

## 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 politici<sup>1</sup>. 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-

<sup>1</sup> 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.

poranea<sup>2</sup>, cercherò di avanzare alcune considerazioni intorno alle testimonianze di viaggio in Terra Santa, scritte nella prima metà del Novecento da alcuni pellegrini cattolici<sup>3</sup>. 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 britannico<sup>4</sup>.

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 condizionata<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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).

<sup>4</sup> 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](http://storicamente.org/dossier-doss_antisemitismo_chiesa.all). Il sito è stato consultato l'ultima volta dall'autrice il 31 luglio 2017.

<sup>5</sup> 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 pellegrinaggio<sup>6</sup>. Questa alternanza fra un canone letterario codificato nei secoli, che scandisce rituali precisi del pellegrinaggio e del suo racconto<sup>7</sup>, e il percorso concretamente realizzato è, come vedremo, un tratto costitutivo delle testimonianze analizzate nel prossimo paragrafo<sup>8</sup>. Prima di procedere con la loro lettura è necessario avanzare qualche considerazione sul termine «Terra santa» che dà titolo ai molti testi passati e presenti<sup>9</sup>.

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.

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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 luogo<sup>10</sup>.

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 collettivo<sup>11</sup> – 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 religiose<sup>12</sup>.

### *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.*

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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 pubblico<sup>13</sup>. 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 europea<sup>14</sup>. 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»<sup>15</sup>. 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

<sup>13</sup> 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.

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

<sup>15</sup> 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 tematico<sup>16</sup>. 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 1906<sup>17</sup>. 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 europei<sup>18</sup>. Non

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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 enciclopedica 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 europei<sup>19</sup>. 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 cristiani<sup>20</sup>. 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, disimpegnarono 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 Messia<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> 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.

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

<sup>21</sup> 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 fariseismo<sup>22</sup> – 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 intero<sup>23</sup> –. 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»<sup>24</sup>. 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 momento<sup>25</sup>, 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 Cristo<sup>26</sup>.

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 Santa<sup>27</sup>. 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

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

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> 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 musulmani<sup>28</sup>.

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 effetti<sup>29</sup>.

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 mondo<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Ivi, p. 65.

<sup>29</sup> Ivi, p. 66.

<sup>30</sup> 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 commiserazione<sup>31</sup>.

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 settimana<sup>32</sup>. 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-

<sup>31</sup> A. Grosso, *Il mio viaggio ai Luoghi Santi*, cit., p. 78.

<sup>32</sup> 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 visitare<sup>33</sup>.

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 1912<sup>34</sup>. 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 Santi<sup>35</sup>.

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

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

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

<sup>35</sup> 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»<sup>36</sup>. 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?<sup>37</sup>

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

<sup>36</sup> Ivi, p. 80.

<sup>37</sup> 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 europea<sup>38</sup>.

### *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 esistenza<sup>39</sup>, 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*<sup>40</sup>, 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 pubblicati<sup>41</sup>. Come recita la voce enciclopedica curata da Giorgio Barberi Squarotti, Angelini fu:

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

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> 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.

<sup>41</sup> 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 ammorbida 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 sapore<sup>42</sup>.

*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 prima<sup>43</sup>. 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-ebraico<sup>44</sup>, 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 evangelica<sup>45</sup>.

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

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

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> 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.

<sup>45</sup> 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 stesso<sup>46</sup>. 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 Conciliazione<sup>47</sup>. 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

---

<sup>46</sup> 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](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.

<sup>47</sup> 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 stazione<sup>48</sup>.

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»<sup>49</sup>.

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 prosieguo 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

<sup>48</sup> C. Angelini, *Invito in Terra Santa*, cit., p. 18.

<sup>49</sup> 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 dono<sup>50</sup>.

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 terra<sup>51</sup>. 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 smarrimento<sup>52</sup>.

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:

<sup>50</sup> Ivi, p. 21.

<sup>51</sup> 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.

<sup>52</sup> 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 romano<sup>53</sup>.

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 smarrito<sup>54</sup>.

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 vivere<sup>55</sup>. 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 pellegrini<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> 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.

<sup>54</sup> 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.

<sup>55</sup> 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.

<sup>56</sup> 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 espressivi<sup>57</sup>. 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.

---

<sup>57</sup> 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.