (1871), che divenne ben presto un «classico» di riferimento della letteratura antisemita. Per un approfondimento bio-bibliografico dell'autore cfr. la voce enciclopedia scritta da C. Schmitt, *August Rohling*, in *Teil: Band 8, Rembrandt-Scharbel*, Nordhausen 1994, in *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, a c. di Friedrich Wilhelm Bautz, Bautz, Nordhausen 1990-, pp. 577-83. Sulla figura di Rohling e sul bagaglio culturale in cui egli formò le sue convinzioni antiebraiche rimando al saggio di C. Facchini, *Le metamorfosi di un'antica ostilità. Antisemitismo e cultura cattolica nella seconda metà dell'Ottocento*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», n. 27, 2010, pp. 187-230.

stupisce dunque la *vis* antiebraica che permea il suo racconto della Terra Santa; è un *pamphlet* prototipico di quell'antisemitismo tardo-ottocentesco che si oppone ai processi di modernizzazione e di emancipazione di un popolo ritenuto reietto, maledetto, portatore di idee e teorie sovvertitrici dell'ordine cristiano anche al di fuori dei confini europei¹⁹. In questa sede l'autore non fa che trasferire la polemica antiebraica dall'ambito europeo a quello mediorientale, il quale sembra confermare e anzi rafforzare la piena legittimità della cultura antisemita e delle sue «giuste» rivendicazioni circa il contenimento della presenza ebraica in contesti cristiani²⁰. Oltre a questa proprietà tematica, il testo presenta una struttura basata su un duplice registro che prevede un assiduo slittamento storico-temporale fra storia antica e storia presente che è un'operazione funzionale ad evidenziare, senza soluzione di continuità, la dannazione che fin dalle origini, ha caratterizzato la vicenda del popolo ebraico.

Un esempio di questo impasto di motivazioni pseudo-religiose e stereotipi antisemiti è rintracciabile nel passo che segue:

L'apertura del Ghetto e l'emancipazione de' Giudei, compiuta per Israele, fu il vero momento della nascita del Sionismo. Appena Israele ebbe spezzate le catene del Ghetto, Crémieux annunciava che una novella Gerusalemme andava ad innalzarsi sulle rovine dei Papi e dei Re. Ciò era il proclamare che Gerusalemme diventerebbe capitale del mondo. Noi altri cristiani anche desideriamo la stessa cosa, ma in guisa tutto affatto diversa dal come la desiderano Crémieux e i Giudei moderni, sedicenti civili. Questi Giudei del libero pensiero sono i figliuoli degli antichi Sadducei, il loro Sionismo nient'altro è che una pura e semplice fantasticheria patriottica e politica; esso non riconosce il Messia biblico, e, per conseguenza, non può avere alcun significato religioso o una stabilità qualsiasi. La gran moltitudine dei Giudei è talmudicamente ortodossa; ella nutre la tenace credenza del Fariseismo, e si sente spinta verso Gerusalemme perché è persuasa che prossima è l'ora, in cui il Figlio di David sottometterà tutti i Goijm e stabilirà il suo regno eterno nella Palestina e sul mondo intero. Sono questi Sionisti appunto coloro che, seco recando dappertutto il loro Talmud come libro sacro per eccellenza, disimpegnano dapprima la parte principale sul suolo della Terra Santa, ed i quali, con le loro idee millenarie ed altri errori, molti mali spanderanno in sulla terra. Dal perché essi sono coloro che proclameranno l'Anticristo come Messia²¹.

¹⁹ Su questo ampio tema mi limito a segnalare i seguenti contributi che in vario modo e da prospettive diverse hanno indagato la questione: G. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo fra Otto e Novecento*, in *Gli ebrei in Italia*, II, *Storia d'Italia*, Annali 11, a c. di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1997, pp. 1550-51; S. Levis Sullam, *L'archivio antiebraico. Il linguaggio dell'antisemitismo moderno*, Laterza, Roma 2008; F. Germinario, *Costruire la razza nemica: la formazione dell'immaginario antisemita tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento*, UTET, Torino 2010; C. Leone, *Antisemitismo nella Vienna fin de siècle. La figura del sindaco Karl Lueger*, La Giuntina, Firenze 2010.

²⁰ Sulla rimodulazione e sul continuo aggiornamento dei contenuti dell'antisemitismo moderno cfr. S. Levis Sullam *L'archivio antiebraico*, cit., pp. 23-31 e seg.

²¹ A. Rohling, *In viaggio per Sionne*, cit., p. 23.

Il linguaggio, dagli accenti apocalittici, e i contenuti che egli offre in queste righe ripropongono le tradizionali accuse cristiane contro la religione ebraica – l'antica polemica antitalmudista così come l'accusa di fariseismo²² – unite ad altre di più moderna elaborazione antisemita – la volontà degli ebrei, una volta usciti dal ghetto e dunque emancipati, di conquistare prima la Terra Santa e poi il mondo intero²³ –. La lettura riservata poi al sionismo è un'interpretazione impegnata ad assimilare il movimento politico come una sorta di rinnovata e aggiornata versione di un'ostilità antica che il popolo ebraico da sempre nutre verso il cristianesimo e che giungerà perfino a proclamare «l'Anticristo come Messia»²⁴. Il nesso fra il tempo passato e quello presente è dunque stabilito, circolarmente confermato e pacificamente riproposto senza interruzioni né fratture. Scarsamente interessato a soffermarsi sulle vicende propriamente politiche del momento²⁵, il testo prosegue auspicando che l'antisemitismo metta fine alla potenza degli ebrei nel mondo – «l'antisemitismo moderno, che nulla vede al di fuori degli interessi economici, serve a più alti scopi. Quel che io stesso ho riportato in alcuni miei scritti sul Rabbiniismo, non è stato che una lieve indicazione in questo senso pel bene comune» – e si chiude con la consueta invocazione a che Israele, pentito e redento, torni a congiungersi al cristianesimo attraverso il riconoscimento della messianicità di Gesù e del solo ed unico Dio incarnatosi in Cristo²⁶.

Argomentazioni simili, anche se espresse in toni meno violenti, si rintracciano nel testo del sacerdote Ambrogio Grosso, proveniente dalla parrocchia di Chiavari, che nel 1907 pubblicò il suo scritto al rientro dalla Terra Santa²⁷. I luoghi santi immaginati, verso i quali l'autore aveva riposto ampie aspettative, vengono subito ridimensionati una volta visitati.

Non dovrebbero [si chiede l'autore, N.d.R.] questi luoghi essere i più belli, i più fertili del mondo? Invece è tutto l'opposto.....le bellezze naturali a nulla

²² Cfr. P. Stefani, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Laterza, Roma 2004; D. Nirenberg, *Antigiudaismo. La tradizione occidentale*, Viella, Roma 2016.

²³ Rohling in quel passo non fa che reiterare i contenuti della polemica dell'intransigentismo cattolico contro l'emancipazione ebraica che, figlia della modernità e della secolarizzazione, avrebbe portato al sovvertimento e sgretolamento dell'Europa cristiana. Cfr. G. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica*, in *Gli ebrei in Italia*, II, *Storia d'Italia*, Annali 11, a c. di C. Vivanti, cit., pp. 1556-57.

²⁴ L'autore fra l'altro identifica il sionismo – movimento politico – con l'ebraismo talmudico facendo di questo nesso il perno del suo ragionamento. Come è noto, soprattutto all'epoca in cui veniva scritto questo libro, il sionismo fu un movimento tutt'altro che omogeneo, attraversato sì da correnti religiose ma soprattutto da ideologie socialiste e laiche. Cfr. G. Bensoussan, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale 1860-1940*, Einaudi, Torino 2007.

²⁵ Solo un accenno quando scrive: «Le potenze, le quali non confidano in altro che nell'influenza dell'oro, non si avvegono esservi alcune cose, che agli sguardi profani sembrano di poco o niun rilievo, ma che servono però egregiamente allo sviluppo della storia», A. Rohling, *In viaggio per Sionne*, cit., p. 34.

²⁶ Ivi, p. 54. «Questi i miei sforzi per riporre Israele sotto la protezione delle leggi canoniche e per aiutarlo a ritornar pacificamente nella sua patria; anzi il pubblico interesse per tal nobile scopo aumenta in maniera confortante. La carne ed il sangue non possono salvare. Lo spirito solo dà la vita o la morte. Ecco perché ho anche scritto l'opera presente; affinché la contemplazione dei grandi beni del regno pacifico, che la Rivelazione ci annunzia, e la grave piega de' tempi cui siamo giunti servano alla salute di tutto il genere umano», ivi, p. 67.

²⁷ A. Grosso, *Il mio pellegrinaggio ai Luoghi Santi. Lettere dalla Palestina*, Tipografia Artigianelli, Chiavari 1907.

servono: per tutto spira il soffio della maledizione. Gli abitanti sono ignoranti, sporchi; il terreno è incolto; solo il cardo spinoso e le erbe maligne vi allignano; le città più belle sono distrutte, i santuari edificati più volte, più volte furono distrutti dal fanatismo dei barbari, degli ebrei, dei musulmani²⁸.

La culla del cristianesimo, il luogo che per eccellenza dovrebbe essere il più bello e il più fertile al mondo – per riprendere le espressioni impiegate da Grosso – si riduce ai suoi occhi a una terra incolta, abitata da individui (ebrei e musulmani) non meritevoli di vivere quello spazio e anzi artefici della sua rovina. Con toni apocalittici, l'autore poi introduce l'altro elemento che ritroveremo anche più avanti nel suo scritto: l'aspetto soprannaturale – il soffio della maledizione – è richiamato come agente superiore che condanna dall'alto quel luogo perché popolato da infedeli. Nel prosieguito questa immagine si fa più esplicita e ne fa emergere una ulteriore:

Qual è la causa di questo miserabile stato di cose? Secondo il criterio umano, la colpa maggiore spetta a quella vera negazione che è il governo turco.....ma chi ha fede trova la causa prima più in alto: nella maledizione di Dio a questi popoli, a queste terre, che non l'hanno voluto riconoscere, che disprezzarono la sua parola e i suoi insegnamenti, che invocarono imprecando il suo sangue sopra sé e sopra dei propri figli; e la maledizione cadde su di loro, e dopo 1900 anni si sente ancora, con tutti i suoi terribili effetti²⁹.

Come nello scritto di Rohling, anche qui è posto in maniera lineare il meccanismo di causa-effetto che non necessita di spiegazioni aggiuntive. Il tempo «terrestre» è il tempo della corruzione (effetto) poiché, disconoscendo Gesù in quanto Messia (causa), arabi ma soprattutto ebrei hanno richiamato su di loro «la maledizione di Dio» – espressione impiegata per ben due volte – che sempre li perseguiterà per quel rifiuto originario. Raccontando successivamente della sua visita a Gerusalemme, accanto all'emozione e all'esaltazione del fedele nell'entrare nella città «celeste», egli non si sottrae comunque dal riproporre ostilità di conio antiebraico:

Dopo un viaggio durato 18 giorni, animati dal pensiero, dal vivissimo desiderio di visitare la santa città che raccoglie tutti i misteri, pensi il lettore quale emozione provi il cuore al sentir dire: «Ecco Gerusalemme!» io mi senti commosso al pensiero che entravo nelle sante mura della capitale della Palestina, nella città di David, di Salomone; nel luogo dove la perfidia ebraica ha commesso il delitto più grande che mai abbia veduto il mondo³⁰.

²⁸ Ivi, p. 65.

²⁹ Ivi, p. 66.

³⁰ Ivi, p. 73. Sulla «perfidia giudaica» – espressione usata nel testo citato – e sulla sua evoluzione attraverso i secoli rimando a D. Menozzi, «Giudaica perfidia». *Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*, Il Mulino, Bologna 2014.

Sembra indissolubile il legame che l'autore stabilisce fra il suo viaggio nei luoghi santi e la sua manifesta avversione verso tutto ciò che gli ricorda l'esistenza degli ebrei – definiti deicidi – in quella terra. È un testo attraversato da stereotipie antisemite che paiono rinvigorirsi man mano che procede nel suo racconto. Aspetti anche di misericordia cristiana di segno paternalistico emergono qua e là nel libro come attesta la descrizione che egli propone dopo aver visitato il muro del Pianto e dopo aver assistito alla preghiera ebraica del venerdì. Ma anche in questo caso la misericordia – o piuttosto la compassione – è impiegata allo scopo di riaffermare la superiorità cristiana.

Nel pomeriggio siamo andati ad assistere al pianto degli ebrei. Essi, tutti i venerdì, ma specialmente il primo venerdì della luna, vanno a pregare e a piangere presso il muro del tempio di Salomone, unico muro che il tempo o la barbarie non abbia distrutto....se io non avessi assistito a questa scena non vi crederei; e chi mi leggerà stenterà a credermi, tanto è cosa strana: eppure è la verità. Tanto gli uomini che le donne erano attaccati agli enormi massi del muro col libro in mano; chi non poteva avvicinarsi stava dietro, ma spingeva gli altri per essere più vicino al muro. Tutti pregavano forte, ma non era una preghiera, era un ululato, un pianto disperato, che si sentiva molto di lontano. La scena era veramente compassionevole! Povera gente, povero popolo disgraziato! Piange perché ha perduto il regno, il sacerdozio, il sacrificio; e invoca da Dio pietà, che restituisca il grande regno di Israele, senza volere ricordare che ha invocato sopra di sé il sangue del Giusto, il quale ancora terribilmente continua a cadere su questa progenie cieca e maledetta. Nessuno di noi a quella scena rideva; non si poteva ridere per non destare la loro suscettibilità, ma non avrebbe potuto anche chi l'avesse voluto; il solo nostro sentimento era di una profonda commiserazione³¹.

Con un espediente retorico elementare, Grosso rivolge al lettore l'invito a credere in quello che andrà scrivendo in seguito e a ciò che i suoi occhi hanno visto. Una visione che suscita nell'autore una certa pietà a cui fa seguito un'interpretazione delle lamentazioni contenute nella preghiera come un segno di disgrazia e di dannazione perpetua che motiva quei pianti rinnovati ogni settimana³². Il racconto del rito cui ha assistito si chiude ricorrendo ad una generica quanto astratta compassione cristiana che un fedele presumibilmente dovrebbe avvertire di fronte a tale scena.

Il testo continua con le sue nette contrapposizioni – «girando per le vie di Gerusalemme, voi vi incontrate, a ogni passo, colla verità e l'errore» – e con le sue annotazioni antisemite – «l'elemento più numeroso è rappresentato dagli ebrei: questi uomini antipatici si distinguono facilmente dalle due ciocche di capelli, che por-

³¹ A. Grosso, *Il mio viaggio ai Luoghi Santi*, cit., p. 78.

³² Difatti viene inserita e parafrasata, a giustificazione di tale maledizione, la frase tratta dal Vangelo di Matteo in cui è formulata la condanna alla maledizione che avrebbe accompagnato la storia del popolo ebraico lungo i secoli in virtù della sua cecità davanti a Gesù in quanto Messia. L'espressione esatta contenuta nel Vangelo di Matteo recita: *Et respondens universus populus dixit: «Sanguis eius super nos et super filios nostros», Evangelium secundum Matthaeum, 27/25.*

tano ai lati del viso; sono generalmente poveri, magri: hanno uno sguardo stupido e sprezzante» – chiudendosi con le consuete argomentazioni antiebraiche unite a considerazioni nostalgiche relative alla disillusione che coglie il pellegrino rispetto al luogo santo immaginato e a quello reale:

Gerusalemme è la città dei grandi ricordi storici, le cui memorie, segnate nelle sue grandiose rovine e nelle sue tombe vuote, esaltano sempre la nostra immaginazione: vi dura però ancora la perfidia e l'ostinazione ebraica, e il sepolcro glorioso di Cristo non ha ancora potuto cancellare l'enorme delitto del deicidio. Se non fosse pei ricordi religiosi che risveglia, Gerusalemme non meriterebbe che noi faticassimo tanto per andarla a visitare³³.

Più che un viaggio di un fedele alla ricerca delle tracce della vita di Cristo, lo scritto di Grosso sembra essere stato pensato come un manifesto ideologico in cui il portato antisemita fa da vettore principale per spiegare ogni sua esperienza negativa consumata in Terra Santa e per giustificare, con il suo sistematico impiego, la realtà decadente che circonda i luoghi santi. Un meccanismo lineare di causa-effetto, come dicevamo poc'anzi, in cui la dicotomia fra un Male e un Bene sembra riuscire a soddisfare le disarmonie avvertite durante il pellegrinaggio e, in ultima analisi, a pacificarle.

La dimensione religiosa emerge invece con maggiore forza nel testo del sacerdote genovese Agostino Lavagetto che viene dato alle stampe nel 1912³⁴. Rispetto ai libri precedenti, con questa fonte ci si imbatte in un tipo di scrittura vicina ad immaginari orientalistici, destinata a un preciso pubblico di giovani lettori – come esplicitato nella premessa – e che per questa sua caratteristica mostra elementi di esotismo uniti ad esigenze di natura pedagogico-educativa. Fin dalle prime pagine, Lavagetto spiega innanzitutto il motivo che lo ha mosso ad intraprendere il viaggio verso la Palestina:

L'Oriente, specialmente l'Egitto, la Palestina, la Grecia e quelle altre terre ove si svolsero i grandi fatti della storia antica, sempre attrasse il mio pensiero e desiderio sin dagli anni giovanili. Tale desiderio andò poi crescendo in me col crescere degli anni, e maggiormente ancora allorché, nel lungo periodo di tempo impiegato nell'istruire ed educare la gioventù pel Santuario, compresi la grande influenza che quei luoghi lontani ebbero nella civilizzazione ed evangelizzazione della umanità [...] certo la mia meta principale doveva essere e fu quella di visitare i Luoghi Santi³⁵.

Se l'evangelizzazione assume il significato di civilizzazione in quell'*Oriente* genericamente inteso e sognato, attraverso le tappe che lo condurranno a Gerusa-

³³ A. Grosso, *Il mio pellegrinaggio ai Luoghi Santi*, cit., p. 121-24.

³⁴ A. Lavagetto, *Un mese in Oriente. Reminiscenze di un viaggio in Terra Santa*, Tipografia della Gioventù, Genova 1912.

³⁵ Ivi, p. 5.

lemme, l'autore esprime una serie di giudizi – soprattutto sugli usi e costumi degli egiziani – che poggiano sulla salda convinzione di essere a loro superiore in quanto europeo e cristiano (civilizzato appunto). Arrivando a Gerusalemme, la delusione è subitanea e lo iato fra aspettazione e realtà è anche in questo caso riproposto come nelle testimonianze precedenti. «Gerusalemme – scrive il presule – non è più la bella e prosperosa città che era al tempo di Gesù Cristo e peggio starebbe ancora se in essa non infondessero un po' di vita e di civiltà i numerosi europei colà stabiliti, e i numerosi pellegrini che colà si recano annualmente»³⁶. Il termine «civiltà» torna nelle sue parole; una terminologia certo non neutra e che si ripresenta con una certa frequenza nel suo breve resoconto il quale rispecchia una mentalità comune, dominante e legittima nella formazione dell'identità dell'uomo europeo e cristiano. Un esempio in tal senso è dato dal seguente passo che chiude peraltro il suo scritto:

Non solo per le nazioni cattoliche, ma ancora per tutte le cristiane, è disonorevole che mentre gli altri popoli, Turchi, Cinesi, Coreani, Giapponesi, hanno in loro dominio le città e i luoghi abitati dai fondatori delle loro false religioni, solo le nazioni cristiane, che sono le più progredite e potenti e tanta parte della loro civiltà debbono a Cristo, continuino a tollerare che la patria ed il sepolcro di Lui restino sotto lo spregevole dominio musulmano. Quando sarà che l'Europa si scuota una buona volta dalla sua indifferenza e provveda non solo all'onore di Cristo ma anche al suo stesso onore?³⁷

In questo breve resoconto, come si è visto, tracce di palese antisemitismo non sono presenti. L'interesse dell'autore è concentrato su un auspicio a una riconquista cristiana ed europea dell'intera Palestina, giudicando al contempo «disonorevole» il fatto che il continente più progredito, evoluto e civilizzato rimanesse estraneo alla contesa di un territorio che gli apparteneva in quanto regione natale del cristianesimo. Presumibilmente se questo testo fosse stato scritto dopo il riconoscimento di un focolare nazionale ebraico, il sacerdote ligure avrebbe sostituito l'espressione «lo spregevole dominio musulmano» con «lo spregevole dominio britannico e sionista». Ma questa è solo una ipotesi che, manchevole di un riscontro documentario verificabile, resta su un piano congetturale e teorico.

I resoconti su cui ci siamo soffermati fino a questo momento rappresentano alcune voci del mondo cattolico grazie alle quali si possono rilevare le vie attraverso le quali è passata la trasmissione di immaginari collettivi che si traducono non solo nei vertici alti di certa letteratura, ma anche in produzioni più basse come queste, diffuse presso un pubblico di fedeli che apprendevano la realtà dei luoghi santi e delle popolazioni che lì abitavano sulla base di descrizioni ideologicamente orientate in un senso preciso. Oltre alla dimensione religiosa, in realtà abbastanza negletta, queste testimonianze si dirigono, sotto traccia come nel caso di Lavagetto o manifesti come nel testo di Rohling e di Grosso, a confermare convinzioni costruite sulla

³⁶ Ivi, p. 80.

³⁷ Ivi, p. 101.

definizione della propria fede in contrasto e in ostilità verso le altre due religioni monoteiste, tratteggiate e introiettate secondo gli schemi tipici di quell'antisemitismo e razzismo prodotti dalla cultura tardo-ottocentesco europea³⁸.

Un pellegrino d'eccezione: Cesare Angelini

Figura di spessore intellettuale diverso rispetto agli autori precedenti, dotato di un particolare misticismo testimoniato lungo l'intero arco della sua esistenza³⁹, Cesare Angelini merita un paragrafo a sé non solo perché il suo testo presenta elementi di originalità rispetto ai contenuti presenti negli altri libri e in parte distante da alcuni *cliché* antiebraici, ma anche perché è stata figura di rilievo nel panorama cattolico del Novecento italiano. Individuare come questo autore abbia narrato il suo pellegrinaggio in un contesto storico profondamente mutato rispetto a quello in cui furono scritte le testimonianze precedenti, aiuta a far luce almeno su due aspetti. Il primo interessa come una medesima esperienza possa essere raccontata al di fuori delle ideologie razziste e antisemite; il secondo deriva dal capire come si possa esprimere la letteratura del pellegrinaggio in termini colti ed elaborati.

Impegnato nell'associazione della *Pro Civitate Christiana*⁴⁰, rettore dell'Almo Collegio Borromeo di Pavia, autore di numerosi saggi critici su Manzoni, Monti, Foscolo, Angelini fu vicino agli ambienti vociani, stringendo un'amicizia duratura con Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini, Ardengo Soffici e Renato Serra, intrattenendo con questi una lunga amicizia attestata anche dagli epistolari parzialmente pubblicati⁴¹. Come recita la voce enciclopedica curata da Giorgio Barberi Squarotti, Angelini fu:

³⁸ Cfr. almeno G. L. Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Laterza, Roma 2007.

³⁹ Nato il 2 agosto 1886 ad Albuzzano in provincia di Pavia nel 1910, dopo gli studi svolti nel seminario di Pavia, Angelini viene ordinato sacerdote. Dal 1910 al 1915 svolge attività d'insegnante di italiano presso il seminario di Cesena, località in cui conosce Renato Serra a cui lo legherà una profonda amicizia. Nel 1915 partecipa al primo conflitto mondiale in qualità di cappellano degli alpini. Torna a Pavia nel 1920 e riprende ad insegnare nel seminario della città; è del 1932 il primo pellegrinaggio in Terra Santa, tornandoci in un secondo momento, precisamente nel 1937. Dal 1939 al 1961 è Rettore del Collegio Borromeo di Pavia. Muore nel 1976. Per un approfondimento sulla sua figura e sulla sua produzione letteraria rimando ai seguenti volumi: *Cesare Angelini nel «tempo» delle amicizie*, a c. di A. Stella et al., Edizioni Tipografia Commerciale Pavese, Pavia 1996; *Il mondo di Cesare Angelini*, a c. di G. Mussini, V. Scheiwiller, Libri Scheiwiller, Milano 1997.

⁴⁰ L'associazione, composta da volontari, venne fondata nel 1939 dal sacerdote Giovanni Rossi che stabilì la sua sede ad Assisi. Nel corso degli anni ha dato vita ad una serie di convegni di studio a cui Angelini partecipò attivamente fin dai primi anni della nascita dell'associazione la quale, a tutt'oggi, è impegnata nella promozione di una serie di iniziative tanto nell'ambito dello studio quanto in quello del sociale. Cfr. il sito web curato dalla stessa Pro Civitate Christiana: <http://www.cittadella.org/>. Sito consultato il 31 luglio 2017.

⁴¹ Cfr. C. Angelini, *I doni della vita. Lettere 1913-1976*, a c. di A. Stella, A. Modena, Rusconi, Milano 1985; Id., *Il libro delle dediche (testimonianze d'amicizia)*, a c. di F. Maggi, Edizioni Tipografia Commerciale Pavese, Pavia 1995; *Cesare Angelini-Giuseppe Prezzolini. Carteggio 1919-1976*, a c. di M. Marchione, G. Mussini, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003; L. Simonelli, *Diario del Novecento*, Simonelli Editore, Milano 2012.

un finissimo descrittore di paesaggi, evocatore di stati d'animo d'una religiosità resa idillica da una contemplazione assidua e meravigliata della natura. Il suo interesse e la validità di scrittore consistono nell'eleganza sottile e precisa del suo stile, nella sua parola ammorbidita e pure intensa, nella grazia con cui sa precisare sentimenti, notazioni d'ambiente e di paese estremamente labili e ardui a essere fissati senza che se ne perda il delicato sapore⁴².

Invito in Terra Santa è un libro che risponde a quanto scritto nel brano succitato. Venne pubblicato a conclusione del suo secondo pellegrinaggio, avvenuto nel 1937 facendo seguito al primo compiuto cinque anni prima⁴³. L'anno della sua edizione viene dunque molto dopo la dichiarazione di Balfour e dopo la trasformazione geopolitica che aveva profondamente coinvolto la regione, passata sotto il mandato britannico dal 1922. In questo scritto, lo scarto fra luogo immaginato e quello reale non è «riparato» attraverso dispositivi oppositivi verso le altre due religioni presenti in quel territorio, ma è invece reso in termini di consolazione cristiana e di pacificazione nella fede.

Come nei casi precedenti, anche di questo testo sono stati isolati alcuni specifici passi attinenti al tema di questo contributo. Esso si apre con un paragone fra un passato glorioso del pellegrinaggio e un tempo presente «di più pallida fede». Accennando solo fuggacemente alla situazione politica della Palestina che proprio in quegli anni vedeva un crescente acutizzarsi del conflitto arabo-ebraico⁴⁴, l'esigenza principale di Angelini è quella di esprimere le proprie emozioni e lo stato d'animo di esaltazione che lo coglie quando entra in contatto con quel luogo:

Quella terra sognata e misteriosa mi ha subito preso, stregato, creando in me uno stato d'animo assolutamente nuovo. Ci sono ritornato e la passione è cresciuta. Terra Santa ora mi appartiene. Se la penso, mi esalto, se ne sento parlare, divento attento e geloso. E le notizie che m'arrivano di là mi fanno trasalire, quasi fossero la continuazione della narrazione biblica e evangelica⁴⁵.

Con queste espressioni auliche che rimandano alla costruzione di una Terra Santa «biblica e evangelica», il sacerdote lombardo manifesta una religiosità non tanto

⁴² G. Barberi Squarotti, *Cesare Angelini*, in *Grande dizionario enciclopedico*, v. 1, *A-Anti*, UTET, Torino 1984, p. 834.

⁴³ C. Angelini, *Invito in Terra Santa*, Ancora, Pavia 1937. Una seconda edizione del libro uscì, col medesimo titolo, nel 1946 presso la casa editrice Editoriale di Milano. Le citazioni che seguiranno sono da riferirsi alla prima edizione.

⁴⁴ Sulla «Grande rivolta araba» che imperversò in Palestina fra il 1936 e il 1939 cfr. B. Morris, *Vittime. Storia del conflitto arabo-sionista 1881-2001*, Bur, Milano 2003, pp. 158-206. Angelini accenna alla situazione politica scrivendo: «gli ingegneri inglesi pensano al modo di utilizzare le acque dal Giordano per fertilizzare il deserto di Giuda, e laboriose colonie agricole sioniste hanno invaso la Galilea, turbando i sonni e la pace degli Arabi indolenti, coi quali si scambiano spesso botte da orbi, e non si sa come andrà a finire», C. Angelini, *Invito in Terra Santa*, cit., p. 6.

⁴⁵ Ivi, p. 5 e p. 10.

confermata da quei luoghi ma trasformata e, anzi, rinnovata, grazie al contatto fisico con essi. Questo elemento si fa più chiaro là dove parla di Gerusalemme:

Essa è il punto di congiungimento tra il Vecchio Testamento e il Nuovo, il punto d'innesto della nuova religione che assume carattere universale e va per il mondo, sulla religione antica rimasta nazionale e circoscritta. Gerusalemme è la città che compie la redenzione. Poi Cristo si è fatto romano. Troppo ci siamo nutriti di questi simboli e concetti, perché ora, che l'abbiamo sotto gli occhi, la Santa Città non ce li renda vivi, e l'avviarci verso di essa non ci paia un incamminarci verso gli atri della Casa di Dio. Tale mi appariva dalla strada di Betlemme: alta, soleggiata, balzante sui colli, Gerusalemme era tutta in cielo; bella come s'era rivelata alla vista dei Crociati, splendente come nella visione del Profeta. È questo l'aspetto celeste di Gerusalemme: quello che il pellegrino ha portato dentro di sé, creato dal suo intimo ardore.

In questo passo vanno sottolineati due aspetti. Il primo riguarda il preconetto con il quale Angelini, figlio del suo tempo e dunque formatosi su un insegnamento cristiano non aggiornato rispetto alla lettura riservata alla religione ebraica, definisce la religione dell'Antico Testamento secondo parametri tradizionali, giudicandola «antica, nazionale e circoscritta». È anche vero però che, rispetto alle altre testimonianze, in Angelini c'è il chiaro riconoscimento di Gerusalemme come luogo di unione fra Antico e Nuovo Testamento e dunque il riconoscimento del legame che unisce il cristianesimo all'ebraismo. Affermazione tutt'altro che scontata se teniamo in considerazione il contesto storico in cui il sacerdote scriveva queste righe; contesto, almeno quello italiano, non certo propenso ad accogliere le origini ebraiche di Gesù e dunque del cristianesimo stesso⁴⁶. È altresì interessante l'inciso sul «Cristo romano», che rimanda a un elemento comune della propaganda fascista e cattolica degli anni Trenta, quantomeno dopo la Conciliazione⁴⁷. Questo aspetto si ripresenta anche più avanti nel testo di Angelini che conferma e dà un valore del tutto particolare all'asserita romanità di Cristo.

Il secondo elemento riguarda il vissuto narrato da Angelini quando visita Gerusalemme e i suoi luoghi sacri: la città viene introiettata come la città «celeste» e

⁴⁶ Sugli orientamenti tutt'altro che favorevoli della Chiesa cattolica a riconoscere le origini ebraiche del cristianesimo cfr. S. Heschel, *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2008; C. Facchini, *Premessa a «Antisemitismo e chiesa cattolica (XIX-XX sec.)»*, in *Antisemitismo e chiesa cattolica in Italia*, a c. di C. Facchini, in «Storicamente», n. 7, 2011, https://storicamente.org/facchini_premessa, sito consultato il 7 novembre 2017; J. Connelly, *From Enemy to Brother. The Revolution in Catholic teaching on the Jews (1933-1965)*, Harvard University Press, Cambridge (MS) - London 2012; E. Mazzini, *Ostilità convergenti. Stampa diocesana, razzismo e antisemitismo nell'Italia fascista (1937-1939)*, ESI, Napoli 2013.

⁴⁷ È ampia la letteratura in merito alle convergenze propagandistiche createsi fra cattolicesimo italiano e fascismo dalla fine degli anni Venti in avanti. Per economia di spazio rimando a E. Gentile, *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*, Feltrinelli, Milano 2010.

come tale collocata al di fuori del piano storico. Il confronto con la Gerusalemme reale è posto solo in un secondo momento quando osserva:

Se poi, più freddamente, io lascio cader gli occhi sulla massa delle sue case, ahimè, troppe vedo tondeggianti cupole di moschee e minareti senza gioia. Il pellegrino queste cose le sapeva anche prima di partire; non per questo è meno disgustosa l'impressione sul luogo. Un po' sbigottito si chiede se questa sia la città del Vangelo o del Corano, di Gesù o di Maometto. La vista reale turba la visione ideale, e la città, che poco fa era un trono sospeso nella luce, dà ora un senso di luogo devastato. Quello stesso nome – Gerusalemme – che, diventato per lui tessera di preghiera, il pellegrino vorrebbe veder scritto solo su messali e antifonari miniati, gli capita di leggerlo sul dorso sporco dei torpedoni arabi, come il nome di una qualunque stazione⁴⁸.

Il presule manifesta un certo pregiudizio antiarabo non difforme, in questo caso, dai testi analizzati poche pagine prima. Tuttavia il conflitto interiore che lo coglie nel vedere la Gerusalemme storica e reale, è subito sciolto scrivendo poche righe più avanti che «questo turbamento è subito vinto; perché il pellegrino non è venuto qui per vedere le malefatte degli uomini ma per sentire le opere di Dio; e più nulla ora vieta di ritrovare il contatto immediato e commosso con la Città Santa, con la città di Gesù»⁴⁹.

L'oscillare fra quel che lo sguardo vede e ciò che la mente pensa ed immagina è un moto costante di questa fonte che rende la sua lettura di particolare interesse, poiché offre un procedere narrativo punteggiato di riflessioni che non necessariamente e non sempre rispondono a rassicurare la fede cristiana tramite l'operazione svalutativa delle altre religioni e del tempo «terrestre», ma che si riverberano sull'esperienza del pellegrinaggio con quell'incessante ricerca di senso che stenta a trovare requie. Nel prosieguito del viaggio, l'impatto con il lago di Tiberiade è particolarmente sentito da Angelini con un forte senso di spaesamento e quasi di disperazione.

Tiberiade: abitanti novemila: tre mila musulmani; gli altri ebrei, che vi passeggiano da padroni e hanno fede che in questa loro città, o a Safed sui monti, dovrà nascere il Messia, che poi salirà a Gerusalemme a conquistarla con la predicazione e l'azione. Cattolici, sì e no duecento. Ma, Signore, non sono questi i luoghi della Redenzione? E dove sono i redenti? Perché poi qui, proprio qui dove ogni zolla porta l'orma del tuo piede e la luce d'un tuo miracolo, ci sia gente che vive aspettando ancora il Messia, e perché ci sia altra gente che sale sui minareti a gridare ai quattro venti che Allah è il solo Dio e Maometto è il suo vero profeta, è un sacrilegio che non si riesce a capire. È un tuo mistero, Signore [...]. E il pellegrino volta le spalle alla città col cuore che tutto gli duole

⁴⁸ C. Angelini, *Invito in Terra Santa*, cit., p. 18.

⁴⁹ Ivi, p. 19.

[...] quanto c'è di preciso nelle notizie che il pellegrino si sente dare visitando i luoghi santi? Tutto se porta con sé la fede che sa vedere e sentire; nulla, se non ha questo dono⁵⁰.

Rivolgendosi a Dio, interrogandolo su dove siano nel presente i «luoghi della Redenzione» trasfigurati dalla storia, Angelini trova conforto nella fede che «sa vedere e sentire» al di là di ciò che i suoi occhi hanno realmente visto. Accanto alla dimensione spirituale, emerge il suo pregiudizio antiarabo a cui indirizza parole dure, individuandolo come il principale artefice della distruzione delle chiese cristiane e di tutto ciò che di cristiano vi era in quella terra⁵¹. Al contrario, non vi sono segni antiebraici nel testo, registrando la presenza ebraica con un breve e fugace accenno. Quasi al termine del suo racconto, il sacerdote si chiede quale sia stata l'esperienza del pellegrinaggio in una terra che, visitandola, a tratti scontenta e reifica le rappresentazioni ideali che l'immaginazione aveva creato nella sua mente.

Il pellegrino lascia Terra Santa portando in sé un certo scontento, un piccolo sconcerto. Troppe cose ha visto nella terra di Dio che hanno urtato il suo sentimento, il suo senso di Fede. Quel mosaico vivente di religioni e di riti, gli ha dato qualche inquietudine, amarezza, quasi piccoli dubbi. Musulmani che nel bazar del venerdì leggono il Corano a dispetto dei cristiani. Ebrei che leggono il Talmud all'ombra delle sinagoghe, e il sabato invocano il Messia lungo il Muro del pianto. Riti cristiani divisi in tanti ibridismi inquietanti [...]. Perché a Gerusalemme, entrando nella chiesa del Santo Sepolcro, si ha l'impressione di rivivere ai tempi di molte eresie; quando ognuno, lacerando la divina verità, credeva d'esserne in possesso. Greci scismatici, armeni disuniti, giacobiti, siriani, abissini, copti, protestanti: una bolgia. Il pellegrino resta un po' stordito. Vorrebbe dire «Non est hic». Non è più qui. Questo luogo è disabitato da Dio. Ma sarebbe uomo di poca fede, se cedesse a una così fragile ragione di smarrimento⁵².

Scontento, sconcerto, amarezza, inquietudine, piccoli dubbi, smarrimento. Questi i termini che ricorrono nel brano summenzionato. Parole che tradiscono un profondo contrasto avvertito nel pellegrino Angelini che cerca non solo il luogo immaginato ma anela anche ad una unità di fede cristiana. Lo smarrimento è dovuto sia alla pluralità delle religioni non cristiane sia alla molteplicità di riti cristiani che egli vede al meglio visitando il Santo Sepolcro. Quel desiderio di unità può essere pacificato soltanto da un luogo in grado di riconciliare le inquietudini del pellegrino cattolico:

⁵⁰ Ivi, p. 21.

⁵¹ A tal proposito scrive: «tenete poi conto dell'invasione e presenza millenaria degli arabi musulmani, i quali hanno mutato in Moschee tutti i santuari cristiani che hanno potuto fanaticamente rubare, magari col pretesto che i medesimi luoghi furono santificati dal passaggio di Maometto», ivi, p. 54.

⁵² Ivi, p. 114.

Bisogna ch'io veda Roma. E mentre sale sul bastimento per il ritorno, gli par di vedere innanzi a sé, nel mare luminoso, la nave che portò Paolo e il suo desiderio da Gerusalemme in Italia, e, a bordo della bella nave, tutto il Cristianesimo. È il messaggio che emigra. Nato fra il popolo più religioso della storia, ma destinato a tutte le genti, il messaggio doveva essere affidato al popolo di più universale destino, pronto a portarlo ai confini del mondo. E il pellegrino giunge a Roma, dove non ritrova soltanto l'anima della patria ma la patria dell'anima. Paolo lo porta a Pietro, alla pietra di Pietro; che è lo sviluppo finale e totale della predicazione di Cristo. Così Gerusalemme resta la città *santa* perché santificata dalla vita e dalla morte di Cristo; ma Roma è la città *eterna* perché deposito della verità. Lì cadono tutte le inquietudini inutili e i dubbi stolti. Riconosce che lì è la sede della Fede vera, sincera. Lì respira il riposo, la certezza. Presso il Cristo romano⁵³.

Il legame fra Roma e Gerusalemme è certamente un paragone tipico della tradizione cattolica che Angelini però recupera non solo per affermare l'universalità della Chiesa cattolica romana, ma anche per ritrovare quel senso di intima armonia religiosa che, durante il suo viaggio, aveva quasi smarrito⁵⁴.

La peculiarità di questa fonte risiede nelle sue venature e sensibilità letterarie che riescono ad esprimere i movimenti e i tormenti interiori del pellegrino a contatto con il luogo sacro, facendo a meno di reiterare incessantemente geremiadi, di fondo rassicuranti, sulle condizioni di corruzione in cui l'attuale Terra Santa sembrava costretta a vivere⁵⁵. La tentazione a lasciarsi andare a commenti negativi sulla realtà dei posti visitati è presente anche in questa testimonianza che tuttavia differisce dalle altre per quella non presenza costante di opposizioni nette verso le altre due religioni. È un testo che potremmo definire *sui generis* non solo per quanto osservato poc'anzi ma anche perché è stato scritto in un contesto – la fine degli anni Trenta – in cui gli insegnamenti antiebraici della cultura cattolica erano legittimati e radicati tanto negli uomini di Chiesa quanto nei fedeli e dunque anche nei pellegrini⁵⁶.

⁵³ Ivi, pp. 118-19. La chiusura del testo riecheggia, come suggeritomi in fase di referaggio, il passo dantesco «quella Roma onde Cristo è romano» contenuto nel canto XXXII del Purgatorio, 102.

⁵⁴ Il legame istituito dai Padri della Chiesa fra il significato simbolico-religioso che unirebbe, reciprocamente, Gerusalemme a Roma è stato ricostruito, da una prospettiva cattolica, nel libro di P.F. Fumagalli, *Roma e Gerusalemme. La Chiesa cattolica e il popolo di Israele*, prefazione di Riccardo Di Segni, Mondadori, Milano 2010.

⁵⁵ Egli preferisce invece esperire il viaggio come un'occasione per il fedele di rinnovare la propria appartenenza al cristianesimo trascurando gli elementi politici del luogo. Come scrive nelle conclusioni: «Ma questa dicevamo è la Palestina; intesa come delimitazione geografica ed espressione politica. Mentre il nostro libretto con il suo titolo chiaro vuol soprattutto rilevare il volto del paese che fu il paese del Signore e la sua forma religiosa immanente. Ossia la fisionomia di Terrasanta che, anche oggi, sta al di fuori e al di sopra d'ogni vicenda politica e d'ogni evento puramente umano», C. Angelini, *Invito in Terra Santa*, cit., p. 141.

⁵⁶ Cfr. E. Mazzini, *L'antisemitismo cattolico e le sue trasformazioni. Un tentativo di sintesi a margine di due lavori*, in «Annali di storia dell'esegesi», n. 31, 2014, pp.169-89.

Conclusioni

Al termine di un esame certamente embrionale e suscettibile di essere rivisto alla luce di ulteriori e future ricerche, posso suggerire alcune considerazioni sulle questioni emerse in questo contributo.

La tradizione letteraria che contraddistingue la narrativa del pellegrinaggio in Terra Santa fissa alcune immagini, esperienze ed impressioni definite e collocate in precisi codici linguistici ed espressivi⁵⁷. L'esperienza del pellegrinaggio narrata nei testi analizzati si struttura su un duplice livello tematico che unisce la dimensione simbolica del luogo sacralizzato – la Terra di Gesù – ad una dimensione più propriamente corporea del viaggio compiuto a stretto contatto con le manifestazioni storiche del sacro. Attorno a questo nucleo narrativo, si fanno evidenti altri elementi che riguardano la costruzione di modelli oppositivi utilizzati per decifrare gli altri due sistemi religiosi. Recuperando gli interrogativi iniziali posti dall'articolo, la realtà politica e reale della Terra Santa entra nella maggior parte di questi resoconti quale testimonianza di come gli uomini, la storia e la presenza di religioni diverse da quelle cristiane, abbiano alterato e profanato la terra di Gesù. Non sono testi che affrontano in maniera esplicita la sfera del politico che, come abbiamo visto, entra di sfuggita e quasi con indolenza. Se s'intende però il termine «politico» in senso più ampio, le mentalità riflesse in queste fonti – che si autorappresentano soggettive e personali – presentano evidenti aspetti ideologici che si legano all'immagine di un Occidente portatore di una civiltà e di una religione superiori.

Dalla lettura di questi resoconti, eccezion fatta per il caso di Angelini in parte diverso, è palese che il pellegrinaggio abbia rappresentato una conferma ulteriore di convinzioni e verdetti – come osservava Twain nel brano citato in apertura del secondo paragrafo dell'articolo – elaborati nel contesto europeo. Il punto di vista soggettivo di fatto alligna in un tessuto culturale ed ideologico che si ripete anche in un altrove sì immaginato ma rispondente di fatto a quel che il fedele vuole vedere e raccontare. L'antisemitismo – cultura collettiva – è un veicolo su cui questi pellegrini, in quanto individui, possono appoggiarsi e riformulare sotto altre terminologie la delusione provata nel corso del viaggio. Nel testo di Angelini, la fede, superiore al tempo storico, è il rifugio invece primario in cui trova consolazione; negli altri scritti la fede sembra invece rivestire un ruolo secondario, mentre è palese l'esigenza di trasmettere circolarmente al proprio pubblico di lettori, modelli culturali forniti, come detto, dall'antisemitismo cristiano ed europeo.

⁵⁷ Su questo rimando alle pertinenti osservazioni avanzate da G. Cardona, *I viaggi e le scoperte*, in *Letteratura italiana. Le questioni*, a c. di A. Asor Rosa, Einaudi, Torino 1986, pp. 687-716.

IN LIBRERIA



Soltanto un uomo nato in riva all'Adriatico, di madre croata, autodidatta, di sentimenti italiani e di cultura profondamente mediterranea ed europea – conosceva sei lingue tra cui l'arabo dopo aver vissuto per molti anni in Egitto – poteva concepire la sua vita tutta spesa a realizzare un grande sogno rivoluzionario di emancipazione e libertà. Mazziniano ispirato dal pensiero democratico-radical, Mario Maovaz partecipa ai moti rivoluzionari nel gennaio 1918 a Pola e poi alle giornate triestine del tracollo austriaco del 30 ottobre 1918. Nel dopoguerra, lui rivoluzionario che aveva pure partecipato ai moti popolari di Odessa del 1905, torna alla vita privata e diventa imprenditore nella gestione di sale cinematografiche. Ma agli inizi degli anni Trenta aderisce a un piccolo gruppo cospirativo repubblicano e diventa uno degli animatori locali di Giustizia e Libertà. Nel 1932 viene però arrestato e assegnato al confino di Ponza. Tre anni più tardi è messo in libertà e torna in famiglia, che si era trasferita a Roma dove riallaccia i contatti con Giustizia e Libertà. Arrestato nuovamente nel 1937 è destinato alla colonia penale delle isole Tremiti. Manifesta segni di insofferenza e ribellione che gli costano la detenzione a Lucera e quindi a Ventotene. Qui diventa bibliotecario del confino e conosce Ernesto Rossi con il quale condivide il progetto politico europeista del Manifesto di Ventotene. Nell'estate 1943, caduto il fascismo, viene liberato e giunge a Trieste dove si avvicina al Partito d'Azione. Agli inizi del 1944 aderisce al movimento autonomista «Trieste libera». In seguito al rinvenimento di documenti e di una delazione nel gennaio 1945 viene arrestato dall'Ispettorato speciale di pubblica sicurezza. Viene torturato dal famigerato Gaetano Collotti, così come anche la moglie ed i figli. Rimane in carcere fino al 28 aprile 1945, segnato nel corpo dalle accanite violenze, quando viene prelevato insieme ad altri ostaggi e fucilato al poligono di tiro di Opicina, due giorni prima dell'insurrezione cittadina.

Il Patriarcato latino di Gerusalemme, la Santa Sede e il sionismo di fronte alla prima traduzione dei *Protocolli dei savi di Sion* in lingua araba (1925-1926)

di Paolo Pieraccini

Abstract - The Latin Patriarchate of Jerusalem, the Holy See and the translation in Arabic of *The Protocols of the Elders of Zion*

*The aim of this article is to investigate the spread into British Palestine of one of the most virulent Anti-Semitic pamphlets: *The Protocols of the Elders of Zion*. To this end, this essay focuses on both local and global issues, bringing to light some aspects of the life and organization of the Latin community in Jerusalem during the early years of the British mandate. On the 5th of January 1926 the official magazine of the Latin Patriarchate, the «*Raqib Seyon*», published a review of the Arab translation of *The Protocols of the Elders of Zion*, underlining that this book was «worthy to be read by all the Arabs» because it «shows the bad intentions of the Zionists». The Zionist leaders tried to secure a denial from the Holy See and a Vatican declaration denouncing the falsity of *The Protocols*. The whole issue was directly managed by the World Zionist Organization which established many channels of communication with the Vatican. The Jewish American association also entered into this controversy, asking that the Vatican distance itself from the review. Despite this strong campaign, the Catholic press remained silent, and the Latin Patriarchate decided to close the «*Raqib Seyon*» without any explanation.*

Key words: The Protocols of the Elders of Zion; Latin Patriarchate of Jerusalem ; Catholic Press; Translation in Arabic

Parole chiave: Protocolli dei savi anziani di Sion, Patriarcato latino di Gerusalemme, stampa cattolica, traduzione in arabo

A metà degli anni Ottanta il grande storico e orientalista britannico Bernard Lewis, nel suo celebre studio intitolato *Semites and Anti-Semites*¹, accusò il periodico in lingua araba del Patriarcato latino di Gerusalemme – il «*Raqib Sion*»² – di aver pubblicato, «la prima traduzione araba» dei *Protocolli dei Savi di Sion* sul numero del 15 gennaio 1926. Per suffragare la sua affermazione fece riferimento a un saggio intitolato *The Arab Christians and the Palestinian Arab National Movement*³, nel quale Daphne Tsimhoni incolpava tra l'altro i cattolici palestinesi di esse-

¹ Titolo completo dell'opera: *Semites and Anti-Semites. An Inquiry Into Conflict and Prejudice*, Weidenfeld and Nicolson, London 1986, p. 199.

² «La Sentinella di Sion».

³ Titolo completo del saggio: *The Arab Christians and the Palestinian Arab National Movement During the Formative Stage*, in *The Palestinians and the Middle East Conflict*, a c. di G. Ben-Dor, University of Haifa, Ramat Gan 1978, p. 79.

re i maggiori responsabili della diffusione dell'«antisemitismo europeo» all'interno della società araba. Dopo aver affermato che «espressioni antiebraiche ricorrevano molto frequentemente negli organi di stampa palestinesi dell'epoca», la studiosa israeliana specialista di cristianesimo palestinese faceva seguire la grave imputazione verso il piccolo giornale diocesano, avanzata senza portare prova alcuna a sostegno della sua affermazione. Tsimhoni si esprimeva in forma dubitativa solo su una traduzione dei *Protocolli* curata nel 1921 dall'editore del giornale palestinese «*Falastin*» di Giaffa, l'arabo cristiano greco-ortodosso Isa al-Isa; traduzione che, comunque, a suo dire non avrebbe mai conosciuto un'«ampia circolazione». Invece l'iniziativa del «*Raqib Sion*» – sempre a detta della Tsimhoni – avrebbe contribuito a diffondere largamente il contenuto dei *Protocolli* negli ambienti islamici. Più di recente Esther Webman – curatrice di un importante volume dedicato a *The Global Impact of the «Protocols of the Elders of Zion»*, edito da una casa editrice prestigiosa come Routledge – ha rilanciato l'accusa in termini un po' diversi, anch'ella senza minimamente documentarla: mentre secondo Bernard Lewis la traduzione pubblicata dal «*Raqib Sion*» sarebbe stata seguita da un'altra effettuata da un arabo cristiano e pubblicata in volume al Cairo due anni dopo, la Webman ribalta i termini della questione: a suo dire sarebbe stato quel medesimo arabo cristiano – «mosso dal risentimento per gli ebrei a causa del loro ruolo nella crocifissione di Gesù» – ad effettuare la «prima traduzione» dei *Protocolli*, mentre più o meno «nello stesso periodo (1926-1927)» ne sarebbe apparsa un'altra sul «*Raqib Sion*»⁴. L'autrice dimostra di avere le idee un po' meno confuse. In effetti, la prima traduzione integrale dei *Protocolli dei Savi di Sion* in lingua araba apparve nella capitale egiziana nel 1925, a cura del sacerdote maronita Antoun Yamin al-Khoury, intitolata *Mu'amarat a-yahud 'ala al-shu'ub*⁵. Anche la Webman afferma che il libello – in queste due differenti versioni – sarebbe subito stato impiegato come un'efficace arma contro il sionismo; aggiunge anche che il mufti di Gerusalemme, Hajj Amin al-Husseini, se ne sarebbe servito negli anni 1928-29 per diffondere tra la popolazione araba il timore che gli ebrei intendessero impadronirsi del *Haram al-Sharif* (o Monte del Tempio), distruggere le moschee e riedificarvi il loro antico santuario.

Non sappiamo se altri specialisti abbiano rilanciato l'imputazione contro il «*Raqib Sion*». Abbiamo però potuto verificare che l'accusa è stata ripetuta in diverse pubblicazioni minori, più o meno degne di nota⁶, e che ricorre con grande

⁴ E. Webman, *Adoption of the Protocols in the Arab Discourse on the Arab-Israeli Conflict, Zionism, and the Jews*, in *The Global Impact of the «Protocols of the Elders of Zion»*, a c. di E. Webman, Routledge, New York 2011, p. 172.

⁵ Cfr. S.G. Haim, *Arabic Antisemitic Literature: Some Preliminary Notes*, in «*Jewish Social Studies*», 17, 1955, p. 308. Il titolo completo della traduzione di don Yamin era: *Mu'amarat al-yahudiyya 'ala al-shu'ub: al-muqarrarat al-Sioniyya aw madhabit al-jalasat al-sirriyya li-hukumaa israil* (trad. It. a c. dell'Autore, *La cospirazione degli ebrei contro gli altri popoli del mondo, ovvero, i Protocolli degli incontri segreti degli Anziani di Israele*).

⁶ Cfr. ad esempio D. Patterson, *A Genealogy of Evil: Anti-Semitism from Nazism to Islamic Jihad*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, p. 95 (anche questo l'autore, facendo diretto riferimento a Bernard Lewis, cita il numero del 15 gennaio del «*Raqib Sion*»). In un libello di tale Carlo Panella invece (*Il libro nero dei regimi islamici (1914/2007): oppressione, fondamentalismo, terrore*, Rizzoli, Milano 2006) il giornale patriarcale

frequenza sui siti internet, specialmente su quelli che si occupano di antisemitismo. Molti citano come fonte Bernard Lewis, dato che il suo *Semites and Anti-Semites* ha conosciuto ben altra diffusione rispetto agli studi della Tsimhoni e della Webman. Inoltre, tra molti accademici israeliani, l'idea che il giornale diocesano abbia «pubblicato» (se non addirittura «tradotto») la prima versione integrale in arabo dei *Protocolli* è ormai data per assodata, come dimostra il fatto che alcuni di loro ce l'abbiano ripetutamente fatto notare scandalizzati.

Nel corso di una ricerca d'archivio per redigere uno studio su *Cattolici di Terra Santa, sionismo e nazionalismo arabo* abbiamo reperito alcuni documenti che parevano raccontarci una storia diversa. Abbiamo quindi ritenuto necessario vederci un po' più chiaro, cercando innanzitutto di venire in possesso del numero incriminato della rivista. Tuttavia, nessuna biblioteca locale conserva la collezione del «*Raqib Sion*» – probabilmente a causa della sua limitata importanza e della sua scarsissima diffusione –, con la sola probabile eccezione di quella del Seminario del Patriarcato latino di Gerusalemme; istituzione purtroppo inaccessibile al pubblico, in quanto da oltre un secolo e mezzo unicamente consacrata alla formazione dei futuri preti della diocesi patriarcale gerosolimitana. Per approfondire la questione non ci è restato che tornare a consultare gli archivi che ci avevano messo in sospetto, in particolare quelli del Patriarcato latino, quelli sionisti gerosolimitani e alcuni di quelli vaticani. Il risultato della nostra ricerca si è rivelato piuttosto fruttuoso: non solo siamo stati in grado di rinvenire il tanto sospirato numero della rivista, ma abbiamo potuto constatare che le vicende nelle quali rimase in effetti coinvolto il «*Raqib Sion*» nel 1926 – e, di riflesso, il Patriarcato latino e la stessa Santa Sede – sono di un certo interesse e meritano di essere raccontate in dettaglio.

I Protocolli dei Savi di Sion

I *Protocolli dei Savi di Sion* furono prodotti a Parigi dalla polizia segreta zarista (*Okhrana*) a fine Ottocento, per fornire una solida base propagandistica agli obiettivi dei conservatori russi. Questi intendevano infatti screditare i riformatori liberali e gli altri agitatori che stavano guadagnando terreno in patria, mostrandoli come docili strumenti degli ebrei. Pubblicati per la prima volta a puntate nel 1903 sul quotidiano di estrema destra di Pietroburgo «*Znamja*» – autore un certo Pavel Krushevan, antisemita di professione e noto suscitatore di *pogrom* – i *Protocolli* divennero molto popolari dopo i sommovimenti rivoluzionari del 1905, che condussero alla promulgazione della Costituzione e alla formazione di un Parlamento come argini al potere autocratico dello zar. Non a caso, furono pubblicati integralmente per la prima volta nel dicembre di quell'anno, sempre in Russia, a cura del sacerdote greco-ortodosso Sergej Nilus, che nell'introduzione spiegò di

è accusato di aver pubblicato la «traduzione» araba dei *Protocolli* nel 1925. Solo due anni dopo ne sarebbe seguito un «volume in arabo edito [...] al Cairo». L'autore ha ripetuto l'accusa ne *Il libro nero del califfato. La guerra di civiltà dello scisma islamico*, BUR, Milano 2015, p. 263.

esserne venuto in possesso nel 1901, dopo che una donna li aveva «rubati [...] ad uno dei capi più potenti [...] della massoneria». Nilus li ristampò un paio di volte prima dello scoppio della Prima guerra mondiale e – rivisti e ampliati – nel gennaio del 1917. Essi conobbero una diffusione globale in Occidente solo tra il 1919 e il 1921 – quando la situazione divenne ancor più propizia per la propagazione delle teorie che vi erano contenute – e furono ristampati in un’infinità di edizioni negli anni successivi (la versione alla quale si rifecero gran parte dei curatori occidentali fu quella di Nilus del 1917).

I *Protocolli* si presentavano come testi o appunti per conferenze, nei quali un membro del governo segreto ebraico esponeva agli altri (i cosiddetti «Anziani di Sion») i risvolti di un complotto millenario ordito dagli ebrei per conquistare il mondo. I «giudei», mossi da «un’ambizione senza limiti, un’ingordigia divoratrice, un desiderio di vendetta spietato e un odio intenso», con «mezzi indiretti, subdoli e fraudolenti», miravano a instaurare un «super-governo universale». Esso – di carattere dittatoriale e teocratico – sarebbe stato guidato da un Re d’Israele, la cui dinastia sarebbe durata «fino al giorno del giudizio finale». Strumenti per condurre felicemente a termine la cospirazione – che sarebbe culminata con l’abolizione di tutti gli Stati fondati dai «gentili» –, sarebbero stati il controllo della finanza, dell’economia e dei media, la diffusione di ideologie moderne come il liberalismo e la democrazia, la contestazione dei valori cristiani, il sovvertimento della morale e la distruzione dell’ordine sociale tradizionale. Sarebbero stati istituiti dei regimi presidenziali, con a capo uomini dal passato poco cristallino, e per questo facilmente controllabili. Si sarebbero inoltre suscitate frequenti guerre, che mediante un aumento generalizzato degli armamenti non avrebbero portato vantaggio a nessuna delle parti in conflitto, ma provocato solo crisi economiche generalizzate. Altro strumento fondamentale sarebbe stata la massoneria, che avrebbe agito «inconsiamente da maschera» per realizzare gli obiettivi degli ebrei. Questi avrebbero diretto e moltiplicato le logge «in tutte le parti del mondo, per servire come centri di propaganda e fonti principali per attingere informazioni»⁷. Avrebbero inoltre corrotto la «polizia ufficiale» e instaurato un sistema spionistico generalizzato, inducendo un terzo della popolazione mondiale a «sorvegliare il resto». Come agenti sarebbero stati scelti soprattutto «amministratori, editori, stampatori, librai, impiegati, operai, cocchieri ecc.». Inoltre, per impedire al popolo di scoprire la cospirazione, lo si sarebbe «distratto con varie forme di divertimenti» e «passioni» («sport», «gare artistiche», «osterie», ecc.). L’unica «società» di cui i «giudei» temevano la «concorrenza» era quella dei «Gesuiti»:

Ma siamo riusciti a screditare i Gesuiti agli occhi della plebe stupida, per la ragione che questa società è un’organizzazione palese, mentre noi ci teniamo dietro le quinte, mantenendo il segreto [su]lla nostra. Al mondo, in fin dei conti, importerà poco se diventerà suo padrone il capo della Chiesa Cattolica, oppure un tiranno del sangue di Sionne. Ma per noi, «popolo prediletto», la questione non è indifferente (Protocollo V).

⁷ Se qualche massone avesse opposto resistenza sarebbe stato immediatamente giustiziato in segreto.

Uno degli obiettivi principali sarebbe stato cancellare ogni altro tipo di religione, inducendo «bisogni materiali» di ogni genere nelle masse. Il clero dei «Gentili» sarebbe stato screditato «agli occhi del popolo»:

Noi ridurremo il clero e le sue dottrine a tener così poco posto nella vita, e renderemo la loro influenza così antipatica alla popolazione, che i loro insegnamenti avranno risultati opposti a quelli che avevano una volta. Quando sarà arrivata l'ora di annientare la Corte papale, una mano ignota, additando il Vaticano, darà il segnale dell'assalto. Allorquando il popolo, nella sua ira si scaglierà sul Vaticano, noi ci attergeremo a suoi protettori per evitare lo spargimento di sangue. Con questo atto penetreremo fino al cuore di tale Corte, e nessuno potrà più scacciarcene finché non avremo distrutto la potenza papale. Il Re di Israele diventerà il vero Papa dell'universo: il Patriarca della Chiesa Internazionale (Protocollo XVII).

L'obiettivo finale dei congiurati era una sorta di era messianica, nella quale l'unica religione sopravvissuta sarebbe stata il giudaismo; un'era voluta da Dio stesso, che fin dall'inizio aveva scelto gli ebrei per dominare il mondo, governato da un sovrano della stirpe di David.

I Protocolli in Europa

In Europa il successo dei *Protocolli* – letteralmente divampato nei mesi immediatamente successivi al primo conflitto mondiale – dipese dal fatto che essi parevano aver anticipato eventi come la Rivoluzione russa e la disintegrazione di quattro grandi Imperi (russo, austro-ungarico, germanico e ottomano). Sembravano inoltre fornire convincenti spiegazioni alle frustrazioni dei paesi sconfitti e alle difficoltà politiche, sociali ed economiche che finirono per interessare per qualche tempo perfino le nazioni vincitrici. Tutti gli eventi e le ideologie che stavano conducendo alla fine dell'Europa tradizionale parevano ormai obbedire a uno specifico piano di distruzione, elaborato da una potente organizzazione segreta ebraico-massonica.

In Germania i *Protocolli* apparvero per la prima volta nel gennaio 1920 a cura di Ludvig Müller⁸, col titolo *Die Geheimnisse der Weisen von Zion* (cinque ristampe nel corso dell'anno, un'altra trentina durante i quindici anni successivi). Un'altra edizione che conobbe grande diffusione fu quella britannica del gennaio del 1920, uscita in forma anonima col titolo *The Jewish Peril: Protocols of the Learned Elders of Zion* a cura di una casa editrice, la Eyre & Spottiswoode, che si fregiava del prestigioso titolo di *His Majesty's Printer*. Negli Stati Uniti ne apparvero due versioni pochi mesi dopo, una a New York e l'altra a Boston, quest'ultima col significativo titolo *The Protocols and World Revolution*. In Francia, tra il 1920 e il 1921 ne uscirono tre edizioni, una delle quali a cura di mons. Ernest Jounin (1920), noto

⁸ Alias Gottfried Zur Beck.

antisemita, esperto di esoterismo e di occultismo, direttore della «*Revue Internationale des Sociétés Secrètes*», che aveva fondato nel 1912 per lottare contro il «pericolo» massonico e giudaico. Quella che riscosse maggior successo (sedici ristampe nel primo anno, venticinque entro il 1925) apparve però all'inizio del 1921 a cura di Roger Lambelin – uno dei fondatori della *Jeunesse royaliste*, divenuto in seguito membro dell'*Action française* –, la prima ad essere stata ritradotta in francese dal russo (le prime versioni russe, quelle d'anteguerra, erano state ricavate dall'originale francese prodotto dall'*Okhrana*). In Italia ne sortirono contemporaneamente due edizioni: la prima a fine febbraio 1921 in volume, a cura del sacerdote secolarizzato Giovanni Preziosi – «uno dei pochi coerenti antisemiti italiani del XX secolo»⁹ – fondatore (1913), proprietario e direttore del periodico «La Vita Italiana»¹⁰; un'altra tra il 27 marzo e il 12 giugno 1921 a puntate come supplemento della rivista «Fede e Ragione» ad opera di mons. Umberto Benigni – il «massimo rappresentante in Italia del cattolicesimo integrale»¹¹ –, raccolta in volume l'anno successivo. Quest'ultima edizione, viste le competenze scientifiche del prelado, conteneva un'introduzione molto più lunga ed elaborata di quella di Preziosi. Contrariamente a quest'ultimo che si diceva certo soltanto della «veridicità» dei *Protocolli*¹², Benigni riteneva sicura anche la loro «autenticità»:

Ogni onesto e intelligente lettore dei Protocolli rimane [...] colpito dalla già incominciata, esatta [e] qualche volta perfino particolareggiata, applicazione di tanti punti del programma contenuto in essi. [...] I Protocolli ci offrono una serie terribilmente concatenata di particolari non prevedibili così chiaramente al principio di questo secolo, e che oggi si avverano [...]. Sarebbe veramente strano il pretendere che nel 1901 esistesse un genio sconosciuto [...] [in grado di, N.d.R.] poter prevedere i colpi di cannone e di rivoltella che Israele oggi impartisce al mondo *goy*. [...] Il lettore [...] rimane colpito dal miscuglio [...]

⁹ M.T. Pichetto, *Alle radici dell'odio. Preziosi e Benigni antisemiti*, Franco Angeli, Milano 1983, p. 11. Le teorie antisemite di Preziosi, per tutti gli anni Venti, non riscossero particolare attenzione. Come se non bastasse, l'allontanamento dalla «segreteria nazionale del suo protettore, Roberto Farinacci, segnaronò il suo esautoramento e il suo confinamento ai margini della vita politica del partito». Egli divenne influente, all'interno del Partito stesso e dello Stato – giungendo perfino a ricoprire incarichi ministeriali – solo in seguito all'avvicinamento dell'Italia al nazismo e alla promulgazione delle leggi razziali. Cfr. *ivi*, p. 33. Nel marzo 1944, al tempo della Repubblica di Salò, Mussolini gli affidò l'Ispettorato generale per la razza.

¹⁰ Il volume era direttamente attribuito a S. Nilus, *L'internazionale ebraica. Protocolli dei Savi Anziani di Sion. Versione italiana con appendice*, La Vita Italiana, Roma 1921. Preziosi, però, si era rifatto all'edizione inglese del gennaio 1920.

¹¹ M.T. Pichetto, *Alle radici dell'odio*, cit., p. 103.

¹² Affermava Preziosi nella sua breve introduzione ai *Protocolli*: il «dibattito verte materialmente sull'autenticità propriamente detta del documento, cioè se realmente gli "Anziani di Sion" si siano radunati nel tale anno in tale luogo, ed abbiano redatto, parola per parola, quei Protocolli. Ma un'altra qu[est]ione, meno formale e più sostanziale, s'impone: quella della loro veridicità. Nessuno nega che un programma reso pubblico nel 1905 abbia oggi il suo pieno, stupefacente, spaventoso adempimento, e non solo in genere ma in molti punti particolari. O il documento è formalmente autentico, od esso fu compilato su vari documenti autentici e su informazioni sicure, dando a queste membra sparse unità di corpo». S. Nilus, *L'internazionale ebraica*, cit., pp. 6-7.

del più sottile e mefistofelico realismo nel tessere le trame della gran rete [...]. Là è tutto l'ebreo, quegli che ha inventato la cambiale, e quegli che ha sognato il millennio del regno messianico. [...]. Ebbene, i Protocolli gridano, da capo a fondo del loro contenuto, questo segno infallibile della loro autentica origine [...] ebraica. Essi ci additano tutto il cumulo della perfidia israelitica congiunta alla suprema maestria che la millenaria esperienza affaristica ha dato a Shylock; e mentre la satanica spirale si allarga e s'innalza, si cambia improvvisamente [...] in una fantastica girandola che tra razzi multicolori ci mostra [la fantasmagoria, N.d.R.] di un impero mondiale salomonico, con un re profeta, una specie di mahadi, con un consesso di sceicchi dirigenti il mondo [sottomesso, N.d.R.] ad Israele. [...]. Ciò spiega l'orgasmo della sinagoga e del ghetto di fronte alla pubblicazione dei Protocolli, orgasmo degno della nevrastenia endemica di quel popolo, fino a domandare in pieno parlamento britannico la soppressione di quel libro, confidando che [il primo ministro inglese David, N.d.R.] Lloyd George e [il ministro degli esteri Arthur, N.d.R.] Balfour avrebbero obbedito anche in questo caso¹³.

A partire dalla metà del 1920, su molti importanti quotidiani europei, iniziarono a moltiplicarsi gli interventi che riassumevano e commentavano diffusamente il contenuto dei *Protocolli*. In Gran Bretagna fu soprattutto il «*Morning Post*» a riconoscerne esplicitamente l'autenticità, in una lunga serie di pezzi pubblicati tra il 12 e il 30 luglio 1920. Negli Stati Uniti fu il «*Dearborn Independent*» di proprietà del grande industriale Henry Ford a diffondersi sulla «profetica esattezza» e sul modo in cui l'internazionale ebraica si era servita del bolscevismo per conquistare il potere in Russia. Gli articoli – apparsi tra il maggio e l'ottobre 1920 – come quelli del «*Morning Post*» ai quali si ispiravano, vennero pubblicati in volume separato col titolo *The International Jew. The World's Foremost Problem*. Ford inoltre, non contento di averne fatte stampare cinquecentomila copie, volle immetterle sul mercato un gran numero tradotte in molte altre lingue. L'8 maggio 1920, perfino il «*Times*» di Londra pubblicò una recensione all'edizione inglese del gennaio precedente. Il prestigioso giornale, pur non prendendo posizione in merito all'autenticità dei *Protocolli*, manifestava grande stupore per il fatto che essi avessero saputo prevedere lo scoppio della Prima guerra mondiale, i movimenti rivoluzionari (in particolare quelli russo, ungherese e tedesco) e perfino la fondazione della Società delle Nazioni. Quest'ultimo giornale, però, si sarebbe presto riscattato. A metà agosto successivo, tre articoli firmati dal corrispondente da Costantinopoli, Philip Graves, dimostrarono che i *Protocolli* erano una clamorosa falsificazione; un plagio basato innanzitutto su un *pamphlet* di satira politica francese intitolato *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu, ou la politique de Machiavel au XIX Siècle*, che tra l'altro non aveva attinenza alcuna con gli ebrei. L'autore – Maurice Joly – l'aveva redatto nel 1864 per accusare l'autocrazia e le ambizioni espansionistiche di Napoleone III, pagando il suo ardire con quindici mesi di carcere. I ventiquattro «Protocolli» del

¹³ Supplemento al n. 13 di «Fede e Ragione», Firenze-Roma, 27 marzo 1921, p. 4.

libello antisemita seguivano «*almost the same order*» dei venticinque «Dialoghi» in cui era diviso il *pamphlet* di Joly:

The author of the «Protocols» simply copied from the «Dialogues» a number of passages in which MACHIAVELLI is made to enunciate the doctrines and tactics of despotism as they were at that time practised by NAPOLEON, and put them into the mouth of an imaginary Jewish Elder¹⁴.

Graves – che aveva appreso da un rifugiato russo l'esistenza dell'opera di Joly, la cui scarsa diffusione aveva fino allora impedito la scoperta del plagio – mostrava di avere le idee molto chiare sulle ragioni che avevano spinto l'*Okhrana* a fabbricarli:

They were designated to foster the belief among Russian Conservatives, and especially in Court circles, that the prime cause of discontent among the politically minded elements in Russia was not the repressive policy of the bureaucracy, but a world-wide Jewish conspiracy. They thus served as a weapon against the Russian Liberals, who urged the Tsar to make certain concessions to the intelligentsia¹⁵.

La pur lucida dimostrazione di Graves non fu universalmente accettata, soprattutto fuori dalla Gran Bretagna. L'ottimistica previsione dell'autore – il quale, ritenendo di aver «*conclusively established [...] the plagiarism*», pensava di aver fatto cadere la «*legend [...] into oblivion*» – non si avverò.

Era stato il «*Times*» stesso, dall'alto del suo prestigio, a creare il maggior danno. Per i sostenitori dei *Protocolli*, la recensione dell'8 maggio 1920 era divenuta una prova preziosa: «Considerandoli degni di attenzione [...], il più importante giornale inglese aveva conferito loro un viatico che nessuna argomentazione avrebbe mai completamente oscurato¹⁶. Lo stesso Preziosi, nell'introduzione alla sua edizione del 1921, si era proprio richiamato all'«autorità» del «*Times*» per avallare la sua teoria della «veridicità» del «programma reso pubblico nel 1905», che a suo dire aveva «oggi il suo pieno, stupefacente, spaventoso adempimento, e non solo in genere, ma in molti punti particolari¹⁷. I *Protocolli* continuarono ad essere diffusi in gran parte del mondo, grazie a una rete di convinti sostenitori e di autorevoli intellettuali che seguitarono a pubblicare articoli favorevoli su quotidiani e riviste e a curarne sempre nuove ed elaborate versioni.

¹⁴ «*The Times*», 18 agosto 1921.

¹⁵ «*The Times*», 17 agosto 1921.

¹⁶ S. Romano, *I falsi Protocolli. Il «complotto ebraico» dalla Russia di Nicola II ad oggi*, Tea, Milano, p. 67.

¹⁷ S. Nilus, *L'internazionale ebraica*, cit., pp. 5 e 7. Annunciando sulla sua rivista l'uscita di questo volume, da lui stesso curato, Preziosi aveva affermato che era impossibile leggerlo «senza essere colpiti dalla nota fortemente profetica che lo domina; non solo in quanto riguarda la ex Santa Russia, ma anche rispetto a taluni sinistri avvenimenti che si osservano in tutto il mondo nel momento attuale». «*La Vita Italiana*», 9, 1921, p. 104.

Nel mondo arabo essi conobbero una larga diffusione solo dopo la guerra del 1948-1949, favoriti anche dal fatto che fornivano una plausibile giustificazione all'umiliante sconfitta subita dagli eserciti egiziano, siriano, iracheno, transgiordano e libanese ad opera di quello di un piccolo popolo tenuto per secoli in situazione di sudditanza all'interno delle società islamiche. Ma già alla metà degli anni Venti, quando vennero pubblicati per la prima volta da don Yamin, parvero una convincente spiegazione alla fondazione e allo sviluppo del sionismo, all'emanazione della Dichiarazione Balfour e all'appoggio al movimento da parte delle potenze uscite vincitrici dalla Prima guerra mondiale, della Gran Bretagna in particolare, a cui la Società delle Nazioni tre anni prima aveva anche affidato l'amministrazione della Palestina. Ad avvalorare queste tesi contribuiva il fatto che, nella sua edizione del gennaio 1917, Nilius avesse affermato che uno degli elementi essenziali del piano di conquista del mondo concepito dall'internazionale ebraica era costituito proprio dal sionismo¹⁸ (i *Protocolli* sarebbero stati i verbali delle riunioni tenutesi al primo congresso di Basilea del 1897, organizzato da Theodor Herzl). Come il giudaismo mondiale si era servito del comunismo per dominare la Russia e della massoneria per impadronirsi delle leve del potere nel mondo occidentale e nell'Impero ottomano (rivoluzione dei «giovani turchi»), così stava servendosi del sionismo per conquistare la Palestina e il resto del Medio Oriente.

¹⁸ Dal testo dei *Protocolli* era impossibile comprendere in quale luogo, in quale anno e chi avesse partecipato all'assemblea nella quale il «grande vecchio» aveva esposto il piano per la conquista e per il dominio del mondo da parte degli ebrei. Krushevan, nella sua introduzione del 1903, esortava i suoi lettori a non confondere gli Anziani di Sion con i rappresentanti del movimento sionista. Solo nel 1917 Sergej Nilus, in occasione dell'ennesima ristampa, affermava di aver appreso da «autorevoli fonti ebraiche» che quel piano era stato «elaborato dai dirigenti del popolo ebraico durante molti secoli della dispersione e alla fine presentato al Consiglio degli Anziani dal “Principe dell'Esilio”, [ovvero, N.d.R.] da Theodor Herzl, all'epoca del primo congresso sionista convocato da lui a Basilea nell'agosto del 1897». Cfr. N. Cohn, *Licenza per un genocidio. I «Protocolli dei Savi Anziani di Sion» e il mito della cospirazione ebraica*, Castelvecchi, Roma 2013, pp. 69 e 71. Lo stesso curatore della prima edizione tedesca dei *Protocolli*, Ludvig Müller, sosteneva che gli Anziani di Sion altro non erano che i membri del primo Congresso di Basilea. Il curatore della seconda edizione tedesca (1921) – Theodor Fritsch –, ancor più esplicitamente, decise di intitolarli direttamente *Protocolli sionisti*. Lo stesso ideologo del Partito nazista – Alfred Rosenberg – in due studi sui *Protocolli* pubblicati nel 1923 e nel 1927 – ribadì che il documento «originale» era stato prodotto a Basilea nel 1897 e che il suo autore era Theodor Herzl. Cfr. W. Benz, *La leggenda del complotto mondiale ebraico*, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 79. Umberto Benigni, invece, rifacendosi a un articolo pubblicato da «*La Vieille France*» (n. 218, 31 marzo - 6 aprile 1921), aveva invece individuato il redattore dei *Protocolli* nello scrittore russo Asher Ginzberg (ovvero Ahad Ha'am: «uno del popolo», portavoce del cosiddetto «sionismo spirituale»), in realtà un intellettuale profondamente avverso al «sionismo politico» di Theodor Herzl. I *Protocolli* – secondo questa teoria – sarebbero stati «l'esposizione-programma di Ginzberg al suo partito. Redatti da lui in ebraico [...], essi furono tradotti in francese per comunicarli a quegli ebrei di Basilea che non conoscevano la lingua madre. Ed è questa redazione francese che cadde in mano alla polizia russa e fu poi pubblicata da Nilus. [...]. Oggi dunque possiamo concludere che i *Protocolli* sono la forma concreta del programma pan-sionista, massimalista, dell'ebraico talmudico, di cui Ascher Ginzberg è il Profeta. E siccome il pan-sionismo oggi domina il movimento mondiale ebraico [...] con la complicità implicita od esplicita degli altri capi o sottocapi israelitici, così possiamo concludere che i *Protocolli* rappresentano il programma autentico della Conquista Ebraica del Mondo, quale oggi è concepita, voluta e perseguita, dai Saggi Anziani di Sion». Cfr. il supplemento al n. 26 di «Fede e Ragione», Firenze-Roma, pp. 45-7.

Antisemitismo nell'amministrazione militare britannica

I *Protocolli* fecero subito breccia tra gran parte dei militari e dei funzionari civili britannici inviati dal governo di Londra ad amministrare la Palestina. Per molti di loro, la realizzazione delle promesse contenute nella Dichiarazione Balfour danneggiava gravemente la strategia inglese in Medio Oriente. Essi consideravano inoltre perniciose le pretese sioniste, sia per i buoni rapporti che intendevano instaurare con gli arabi palestinesi sia per le relazioni della Gran Bretagna col mondo islamico, in particolare coi popoli del suo grande Impero coloniale, in buona parte di religione musulmana.

Nel comportamento ostile di questi amministratori verso i sionisti, diversi autorevoli studiosi hanno rinvenuto una significativa componente di antisemitismo. In questi stessi anni – afferma lo storico londinese Bernard Wasserstein – le idee antisemite avevano incontrato anche in Gran Bretagna un'atmosfera molto ricettiva. Questo era in parte conseguenza della Rivoluzione d'Ottobre e del fatto che gli ebrei fossero ritenuti i principali ispiratori e organizzatori del movimento bolscevico: «Il mito giudaico-bolscevico trovò facile credito tra i soldati e i funzionari britannici in Palestina, anche perché una grande parte della popolazione [ebraica immigrata, N.d.R.] era di origine russa e spesso di origine socialista, sebbene generalmente anti-bolscevica»¹⁹. Lo storico Leonard Stein – uomo politico liberale inglese e alto dirigente sionista, che ritroveremo tra i principali protagonisti della vicenda che andiamo raccontando – nel suo importante studio sulla Dichiarazione Balfour, afferma che il capo del movimento sionista revisionista, Vladimir Jabotinsky aveva riscontrato tra molti amministratori militari una «epidemia di anti-semitismo senza precedenti»: «Né in Russia né in Polonia era esistita una così intensa e diffusa atmosfera di odio [anti-ebraico, N.d.R.] come nell'esercito britannico negli anni 1919-1920»²⁰. Nella sua autobiografia il *leader* del sionismo, Chaim Weizmann, scrisse che gli ufficiali del generale Edmund Allenby – colui che aveva guidato le truppe alleate alla conquista della Palestina tra il 1917 e il 1918 – avversavano radicalmente la Russia rivoluzionaria bolscevica, «che identificavano con l'ebraismo russo». A suo dire, i *Protocolli dei Savi di Sion* erano stati diffusi in Inghilterra e in Palestina da alcuni ufficiali della missione militare britannica impegnata a fianco delle «truppe bianche» del granduca Nicola, i quali avevano combattuto nel Caucaso contro i bolscevichi (i *Protocolli*, in effetti, avevano costituito un vero e proprio *vademecum* per quelle truppe, oltre che uno strumento per incitare all'odio e al massacro degli ebrei, ritenuti colpevoli di aver fondato il movimento bolscevico come parte della loro cospirazione per il controllo del mondo)²¹. A rivelarlo a Weizmann, nella primavera del 1918, era stato il colonnello Wyndham Deedes,

¹⁹ B. Wasserstein, *The British in Palestine. The Mandatory Government and the Arab-Jewish Conflict 1917-1929*, Royal Historical Society, London 1978, p. 11.

²⁰ L. Stein, *The Balfour Declaration*, Valentine Mitchell, London 1961, p. 653.

²¹ Gli ebrei uccisi tra il 1918 e il 1920, nel corso della guerra civile russa, sono stimati tra i cento e i trecentomila.

uno dei rari amministratori militari inglesi ardentemente pro-sionisti di Palestina²². L'alto ufficiale – che doveva essere bene informato, visto che era il responsabile della locale *intelligence* – aveva consegnato estratti di quel libello diffamatorio a Waizmann, avvertendolo che avrebbe potuto procurare molti problemi al suo movimento. Era la prima volta che il capo del sionismo veniva in contatto con «tutta quella spazzatura». Invece, quasi tutti gli ufficiali inglesi di stanza in Palestina ne possedevano una copia, il cui contenuto finiva sovente per condizionare le loro scelte di governo²³.

Ben diversa la posizione di Norman ed Helen Bentwich – ambedue ferventi sionisti²⁴ –, i quali descrissero diversi loro correligionari di nuova immigrazione come assolutamente privi di tatto nei loro rapporti con la popolazione araba. I coniugi ebrei accusarono senza mezzi termini alcuni membri della commissione sionista – giunta nella regione nell'aprile 1918 con a capo Chaim Weizmann in persona – come veri e propri «fanatici». Secondo loro, molti sionisti dell'epoca non apprezzavano le limitazioni imposte dall'amministrazione militare, e se qualche ufficiale resisteva alle loro pressioni non esitavano a definirlo antisemita²⁵.

La comunità cattolica di Terra Santa nei primi anni del dopoguerra

In questo primo dopoguerra, le fiorenti istituzioni religiose, educative e assistenziali della comunità cattolica latina di Terra Santa, nonostante fossero rimaste gravemente danneggiate nel corso del primo conflitto mondiale, ripresero in breve tempo a funzionare. Libere dagli ostacoli frapposti loro dal regime islamico ottomano, esse conobbero presto un più rapido sviluppo, grazie soprattutto alle cospicue donazioni ricevute dall'Europa e dagli Stati Uniti. Dalla seconda metà dell'Ottocento la comunità cattolica latina di Terra Santa costituiva un'entità molto composita, formata da una plethora di congregazioni religiose di varie nazionalità (francesi in primo luogo, ma anche italiane, tedesche, austriache e belghe), teoricamente sotto la giurisdizione dell'ordinario del luogo – il patriarca latino di Gerusalemme –, di fatto obbedienti innanzitutto ai rispettivi consoli.

Secondo statistiche fornite il 3 novembre 1918 dall'orientalista francese Louis Massignon alla Santa Sede – che riteniamo stimate un po' in eccesso – gli abitanti

²² Divenne in seguito *Chief Secretary* dell'Alto commissario Herbert Samuel (1920-1922).

²³ Aggiunse Weizmann in proposito: «at a time when the horror of the Bolshevik revolution were fresh in everyone's mind, the most fantastic rumors and slanders – operating frequently on existing backgrounds of prejudice – gained credence, and the extracts from the Protocols [...] had been obviously selected to cater to the taste of certain type of British readers». C. Weizmann, *Trial and Error. The Autobiography of Chaim Weizmann*, Hamish Hamilton, London 1949, p. 273.

²⁴ Norman Bentwich, giurista britannico, svolse con grande competenza le funzioni di *Attorney General* dell'amministrazione mandataria britannica dall'inizio degli anni Venti fino al 1931. In seguito fu professore di Relazioni internazionali presso l'Università Ebraica di Gerusalemme. Sua moglie era nipote di Herbert Samuel, primo Alto commissario britannico per la Palestina.

²⁵ N. & E. Bentwich, *Palestine*, Benn, London 1934, p. 46.

cristiani della Palestina erano circa 82.000, su un totale di 700.000 (80.000 gli ebrei e 538.000 i musulmani)²⁶. Più affidabili le informazioni che possediamo sul numero dei cattolici (38.000), poco meno della metà di rito latino (17.000), 14.000 dei quali amministrati spiritualmente e sostenuti materialmente dalle parrocchie francescane e gli altri 3.000 curati dal Patriarcato latino di Gerusalemme²⁷. All'epoca il Patriarcato, aveva 28 parrocchie o missioni, 19 delle quali in Palestina e il resto in Transgiordania. La Custodia di Terra Santa – l'unica istituzione cattolica presente nella regione dal XIV secolo²⁸ – era composta da un gran numero di religiosi (quasi 200 tra Terra Santa e Cipro, uniche due regioni all'interno delle quali i francescani operavano sotto la giurisdizione del Patriarcato latino). I frati minori, in effetti, dovevano officiare una sessantina di luoghi santi e gestire una ventina di scuole, orfanotrofi e 12 parrocchie, tra le quali le sette di gran lunga più antiche della Palestina (Gerusalemme, Betlemme e Nazareth in particolare). Esistevano inoltre un'altra trentina di congregazioni cattoliche di rito latino, 14 maschili e 16 femminili che, nel complesso, gestivano quaranta scuole (17 francesi, 14 tedesche e nove italiane), una quindicina di ospizi, 22 orfanotrofi (11 dei quali retti da istituti francesi e quattro dai salesiani), 11 ospedali (otto dei quali gestiti da suore francesi)²⁹ e altrettanti luoghi santi, retti soprattutto dai religiosi francesi.

Gran parte degli ecclesiastici di queste istituzioni erano gravati dalla loro attività religiosa, educativa e di beneficenza. Molti, inoltre, fiancheggiavano con convinzione l'opera di penetrazione politico-culturale delle rispettive nazioni di appartenenza. Essi non avevano tempo – e sovente nemmeno coltivavano interesse –, per intrattenere rapporti coi membri delle altre comunità religiose o per porre la dovuta attenzione alle nuove, molteplici e complesse sfaccettature della realtà politica locale, in particolare a fenomeni come l'affermazione del nazionalismo arabo e del sionismo. L'eccezione più rilevante è rappresentata dai domenicani dell'*École pratique d'études bibliques* il cui fondatore – il celebre biblista Marie-Joseph Lagrange – fu amico personale di alcune influenti personalità ebraiche come il filologo aschenazita Eliezer Ben Yehuda³⁰ e il direttore delle scuole gerosolimitane dell'*Alliance Israelite Universelle*, il sefardita damasceno Albert Antebi.

²⁶ Cfr. Archivio della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, Città del Vaticano (d'ora in poi AES), *Terzo Periodo, Asia, Africa e Oceania* (1903-1922), pos. 53 (8), fasc. 41, memorandum di Louis Massignon a François George Picot, sulla «*Situation actuelle de l'Église Catholique en Palestine*», s.l., 3 novembre 1918.

²⁷ Cfr. una relazione inviata alla Santa Sede a inizio 1919 dal cancelliere del Patriarcato latino, Filippo Talvacchia, riprodotta in Archivio della Congregazione di Propaganda Fide, o dell'Evangelizzazione dei Popoli, Città del Vaticano (d'ora in poi APF), *Acta*, vol. 291 (1920), Congregazione generale del 14 giugno 1920: «Relazione con sommario circa la situazione religiosa delle Missioni di Palestina» (ponenza card. Michele Lega), fol. 275^v. L'originale manoscritto della relazione è conservato in APF, *Nuova Serie*, vol. 629, 168^r-172^r.

²⁸ Tutti gli altri istituti religiosi – eccetto i carmelitani, reinsediatisi in Terra Santa nel XVII secolo – erano giunti in Palestina solo a partire dalla metà del XIX.

²⁹ Cfr. la citata relazione del cancelliere don Filippo Talvacchia, in APF, *Acta*, vol. 291 (1920), Congregazione generale del 14 giugno 1920, 272^r-274^r.

³⁰ Eliezer Ben Yehuda si recava sovente nella biblioteca della domenicana *École Biblique* di Gerusalemme, utile ai suoi preziosi studi linguistici. Alla fine dell'Ottocento, Lagrange difese in tribunale il celebre giornalista e

Il sionismo agli occhi delle gerarchie ecclesiastiche cattoliche palestinesi

Gli ecclesiastici cattolici che più si interessarono al sionismo nei primi anni Venti, facendo giungere in merito numerosi rapporti alla Santa Sede, furono i francescani, il vescovo melchita di Galilea mons. Gregorios Hajjar (1901-1940) e, soprattutto, il patriarca latino di Gerusalemme, mons. Luigi Barlassina (1920-1947). Il custode di Terra Santa, Ferdinando Diotallevi (1918-1924), ne parlò diffusamente fin dal suo arrivo a Gerusalemme, senza mostrare particolare preoccupazione. Secondo lui non c'era niente da temere, perché gli inglesi avrebbero favorito il sionismo fin quando ne avessero avuto bisogno³¹. Inoltre, essi avevano un nemico temibile negli ebrei religiosi (aschenaziti o sefarditi che fossero), i quali manifestavano profonda avversione per i loro correligionari di nuova immigrazione, in quanto atei che pretendevano di fondare uno Stato ebraico nella Terra Promessa senza attendere l'arrivo del Messia³². Poco preoccupato si dimostrò padre Paschal Robinson, di ritorno dalla prima di una serie di visite apostoliche compiute in Palestina per conto della Santa Sede: questo studioso francescano, passato di recente nei ranghi della diplomazia vaticana, notava soltanto la tendenza dei sionisti a fondare un sistema di educazione che escludeva completamente la religione dalle scuole, a «ispirare agli studenti il disprezzo per tutte le credenze» e a risuscitare la lingua ebraica come unico idioma «in ogni ramo della vita». Robinson era inoltre convinto che uno Stato ebraico non sarebbe mai sorto in Palestina. Esso era contrario agli interessi e alle aspirazioni degli arabi – la stragrande maggioranza della popolazione palestinese –, i quali non ne avrebbero mai permessa la fondazione³³.

Tra i prelati della Congregazione di *Propaganda Fide* regnava invece maggiore realismo. Nel giugno del 1920 il cardinale Michele Lega – istruendo un corposo fascicolo per i colleghi della Congregazione, destinato a costituire la base per discutere della «situazione religiosa delle Missioni di Palestina» e adottare alcune decisioni in merito – mostrò un certo scetticismo per le capacità di successo del sionismo. Però riteneva fosse necessario tenere sotto controllo i progressi del movimento. Esso era temibile, in quanto «giovane, potente, ricchissimo e [...] apertamente appoggiato dal Governo inglese». Ciò faceva temere la trasformazione dell'ebraismo,

lessicografo dall'accusa di voler organizzare una rivolta armata contro il regime ottomano lanciatalgli dai rabbini aschenaziti del vecchio *yishuv*, che lo avevano in uggia perché dedicava molto del suo tempo a trasformare il sacro idioma della *Torah* in linguaggio di uso comune e li accusava pubblicamente di distribuire in maniera iniqua l'elemosina proveniente dalla diaspora (*la halukah*). L'intervento del celebre biblista domenicano in tribunale non valse a impedire la condanna di Ben Yehuda a un anno di prigione per alto tradimento. Cfr. R.W. St. John, *Tongue of the Prophets*, Doubleday & Company, New York 1952, pp. 184-93.

³¹ Cfr. Archivio Storico della Custodia di Terra Santa Gerusalemme (d'ora in poi ASCTS), *Curia Custodiale*, Copialettere: *Ministro generale* (1913-1921), Diotallevi a Serafino Cimino (ministro generale dell'Ordine), Gerusalemme, 22 giugno 1918, pp. 137-41.

³² ASCTS, *Curia Custodiale*, Copialettere: *Ministro generale*, vol. 27 (1913-1921), Diotallevi a Cimino: «Relazione della visita fatta in Giudea e in Egitto», Gerusalemme, 10 ottobre 1918, pp. 168-9.

³³ Cfr. APF, *Nuova Serie*, vol. 755, *memorandum* di Robinson, Roma, 1° gennaio 1920, 145-8.

da «nemico puramente religioso in un nemico religioso-politico: cioè mille volte più pericoloso e più insidioso»³⁴.

A rinfocolare i timori della Santa Sede contribuì il patriarca Barlassina. Secondo lui i sionisti manifestavano «il proposito di ristabilire la nazione e il regno giudaico», eliminando tutto ciò che si opponeva ai loro obiettivi. Che volessero impossessarsi di tutta la Palestina lo dimostravano gli alti prezzi che erano disposti a sborsare per l'acquisto di case e terreni e per «cattivarsi la pubblica opinione». Gli inglesi, mentre offrivano agli ebrei «ogni protezione e facilitazione», mostravano di voler «restringere» i privilegi delle altre comunità³⁵. Prevedendo gravi disordini nel paese, il patriarca affermava che la furia dei musulmani avrebbe risparmiato i cristiani solo se avessero continuato a dimostrarsi «amici loro». Era necessario non sottovalutare il «cieco e feroce fanatismo» islamico, di fronte al quale i cristiani erano senza difese³⁶. Era soprattutto per questo che egli conduceva una politica fortemente anti-sionista, per portare avanti la quale aveva instaurato rapporti di collaborazione perfino con alcune tra i più prestigiosi rabbini locali, primi fra tutti Nissim Danon (sefardita, ultimo rappresentante ufficiale dell'ebraismo palestinese di fronte alle autorità ottomane) e Yosef Chaim Sonnenfeld, aschenazita, *leader* della branca palestinese di *Agudat Israel*³⁷. L'11 maggio il patriarca tenne un'affollata conferenza a Roma, nella quale ripeté, perfino accentuandole, le lamentele tante volte formulate nei suoi rapporti alla Santa Sede. Barlassina chiedeva di essere aiutato a salvaguardare i diritti religiosi cattolici in Palestina. Era indispensabile aiutare le scuole della diocesi a prosperare, affinché fossero diffusi in tutto il paese «i dettami di Cristo». Bisognava salvare la Terra Santa, evitando di farla cadere «sotto un giogo cento volte peggiore di quello dei Turchi»³⁸. Questa conferenza produsse grande

³⁴ APF, *Acta*, vol. 291, Congregazione generale del 14 del giugno 1920 «Relazione con sommario circa la situazione religiosa delle Missioni di Palestina» (ponenza card. Michele Lega), 290'-291'.

³⁵ AES, *Terzo Periodo, Asia, Africa, Oceania* (1903-1922), pos. 102, fasc. 69 e Archivio del Patriarcato latino di Gerusalemme, Gerusalemme (d'ora in poi APLG), *Segreteria di Stato* (1848-1921), rap. s.n., Barlassina a Gasparri, Gerusalemme, 4 agosto 1920.

³⁶ AES, *Terzo Periodo, Asia, Africa, Oceania* (1903-1922), pos. 102, fasc. 69, rap. n. 84/21, Barlassina a Gasparri, Gerusalemme, 17 febbraio 1921.

³⁷ I contatti con quest'ultimo li teneva tramite il giurista, letterato e giornalista olandese Jacob Israel De Haan, portavoce e consigliere legale della comunità *haredim* di Gerusalemme. Con lui si era talvolta incontrato in Patriarcato, prima che fosse assassinato dalla *Haganah* (30 giugno 1924) per le sue attività anti-sioniste e per i suoi contatti con autorevoli *leader* della comunità araba. Al rabbino Dante Lattes che aveva chiese subito lumi all'Organizzazione sionista mondiale su quella vicenda (telegramma del 4 luglio), un anonimo dirigente dell'organizzazione rispose quattro giorni dopo che non esistevano prove che si fosse trattato di un omicidio politico e che l'Organizzazione sionista stessa fosse stata «*in any way implicated*», a dispetto di quanto scriveva certa «*hostile press*». A Londra adombravano inoltre che potesse essersi trattato di una «*personal revenge*», alludendo probabilmente alle frequentazioni omosessuali di De Haan. Cfr. Central Zionist Archives, Gerusalemme (d'ora in poi CZA), *Central Zionist Office in London*, Z4\42382 (doc. in copia dattiloscritta).

³⁸ Un parziale resoconto della conferenza fu pubblicato sull'«Osservatore Romano» del 13 maggio 1922 (i ritagli di tali giornali sono reperibili negli archivi nazionali britannici, allegati al documento citato alla nota successiva). Nell'archivio del Patriarcato latino di Gerusalemme abbiamo rinvenuto il testo inedito di tale conferenza, in forma di bozza dattiloscritta. Cfr. APLG, LB, 9, *Sionisme* (1921, 1934-1948), doc. non numerati.

clamore sulla stampa internazionale. A protestare non furono solo i sionisti, ma anche il rappresentante britannico presso la Santa Sede, John de Salis, secondo il quale il linguaggio «violento» usato dal patriarca non era stato gradito nemmeno ai francescani³⁹. Diotallevi stesso, in effetti, non solo ritenne prudente non intervenire alla conferenza – che nel suo diario definì «violentissima» –, ma decise di recarsi da John de Salis per spiegargli qual era la «vera condizione del Cattolicesimo in Palestina, esagerata e falsata dal patriarca»⁴⁰.

Nei mesi successivi, l'attenzione di Barlassina per il sionismo iniziò rapidamente a decrescere, fin quasi a scomparire del tutto, almeno fino alla tragica rivolta araba dell'agosto 1929. Un prestigioso studioso come l'italo-israeliano Sergio Minerbi afferma che la Santa Sede avrebbe ordinato al patriarca di non occuparsi più di questioni politiche. Può darsi che ciò sia avvenuto, probabilmente dopo la discutibile conferenza dell'11 maggio, che provocò alla Santa Sede seri problemi di carattere diplomatico con la Gran Bretagna. In tal caso però, tale intimazione deve averla ricevuta oralmente, dato che non ne abbiamo trovata traccia negli archivi consultati. Forse glielo ingiunse lo stesso segretario di Stato – il card. Pietro Gasparri – quando lo incontrò nel corso dell'estate 1922; oppure fu lo stesso pontefice a farlo. Infatti l'alto Commissario per la Palestina, Herbert Samuel (1920-1925), nell'udienza papale concessagli nel luglio 1922 – un mese dopo il ritorno del patriarca da Londra – fece notare al pontefice che «Barlassina era l'unico a non riconoscere il comportamento obiettivo degli inglesi». L'alto Commissario riteneva che le informazioni inviate dal patriarca «non fossero sempre esatte» e ricordò a Pio XI il tenore della conferenza dell'11 maggio precedente. Al che Pio XI replicò che aveva l'intenzione di «trattare l'argomento» col vescovo gerosolimitano. Secondo un'altra fonte citata da Minerbi – costituita dal sacerdote del Patriarcato latino Issa Bandak, poco benevolo verso Barlassina, perché a capo del movimento dei sacerdoti arabi che lottavano contro il clero occidentale – fu invece il prefetto di Propaganda Fide⁴¹ a impartire a Barlassina «severe istruzioni a nome del papa [...] perché lasciasse da parte i conflitti politici e si occupasse esclusivamente dei suoi compiti religiosi»⁴².

Herbert Samuel, in un suo rapporto del 25 febbraio 1924 sulla situazione politica della Palestina, ipotizzò che il mutato atteggiamento di Barlassina fosse dovuto alla crescita del pan-islamismo e al timore che – specialmente dopo la concessione di una parvenza d'indipendenza all'Egitto da parte degli inglesi e, soprattutto, in seguito al successo del kemalismo in Turchia – anche in Terra Santa potesse assurgere al potere un governo dominato da musulmani⁴³. Anche Minerbi – pur non avendo consultato questo documento – ipotizza che l'opposizione dei cattolici al governo

³⁹ Cfr. British National Archives, Londra (d'ora in poi BNA), CO 733/30, tg. n. 85, de Salis a Curzon, Roma, 18 maggio 1922.

⁴⁰ Cfr. *Ferdinando Diotallevi. Diario di Terrasanta, 1918-1924*, a c. di D. Fabrizio, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2002, pp. 351-2.

⁴¹ Willem Marinus van Rossum (1918-1932).

⁴² S.I. Minerbi, *Il Vaticano la Terra Santa e il sionismo*, Bompiani, Milano 1988, pp. 115 e 277.

⁴³ Cfr. BNA, CO 733/63, 5508, *Memorandum segreto di Samuel al Foreign Office*, Gerusalemme, 25 febbraio 1924.

mandatario e al sionismo si sia acquietata quando questi si resero conto che sarebbe stato preferibile non sottostare a un governo islamico. In effetti – come abbiamo avuto modo di constatare consultando gli archivi vaticani e patriarcali – avvertimenti sul pericolo islamico appaiono in continuazione nella fitta corrispondenza di Barlassina con la Santa Sede. Nel 1918-1922 le autorità vaticane avevano visto nel sionismo un pericolo reale. Invece, in seguito alla dichiarazione politica di Herbert Samuel del giugno 1922, che tra l'altro conteneva l'assunto secondo il quale ai sionisti non sarebbe stato permesso di partecipare all'amministrazione della Palestina, questi timori erano notevolmente diminuiti. Anche la visita in Vaticano dell'alto Commissario ebbe effetti rassicuranti, perché questi ripeté a Gasparri e al pontefice quanto da lui affermato ufficialmente nel giugno precedente. L'alto Commissario – secondo Minerbi – ritenne di aver «fugato alcuni pregiudizi del pontefice», convincendosi che la Santa Sede avrebbe finito per cessare ogni opposizione al mandato⁴⁴.

Un altro fattore – tutto interno alle complesse dinamiche della diocesi – ci pare non debba essere trascurato. La violenta politica antisionista di Barlassina rispondeva tra l'altro alla necessità di dar soddisfazione ai sentimenti politici dei suoi fedeli e a quelli dei suoi sacerdoti arabi (poco meno della metà del totale), molti dei quali avevano adottato da tempo posizioni fortemente nazionaliste. Tanto impegno finì per dimostrarsi vano. Il patriarca, infatti, fu ripagato dalla sempre più accanita ostilità dei suoi preti «indigeni», i quali vedevano in lui uno strumento della colonizzazione europea e lottavano affinché le più importanti cariche ecclesiastiche del Patriarcato fossero assegnate a sacerdoti di origine locale. I fedeli, d'altra parte – come risulta dalla stessa corrispondenza di Barlassina con la Santa Sede e da quanto ci confessò una quindicina d'anni fa un autorevole testimone dell'epoca che pure non era mai venuto a conoscenza di quanto scriveva il patriarca alla Santa Sede⁴⁵ – erano ben disposti a un compromesso coi membri del movimento sionista, soprattutto quando ne derivavano vantaggi di tipo materiale. Nella migliore delle ipotesi, lo stesso Barlassina li vedeva pronti a gettarsi tra le braccia dei sionisti per puro tornaconto, visto che ormai questi ultimi dominavano la vita economica e politica della Palestina. Probabilmente il giudizio del patriarca – dettato anche dalla scarsa considerazione che aveva dimostrato fin dall'inizio verso la popolazione araba palestinese – pecca di eccessivo pessimismo. Tuttavia, questa era la sua sensazione e quella di diversi preti di origine europea della sua diocesi, primo fra tutti don Filippo Talvacchia, l'istigatore di alcune delle più avventate prese di posizione di Barlassina stesso. Nel 1923 il patriarca ebbe perfino l'impressione che gli stessi nazionalisti musulmani «più fanatici» avessero cessato ogni agitazione politica. Non sapeva se per l'«ingordigia del denaro» o perché rassegnati di fronte all'approvazione del mandato, al consolidarsi della presenza britannica e ai rapidi e inarrestabili progressi del sionismo. A suo dire, essi avevano perfino incaricato

⁴⁴ S.I. Minerbi, *Il Vaticano la Terra Santa e il sionismo*, cit., pp. 266-7.

⁴⁵ Si tratta di don Albino Gorla (1904-2005), l'allora quasi centenario ma lucidissimo sacerdote del Patriarcato latino, il cui interesse per la cultura e per la vita politica e religiosa del paese non si era per nulla affievolito con il passare dei decenni. Cfr. P. Pieraccini, *Cattolici di Terra Santa*, Pagnini e Martinelli, Firenze 2003, p. 74.

intermediari segreti di interessarsi «nascostamente» della vendita delle loro terre ai sionisti⁴⁶. Questo era ormai il quadro che egli si era fatto della situazione. In tal caso, per quale ragione continuare da solo una battaglia che nemmeno i diretti interessati parevano più disposti a combattere?

Un migliorato clima tra cattolici e sionisti?

Barlassina, comunque, non abbassò mai del tutto la guardia, anche se nei mesi successivi si limitò a rispondere ad alcune iniziative della stampa sionista contro il cattolicesimo. Nelle prime settimane del 1924, ad esempio, riuscì a indurre il «*Palestine Weekly*» a rettificare il contenuto di due articoli; uno che lo dipingeva come anti-britannico e un altro che conteneva apprezzamenti «ridicoli» sulla visita del cardinale americano William O'Connell in Palestina. Nel marzo di quell'anno fu proprio il «*Palestine Weekly*» a pubblicare un'intera pagina a lui dedicata. La rivista ne faceva un ritratto davvero imparziale ed esaustivo. La biografia del patriarca – stilata con una correttezza di linguaggio da far invidia al più esperto dei vaticanisti – era stata anteposta perfino a quella del prestigioso rabbino capo aschenazita Abraham Isaac Kook. Barlassina ritenne che tale mutamento di accenti nei suoi confronti fosse dipeso dalle spiegazioni «molto chiare» da lui offerte ai «caporioni sionisti», separando l'idea politica dall'interessamento che aveva sempre mostrato per «la popolazione di Palestina, assecondando il Governo per quanto possibile». Questo suo atteggiamento gli aveva ultimamente fruttato smentite «molto ampie e leali, senza alcuna limitazione» sulla stampa ebraica⁴⁷.

Questo apparente mutamento di clima non tardò a guastarsi. Sul numero del 15 agosto 1924 il popolare quotidiano sionista di destra «*Doar Hayom*» – diretto da Itamar Ben Avi, figlio di Eliezer ben Yehuda – pubblicò una «storiella banale» che terminava «coll'orribile bestemmia» secondo la quale Gesù Cristo era un «bastardo». Il patriarca Barlassina protestò immediatamente col governatore di Gerusalemme Ronald Storrs (1918-1926) il quale, compresa subito la delicatezza della questione, decise di rimetterla a Londra⁴⁸. Quello stesso giorno (28 agosto 1924), il patriarca ordinò che fossero celebrate cerimonie religiose di riparazione in tutte le chiese della diocesi. Ad esse, nel corso delle due settimane successive, parteciparono anche molti greco-ortodossi e, in diverse occasioni, perfino non pochi musulmani, che consideravano Gesù come uno dei loro più importanti profeti e desideravano mostrarsi al contempo religiosamente e politicamente solidali con i loro fratelli arabo-cristiani. Passavano i giorni, ma da Londra non giungevano risposte. Ciò fece ritenere a Barlassina che i funzionari dell'amministrazione man-

⁴⁶ AES, *Quarto Periodo, Turchia* (1922-1939), pos. 6, fasc. 16, rapp. n. 31/23, Barlassina a Gasparri, Gerusalemme, 14 gennaio 1923.

⁴⁷ AES, *Quarto Periodo, Turchia* (1922-1939), pos. 6, fasc. 17, rapp. n. 175/24, Barlassina a Gasparri, Gerusalemme, 2 aprile 1924.

⁴⁸ Cfr. APLG, LB, 9, *Catholicisme et sionisme* (1926-1934), lett. s.n., Storrs a Barlassina, Gerusalemme, 29 agosto 1924.

dataria fossero fermamente intenzionati a non promuovere il processo penale da lui desiderato. Questi ultimi riuscirono comunque a convincere i redattori del giornale a pubblicare una circostanziata «apology». L'articolista, un certo Yeshaiyu Carniel, una volta redattala la sottopose al facente funzioni di *Chief Secretary* – il colonnello George Stewart Symes –, il quale la ritenne «perfetta»⁴⁹. Il 9 settembre il patriarca, non avendo ancora ricevuto notizie dal Governatorato, ritornò alla carica. Si sentì rispondere che, in seguito a «forti rimproveri», il 2 settembre precedente il direttore del giornale era stato costretto a una «ritrattazione». Il governo la considerava «sufficiente» e non intendeva adottare ulteriori provvedimenti. Barlassina rimase insoddisfatto. Lo divenne ancor più quando lesse le poche righe di smentita pubblicate dal «*Doar Hayom*», che gli parvero «un vero sarcasmo». Il giornale – a suo dire – non aveva assolutamente sconfessato la frase blasfema. Esso, inoltre, non pareva per nulla pentito, dato che continuava a pubblicare «spudorati articoli» anticristiani. In ogni caso, per l'offesa a un grande profeta dell'Islam come Gesù, la legislazione ottomana ancora vigente non parlava affatto di ritrattazione. Il caso non si configurava come una semplice diffamazione, ma come un vero e proprio «vilipendio della religione», che prevedeva la pena da uno a tre anni di reclusione. L'11 settembre Barlassina comunicò a Storrs che, se non fosse pervenuta in breve tempo la prevista decisione da Londra, avrebbe intentato egli stesso una causa presso il tribunale locale⁵⁰.

Probabilmente il patriarca assunse una linea così dura anche perché, nel frattempo, erano intervenuti nella questione molti giornali islamici locali e alcuni tra i più influenti circoli religiosi musulmani del Medio Oriente. Oltre al comitato islamo-cristiano di Gerusalemme, aveva fatto sentire la sua voce anche il comitato esecutivo arabo, per bocca del suo segretario Jamal Hussein. Profondamente sorpreso e risentito perché in Palestina, per la prima volta, era stato pubblicamente offeso uno dei più importanti profeti dell'Islam, quest'ultimo organismo aveva annunciato la sua intenzione di promuovere una causa presso il tribunale civile. La Società islamica di Haifa aveva invece chiesto una punizione severa per «calmare gli animi e l'opinione pubblica musulmana indignata», mentre professori e studenti della celebre università cairota *al-Azhar* avevano denunciato il silenzio del governo palestinese come una vera e propria violazione del mandato britannico.

Il processo fu infine intentato e la sentenza pronunciata in tempi molto rapidi. Barlassina però non la ritenne abbastanza severa: l'autore dell'articolo fu condannato a un'ammenda di 25 sterline, mentre l'editore fu costretto a sborsarne cinque. Sarcasticamente, Barlassina commentò che la cifra complessiva delle due sanzioni rappresentava giusto «il numero dei denari per cui Giuda Iscariota tradì Gesù Cristo»⁵¹.

⁴⁹ Cfr. il «dibattito della causa contro Doar Hayom», p. 6: documento dattilografato di 15 pagine spedito da Barlassina a Gasparri in data imprecisata, conservato in AES, *Quarto Periodo, Turchia* (1922-1939), pos. 6, fasc. 18.

⁵⁰ AES, *Quarto Periodo, Turchia* (1922-1939), pos. 6, fasc. 17, lett. n. 394/24, Barlassina a Storrs, Gerusalemme, 11 settembre 1924.

⁵¹ Cfr. Archivio del Ministero degli Affari Esteri, Roma (d'ora in poi ASMAEI), *Affari Politici, Palestina*, b. 1458, disp. 1514/279, Speranza a Mussolini, Gerusalemme, 9 dicembre 1924.

Recensioni della traduzione dei Protocolli in lingua araba sul «Raqib Sion» (15 gennaio 1926)

Fu in questo clima che scoppiò la controversia tra Patriarcato latino e movimento sionista a proposito dei *Protocolli dei Savi di Sion*. La vicenda è speculare a quella del «*Doar Hayom*», sulla quale abbiamo ritenuto conveniente attardarci come comparazione. Allora era stato Barlassina a mobilitarsi per ottenere una smentita per una grave offesa di carattere religioso apparsa sulla stampa sionista palestinese. Ne aveva infine ottenute delle scuse e perfino una condanna dal locale tribunale mandatario, per quanto da lui ritenuta troppo blanda. Invece, nella vicenda dei *Protocolli* furono i sionisti ad attivarsi prontamente per ottenere ritrattazioni e smentite dalla stampa cattolica, incontrando però un clamoroso quanto inaspettato insuccesso.

La disputa, in ogni caso, durò diversi mesi, trascinando nella contesa anche la Santa Sede e creando ad essa più di un imbarazzo. A provocarla fu la pubblicazione – alle pagine 6-7 del «*Raqib Sion*» del 15 gennaio 1926, n. 236 – di una recensione della prima traduzione integrale dei *Protocolli* in lingua araba, pubblicata diversi mesi prima da don Antoun Yamin in Egitto (in tutto una colonna, sulle tre che formavano all'epoca ciascuna pagina della rivista). La recensione del giornale diocesano fu tutt'altro che imparziale: il redattore – il sacerdote Boulos Assemani, anch'egli maronita – citando l'introduzione di don Yamin, scrisse che le risoluzioni degli «Anziani di Sion» erano state adottate al primo congresso sionista di Basilea del 1897 sotto la presidenza di Theodor Herzl. Il fondatore del movimento aveva spiegato agli altri partecipanti i «mezzi da adottare per sopprimere tutte le [altre] religioni [...] e distruggere tutti i regni e i governi, per erigere sulle loro rovine uno stato ebraico basato su un regime autocratico». Poi aggiunse che quella traduzione era «degnata di essere letta da tutti gli arabi, specialmente in Palestina», per il suo «stile classico» e perché aveva rivelato le cattive intenzioni e gli obiettivi dei sionisti. Terminò ringraziando il traduttore e augurandogli che il libro potesse conoscere un'«ampia circolazione»⁵².

Inizio dell'offensiva sionista contro la recensione del «Raqib Sion»

I dirigenti del movimento sionista, che già avevano compiuto enormi sforzi per cercare di impedire la diffusione in Palestina della traduzione di don Yamin – senza peraltro ottenere grandi risultati⁵³ – si adontarono moltissimo per questa recensione. Eppure, essi non avevano mostrato alcuna reazione di fronte a quella del presti-

⁵² Traduzione dall'arabo all'italiano a cura del redattore del «*Raqib Sion*» e traduzione anonima dall'arabo all'inglese, in APLG, LB, 9, *Catholicisme et sionisme* (1926-1934), fogli non rilegati né numerati. Ambedue queste traduzioni sono più o meno coincidenti tra loro, e non differiscono troppo da quella inviata in Santa Sede dall'Organizzazione sionista mondiale che citeremo *infra*.

⁵³ Su questa questione cfr. l'articolo in ebraico di E. Rubinstein, *Ha-Pirteikolim shel Ziqnei Tzion ba-sikhshukh ha-'aravi-yehudi b'Eretz Yisrael bi-shnot ha-'esrim*, in «*Hamizrah Hehadash*», 26, 1976, pp. 37-42.

gioso periodico arabo «*al-Bashir*» – organo dell'Università gesuita di Beirut –, il quale il 19 dicembre precedente era stato ancor più drastico del «*Raqib Sion*», che pure da esso aveva tratto ispirazione: il giornale cattolico libanese affermava che i *Protocolli* mostravano come nel 1897 Theodor Herzl avesse spiegato chiaramente ai suoi seguaci con quali mezzi gli ebrei avrebbero potuto soddisfare i loro «nefandi desideri». Leggendoli si potevano «comprendere le avidità dei sionisti, i loro principi e le rivoluzioni che [realizzarono, N.d.R.], con altre dettagliate notizie ed informazioni [su] ciò che fecero nella rivoluzione bolscevista»⁵⁴.

I sionisti palestinesi – che monitoravano con grande attenzione tutta la stampa araba locale – corsero subito a protestare con Ronald Storrs contro il «*Raqib Sion*», proprio come aveva fatto Barlassina un anno e mezzo prima per la «grave offesa» a Gesù apparsa sul «*Doar Hayom*». Il governatore, in assenza del patriarca latino – partito il 2 dicembre precedente per l'Europa, il Canada e gli Stati Uniti con l'obiettivo di organizzare l'Ordine dei Cavalieri del Santo Sepolcro e l'Opera della Preservazione della Fede in Palestina, sperando in tal modo di incrementare le donazioni al Patriarcato⁵⁵ –, scrisse immediatamente al vescovo ausiliare Godrik Kean (1924-1929). Allegò anche copia di un opuscolo che raccoglieva i tre articoli pubblicati da Philip Graves sul «*Times*»⁵⁶, facendogli notare come essi provassero inequivocabilmente che i *Protocolli* altro non erano che una «*clumsy forgery*». Il governatore si mostrò molto dispiaciuto che il «*Raqib Sion*» – «*the organ of the Patriarcat Latin*» – presentasse questo indegno e screditato libello come prova delle aspirazioni sioniste. Egli riteneva il redattore della recensione completamente all'oscuro degli scritti di Graves e gli domandava di rimediare con un articolo chiarificatore sul numero successivo⁵⁷. Mons. Kean si disse molto dispiaciuto per l'accaduto e impartì subito «*express instructions*» al direttore del «*Raqib Sion*», affinché non pubblicasse notizie «*unreasonably*» offensive verso gli ebrei e non effettuasse riferimenti al sionismo senza sottoporli preventivamente alla sua attenzione. Gli comunicò inoltre la lettera di Storrs e l'opuscolo tratto dal «*Times*» avvertendolo che, se i suoi ordini non fossero stati ascoltati, avrebbe immediatamente sospeso l'uscita del giornale⁵⁸.

Nonostante l'impegno profuso da mons. Kean, l'invocata smentita non apparve; ennesima dimostrazione della scarsa considerazione in cui i sacerdoti del Patriarcato tenevano l'autorità di questo ennesimo prelado straniero (inglese), recentemente assunto quell'alta carica ecclesiastica solo grazie alle interessate pressioni di Lon-

⁵⁴ Traduzione dall'arabo all'italiano a cura del redattore del «*Raqib Sion*», in APLG, LB, 9, *Catholicisme et sionisme* (1926-1934).

⁵⁵ La partenza di Barlassina per le Americhe avvenne a fine gennaio 1926, come dimostra il passaporto rilasciatogli dal card. Gasparri in data 26 di quello stesso mese (il documento è reperibile nel fasc. 1 del carteggio personale del patriarca, conservato in APLG).

⁵⁶ *The Truth About the Protocols. A Literary Forgery. From «The Times» of August 16, 17 and 18, 1921*, Printing House Square, London 1921 (24 pagine).

⁵⁷ Cfr. APLG, LB, 9, *Catholicisme et sionisme* (1926-1934), lett. 4000/38, Storrs a Kean, Gerusalemme, 19 marzo 1926.

⁵⁸ Cfr. APLG, LB, 9, *Catholicisme et sionisme* (1926-1934), lett. 75/26, Kean a Storrs, Gerusalemme, 22 marzo 1926 (doc. in copia).

dra sulla Santa Sede. Barlassina fece ritorno a Gerusalemme un mese e mezzo dopo (4 maggio 1926). Storrs – ormai prossimo a lasciare il paese per assumere la carica di governatore di Cipro – lo contattò immediatamente col pretesto di offrirgli un saluto di benvenuto; in realtà per domandargli la «ritrattazione» tanto desiderata dai sionisti. Il patriarca – probabilmente già al corrente della questione – per cautelarsi da accuse ancor più gravi scrisse a tutti i parroci, per sapere se avessero mai parlato ai loro fedeli, in chiesa o in altre occasioni, del contenuto dei *Protocolli*. Le risposte che ricevette mostrano come molti dei suoi preti non sapessero nemmeno di cosa stesse parlando. In tal modo provavano che, a dispetto delle raccomandazioni del loro pastore, non solo non indicevano le prescritte riunioni serali coi fedeli per commentare gli articoli del «*Raqib Sion*», ma si astenevano essi stessi dal leggere la rivista, come tassativamente avrebbero dovuto. I più informati risposero di non aver mai visto né posseduto i *Protocolli*, altri che quel libro era loro «affatto ignoto», altri ancora confusero quella pubblicazione col *Talmud*; qualche altro credette perfino di essere rimasto vittima di uno scherzo di cattivo gusto da parte del suo vescovo⁵⁹. Assemani, dal canto suo – subito convocato dal patriarca e da lui severamente rimproverato – ritenne di non essersi macchiato di una «grande colpa». Egli non aveva avuto «alcuna malizia», dato che si era limitato a riprendere quanto scritto da una fonte autorevole come «*al-Bashir*». Fece inoltre presente di aver trovato espressioni ben più estreme delle sue in pubblicazioni francesi molto «serie» come «*La Croix*» e la «*Documentation Catholique*»⁶⁰.

L'attivismo dell'Organizzazione sionista mondiale

Erano ormai tre mesi che i più importanti organismi sionisti si erano mossi per ottenere un intervento ufficiale delle autorità vaticane sulla questione. Il segretario politico dell'Organizzazione sionista mondiale in persona – Leonard Stein (1920-1929) – probabilmente allertato dalla dirigenza locale, aveva subito domandato al rabbino, giornalista e docente di ebraico Dante Lattes di protestare con la Santa Sede contro questo «*scandalous incitement to race hatred*»⁶¹. Lattes si mise subito in contatto con un non meglio identificato «sacerdote cattolico» di sua conoscenza, che riteneva ben introdotto nei sacri palazzi. Gli domandò innanzitutto di ottenere dall'«Osservatore Romano» una chiara presa di posizione sulla falsità dei *Protocolli*. Dal «*Raqib Sion*» auspicava invece, «se non una smentita, almeno una dichiarazione secondo la quale [il periodico, N.d.R.] era incorso in un errore»⁶².

⁵⁹ Le «Dichiarazioni dei parroci per non aver citato in chiesa l'opera anti-sionista *I Protocolli d[egli] Anziani di Sion*» sono conservate in APLG, 9, LB, *Catholicisme et sionisme* (1926-1934).

⁶⁰ Cfr. APLG, LB, 9, *Catholicisme et sionisme* (1926-1934) Assemani a Barlassina, Gerusalemme, 12 giugno 1926 (copia).

⁶¹ CZA, *Central Zionist Office in London*, Z4/41059, Stein a Lattes, Londra (Great Russul Street, 77), 4 marzo 1926.

⁶² CZA, *Central Zionist Office in London*, Z4/41059, Lattes a Stein, Roma (via Crescenzo 43), 14 marzo 1926.

In questo genere di interventi Lattes aveva già dimostrato grande tenacia e abilità, sia in qualità di segretario della Federazione sionistica italiana⁶³ sia in veste di direttore del settimanale «*Israël*», fondato assieme ad Alfonso Pacifici a Firenze nel 1916 per diffondere la cultura ebraica e guadagnare simpatie verso il sionismo. Dalle colonne di «*Israël*» egli rispondeva con metodicità alla stampa (cattolica e non) che pubblicava articoli dai toni antiebraici o contrari al movimento fondato da Herzl⁶⁴. Polemizzando sovente proprio con l'«*Osservatore Romano*», dall'inizio degli anni Venti aveva ottenuto varie smentite, una delle quali riguardante un'errata interpretazione di un discorso di Chaim Weizmann (21 aprile 1922)⁶⁵. Preziosi stesso, nel giugno 1921, aveva ospitato su «*La Vita Italiana*» una lettera che il rabbino aveva inviato a tutti i giornali e alle riviste italiane il 17 aprile precedente⁶⁶, nella quale cercava di dimostrare la falsità dei *Protocolli* (gli articoli di Graves sul «*Times*» sarebbero apparsi solo quattro mesi dopo)⁶⁷. Perfino Benigni aveva citato brani di quella medesima lettera, definendo la richiesta di Lattes di un riscontro positivo ai direttori di giornali come una «manovra veramente consona [...] alle istruzioni dei *Protocolli* sul controllo ebraico della stampa»⁶⁸. Stavolta, invece, al rabbino apparve subito più

⁶³ Aveva assunto quella carica nel 1918.

⁶⁴ Di grande interesse quanto scrisse Dante Lattes al foglio bisettimanale milanese cattolico «*Il Carroccio*» per rispondere a un articolo su *Sionismo e Sionisti in Palestina* firmato con lo pseudonimo Kappa. Al rabbino tale articolo era parso piuttosto oggettivo. Tuttavia, siccome l'autore aveva tacciato i sionisti di essere «bolscevichi», «irreligiosi» e [moralmente] corrotti, aveva comunque deciso di reagire, rispondendo in tal modo indirettamente anche a molte delle obiezioni avanzate negli anni precedenti da Barlassina: «Per quanto non tutti gli ebrei che dalle varie terre tornano in Palestina abbiano un atteggiamento uniforme e tradizionalmente rigido verso le espressioni della religione ebraica, c'è in tutti i sionisti un organico idealismo che è veramente religioso nel più nobile senso della parola ed un grande rispetto verso la tradizione spirituale dell'Ebraismo. Sinagoghe esistono in quasi tutte le nuove colonie e nelle città vecchie e nuove e le antiche solennità ebraiche rivivono con più immediata significazione e poesia fra tutti i nuclei ebraici. Se l'influsso di un certo materialismo europeo ha distratto e allontanato qualche parte della Gioventù ebraica dalle forme della fede, tutta la vita dei nuovi coloni è pervasa dal più nobile idealismo e da una spiritualità etica non comune. Altrimenti sarebbe incomprendibile quella quasi cupidigia di sacrificio che è una delle note più belle e più originali della vita dei pionieri. Tutti gli osservatori che hanno [...] studiato la vita dei nuovi coloni hanno apprezzato concordemente la moralità dei loro costumi e l'incompatibilità sostanziale che c'è fra Sionismo e bolscevismo. [...]. Questa incompatibilità [...] è provata da vari fatti [...]: 1. La Confederazione Generale dei Lavoratori ebrei di Palestina, in cui sono rappresentate tutte le tendenze ebraiche, ha espulso dal suo seno i pochissimi comunisti per la loro agitazione antisionista. È nota la persecuzione accanita del bolscevismo russo, che va fino alla deportazione in Siberia, contro i Sionisti dell'Unione Sovietica, la quale considera come antirivoluzionari[o] e reazionari[o] il partito e il movimento sionistico. Ci duole profondamente che l'articolaista ripeta l'accusa [...] che sia colpa sionista l'introduzione di certe case [di tolleranza] in Palestina. È riconosciuto unanimemente, come virtù ebraica nei secoli, la purità dei costumi che il Sionismo difende insieme a tutti gli altri valori etici della storia d'Israele». CZA, *Central Zionist Office in London*, Z4/42728, doc. dattiloscritto allegato alla lett. s.n. di Lattes a Stein, Roma (via Crescenzo 43), 21 novembre 1926.

⁶⁵ Cfr. R. Campus, *Il confronto tra sionisti e cattolici nelle pagine di Israël durante gli anni venti*, in *Giorgio La Pira e la vocazione di Israele*, a c. di L. Martini, Giunti, Firenze 2005, pp. 24-6.

⁶⁶ «*La Vita Italiana*», 9, 1921, pp. 519-22.

⁶⁷ I *Protocolli* erano stati appena pubblicati in volume da Preziosi ed erano in corso di pubblicazione da parte di mons. Benigni su «*Fede e Ragione*».

⁶⁸ Cfr. il supplemento al n. 26 di «*Fede e Ragione*», Firenze-Roma, 26 giugno 1921, p. 45.

difficile ottenere l'attenzione delle autorità e della stampa vaticana. Il sacerdote da lui contattato parlò del problema a diverse personalità della Santa Sede, senza però ricevere risposte chiare e definitive⁶⁹. Così, venti giorni dopo, Stein gli fece presente che l'Organizzazione sionista attribuiva «considerable importance» alla questione. Se non fosse stato possibile risolverla mediante il canale che aveva attivato, avrebbe dovuto avvicinare quanto prima le autorità della Santa Sede mediante un altro «*suitable intermediary*»⁷⁰. Finalmente, una settimana dopo (5 maggio), l'ecclesiastico scelto come mediatore da Lattes comunicò che la Santa Sede avrebbe fornito una «definitiva replica» entro una settimana⁷¹. Questa promessa, tuttavia, non fu mai mantenuta.

In quegli stessi giorni Herbert Samuel – da un anno tornato a Londra e subito posto a capo di una commissione formata dal governo per indagare sui problemi del settore minerario – presentò a Leonard Stein il sacerdote don Alfredo Sacchetti, direttore dell'orfanotrofo e della scuola agricola salesiana di Beit Jamal⁷². Discorrendo a Londra con l'ex alto commissario, don Sacchetti si era mostrato desideroso di promuovere «*friendly relations*» tra cattolici ed ebrei in Palestina, particolarmente nel campo dell'«*agricultural colonisation*». Stein ne aveva approfittato per fargli presente che si frapponeva un grave ostacolo all'instaurazione degli amichevoli rapporti da lui desiderati: l'esaltazione dei *Protocolli* recentemente apparsa sul «*Raqib Sion*». Don Sacchetti si mostrò «*very sympathetic*» rispetto a quella questione e promise che avrebbe fatto il possibile per risolverla. Siccome intendeva parlarne direttamente al card. Gasparri, domandò a Stein un dettagliato *memorandum* in merito⁷³. Quello stesso giorno (6 maggio 1926), il segretario politico dell'Organizzazione sionista mondiale consegnò a Sacchetti il documento richiestogli, allegandovi la traduzione inglese dell'articolo incriminato e – proprio come aveva fatto Storrs col vescovo ausiliare Godrik Kean – l'opuscolo contenente gli articoli di Graves. Rassicurò al contempo il religioso salesiano sulla volontà dei sionisti di vivere in «*terms of mutual goodwill and respect with their fellow-citizens of other creed and race*»⁷⁴. Nella speranza di accattivarsi ancor più le simpatie di Sacchetti – che si sarebbe in seguito recato negli Stati Uniti per raccogliere offerte in favore delle istituzioni salesiane di Palestina – gli rimise una lettera di presentazione per alcuni tra i più importanti *leader* sionisti americani, primi fra tutti Louis Lipsky, Morris Rothenberg e *rabbi* Stephen Samuel Weiss⁷⁵. Si trattava di un gesto ancor più concreto della promessa, formulata oralmente a Sacchetti qualche giorno prima, di soddisfare il suo grande desiderio di incontrare il barone Edmund de Rothshild.

⁶⁹ CZA, *Central Zionist Office in London*, ZA/41059, Lattes a Stein, Roma (via Crescenzo 43), 14 aprile 1926.

⁷⁰ CZA, *Central Zionist Office in London*, ZA/41059, Stein a Lattes, Londra (Great Russul Street, 77), 27 aprile 1926.

⁷¹ CZA, *Central Zionist Office in London*, ZA/41059, Lattes a Stein, Roma (via Crescenzo 43), 5 maggio 1926.

⁷² Quest'istituzione era stata fondata alla fine degli anni Sessanta dell'Ottocento da don Antonio Belloni – canonico del Patriarcato latino di Gerusalemme – come scuola teorico-pratica di agricoltura per i suoi orfani. Belloni l'aveva poi affidata ai figli di don Bosco nel 1891, per assicurarne la sopravvivenza dopo la sua morte.

⁷³ CZA, *Central Zionist Office in London*, ZA/41059, Stein a Kisch (doc. inviato in copia anche a Lattes e Jacobson), Londra (Great Russul Street, 77), 6 maggio 1926.

⁷⁴ CZA, *Central Zionist Office in London*, ZA/41059, Stein a Sacchetti, Londra, 6 maggio 1926.

⁷⁵ CZA, *Central Zionist Office in London*, ZA/41059, Stein a Sacchetti, Londra, 7 maggio 1926.

Appello dell'Organizzazione sionista mondiale alla Santa Sede

Nel *memorandum* redatto da Stein si leggeva che, com'era ormai noto a tutti, i *Protocolli* erano solo una «*malicious forgery*». Era quindi altamente deplorabile che un giornale cattolico – che sul frontespizio portava a chiare lettere la scritta Patriarcato latino – ne avesse avallato il contenuto. Quell'«*inflammatory libel*» veniva diffuso in Palestina al solo proposito di eccitare l'odio di razza. Ecclesiastici del calibro di padre Paschal Robinson e del vescovo Godrik Kean, ricevendo alcuni dirigenti sionisti locali accorsi a protestare, avevano già espresso la loro disapprovazione per l'accaduto. Però, vista la gravità delle accuse lanciate contro gli ebrei nei *Protocolli*, questo penoso incidente poteva essere chiuso solo attraverso una dichiarazione pubblica delle autorità della Santa Sede, contenente una chiara sconfessione della presa di posizione del giornale patriarcale⁷⁶. Questo documento fu acquisito e registrato dall'archivio della Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari il 26 maggio successivo, due giorni dopo che don Sacchetti aveva parlato del problema con Gasparri. Il religioso salesiano riferì a Stein che l'udienza col segretario di Stato era stata «molto interessante». Gli era parso che il cardinale avesse solo una «vaga idea» del contenuto dei *Protocolli* (se davvero lo pensava si sbagliava di grosso) e che non fosse nemmeno al corrente dell'articolo del «*Raqib Sion*» (anche su questo molto probabilmente era in errore). Il 27 maggio, quella spinosa questione fu affrontata nel corso di una «riunione speciale» tra Gasparri stesso e il sottosegretario della Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari, mons. Giuseppe Pizzardo, presente don Sacchetti stesso. Il religioso salesiano si disse fiducioso che la Santa Sede, una volta esaminato attentamente questo «penoso incidente», l'avrebbe saputo risolvere secondo i *desiderata* dei dirigenti sionisti⁷⁷. Purtroppo, negli archivi vaticani non abbiamo trovato traccia delle discussioni svoltesi nell'ufficio di mons. Pizzardo. Nemmeno la laconica lettera che Gasparri consegnò a Sacchetti il 24 maggio ci aiuta molto in proposito, dato che in essa il cardinale si limitava ad accusare ricevuta del *memorandum* dell'Organizzazione sionista mondiale, affermando che ne prendeva «conoscenza con attenzione per quelle provvidenze che si giudicheranno opportune»⁷⁸.

Il 5 giugno Lattes ebbe una lunga conversazione con un certo mons. Pucci. Con molta probabilità, si trattava di mons. Enrico Pucci, prelado domestico di Sua Santità, collaboratore del «Corriere d'Italia» e corrispondente di molti giornali esteri (specialmente americani), oltre che personaggio piuttosto controverso. Di lì a poco infatti (27 ottobre 1927) il monsignore sarebbe stato reclutato in qualità di spia,

⁷⁶ AES, *Quarto Periodo, Turchia* (1922-1939), pos. 37, fasc. 51, lett. s.n. di Leonard Stein alla segreteria di Stato della Santa Sede, Londra (*The Zionist Organisation [Central Office]*, Great Russel Square 77), 11 maggio 1926. Allegata alla lettera figurava anche la traduzione della recensione pubblicata dal giornale patriarcale. Cfr. CZA, *Central Zionist Office in London*, ZA/41059, Stein a Sacchetti, Londra, 6 maggio 1926.

⁷⁷ CZA, *Central Zionist Office in London*, ZA/41059, Sacchetti a Stein, Roma, 28 maggio 1926, con annessa copia della lettera del card. Gasparri n. 54338.

⁷⁸ Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano (d'ora in poi ASV), SS, rubr. 330, fasc. 5, lett. 54338, Gasparri a Sacchetti, Roma, 24 maggio 1926, 102' (documento in copia).

per 3.000 lire annue, dal capo della polizia fascista Arturo Bocchini in persona. Per quattro anni – ovvero fin quando Bocchini iniziò a reclutare altri confidenti tra il personale degli organi di stampa della Santa Sede e della curia pontificia – mons. Pucci rimase l'unico vero informatore di questioni vaticane sul quale potette contare Mussolini. Egli aveva addirittura facoltà di rivolgersi direttamente all'ufficio privato del Duce – scavalcando il canale stesso della polizia – specialmente quando entrava in possesso di notizie di particolare rilevanza⁷⁹.

Pucci rivelò a Lattes di aver svolto opera di mediazione soprattutto presso la stampa cattolica, più che nei confronti delle gerarchie vaticane. Disse a Lattes che all'«Osservatore Romano» non erano disposti a prendere apertamente posizione contro il «*Raqib Sion*», specialmente mentre mons. Barlassina si trovava a Roma (in realtà, il patriarca era tornato in Palestina da oltre un mese). Molto interessante il colloquio che il monsignore ebbe col direttore della «Civiltà Cattolica», il celebre gesuita Enrico Rosa (1915-1931), uno dei più importanti giornalisti cattolici della prima metà del Novecento. Questi aveva apertamente riconosciuto che i *Protocolli* erano un clamoroso falso. Stava perfino meditando di scrivere un saggio sulla sua rivista per dimostrarlo. Però riteneva che quello non fosse il momento opportuno, dato che «esisteva un forte movimento che incolpava i gesuiti di essere in combutta con massoni ed ebrei». Prendere apertamente le difese di questi ultimi, «nella circostanza attuale», avrebbe fornito agli agguerriti membri di tale «movimento» ulteriori motivazioni per rincarare le accuse. Vista la situazione di *impasse* che si era creata, mons. Pucci promise a Lattes di pubblicare lui stesso un articolo contro i *Protocolli* sul «Corriere d'Italia», senza peraltro mantenere l'impegno⁸⁰.

Una settimana dopo fu Lattes stesso a recarsi a colloquio con padre Rosa, da lui definito un «amico leale» del patriarca Barlassina. Inaspettatamente, il direttore della «Civiltà Cattolica» fu ancor più esplicito sulle ragioni che, almeno per il momento, gli impedivano di «ripudiare» i *Protocolli*: la campagna scatenata contro i gesuiti da alcuni giornali e da un'«agenzia di stampa» organizzata da un monsignore molto influente in Vaticano⁸¹.

⁷⁹ Non contento, mons. Pucci iniziò presto a fornire informazioni a varie ambasciate per 200 lire a notizia e a comunicare ad alcuni governi esteri i testi dei trattati della Santa Sede ancor «prima che ne avvenisse la firma». Cfr. C.M. Fiorentino, *Spie di Mussolini all'ombra di San Pietro*, in «Nuova Storia Contemporanea», n. 2, 1998, pp. 73-6. Fiorentino avanza l'ipotesi che mons. Pucci fosse un «informatore di Bocchini con l'assenso del Vaticano, in cambio di notizie riservate per la Santa Sede». A dire dell'autore, la Santa Sede «non aveva contrastato questa attività del Pucci, certamente portata avanti, forse con qualche sconfinamento, con il consenso di Pio XI», almeno fino a quando non intervenne la crisi del 1931 tra Chiesa e fascismo. Solo allora il Vaticano iniziò a mostrare una certa insofferenza per l'attività di Pucci, ritenendolo «uno dei propalatori di notizie che avrebbero contribuito alla tensione attuale» (così si legge in una «nota informativa» della polizia citata da Fiorentino). Cfr. *ivi*, p. 75.

⁸⁰ CZA, *Central Zionist Office in London*, ZA/41059, Lattes a Stein, Roma, 6 giugno 1926.

⁸¹ CZA, *Central Zionist Office in London*, ZA/41059, Lattes a Stein, Roma, 11 giugno 1926.

Le lotte intestine alla Santa Sede intralciano l'azione sionista

Padre Rosa non aveva torto. Il prelado a cui si riferiva era certamente Umberto Benigni, divenuto nel frattempo fiancheggiatore del regime fascista. Si trattava di una figura di rilievo, in quanto professore di storia ecclesiastica al Pontificio seminario romano dal 1901 e al Collegio di *Propaganda Fide* dal 1904, oltre che sottosegretario agli Affari ecclesiastici straordinari tra il 1906 e il 1911. Aveva inoltre pubblicato opere molto importanti, tra le quali una monumentale *Storia sociale della Chiesa*, il cui quinto e ultimo volume sarebbe uscito nel 1932⁸². Già nel 1909, con l'approvazione di Pio X, aveva fondato una rete segreta (il *Solidalium pianum*), che si occupava di raccogliere informazioni sui cattolici che aderivano e diffondevano il modernismo, per poi denunciarli al S. Uffizio. Al contempo conduceva una battaglia parallela contro la massoneria, l'ebraismo, i gesuiti e le tendenze liberali nella Chiesa, per la quale trovò grande collaborazione soprattutto tra gli ecclesiastici francesi. L'influenza di questa rete clandestina diminuì progressivamente, fino a essere abolita, con l'avvento al soglio pontificio di Benedetto XV. Tuttavia nel 1924 – tre anni dopo aver pubblicato i *Protocolli dei Savi di Sion* – Benigni aveva fondato un ufficio informazioni (l'*Agenzia Urbs*) per riprendere in grande stile la consueta attività spionistica – che non avrebbe tardato a mettere al servizio del fascismo –, per condannare apertamente gli ecclesiastici che non si ponevano su posizioni sufficientemente conservatrici (il lavoro non gli mancava di certo, visto che all'interno della Chiesa le sue battaglie di retroguardia non erano più seguite come anteguerra; non più di quanto i cattolici italiani – ecclesiastici e laici – prestassero fede al contenuto dei *Protocolli*)⁸³.

L'ostilità di Benigni verso i gesuiti era antica quanto la sua strenua lotta al movimento modernista, nonostante quest'ultima battaglia fosse stata condivisa dallo stesso padre Rosa e dalla «Civiltà Cattolica» nel suo complesso⁸⁴. Benigni, con la consueta foga integralista, nei bollettini ciclostilati dell'*Agenzia Urbs* accusava i gesuiti della «Civiltà Cattolica» di «filoebraismo [...] filomassoneria e [...] collegamenti con le forze dissolutive internazionaliste», prendendosela sovente anche con il «gesuitismo al servizio di Mosca». Addebitava inoltre alla Compagnia di Gesù – da lui definita «un centro esoterico di intrighi politici» – di agire contro «i patrioti fascisti antidemocratici». Lo stesso padre Rosa era «fatto oggetto di impudenti villanie ed impropri». Con la collaborazione del suo omologo francese – l'abate Paul Boulín, collaboratore della «*Revue Internationale des Sociétés Secrètes*» – Benigni

⁸² Fu pubblicata a Milano dalle edizioni Vallardi tra il 1906 e il 1932.

⁸³ Nella riedizione dei *Protocolli* del 1937, immediatamente dopo l'autorevole prefazione di Julius Evola (pp. IX-XXIII), Preziosi si lamentava coi lettori del fatto che «nessun libro in Italia» fosse stato tanto boicottato come l'edizione originaria del 1921. Cfr. *L'internazionale ebraica. Protocolli dei Savi Anziani di Sion. Versione italiana con appendice e introduzione*, La Vita Italiana, Roma 1937, p. 3 (in questa ristampa dei *Protocolli* non appariva più l'attribuzione a Nilus).

⁸⁴ Maurilio Guasco ha definito Enrico Rosa «uno dei grandi inquisitori di eretici modernisti», «il più pignolo e paziente agente pedinatore che mai abbia conosciuto la storia della teologia». Cfr. M. Guasco, *Modernismo, I fatti, le idee, i personaggi*, San Paolo, Milano 1995, pp. 16 e 155.

giunse a diffondere un gran numero di ciclostilati e libelli anche negli Stati Uniti, dove si recò personalmente per condurre una campagna contro «l'internazionale ebraica e quella gesuita», a suo dire strettamente collegate⁸⁵.

I timori così apertamente manifestati da padre Rosa a Dante Lattes erano dunque tutt'altro che campati in aria. Mentre sulla stampa italiana la polemica antisemita e antiebraica si era momentaneamente attenuata per via dei buoni rapporti instaurati da Mussolini col sionismo (il Duce pensava di utilizzare il movimento in funzione anti-inglese e in appoggio ai suoi disegni di penetrazione in Oriente), la campagna di diffamazione antigesuitica continuava ad aumentare. Di lì a poco raggiunse livelli di inusitata virulenza, suscitata da mons. Benigni e da Giovanni Preziosi al tempo stesso. L'articolo che la scatenò, redatto da Benigni e pubblicato da Preziosi su «La Vita Italiana» in forma un po' sfumata nel 1927⁸⁶ – vista l'asprezza delle accuse contenute nella bozza che aveva ricevuto –, trascinò nella polemica altri ben più autorevoli giornali, finendo per suscitare gravi preoccupazioni nella stessa Santa Sede. Papa Pio XI si vide addirittura costretto a ordinare a padre Rosa di abbandonare il tradizionale riserbo e a rispondere sulla «Civiltà Cattolica» ai gravi insulti e alle calunnie indirizzate alla Compagnia di Gesù⁸⁷.

Mancata presa di posizione della Santa Sede e del Patriarcato latino sulla recensione del «Raqib Sion»

Questo era il clima all'interno alla Chiesa mentre i dirigenti sionisti cercavano di ottenere ascolto per la recensione pubblicata dal «*Raqib Sion*». Nel colloquio del 5 giugno 1926 con Lattes, padre Rosa aveva tra l'altro fatto notare che i redattori del giornale arabo gerosolimitano avevano agito all'insaputa di Barlassina (e non aveva torto, visto che il patriarca aveva lasciato Gerusalemme all'inizio di dicembre per farvi ritorno solo nel maggio successivo). Aggiunse che le autorità della Santa Sede non potevano essere ritenute responsabili di tutti gli articoli che si

⁸⁵ M.T. Pichetto, *Alle radici dell'odio*, cit., pp. 122-3.

⁸⁶ Cfr. *L'altra internazionale. Qual è l'atteggiamento dei Gesuiti di fronte all'Italia fascista*, in «La Vita Italiana», n. 15 1927, pp. 69-73.

⁸⁷ Rosa lo fece firmando un articolo dal titolo *Internazionalismo e nazionalismo nelle diffamazioni di un'agenzia clandestina*, in «La Civiltà Cattolica», n. 78/IV, 1927, pp. 385-400. In esso ribatteva alle affermazioni di Benigni, anche a quelle che perfino Preziosi aveva ritenuto preferibile non pubblicare, che riguardavano direttamente la «Civiltà Cattolica» e il padre gesuita stesso (non è dato sapere come quest'ultimo sia riuscito a ottenere la bozza non censurata dell'articolo). Poche settimane dopo Rosa fu costretto a intervenire di nuovo, definendo tra l'altro «interessata e sospetta» la lotta menata contro gli ebrei da Preziosi e Benigni, i quali giungevano perfino ad accusare il Vaticano di «filosemitismo». Cfr. *Le nuove diffamazioni di un'Agenzia clandestina*, in «La Civiltà Cattolica», n. 79/II, 1928, pp. 56-68. Pochi mesi dopo, nel chiarire le ragioni dell'abolizione dell'associazione italiana *Amici di Israele* da parte della Santa Sede, padre Rosa accennava alla questione dei *Protocolli*, definendoli «documenti fantastici» e accusando coloro che li avevano pubblicati (ovvero i suoi accusatori, Preziosi e Benigni) di essere «antisemiti estremisti [...] che si pascono di leggende» e «godono a spargerle tanto più inopportuno quanto meno sono criticamente fondate». Cfr. *Il pericolo giudaico e gli Amici di Israele*, in «La Civiltà Cattolica», n. 79/II, 1928, p. 341.

pubblicavano sugli organi di stampa diocesani di tutto il mondo. Egli disse a Lattes che l'antisemitismo era un movimento «in opposizione allo spirito del cattolicesimo, secondo il cui credo gli ebrei [avevano, N.d.R.] una missione nel mondo»: essi dovevano «esistere fino al giorno del giudizio per poi ritornare alla vera fede». Però – obiettava padre Rosa – gli ebrei erano a capo dei movimenti socialista e bolscevico. Inoltre, come Barlassina gli aveva sovente riferito, essi rappresentavano un grave pericolo per i cattolici palestinesi, non minore di quello delle varie «sette» protestanti.

Per rispondere a ulteriori obiezioni del direttore della «Civiltà Cattolica» – il quale avanzò alcune tra le innumerevoli argomentazioni fatte pervenire dal patriarca latino alla Santa Sede, le stesse che erano servite alla rivista e all'«Osservatore Romano» per redigere diversi articoli sulla situazione politico-religiosa della Terra Santa – Lattes affermò che gli arabi continuavano a possedere la stragrande maggioranza del territorio della Palestina. A suo dire, gli ebrei stavano migliorando la condizione della popolazione cristiana e musulmana della regione, introducendo tra l'altro nuovi metodi di lavoro e migliorandone le condizioni igieniche, economiche e sociali. Il rabbino pregò Rosa di scrivere una lettera a Barlassina, affinché il «*Raqib Sion*» riconoscesse la falsità dei *Protocolli* e dichiarasse che era stato un errore averli presentati ai suoi lettori sotto una luce positiva. Il padre gesuita promise che l'avrebbe fatto. Tuttavia, con molta probabilità non mantenne la parola, visto che non abbiamo reperito documenti in merito negli archivi del Patriarcato latino. In ogni caso, Lattes ritenne che quel lungo colloquio non fosse stato inutile. Anche se non avesse prodotto alcun risultato pratico riguardo alla questione dei *Protocolli*, avrebbe potuto provocare altri positivi effetti su mons. Barlassina, vista l'amicizia che lo legava al direttore della «Civiltà Cattolica». Il rabbino uscì da quel colloquio con la convinzione che nei più influenti circoli cattolici romani ritenessero gli ebrei in una posizione di forza in Palestina e che desiderassero intrattenere buoni rapporti col sionismo, se non altro per potersene servire nella lotta contro quella che definivano l'«invadenza» protestante⁸⁸. Stein ringraziò, ma fece presente a Lattes il suo forte sentimento d'insoddisfazione, oltre alle preoccupazioni per le difficoltà che continuavano a frapporsi a una favorevole risoluzione della vicenda: Sacchetti gli aveva comunicato che avrebbe di nuovo cercato di far pressione sul card. Gasparri. Però gli aveva anche fatto notare che sarebbe stato «estremamente difficile» ottenere soddisfazione da Barlassina, trattandosi di un prelado ostinato, di una vera testa dura, che perfino le autorità della Santa Sede avevano un certo timore di affrontare apertamente⁸⁹.

Trascorse l'estate e la stampa vaticana continuò a osservare un religioso silenzio sulla questione. In ottobre Barlassina ribadì a Gasparri che ormai «tutti i giornali locali» – perfino quelli musulmani – avevano pubblicato una recensione della traduzione in lingua araba dei *Protocolli*. Il patriarca, che si diceva solo al corrente di una protesta inglese elevata in merito alla Santa Sede, ipotizzava che essa fosse ba-

⁸⁸ CZA, *Central Zionist Office in London*, ZA/41059, Lattes a Stein, Roma, 11 giugno 1926.

⁸⁹ CZA, *Central Zionist Office in London*, ZA/41059, Stein a Lattes, Londra, 22 giugno 1926.

sata sulla legislazione ottomana riguardante il «vilipendio della religione» (ancora una volta riemergeva l'analogia con la questione del «*Doar Hayom*»). Faceva però notare come la censura locale – «tanto scrupolosa a favore degli ebrei» – avesse recentemente approvato diversi articoli insultanti il cristianesimo, uno dei quali negava addirittura «ex professo la Divinità di Gesù»⁹⁰.

Non abbiamo trovato traccia della protesta inglese, né negli archivi vaticani né in quelli britannici. Sappiamo però che, il giorno stesso in cui Barlassina scriveva a Gasparri, anche il card. Francis Bourne, faceva altrettanto. L'arcivescovo di Westminster intercedeva in favore di Ronald Storrs il quale, prima di recarsi a Cipro per prendere possesso della carica di governatore, desiderava essere ricevuto in udienza dal pontefice. A dire di Bourne, quell'alto funzionario si era sempre mostrato ben disposto verso la Chiesa cattolica, nonostante fosse di religione anglicana. Anche padre Paschal Robinson ne aveva molta stima⁹¹. Probabilmente Storrs intendeva affrontare con il pontefice anche il problema della recensione dei *Protocolli* sul «*Raqib Sion*». Non è escluso che sia stato Stein stesso a pregarlo di intercedere presso le autorità vaticane (non abbiamo reperito alcun documento in merito in grado di dimostrarlo, ma sappiamo che in quelle stesse settimane la corrispondenza tra i due era particolarmente intensa⁹²). L'udienza però non fu accordata. La Santa Sede la rifiutò con la motivazione che il governatore sarebbe rimasto a Roma solo per due giorni, in contemporanea con la consacrazione dei vescovi cinesi che tanto avrebbe occupato il Santo Padre, oltre che con udienze su «cose gravi» fissate già da lungo tempo. Storrs sarebbe certamente stato accontentato qualora fosse tornato nella Città Eterna «in una prossima occasione»⁹³.

Nel frattempo, Leonard Stein continuava a non rassegnarsi. A novembre padre Sacchetti era giunto negli Stati Uniti provvisto delle sue lettere di raccomandazione, per cercare finanziamenti presso le locali comunità ebraiche in favore delle opere agricole salesiane palestinesi. Il segretario politico dell'Organizzazione sionista mondiale scrisse perciò una lunga lettera al presidente della *Zionist Organisation of America* Louis Lipsky facendogli presente che, dopo un primo promettente inizio, quel religioso non si era più interessato della questione. Urgeva approfittare della situazione per ribadirgli che, condizione essenziale per un miglioramento delle relazioni ebraico-cristiane in Palestina, era che la Chiesa cattolica «*should dissociate itself from the public endorsement of the Protocols [...] [made, N.d.R.] by Rakib Sion*». La «*Jewish public opinion*» considerava di grande importanza un intervento in merito della Santa Sede⁹⁴. A fine novembre 1926, Lipsky presentò Sacchetti all'imprenditore e filantropo ebreo Nathan Straus e fece in modo che sul «*Jewish*

⁹⁰ AES, *Quarto Periodo, Turchia* (1922-1939), pos. 7, fasc. 23, disp. n. 318/26, Barlassina a Gasparri, Gerusalemme, 9 ottobre 1926.

⁹¹ ASV, SS, rubr. 283, fasc. 1, Bourne a Gasparri, Londra, 9 ottobre 1926, 93^r.

⁹² A dimostrarlo sono alcune delle carte personali del governatore di Gerusalemme, conservate al Pembroke College di Cambridge, in particolare il Box III, folder 4, Jerusalem (1923-1926).

⁹³ ASV, SS, rubr. 283, fasc. 1, Gasparri a Bourne, Roma, 3 novembre 1926, 95^r.

⁹⁴ CZA, *Central Zionist Office in London*, Z4/42728, Stein a Lipsky, Londra (Great Russul Street, 77), 9 novembre 1926.

Telegraphic Agency Bulletin» fosse accordata ampia pubblicità alla sua causa⁹⁵. Al contempo si lamentò col sacerdote perché, a dispetto dell'impegno da lui profuso presso la Santa Sede, la stampa cattolica non aveva ancora preso posizione sulla questione. Il mondo ebraico desiderava una «*authoritative repudiation of the public endorsement of the Protocols*» da parte del «*Raqib Sion*» ed avrebbe «*highly appreciated*» che don Sacchetti avesse continuato a interessarsi del problema⁹⁶.

Il religioso salesiano avvertì mons. Pizzardo, affermando che gli ebrei non avevano torto, visto che l'autenticità dei *Protocolli* era ormai stata completamente «scossa nelle sue basi fondamentali». Come aveva dimostrato Philip Graves, si trattava soltanto di un «volgarissimo plagio del *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu*». Secondo Sacchetti, il problema poteva essere facilmente risolto attraverso una dichiarazione del «*Raqib Sion*» sull'«assai dubbia» autenticità dei *Protocolli* stessi. Il religioso aveva anche suggerito ai sionisti americani di ristampare l'opera di Joly. In tal modo si sarebbe suscitato un nuovo e più acceso dibattito, che avrebbe condotto alla definitiva sconfessione dell'autenticità dei *Protocolli* (il tema, in effetti, era ancora di grande attualità negli Stati Uniti, dove l'ebraismo americano stava cercando di ottenere dal «*Dearborn Independent*» di Henry Ford una smentita su quanto scritto in merito all'autenticità dei *Protocolli*). Don Sacchetti si diceva sicuro che gli studiosi cattolici non avrebbero mancato di partecipare fruttuosamente a quella discussione⁹⁷.

Nel frattempo, al Patriarcato latino avevano deciso di chiudere il «*Raqib Sion*». Stein non si rassegnò nemmeno di fronte a quest'ennesima difficoltà. Riteneva che a questa «*dangerous anti-jewish propaganda should not be permitted to remain on the record*». Si sarebbe almeno potuto esigere il ritiro del numero che conteneva la recensione. Anche se indirettamente, il «*Raqib Sion*» esprimeva il punto di vista della Chiesa cattolica. Era importante che i sionisti americani convincessero don Sacchetti ad agire più risolutamente per persuadere la Santa Sede a pubblicare qualche riga di smentita sull'«*Osservatore Romano*»⁹⁸.

Conclusioni

Nonostante tanta tenacia, i *leader* sionisti non riuscirono a venire a capo della situazione, a differenza del grande successo che avrebbero riportato pochi mesi dopo con Henry Ford. Il grande imprenditore statunitense, infatti, in seguito a una causa per diffamazione intentata nei suoi confronti dal diplomatico ebreo americano Herman Bernstein, il 30 giugno 1927 inviò una lettera al presidente dell'*American*

⁹⁵ CZA, *Central Zionist Office in London*, ZA/42728, Lipsky a Stein, New York (Fifth Avenue, 114), 28 novembre 1926.

⁹⁶ ASV, SS, rubr. 330, fasc. 5, Lipsky a Sacchetti, New York, 28 novembre 1926, 106' (documento in copia realizzato da don Sacchetti).

⁹⁷ ASV, SS, rubr. 330, fasc. 5, Sacchetti a Pizzardo, New York, 2 dicembre 1926, 107^{r-v}.

⁹⁸ CZA, *Central Zionist Office in London*, ZA/42728, Stein a Lipsky, Londra, 15 dicembre 1926.

Jewish Committee, Louis Marshall, nella quale declinava ogni responsabilità per gli articoli del «*Dearborn Independent*». Egli, inoltre, ritrattava solennemente il contenuto degli articoli e dei libri che aveva patrocinato, impegnandosi a ritirarne il più possibile dal mercato.

La documentazione d'archivio consultata non ci ha permesso di comprendere chi abbia adottato la decisione di chiudere il «*Raqib Sion*». L'irreperibilità della collezione completa della rivista non ci consente nemmeno di capire in quale mese l'evento si sarebbe verificato. Non si trattò certamente di un avvenimento casuale. Forse l'assenza di documentazione in merito può essere spiegata col fatto che, quando esplose la disputa, Barlassina stava tornando a Roma dagli Stati Uniti. Se Gasparri fu allertato dal primo dei due sacerdoti scelti come intermediari da Lattes volle sicuramente discuterne subito col patriarca (se anche primo dei due ecclesiastici contattati dal rabbino fu Enrico Pucci, ciò accadde sicuramente, vista la natura delle attività condotte da quest'ultimo e il fatto che non gli mancassero gli agganci ai più alti livelli presso la Santa Sede). Non è escluso che la soluzione escogitata in quell'occasione sia stata proprio la sospensione della pubblicazione della rivista e il mantenimento, al contempo, di un rigoroso silenzio sui più autorevoli organi di stampa vaticani. Questa soluzione potrebbe anche essere stata escogitata alcune settimane più tardi, quando in segreteria di Stato giunse la protesta ufficiale un'associazione importante come la *World Zionist Organisation*. Tuttavia, negli archivi consultati non abbiamo reperito alcun invito della Santa Sede a Barlassina, ormai tornato a Gerusalemme, ad attivarsi in tal senso. Comunque sia, i sionisti non riuscirono a ottenere la desiderata smentita.

In ogni caso, come appare dalle pagine precedenti, il giornalino patriarcale non era completamente esente da responsabilità: sul numero 236 del 15 novembre 1926 aveva pubblicato una breve recensione dei *Protocolli dei Savi di Sion*, per raccomandarne la lettura, ringraziando il traduttore arabo e augurando ampia diffusione al suo lavoro. Diversi giornali arabi cristiani di ben altro prestigio e diffusione avevano fatto altrettanto già da tempo, in Palestina come in altri paesi del Medio Oriente. Il «*Raqib Sion*», comunque, non si era macchiato della grave colpa di aver «tradotto» o «pubblicato» la prima traduzione integrale in lingua araba di quel libello; iniziativa che, secondo gli studiosi che gli hanno riversato addosso quell'accusa, propagandosi a macchia d'olio in Palestina avrebbe fomentato l'odio della popolazione locale – islamica e cristiana – contro il progetto sionista (come possa essere riuscita a raggiungere il pubblico musulmano, influenzandolo profondamente, una rivista stampata in qualche decina di copie e scarsamente considerata perfino dai pochi sacerdoti e fedeli del Patriarcato a cui era dedicata, ci riesce davvero difficile immaginarlo). Comunque sia, il numero incriminato del periodico non porta traccia del testo dei *Protocolli*. Esso, almeno nel 1926, era composto di sole otto pagine, mentre ne sarebbero state necessarie almeno un'altra cinquantina per riprodurli integralmente. Si potrebbe anche ipotizzare che quel libello sia stato allegato al «*Raqib Sion*» in volume separato. Tuttavia, non si vede la ragione per la quale il Patriarcato latino avrebbe dovuto impegnare risorse di cui non disponeva per darli alle stampe, sapendo che nemmeno la Santa Sede ne aveva mai avallata l'auten-

ticità; tali risorse, oltretutto sarebbero state distolte al gran numero di istituzioni religiose, educative e di beneficenza che il Patriarcato stesso gestiva in Palestina e Transgiordania (era proprio per rimediare alla cronica mancanza di finanziamenti che Barlassina aveva soggiornato a lungo negli Stati Uniti nel momento più critico della crisi col movimento sionista a proposito dei *Protocolli*).

A fornirci la prova decisiva provvede la documentazione tratta dagli archivi consultati: i più importanti dirigenti sionisti dell'epoca, quando si mobilitarono contro il «*Raqib Sion*», nella numerosa corrispondenza che produssero per cercare di ottenere soddisfazione dal Patriarcato e dalle autorità vaticane non si riferirono mai a una «traduzione» o a una «pubblicazione» integrale dei *Protocolli*. Più semplicemente, fecero allusione a una loro «review» o a un loro «public endorsement» da parte del giornale patriarcale. Al *memorandum* che fecero pervenire alla Santa Sede il 6 maggio 1926 mediante don Gatti, essi allegarono tra l'altro il numero incriminato del «*Raqib Sion*», indicando in rosso il punto d'inizio della recensione. In quel documento si parla soltanto di un «*article*» che raccomandava all'«*Arabic-speaking public*» i *Protocolli*, dei quali una versione araba era stata «*recently [...] published in Egypt and introduced into Palestine*»⁹⁹.

Quanto infine al coinvolgimento più o meno diretto nell'accusa di antisemitismo dell'istituzione patriarcale nel suo complesso – implicita nell'argomentazione dei tre studiosi citati nell'introduzione al presente articolo –, si può osservare che l'iniziativa della recensione venne dal solo redattore della rivista (don Assemani), il quale l'adottò durante la lunga assenza del patriarca dalla diocesi. Gran parte degli altri preti nemmeno conoscevano l'esistenza dei *Protocolli*. In ogni caso, Assemani fu severamente biasimato, prima dal vescovo ausiliare Godric Kean, poi da Barlassina stesso al suo ritorno dagli Stati Uniti. I due alti prelati erano perfettamente consci dell'estrema delicatezza della questione e della volontà della Santa Sede, non solo di evitare attacchi politici contro il sionismo, ma anche e soprattutto di non accendere polemiche di carattere razziale contro gli ebrei più in generale.

⁹⁹ AES, *Quarto Periodo, Turchia* (1922-1939), pos. 37, fasc. 51, 66-67.

I cattolici italiani e la questione della Palestina, tra aspetti religiosi e proiezioni nazionali (1922-1948)

di Paolo Zanini

Abstract - The Italian Catholics and the Question of Palestine, between Religious and National Claims (1922-1948)

During the British mandate in Palestine, the Italian Catholics campaigned for greater Italian involvement in the region's politics. To achieve this, the religious factors, linked with the necessity to guarantee Catholic rights to the Holy Places and the life of Catholic communities, were often used to reinforce Italian political ambitions. This policy was actively pursued before 1922, the year of the official establishment of the British mandate. Even after this, these issues continued to draw attention, gaining more importance during the periods of crisis such as the disturbances of 1929, the great Arab revolt (1936-1939) and at the beginning of the Second World War. In the same way, during the first Arab-Israeli war, in 1948, the Franciscan Delegation of the Holy Land in Rome promoted a campaign to form a so called «militia» to safeguard the Palestinian sanctuaries and protect Italian interests in the region.

The aim of this article is to investigate how these national-religious attitudes changed over the tumultuous period of the British mandate, trying to understand if these campaigns had any influence on Italian policy in that region.

Key words: Italian Catholics; Palestine; Holy Places; Italian influence in the Middle East

Parole chiave: cattolici italiani, luoghi sacri, influenza italiana nel Medio Oriente

La questione della Terra Santa ha sempre interessato l'opinione pubblica cristiana. Tale interesse si è acuito nel corso del Novecento, estendendosi dai soli luoghi santi a una complessiva attenzione per l'assetto regionale. Si trattò di un'evoluzione in cui giocarono un ruolo importante l'affermazione del movimento sionista e la creazione di Israele, avvenimenti ricchi di notevoli significati teologici ancor prima che politici e, dopo la guerra del 1948, l'emergere del dramma dei profughi arabo-palestinesi, tra cui vi erano numerosi i cristiani¹. Quando si osserva l'atteggiamento dei cattolici italiani nei confronti della Palestina nel corso del Novecento non si può, tuttavia, fare a meno di notare come alle preoccupazioni religiose e a quelle umanitarie se ne siano affiancate altre, concernenti il ruolo dell'Italia nel contesto mediterraneo. Un simile dato è ancor più vero per gli anni del mandato britannico, un periodo durante il quale diverse ipotesi erano ancora possibili per il futuro

¹ Sull'atteggiamento della Santa Sede e dei cattolici italiani nei confronti della creazione dello Stato d'Israele si rimanda a S. Ferrari, *Vaticano e Israele dal secondo conflitto mondiale alla guerra del Golfo*, Sansoni, Firenze 1991; P. Zanini, «Aria di crociata». *I cattolici italiani di fronte alla nascita dello Stato d'Israele (1945-1951)*, Unicopli, Milano 2012.

della regione. Se comune a tutti gli ambienti cattolici era la volontà di tutelare i diritti latini sui luoghi santi, alcuni collegavano tale obiettivo con l'ipotesi di un più attivo ruolo italiano nella regione. Ricostruire come le implicazioni religiose e quelle politiche si siano saldate, finendo per influenzarsi reciprocamente, appare interessante. Non bisogna dimenticare, infatti, come nel Levante il fattore religioso abbia da sempre rappresentato un elemento importante nella politica delle potenze europee, molte delle quali per giustificare il proprio coinvolgimento negli affari regionali si presentavano come le protettrici di determinate comunità o confessioni cristiane. Basti pensare al ruolo tradizionalmente esercitato dalla Russia in difesa dei greco-ortodossi, dalla Francia per quanto concerne i cattolici e, quantomeno a partire dall'Ottocento, da Gran Bretagna e Prussia/Germania per i protestanti².

Vedere come le preoccupazioni religiose si siano collegate con le rivendicazioni nazionali ci offre, inoltre, un concreto esempio per riscontrare la progressiva nazionalizzazione degli ambienti cattolici italiani, a partire quantomeno dalla Prima guerra mondiale, e per constatare alcuni significativi momenti di convergenza tra le loro istanze e le ambizioni della politica estera italiana. Appare, infine, significativo rilevare come proprio grazie a simili prospettive, spesso contraddittorie e confuse, si sia progressivamente radicata l'idea dell'Italia «paese ponte» tra il Medio Oriente arabo e l'Europa³. Una suggestione destinata a sopravvivere alle stesse rivendicazioni nazional-cattoliche e a caratterizzare la politica mediorientale italiana anche nella seconda metà del Novecento.

Gli anni Venti: i caratteri generali

Il Levante ha rappresentato a lungo una delle principali direttrici delle velleità e dei tentativi espansionistici italiani nel Mediterraneo, accanto ai Balcani e all'Africa settentrionale⁴. Non deve perciò stupire l'attenzione con cui, durante e subito dopo la fine della Prima guerra mondiale, la diplomazia italiana guardò alla sistemazione dei territori ex ottomani. Né il particolare interesse per la Palestina, un luogo che fin dal nome di Terra Santa, sovente utilizzato, richiamava suggestioni e memorie profonde in molti degli osservatori italiani, non necessariamente solo tra i cattolici⁵.

² Su questi aspetti cfr. G. Del Zanna, *I cristiani e il Medio Oriente (1798-1924)*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 129-35, pp. 160-8.

³ Sulla trasformazione di questo concetto nel corso degli anni Cinquanta, cfr. L. Cremonesi, *Dal rispetto del boicottaggio arabo alle ambizioni di mediazione Italia e Israele verso la crisi di Suez*, in *L'Italia e la politica di potenza in Europa (1950-1960)*, a c. di E. Di Nolfo, R. Rainero, B. Vigezzi, Marzorati Editore, Settimo Milanese 1992, in particolare p. 108.

⁴ D. Fabrizio, *Fascino d'Oriente. Religione e politica in Medio Oriente da Giolitti a Mussolini*, Marietti, Genova-Milano 2006, pp. 21-32.

⁵ Sulle manovre italiane in Palestina durante e subito dopo la fine del primo conflitto mondiale cfr. S. Minerbi, *L'Italie et la Palestine 1914-1920*, Presses Universitaires de France, Paris 1970; L. Rostagno, *Terrasanta o Palestina? La diplomazia italiana e il nazionalismo palestinese (1861-1939)*, Bardi, Roma 1996; A. Gabellini, *L'Italia e l'assetto della Palestina, 1916-1924*, SeSaMo, Firenze 2000.

Nel tentativo di rafforzare il ruolo italiano nella regione, gli ultimi governi liberali utilizzarono tutti i mezzi a loro disposizione, a cominciare dalla valorizzazione delle istituzioni religiose italiane, accentuando una tendenza in corso da tempo. Tali tentativi finirono per convergere, o almeno così sembrò in un primo tempo, con le istanze vaticane, in quei primi anni di dopoguerra decisamente antibritanniche e antisioniste e tese a enfatizzare al massimo il carattere cristiano e sovranazionale della regione⁶. Il risultato fu che molti osservatori, anche tra i più attenti, giunsero a considerare gli sforzi italiani e quelli della Santa Sede come il frutto di una medesima politica e, quasi, a considerare in modo unitario le istanze vaticane e quelle italiane in Palestina⁷. La ratifica ufficiale del mandato palestinese alla Gran Bretagna, nel 1922, portò a un allentamento della campagna cattolica e a un complessivo ridimensionamento delle manovre italiane, la cui urgenza appariva meno pressante. Ciò nonostante, esse non vennero meno nelle loro linee e prospettive di fondo. Non appare, infatti, casuale che il governo fascista riprendesse fin da subito simili istanze, provando ad accentuare il carattere già spiccatamente italiano della Custodia di Terra Santa, mediante l'invio in Palestina di giovani francescani, ferventemente nazionalisti⁸. Tale tentativo si infranse ben presto di fronte alle molte resistenze che suscitò, sia negli ambienti vaticani e in consistenti ambiti della stessa gerarchia cattolica di Terra Santa, desiderosi di tutelare il carattere internazionale della Custodia, sia all'interno dello stesso ordine minoritico, in particolare a causa dell'estrema scarsità delle vocazioni religiose nelle provincie italiane, che rendevano difficile l'invio di numerosi giovani frati italiani in Terra Santa.

Se i tentativi concreti non ebbero particolare successo, bisogna però ricordare come convergenti rispetto a simili sforzi appaiano le posizioni che, a partire dal primo dopoguerra, una pubblicistica di intensità e tono crescente iniziò a proporre, esaltando i legami, veri e presunti, tra l'Italia e la Palestina, riprendendo suggestioni di lungo periodo ed evocando lontani precedenti storici, a cominciare dal ruolo civilizzatore dell'Impero romano e delle medioevali repubbliche marinare nella regione. Istanze di questo tipo erano proprie sia del nazionalismo laico sia, più spesso, di circoli cattolici e cattolico-nazionali, che a tali argomenti di carattere storico univano la più concreta necessità di tutelare i luoghi santi. Simili accenti erano da tempo presenti nel mondo cattolico italiano, quantomeno dalla fine dell'Ottocento, e non erano necessariamente indizi di un nazionalismo esasperato: basti pensare ai riferimenti in

⁶ Sulla dura opposizione vaticana ai britannici e al sionismo all'inizio degli anni Venti e sul ruolo giocato dal patriarca latino di Gerusalemme, Luigi Barlassina, cfr. S. Minerbi, *Il Vaticano, la Terra Santa e il Sionismo*, Bompiani, Milano 1988; P. Pieraccini, *Il patriarcato latino di Gerusalemme (1918-1940). Ritratto di un patriarca scomodo: mons. Luigi Barlassina*, in «Il Politico», n. 63, 1998, pp. 207-56, pp. 591-639; Id., *La Custodia di Terra Santa, il sionismo e lo Stato d'Israele (1897-1951)*, in «Studi francescani», n. 3-4, 2013, pp. 367-428; 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, pp. 111-91.

⁷ A questo proposito cfr. le osservazioni riportate in C. Weizmann, *The Letters and Papers of Chaim Weizmann*, vol. IX, serie A, a c. di J. Reinharz, Israel Universities Press, Jerusalem 1977, p. 297.

⁸ 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, pp. 69-72.

tal senso presenti nelle corrispondenze del giovane Angelo Roncalli, scritte durante il terzo pellegrinaggio nazionale italiano in Terra Santa, nel corso del 1906⁹. Nel particolare clima degli anni Venti, essi acquisivano però una nuova attualità.

Da un lato vi era l'insoddisfazione per la sistemazione della Palestina seguita al primo conflitto mondiale. La conquista di Gerusalemme nel 1917 da parte delle truppe dell'Intesa aveva creato aspettative tra i cattolici italiani e una vera e propria ondata d'entusiasmo in Italia e tra gli stessi religiosi italiani presenti in Palestina¹⁰. L'affidamento del mandato all'Inghilterra, considerata come la potenza anticattolica e «antiromana» per eccellenza, aveva però messo in dubbio simili speranze, mentre vivissimi erano gli allarmi suscitati dalla penetrazione sionista, in cui al tradizionale antiggiudaismo cattolico si affiancava il riemergere delle teorie cospirative volte a denunciare il «complotto ebraico», diffuse con rinnovata forza in Occidente dopo la rivoluzione bolscevica, l'emigrazione «bianca» e la conseguente diffusione dei *Protocolli dei savi anziani di Sion*¹¹. Preoccupazioni di questo tipo si trovavano a convivere e a essere influenzate da suggestioni e speranze dovute alla nuova situazione italiana, determinata dall'avvento del fascismo. Da un lato una politica estera revisionista, quantomeno verbalmente, volta a modificare gli equilibri emersi a Versailles. Dall'altro il continuo miglioramento dei rapporti tra Stato e Chiesa, divenuto evidente già all'indomani dell'ascesa al potere di Mussolini. Da questo insieme di circostanze, valutazioni, timori e speranze, prese corpo l'idea che la «nuova» Italia potesse operare nel Levante a tutela degli interessi cattolici con rinnovata coerenza, conseguendo un duplice risultato, religioso e nazionale allo stesso tempo.

Simili istanze erano trasversali rispetto ai vari ambienti cattolici, tanto che anche Rufo Ruffo della Scaletta, esponente popolare di primo piano e ascoltato consigliere di don Sturzo in politica estera, poté farsene appassionato portavoce durante il congresso del Partito nel 1923, a Torino¹². A rivendicarle con più forza e convinzio-

⁹ A questo proposito cfr. A. Roncalli, *1906: viaggio in Terra Santa. Articoli di un «giornalista» diventato Papa*, Arnoldi, Bergamo 1993, che riunisce i dieci articoli che il giovane sacerdote inviò a «L'Eco di Bergamo» nel corso del pellegrinaggio. Più in generale, sull'atteggiamento del futuro Giovanni XXIII verso la questione della Palestina e il sionismo, fino alla nascita di Israele, cfr. P. Zanini, *Angelo Roncalli Nuncio to Paris and the Establishment of the State of Israel*, in «*Israel Studies*», n. 3, 2017, pp. 102-24.

¹⁰ Per quanto concerne il significato attribuito da alcuni ambienti cattolici alla conquista di Gerusalemme nel 1917 vedi S. Ferrari, *Pio XI, la Palestina e i luoghi santi*, in *Achille Ratti Pape Pie XI*, École française de Rome, Roma 1996, pp. 909-910; A. Riccardi, *Mediterraneo: cristianesimo e islam tra coabitazione e conflitto*, Guerini e associati, Milano 1997, pp. 147-152, ove si insiste sul significato pancristiano che, in talune interpretazioni, si intendeva dare alla «liberazione» di Gerusalemme. In quest'ottica la Città Santa, tolta ai musulmani, avrebbe dovuto rappresentare un simbolo volto a favorire il ritorno di tutti i cristiani a Roma. A proposito dell'esultanza dei religiosi francescani in Palestina per la liberazione dal «giogo» ottomano cfr. Archivio storico della Custodia di Terra Santa, Curia custodiale, Cronache, Cronache generali, 35, *Cronaca di Terra Santa 1906-1931*, pp. 277-9.

¹¹ Cfr. G. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo fra Otto e Novecento*, in *Storia d'Italia*, Annali 11, *Gli ebrei in Italia*, vol. II, *Dall'emancipazione a oggi*, a c. di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1997, pp. 1550-1; R. Moro, *Le premesse dell'atteggiamento cattolico di fronte alla legislazione razziale fascista. Cattolici ed ebrei nell'Italia degli anni Venti (1919-1932)*, in «*Storia Contemporanea*», n. 6, 1988, pp. 1044-53.

¹² Ivi, pp. 1059-1063; G. De Rosa, *Rufo Ruffo della Scaletta e Luigi Sturzo. Con lettere e documenti inediti tratti dall'Archivio Ruffo della Scaletta*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1961, pp. 125-7.

ne erano, però, gli ambienti conservatori e patriottici, eredi del vecchio notabilato clericomoderato, particolarmente sensibili alle proiezioni mediterranee e alla possibilità di una convergenza tra Stato e Chiesa in funzione imperiale. Fu all'interno di questi settori politico-culturali che, nel corso degli anni Venti, videro la luce due riviste esplicitamente dedicate alla valorizzazione della presenza culturale e religiosa italiana nel Levante e, soprattutto, in Palestina: «L'Oriente Cristiano», organo dell'Unione cattolica italiana pro luoghi santi di Napoli, e «Palestina, Rassegna di studi e di vita dell'Oriente cristiano», programmaticamente dedicata alla «difesa della Palestina romana, cattolica e francescana», simboleggiata dalla copertina raffigurante l'arco di Tito e il vessillo a cinque croci di Terra Santa¹³. Sia pure diverse nei toni e nell'impostazione, queste riviste e numerosi opuscoli, libelli e conferenze contribuirono a diffondere l'idea di un legame privilegiato tra l'Italia e la Palestina, adducendo svariate motivazioni: la necessità di tutelare i luoghi santi, le relazioni stabilite durante le crociate, la popolarità della lingua italiana nel Levante, il ruolo dei religiosi italiani, salesiani e francescani *in primis*, in Palestina. E proprio la Custodia di Terra Santa, come già accennato, divenne, più di tutte le altre istituzioni cattoliche, centro e simbolo di tali ambizioni, rivendicazioni e speranze, che spesso andavano ben al di là degli stessi sentimenti nazionalisti presenti in molti francescani italiani di stanza nel Vicino Oriente. Rispetto a tutti questi elementi e a un possibile ruolo anche politico della Custodia, particolarmente indicativo appare quanto si affermava apertamente nel volume di Raimondo Falco *L'Oriente sacro e l'Italia*, pubblicato a Palermo nel 1925:

La questione dei Luoghi Santi [...] va considerata come un problema di altissima importanza per lo sviluppo in Oriente della nostra civiltà, della nostra cultura [...]. L'Italia una e forte, legittima erede dell'impero romano, delle gloriose repubbliche [sic, N.d.R.] e degli stati che fiorirono nella nostra penisola, ha il dovere imprescindibile di difendere il sacro patrimonio conquistato sulle coste orientali del Mediterraneo dai nostri padri, dai grandi capitani e da eminenti religiosi, ha l'obbligo di tutelare la culla della civiltà cristiana [...]. Le nostre tradizioni in Oriente sono nobilissime la nostra cultura, la nostra lingua sono sempre state diffuse, le nostre opere civili e benefiche continue, occorre in questo momento decisivo saperle con energia e sagacia sostenere, mantenere e sviluppare a ogni costo. Questo è arduo, ma precipuo compito della nuova e grande Italia! Il sangue generoso dei martiri, missionari di civiltà, eroi ardenti di nobile sentimento per la patria e per la fede, non sia sparso

¹³ Nonostante fossero espressione di un eguale retroterra culturale, le due riviste presentavano profonde differenze: «Palestina» utilizzava un linguaggio più moderato e, pur essendo molto ostile al sionismo, scivolava raramente nell'antisemitismo vero e proprio. «L'Oriente Cristiano» era, invece, più scopertamente antiebraica e antibritannica, facendosi portavoce di un revisionismo furioso e velleitario circa la sistemazione del Vicino Oriente. Sull'esperienza di «Palestina», certamente quella più interessante, cfr. L. Rostagno, *Il problema palestinese in una rivista cattolica dell'Italia fascista: «Palestina» (1928-1933)*, in *YAD-NAMA. In memoria di Alessandro Bausani*, a c. di B. Scarcia Amoretti, L. Rostagno, Bardi, Roma 1991, pp. 409-28.

invano sulle zolle calde e fertili d'Oriente. Dalla terra intrisa del plasma purpureo dei figli d'Italia, germinano le piante più aromatiche¹⁴.

E ancora:

La Custodia di Terra Santa rimane però in Palestina [...] ad affermare e rivendicare, con le più alte opere di civiltà e con l'effusione del sangue dei suoi frati, i secolari diritti romani, spettanti oggi al Re e al Governo d'Italia, i quali, ne siamo ben sicuri, rinnoveranno le glorie del Regno delle Due Sicilie, della serenissima, di Pisa, di Amalfi, della Toscana, di Genova¹⁵.

Posizioni di questo tipo appaiono interessanti, poiché non rappresentavano casi limite, ma piuttosto istanze intermedie, all'interno di un repertorio disparato, in cui non erano infrequenti le più violente prese di posizione antisioniste e anti-inglesi. Né vanno dimenticati i tentativi e la continua agitazione di stampa, che proseguì fino alla fine degli anni Trenta, ricomparendo brevemente anche all'indomani del secondo conflitto mondiale, a favore della rivendicazione da parte dell'Italia del possesso del Cenacolo, sul monte Sion. Una speranza che si basava su antichi e controversi diritti dinastici, di cui casa Savoia sarebbe stata l'erede legittima, e che fu alla base di una lunga sequela di infruttuosi sforzi diplomatici, riuscendo talvolta a coinvolgere anche alcuni degli esponenti della Custodia più sensibili alle posizioni nazionaliste¹⁶.

La svolta del 1929

All'interno di questo quadro una svolta si verificò nel 1929¹⁷. I patti Lateranensi alimentarono nuove speranze, avvalorando la possibilità di un'azione italiana nel settore in stretto contatto con la Santa Sede¹⁸. Solo pochi mesi dopo la Conciliazio-

¹⁴ R. Falco, *L'Oriente sacro e l'Italia*, Priulla, Palermo 1925, pp. 288-90.

¹⁵ Ivi, p. 276.

¹⁶ Circa questi tentativi cfr. S. Minerbi, *The Italian Activity to recover the Cenacolo*, in «Risorgimento. Rivista europea di storia italiana contemporanea», n. 2, 1980, pp. 181-209; P. Pieraccini, *I Luoghi Santi e la rivendicazione italiana del Cenacolo*, in «Il Politico», n. 4, 1994, pp. 653-90; A. Giovannelli, *La Santa Sede e la Palestina*, cit., pp. 63-72. Per il sopravvivere di simili istanze, almeno su un piano propagandistico e d'opinione pubblica, anche nel secondo dopoguerra cfr. P. Zanini, *Tra preoccupazioni religiose e velleità nazionali. I cattolici italiani e la questione della Palestina nel secondo dopoguerra*, in «Italia Contemporanea», n. 254, 2009, pp. 101-14.

¹⁷ A questo proposito cfr. P. Zanini, *Italia e Santa Sede di fronte ai disordini del 1929 in Palestina*, in «Italia contemporanea», n. 264, 2011, pp. 406-24. Sulle reazioni dei cattolici italiani di fronte agli eventi dell'agosto 1929 cfr. R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1993, pp. 111-13; R. Moro, *Le premesse dell'atteggiamento cattolico*, cit., pp. 1113-15.

¹⁸ Circa le speranze che la Conciliazione fece sorgere riguardo a un più dinamico ruolo degli ordini e delle istituzioni religiose italiane nella regione cfr. N. Lardi, *La conciliazione e le sue prevedibili conseguenze nella politica missionaria*, in «L'Oriente Cristiano», gennaio-febbraio 1929, pp. 5-10; I. Tambaro, *La situazione in Palestina*, ivi, pp. 91-2; E. Vercesi, *La ripercussione mondiale dei patti del Laterano*, in «Vita e Pensiero», 1929, pp. 215-20; L. Agresti, *Il contributo del principio religioso agli ordinamenti civili*, in «L'Oriente Cristiano»,

ne, nell'agosto 1929, lo scoppio a Gerusalemme e in tutta la regione di una violenta sollevazione antiebraica offrì alla stampa italiana la possibilità di contestare l'assetto politico della Palestina. Numerosi osservatori, tra cui l'ex ministro Filippo Meda, che già nell'immediato primo dopoguerra aveva affrontato la questione della sistemazione politica della regione, sottolinearono la necessità di giungere a un'internazionalizzazione del mandato, che portasse al coinvolgimento nell'amministrazione della Palestina di tutte le principali potenze cristiane¹⁹. Altri giunsero direttamente a reclamare la revoca del mandato all'Inghilterra e il suo affidamento all'Italia, considerata l'unica potenza in grado di assicurare la stabilità della regione, grazie ai suoi rapporti con gli arabi, che si pretendevano ottimi. In una simile prospettiva la «nuova» Italia, finalmente riconciliata con la Chiesa dopo cinquant'anni di laicismo liberaldemocratico, era pronta ad assumere un ruolo attivo nel Mediterraneo orientale, subentrando alla Francia, prostrata dall'anticlericalismo dominante e dallo scarso numero delle vocazioni sacerdotali, nel protettorato religioso dei cattolici mediorientali e alla Gran Bretagna nel ruolo di principale potenza politica²⁰. Queste rivendicazioni si accompagnavano, spesso, a toni fortemente anti-inglesi e antisionisti, quando non esplicitamente antiebraici, e a un linguaggio militante, ricco di riferimenti all'epoca delle crociate. Non bisogna, del resto, credere che queste argomentazioni fossero meri espedienti retorici, privi di alcuna influenza sulle concrete iniziative politiche italiane. Nel particolare clima del 1929-1930, infatti, anche importanti ambienti fascisti e gli stessi analisti del ministero degli Esteri puntarono con decisione sulla «carta cattolica», per avvalorare la prospettiva di un maggior coinvolgimento italiano nella regione. Nel settembre 1929 Virginio Gayda, intervenendo sulla rivista «Gerarchia», di cui era nota la natura ufficiosa, suggerì che lo straordinario valore religioso della Palestina consigliava di giungere a una sistemazione internazionale, «con una partecipazione al suo governo dell'Italia e della Francia, oltre che dell'Inghilterra»²¹. Nei mesi successivi fu il giornalista nazionalista Romolo Tritonj a tener viva la questione, ribadendo la necessità di un coinvolgimento dell'Italia nella gestione della crisi palestinese, in virtù dei legami storico-culturali della Terra Santa con l'Europa e, in particolare, con i paesi catto-

maggio-giugno 1929, pp. 99-100. Sul miglioramento dei rapporti tra lo Stato italiano e la Chiesa, evidente già prima del febbraio 1929, e sulle sue possibili conseguenze in Medio Oriente cfr. anche G. Salvioli, *I Luoghi Santi*, in «L'Oriente Cristiano», marzo-aprile 1928, pp. 32-3.

¹⁹ F. Meda, *Il Sionismo e la Palestina*, in «La Scuola Cattolica», ottobre 1929, pp. 292-6. L'esponente politico cattolico già nel 1920 aveva pubblicato un *pamphlet*, Id., *Terra Santa*, Treves, Milano 1920, in cui analizzava la questione della Palestina sottolineandone i principali aspetti d'interesse per i cattolici italiani, che egli individuava nell'attenzione per lo *status* dei luoghi santi e nel costante appoggio alle iniziative della Custodia.

²⁰ Posizioni di questo tipo erano presenti in numerosi articoli pubblicati in quei mesi. Tra i molti possibili esempi cfr. O.C. [Oriente Cristiano], *Momento palestinese*, in «L'Oriente Cristiano», gennaio-febbraio 1929, pp. 27-8; F. Aquilanti, *Bagliori d'incendio in Palestina*, in «L'Oriente Cristiano», luglio-agosto 1929, pp. 105-8; Palestina, *Rinascita dell'influenza italiana nell'Oriente cristiano*, in «Palestina», marzo 1930, pp. 41-3, ove queste istanze erano sviluppate con particolare coerenza.

²¹ V. Gayda, *Speculum. Sangue in Palestina. Gli arabi contro gli ebrei*, in «Gerarchia», settembre 1929, p. 758.

lici²². Né pare privo di significato osservare come l'Ufficio V del ministero degli Esteri, che più direttamente seguiva e orientava la politica mediorientale dell'Italia, condividesse la convinzione invalsa in buona parte della stampa e della pubblica opinione nazional-cattolica che fosse opportuno concentrare i propri sforzi e i propri aiuti sulla Custodia, per favorire la penetrazione italiana nella regione, non nutrendo alcuna fiducia nei sentimenti patriottici del patriarca Barlassina, cui venivano rimproverate le precedenti, presunte, posizioni filofrancesi²³.

Il triennio 1929-1931 segnò l'apice dell'influenza delle posizioni cattolico-nazionali rispetto alla questione della Palestina. Questo fatto dipese da molteplici fattori. Le difficoltà dell'amministrazione britannica nella regione offrirono un pretesto per interessarsi alla questione e per rivendicare, con una qualche sensatezza, un diretto coinvolgimento italiano nella soluzione della crisi. E questo sia mediante l'internazionalizzazione del mandato, sia, nelle ipotesi più estreme, attraverso il suo diretto affidamento all'Italia. In questa situazione, le caute aperture di alcuni circoli politici inglesi nei confronti delle ipotesi di un coinvolgimento internazionale nella gestione della crisi palestinese suscitavano molte speranze, contribuendo a tenere vivo il dibattito. Né si deve dimenticare che il clima di disordine politico rese più acute le preoccupazioni per la sicurezza dei santuari e delle istituzioni religiose in Terra Santa, spingendo molti osservatori a drammatizzare oltre ogni ragionevolezza toni e interventi²⁴. Appare, però, indubbio come, nel determinare simili istanze, fossero prevalenti le motivazioni di carattere interno. Abbiamo visto come la Conciliazione fosse stata in grado di suscitare vaste speranze circa una possibile comunione d'intenti tra Stato e Chiesa anche in ambito coloniale e missionario. A queste prospettive si aggiunse, in alcuni ambienti cattolici, l'idea di una missione romano-imperiale dell'Italia, definita, però, in modo concorrenziale rispetto a quella fascista, attraverso l'enfasi posta sul ruolo predominante che la Roma papale e cattolica avrebbe dovuto conservare. Suggestioni di tale genere erano evidenti, per esempio, negli scritti di autori cattolico-reazionari come Giovanni Papini e, soprattutto, Domenico Giuliotti²⁵. Esse trovarono, però, un'applicazione privilegiata a proposito della Terra Santa, una regione in cui ogni disegno politico doveva necessariamente fare i conti con gli aspetti religiosi. A questo proposito, nell'aprile 1931 il direttore di «Palestina», Raimondo Michetti poteva affermare:

²² A questo proposito cfr. R. Tritonj, *La riforma del mandato sulla Palestina*, in «La Nuova Antologia», 16 ottobre 1929, pp. 479-91; Id., *L'inchiesta sui tumulti di Palestina ed un nuovo pericolo*, in «La Nuova Antologia», 1° giugno 1930, pp. 361-78.

²³ Cfr. Archivio storico del ministero degli Esteri, Affari Politici 1919-1930, b. 1462 *Palestina*, fasc. *Rapporti politici, Relazione a Sua Eccellenza il capo del governo*, redatta il 19 agosto 1929 dall'Ufficio V Europa e Levante del ministero.

²⁴ A questo proposito, tra i molti possibili esempi, cfr. R.F. Michetti, *Domanda all'Inghilterra: I Luoghi Santi sono in Palestina?*, in «Palestina», ottobre-novembre 1930, pp. 139-40.

²⁵ Circa questa complessa tematica e la concorrenzialità tra le due diverse prospettive imperiali alla fine degli anni Venti cfr. R. Moro, *Il mito dell'impero in Italia fra universalismo cristiano e totalitarismo*, in *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, a c. di D. Menozzi e R. Moro, Morcelliana, Brescia 2004, soprattutto le pp. 329-49.

Noi insistiamo sul nostro punto di vista: non c'è e non ci potrà essere possibilità di pace nella Terra Santa [...] finché le potenze cattoliche – e l'Italia al primo posto – non avranno un[']influenza predominante nella [...] terra sacra [...]. La luce non può venire da Ginevra: la luce da molti e molti secoli viene soltanto da Roma²⁶.

Ed è evidente come, in una simile visione, la Roma in questione fosse soprattutto quella tradizionale, cattolica e papale, e solo in secondo piano la nuova Roma imperiale e fascista, il cui principale merito appariva anzi proprio quello di aver trovato un accordo col pontefice, mettendo fine al lungo contrasto iniziato nel settembre 1870²⁷.

Gli anni Trenta

Gli anni Trenta registrarono un parziale mutamento rispetto a questo scenario. Nel corso del decennio, e in particolare dopo il 1935, la politica mediorientale fascista si orientò con sempre maggior decisione in senso filoarabo, lasciando cadere le aperture nei confronti degli ambienti sionisti, soprattutto revisionisti, che negli anni precedenti erano state abbastanza consistenti anche se del tutto strumentali²⁸. L'enfatizzazione delle ragioni arabo-palestinesi, sempre più connotate in senso musulmano anche a causa del ruolo centrale assunto all'interno del movimento nazionalista dal Gran muftì di Gerusalemme Amīn Al-Husayni, contribuì a relegare in secondo piano le istanze cattoliche e a ridimensionare, nella pubblicistica nazionalista e nella stessa azione della diplomazia italiana, l'insistenza sul carattere cristiano e latino della Palestina²⁹. Prospettive di questo genere, in realtà, non scomparvero mai del tutto dall'agenda del governo italiano: esse si ridussero, però, da elemento caratterizzante dell'intera politica mediorientale dell'Italia, quali erano state sul finire degli anni Venti, ad argomenti polemico-propagandistici da agitare in parti-

²⁶ r.f.m. [R.F. Michetti, N.d.A.], *La farsa dei mandati: troni in palio*, in «Palestina», aprile 1931, pp. 41-2.

²⁷ Su questo punto cfr. D. Giuliotti, *Una Risposta*, in Id., *L'ora di Barabba*, Vallecchi, Firenze 1922, p. 190: «L'Italia è privilegiata perché ha Roma. Roma è la città di Pietro e non d'altri. Ci può stare anche un Cesare; ma, se è savio, si lasci illuminare da Colui che è illuminato a sua volta dallo Spirito. La salute della nostra patria dipende soltanto da ciò».

²⁸ R. De Felice, *Il fascismo e l'Oriente: arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 177-86. Per quanto riguarda i precedenti rapporti con il movimento sionista cfr. anche S. Minerbi, *Gli ultimi due incontri Weizmann-Mussolini (1933-34)*, in «Storia Contemporanea», n. 3, 1974, pp. 431-77; F. Biagini, *Mussolini e il sionismo 1919-1938*, M&B Publishing, Milano 1998; *L'Italia fascista e la questione palestinese*, a c. di V. Pinto, in «Contemporanea», n. 1, 2003, pp. 93-125; V. Pinto, *Between imago and res: The Revisionist-Zionist Movement's Relationship with Fascist Italy, 1922-1938*, in «Israel Affairs», n. 3, 2004, pp. 90-109.

²⁹ Per quanto riguarda la crescente leadership del Gran muftì all'interno del movimento nazionale arabo-palestinese e la maggior connotazione islamica dello stesso cfr. Z. Eipeleg, *The Grand Mufti. Haj Amin al-Hussaini, Founder of the Palestinian National Movement*, Cass, London 1993, pp. 22-24; W.C. Matthews, *Confronting an Empire, Constructing a Nation. Arab Nationalists and Popular Policies in Mandate Palestine*, I.B. Tauris, London 2006, pp. 44-74; E. Freas, *Hajj Amin al-Husayni and the Haram al-Sharif: A Pan-Islamic or Palestinian Nationalist Cause?*, in «British Journal of Middle Eastern Studies» n. 1, 2012, pp. 19-51.

colari momenti come elementi di contorno all'interno di una retorica composita e, spesso, contraddittoria³⁰. Ora, infatti, l'Italia veniva presentata soprattutto come una potenza mediterranea e «islamica», preoccupata del benessere delle popolazioni arabe del Levante, in contrapposizione agli egoistici ed esclusivi interessi di un Occidente imperialista a egemonia franco-britannica³¹.

Anche all'interno del mondo cattolico italiano, d'altra parte, durante gli anni Trenta si assistette a un generale ridimensionamento delle implicazioni nazionali collegate alla Palestina. Simili istanze rimasero presenti, anche perché erano il frutto di suggestioni di lungo periodo, ormai penetrate nella cultura del cattolicesimo italiano o, quantomeno, di alcune sue importanti componenti. Nel corso del decennio esse divennero, però, meno urgenti che nel periodo precedente. Certo, ancora nel 1933, le celebrazioni per il sesto centenario della Custodia, svoltesi ad Assisi con l'entusiastico concorso delle autorità civili, furono l'occasione per una rinnovata enfasi sul ruolo nazionale dell'istituzione francescana³². Certo, ancora nell'estate 1937, in occasione della presentazione del piano Peel, il quotidiano cattolico milanese «L'Italia» poteva ribadire i tradizionali legami che univano la penisola con la Palestina³³. L'impressione generale, però, è quella di una diminuita attualità di tali argomentazioni, del ripetersi un po' stanco di suggestioni ancora vive e presenti che non erano, però, più avvertite come di possibile, e prossima, realizzazione, come era stato solo pochi anni prima. Significativo, a questo proposito, appare il fatto che le pubblicazioni di libri sull'argomento subissero una notevole contrazione nel corso del decennio. Allo stesso modo appare interessante notare come tanto «Palestina» quanto «Oriente Cristiano» sospendessero all'inizio degli anni Trenta le proprie pubblicazioni, ufficialmente per problemi economici, ma probabilmente anche per il venir meno del clima politico-culturale che aveva reso possibile la loro nascita e il loro successo.

Per spiegare una simile evoluzione sembra necessario sottolineare come non solo fosse mutata la politica estera italiana e come la retorica dell'Italia «potenza islamica» mal si conciliasse con quella della protettrice dei diritti latini in Oriente, ma che, più in generale, vennero progressivamente meno le speranze di conservare un'autonoma prospettiva all'imperialismo cattolico, non del tutto sovrapponibile a quella fascista. Nel corso del decennio, infatti, e in particolare a seguito della conquista dell'Etiopia e dell'intervento militare in Spagna, sembrò registrarsi una maggior consonanza tra le concezioni imperiali cattoliche e quelle fasciste. Si trattò di una convergenza che portò a diluire le specificità dell'imperialismo cattolico all'interno di un'identità più ampia, basata sul binomio indissolubile della «Croce e dell'Aqui-

³⁰ Cfr. P. Zanini, *Italia e Santa Sede di fronte al piano Peel di spartizione della Palestina: il tramonto della «carta cattolica»*, in «Studi Storici», n. 1, 2013, pp. 51-77.

³¹ Circa la svolta filoaraba della politica mediorientale italiana e sul concetto dell'Italia come una «potenza islamica» cfr. R. De Felice, *Il fascismo e l'Oriente*, cit., pp. 16-20; N. Arielli, *Fascist Italy and the Middle East, 1933-1940*, Palgrave MacMillan, Basingstoke 2010, pp. 33-4.

³² Cfr., tra i possibili esempi, C. Angelini, *Quei buoni padri (Ricordo di Terrasanta)*, in «L'Italia», 1° ottobre 1933; P. Gentizon, *VI centenario della Custodia di Terra Santa*, in «La Terra Santa», 15 novembre 1933, pp. 321-4.

³³ P. Pennisi, *Il giudizio di Salomone*, in «L'Italia», 14 luglio 1937.

la» e sull'idea di una missione civilizzatrice, civile ancor prima che religiosa, del rinnovato Impero di Roma³⁴. All'interno di questa sintesi più ampia, la questione della Terra Santa, tanto legata alle specificità cattoliche e ai suoi peculiari significati religiosi, era inevitabilmente destinata a perdere di centralità. Tanto più che doveva ormai apparire molto difficile collegare i tradizionali obiettivi cattolico-nazionali di tutela degli interessi latini nel Levante a una politica estera fascista che, nella seconda metà degli anni Trenta, era apertamente schierata, sia da un punto di vista propagandistico, sia attraverso copiosi aiuti finanziari, al fianco dell'insorgenza araba antibritannica e antisionista che, tra il 1936 e il 1939, insanguinò la Palestina³⁵.

Lo scoppio della Seconda guerra mondiale e la campagna del periodico rurale «Italia e Fede»

Una ripresa, breve ma intensa, delle istanze nazional-cattoliche relative alla Palestina si ebbe all'indomani dello scoppio della Seconda guerra mondiale: indice del fatto che simili suggestioni fossero ormai penetrate a fondo in alcuni ambienti cattolici e potessero facilmente riemergere in determinati momenti, non appena la situazione politica ne ribadisse l'urgenza e contribuisse a rinfocolare attorno ad esse l'attenzione. Nel giugno 1940, in corrispondenza con l'ingresso in guerra dell'Italia, il settimanale «Italia e Fede», portavoce di un cattolicesimo antimoderno, dai toni marcatamente «strapaesani» e reazionari, minoritario ma non insignificante nel più vasto contesto del cattolicesimo italiano, rilanciò con forza la questione della «liberazione» dei luoghi santi, sottoposti alla dominazione inglese ed ebraica. Il direttore, Giulio de Rossi dell'Arno, che era stato uno dei più virulenti sostenitori cattolici della legislazione razziale, nel corso dell'estate 1940 promosse, infatti, una violenta campagna di stampa volta a sottolineare la necessità di liberare il Santo Sepolcro dai protestanti britannici e dai sionisti:

È giunta l'ora di lavare l'onta che pesa sul Santo Sepolcro di Cristo, strapandovi, per ora e per sempre, la bandiera dei mercanti inglesi che reca, a suo segnacolo e a suo emblema, una croce cancellata: simbolo del trionfo di Satana e di Giuda. [...] L'Inghilterra, che per bieco e cinico calcolo affaristico egemonico ha scatenato la guerra europea [...]; l'Inghilterra massonica ebraica, per l'onore e la dignità umana, deve essere scacciata dai Luoghi Santi come Cristo scacciò dal Tempio i mercanti³⁶.

³⁴ Circa questa convergenza si rimanda alle acute osservazioni presenti in R. Moro, *Il mito dell'impero in Italia*, cit., pp. 350-66.

³⁵ Sull'appoggio italiano alla grande rivolta araba cfr. L. Rostagno, *Terrasanta o Palestina?*, cit., pp. 197-262; N. Arielli, *La politica dell'Italia fascista nei confronti degli arabi palestinesi, 1935-1940*, in «Mondo Contemporaneo», n. 1, 2006, pp. 5-65; M. Fiore, *Anglo-Italian Relations in the Middle East, 1922-1940*, Ashgate, Farnham 2010, pp. 87-111.

³⁶ G. de' Rossi dell'Arno, *Per il riscatto del Santo Sepolcro. Il Duce ai Vescovi della Battaglia del Grano*, in «Italia e Fede», 30 giugno 1940. Come accennato de' Rossi dell'Arno fu, tra i cattolici italiani, uno dei più convinti

Una simile mobilitazione si sviluppò in diretto collegamento con le speranze di una rapida avanzata italiana in Africa settentrionale che portasse alla conquista dell'Egitto e, di lì, della Terra Santa e alla «liberazione» dei luoghi santi, utilizzando tutti gli elementi della pubblicistica nazional-cattolica, che si erano sedimentati nel ventennio precedente: i diritti dinastici di casa Savoia sui santuari e sul Cenacolo in particolare; il ribadito carattere italiano della Custodia; il ruolo delle Repubbliche marinare nel Medioevo e il legame da allora stabilito tra l'Italia e il Levante; l'indelebile eredità romana, declinata ora in una chiave esplicitamente antisemita, poiché il regime fascista veniva presentato come il diretto erede dell'Impero romano che, all'epoca dell'imperatore Tito, aveva distrutto il giudaismo del secondo tempio³⁷.

Più che la campagna in se stessa e i suoi toni violentissimi, che si inserivano nel clima bellico e della persecuzione antisemita, quello che interessa qui sottolineare è il consenso che essa ottenne in un settore numericamente significativo, anche se geograficamente e culturalmente piuttosto marginale, dell'episcopato italiano. La mobilitazione fu, infatti, aperta da un appello a favore della conquista italiana del Santo Sepolcro, inviato a Mussolini dallo stesso de' Rossi l'11 giugno 1940 e sottoscritto da moltissimi vescovi e arcivescovi italiani, per lo più di diocesi piccole e periferiche dell'Italia centrale, numerosi erano i presuli d'area toscana, e meridionale, anche se non mancavano anche alcuni rappresentanti degli episcopati veneto, ligure ed emiliano³⁸. A questi primi consensi, altri se ne aggiunsero nelle settimane successive, mentre anche il priorato siciliano dell'Ordine equestre del Santo Sepolcro aderì all'iniziativa³⁹. In un'atmosfera di aperta mobilitazione, così, poté capitare che alcuni presuli dedicassero all'argomento lettere pastorali e messaggi ai fedeli, esortandoli a sostenere la campagna per la «liberazione» del Santo Sepolcro, come

sostenitori del complotto giudeo-bolscevico contro la civiltà europea e, conseguentemente, uno dei maggiori sostenitori della legislazione antisemita. Proprio nel corso di quel 1940 diede alle stampe il libello *Id., L'ebraismo contro l'Europa*, Magliana, Roma 1940. Sulla sua figura e sulla sua azione di propagandista antisemita cfr. T. Araya, *Cattolicesimo, razzismo e fascismo. L'Attività propagandistica di Giulio De' Rossi Dell'Arno (1938-1943)*, in «Società e Storia», n. 143, 2014, pp. 69-96, che alle pp. 89-92 fa riferimento anche alla campagna per la liberazione dei luoghi santi.

³⁷ Circa queste argomentazioni cfr. G. de' Rossi dell'Arno, *Un giudizio inglese sugli italiani in Terra Santa*, in «Italia e Fede», 28 luglio 1940; *Id., Il diritto italiano sui Luoghi Santi*, in «Italia e Fede», 11-18 agosto 1940, ove si affermava apertamente: «Gli Imperatori romani scacciarono dalla Palestina gli ebrei perché la loro presenza non lordasse la civiltà romana. Cristo maledì e disperse in eterno gli ebrei. L'Italia fascista ripeterà il gesto romano e cristiano per il trionfo imperiale degli ideali della nostra Rivoluzione, restauratrice dei valori spirituali dell'umanità contro il materialismo della plutocrazia democratica ebraica».

³⁸ *Id., Per la liberazione del Santo Sepolcro*, in «Italia e Fede», 23 giugno 1940. L'appello era sottoscritto dai vescovi e dagli arcivescovi di: Civita Castellana-Orte-Gallese; Tarquinia-Civitavecchia; Frascati; Trapani; Sassari; Ventimiglia; Grosseto; Lipari; Pontremoli; Arezzo; Ruvo-Bitonto; Oria; Larino-Termoli; Acerenza-Matera; Gravina-Irsina; Patti; Carpi; Calvi-Teano; Sorrento; Foligno; Città della Pieve; Pescia; Capaccio-Vallo; Cava-Sarno; Pienza; ChioGGia; Anglona-Tursi; Castellaneta; Volterra; Terracina-Sezze-Priverno; Amalfi; Ceneda-Vittorio Veneto.

³⁹ G. de' Rossi dell'Arno, *L'Ordine del Santo Sepolcro per il riscatto dei Luoghi Santi*, in «Italia e Fede», 14 luglio 1940.

fecero i vescovi di Foggia, Noto e Fabriano⁴⁰. Monsignor Pio Leonardo Navarra, vescovo francescano di Terracina, Sezze e Priverno, che già aveva firmato l'appello dell'11 giugno, non fu da meno, indirizzando a clero e fedeli della diocesi una lettera pastorale in cui sosteneva la necessità di «particolari preghiere [...] per la rivendicazione dei luoghi santi, in modo speciale del Cenacolo e del Sepolcro di Gesù Cristo, i quali allora soltanto riscuoteranno la dovuta venerazione quando su di essi sventolerà glorioso il vessillo dell'Italia cattolica e fascista»⁴¹. Un pensiero che sembra riassumere perfettamente toni e argomentazioni della retorica nazional-cattolica rispetto alla Terra Santa che si era sviluppata nel ventennio precedente, e che era ora alla base della mobilitazione.

La campagna si concluse con la fine dell'agosto 1940 e sembra di poter affermare che negli anni seguenti tale tematica non venne più riproposta con altrettanta forza. Non può, tuttavia, non apparire significativo l'ampio coinvolgimento dell'episcopato italiano in una simile iniziativa in cui si mischiavano disinvoltamente, e programmaticamente, obiettivi strategico-militari, rivendicazioni nazionaliste, istanze razziste e pretese esigenze spirituali. A tutt'oggi, di fronte alla perdurante chiusura degli Archivi vaticani per il periodo successivo alla morte di Pio XI nel febbraio 1939, non è possibile indicare con certezza i motivi che indussero a lasciar cadere tale campagna. Probabilmente un ruolo poté essere giocato dalle prime incertezze per l'andamento delle operazioni militari in Nord Africa. Sembra però probabile che determinante risultasse l'opposizione della Santa Sede, imbarazzata dai toni che la campagna aveva assunto e, soprattutto, dal diretto coinvolgimento di numerosi vescovi⁴².

Sopravvivenze e mutamenti dopo il secondo conflitto

Dopo la guerra, l'Italia, potenza sconfitta, dovette riconsiderare radicalmente la propria politica in Medio Oriente. La conclusione del mandato britannico in Palestina, la nascita dello Stato d'Israele e la guerra del 1948 videro, così, un ruolo piuttosto defilato della diplomazia italiana, se si esclude il fatto che i porti della penisola furono utilizzati come punti d'imbarco per l'emigrazione clandestina ebraica, la famosa *aliyah bet*⁴³. Questa situazione di sostanziale disimpegno fu favorita anche

⁴⁰ Cfr. la lettera pastorale del vescovo di Foggia e Troia, Fortunato M. Farina, *Per la liberazione del Santo Sepolcro dall'onta inglese*, in «Italia e Fede», 21 luglio 1940; la lettera ai parroci di Angelo Calabretta, vescovo di Noto, *Per il riscatto del S. Sepolcro*, in «Italia e Fede», 4 agosto 1940; la lettera a de' Rossi dell'Arno del vescovo di Fabriano, Luigi Ermini, *Funzione propiziatrice*, in «Italia e Fede», 11-18 agosto 1940.

⁴¹ P.L. Navarra, *Per il riscatto del Santo Sepolcro*, in «Italia e Fede», 28 luglio 1940.

⁴² Un'indicazione in tal senso è presente nell'*Inventario* del fondo Affari Ecclesiastici Straordinari, *Italia IV periodo*, P.O. 1044, la cui documentazione è, però, tutt'ora esclusa dalla consultazione.

⁴³ Per quanto riguarda l'azione della diplomazia italiana nei confronti della situazione palestinese nei primi anni di dopoguerra cfr. L. Riccardi, *L'Italia e la nascita dello Stato d'Israele (1947-1950)*, in «Clio», n. 2, 2002, pp. 299-307; Id., *Il «problema Israele». Diplomazia italiana e PCI di fronte allo Stato ebraico (1948-1973)*, Guerini e Associati, Milano 2006, pp. 13-23. Sulle relazioni tra azione diplomatica italiana e immigrazione clandestina

dal fatto che l'Italia, ancora esclusa dal consesso delle Nazioni Unite, non dovette prendere posizione rispetto alla Risoluzione 181 del novembre 1947, che rappresentò la base legale della proclamazione di Israele.

Nonostante questo ripiegamento dal teatro mediorientale e l'estrema limitatezza di risorse e possibilità di cui la giovane e debole Repubblica disponeva per far sentire la propria voce in quello scacchiere, in alcuni ambienti cattolici, così come in alcuni circoli politico-diplomatici, le antiche speranze non erano venute del tutto meno. Il degenerare della crisi palestinese in una contrapposizione sempre più violenta venne così letta da alcuni osservatori come la conseguenza naturale dell'ingiusta esclusione dell'Italia dal Mediterraneo orientale, mentre tornavano talvolta ad affacciarsi anche le più antiche rivendicazioni di uno speciale legame tra la penisola e la Terra Santa⁴⁴. Più in generale, erano però le preoccupazioni per i luoghi santi e per il futuro *status* di Gerusalemme ad apparire preminenti. È noto che il cattolicesimo internazionale, tra il 1948 e il 1950, si impegnò a fondo per ottenere l'internazionalizzazione della Città Santa⁴⁵. Si trattò di una campagna che vide coinvolte tutte le organizzazioni e la stampa cattolica italiana⁴⁶: alcuni osservatori non rinunciarono, però, a prospettare, anche nell'ambito di questo obiettivo generale, un possibile, autonomo ruolo italiano, da raggiungere agendo in stretto contatto con la Santa Sede, al fine di tutelare gli interessi cattolici nella regione, oppure promuovendo un'indipendente iniziativa italiana di mediazione tra le parti⁴⁷. Altri giunsero, invece, a proporre che l'auspicato, futuro *corpus separatum* contenente Gerusalemme e Betlemme venisse affidato alla Custodia, considerata un'istituzione imparziale e sovranazionale, rispettata tanto dagli arabi quanto dagli israeliani e, soprattutto, percepita come il principale centro d'italianità nella regione⁴⁸.

Suggerimenti di questo tipo erano condivise anche da alcuni francescani della Custodia. Nel giugno 1948, quando gli intensi scontri a Gerusalemme giunsero a minacciare direttamente il Santo Sepolcro, padre Giulio Zanella, delegato di Terra Santa a Roma, incominciò a promuovere e organizzare una «milizia» di volontari cristiani per proteggere i santuari⁴⁹. L'iniziativa ottenne innumerevoli consensi, tanto da essere ripresa con grande evidenza dalla stampa internazionale, cattolica

ebraica nella Palestina mandataria, all'interno di una bibliografia ampia e in costante crescita, cfr. M. Toscano, *La «porta di Sion». L'Italia e l'immigrazione clandestina ebraica in Palestina (1945-1948)*, Il Mulino, Bologna 1990.

⁴⁴ Tra i possibili esempi di posizione in tal senso cfr. F. Valori, *Palestina*, in «Il Quotidiano», 29 gennaio 1947; *Orizzonti*, in «Il Quotidiano», 6 marzo 1947.

⁴⁵ Cfr. S. Ferrari, *Vaticano e Israele*, cit., pp. 100-64.

⁴⁶ P. Zanini, «*Aria di crociata*», cit., pp. 167-230.

⁴⁷ A questo proposito cfr. I.s., *Il Vaticano e la Terra Santa*, in «La Stampa», 18 maggio 1948; P. Bondioli, *Attenti ai Luoghi Santi*, in «Il Popolo», ed. di Milano, 22 maggio 1948; V. Cecchini, *Gerusalemme senza crociata*, in «Il Popolo», ed. di Roma, 28 maggio 1948.

⁴⁸ R. Suster, *Occorre affidare ai Francescani la Città libera di Gerusalemme*, in «Il Giornale della sera», 15 luglio 1948; L.A., *La Custodia francescana sui luoghi santi in Palestina*, in «Il Quotidiano», 27 luglio 1948.

⁴⁹ Per una più ampia analisi di questa vicenda cfr. P. Zanini, *La milizia di Terra Santa dell'estate 1948*, in «Mondo Contemporaneo», n. 1, 2012, pp. 67-89.

e laica, e da suscitare l'interessamento delle diplomazie più direttamente coinvolte nella vicenda⁵⁰. Di fronte alla contrarietà vaticana, dei vertici dell'Ordine minoritico e, probabilmente, della stessa Custodia, l'idea della «crociata» a difesa dei santuari venne ben presto abbandonata. Ciò nonostante l'episodio appare sintomatico: da un lato per le molte adesioni e il vero e proprio entusiasmo che suscitò in alcuni ambienti; dall'altro perché nell'*entourage* di padre Zanella erano presenti alcune figure legate alla politica estera e mediorientale del fascismo, a cominciare da Ugo Dadone, che era stato il principale agente italiano al Cairo negli anni Trenta, promuovendo una politica fortemente antibritannica e antisionista, e dal conte Vanni Teodorani, imparentato con lo stesso Mussolini, che sarebbe rimasto negli anni successivi uno dei principali personaggi di raccordo tra gli ambienti cattolico-conservatori e la destra neofascista⁵¹.

Nonostante i consensi che l'idea di organizzare una «milizia» a difesa dei santuari evangelici suscitò, quantomeno inizialmente, a livello di pubblica opinione, bisogna sottolineare come nel secondo dopoguerra posizioni di questo tipo rappresentassero ormai più che altro un retaggio del recente passato e fossero in grado di scatenare polemiche e contrapposizioni piuttosto che univoci entusiasmi nello stesso mondo cattolico, tanto da essere attaccate con forza da autorevoli voci dell'associazionismo giovanile e intellettuale⁵². Proprio allora iniziava, infatti, a svilupparsi una nuova tendenza, che avrebbe trovato particolare consenso tra i cattolici, riprendendo ancora una volta, sia pure in modo completamente nuovo, l'idea dell'Italia «paese ponte» tra Europa e Medio Oriente. Piuttosto che rimandare a lontani passati guerrieri, le nuove prospettive avrebbero però privilegiato due diversi approcci. Da un lato lo sviluppo economico e la possibilità per l'Italia, libera da ogni residuo impegno coloniale, di trattare alla pari con i giovani paesi arabi, aiutandone lo sviluppo. Dall'altro l'idea di una comune civiltà mediterranea, basata sull'identica radice abramitica delle tre grandi religioni monoteistiche, che avrebbe trovato la sua realizzazione più alta nei colloqui e convegni promossi da Giorgio

⁵⁰ *Milice catholique*, in «*Le Devoir*», 3 giugno 1948; *Une milice chrétienne internationale garderait les lieux saints*, in «*Le Monde*», 4 giugno 1948; *Franciscans Plan Militia For Shrines in Palestine*, in «*The New York Times*», 5 giugno 1948; *Le recrutement des volontaires catholiques pour la défense des lieux saints*, in «*Le Monde*», 5 giugno 1948; *Légion de chrétiens à la défense des Lieux Saints*, in «*L'Action Catholiques*», 7 giugno 1948; *20th Century Crusade* (sic), in «*The Palestine Post News*», 8 giugno 1948; *A Militia for the Holy Places?*, in «*The Tablet*», 12 giugno, 1948. Per quanto riguarda l'attenzione della stampa libanese cfr. A. Giovannelli, *La Santa Sede e la Palestina*, cit., p. 182 nota 26.

⁵¹ Circa il coinvolgimento di questi personaggi nell'iniziativa di padre Zanella cfr. Archivio centrale dello Stato (ACS), Presidenza Consiglio dei Ministri 1951-54, fasc. 15-4 N. 802, sottofasc. 2, *Palestina – Milizia di Terra Santa* anno 1949, nota *Palestina-Milizia di Terra Santa*, inviata il 26 giugno 1948 dalla direzione generale di PS; ACS, ministero Interno, Gabinetto, Archivio generale 1948, b. 71, fasc. 13656, *Guerra in Palestina*, nota *Palestina-Milizia di Terra Santa*, del 12 luglio 1948, inviata dalla Direzione generale di PS al ministero dell'Interno e p.c. alla Presidenza del Consiglio e al ministero della Difesa; ivi, nota *Palestina-Milizia di Terra Santa*, del 18 luglio 1948, inviata dal tenente colonnello dei carabinieri Leonardo Perretti al gabinetto del ministero dell'Interno e alla Direzione generale di PS.

⁵² V. Bachelet, *No alla guerra*, in «*Ricerca*», 1° luglio 1948.

La Pira nella Firenze degli anni Cinquanta e Sessanta⁵³. Il tempo si sarebbe peritato di dimostrare come anche queste nuove prospettive contenessero alcune ambiguità, non essendo del tutto disgiunte dall'idea che fosse necessario conservare all'Italia un rilevante ruolo politico-culturale nel bacino del Mediterraneo. È indubbio, però, che, pur all'interno di questo comune obiettivo di fondo, esse rappresentarono una netta discontinuità con le precedenti impostazioni nazional-cattoliche e, ancor più, con le retoriche utilizzate per sostenerle.

Tracciata questa rapida panoramica sembra di poter concludere affermando che, nell'arco di oltre venticinque anni, la Palestina era riuscita e esercitare un fascino duplice, nazionale e nazionalista oltretutto religioso, su considerevoli ambienti del cattolicesimo italiano. Simili suggestioni coinvolsero laici, sacerdoti, religiosi ed esponenti dell'episcopato. Più complesso è definire quale fu l'atteggiamento della Santa Sede rispetto a simili istanze, a causa delle molte e diverse sensibilità che convivevano tra le varie Congregazioni e al loro interno, in Segreteria di Stato e tra i diplomatici vaticani. Da un punto di vista generale, tuttavia, si può affermare che la Santa Sede, almeno a partire dagli anni Venti, cercò di limitare il più possibile le interferenze delle potenze cattoliche nel Medio Oriente e, in particolare, il loro tentativo di utilizzare motivazioni religiose per giustificare il coinvolgimento politico negli affari regionali, puntando a rappresentare direttamente gli interessi cattolici in Palestina, tramite il Patriarcato latino e, dopo il 1929, la Delegazione apostolica. E questo è ancor più vero nel caso italiano perché, all'indomani della Conciliazione, l'appiattimento della politica mediorientale vaticana sugli obiettivi italiani avrebbe avvalorato l'impressione di una diminuita autonomia d'azione della Sede apostolica nella nuova situazione concordataria. E proprio questa volontà d'indipendenza dalle potenze europee contribuisce a spiegare l'enfasi posta durante il pontificato di Pio XI sulla valorizzazione del clero indigeno⁵⁴: una volontà che in Medio Oriente si tradusse nell'esplicito favore del pontefice e della Segreteria di Stato per i riti cattolico-orientali, e in Terra Santa in particolare per i greco-cattolici o melkiti⁵⁵, con grave scontento dei diplomatici italiani nella regione, che ritenevano i latini l'unica base sicura su cui poter fare affidamento per rafforzare l'influenza culturale e politica italiana⁵⁶. Si può quindi concludere affermando che, da un punto di vista generale, la Santa Sede non condivise l'entusiasmo nazionalista mostrato dai cattolici italiani nei riguardi della questione palestinese e che, al contrario, cercò di stemperarne gli ardori, conscia che i diritti cristiani e il futuro delle comunità

⁵³ Circa il ruolo del sindaco di Firenze nell'elaborazione di queste posizioni cfr. M. Giovannoni, *Il grande lago di Tiberiade. Lettere di Giorgio La Pira per la pace nel Mediterraneo*, Polistampa, Firenze, 2006; *Ritornare a Israele. Giorgio La Pira, gli ebrei, la Terra Santa*, a c. di M.C. Rioli, Edizioni della Normale-Fondazione La Pira, Pisa-Firenze 2016.

⁵⁴ Su questi aspetti cfr. J. Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, in *Dalle missioni alle Chiese locali*, vol. XXIV, *Storia della Chiesa*, a c. di J. Metzler, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990, pp. 83-7; A. Giovagnoli, *Pio XII e la decolonizzazione*, in *Pio XII*, a c. di A. Riccardi, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 181-4.

⁵⁵ Cfr. S. Ferrari, *Vaticano e Israele*, cit., pp. 23-4.

⁵⁶ A questo proposito, tra i possibili esempi, cfr. *Documenti Diplomatici Italiani*, VII serie (1922-1935), volume V (7 febbraio-31 dicembre 1927), pp. 416-8, Pedrazzi a Mussolini, 22 settembre 1927.

cattoliche nella regione si sarebbero potuti tutelare soltanto attraverso i rapporti con l'intera comunità internazionale e non tramite anacronistici «protettorati» religiosi. A questo proposito, anzi, sembra significativo sottolineare come, a partire dalla metà degli anni Venti e in modo più deciso dopo la Seconda guerra mondiale, il Vaticano valorizzasse sempre più il ruolo nella regione della *Catholic Near East Welfare Association*, emanazione dell'episcopato americano, rispetto alle tradizionali istituzioni religiose europee, troppo caratterizzate in senso nazionale e, spesso, nazionalistico.

IN LIBRERIA



La storia della conflittualità armata nell'Italia del secondo dopoguerra è strettamente intrecciata a quella dei cambiamenti della politica e della società di quegli anni: non è una storia marginale di devianze criminali, estranea alle linee direttrici dello sviluppo del Paese. Questo lavoro di ricostruzione cronologica si fonda su tale consapevolezza, e i soggetti attorno ai quali esso ruota sono le organizzazioni terroristiche di sinistra: è sulle loro traiettorie che è stata puntata la focalizzazione. Ai lettori, tuttavia, viene proposta un'immagine complessiva della durezza di quegli anni: una durezza che è stata certamente esasperata dai gruppi armati di orientamento marxista, ma che non ha avuto esclusivamente a che fare con le loro scelte operative. L'obiettivo generale, perseguito pagina dopo pagina, è stato quello di collocare i vari episodi raccolti su un'ideale linea del tempo, con un'intenzione prioritaria: oltrepassare la logica del puro e semplice elenco di fatti al fine di garantire al lavoro chiarezza espositiva e facilità di consultazione.

«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 neoletto 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. E' 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.

Finito di stampare nel mese di dicembre 2017
presso Geca Industrie Grafiche