

LETTURE DELL'ANTICO, MITO DI ROMA E RETORICHE ANTISEMITE IN EPOCA FASCISTA

A CURA DI
MARCO CUZZI, LAURA MECELLA E PAOLO ZANINI



LETTURE DELL'ANTICO, MITO DI ROMA E RETORICHE ANTISEMITE IN EPOCA FASCISTA

a cura di Marco Cuzzi, Laura Mecella e Paolo Zanini



Milano University Press

Lectures dell'antico, mito di Roma e retoriche antisemite in epoca fascista / a cura di Marco Cuzzi, Laura Mecella e Paolo Zanini. Milano: Milano University Press, 2024. (Scritti di storia - Historical Writings - Écrits d'histoire; 18).

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi Storici dell'Università degli Studi di Milano. L'opera è parte del progetto PRIN 2017 2017H9REZM: *Studiosi italiani di fronte alle leggi razziali (1938-1945): storici dell'antichità e giuristi*.

ISBN 979-125-510-141-3 (print)

ISBN 979-125-510-144-4 (PDF)

ISBN 979-125-510-146-8 (EPUB)


DOI 10.54103/scrittidistoria.176

Questo volume e, in genere, quando non diversamente indicato, le pubblicazioni della collana Scritti di storia - Historical Writings - Écrits d'histoire sono soggette a un processo di revisione esterno, vengono valutate e approvate dal Comitato editoriale e devono essere conformi alla politica di revisione tra pari, al codice etico e alle misure antiplagio espressi.

Le edizioni digitali dell'opera sono rilasciate con licenza Creative Commons Attribution 4.0 - CC BY-NC-ND, il cui testo integrale è disponibile all'URL:

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>



 Le edizioni digitali online sono pubblicate in Open Access su:
<https://libri.unimi.it/index.php/milanoup>.

© The Author(s), 2024

© Milano University Press per la presente edizione

Pubblicato da:

Milano University Press

Via Festa del Perdono 7 – 20122 Milano

Sito web: <https://milanoup.unimi.it>

e-mail: redazione.milanoup@unimi.it

Poiché l'opera è disponibile gratuitamente in Open Access, non si è ritenuta necessaria, alla luce di questa possibilità, la redazione di un indice dei nomi.

L'edizione cartacea del volume può essere ordinata in tutte le librerie fisiche e online ed è distribuita da Ledizioni (www.ledizioni.it)

Indice

Premessa	7
Miti antichi, odi moderni. Il culto di Roma e l'antisemitismo nelle riviste dell'Universalismo fascista	13
<i>Marco Cuzzani</i>	
Rivendicazioni nazional-cattoliche sul Levante, mito di Roma e spunti antisionisti e antisemiti tra anni Venti e primi anni Trenta	33
<i>Paolo Zanini</i>	
Roma e le radici bibliche del cristianesimo tra anti giudaismo religioso, antiprotestantesimo e antisemitismo razzista: Giuseppe Ricciotti e gli Studi Romani	47
<i>Donatello Aramini</i>	
Antisemitismo e mito di Roma nelle pagine di "Gerarchia"	123
<i>Emanuele Edallo</i>	
Integrare o escludere. Antisemitismo e interpretazioni della "questione etrusca" nell'Italia fascista	147
<i>Andrea Avalli</i>	
Lecture della grecità d'Occidente nella storiografia di epoca fascista: Emanuele Ciaceri e la <i>Storia della Magna Grecia</i>	167
<i>Amedeo Visconti</i>	
I Semiti d'Africa: la rappresentazione di Cartagine nella storiografia e nella cultura italiana d'inizio Novecento	193
<i>Daniela Motta</i>	
Un libro e la sua dedica. Il Commento Storico di Piero Treves al libro secondo delle <i>Storie</i> di Polibio	233
<i>John Thornton</i>	
Tacito antisemita? La (s)fortuna di <i>Historiae</i> 5.1-13	291
<i>Livia Capponi</i>	
La fine di Roma e la questione della razza	307
<i>Laura Mecella</i>	

Roma e le radici bibliche del cristianesimo tra anti giudaismo religioso, antiprotostantesimo e antisemitismo razzista: Giuseppe Ricciotti e gli Studi Romani

Donatello Aramini

Solleuato dal suo incarico di presidente nei giorni successivi la liberazione di Roma per via del ruolo centrale svolto all'interno del fascismo,¹ il fondatore dell'Istituto di Studi Romani Carlo Galassi Paluzzi stava cercando nei primi anni del dopoguerra di rientrare in possesso della sua carica. Per raggiungere lo scopo, cercava l'appoggio diretto del Vaticano, sollecitando in particolare quei presuli che erano stati a lungo coinvolti nelle molteplici attività dell'Istituto negli anni Trenta e Quaranta e che ne avevano apprezzato l'operato.² In particolare, egli si era rivolto a monsignor Celso Costantini, allora segretario della Congregazione Propaganda Fide,³ ma soprattutto figura vicina alle attività dell'Istituto al punto tale da diventarne durante i mesi dell'occupazione nazista di Roma delegato ufficiale della Santa Sede.⁴ Dopo aver chiesto di presentare il suo appello direttamente a Pio XII, il 14 giugno Galassi Paluzzi scriveva una terza, stavolta lunga, lettera a Costantini dalla quale trasparivano alcuni dei problemi che impedivano l'intercessione della Santa Sede in suo favore. Stando a quanto l'ex presidente scriveva, ciò derivava dal suo essere «caduto in qualche errore di dottrina per quanto si riferisce al cosiddetto [*sic*] problema della razza».

1 Si vedano i decreti in Archivio Privato Carlo Galassi Paluzzi (d'ora innanzi Acgp), Perché si sappia, Pacco III.

2 Il 29 luglio 1945 proprio Costantini difendeva nelle pagine del suo diario l'operato di Galassi Paluzzi che, al di là «della esagerazione nella retorica fascista», era ora attaccato «oltre i limiti giusti», in Pighin 2010b, p. 550.

3 Per una sua biografia, Pighin 2010a, p. 56.

4 Nell'Archivio Privato di Carlo Galassi Paluzzi, conservato presso la famiglia, è presente un promemoria di Costantini datato 29 settembre 1944 nel quale viene reso noto che in data 30 dicembre 1943, con comunicazione del card. Maglione, era stato designato quale delegato della Santa Sede: Acgp, b. 1, fasc. Istituto di Studi Romani-Roma cristiana. La richiesta era stata inizialmente inoltrata in data 13 novembre 1943 da Galassi Paluzzi stesso presso il sostituto della Segreteria di Stato Giovanni Battista Montini.

In tal senso, e ancor più «in relazione al problema ebraico», egli però dichiarava di non essere «mai andato al di là di quanto dalla Chiesa stessa sia stato insegnato e praticato per lunghi secoli con la costituzione dei ghetti». Quanto poi al razzismo, non solo precisava di aver sempre usato la parola «stirpe», ma di aver anche «sempre sostenuto ed affermato che era assurdo considerare i problemi della razza da un punto di vista zoologico, come se si fosse trattato di cavalli da allevare e non, viceversa, da un punto di vista strettamente spirituale e culturale». A rafforzare la sua posizione, Galassi Paluzzi allegava alcune lettere del 1933, del 1937 e del 1939 dell'allora cardinale Eugenio Pacelli, e una lettera del maggio 1944 del cardinal Maglione in cui si lodavano l'opera e le iniziative da lui portate avanti.⁵

La lettera citata è particolarmente interessante poiché indica, in primo luogo, quale fu l'impostazione che l'Istituto di Studi Romani, secondo le intenzioni del suo presidente, volle dare alla politica razzista e antisemita in Italia sin dai primi mesi successivi al suo avvio nell'estate del 1938. Nell'insinuare che si era seguito quanto per secoli aveva impartito la Chiesa cattolica contro gli ebrei, una affermazione quest'ultima spesso ripetuta dagli stessi fascisti più intransigenti in difesa dei provvedimenti antiebraici varati dal governo di Mussolini (da Roberto Farinacci alla rivista "La Difesa della Razza"), la lettera evidenziava anche il complesso e cruciale nodo dei rapporti tra antiggiudaismo religioso tradizionale e moderno antisemitismo politico e, più in generale, tra Istituto e Chiesa e tra politica e religione tra le due guerre. Nodi che erano strutturali alla vita stessa dell'ente fondato da Galassi Paluzzi nel 1925 con lo scopo di ridestare e approfondire la funzione esercitata da Roma antica e cristiana nello svolgersi della civiltà mondiale,⁶ e che negli anni Trenta e Quaranta era divenuto proprio uno dei luoghi principali del tentativo di dar forma a una sintesi ideologica tra cultura nazionalista, fascista e cattolica nel segno del mito della civiltà universale di Roma.⁷

Come ormai è stato ampiamente ricostruito,⁸ nell'ultimo trentennio la storiografia ha rivisto in profondità il rapporto tra fascismo, razzismo e antisemitismo. Nonostante il persistere di polemiche legate soprattutto al significato che il 1938 ha assunto nell'ideologia e nella politica fasciste, se esso cioè abbia rappresentato una svolta⁹ o piuttosto la radicalizzazione di un processo di più antica

5 Le lettere sono conservate in Acgp, Perché si sappia, Pacco IV, fasc. S.E. Costantini.

6 Così recitava lo Statuto in Archivio Storico dell'Istituto Nazionale di Studi Romani (d'ora innanzi Asinsr), Affari generali, b. 1, fasc. 1. Sugli scopi: Galassi Paluzzi 1926; Id. 1928.

7 In tal senso, cf. in particolare: Aramini 2015; Id. 2016; Id. 2023. Ma si veda anche: Arthurs 2012; Nelis 2012; Müller 2017.

8 Toscano 2003a, pp. 208-243; Dell'Era 2007; Id. 2008; Pavan 2010; Rigano 2010; Toscano 2015.

9 De Felice 1993; Id. 1996; Toscano 2000; Id. 2003a; Id. 2003b; Matard-Bonucci 2008; Germinario 2009; Israel 2010; Riccardi - Rigano 2020b; Gentile 2022, pp. 1094-1130.

data avviato per tappe progressive sin dalla presa del potere di Mussolini,¹⁰ le ricerche hanno evidenziato come la legislazione razzista e antisemita sia stata il risultato di un percorso originale italiano nel quale fattori biologici, elementi esoterici, spirituali e culturali interagivano in modo concorrenziale l'un l'altro.¹¹

A corroborare e rafforzare questa lettura, che ha tratto giovamento anche dal più ampio dibattito internazionale sulla natura dell'ideologia fascista,¹² hanno contribuito in maniera essenziale i numerosi studi che, soprattutto a partire dalla fine degli anni Novanta, muovendosi sulla scia di alcuni pionieristici lavori,¹³ hanno messo in evidenza la partecipazione, la capillarità e le dimensioni della persecuzione messa in atto dal governo di Mussolini nella società e negli istituti culturali (scuole, università, accademie) presenti nel Paese.¹⁴ Da questa vastissima opera di scavo è emerso un quadro che ha dimostrato, al punto quasi da rovesciare per alcuni il paradigma semplificatore del mito del bravo italiano nel suo esatto contrario, la durezza del razzismo in Italia nei suoi aspetti giuridici¹⁵ e la profondità, la capillarità, il radicamento e il coinvolgimento sincero del mondo intellettuale.

All'interno di questo percorso, come anche il presente volume dimostra, solo da alcuni anni si è iniziato a riflettere sull'impatto delle politiche razziali nel settore dell'antichistica.¹⁶ Per quanto riguarda poi l'Istituto di Studi Romani, il tema è stato per decenni totalmente trascurato.¹⁷ Al fine di colmare una evidente lacuna, alcuni recenti contributi hanno affrontato il nodo del razzismo nell'ente presieduto da Galassi Paluzzi sia da un punto di vista descrittivo¹⁸ sia analizzandone natura e legami con l'ideologia totalitaria fascista e con il contesto interpretativo più ampio delle iniziative portate avanti sin dalla sua fondazione.¹⁹

Il presente capitolo, inserendosi proprio all'interno di questa intensa mole di lavori, cerca di approfondire un aspetto che tuttavia risulta ancora in gran parte ignorato, quello cioè legato a come esponenti del mondo cattolico e Istituto di Studi Romani abbiano dialogato e si siano posti davanti al problema ebraico.

10 Sarfatti 1994; Id. 2000; Bidussa 1992; Id. 1994a; Id. 1994b; Burgio 1999; Collotti 2003; Fabre 2005; Id. 2021.

11 Raspani 1994; Dell'Era 2016.

12 In particolare: Griffin 1993; Gentile 1993; Payne 1995; Gentile 2001; Griffin 2007a; Id. 2008; Griffin - Mallet - Tortorice 2008; Costa Pinto 2011; Costa Pinto - Kallis 2014.

13 Israel - Nastasi 1998; Maiocchi 1999.

14 Seppur di diverso orientamento: Finzi 1997; Fabre 1998; Capristo 2002; Dell'Era 2004; Mantovani 2004; Capristo 2006; Cassata 2006; Galimi - Procacci 2009; Turi 2010; Capristo 2011a; Ead. 2011b; Galimi 2018; Dell'Era - Meghnagi 2023.

15 Pavan 2006; Ead. 2008; De Napoli 2009; Falconieri 2012; Ead. 2014.

16 Iori 2019, p. 362.

17 Uno dei pochi accenni è in La Penna 1999, pp. 620-622, il quale però afferma come nell'Istituto il razzismo non venne né condannato né alimentato.

18 Ghilardi 2018; Id. 2020.

19 Aramini 2022.

Si tratta peraltro di un aspetto particolarmente interessante se si tiene a mente come l'Istituto abbia rappresentato un laboratorio di sintesi e di diffusione di quel mito di Roma divenuto nel fascismo una delle principali ispirazioni della sua ricca mitopoiesi di rigenerazione, ispirazione vivente per una moderna civiltà fascista capace di ricattare, tradurre e ripresentare nel mondo moderno l'essenza senza tempo del suo spirito universale.²⁰ Nella mia analisi, ho cercato di tenere a mente che razzismo e antisemitismo, progressivamente avvicinati nel corso della seconda metà dell'Ottocento, e legati allora al nazionalismo,²¹ siano tuttavia due fenomeni distinti e che pertanto, seppur strettamente legati nella legislazione fascista del 1938, non vadano meccanicamente sovrapposti l'uno all'altro.²² E questo in particolare quando ad essere oggetto di analisi sono sacerdoti o intellettuali formati e provenienti, come nel caso di Galassi Paluzzi e di molti dei collaboratori dell'Istituto di Studi Romani, da quel mondo legato al nazionalcattolicesimo²³ che, con la conquista dell'Etiopia, stava superando gli schemi e le posizioni del clerico-fascismo²⁴ per divenire in alcuni casi espressione di un vero e proprio fascismo cattolico.²⁵ Un aspetto, quest'ultimo, che obbliga a considerare la reazione al 1938 sotto un'angolazione diversa, meno schiacciata sul momento in sé, tenendo in considerazione, perlomeno a livello culturale e di analisi delle mentalità, l'influsso di aspetti solo apparentemente distanti, nonché i nessi reciproci, le tensioni, le ambivalenze, le incongruenze, le continuità e il sovrapporsi nel tempo di piani diversi, i quali confluiscono tutti insieme nel determinare la risposta alla legislazione del '38 e nell'elaborazione di un antisemitismo razzista.

1. Il razzismo nazional-romano

Il *Manifesto della razza* e le leggi razziali furono promulgati tredici anni dopo la fondazione dell'Istituto di Studi Romani. Esso in questi anni aveva dato forma a una idea di romanità quale momento di sintesi e incontro. Roma, secondo l'ottica delle iniziative dell'Istituto, aveva rappresentato un modello di assimilazione e fusione che era ben riassunto dai versi del poeta tardo imperiale Rutilio Namaziano, non per caso posti a mo' di manifesto proprio nel primo numero della rivista "Roma", fondata e diretta da Galassi Paluzzi stesso e divenuta l'organo dell'ente di cui fu segretario e presidente. Le parole del poeta, e in particolare i versi «fecisti patriam diversis gentibus unam; profuit iniustis te dominante capi; dumque offers victis proprii consortia iuris, Urbem fecisti,

20 Kallis 2014, pp. 16-17.

21 Ancora illuminante è Mosse 1995, ora in Id. 2021, pp. 46-56.

22 In tal senso, cf. De Felice 1993, pp. xi-xvi.

23 Su di esso, oltre a Botti 1992 e Id. 2019, si vedano le considerazioni in Id. 2020.

24 Riccardi 1981; Sorrentino 1980; Id. 1993; Baragli 2018, pp. 257-407.

25 Moro 2020, pp. 317-318.

quod prius orbis erat»,²⁶ indicavano l'«eterno rinnovarsi» di Roma, di una città, appunto, Eterna, che aveva forgiato la civiltà occidentale intera, assorbendo culture diverse, rimodellate sotto il proprio indelebile segno.²⁷ A ridosso della firma dei Patti Lateranensi, durante le celebrazioni per il bimillenario di Virgilio, si era poi ulteriormente diffusa l'immagine di un impero politico «strumento della Provvidenza per creare a mantenere l'ordine e la legge dell'universo».²⁸ Roma insomma era l'immortale *communis patria* dei popoli europei e l'Istituto di Studi Romani, cercando la collaborazione con studiosi e istituti stranieri, aveva l'intento di reimporre la sua centralità e di servire alla superiore necessità di una nuova intesa tra i popoli per mettere fine alla crisi del mondo moderno attraverso il ritorno dell'Europa a un modello di civiltà fondato sui principi politici e morali della romanità antica e cattolica, incarnati e fatti propri dal fascismo.²⁹

Tali indirizzi avevano raggiunto il loro culmine di diffusione tra il 1937 e il 1938 durante le celebrazioni per il bimillenario della nascita di Augusto, quando dalle iniziative dell'Istituto, e in particolare proprio dal V Congresso Nazionale di Studi Romani tenutosi nel maggio del '38, a pochissime settimane quindi dall'avvio ufficiale della campagna razzista, era emersa una immagine della storia millenaria di Roma quale centro di attrazione veramente universale di culture e tradizioni diverse, assorbite in sé e riplasmate all'interno di una latinità il cui cardine restava radicato esclusivamente nella penisola italiana e si manifestava nella sua forma più evidente nel diritto e nel ruolo del cattolicesimo.³⁰

L'impostazione biologista del razzismo che emergeva dal *Manifesto della razza* e dalla rivista di Telesio Interlandi "La Difesa della Razza", e che sembrava richiamarsi molto da vicino all'ideologia nazista, strideva apertamente con le posizioni dell'Istituto. Un contrasto ancora più netto per via della diffusione, tra le frange più radicali del nazismo, delle posizioni sul cristianesimo germanico e il Cristo ariano, che consideravano il cattolicesimo nient'altro che un prodotto giudaico.³¹ La distanza, peraltro, aveva radici ancor più ampie e si radicava nella tendenza tedesca a preferire la Grecia antica a Roma³² e in tutta una lunghissima tradizione culturale, rafforzatasi nel corso dell'Ottocento con il formarsi delle

26 Rut. Nam. 1.63-66: «hai fatto di genti diverse una sola patria, la tua conquista ha giovato a chi viveva senza leggi: offrendo ai vinti l'unione nel tuo diritto hai reso l'orbe diviso unica Urbe» (trad. Alessandro Fo, in *Il ritorno*, Einaudi, Torino 1993, p. 7).

27 Galassi Paluzzi 1923.

28 Galassi Paluzzi 1931.

29 Carlo Galassi Paluzzi a Joseph Balogh, lettera del 4 ottobre 1933, in Asinsr, Affari generali, b. 22, fasc. 98.

30 Si vd. il volume *Roma "onde Cristo è romano"*, Istituto di Studi Romani Editore, Roma 1937; Galassi Paluzzi 1938.

31 Chapoutot 2017, e-book: da posizione 6435 a posizione 7304. Sul cristianesimo germanico e l'antisemitismo tedesco: Stern 1961; Mosse 1968; Id. 1980; Poliakov 1999; Ferrari Zumbini 2001; Steigmann-Gall 2003; Heschel 2008.

32 Sulle interpretazioni della Roma antica nella cultura italiana tra Ottocento e Novecento, rimando a Aramini 2018.

identità nazionali. Questa contrapponeva Latini e Germani³³ fin dalle teorie sull'origine stessa dei popoli³⁴ e proseguiva nell'evidenziare il contributo determinante nel formarsi della civiltà moderna fornito dal diritto romano e canonico rispetto agli istituti consuetudinari germanici.³⁵ Nel contrasto tra Germani e Latini, insomma, era riassunta la maggior parte della storia universale, sia di quella italiana che di quella europea.³⁶

Ciononostante, nell'estate del 1938 iniziarono i preparativi per intervenire all'interno della questione razziale. Già nel mese di luglio Carlo Cecchelli, editorialista del "Corriere della Sera", studioso di archeologia cristiana, amico di Galassi Paluzzi, collaboratore sin dalle sue origini dell'Istituto di Studi Romani ed esponente tra i più tipici di un fascismo cattolico e nazionalista, sollecitava l'amico a organizzare una serie di iniziative capaci di impostare l'attualità razzista «sulla base netta della romanità»,³⁷ in linea con il tentativo, suo e degli ambienti vicini al fascismo cattolico, di dar forma a un razzismo che fosse compatibile con la religione cattolica.³⁸ In autunno Galassi Paluzzi decideva di organizzare un ciclo di conferenze dal titolo *La civiltà di Roma e i problemi della razza* coinvolgendo una serie di studiosi le cui interpretazioni erano chiaramente in linea con l'indirizzo interpretativo portato avanti dall'Istituto sin dalla sua fondazione e, dunque, contrario al razzismo biologista. Il ciclo di conferenze, tenutesi tutte nei primi mesi del 1939 mostravano chiaramente la volontà di ribadire il primato della stirpe italica, un primato di cultura e di civiltà derivante dall'azione «coesiva e organizzativa» di Roma,³⁹ che non solo era rimasto inalterato nel corso dei secoli, ma aveva anche plasmato l'intera civiltà occidentale, resistendo alle invasioni di popoli stranieri e permeando di sé le culture che via via erano entrate in contatto con lei.⁴⁰ Le conferenze tendevano tutte a impostare la questione razzista entro i canoni storici e culturali. Esse insistevano sui caratteri psicologici e spirituali quali fattori centrali del formarsi di una stirpe italica: lo spirito della razza romana – affermava proprio Cecchelli – «aveva mantenuto il primato fra le genti soggette riuscendo in molti casi ad amalgamarle» e a inquadrare l'infiltrazione di elementi barbarici dentro la sua «civiltà» grazie al ruolo culturale predominante svolto dai successori di Pietro.⁴¹ A dominare

33 Roberto 2018, pp. 227-302; Balestracci 2015, pp. 53-60.

34 De Francesco 2020, pp. 175-231; Israel - Nastasi 1998, pp. 149-155.

35 Su questi aspetti, rimando a Aramini 2022, pp. 330-336.

36 Rota 1946, pp. xlii-lxi.

37 C. Cecchelli a C. Galassi Paluzzi, lettera del 26 luglio 1938, in Asinsr, Affari generali, b. 28, fasc. 7, sf. Radioscene 1938.

38 Su questi ambienti, fondamentale è Moro 2003a.

39 C. Galassi Paluzzi a P. Ducati, lettera dell'11 novembre 1938, in Asinsr, Corsi superiori di studi romani, b. 94, fasc. 39, sf. 3.

40 Si veda lo schema, diviso per argomento, redatto da Galassi Paluzzi e conservato in Asinsr, Corsi superiori di studi romani, b. 94, fasc. 39, sf. 1.

41 Cecchelli 1939, pp. 8 e 12-22.

nei secoli – spiegava l'archeologo ex nazionalista Pericle Ducati – erano state pertanto «le qualità spirituali» sui caratteri fisici, quei «principi della vita civile» secondo i quali «anche lo schiavo liberato [...] diventava cittadino romano, parente dell'antico suo padrone». ⁴² Attraverso queste conferenze si metteva quindi in atto un tentativo di ricomprendere il concetto di razza italiana all'interno di tradizioni spirituali e culturali. ⁴³ L'Italia era stato un Paese oggetto di molteplici invasioni, culturalmente dominato da una Roma antica a tal punto universale da concedere la cittadinanza a tutti i propri cittadini e da nominare imperatori uomini provenienti da ogni parte dell'impero (Africa inclusa). Crollate le istituzioni politiche imperiali, essa aveva annodato le proprie sorti a una seconda Roma, quella cristiana, ancora più universale della prima, capace di portare il messaggio di Cristo in tutto il globo ⁴⁴ e di dar forma a un «affratellamento di anime in una comune dottrina superiore» che mantenne «la superiore unità nella diversità». ⁴⁵ Agli occhi degli studiosi legati all'Istituto, l'unico modo per dare credibilità a un razzismo italiano era quindi quello di riassorbirlo nell'idea di nazione e di civiltà, di una civiltà universale che, grazie alle due Roma, aveva dato forma all'Europa e all'Occidente. Entrambi erano ritenuti sempre più in crisi, perché avevano abbandonato quel modello di civiltà, per ascoltare invece le sirene delle forze antiromane, che a partire dal '500 avevano unito le proprie energie in un attacco frontale alla romanità. Da un lato, la scelta dei termini di stirpe, civiltà, genio e perfino gente – seguendo le parole che proprio Pio XI aveva rivolto il 6 settembre 1938 agli insegnanti di Azione Cattolica ⁴⁶ – e, dall'altro, l'immagine di una stirpe italica intesa come mondo, cioè come insieme molteplice che diviene uno (secondo i versi di Rutilio Namaziano), denotavano chiaramente il tasto su cui si voleva insistere, quello cioè di un razzismo spiritualistico fondato sulla storia, le tradizioni, la cultura, le istituzioni, il pensiero. In tal modo il ciclo sulla razza sposava apertamente quella visione nazional-romana che stava prendendo corpo attorno alla Direzione Generale per la Demografia e la Razza guidata da Giacomo Acerbo e alla rivista “Razza e Civiltà” e che era profondamente

42 Ducati 1940, specialmente pp. 17-27.

43 Su di esse, rimando a Aramini 2022, pp. 336-351.

44 In tal modo si esprimevano sia Pietro Tacchi Venturi (in *Roma propagatrice del cristianesimo*, dattiloscritto in Asinsr, Pubblicazioni, b. 38, fasc. 37, pubblicato in “L'Osservatore Romano”, 15-16 marzo 1937) sia, nelle stesse settimane in cui si teneva il ciclo sulla razza, il cardinal Domenico Jorio (in *La romanità dei concili ecumenici*, dattiloscritto in Asinsr, Pubblicazioni, b. 39, fasc. 44).

45 Mario Barbera, *Il P. Roberto De Nobili araldo di Roma nell'India*, dattiloscritto in Asinsr, Pubblicazioni, b. 309, fasc. 4. Si tratta di un intervento, questo di Barbera, tenuto presso l'Istituto di Studi Romani nel gennaio 1939, anche qui quindi nel pieno del dibattito sul razzismo, e volto a condannare il nazionalismo esagerato. Per un inquadramento più generale, cf.: Moro 2003b, pp. 604-611, 614; Nelis 2011, pp. 267-269.

46 Il Pontefice, prendendo spunto da alcuni versi di Manzoni, aveva condannato l'uso del termine razza ritenendo invece gente quale «parola dignitosa», in Perin 2016b, p. 43.

influenzata dalle teorie di Nicola Pende e Sabato Visco,⁴⁷ il primo dei quali non a caso invitato proprio da Galassi Paluzzi a tenere una conferenza all'interno del ciclo sulla razza.⁴⁸ Tra le diverse concezioni del razzismo che si sarebbero contese il primato nel fascismo, questa era la più lontana da quella nazista. Il razzismo nazional-romano, infatti, finiva per diventare sinonimo di nazione e appariva così più accettabile sia per il mondo intellettuale che, anche, per parte di quello cattolico,⁴⁹ come lo stesso Pende aveva confidato a Mussolini⁵⁰ e come emergeva dagli interventi di padre Antonio Messineo sulla rivista dei Gesuiti "La Civiltà Cattolica".⁵¹ Un dato confermato anche dalle parole del segretario della Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi, Ernesto Ruffini. Nell'aprile del 1938 Ruffini, dietro richiesta del Sant'Uffizio, era stato tra gli estensori del sillabo antirazzista diffuso a tutte le università cattoliche in Europa, con il fine di contrastare le posizioni naziste.⁵² Durante la guerra, in una lettera all'interno della quale si intuivano i rapporti e le discussioni che i membri della Curia intrattenevano tra di loro e con studiosi e intellettuali del regime, Ruffini commentava i lavori di Pende con mons. Costantini, condividendone il giudizio positivo:

La ringrazio di avermi inviato e segnalato l'articolo del prof. Pende, che l'E.V. dice giustamente interessantissimo. Posso dire che il caro professore era venuto a parlarne prima della sua pubblicazione e con umiltà edificante ha accettato alcuni emendamenti che mi ero permesso di suggerirgli. Ciò dimostra che l'egregio uomo è ottimamente disposto e se ancora tenesse qualche idea non del tutto retta ed usasse ancora espressioni non del tutto esatte, oso dire che le sue intenzioni sono buone e che è disposto a migliorare se stesso in conformità della dottrina cattolica.⁵³

2. Una polemica antisemita del 1927

Dal ciclo di seminari sulla razza non emergevano chiare indicazioni su come intendere il nodo della questione ebraica, e come legarla al mito di Roma diffuso dall'ente guidato da Galassi Paluzzi. Da un lato, esso aveva determinato l'ingresso ufficiale del razzismo dentro la concezione della romanità, tant'è che

47 Su queste posizioni, Israel - Nastasi 1998, pp. 274-286; Gillette 2002, pp. 104-129.

48 C. Galassi Paluzzi a N. Pende, lettera del 7 novembre 1938, e N. Pende a C. Galassi Paluzzi, lettera del 17 novembre 1938, in Asinsr, Corsi superiori di studi romani, b. 94, fasc. 39, sf. 5 Conferenze non avvenute.

49 Moro 2003a, pp. 304-305, 308-314. Cf. anche Valbousquet 2018.

50 Cf. Israel - Nastasi 1998, p. 221.

51 Messineo 1939; Id. 1940, pp. 216-219.

52 Riccardi 2020, p. 24; Rahrbacher 2020, p. 105.

53 E. Ruffini a C. Costantini, lettera del 7 febbraio 1942, in Archivio Storico Diocesano di Concordia-Pordenone, Fondo Celso Costantini (d'ora innanzi Asdpn, Fcc), b. 55, fasc. 1942.

alcuni studiosi, come l'archeologo ex nazionalista Roberto Paribeni e lo storico dell'antichità Giuseppe Cardinali, proprio per questo motivo si erano rifiutati di prendervi parte, perché il primo contrario «assolutamente» a parlare di razza per il mondo romano antico a meno di non voler divulgare concetti «del tutto contro corrente», e perché il secondo riteneva «non fosse opportuno in questo momento» dare ulteriore spazio alle proprie posizioni. Dall'altro lato, tuttavia, all'interno del razzismo nazional-romano diffuso dall'Istituto il problema ebraico, centrale nelle leggi razziali, almeno in apparenza risultava assente.

Negli anni antecedenti al 1938 l'Istituto di Studi Romani aveva invitato più volte studiosi di religione ebraica a tenere conferenze presso i propri cicli di incontri. Tra i nomi più assidui, oltre al geografo Roberto Almagià, nel corso degli anni Trenta era andata assumendo un ruolo via via crescente la figura di Arnaldo Momigliano, al punto da diventare durante le celebrazioni del bimillenario augusteo una sorta di consulente scientifico di Galassi Paluzzi.⁵⁴ L'etruscologo Aldo Neppi Modona era invece dipendente dell'Istituto e responsabile dell'Ufficio Pubblicazioni (venne allontanato dal suo incarico nel marzo '39 a seguito delle leggi razziali).⁵⁵ Una sola volta, per quanto mi è stato possibile constatare, Galassi Paluzzi era intervenuto direttamente nelle polemiche antiebraiche e antisemite che, periodicamente, esplodevano nell'Italia tra le due guerre. Nel 1927 in qualità di direttore della rivista "Roma" aveva infatti pubblicato un articolo sul problema ebraico a margine della polemica scoppiata tra il quotidiano romano "La Tribuna-L'Idea Nazionale", foglio erede della tradizione del nazionalismo italiano e diretto da Roberto Forges Davanzati, e il settimanale ebraico-sionista "Israel". La polemica, esplosa in concomitanza con il riassetto delle comunità ebraiche in Italia, era stata anticipata da alcuni articoli del settimanale "Roma Fascista", diretto anch'esso da un ex nazionalista, Umberto Guglielmotti. In questi contributi, la rivista riproponeva una serie di stereotipi antiebraici di chiara matrice nazionalista e clericale, legati in particolare a un antisionismo che metteva in discussione il patriottismo degli ebrei italiani, tendenti invece ad appartenere a una internazionale ebraica universale e antinazionale che, sin dalla morale presente nel Talmud, rivelava una costante millenaria avversione contro tutto quanto promanava dal cattolicesimo e dalla latinità.⁵⁶ Tali interventi, che di fatto si richiamavano nei contenuti alla precedente polemica scatenata sempre dai nazionalisti durante la guerra di Libia,⁵⁷ rivelavano come l'ebraicità italiana cominciasse «ad essere percepi-

⁵⁴ Aramini 2022, pp. 339-341.

⁵⁵ La sua collaborazione risaliva al 1927. Si veda il certificato redatto da Galassi Paluzzi su richiesta di Neppi Modona conservato in Asinsr, Personale cessato (riprodotto integralmente in Ghilardi 2018, p. 230) e il loro carteggio in Archivio Contemporaneo «Alessandro Bonsanti», Gabinetto G.P. Vieusseux, Firenze, Fondo Neppi Modona.

⁵⁶ Toscano 2003a, pp. 155-174.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 41-47 e De Felice 1993, pp. 55-57.

ta in taluni ambienti come espressione dell'appartenenza ad una collettività sovranazionale animata da interessi particolari contrastanti con quelli nazionali e contraddistinta da comportamenti indelebilmente segnati da una irriducibile diversità». ⁵⁸ Rispondendo alle affermazioni di Francesco Coppola secondo il quale il mondo giudaico e il pensiero ebraico, connotati in senso razziale, rappresentavano i capisaldi e le sorgenti di antiromanità e del socialismo, ⁵⁹ Galassi Paluzzi precisava come a suo parere il pericolo vero non derivasse dal «genio della razza ebraica» o dall'ebraismo in sé. Convinto dell'esistenza di un patrimonio comune di idee che aveva nei secoli dato forma alla civiltà europea, grazie al ruolo di Roma imperiale e, successivamente, di Roma cristiana, egli scorgeva il pericolo, e l'antiromanità, non tanto nell'ebraismo quanto piuttosto negli ebrei suoi contemporanei. Essi infatti avevano a suo parere rinnegato i fondamenti del pensiero religioso ebraico, affiancando e favorendo in questo modo «il più vero movimento antiromano rappresentato dall'individualismo protestante». ⁶⁰ Era il loro «furore anticristiano» ad averli resi antieuropei e a spingerli ad allearsi con il protestantesimo, «con un movimento generale che è degenerazione del cristianesimo, per battere prima il più forte [il cattolicesimo] e quindi – avendolo già profondamente inquinato – battere in un secondo tempo il nemico minore», quello protestante. ⁶¹ Secondo Galassi Paluzzi erano la Riforma e il criticismo germanico ad aver dato forma all'anti-Roma, le cui radici, contrariamente a quanto affermava l'ex nazionalista Coppola, non erano nell'ebraismo. Tracciando una genealogia che dal protestantesimo finiva teleologicamente al comunismo (passando per l'individualismo, il razionalismo, il criticismo, la Rivoluzione francese, il liberalismo, l'agnosticismo, il positivismo, il materialismo storico e la socialdemocrazia, tutti prodotti della Riforma di Lutero), Galassi Paluzzi asseriva come la decadenza anarchica e antigerarchica dell'Occidente fosse il risultato delle tesi del monaco tedesco:

ma il pernio dell'antiroma non è ebraico, è protestante; il pericolo più grave non è quello del pensiero ebraico ma quello dello spirito protestante; la romanità non teme e non ha nemici che nella antigerarchia, nella indisciplina e nella frazione dell'unità. I germi di quel falso concetto di uguaglianza che è al fondo, ed è uno dei capisaldi, del movimento socialdemocratico antiromano, è già tutto nell'ammissione del libero esame che distrugge la gerarchia spirituale così chiaramente espressa da S. Paolo e che, non distinguendo più fra apostoli, profeti, dottori, ecc. e fra bimbi a cui va dato il latte e adulti cui spezza il pane, riconosce a tutti

⁵⁸ Toscano 2003a, p. 159.

⁵⁹ Si tratta di posizioni che Coppola riprendeva da Charles Maurras e da Enrico Corradini, secondo il quale gli ebrei erano portatori di un rivoluzionarismo eversivo e plebeo le cui radici erano nella Bibbia stessa: «il primo elogio per il re popolare è nella Bibbia. Il primo socialismo è nella Bibbia», cit. in De Felice 1993, p. 45.

⁶⁰ Galassi Paluzzi 1927a, pp. 438-439.

⁶¹ *Ibid.*, p. 440.

gli uomini questi attributi, mettendoli sul più antinaturale e rivoluzionario piano di uguaglianza che si conosca, e giungendo, per colmo di ironia, a capovolgere la situazione disconoscendo l'unica forma di uguaglianza che realmente esista, e cioè quella degli uomini dinanzi alla giustizia di Dio [...].⁶²

Contrariamente a quello protestante, la filosofia e il modo di pensare ebraici, pertanto, non erano antiromani «per eccellenza». I concetti di gerarchia, ordine e unità, presupposti della romanità e radicati nel concetto di famiglia, erano ben presenti anche nella mentalità ebraica. Gli ebrei, ma non l'ebraismo, erano quindi sì una minaccia ma meno grave rispetto al protestantesimo. Se infatti la radice del pericolo ebraico era più immediata e consisteva non in un'idea ma in semplici aspetti materiali (l'amore per l'oro, tanto per dirne una) e di odio verso i cristiani, nella cultura protestante albergava una mentalità antitetica alla romana, su cui si innestava l'aggravante dello spirito guerriero presente nella «razza germanica», della sua nobiltà di spirito e della sua capacità d'imperio. Elementi quasi del tutto assenti invece nella «degenerata e maledetta da Dio razza ebraica». Alla luce di ciò – affermava Galassi Paluzzi ribadendo ancora una volta come il vero nemico provenisse da Nord – i nemici e i pericoli per la romanità restavano due ma «il pericolo ebraico pur essendo gravissimo e sentimentalmente repellente, mi sembra meno grave e profondo di quello del criticismo germanico». E questo perché mentre il primo diveniva antiroma «tradendo l'essenza dell'ebraismo», era «l'essenza stessa» del protestantesimo a renderlo «tradimento del cristianesimo e del pensiero romano».⁶³

Si trattava di una posizione che scaturiva da quell'antimodernismo cattolico formatosi come risposta complessiva alla secolarizzazione e alla laicizzazione dello Stato e della società successivi alla Rivoluzione francese, e che si era rafforzato dopo il 1870. Tale visione individuava «nello stemma genealogico Riforma - illuminismo - massoneria - rivoluzione francese - liberalismo - socialismo le tappe del progressivo distacco della società dagli insegnamenti di Cristo e del suo avviarsi lungo una strada di negatività e peccato».⁶⁴ Di essa, l'antiebraismo era una componente integrale ma non esclusiva, che non assumeva assoluta priorità, come invece nell'antisemitismo laico, ma si legava a una complessa, a tratti ambigua, visione politica ed ideologica che collocava gli ebrei tra i nemici della Chiesa.⁶⁵ Secondo la visione integralista, ebrei e protestanti si ponevano uno accanto all'altro quali protagonisti di un attacco comune *in primis* contro la religione cattolica⁶⁶ ma anche, via via che si riannodavano i fili dei rapporti tra Chiesa e nazione,⁶⁷ e tenuto conto della progressiva ideologizzazione di

62 *Ibid.*, p. 441.

63 *Ibid.*, pp. 443-444.

64 Miccoli 2000, pp. 248-249.

65 Moro 2002, pp. 35-75.

66 Moro 1998; Zanini 2019, pp. 5-49.

67 Menozzi 2011.

quest'ultima, contro la stessa Italia, intesa dagli ambienti nazionalcattolici esclusivamente come «nazione cattolica».⁶⁸ Il che portava a considerare i non cattolici come antitaliani, come cioè nemici della patria, e di qui, tenuto conto del mito di Roma cristiana quale erede e continuatrice dell'impero romano, dell'intera civiltà europea plasmata nei secoli dalla latinità.⁶⁹ Tali sentimenti, permeati da un modo di leggere la realtà circostante fondata sulla teoria del complotto, si erano poi ulteriormente radicalizzati nel corso degli anni Venti, a seguito della Rivoluzione bolscevica (atea e anticristiana), della dichiarazione Balfour del 1917 sulla *national home* ebraica in Palestina e dell'assegnazione del mandato coloniale in Terra Santa proprio alla protestante Gran Bretagna, ritenuta la potenza antiromana e anticattolica per eccellenza. In tal modo, istanze religiose e politiche finivano per saldarsi: alla presenza protestante nei Luoghi Santi si aggiungevano i successi del sionismo e la conseguente concreta possibilità della creazione di una nazione ebraica a dispetto della condanna divina impartita per deicidio, mentre la crescente emigrazione di ebrei provenienti dalla Russia e dall'Europa dell'Est era vista quale penetrazione di agenti bolscevichi e sionisti portatori di una mentalità laica che avrebbe finito per favorire la modernizzazione e la diffusione, proprio in Terra Santa, di uno stile di vita materialista e collettivista. In un clima dove erano ancora forti gli echi della pubblicazione dei *Protocolli dei Savi Anziani di Sion*, soprattutto nella traduzione fatta dall'integralista monsignor Benigni,⁷⁰ si rafforzava così una mentalità che individuava chiaramente in questi eventi i segni del dispiegarsi, da parte di una modernità ebraico-protestante, di un piano preordinato apocalittico di conquista mondiale,⁷¹ che aveva come terreno proprio quella Palestina su cui gli ambienti nazionalisti e quelli cattolici italiani rivendicavano il possesso, accentuando il carattere italiano della Custodia di Terra Santa ed esaltandone i legami storici secolari con l'Italia⁷² (dal ruolo civilizzatore dell'impero romano a quello delle repubbliche marinare, dai tentativi di riconquista operati dalle crociate fino alla missione di S. Francesco, di cui proprio nel 1926 si era celebrato in gran stile il centenario della scomparsa⁷³).

Accanto alla posizione di Galassi Paluzzi, la rivista "Roma" aveva dato spazio anche a pareri diversi che, seppur non trovavano il pieno consenso del suo

68 Moro 2003c, soprattutto pp. 307-322 e 331-339.

69 Moro 2004a.

70 Valbousquet 2017a.

71 De Felice 1993, pp. 108-114; Moro 1988a, pp. 1030-1096; Zanini 2011; Id. 2016; Id. 2017, pp. 83-87; Catalan 2017.

72 In tal senso, esemplare delle radici profonde di un modo di vedere e intendere la Palestina e il rapporto tra questa e l'Italia fu la celebrazione della presa di Gerusalemme da parte delle truppe dell'Intesa nel 1917, vista come momento di palingenesi e di redenzione premonitrice dell'imminente restaurazione cristiana: Cutolo 2019.

73 Sulle celebrazioni di San Francesco: Torchiani 2011; Calì 2011; Ceci 2013, pp. 102-114. Sul percorso di nazionalizzazione della figura del santo, Menozzi 2022, pp. 139-187.

direttore,⁷⁴ evidenziavano in modo più netto giudizi e influenze tipici di un anti-semitismo moderno e laico.⁷⁵ Così, sempre nel 1927, tra le pagine del periodico veniva pubblicata una lettera di Luigi Huetter, redattore della rivista, il quale, partendo da basi religiose tradizionali, che leggevano – analogamente a Galassi Paluzzi – la radice della pericolosità ebraica nel profondo odio nutrito contro il cristianesimo, finiva per sovrapporvi concetti laici e politici moderni: ebraismo infatti, affermava Huetter, non equivaleva esclusivamente a religione ebraica, come invece sembrava far intendere Galassi Paluzzi nel suo intervento, ma anche a una serie di «superfetazioni e dottrine settarie» sorte dopo la diaspora (dopo cioè l'avvento di Cristo), di cui il sionismo «bancario-utilitarista e nazionalista» era un esempio. Alla luce di ciò, Huetter ribaltava la posizione di Galassi Paluzzi sostenendo invece come fosse possibile «scagionare l'ebreo-individuo tanto spesso galantuomo e “naturaliter christianus” dalla taccia esclusiva di furore anticristiano, antiromano ed antieuropeo, per riversarne la parte maggiore sopra l'ebraismo», sopra cioè una «corrotta *forma mentis*» divenuta nei secoli, per via delle persecuzioni subite, favorevole «a qualsiasi moto d'idee o di fatti ostile a Roma».⁷⁶

Ancora più netto il commento pubblicato anch'esso su “Roma” di Tomaso Santacroce, vicedirettore di “Roma Fascista” e autore degli articoli da cui era scaturita tutta la polemica. Egli affermava di non essere d'accordo con il considerare l'ebraismo un pericolo minore e meno agguerrito del protestantesimo nella lotta contro l'Occidente romano. Così facendo si negava «la vastità del fronte di battaglia» e si trascurava «una pericolosa ala nemica da combattere con non minore intransigenza». A suo avviso la religione ebraica non apparteneva alla civiltà occidentale nata da Roma. Essendo anteriore al cristianesimo e avendo comunque conosciuto la rivelazione divina, l'ebraismo aveva la possibilità «di rientrare nella fede completa e perfetta del Nuovo Testamento», contrariamente al protestantesimo che, invece, da questa era uscita; questo però non ridimensionava il fatto che il primo fosse «di origine orientale» e avesse raccolto «nel suo antichissimo passato di civiltà asiatica tutte le forme dell'Oriente barbarico in sempiterno conflitto con l'idea archetipa dell'ordine romano». A contatto con la civiltà imperiale dell'Occidente l'ebraismo aveva saputo portare «solo sovvertimento e torbido scompiglio» al punto tale che per difendere i propri confini Roma era stata costretta a «disperdere Israele», riservando agli ebrei un trattamento ben peggiore rispetto alle persecuzioni contro i primi cristiani. La Bibbia, del resto – continuava Santacroce – era divenuta «un codice di civiltà aperto alle genti» grazie proprio all'incontro della tradizione cristiana con lo spirito universale romano. Nei secoli della diaspora poi le filosofie ed eresie

74 Galassi Paluzzi 1927b.

75 Su di essi, e sul suo intrecciarsi con il razzismo e il nazionalismo, oltre a Mosse 1980, cf. Germinario 2010.

76 Huetter 1927.

sovvertitrici dell'ordine romano e cristiano «erano in gran parte giudaizzanti» e la codificazione del Talmud avvenuta nel V secolo aveva reciso ogni legame con l'originaria tradizione mosaica.

L'ebraismo, insomma, era per Santacroce un prodotto orientale, e dunque asiatico, settario, sovvertitore della gerarchia e dell'autorità altrettanto minaccioso del protestantesimo. Il Talmud, che ad esso dava forma, era un «codice totalitario» intriso di «furore vendicativo», «una tipica avversione a tutto l'ordine romano-cattolico dello Stato, della famiglia, della morale». L'ebraismo inoculava «il fatalismo e la predestinazione degli eletti: tabe orientale che ha importato le sconcertanti malattie antisociali del *determinismo* e del *materialismo* nella mentalità germanica», al punto tale da imparentarlo «col protestantesimo germanico-orientale così strettamente, che i colpi menati contro l'uno non possono non colpire anche l'altro». Pertanto, recuperando le accuse antisemite tipiche della tradizione nazionalista, da cui peraltro Santacroce proveniva, il 1789, e la tanto detestata Rivoluzione francese, a suo parere non erano il frutto solo dei discendenti ugonotti, calvinisti, giansenisti, ma soprattutto degli «ebrei intellettuali delle logge massoniche», dei «plutocrati di Londra e di Amsterdam», degli «antenati di quelli che oggi manovrano le seconde e le terze internazionali tra le rive del Reno e quelle del Volga». Occorreva dunque «essere intransigenti anche con l'ebraismo talmudico, padre generatore di tutte le aperte ed occulte corruzioni contro l'Occidente», perché il Talmud era «ancora più individualista dei discepoli di Martin Lutero, essendo liberamente interpretato a seconda delle contingenze e dell'opportunità in differenti epoche, climi e regimi nei quali le comunità ebraiche vivono come stati entro uno Stato». ⁷⁷

Attraverso le parole di Santacroce, come è evidente, i canali culturali dell'Istituto di Studi Romani davano spazio a concezioni antisemite che, peraltro, come aveva già fatto anche Coppola e come avrebbe fatto Mussolini all'indomani della firma dei Patti Lateranensi, da un lato proseguivano le tematiche integriste dei Benigni e Preziosi e dall'altro si richiamavano alle posizioni di Charles Maurras, di Enrico Corradini e di Paolo Orano su di un cristianesimo ebraico orientale divenuto cattolicesimo universale soltanto grazie a Roma e all'influsso del pensiero e delle istituzioni dell'impero romano. ⁷⁸ Posizioni riprese da Coppola stesso sulla rivista «Politica»: era stato il genio universale di Roma a trasformare una setta orientale nel cattolicesimo e a farla uscire dalla Palestina. ⁷⁹ Queste posizioni spingevano verso una evidente desemitizzazione, occidentalizzazione, latinizzazione e nazionalizzazione del cristianesimo, che certo Galassi Paluzzi non condivideva pienamente, come aveva espresso nel suo intervento, quando

⁷⁷ Santacroce 1927.

⁷⁸ Moro 1988a, pp. 1084-1085; Moro 2020, pp. 143-165. Su Orano: Lanaro 1988, pp. 190-191; De Felice 1996, p. 144; Germinario 1999.

⁷⁹ Coppola 1929; Id. 1930. Sulle posizioni di Corradini e dei nazionalisti: Moro 2001; D'Alfonso 2013; Scarantino 2016.

aveva tenuto a precisare come fosse teologicamente e storicamente errato chiamare ebraico ed orientale il cristianesimo primitivo,⁸⁰ ma che aprivano il fianco a piani inclinati e a possibili scivolamenti o ibridazioni verso posizioni più vicine a quelle ideologiche di Orano e degli ex nazionalisti, come proprio l'intervento di Huetter testimoniava. Pur partendo da premesse diversissime, spingevano in tal senso, del resto, anche i lavori di Giovanni Papini, uno degli autori più letti tra i cattolici, che proprio nel 1929 ripubblicava alcuni suoi scritti nei quali, accanto a un feroce antisemitismo che colpiva il popolo ebraico della Diaspora, Roma finiva per occupare un posto particolare all'interno della storia della salvezza, predestinata anch'essa al pari degli ebrei. Se questi avevano dato infatti i natali al Salvatore, romani erano secondo Papini tutti gli eroi della fede e romani erano i primi che avevano creduto all'innocenza di Gesù (dal centurione che gli chiese la guarigione del proprio servo a Pilato, fino al centurione che sotto la croce professò la sua fede). Roma aveva permesso la diffusione nel mondo del messaggio di Cristo e suoi profeti – secondo la ricostruzione di Papini – finivano per essere Romolo, fondatore della città, Giulio Cesare, il fondatore dell'impero che ne aveva reso possibile l'universalità, e Virgilio, il cantore di quell'impero.⁸¹ Si lanciava così un evidente ponte per l'incontro tra antisemitismo, nazionalismo e mito romano-imperiale,⁸² gettando le premesse di quella «Roma onde Cristo è romano» su cui, dopo i Patti Lateranensi iniziò ad insistere nelle sue iniziative l'Istituto di Studi Romani.⁸³ Intrecci ancora una volta evidenti nell'evoluzione del pensiero stesso di Galassi Paluzzi. Come rivelavano dei suoi appunti scritti nel pieno della crisi del 1931 tra Santa Sede e fascismo,⁸⁴ se era indubbio che da un punto di vista dogmatico fosse errato considerare il cristianesimo primitivo quale prodotto orientale, poiché Roma non aveva modificato nulla della dottrina di Cristo e degli apostoli (neppure l'aspetto universale), da un punto di vista della mentalità il discorso, secondo Galassi Paluzzi, andava impostato diversamente. Roma infatti aveva combattuto una guerra vitale contro una serie di tendenze disgregatrici tipicamente orientali presenti in alcune correnti dei cristiani primitivi. Se a suo avviso era sbagliato dire che Roma aveva trasformato in cattolicesimo il cristianesimo, tuttavia

è vero e tutti i cattolici debbono e possono riconoscerlo che se “Roma non ci metteva le mani” molti dei cristiani primitivi – che vengono confusi con il cristianesimo primitivo – avrebbero ridotto a mal partito questo cristianesimo e ne avrebbero ritardato enormemente il trionfo. Di questa opinione è stata la stessa Provvidenza che ha affidato a Roma il compito di *moderare* e di stabilire la dottrina.

80 Galassi Paluzzi 1927a, p. 443.

81 Papini 1929.

82 Rigano 2012, pp. 55-75; Id. 2020a, pp. 28-39; Id. 2021.

83 Tanto per fare un esempio si vd. il volume ricordato *supra*, a n. 30.

84 Su di essa, solo per dare alcuni riferimenti: Moro 1981, pp. 231-254; Pertici 2009, pp. 153-230; Ceci 2013, pp. 129-157.

È stata la Provvidenza ad affidare a Roma (dandole tutte le forze che le ha date nell'ordine naturale e soprannaturale) il compito appunto di “metterci le mani”.⁸⁵

Anche questi ultimi appunti mostravano come tra anni Venti e Trenta anti-giudaismo religioso e antisemitismo ideologico, letture religiose e convinzioni ideologiche, cattolicesimo e nazionalismo si stessero saldando.⁸⁶

3. Giuseppe Ricciotti: un biblista tra tradizione e modernità

Verso la fine dell'autunno 1938, Galassi Paluzzi decise di affiancare al ciclo di incontri sulla razza una serie di tre lezioni sul tema *Roma e il giudaismo*. A tenerle venne significativamente chiamato l'abate Giuseppe Ricciotti, che accettò subito la proposta.⁸⁷ Come era avvenuto per i nomi di studiosi impegnati nel ciclo sulla razza,⁸⁸ anche in questo caso la scelta non fu casuale ma indicava una precisa opzione ideologica. Il nome di Ricciotti è stato unanimemente associato dalla storiografia, sulla base anche del giudizio che su di lui diede Jules Isaac, a quel lento formarsi di una nuova coscienza che iniziò a rileggere il rapporto tra cristianesimo ed ebraismo, rivalutando il legame di quest'ultimo con il primo e aprendo la strada all'avviarsi del dialogo ebraico-cristiano nel secondo dopoguerra.⁸⁹ Egli, quindi, è stato considerato come uno dei pochissimi cattolici che, come Papa Ratti, avevano colto con lucidità il tentativo di nazionalizzazione del cattolicesimo operato dal fascismo ed avevano espresso pubbliche posizioni di critica e di condanna di fronte all'antisemitismo fascista, cogliendo la gravità del razzismo per la sua natura anticristiana che staccava la tradizione ebraica dal cristianesimo.⁹⁰

Allora Ricciotti era procuratore generale della Congregazione Agostiniana dei Canonici Regolari Lateranensi, ma ancor più era uno studioso di esegesi biblica piuttosto affermato e conosciuto in Italia grazie al successo ottenuto con la pubblicazione nel 1932 della sua *Storia d'Israele*.⁹¹ Libero docente in Letteratura Ebraica del Vecchio Testamento, in Storia Religiosa dell'Oriente Cristiano e in Ebraico e Lingue Semitiche Compare presso le università di Genova, Bari e

85 C. Galassi Paluzzi, *Romanità e fascismo*, appunti manoscritti a matita, datati 26 aprile 1931, in Acgp, Figli miei mai nati, Pacco IV.

86 Moro 1998, p. 33.

87 C. Galassi Paluzzi a G. Ricciotti, lettera del 12 dicembre 1938, in Asinsr, Corsi Superiori di Studi Romani, b. 81, fasc. 4.

88 Aramini 2022, pp. 336-338.

89 Moro 1988a, pp. 1105-1107.

90 Così Rigano 2008, pp. 67-70, 73, 86-89; De Cesaris 2017, pp. 161-163; Id. 2020, p. 45; Giovagnoli 2020, p. 257; Persico 2020, p. 191; Riccardi 2020, p. 17; Rigano 2020a, pp. 40-41; Id. 2020b, p. 240.

91 Ricciotti 1997.

Roma, Ricciotti era nato nel 1890 ed era espressione di quel clero che nel corso dei primi anni del Novecento si era lentamente inserito nella vita del Paese da una prospettiva clerico-moderata o di cattolicesimo nazionale.⁹² Un clero che era partecipe, come tutta la popolazione italiana, di quel processo di nazionalizzazione e politicizzazione delle masse che, nel caso dei sacerdoti, si radicava in una cultura neoguelfa che superava le chiusure della visione rigidamente intransigente ottocentesca. Rivendicando in senso antiliberal l'ideale della cristianità medievale tipico dell'intransigentismo, essa concepiva l'Italia quale nazione cattolica.⁹³ Si tratta di un modo di sentire che portò alcuni settori cattolici, spesso discostandosi dalla linea ufficiale della Santa Sede,⁹⁴ a partecipare attivamente al clima di patriottismo e nazionalismo durante la campagna di Libia prima e la grande guerra poi.⁹⁵ Quest'ultima, come è stato ampiamente ricostruito,⁹⁶ aveva infatti accelerato il progressivo incontro tra religione e nazione, fornendo l'occasione per il rilancio di un filone cattolico intransigente che invece di procedere alla tradizionale linea apocalittica antirisorgimentale, e di rigido antimodernismo, propugnava una forte pretesa di riconquista cattolica della nazione.⁹⁷ La sacralizzazione della politica e la santificazione della guerra e della violenza, che raggiunsero proprio il loro apogeo nel primo conflitto mondiale,⁹⁸ fondevano ulteriormente il sentire religioso con il sentire patriottico,⁹⁹ dando forma a una predicazione massiccia di una fede italiana, cattolica e nazionale, fondamento di un modello di civiltà,¹⁰⁰ che era particolarmente sentita tra quei sacerdoti arruolati nei servizi ausiliari ai soldati o come cappellani militari.¹⁰¹ Tale visione si era diffusa ulteriormente nel primo dopoguerra, dando forma a una vera «nazionalizzazione della fede» che portava larghissima parte del mondo cattolico, sacerdoti inclusi, a vivere all'interno di un orizzonte marcatamente patriottico e a fondare una nuova *koinè* identitaria sul nesso nazione-religione, una visione nazionalcattolica che cercava vie di composizione tra la religione tradizionale e la nuova religione della patria e che finiva per coinvolgere nella sua spirale anche i più moderati.¹⁰² Era insomma un modo di sentire la nazione che gettava le basi di un nuovo intransigentismo il quale, pur restando legato all'ottica della grande restaurazione cristiana, iniziava a porsi in modo diverso nei confronti

92 Ganapini 1970; Giovannini 2001; Baragli 2018, pp. 77-191.

93 Sul mito della cristianità medievale: Menozzi 1986; Miccoli 2017.

94 Menozzi 2008, pp. 15-46. Sul pontificato di Papa Benedetto XV, si veda ora Melloni 2017.

95 Monticone 2013.

96 Mosse 1990; Merker 2015; Lesti 2015.

97 Menozzi 2015, pp. 5-6.

98 Gentile 2001, pp. 49-50.

99 Ceci 2017; Menozzi 2020, pp. 103-129.

100 Traniello 2007, pp. 222-225.

101 Morozzo della Rocca 2015; Bignami 2015.

102 Su questi aspetti, si veda ora soprattutto Formigoni 2021. Cf. anche Id. 1998, pp. 61-103; Moro 2020, pp. 37-60.

della modernità, non più da rifiutare in blocco ma da riconquistare, da ricristianizzare.¹⁰³ All'interno di questo quadro, ormai diversi anni fa condivisibilmente definito di «modernismo reazionario»,¹⁰⁴ il fascismo era visto da molti cattolici e sacerdoti come un possibile e prezioso alleato per ricristianizzare il mondo contemporaneo, a partire dalla realizzazione di uno Stato cattolico nazionale.¹⁰⁵ Il 1929 e i Patti Lateranensi diedero enorme impulso al nazionalcattolicesimo e alla convinzione di un ruolo attivo della «nuova Italia» dentro la modernità.¹⁰⁶ Per molti, al di là delle differenze, spesso profonde, tra i diversi modi di intendere il ruolo dei cattolici nel mondo, i Patti Lateranensi erano il segno di una inversione storica di tendenza, una riconciliazione con la storia e con il secolo, la dimostrazione che una modernità diversa non solo era possibile ma la si stava già costruendo. La percezione era quella di essere agli albori di un'epoca nuova di rinascita cristiana.¹⁰⁷ Ciò spingeva ad abbandonare la psicologia dell'assedio, che aveva caratterizzato a lungo il rapporto tra Chiesa e tutto ciò che era prodotto dalla cultura laica moderna, e permetteva il formarsi nel corso dei primi anni Trenta di una *koiné* ideologica radicata nell'immagine dell'Italia cattolica e fascista.¹⁰⁸

Giuseppe Ricciotti si era formato all'interno di questo clima e di questo modo nuovo di intendere il rapporto tra cattolicesimo e nazione e tra cattolicesimo e modernità. Ordinato sacerdote nel 1913, allo scoppio del primo conflitto mondiale aveva volontariamente deciso di svolgere le funzioni di cappellano militare. Assegnato a un ospedale da campo in zona austriaca, per meglio adempiere la propria funzione chiese con successo di essere mandato in prima linea e, significativamente, di essere assegnato quale cappellano militare al corpo degli arditi.¹⁰⁹ Negli anni Venti aveva proseguito i suoi studi perfezionandosi in esegesi biblica e dando avvio ad alcune missioni archeologiche in Palestina. Alla base del suo metodo di lavoro c'era la volontà di affrontare e risolvere il problema del rapporto tra sapere scientifico e verità religiosa. Ricciotti si avvicinava allo studio della Bibbia e dell'Oriente negli anni del postmodernismo, in una fase cioè di assestamento, che aveva fatto seguito alla condanna e alla dura repressione del movimento modernista operata da Pio X.¹¹⁰ Il clima attorno all'esegesi

103 Moro 2000, pp. 513-560.

104 Moro 1988b, soprattutto le pp. 710-716. Il riferimento è all'analisi compiuta da Jeffrey Herf riguardo alle posizioni della rivoluzione conservatrice in Germania: Herf 1988.

105 Menozzi 2004; Traniello 2007, pp. 230-264; Ceci 2013, pp. 123-129; Gentile 2022, pp. 617-645.

106 Moro 2004b, pp. 139-141; Riccardi 1979, pp. 64-72; Menozzi 2004; Traniello 2007, pp. 31-32, 232-234.

107 Moro 2000, pp. 561-563.

108 Moro 2020, pp. 542-543.

109 Notizie biografiche in Guglielmi 2004; Nicolotti 2016. Sugli arditi: Rochat 2017.

110 Sul modernismo si veda, oltre al classico lavoro di Scoppola 1961, Botti - Cerrato 2000 e Vian 2012 e Id. 2013.

storica, dopo la scomunica commutata ad Alfred Loisy, era di continua diffidenza.¹¹¹ Se infatti la condanna del razionalismo e della lettura razionalista della Bibbia aveva lasciato aperta qualche possibilità di applicare il metodo critico alla storia del cristianesimo, tuttavia fortissime erano le resistenze all'introduzione del concetto di storicità e di umanità, accanto agli aspetti divini e soprannaturali, nelle vicende della rivelazione, come dimostrava la nascita del Pontificio Istituto Biblico a Roma, affidato ai Gesuiti e fondato in palese contrapposizione ai lavori del massimo esponente di esegesi, il domenicano francese Marie-Joseph Lagrange, e della sua scuola a Gerusalemme.¹¹² Tale clima, proseguito con i pontificati di Benedetto XV e Pio XI, aveva fatto sì che, all'interno del mondo cattolico, lo studio della Bibbia fosse spesso fermo alla apologetica e a «una ricostruzione più omiletica che storica».¹¹³

Ricciotti, dopo essere stato vicino ad Ernesto Buonaiuti,¹¹⁴ aveva studiato all'Istituto Biblico di Roma e anche lui evidenziava un metodo conservatore che combatteva l'esegesi razionalistica e che riteneva il testo antico come dotato di una sua oggettività. Tuttavia, egli ammetteva l'intervento critico dinanzi alla presenza di chiari documenti antichi. In questo modo, a suo parere si garantiva il rispetto della tradizione in nome della scienza.¹¹⁵ Consapevole di addentrarsi in una materia esplosiva, avvertiva i rischi per la cultura cattolica di restare ferma nella denuncia della scienza la quale, dal canto suo, stava progredendo totalmente al di fuori dei dettami della Chiesa di Roma (in particolare tra gli studiosi protestanti). Bisognava dunque congiungere scienza e fede restando tuttavia nell'ortodossia del racconto dell'Antico e del Nuovo Testamento. Come scriverà nella prefazione alla *Storia d'Israele*, occorre superare i pregiudizi dei tradizionalisti, definiti quali «pipistrelli», e dei razionalisti, che negavano gli aspetti soprannaturali, per arrivare a una armonia tra dati biblici e profani.¹¹⁶ Le acquisizioni della scienza storica, in sostanza, a suo parere non dovevano essere accettate acriticamente né andavano ignorate. Il suo era un tentativo di trovare «un prudente equilibrio fra il rispetto di una tradizione autorevolissima e le esigenze critiche».¹¹⁷ Il tutto, però, a vantaggio del racconto biblico. Le fonti pagane, insomma, erano necessarie ma per completare, chiarire e, soprattutto,

111 Cerrato 2000; Bedeschi 1975, pp. 7-78; Guasco 1975.

112 Erba 1997, pp. xxix-xxxvii.

113 Donini 1964, p. 10; Pesce 1991, pp. 579-582.

114 Secondo Ambrogio Donini, allievo di Buonaiuti, Ricciotti aveva cercato negli anni tra guerra e immediato dopoguerra di dissuadere Buonaiuti da una rottura con la Chiesa, che a suo avviso avrebbe significato un indiretto e grave colpo per molti di quei giovani ecclesiastici che, come lui, si stavano avviando sulla strada della ricerca storico-critica del fatto religioso, sia pure nell'ambito di una convinta accettazione della fede tradizionale: Donini 1964, pp. 14-15.

115 Erba 1997, pp. liii-lv.

116 Ricciotti 1997, p. 6.

117 Penna 1964, p. 30.

confermare e avvalorare le fonti sacre.¹¹⁸ Ricciotti si giovava nel suo lavoro della straordinaria massa di scoperte archeologiche e letterarie degli ultimi trent'anni, che davano un'immagine ampia delle culture dell'antico Oriente e, di conseguenza, fornivano il mondo biblico di una luce nuova e sconosciuta, facendo della vicenda della rivelazione qualcosa non di slegato ed esclusivamente divino, ma che si era espresso all'interno di un contesto che il mondo ebraico condivideva con le diverse culture antecedenti e coeve antico-orientali.¹¹⁹ Egli così entrava in dialogo diretto, seppure da una prospettiva conservatrice, con quel movimento biblico che aveva fatto proprio l'ideale rankiano e che stava dimostrando la realtà della stratificazione dei libri sacri, formatisi attraverso successive redazioni.¹²⁰ Non a caso la *Storia d'Israele* evidenziava proprio come occorresse inserire la narrazione «nella corrente del grande fiume della storia del Vicino Oriente».¹²¹ Le sue ricerche e il suo approccio avevano avviato un sereno confronto tra dati storici biblici e dati storici profani.¹²² In tal modo egli si inseriva in un percorso nuovo di apertura, non privo di critiche, sospetti, delazioni e tentativi di reazione, di cui lo stesso Ricciotti era stato vittima,¹²³ e che talvolta scattavano soltanto preventivamente per via di rapporti intrattenuti in passato con alcuni esponenti del modernismo.¹²⁴ Nello stesso tempo, però, si trattava di una strada che raccoglieva consensi e apprezzamenti sia in forma privata¹²⁵ che apertamente sugli organi cattolici, perché – così affermava don Giuseppe De Luca in alcune recensioni – reinseriva il fermento religioso in un campo

118 Sacchi 1997, pp. xiii-xvi.

119 Aspetti che si evincevano sia nella *Storia d'Israele* che nella voce *Letteratura biblica* redatta per l'*Enciclopedia Italiana* (Ricciotti 1932b).

120 Sul rinnovamento biblico, Pesce 1991, pp. 582-605.

121 Sacchi 1997, p. xv.

122 *Ibid.*, p. xxvi.

123 La sua produzione era sempre attentamente vagliata fin dalla pubblicazione del *Cantico dei cantici* (Ricciotti 1928), giudicato scandaloso per via di alcune poesie ritenute erotiche presenti nell'introduzione, al punto da vedersi prima non riconosciuto l'*imprimatur* per poter pubblicare il diario romano di Giacinto Gigli (Ricciotti 1958) e poi, nel 1933, da vedersi condannare da parte della Pontificia Commissione Biblica due sue interpretazioni bibliche contenute nel volume *Bibbia e non Bibbia* (Ricciotti 1932a): Nicolotti 2016. La Commissione era intervenuta nel ribadire l'interpretazione tradizionale del passo 15 dei Salmi di Davide (16 secondo la numerazione ebraica) e del passo 16-26 del Vangelo di Matteo, nei quali veniva predetta la risurrezione di Cristo e non, come facevano Ricciotti e l'esegesi protestante, un riferimento alla sola fine della vita terrena (cf. Vaccari 1933).

124 Così il 10 luglio 1933 Giuseppe De Luca commentava con Giovanni Papini la «tristezza» della condanna inflitta a Ricciotti, cf. Scarantino 2008, pp. 102-103.

125 In particolare, si veda l'apprezzamento di Pio XI per l'«utile e pregevole lavoro», comunicato a Ricciotti per il tramite di Alfredo Ottaviani, allora Sostituto per gli Affari Generali della Segreteria di Stato: A. Ottaviani a G. Ricciotti, lettera dell'8 ottobre 1934, in Archivio «Casa San Secondo» della Provincia Italiana dei Canonici Regolari Lateranensi di Gubbio, Fondo Abate Giuseppe Ricciotti (d'ora innanzi Archivio «Casa San Secondo», Fagr), b. I, scheda 2, cartella 22.

di studi dove aveva imperato per anni un anticlericalismo volto a smantellare l'Antico Testamento.¹²⁶ Una strada che faceva del movimento biblico tra le due guerre un esempio di quelle tendenze di cauta ma progressiva modernizzazione cattolica nell'ambito della tradizione¹²⁷ che ebbero anch'esse una spinta positiva dal nuovo clima apertosi con il fascismo e dalla volontà di Pio XI di imprimere alla Chiesa del postmodernismo una visione del mondo intransigente ma attiva. Una visione, cioè, che spingeva i cattolici ad entrare nel mondo e ad usare gli strumenti politici, sociali e culturali che esso metteva a disposizione per rievangelizzarlo e cristianizzarlo.¹²⁸

Questa presenza dentro la nazione si rispecchiava nella volontà divulgativa che era alla base del lavoro di Ricciotti e che lo spinse, come vedremo tra breve, a collaborare con la terza pagina di molti quotidiani e con alcune riviste laiche.¹²⁹ Ma *in primis* essa era evidente, in lui come nei collaboratori cattolici, nella decisione di partecipare all'*Enciclopedia Italiana*, alla cui realizzazione Ricciotti venne coinvolto già nel 1926 per il tramite dell'esegeta gesuita Alberto Vaccari.¹³⁰ Oltre alla redazione di alcune voci, dal 1929 venne nominato redattore della sezione «Materie ecclesiastiche»,¹³¹ ruolo che mantenne fino all'autunno del 1936.¹³² In questo incarico, Ricciotti lavorava di comune intesa con il direttore della sezione Pietro Tacchi Venturi all'assegnazione delle voci riguardanti in particolare l'Antico Testamento,¹³³ cercando di svolgere quel controllo capillare e vigile richiesto dal Gesuita sulle voci religiose e di frenare le influenze di Giovanni Gentile e di Ugo Spirito. Un compito piuttosto difficile, per le evidenti implicazioni politiche sottese a tutta l'opera generale, che si legavano sia allo scontro tra idealismo e cattolicesimo sia al dialogo in costruzione tra Chiesa e regime.¹³⁴

In tal senso, indicative erano due lettere che il redattore aveva inviato a Tacchi Venturi tra il 1929 e il 1930. Nella prima, «confidenziale», Ricciotti si lamentava di come Gentile, d'autorità e senza consultare nessuno, avesse sostituito per la redazione delle voci *Gesù Cristo* ed *Eretici ed eresie* il teologo Mariano Cordovani con Adolfo Omodeo e Alberto Pincherle (allievo di Buonaiuti), e di

126 De Luca 1932b. Si veda anche Id. 1932a.

127 Moro 1988b, p. 712.

128 Moro 2020, pp. 140, 180-181 e *passim*.

129 Quacquarelli 1964, p. 160.

130 A. Vaccari a G. Ricciotti, lettera del 20 maggio 1926, integralmente riportata in Guglielmi 2004, pp. 81-83.

131 Durst - Nisticò 1995.

132 Si veda la lettera con cui Gentile esprime il proprio rammarico nel dover rinunciare a «un collaboratore così dotto, volenteroso e cortese»: G. Gentile a G. Ricciotti, lettera del 3 novembre 1936 in Archivio «Casa San Secondo», Fagr, b. I, scheda 3, cartella 85.

133 Si vedano ad esempio le lettere di Ricciotti a Tacchi Venturi del 15 e 16 luglio 1929 in Archivum Romanum Societatis Iesu, Fondo Pietro Tacchi Venturi (d'ora innanzi Arsi, Fptv), Miscellanea, b. 14, fasc. 59 e, più in generale, b. Collaborazione Enciclopedia Italiana, fasc. C Revisione di articoli, sf. XXVIII Corrispondenza.

134 Turi 2002; Arcari 2019.

come avesse deciso di assegnare al gentiliano la stesura di tutte le voci inerenti il Nuovo Testamento (dopo aver girato alla sezione diretta da Gioacchino Volpe i contributi su Lutero e la Riforma), scelte – aggiungeva – dalle conseguenze «chiarissime e inevitabili».¹³⁵ Nella seconda lettera, tornava sulle invadenze continue di Gentile e Spirito chiedendo chiarimenti sulla natura del proprio ruolo all'*Enciclopedia*, a cui aveva acconsentito di lavorare perché convinto «di cooperare ad un'impresa che farà altrettanto onore ai cattolici italiani, o per lo meno di impedire molto male».¹³⁶

Negli anni Trenta, poi, Ricciotti fu parte, contribuendo anche a darvi forma e a rafforzarli, di quell'insieme di rapporti tra intellettuali, studiosi e sacerdoti che stavano cercando di creare un'unica cultura nazionalcattolica di regime, che ruotava attorno ad alcune riviste ufficiali fasciste come "Nuova Antologia" e "Civiltà" e a riviste cattoliche come "Il Frontespizio". Si trattava, come affermò uno dei principali protagonisti di tale indirizzo quale fu Giuseppe De Luca, peraltro amico personale di Ricciotti, di dare attuazione a un compito chiave, quello di trasformare i cattolici da partito (i clericali) in nazione, di fare di essi *la* nazione.¹³⁷ Si trattava, cioè, di saldare tradizione italiana e tradizione cattolica attuando un vero e proprio risveglio di protagonismo cattolico, una «rinascita cattolica», favorita ovviamente dal clima d'intesa creatosi con il fascismo, per una penetrazione via via sempre più in profondità del cattolicesimo nel cuore della cultura laica nazionale¹³⁸ (in senso anche antidealista e antigentiliano)¹³⁹ e svolgere una funzione civilizzatrice nella società intera, regime fascista incluso. Insomma, l'intento era di modellare quella *koiné* accennata nelle pagine precedenti che, cattolicizzando l'ideologia del regime e fascistizzando la dottrina, la mentalità e il pensiero cattolici, sarebbe penetrata liberamente e largamente nelle grandi masse popolari.

I rapporti di Ricciotti con De Luca e Papini risalivano agli anni Venti. Già allora Papini aveva mostrato «grande ammirazione» per i suoi lavori che – affermava – «tutti aspettano».¹⁴⁰ Negli anni Trenta poi, agli occhi di Papini Ricciotti era «un uomo prezioso». Egli si complimentava con De Luca per averne raccomandato il lavoro, sul quale aggiungeva significativamente: «per noi è

135 G. Ricciotti a P. Tacchi Venturi, lettera del 16 novembre 1929, in Arsi, Fptv, Miscellanea, b. 14, fasc. 19.

136 G. Ricciotti a P. Tacchi Venturi, lettera del 3 gennaio 1930, *ibid.*

137 Moro 2020, pp. 178-177, 542.

138 Scarantino 2008, pp. 87-103 e, con maggior dettaglio e approfondimento, Ead. 2015; Mangoni 1989, specialmente pp. 29-283; Ead. 2002, pp. 376-419.

139 Tarquini 2009, pp. 107-163 (soprattutto pp. 142-150).

140 G. Papini a G. De Luca, lettere del 17 settembre 1924, del 5 novembre 1927 e del 2 aprile 1928, in De Luca - Papini 1985, rispettivamente pp. 51, 167 e 180.

utilissimo».¹⁴¹ Una frase, già chiara di suo, che esplicitava pochi giorni dopo, difendendone l'impostazione divulgatrice:

L'opera del volgarizzatore, in Italia, in certi campi, è meritoria e sacra. Si tratta di creare in larghe cerchie di persone colte l'amore di certi studi, quell'atmosfera di simpatia e d'aiuto ch'è necessaria perché gli specialisti possano utilmente lavorare ed essere apprezzati. Se lei confronta le storie sacre che ancora girano per l'Italia colla S.[toria] d'I.[sraele] del R.[icciotti] vedrà l'enorme differenza. Coi contributi sepolti in atti accademici non si crea la nuova e moderna cultura cattolica.¹⁴²

Sempre tramite De Luca, divenuto responsabile della rubrica «Letteratura religiosa»,¹⁴³ dal 1932 Ricciotti iniziò a collaborare anche con la «Nuova Antologia» diretta dal presidente del Senato Luigi Federzoni. Figura da sempre attenta a inserire i cattolici e la cultura cattolica dentro la nazione, sotto la sua direzione la rivista stava cercando di assumere un più chiaro indirizzo politico-culturale vicino al regime e aperto a molte collaborazioni cattoliche.¹⁴⁴ Nella «Nuova Antologia» Ricciotti pubblicò alcuni interventi particolarmente interessanti. Essi si inserivano pienamente all'interno di un clima politico e culturale che si legava strettamente ai processi descritti. Nel primo, del 1932, Ricciotti faceva una rassegna dei più recenti studi biblici, tenendo a precisare come la dottrina di Gesù fosse nata e si fosse «svilupata in ambiente giudaico» e dunque, per comprenderla meglio, sottolineava l'utilità di confrontare il Nuovo Testamento con i testi ebraici,¹⁴⁵ a partire da quel Talmud che, secondo gli antisemiti, era alla base del complotto ebraico e di tutte le nefandezze attribuite agli ebrei.¹⁴⁶ Ricciotti, in questo articolo, così come nella *Storia d'Israele*, insisteva sul recupero delle radici ebraiche tipico di tutto il movimento biblico. Si tratta di un aspetto piuttosto inconsueto e minoritario in quegli anni, dove il nesso tra Antico e Nuovo Testamento era fortemente indebolito, così come era ignorato il fatto che il primo fosse scrittura sacra anche per gli ebrei e che da questo era tratta larga parte della liturgia cristiana. Anzi, tra i due era diffuso un vero e proprio dualismo, con il primo considerato superato, abrogato, semplice preparazione del secondo. Il ruolo dell'ebraismo nella storia della salvezza era sminuito, mentre il quadro generale della nascita del cristianesimo evitava di collocarlo nel contesto giudaico, così come si evitava di ricordare che Gesù avesse praticato fino

141 G. Papini a G. De Luca, lettera del 18 novembre 1932, in De Luca - Papini 2015, pp. 137-138. Ma si veda anche De Luca 1935.

142 G. Papini a G. De Luca, lettera dell'8 dicembre 1932, in De Luca - Papini 2015, p. 148.

143 Mangoni 1989, p. 80. A p. 153 Mangoni ricorda anche come De Luca avesse interceduto con la casa editrice Morcelliana per far pubblicare il citato e contestato volume di Ricciotti *Bibbia e non Bibbia*.

144 Moro 2001, p. 100.

145 Ricciotti 1932c, p. 281.

146 Zapponi 1984, p. 89.

all'ultimo i riti giudaici. Insomma non c'era la percezione di alcun sentimento di parentela e di tradizione comune. Il termine ebraico restava accostato non a cristiano ma a massonico, bolscevico, capitalistico, con una accezione radicalmente negativa.¹⁴⁷ Di conseguenza, le tesi di Ricciotti rappresentavano effettivamente un primo fondamentale, e coraggioso, passo verso la riscoperta delle radici ebraiche del cristianesimo e dunque, come è stato affermato, il prendere forma di una nuova sensibilità per iniziare a scorgere i tratti del proprio volto in quelli semitici, in palese controtendenza rispetto alla tradizione controversistica antiggiudaica.¹⁴⁸ Nello stesso tempo, ciò aveva finalità più complesse di quanto a prima vista potesse apparire. Tale recupero, infatti, veniva fatto non tanto in senso filosemita – come cercherò di mostrare – ma di rafforzamento proprio del cristianesimo, e del suo ruolo di riconquista antimoderna nella lotta contro le forze antiromane. Si trattava di un indirizzo che traeva forza dal confronto e dalla crescente percezione del pericolo della secolarizzazione e scristianizzazione, e dal diffondersi del nazionalismo integrale, condannato dalla Chiesa per le sue teorie statolatriche nel 1926.¹⁴⁹ Tali fenomeni apparivano insieme quali manifestazioni di un ritorno del paganesimo.

Si tratta di posizioni che erano figlie del clima degli anni Venti nel quale, ad eccezione degli integralisti, per il mondo cattolico il vero pericolo per la cristianità, come abbiamo visto nel caso di Galassi Paluzzi, non proveniva dall'ebraismo ma dall'ebreo secolarizzato e assimilato e, ancor più, dal mondo protestante.¹⁵⁰ Lo stesso Papini, nonostante il suo forte antisemitismo, nella *Storia di Cristo*, il libro religioso più diffuso nell'Italia degli anni Venti, a fronte di un radicale antisemitismo e antimodernismo, nel quale l'ebreo assumeva i panni del borghese capitalista adulatore dell'oro, dichiarava di apprezzare l'ebraismo orientale, povero e profondamente religioso.¹⁵¹ Il nodo non era quindi il giudaismo ma, per gran parte del mondo cattolico impegnato nel dar forma a una nuova modernità ricristianizzata, il pericolo era rappresentato dal riflusso del sentimento e della pratica religiosi, causati entrambi dai creatori dell'attuale mondo moderno, dalla Riforma, dai protestanti. Il loro crescente proselitismo nel corso dell'Ottocento, il loro criticismo e il metodo storico applicato allo studio delle Sacre Scritture, e ora anche la loro presenza diretta in Palestina rendevano ancora più grave la situazione.¹⁵² Tant'è che, nel commentare sull'"Avvenire d'Italia" gli ottant'anni di Lagrange, Ricciotti definiva quest'ultimo un «pioniere» che per tutta la vita aveva svolto un'«azione di apostolato irta di pericoli». Lagrange aveva permesso infatti ai cattolici di volgersi ai nuovi campi messi a disposizione dalla

147 Moro 1988a, pp. 1096-1098.

148 Rigano 2008, pp. 59-66.

149 Prévotat 2001.

150 Moro 2003c, p. 332.

151 Moro 1988a, pp. 1086-1090.

152 Zanini 2022a; Id. 2011, pp. 412-423.

Provvidenza (la filologia, l'etnologia, l'archeologia, la storia) aprendo nuove vie, tra dirupi pericolosi, in difesa della fede cattolica. Aveva combattuto, usandone le stesse armi, quel moderno razionalismo biblico protestante che aveva posto alla base delle proprie considerazioni la pregiudiziale anti-soprannaturale e che, così facendo, stava smantellando quel tanto di carattere sacro che l'antico protestantesimo aveva conservato della Bibbia.¹⁵³

È in questo contesto che Ricciotti e Galassi Paluzzi si conobbero. Quest'ultimo era stato colpito da alcuni interventi del sacerdote pubblicati sulla "Nuova Antologia" e su "L'Avvenire d'Italia" tra il 1932 e il 1933 nei quali Ricciotti affrontava, con una punta di polemica, la situazione degli studi antichi in Palestina. Egli spiegava come le ricerche archeologiche degli ultimi quarant'anni avessero rivelato «molta nuova luce» che ridimensionava considerevolmente la profondità delle radici ebraiche in Terra Santa, rivelando invece non solo la presenza e l'influsso sugli stessi ebrei delle popolazioni antecedenti il loro arrivo in Palestina, quali i cananei, ma anche la fortissima impronta lasciata da Roma nel corso dei secoli.¹⁵⁴ A tal proposito Ricciotti riprendeva le già citate rivendicazioni nazionalcattoliche sulla Palestina, fondate sul ruolo e i rapporti commerciali delle repubbliche marinare, dei crociati e della missione francescana. Quest'ultima veniva profondamente italianizzata, ritenuta un avamposto di italianità dinanzi a «una desolazione mortificante». Per questo andava difesa e, soprattutto, andava estesa la presenza italiana. Troppo poco essa era rappresentata in Palestina. Ciò a suo parere strideva con quel passato che proprio da alcuni anni stava riemergendo, per via di una vera e propria gara di studi archeologici da cui l'Italia era però totalmente assente, perché portata avanti da paesi protestanti: «se c'è una nazione che dovrebbe primeggiare in questa gara – affermava Ricciotti –, siamo appunto noi, che là in Palestina troviamo le gloriose tracce dei nostri antenati in ogni angolo».¹⁵⁵ Tali tracce erano descritte in articoli che, attraverso la narrazione della loro storia passata romana e italiana, giustificavano la centralità e l'importanza di luoghi ancora tutti da studiare.¹⁵⁶ Per questo Ricciotti lanciava un vero e proprio appello domandandosi come fosse possibile che, ora che finalmente la mentalità del governo era cambiata, «in Italia non vi sia un istituto, un ente, una persona privata qualunque, che per l'amore della scienza rafforzato da quello della Patria e della Religione, non voglia far comparire l'Italia ove è necessario».¹⁵⁷

153 Ricciotti 1935b.

154 Ricciotti 1932d.

155 Ricciotti 1933a.

156 Ricciotti 1933b e Id. 1934b.

157 Ricciotti 1933a.

All'appello rispose prontamente proprio Galassi Paluzzi. I due si incontrarono la prima volta l'8 dicembre 1933¹⁵⁸ e nel giro di poche settimane, grazie anche al coinvolgimento ufficioso di alcuni membri francescani della Custodia di Terra Santa¹⁵⁹ e di don Luigi Orione, che definiva tutta l'opera «santa» e «urgente»,¹⁶⁰ stilarono un programma che prevedeva in primo luogo una ricognizione dello stesso Ricciotti in Palestina per individuare alcuni siti archeologici poco studiati da acquistare.¹⁶¹ Su suggerimento di don Orione, i due coinvolsero nell'iniziativa un altro sacerdote romano, don Pirro Scavizzi,¹⁶² il quale fornì un elenco di zone acquistabili con urgenza soprattutto in Transgiordania «prima che la Potenza Mandataria metta il capestro agli stranieri, il che è probabile per favorire gli ebrei».¹⁶³ L'iniziativa, particolarmente sentita sia da Galassi Paluzzi che da Ricciotti – come attestano le numerose lettere tra i due, il susseguirsi di incontri tra loro e i continui aggiornamenti forniti a Orione – vide il coinvolgimento anche della Direzione Generale degli Italiani all'Esterio del Ministero degli Esteri. Questo perché – come spiegava proprio Galassi Paluzzi al direttore generale Piero Parini – alla base del programma non c'erano esclusivamente interessi di natura culturale, ma politici, legati a quella difesa dell'italianità della Palestina messa a repentaglio dal mandato inglese, dall'aumento della presenza protestante e dall'immigrazione ebraica. Nell'ottica dei due, l'acquisto di questi territori doveva essere la prima fase di un vero e proprio piano di penetrazione negli anni, mascherato da interessi esclusivamente archeologici ma invece volto a creare in Terra Santa dei centri di italianità sempre più diffusi e presenti sul territorio.¹⁶⁴ Inizialmente, il progetto ottenne l'avallo del Ministero degli Esteri, che finanziò nell'agosto del '34 il viaggio di Ricciotti.¹⁶⁵ Tuttavia, le prime difficoltà sorsero non appena fu stilato il programma dettagliato di acquisto delle terre, redatto sempre dal biblista,¹⁶⁶ che prevedeva come primo sito la concessione del Monte delle Beatitudini, dove l'Istituto di Studi Romani avrebbe creato «un centro di alta importanza e significato spirituale» quale «pioniere della Fede, della Romanità e dell'Italianità».¹⁶⁷ La concessione, e tutto il progetto, su cui era

158 G. Ricciotti a C. Galassi Paluzzi, lettera del 5 gennaio 1933 [ma 1934], Asinsr, Fondo Carlo Galassi Paluzzi (Fcgp), 57/B ex A/6/1, sf. Giuseppe Ricciotti.

159 G. Ricciotti a C. Galassi Paluzzi, lettera del 29 dicembre 1933, *ibid.*

160 L. Orione a C. Galassi Paluzzi, lettera del 1° luglio 1934, *ibid.*, sf. Don Orione. Il sacerdote forniva anche informazioni sui costi orientativi per m² dei terreni.

161 G. Ricciotti, *Suggerimento per un progetto di scavi archeologici in Palestina*, manoscritto, *ibid.*, sf. Giuseppe Ricciotti. Si veda anche il fitto scambio di lettere tra i due dal gennaio all'estate 1934, *ibid.*

162 C. Galassi Paluzzi a L. Orione, lettera del 15 novembre 1934, *ibid.*, sf. Don Orione.

163 P. Scavizzi a C. Galassi Paluzzi, lettera del 9 ottobre 1934, *ibid.*, sf. Pirro Scavizzi.

164 C. Galassi Paluzzi a P. Parini, lettera del 2 luglio 1934, *ibid.*, sf. Piero Parini.

165 G. Ricciotti a C. Galassi Paluzzi, cartoline del 7 e 14 agosto 1934, *ibid.*, sf. Giuseppe Ricciotti.

166 Esso è conservato *ibid.*

167 C. Galassi Paluzzi a P. Parini, lettera del 27 settembre 1934, *ibid.*, sf. Piero Parini.

stato aggiornato anche don Orione,¹⁶⁸ venne prima rinviato,¹⁶⁹ per poi essere abbandonato dalla Direzione Generale degli Italiani all'Estero nel 1936, nonostante le ricorrenti insistenze di Galassi Paluzzi.¹⁷⁰

4. Contro il razzismo prodotto della modernità in difesa della cristianità

Nel frattempo, il movimento hitleriano aveva raggiunto il potere. Come noto, l'ascesa del nazionalsocialismo, ritenuto quale nuovo esempio di nazionalismo integrale, rivelava ulteriormente la presenza e i contorni di un attacco sempre più radicale, ma dalle lunghe radici, contro il cristianesimo.¹⁷¹ Il nazismo, infatti, soprattutto per le sue teorie sul cristianesimo ariano, era letto da più ambienti come il frutto diretto della natura protestante della Germania. Contrariamente all'Italia, dove il fascismo dava ampie garanzie quale baluardo della cristianità (rafforzatesi durante la guerra d'Etiopia e l'intervento in Spagna),¹⁷² il nazismo, o meglio, le sue frange più radicali apparivano espressione di una ideologia e di una fede religiosa pericolosamente anticristiana. Padre Enrico Rosa, "La Civiltà Cattolica", "L'Avvenire d'Italia" ma anche "Il Frontespizio", con gli interventi di Guido Manacorda e Papini, e via via molti altri settori del cattolicesimo denunciavano nel movimento hitleriano, e nel razzismo, l'ultima forma del paganesimo nordico germanico, l'ultimo esempio di una eterna lotta tra paganesimo e cristianesimo, tra romanticismo e classicismo, tra germanesimo e romanesimo, tra particolarità e universalità.¹⁷³ Si trattava, in linea con i tentativi di costruzione di una nuova moderna cultura nazionalcattolica, di un atteggiamento attivo che spingeva il mondo cattolico a portare avanti una nuova campagna anti-protestante e antimoderna e che individuava nell'ideologia razzista del nazismo il simbolo di quel nemico capace di coagulare le diverse sensibilità interne al cattolicesimo. Nello stesso tempo, si puntava a stringere in modo ancora più

168 C. Galassi Paluzzi a L. Orione, lettera del 19 ottobre 1934, *ibid.*, sf. Don Orione.

169 Si veda lo scambio di lettere tra Parini e Galassi Paluzzi dell'autunno del '34 e in particolare la lettera di Parini del 7 dicembre 1934, *ibid.*, sf. Piero Parini.

170 C. Galassi Paluzzi a P. Parini, lettere del 29 luglio, 13 agosto e 21 settembre 1936, *ibid.*, sf. Piero Parini. Galassi Paluzzi tentò di rilanciare il progetto prima scrivendo a Scavizzi (C. Galassi Paluzzi a P. Scavizzi, lettere del 27 marzo e del 29 dicembre 1936, *ibid.*, sf. Pirro Scavizzi) e contattando poi nel novembre 1937 il console generale d'Italia a Gerusalemme Quinto Mazzolini. Dopo un primo colloquio tra i due e l'invio della documentazione, nel dicembre 1938 l'iniziativa però cadde definitivamente: si vedano le lettere tra Galassi Paluzzi e Mazzolini del 3 e 9 novembre 1937 e del 23 novembre e 7 dicembre 1938, *ibid.*, sf. Quinto Mazzolini.

171 Gentile 2010, pp. 231-258, 293-340.

172 Ceci 2013, pp. 158-211; Moro 2020, pp. 268-325.

173 Manacorda 1933, pp. 5-6; Id. 1934; Barbera 1934; Papini 1934; ma soprattutto Moro 2020, pp. 202-328.

forte nel segno di un'Europa figlia di Roma antica e cristiana i rapporti con il regime fascista, inquadrandolo sempre più in senso cattolico e conservatore e orientando così lungo un preciso indirizzo, fascista certamente ma in senso cattolico-fascista, la nazionalizzazione delle masse in Italia.¹⁷⁴ Era insomma un clima che dialogava con i paralleli tentativi della cultura politica laica di trovare una soluzione alla crisi della civiltà europea in atto, come testimoniava tanto per fare un esempio il convegno organizzato dalla Fondazione Volta sull'Europa del novembre 1932.¹⁷⁵ Contestualmente, prendeva così forma una tendenza che attraverso una complessa e fluida relazione dialettica in alcune fasi si avvicinava e si legava più o meno strettamente alle idee e posizioni delle destre conservatrici europee,¹⁷⁶ e che tendeva ad operare per il delinearsi di un «blocco latino» di stati confessionali, dando forma a una via autoritaria cattolica.¹⁷⁷

Ricciotti, in virtù dei propri studi, percepiva con evidente allarme i rischi insiti nell'ideologia nazista e di qui ne denunciava la natura anticristiana e il suo radicarsi in una lotta contro Roma, le cui radici si situavano nell'opera di Lutero. In due articoli pubblicati sull'«Avvenire d'Italia», inequivocabilmente intitolati rispettivamente *Una aberrazione protestante e una calunnia anticattolica*, il primo, e *Il protestantesimo è responsabile del razzismo?*, il secondo, Ricciotti sosteneva infatti come il lavoro degli esegeti protestanti, che demolivano la Bibbia riducendola a meri «fattarelli mitici», non fosse altro che l'antefatto di un «delirio protestante-germanico» portato avanti dai nazisti, gli attuali «seguaci di Lutero», che consideravano Gesù ariano, l'esempio di «una irruzione della razza nordica nel mondo ebraico in sfacelo». Di conseguenza, essi ritenevano l'intero Antico Testamento indegno e da ripudiarsi. Un aspetto che – spiegava nel primo articolo pubblicato lo stesso giorno della messa all'Indice da parte del Sant'Uffizio delle opere dell'ideologo nazista Alfred Rosenberg e del cofondatore della Chiesa nazionale tedesca Ernst Bergmann¹⁷⁸ – era impossibile a farsi perché «de due parti [della Bibbia] erano collegate indissolubilmente da solidissimi fili». Il Nuovo Testamento iniziava dal tessere la genealogia ebraica di Gesù, mentre San Paolo, nel vantarsi di essere ebreo, aveva precisato come nel cristianesimo non esistessero Greci, Giudei, barbari, Sciti o schiavi ma solo uomini «in Cristo». Pertanto, Ricciotti sentenziava che nel persistere su questa strada

vi accadrà questo bel fatto: quando l'Antico Testamento, da voi scaraventato, avrà oltrepassato il telaio della finestra, esso per mezzo di quei sottilissimi fili si tirerà appresso anche il Nuovo Testamento, da voi lasciato sul vostro tavolo, e ambedue finiranno nel fango della strada. Là saranno tranquillamente calpestati da stivali

174 Zanini 2019, pp. 69-98.

175 Aa.Vv. 1933. Sul convegno: Giustibelli 2002; Fioravanzo 2022, pp. 43-55.

176 Blinkhorn 1990, pp. 1-13; Feldman - Turda - Georgescu 2008.

177 Mosse 1986, pp. 420-423; Moro 1979, pp. 503-504; Griffin 2007b.

178 Il Sant'Uffizio pubblicò le prime condanne il 9 febbraio 1934. Nel 1935 e 1937 ne seguirono altre: Rahrbacher 2020, pp. 94-99.

«ariani».

Insomma, essi sarebbero rimasti «con Lutero, indubbiamente “ariano”», ma avrebbero rinunciato «a Gesù Cristo, indubbiamente “ebraico”». ¹⁷⁹ Si trattava, spiegava Ricciotti nel secondo articolo, di uno «spirito», di una «data *forma menti*», di una vera e propria «ideologia verniciata di storia», che aveva pervaso anche cattolici come un Loisy o un Hitler. Essa aveva quale suo fondamento «il libero esame luterano e l'illimitata autonomia dello spirito hegeliano». «Gli odierni razzisti germanici – continuava Ricciotti – sono gente perfettamente logica: tirano nel campo sociale e politico le ultime conseguenze dallo “spirito” di Lutero e lo volgarizzano tra le masse». Essi traducevano in un linguaggio di mistico nazionalismo la logica luterana. ¹⁸⁰ Come per Galassi Paluzzi, anche per Ricciotti, quindi, la Riforma, rompendo l'unità cristiana e l'unità degli esseri umani, aveva dato il via alla modernità, al laicismo, al riflusso del sentimento religioso e alla logica dell'individualismo che si rifletteva nell'esaltazione delle differenze e dell'egoismo nazionali, e di qui nel razzismo.

La traduzione curata da Ricciotti delle omelie del cardinal Faulhaber per i tipi – non a caso – della Morcelliana era anch'essa indicativa. ¹⁸¹ Tenute nelle domeniche dell'Avvento del 1933, in esse l'arcivescovo di Monaco, nel difendere il Vecchio Testamento e gli aspetti della tradizione religiosa dell'ebraismo a cui si richiamava il cristianesimo, sceglieva un terreno di discussione rigidamente dottrinale che colpiva certamente i dogmi centrali dell'ideologia nazista ma non metteva affatto in discussione l'immagine tutta negativa degli ebrei, e tantomeno le misure discriminatorie contro di essi. Anzi, arrivava a dire come la scienza della razza fosse cosa neutrale dal punto di vista religioso e come non ci fosse nulla da obiettare nel fatto che un governo volesse prendersi cura e studiare i problemi della razza per mantenere il senso di unione nel proprio popolo. L'odio e la violenza messi in atto dal nazismo, così come la sete di vendetta, erano per Faulhaber una ricaduta in quel passato ebraico di violenza che l'avvento di Cristo aveva superato. Il suo privilegiare il sangue e la razza corrispondeva esattamente ai sentimenti esaltati dagli ebrei della antica Alleanza. Nelle sue omelie, Faulhaber procedeva a una netta distinzione tra popolo d'Israele prima e dopo Cristo. Per questo, seppure il modo di procedere dei nazisti contro gli ebrei era a suo parere «non cristiano», essi dovevano difendersi da soli. ¹⁸²

Si tratta di un modo di leggere la questione ebraica, sempre più al centro del dibattito e delle politiche degli Stati europei negli anni Trenta, che veniva chiarita da Ricciotti in un altro articolo pubblicato sulla “Nuova Antologia”. Partendo proprio dall'«approccio teologico» di Faulhaber, l'abate lateranense

¹⁷⁹ Ricciotti 1934a.

¹⁸⁰ Ricciotti 1935a.

¹⁸¹ Faulhaber 1934.

¹⁸² Miccoli 2000, pp. 279-285.

riteneva che, per impostare correttamente il problema ed evitare di ripetere quella «vegetazione parassitaria di pregiudizi, di malintesi, di sprezzante ignoranza, e per conseguenza di sorda avversione, di odiose calunnie, e di tanti altri sentimenti disumani» rivolti contro gli ebrei, fosse necessario ricordare sempre «quanto il Cristianesimo ha dovuto dall'Ebraismo». Con parole particolarmente forti per quegli anni Ricciotti aggiungeva che ebraismo e cristianesimo erano «due tronchi provenienti da uno stesso ceppo» e che pertanto chi scalzava il ceppo comune veniva «insieme ad abbattere i due tronchi». Era impossibile «abbattere l'intero Ebraismo senza abbattere una parte del Cristianesimo».¹⁸³ Tuttavia, aggiungeva poche righe più avanti, l'ebraismo oggi non era più soltanto religione (come invece continuava ad intenderlo il liberalismo).¹⁸⁴ Piuttosto, anch'esso si era andato secolarizzando, aveva abbracciato il liberalismo abbandonandosi poi alle ideologie moderne del nazionalismo e del razzismo, come testimoniava proprio il sionismo, movimento giudicato in modo profondamente negativo perché contraddistinto da moventi tutt'altro che religiosi. Se fino all'Ottocento nella Palestina gli ebrei avevano infatti visto «religiosamente» la «culla della nazione prediletta dal Dio Jahvé», oggi la pensavano «politicalmente», quale «pied-à-terre della razza giudaica».¹⁸⁵ Nell'ebraismo odierno – spiegava l'abate – «tanto più svanisce il sentimento religioso quanto più si irradia quello razzista». In esso la religione si riduceva «a un vago monoteismo senza reti né osservanze», a «una religione filosofica». Una trasformazione che aveva cercato di colpire anche il cattolicesimo con il movimento modernista, nel quale «non c'era più Cristianesimo, come non c'è più religione israelita nel Giudaismo liberale».¹⁸⁶ Alla luce di queste considerazioni, richiamandosi indirettamente al parere dell'arcivescovo di Monaco riguardo le misure discriminatorie, Ricciotti precisava come i nazisti perseguitassero gli ebrei non perché essi odiassero la religione del Talmud. Le sinagoghe in Germania erano aperte. Non era l'israelita ad essere perseguitato, ma il giudeo; non la religione, ma la casta civile-politica, e la razza. Per entrambi, nazisti ed ebrei – questo il nucleo della critica che li colpiva contemporaneamente in quanto seguaci della modernità scristianizzata –, la religione era una appendice, mentre «da ambedue le parti» si aveva autentico razzismo.¹⁸⁷ Gli ebrei di oggi – concludeva l'abate – erano «una vera nazione ma dispersa» ed era necessario considerarli come tali. Era impossibile essere nello stesso tempo ebrei e inglesi. Pertanto, bisognava seguire la via della segregazione pacifica, tollerarli quale parte della società che non rientra nella nostra. Vederli come uno Stato entro i territori di altri Stati.¹⁸⁸ Ritornare, insomma, alla

183 Ricciotti 1935c, pp. 472-474 e 478.

184 *Ibid.*, p. 474.

185 *Ibid.*, p. 478.

186 *Ibid.*, p. 475.

187 *Ibid.*, pp. 474-475.

188 *Ibid.*, p. 476.

condizione pre-emancipatoria. Del resto, ai suoi occhi nessuno poteva «negare che uno dei paesi in cui i Giudei furono trattati meglio, fino alla loro emancipazione», fosse stato proprio «l'Italia e particolarmente lo Stato pontificio».¹⁸⁹

Pochi mesi dopo Ricciotti approfondì ulteriormente queste posizioni alla XIII Settimana di Studi Missionari. Il suo intervento, che aveva i caratteri di una panoramica generale della storia degli ebrei nei secoli, si apriva con una importante e, ancora una volta, originale dichiarazione di difesa del giudaismo religioso, letto come «una delle religioni più nobili ed elevate che siano mai apparse sulla terra», come «la fonte da cui si è diffuso il monoteismo nell'umanità odierna», sia quello cristiano che quello musulmano. Da un punto di vista cattolico, inoltre, il giudaismo rappresentava «l'antico ceppo» da cui era «spuntato» il cristianesimo, con il quale condivideva le Sacre Scritture.¹⁹⁰ Evidente la conferma della nuova sensibilità da cui Ricciotti era animato. Nello stesso tempo, però, nel discorso dell'abate emergevano una serie di elementi, pregiudizi e stereotipi decisamente tradizionali e in linea con le posizioni degli ambienti intellettuali nazional-cattolici e nazionalisti. Ricciotti infatti teneva subito a precisare come dal 135 d.C., dalla fine cioè della terza guerra giudaica, gli ebrei si erano sempre più rinchiusi, isolati e appartati, nutrendo una fortissima «ripulsa» nei confronti dei cristiani. Esclusi dalla vita civile nel corso del Medioevo, ma protetti dalle violenze grazie alle bolle papali, con la Rivoluzione francese avevano raggiunto quel «risorgimento» esclusivamente «civico», e non religioso, che li aveva portati ad occupare «posizioni generalmente elevate, specialmente nel ramo della finanza» e a ricoprire un'influenza sociale «molto più alta di quanto lascerebbe supporre la loro forza numerica».¹⁹¹ Un'influenza che diveniva ancora più pervasiva per via di uno «spirito di solidarietà» che univa «in un solo corpo queste membra sparse del giudaismo mondiale», al punto tale che qualunque ebreo, ateo o religioso, inglese, francese o tedesco, seppur cresciuto lontano dalla tradizione giudaica, «nel suo intimo» si sarebbe sempre sentito innanzitutto «giudeo, cioè attaccato istintivamente al mondo spirituale del Talmud e del ghetto», e avrebbe visto «nel giudeo africano o asiatico un uomo legato a lui con vincoli specialissimi». Si trattava – spiegava Ricciotti – di una solidarietà che risaliva ai tempi precristiani ma che si era rafforzata durante la Diaspora, divenendo «una specie d'istinto» capace di rendere «il giudaismo mondiale una forza complessiva di primissimo ordine, pur attraverso le sue ramificazioni e la sua disseminazione».¹⁹² Più che una religione, esso era divenuto una nazione. Una nazione «ben diversa dalle altre», perché composta di individui che vivevano in territori altrui, priva di una lingua e di una civiltà comune, ma «i cui vincoli di sangue» erano «più solidi che in ogni altra nazione al mondo». L'elemento comune

189 *Ibid.*, p. 473.

190 Ricciotti 1935d, pp. 139-140.

191 *Ibid.*, pp. 141-145.

192 *Ibid.*, pp. 145-146.

dunque non era tanto l'aspetto religioso, che ad avviso di Ricciotti in età moderna si era progressivamente allentato. Nel Novecento la stragrande maggioranza degli ebrei era infatti atea e viveva in città, aveva sostituito al Dio d'Israele «il dio dell'oro» o del «progresso umano», introducendo nelle colonie sioniste in Palestina «il sistema comunista». Per Ricciotti, totalmente centrale era ormai divenuto in essi il sentimento nazionale e razziale, l'essersi mantenuti per secoli isolati «spiritualmente e in parte anche materialmente». Un aspetto a suo avviso testimoniato da due fattori. In primo luogo dall'ebraismo ortodosso, il quale, pur osservante e religioso, si era «rinchiuso sempre più dentro la cittadella della sua aristocrazia nazionale». All'universalismo cristiano esso contrapponeva il proprio «esclusivismo particolaristico», il proprio considerarsi «figlio della nazione eletta», possessore quindi di «aristocratiche prerogative religiose-razziste» che gli impedivano di «entrare come semplice uomo alla sequela di quel Cristo davanti a cui non c'è distinzione fra Giudeo o Greco, Barbaro o Scita».¹⁹³ In secondo luogo, secondo Ricciotti era proprio la manifestazione più recente dell'ebraismo, e cioè il sionismo, a mostrare sia la sua totale laicità che il suo senso di appartenenza fondato sulla razza. Non a caso, per raggiungere le finalità che esso si prefiggeva, si era «mobilitata la finanza ebraica anglo-americana», si era «guadagnata politicamente l'Inghilterra» e si erano «ingaggiate schiere di lavoratori e di professionisti giudei dai vari paesi», ciascuno mosso «dal sentimento nazionale che sostituisce il sentimento religioso».¹⁹⁴

Dinanzi all'ebraismo, concludeva pertanto Ricciotti, l'atteggiamento dei cattolici doveva essere improntato indubbiamente all'«amore» e alla «gratitudine», nonché alla sua conoscenza profonda, così da far leva sui testi sacri comuni per convertirne i membri al cristianesimo¹⁹⁵ e affrettarne il rientro «alla destra di quel Re che oggi rifiuta[no]».¹⁹⁶ Ma nessun rapporto era possibile con quel sentimento di solidarietà nazionale e razzista che li legava e li portava a considerare quale traditore d'Israele chiunque aderisse al cristianesimo. Era, questo, «pieno razzismo», «un razzismo giudaico che cerca[va] di crearsi un centro nazionale nella terra dei padri» e che si poneva come contraltare al «razzismo “ariano” che in Germania perseguita i Giudei».¹⁹⁷ Insomma, per via della scomparsa del fattore religioso a favore di quello di razza, dalle parole dell'abate sembrava evincersi l'impossibilità di un pieno avvicinamento con gli ebrei:

ripeto che qui scompare la questione religiosa e subentra la questione di razza, e tutti sanno che oggi il nemico più diretto del cristianesimo è il fanatismo razzista e

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 150-152.

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 147-149. Un dato, ad avviso di Ricciotti, ulteriormente dimostrato dal fatto che tutte le istituzioni e le costruzioni edificate in Palestina erano laiche e profane.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 153-155.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 158.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 149.

nazionalistico. Di questo fanatismo oggi sono vittime in Germania i Giudei stessi, e rigoroso dovere di noi cattolici è quello di protestare contro l'antisemitismo teutonico; ma non possiamo fare a meno di rilevare che è quasi sempre il razzismo fanatico che sbarra la strada ad un giudeo incamminato verso il cristianesimo.¹⁹⁸

5. Roma e il giudaismo

Nella seconda metà degli anni Trenta, il panorama nazionale e internazionale era profondamente cambiato. Il progressivo deterioramento dei rapporti tra Santa Sede e regime, l'accelerazione totalitaria e l'avvicinarsi di quest'ultimo alla Germania nazista avevano gettato non poche ombre sulla sua vera natura.¹⁹⁹ All'interno della gerarchia vaticana aumentavano gli scettici, coloro cioè che iniziavano a non credere più alla possibilità di cattolicizzare il fascismo.²⁰⁰ Ciò aveva dato ulteriore spinta alle tendenze, di cui era espressione ad esempio proprio l'Istituto di Studi Romani, miranti a far incontrare cattolicesimo e fascismo, e a riportare quest'ultimo e il suo capo sulla via della restaurazione cattolica (come proprio le celebrazioni augustee o il razzismo nazional-romano tendevano a fare).²⁰¹ Se per molti sacerdoti era ancora possibile recuperare alla causa cristiana il caso tedesco, a maggior ragione lo era il regime mussoliniano. L'importante era relegare ai margini alcune correnti radicali, che avevano diversi ammiratori anche in Italia, e concentrarsi sui due pericoli principali rappresentati dal laicismo e dal comunismo.²⁰²

Esemplare in tal senso la recensione al volume di Mario Bendiscioli *Romanesimo e Germanesimo. La crisi dell'Occidente* che comparve nel 1937 sull'organo dell'Istituto di Studi Romani.²⁰³ Il libro, pubblicato 4 anni prima da uno studioso cattolico tra i primi a criticare il nazismo come forma di neopaganesimo,²⁰⁴ secondo il recensore rivelava il solco che divideva la Germania in due. Una spaccatura che, coincidente esattamente con il *limes* romano, attestava l'importanza della romanizzazione (sia di quella antica che di quella cristiana) avvenuta al Sud e la pericolosità proveniente dal Nord del Paese. Solo il Nord protestante infatti,

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 156-157.

¹⁹⁹ Miccoli 2000, pp. 150-163; Sale 2004, pp. 127-177; Fattorini 2007, pp. 77-88 e 104-140; Gentile 2010, pp. 395 ss.

²⁰⁰ Oltre al Papa, particolarmente significativo il caso del cardinale Schuster: Persico 2020. Cf. anche Gentile 2022, pp. 1151-1156.

²⁰¹ Aramini 2015, pp. 199-205.

²⁰² Moro 2020, pp. 417-484.

²⁰³ Bendiscioli - Moenius - Herwegen - Wust 1933.

²⁰⁴ Una critica nuovamente ripresa nel 1937 ancora in un volume edito da Morcelliana: Bendiscioli 1937. Cf. Moro 2020, pp. 236-237, 396-397. Su Bendiscioli vd. Torchiani 2016.

affiancato alla minaccia proveniente dalla Russia bolscevica, alimentava i rischi di una «civiltà europea svuotata della sua anima cattolica».²⁰⁵

Anche Giuseppe Ricciotti faceva parte di questo clima culturale. Egli partecipò con ancora maggior attivismo rispetto al passato al tentativo di far passare e imporre all'attenzione del mondo della cultura, e della politica, un punto di vista che cercava di far leva proprio su una lettura della Roma antica, di quella cristiana e dell'Italia cattolica che fosse capace di continuare a svolgere quel ruolo di terreno comune di incontro, e a tratti di sintesi, che aveva esercitato nella prima metà degli anni Trenta. Dopo aver nuovamente attaccato sia il razionalismo protestante e le teorie del cristianesimo ariano, perché privi di scientificità,²⁰⁶ sia quell'ortodossia cattolica antimoderna che rendeva «il Regno di Dio un deserto» e «un cimitero» – e contro la quale, a suo parere, egli stesso, De Luca e Papini erano tra i pochissimi ad opporsi –,²⁰⁷ nel corso del 1938 l'abate lateranense aveva pubblicato una serie di rilevanti e piuttosto coraggiosi interventi su tre dei principali quotidiani cattolici.²⁰⁸ Si tratta di articoli che ottennero il plauso di alcuni sacerdoti di primo piano²⁰⁹ e che, visti anche il momento e la sede in cui furono pubblicati, dovevano rispondere da vicino alle posizioni dei palazzi curiali, via via sempre più consapevoli, come anche Ricciotti, che attorno al problema ebraico e alla storia delle origini del cristianesimo si giocasse una partita che chiamava ormai in causa direttamente il cattolicesimo.²¹⁰ Si tratta di articoli che, pubblicati nel maggio 1938 e poi nell'autunno dello stesso anno, nel loro complesso rispecchiavano quella contrarietà alla legislazione razzista e antisemita di larghe fette del mondo cattolico, *in primis* per via del colpo che infliggeva al Concordato del '29 sulla questione dei convertiti e dei matrimoni misti. Al di là però della solitaria e netta opposizione di Pio XI,²¹¹ si preferì optare, tra ammonimenti, precisazioni, eccezioni, ambiguità, preoccupazioni e profonde crisi di coscienza mitigate dal persistere di vecchi schemi mentali antiebraici,

205 Incisa della Rocchetta 1937.

206 Ricciotti 1937a; Ricciotti 1938b.

207 Ricciotti 1937b.

208 Basti pensare che già nel febbraio 1938 il ministro della Cultura Popolare Dino Alfieri aveva diramato a tutte le prefetture d'Italia l'«assoluto divieto di interessarsi alla questione ebraica in Italia» (telegramma del 22 febbraio 1938, in Archivio di Stato di Lucca, Gabinetto di Prefettura 1871-1940, b. 352, fasc. 22/6) e che, in autunno, aveva ulteriormente prescritto ai prefetti di esercitare il «più intenso controllo su tutta la stampa periodica cattolica», segnalando «ogni eventuale stonatura» e procedendo al loro «immediato sequestro» (telegramma del 15 dicembre 1938, *ibid.*).

209 Si veda la lettera del 29 novembre 1938 nella quale Ricciotti ringraziava mons. Costantini «per le lodi» inerenti i suoi articoli pubblicati su «L'Osservatore Romano», in Asdpn, Fcc, b. 55, fasc. 1940.

210 Rigano 2008, p. 78.

211 Perin 2020. Cf. anche Levant 2023.

per considerazioni di ordine politico e diplomatico rispetto alla denuncia aperta della violazione di aspetti di natura dottrina e religiosa.²¹²

Tra il maggio e giugno 1938, prima quindi dell'avvio ufficiale della campagna antisemita, ma poco dopo la visita di Hitler in Italia e nel pieno della «preparazione psicologica dell'opinione pubblica» al razzismo,²¹³ Ricciotti interveniva con decisione nella *querelle* dalle pagine dell'«Avvenire d'Italia» per impostare in modo «corretto» e «storico» l'«attualissima» questione giudaica in Europa. A suo parere essa scaturiva da posizioni esclusivamente politiche e razziste, ma non religiose. Non nasceva cioè «né in difesa della religione di Gesù Cristo, né in offesa della religione di Mosè» e aveva per protagonisti individui «senza alcuna religione» o cristiani «soltanto di nome», individui cioè pagani e nemici di Cristo. Dopo aver ricordato come il cristianesimo fosse religione universale, aperta a tutti, priva di «barriere di razza e di sangue», l'abate insisteva ancora una volta sui legami profondissimi tra Antico e Nuovo Testamento e, più in generale, tra cristianesimo ed ebraismo, come aveva già fatto nei suoi interventi precedenti. Stavolta però, con parole ancor più inconsuete per l'epoca e cariche di implicazioni teologiche e politiche, precisava come il primo avesse perfezionato e compiuto il secondo, ma senza rinnegarlo né abolirlo. L'ebraismo precristiano rappresentava la preparazione del cristianesimo; era – e qui significativo era il richiamo a uno dei capisaldi dell'ideologia fascista, quasi a volerne richiamare il legame col cattolicesimo – «il pedagogo del nuovo uomo».²¹⁴ Il discorso però si faceva diverso con la Diaspora e i secoli successivi alla venuta di Cristo. Il vecchio legame – spiegava Ricciotti – si era andato infatti progressivamente allentando, dando origine nel giudaismo a «una patria spirituale raccolta nel Talmud» che escludeva «ogni altra stirpe» (opposta quindi all'universalismo cristiano), e a un «permanente stato di persecuzione», a cui gli ebrei davano «appiglio, specialmente con l'usura a danno dei cristiani». Le pessime condizioni di vita in cui erano costretti a vivere – a cui faceva eccezione lo Stato della Chiesa, che ne difendeva la vita e la proprietà, imponendo «trattamenti caritevoli» – non aveva fatto altro in essi che «concentrare sempre più l'odio e il rancore» contro Roma. Con una affermazione tutt'altro che scontata per un sacerdote degli anni Trenta, Ricciotti riconosceva all'emancipazione postrivoluzionaria alcuni meriti ma anche di aver creato questioni nuove, «più gravi, che toccavano la vita interna e l'essenza intima del giudaismo». Con il crescente «indifferentismo religioso», frutto del mondo moderno, a suo avviso esso aveva iniziato progressivamente a perdere quella coscienza religiosa che era stata nei secoli il fondamento della sua conservazione.²¹⁵ Da questa trasformazione era nato il sionismo, verso il quale ancora una volta Ricciotti esprimeva un giudizio piuttosto duro perché,

212 Ceci 2013, pp. 212-261. Cf. anche De Cesaris 2010; Id. 2020, pp. 48-60.

213 De Felice 1993, pp. 259-278.

214 Ricciotti 1938c.

215 Ricciotti 1938d.

prescindendo «da ogni preoccupazione religiosa», esso era mosso esclusivamente da problemi politici e da obiettivi tipici del «razzismo laico».²¹⁶ Insomma, il nodo del problema stava nell'abbandono moderno della religione e la soluzione, di conseguenza, tornava ancora una volta ad essere quella di ripristinare un modello prerivoluzionario di società, fondato sulla centralità della religione nella vita individuale e collettiva. Come emergeva dall'articolo pubblicato sul quotidiano della diocesi milanese "L'Italia" alcuni mesi dopo, nel pieno delle tensioni per la promulgazione dei provvedimenti in difesa della razza, la questione giudaica era «una questione antica quanto la Chiesa stessa». Essa l'aveva affrontata e risolta «sotto il duplice aspetto teologico e sociale» già nel suo primo concilio del 50 d.C. Sul quotidiano che appena il giorno prima aveva pubblicato la dura omelia del cardinale Schuster contro le leggi razziali, Ricciotti ricordava come, a pochi anni dalla morte di Gesù, fossero stati proprio gli apostoli a stabilire le basi immodificabili del problema ebraico, sconfessando il «particolarismo giudaico» e stabilendo «la decadenza della legge giudaica». Tuttavia, gli apostoli avevano anche riconosciuto apertamente le «passate benemeritenze e glorie d'Israele», al punto da non ritenere l'ebraismo «condannato per sempre». Piuttosto, avevano deciso di attendere l'entrata degli ebrei nel regno di Cristo, nel luogo, cioè, «che gli compete naturalmente». Decisero – e qui evidente era la netta condanna all'impostazione razzista biologista della legislazione fascista – di «non disperare» nella conversione, in linea con quella «katholikè» che non respingeva «da sé uno solo dei figli del Dio vivente».²¹⁷

Pochi giorni dopo, di nuovo sull'"Avvenire d'Italia", l'abate lateranense pubblicava un articolo apparentemente innocuo ma dagli evidenti sottintesi. Mentre erano peraltro ancora freschi gli echi delle celebrazioni della romanità nella Mostra Augustea e della *pax Mussoliniana* raggiunta alla conferenza di Monaco,²¹⁸ prendeva spunto dal ritrovamento di una tavola ufficiale del senato romano del 161 a.C. per ricostruire i rapporti di amicizia tra Roma e i Maccabei nel II secolo a.C. e sottolineare la lungimiranza romana nel dare aiuto a chi poteva offrirgli un buon punto di appoggio in Oriente.²¹⁹ Nel frattempo, dal 30 ottobre a dicembre, venivano pubblicati una serie di suoi articoli sull'"Osservatore Romano" inerenti i prodromi del cristianesimo nell'impero romano, dal II secolo a.C. al 70 d.C. Visto il tema e la fama dell'abate, essi dovettero spingere Galassi Paluzzi, che aveva ripreso i rapporti con Ricciotti pochi mesi prima,²²⁰ ad invitarlo a tenere il seminario agli Studi Romani. Nelle tre lezioni del ciclo *Roma e il giudaismo*, tenute il 25 gennaio, il

216 Ricciotti 1938e.

217 Ricciotti 1938f.

218 Aramini 2023, p. 170.

219 Ricciotti 1938g.

220 Nel numero di maggio della rivista "Roma", all'interno della rubrica «Roma ignorata», era stato pubblicato infatti un suo breve intervento sul culto *post mortem* di San Filippo Neri: Ricciotti 1938a.

3 e il 6 febbraio 1939,²²¹ Ricciotti ne riprendeva infatti, in alcuni casi approfondendoli, i nodi e la struttura. Le lezioni, inserite all'interno del ciclo *La Roma dei Cesari*, avevano rispettivamente come titolo *Le relazioni tra Roma e la Giudea fino ad Erode il Grande*, *La diaspora giudaica nell'Impero romano* e *Roma ed Erode il Grande*. Nell'archivio dell'Istituto di Studi Romani non è rimasta alcuna traccia di tale ciclo di lezioni. Le uniche prove del loro svolgimento sono in alcune veline inviate da Galassi Paluzzi ai principali quotidiani.²²² Tuttavia, due dei tre dattiloscritti, riguardanti la seconda e terza lezione, sono conservati tra le carte personali di Ricciotti.²²³ Di conseguenza, non solo è possibile ricostruirne il contenuto ma esso va analizzato complessivamente e in parallelo ai coevi articoli scritti per l'«Osservatore Romano». La disamina dell'abate prendeva avvio dalla disseminazione dell'ebraismo nel corso del III secolo a.C., la quale sin dalle sue origini colpiva per estensione geografica e compattezza morale dei suoi membri, al punto da creare immediatamente una salda rete «etnica» che nel II secolo a.C. avvolgeva il mondo greco-romano. Tale rete, tuttavia, piuttosto che fondersi con gli elementi etnici locali, «come avviene abitualmente nella storia», aveva conservato, «a tanta distanza dal suo centro nazionale e in ambienti di potentissima azione snazionalizzatrice, il suo patrimonio etnico quasi intatto». Seppur «circondati da popolazioni spesso ostili» e «quasi sempre di civiltà più raffinata», gli ebrei si erano mantenuti una nazione unita dalla religione, ovviando all'isolamento «con intensissime relazioni tra le cellule».²²⁴ La loro diffusione però fu resa possibile, ad avviso di Ricciotti, dalle leggi romane e dalla simpatia che gli ebrei si guadagnarono soprattutto presso i due maggiori protagonisti della storia di Roma celebrati dal fascismo: Giulio Cesare e Augusto.²²⁵ Sin da queste prime battute, ritenendo normale la fusione tra popoli e ribadendo l'azione snazionalizzatrice romana, emergeva la critica che Ricciotti rivolgeva alle teorie razziste biologiste e ariane applicate all'Italia ma anche, in controluce, al Duce stesso, a lungo giudicato – in particolare durante il biennio 1937-1938 – quale erede e reincarnazione proprio di quel Cesare e di quell'Augusto «amici» dell'ebraismo. Anzi, secondo l'abate, Cesare aveva un «vero debole per i giudei», al punto da renderli da tollerati dei privilegiati. La sua riconoscenza per averlo appoggiato durante la guerra contro Pompeo lo aveva spinto, infatti, a concedergli una serie di privilegi amministrativi, religiosi e militari, che – altro elemento chiave nella ricostruzione di Ricciotti – produssero importanti conseguenze favorevoli per il cristianesimo, inizialmente diffusosi proprio attraverso la fitta rete di scambi

221 Tutte e tre si tennero alle 17:30, rispettivamente del 23 gennaio, del 30 gennaio e del 6 febbraio 1939, come riportato nei calendari settimanali pubblicati dalla «Rassegna d'Informazioni dell'Istituto di Studi Romani» a p. 7.

222 Esse sono in Asinsr, Corsi superiori di studi romani, b. 94, fasc. 39, sf. 4.

223 I due dattiloscritti da me ritrovati, assieme ad una serie di altri appunti manoscritti, sono in Archivio «Casa San Secondo», Fagr, b. III, f. 1 Conferenze e dattiloscritti.

224 G. Ricciotti, *La diaspora giudaica nell'Impero romano*, dattiloscritto, *ibid.*, pp. 1-6.

225 Ricciotti 1938h.

e fili messa in piedi dagli ebrei e protetta da Roma nei due secoli successivi.²²⁶ Avvicinandosi a quanto Papini aveva espresso anni addietro, in Ricciotti anche l'impero romano, così come l'ebraismo, assumeva un ruolo di predestinato nella più ampia storia generale della salvezza. Roma, infatti, era ritenuta da Ricciotti «un importantissimo presupposto storico del Cristianesimo».²²⁷

Nella sua ricostruzione, l'abate presentava una analisi che andava in controtendenza rispetto a quanto la propaganda fascista affermava, anche nelle sue componenti contrarie al razzismo filonazista, a partire ad esempio dalla conferenza di un altro studioso molto vicino all'Istituto di Studi Romani come Paribeni. Presso l'Accademia d'Italia, infatti, l'archeologo, che come detto si era rifiutato di partecipare al ciclo di incontri organizzato da Galassi Paluzzi sulla razza, aveva tenuto il 20 novembre 1938 una conferenza poi pubblicata sulla federzoniana "Nuova Antologia".²²⁸ In essa egli mostrava il profondo sentimento antiebraico che, nonostante la tolleranza di cui gli ebrei avevano spesso goduto, aveva contraddistinto nei secoli e con continuità il mondo antico. Ciò nasceva, secondo Paribeni, non da una incompatibilità di razza. Anzi, a suo parere, non c'era alcun tipo di preoccupazione d'una purità razziale né nell'ebraismo né tra i Romani (considerazione che ovviamente non venne ben accolta da Mussolini²²⁹). Era piuttosto il settarismo, la superbia «degli eletti di Dio», l'«assoluta intransigenza» ebraica nel non voler accettare usi e costumi differenti dai propri ad aver scatenato l'ostilità contro gli ebrei. Sin dall'antichità – spiegava Paribeni – si era andata strutturando una «incompatibilità e repulsione tra la mentalità e lo spirito romano e la mentalità e lo spirito ebraico» che esasperava «l'antisemitismo» dei pagani e, successivamente, dei Romani divenuti cristiani. Da qui emergeva quel «livore» degli ebrei contro Roma che, al contrario, strideva con il modo devoto con cui, stando a quanto riportato nel Vangelo di Luca con cui Paribeni chiudeva la sua conferenza, il centurione romano si era rivolto al suddito di Galilea Gesù per far guarire il suo servo.²³⁰ Paribeni, dunque, metteva in risalto la totale incompatibilità spirituale (e non razziale), l'estraneità dell'ebraismo con la storia di quell'Occidente europeo plasmato da Roma, e quindi anche con il cristianesimo, il quale invece, in linea con la tradizione nazionalista rinvigorita dal volume di Orano del '37,²³¹ andava collegato direttamente con le vicende imperiali. La sua ricostruzione ricalcava pienamente il tentativo di latinizzazione della fede e

226 G. Ricciotti, *La diaspora giudaica nell'Impero romano*, dattiloscritto, cit. *supra* (a n. 224), pp. 7-12; Ricciotti 1938i.

227 Ricciotti 1938n.

228 Capristo 1997; Turi 2016, p. 93. Inizialmente Federzoni si era rivolto senza successo a Francesco Coppola e, successivamente, a Gioacchino Volpe.

229 *Ibid.*

230 Paribeni 1938.

231 Orano 1937. Sulla lettura nazionalista, si veda la recensione pubblicata sul quotidiano espressione delle posizioni dei vecchi membri dell'Associazione Nazionalista: Frateili 1937. Cf. anche Valbousquet 2017b.

di desemitizzazione dell'Occidente, presentando Roma come predestinata dalla Provvidenza e al contempo teorizzando la presenza di un sentimento antiebraico millenario che legava elementi dell'antigiudaismo tradizionale con un antisemitismo politico non razzista.²³² In tal modo, Paribeni legittimava storicamente l'antisemitismo fascista, che egli cercava di reindirizzare entro gli argini di quella interpretazione "restauratrice" del mito di Roma impostasi nelle celebrazioni del bimillenario augusteo e nelle iniziative dell'Istituto di Studi Romani.²³³

Ricciotti, invece, portava avanti una lettura diversa. L'abate creava un legame strettissimo tra ebraismo, romanità e cristianesimo, radicato dal volere dei due personaggi che avevano permesso e consolidato definitivamente la grandezza di Roma con il passaggio dalla repubblica all'impero, e metteva anche fine alla convinzione di un secolare antisemitismo presente sin dall'antichità. L'odio ricevuto dagli ebrei nel mondo romano era frutto a suo parere di «ignoranza» e «pregiudizio». Il loro modo di vivere, appartato e chiuso, aveva favorito il diffondersi di dicerie «su quella strana razza» e su una religione diversa dalla pagana. Essi erano così accusati di essere atei soltanto perché la loro religione era priva di effigi, e di tramare nell'ombra per via del loro settarismo che strideva con l'apertura e le relazioni del mondo greco-romano.²³⁴ Ma se tale disprezzo riguardava prevalentemente i ceti ricchi e non sfociava mai apertamente in atti violenti, per via della protezione ufficiale delle leggi di Roma, al contrario – e qua l'abate mostrava un evidente legame con il messaggio evangelico – nelle province dell'impero, in coloro che erano insoddisfatti dal presente e aspiravano al rinnovamento, in coloro che erano scontenti della corruzione dei costumi, tra gli umili, i poveri e gli schiavi, l'ebraismo riscuoteva invece profonde e crescenti simpatie, perché diverso dalla società ed «elevato» nei principi morali e nelle idee religiose.²³⁵ E in questi ambienti apriva dei canali di incontro con il mondo pagano che – aggiungeva rendendo esplicito sull'«Osservatore Romano» il legame divino ebraismo-romanità-cristianesimo – favorirono la buona accoglienza di Paolo e la diffusione del primo cristianesimo.²³⁶

Fin qui, dunque, una lettura che ricalcava da vicino il senso dell'ebraismo descritto nelle sue ricerche esegetiche della Bibbia, una lettura cioè funzionale a una visione teleologica che legava provvidenzialmente gli ebrei e il mondo romano alla venuta di Cristo e alla propagazione del cristianesimo. Con la terza lezione, però, i toni iniziarono a cambiare. Trattando infatti dell'ultima fase della storia del giudaismo precristiano, Ricciotti spiegava come «proprio sul punto di distacco tra giudaismo e cristianesimo» ci si trovasse dinanzi a «un mostro

232 Rigano 2021, pp. 155-159.

233 Aramini 2023, pp. 158-175.

234 G. Ricciotti, *La diaspora giudaica nell'Impero romano*, dattiloscritto, cit. *supra* (a n. 224), pp. 13-20; Ricciotti 1938m.

235 G. Ricciotti, *La diaspora giudaica nell'Impero romano*, dattiloscritto, cit. *supra* (a n. 224), pp. 21-27.

236 Ricciotti 1938n.

gigantesco», Erode. Sebbene visto come un personaggio chiave che aveva reso possibile la rinascita della Palestina grazie anche allo strettissimo legame che aveva saputo costruire con Roma e con Augusto, il re della Giudea era giudicato dall'abate molto negativamente, quale figura ellenistica, losca, amante delle costruzioni sontuose e «spirito machiavellico». A suo avviso, la fedeltà di Erode a Roma era interessata, legata esclusivamente al proprio tornaconto personale. Ricciotti ricordava come nella sua ascesa Erode non avesse avuto alcuno scrupolo a mutare partito «con olimpica indifferenza», seguendo il più forte del momento. Alleato prima ai repubblicani e poi ai cesariani, quindi ad Antonio e poi ad Ottaviano, era divenuto un umile servitore di quest'ultimo solo a vittoria raggiunta. E dopo Azio, Erode aveva fatto di Augusto il proprio Dio. Adulatore quindi di Roma, aveva instaurato un governo autocratico feroce e crudele che aveva lasciato dietro di sé una lunga scia di sangue tra sudditi e familiari. Altrettanto negativi, secondo l'abate, erano il suo scetticismo e opportunismo religioso, che gli avevano permesso, da un lato, di ricostruire il Tempio di Gerusalemme ma anche di edificare una serie di templi pagani. Questi ultimi avevano finito per «infettare» (questo il verbo usato da Ricciotti) le masse israelite, per corromperle con usanze e idee pagane prese dall'ellenismo. Insomma, secondo l'abate lateranense, con Erode la storia giudaica aveva toccato il suo punto più basso e più buio. Nella sua figura si era concentrato «quanto di più disumano e bestiale sia apparso sulla terra». Proprio in quel momento, tuttavia, in luoghi ormai privi di «luce», era comparso «colui che avrebbe infranto le limitazioni del particolarismo giudaico, che avrebbe proclamato la decadenza dell'ebraismo come religione nazionale, e che avrebbe trasportato l'universalismo di Roma su un piano spirituale». Con la nascita di Gesù «d'abisso della perdizione» si era trasformato in redenzione e a questo punto – così concludeva Ricciotti – quanto del giudaismo era sopravvissuto non era «che un rudere, e la storia di questo rudere nelle sue ulteriori relazioni con Roma potrà forse essere oggetto di un altro corso di lezioni».²³⁷

Il secondo corso di lezioni però non si tenne mai. Nonostante gli accordi iniziali,²³⁸ esso fu cancellato su decisione di Galassi Paluzzi il quale, stando ad un commento posto a margine dello schema riepilogativo dei corsi da avviarsi tra la fine del 1939 e il 1940, riteneva l'argomento «esaurito».²³⁹ Lo stesso presidente

237 G. Ricciotti, *Roma ed Erode il Grande*, dattiloscritto, in Archivio "Casa San Secondo", Fagr, b. III, fasc. 1 Conferenze e dattiloscritti; Ricciotti 1938l. Sul legame e l'incontro tra l'universalismo di Roma e la spiritualità altrettanto universale cristiana, Ricciotti insistette anche in un altro intervento dal titolo *Elementi di Romanità nei quattro Vangeli*, s.d., dattiloscritto, in Archivio "Casa San Secondo", Fagr, b. III, fasc. 1 Conferenze e dattiloscritti.

238 La lettera del 12 dicembre 1938 nella quale Galassi Paluzzi ringraziava Ricciotti di aver accettato la proposta si chiudeva infatti con la seguente frase: «resta inteso che il Corso proseguirà nell'anno accademico 1939-40», in Asinsr, Corsi Superiori di Studi Romani, b. 81, fasc. 4.

239 Si veda lo schema del programma in Asinsr, Corsi Superiori di Studi Romani, b. 102, fasc. 3, sf. 1.

dell'Istituto, dietro richiesta di chiarimenti da parte dell'abate, spiegava come il seminario non avrebbe avuto luogo perché i programmi erano «al completo già da vario tempo».²⁴⁰ La storia di quel rudere, seppur per cenni, venne tuttavia abbozzata da Ricciotti negli articoli pubblicati sull'«Osservatore Romano» nel mese di dicembre '38 e in alcuni appunti scritti a mano. In essi l'abate sottolineava come, con la morte di Erode, Augusto e i primi imperatori romani avessero esteso il dominio diretto sulla regione della Giudea, portando sicurezza giuridica e territoriale e mantenendo un rispetto assoluto per la religione. Un rispetto così forte che – precisava Ricciotti – arrivava al punto da concedere agli ebrei privilegi inusitati, quali l'esenzione dal culto della persona dell'imperatore, che provocarono fastidio nel resto della popolazione pagana. Ciononostante, nel I secolo d.C. «per motivi nazionalistico-religiosi» iniziò a formarsi e a diffondersi rapidamente tra gli ebrei la corrente anti-romana, nelle cui fila entravano «ladri, assassini, furfanti». Essa sfociò nelle rivolte del 66-70 e in quella finale del 135 d.C., quando l'imperatore Adriano, stanco «delle continue ribellioni», cacciò definitivamente gli ebrei da Gerusalemme impedendo loro di tornare, e ricostruì la città come centro pagano. Tale sentimento antiromano, ad avviso di Ricciotti, aveva avuto significativamente inizio con il censimento del 7 d.C. che «instaurava ufficialmente la sottomissione a stranieri e documentava la perdita della indipendenza nazionale».²⁴¹ Si tratta di una scelta particolarmente simbolica e carica di significati. Il censimento del 7, infatti, secondo il Vangelo di Luca, segnava con esattezza la data di nascita di Gesù, fornendo la prova scientifica della sua esistenza. In tal modo, si evidenziava come l'inizio del distacco tra ebraismo e romanità – fino ad allora fortemente legati, seppur in modo decrescente via via che ci si avvicinava all'era cristiana – coincidesse esattamente con l'avvento del cristianesimo. Non solo, ma la crescente involuzione nazionalista dell'ebraismo – involuzione che avrebbe portato quale tappa finale, come si è visto in precedenza, al sionismo – coincideva anche qui proprio con la nascita dell'universalismo cristiano. Tant'è che nei suoi appunti manoscritti, Ricciotti proseguiva la narrazione evidenziando – con evidenti implicazioni sottintese – come con la cacciata da Gerusalemme molti ebrei si fossero rifugiati nei territori degli eterni nemici di Roma, i Persiani, dove era stato elaborato il Talmud babilonese, il libro sacro cioè che, secondo quella che era la vulgata antisemita, ridisegnava la Bibbia ebraica e dava forma ai propositi complottisti antioccidentali dell'ebraismo. Un libro, precisava Ricciotti, compilato proprio all'inizio della cacciata degli ebrei da Gerusalemme causata da Roma, e presso il nemico per eccellenza di quella Roma che di lì a due secoli sarebbe divenuta cristiana. Nel frattempo, secondo l'abate, gli ebrei presenti nei territori dell'impero romano cristianizzato avevano iniziato a vivere «appartati dal resto della popolazione, dediti alle arti e

240 C. Galassi Paluzzi a G. Ricciotti, lettera del 14 gennaio 1940, *ibid.*, sf. 4.

241 Ricciotti 1938o; Id. 1938p; Id. 1938q.

più spesso al commercio, odiati dal popolo per le loro usure, sovente perseguitati a morte o espulsi in massa, ma sempre ritenendosi infinitamente superiori ai disprezzati cristiani e a chiunque non fosse della stirpe di Abramo». Essi, insomma, secondo Ricciotti avevano finito per rappresentare meglio di chiunque altro «il principio dell'aristocrazia razziale-religiosa» e durante il Medioevo, nonostante gli interventi in loro difesa dei «capi di quella religione da essi somamente odiata, cioè i Papi della Roma cristiana», avevano preferito riversarsi nei territori dell'Europa orientale e poi in America, tra popoli quindi «di stirpi non latine». Ricciotti nei suoi appunti descriveva così una evidente e secolare estraneità dell'ebraismo postcristiano, un isolamento che confermava l'immagine del rudere con cui aveva terminato le lezioni agli Studi Romani. Un quadro desolante quindi che, se negli scritti del '35 egli aveva riservato all'ebraismo moderno emancipato, qui era retrodatato al momento della nascita di Gesù, con Erode e il censimento imperiale. Insomma, Roma aveva raccolto il testimone di un ebraismo ormai allontanatosi dalla fede in Dio e ripiegatosi in sentimenti antioccidentali: Adriano aveva tradotto in atto la maledizione divina.

La descrizione fatta, a suo avviso, non aveva avuto fine neppure con la Rivoluzione francese e l'emancipazione. Infatti, anziché fondersi con il resto della popolazione, «come ci si sarebbe aspettato», per l'abate negli ebrei era rimasta invariata «la diversità morale, pur sotto l'uguaglianza civile». Ciò aveva fatto sì che «quella tragica stirpe» avesse continuato fino ad oggi «ad essere l'Ebreo Errante». L'abate avanzava una ragione di tutto questo. A suo parere, la radice profonda dell'intera storia ebraica andava ricollegata alla frase che Dante aveva deciso di porre sulla porta dell'Inferno: «Giustizia mosse il mio alto fattore, fecemi la divina potestate la somma Sapienza e il primo Amore».²⁴² La radice, dunque, era divina, così come la condanna, divina anch'essa e accostata addirittura all'Inferno. Un aspetto che poteva dar adito, forse, a una punizione che sembrava addirittura definitiva, visto che i vincoli di sangue che legavano gli ebrei sin dal II secolo a.C. e che via via nei secoli avevano sopravanzato il sentimento religioso impedivano loro di entrare – affermava – come semplici uomini nel cristianesimo.

6. Roma e la Palestina

L'episodio del mancato rinnovo del corso su *Roma e il giudaismo* non impedì comunque a Ricciotti di collaborare ancora con l'Istituto di Studi Romani. L'abate dei canonici lateranensi, infatti, venne calorosamente invitato da Galassi

²⁴² Gli appunti manoscritti da cui ho tratto la ricostruzione di Ricciotti successiva al 70 d.C. sono privi di data e di riferimento a conferenze o lavori. Essi sono conservati in Archivio "Casa San Secondo", Fagr. b. III, fasc. 2 Manoscritti vari.

Paluzzi nel luglio 1941²⁴³ a tenere una conferenza per l'anno successivo all'interno del secondo ciclo di incontri su *Roma e il Mediterraneo*, ciclo di «vivissima attualità» e che aveva come scopo quello di «mettere in luce» i profondi legami «intercorsi tra Roma e il mondo mediterraneo del quale essa diventò ben presto fulcro e centro».²⁴⁴ Sin dalle prime settimane dello scoppio della guerra Galassi Paluzzi aveva iniziato a pianificare una serie di iniziative dal chiaro significato politico, percependo la propria funzione come quella di una «milizia».²⁴⁵ L'Istituto ai suoi occhi era «il fronte culturale»²⁴⁶ di una «guerra totale» che si combatteva «nel settore della scienza e della cultura non meno che negli altri settori».²⁴⁷ Inoltre, gli apparivano ingiustificate le preoccupazioni inerenti «una affermazione troppo grande della Germania» o i timori nei confronti di un alleato che appariva ingombrante. A suo avviso ciò costituiva una «follia», una «pazzia», se messa a confronto con i «pericoli sicuri e certi» derivanti dal prepotere protestante anglofrancese.²⁴⁸

All'interno di questo clima, parallelamente agli interventi (tenuti soprattutto da sacerdoti) che mettevano sempre più in risalto il ruolo attivo e combattente della Chiesa²⁴⁹ e denunciavano le forme di nazionalismo estremo, ribadendo il carattere universale del cattolicesimo²⁵⁰, all'Istituto si tornava a riflettere ancora una volta sulle radici della stirpe italiana. Si continuava ad insistere sulla lettura propria dell'interpretazione nazional-romana del razzismo e sulla continuità tra Roma antica e Roma cristiana, in chiara e palese critica del neopaganesimo rappresentato sia dal biologismo nazista e de «La Difesa della Razza», sia dal razzismo esoterico, e anticattolico, di Evola.²⁵¹

Le conferenze su *Roma e il Mediterraneo* si inserivano all'interno di una ripresa delle istanze nazional-cattoliche nel Paese (sia tra i laici che tra i sacerdoti) dove implicazioni religiose e politiche si saldavano e si influenzavano reciprocamente.

243 C. Galassi Paluzzi e G. Ricciotti, lettera del 21 luglio 1941, in Asinsr, Pubblicazioni, b. 236, fasc. 1. Nella lettera, il cui contenuto era comune per tutti gli invitati, il presidente dell'Istituto aveva aggiunto a penna: «Caro Amico, due parole non ufficiali col Voi, ma affettuosamente cordiali col tu per pregarti ancora di partecipare l'anno prossimo ai nostri corsi».

244 Come si evince dal programma generale, il ciclo intendeva mettere in evidenza in modo prospettico la funzione chiave di Roma nei secoli in tutto il bacino mediterraneo e legittimare così da un punto di vista storico gli obiettivi italiani della guerra in corso. Significative in tal senso anche le conferenze sull'epoca medievale e la battaglia di Lepanto: cf. gli schemi generali in Asinsr, Pubblicazioni, b. 126 fasc. 2, b. 236 fasc. 2 e b. 157 fasc. 18.

245 Galassi Paluzzi 1941.

246 C. Galassi Paluzzi a A. Pavolini, lettera del 3 luglio 1942, in Archivio Centrale dello Stato, Ministero della Cultura Popolare, Gabinetto, b. 71, fasc. 473.

247 Asinsr, Libro verbali Giunta direttiva, vol. VI, sedute del 25 giugno 1940 e del 1° luglio 1941.

248 C. Galassi Paluzzi a C. Capomazza, lettera del 21 maggio 1940, in Acgp, Corrispondenza, f. Camilla Capomazza.

249 Ad esempio Jorio 1941.

250 Cordovani 1942.

251 Su questi aspetti rimando a Aramini 2022, pp. 352-357.

Una nuova campagna antiprotestante, stavolta soprattutto rivolta contro la Gran Bretagna «massonica ed ebraica», faceva da sfondo alla rivendicazione dei diritti dinastici di casa Savoia sui santuari e sul Cenacolo a Gerusalemme. Si tornava quindi ad insistere sul carattere italiano della Custodia di Terra Santa e a sottolineare le eredità di una Roma rinata grazie al fascismo che, nel suo passato imperiale con Tito, aveva rivelato la propria natura antiebraica.²⁵² Ancora una volta, il mito dell'Italia cattolica si attivava nell'appoggio alla guerra nazionale e, in alcuni ambienti legati alle riviste “Il Frontespizio”, “Segni dei Tempi”, “Italia e Fede” o “L'Illustrazione Romana” dei fascisti cattolici Gino Sottocchia ed Egidio Martire, al regime.²⁵³ Come spiegava De Luca, era necessario abbandonare la timidezza vaticana e della politica estera fascista per agire in modo coerente in Palestina, dove l'Italia rappresentava la legittima erede di una lunga tradizione di presenza.²⁵⁴ Si trattava di aspetti che finivano, ancora una volta, per saldare le tradizionali rivendicazioni nazionalcattoliche di fine Ottocento con una serie di linguaggi e umori antibritannici, antiprotestanti e antisemiti.²⁵⁵ Sentimenti che erano pienamente presenti nelle conferenze che si tenevano all'Istituto di Studi Romani.²⁵⁶ L'attuale guerra era letta da alcuni come una sorta di quarta guerra punica, in cui l'Inghilterra vestiva i panni di una moderna Cartagine.²⁵⁷ E all'interno di tale lettura era spesso evidente il ripetersi di temi, pregiudizi e stereotipi antisemiti. Ad esempio, il volumetto inedito sulle radici storiche della Siria e della Palestina, scritto dall'archeologo Ernesto Vergara Caffarelli (allora assistente ordinario alla cattedra di Archeologia e Storia dell'Arte della Sapienza di Roma)²⁵⁸, non mancava occasione per sottolineare «l'irriducibile spirito individualistico della popolazione [locale, cioè ebraica] e quindi l'ostinato particolarismo delle singole regioni», che in epoca preromana avevano impedito la creazione di un'entità statale unitaria e le difficoltà dell'amministrazione romana di pacificare la zona per «l'odio fanatico degli ebrei verso ogni forma della civiltà romana od occidentale in genere». Solo con l'imposizione con la forza del dominio di Roma era stato possibile, ad avviso dell'autore, porre fine all'anarchia

252 Zanini 2017, pp. 93-98.

253 Moro 2020, pp. 499, 503, 509-510.

254 De Luca 1940.

255 Zanini 2022b.

256 Si vedano ad esempio i volumetti della collana «Mare Nostrum» destinati agli ufficiali al fronte, tutti pubblicati per le edizioni dell'Istituto di Studi Romani nel 1940: [Eugenio Giovannetti], *Quel che la Francia deve e non ha dato a Roma e all'Italia*; [Pietro Romanelli], *Africa romana e Tunisia italiana*; [Aristide Calderini], *Roma e l'Egitto, l'Italia e l'Egitto moderno*; [Roberto Paribeni], *Roma ed Ellade, Italia e Grecia*.

257 Si veda il dattiloscritto del volume *I moderni cartaginesi*, in Asinsr, Pubblicazioni, b. 68, fasc. 9. Sull'immagine fascista della Gran Bretagna, cf. Pili 2021.

258 Alcune brevi informazioni biografiche su Vergara Caffarelli, nel dopoguerra soprintendente alle Antichità dell'Etruria meridionale e, dal 1951 fino al 1961, anno della sua morte, soprintendente della Tripolitania, sono in Munzi 2004, pp. 21-31.

secolare della regione e avviarla a una «eccezionale prosperità» che era durata fino alla conquista araba.²⁵⁹

Ancor più chiaramente schierato in senso antinglese e antiebraico era il volume della collana «Mare Nostrum» scritto da don Pirro Scavizzi. Rimasto anch'esso inedito per il mancato *imprimatur* da parte delle autorità ecclesiastiche, perché secondo l'autore avrebbe inasprito l'atteggiamento del governatore britannico della Palestina contro i cattolici e, in quanto scritto da un sacerdote, sarebbe stato letto come voce della Chiesa di Roma,²⁶⁰ il volume stabiliva una sorta di diritto divino dell'Italia su quelle terre. Esso infatti prendeva avvio dalla distruzione del Tempio di Gerusalemme operata dall'imperatore Tito nel 70 d.C. che, affermava Scavizzi, aveva compiuto la «profezia del Redentore», «la distruzione del popolo ebraico» affidata dalla Provvidenza a Roma. Un volere che era stato tradito dai trattati di Versailles nel primo dopoguerra, attraverso i quali «gli ebrei riuscirono a far attribuire all'Inghilterra il “mandato” per la Palestina», ponendovi un governatore a sua volta ebreo, e tentando in questo modo «la ricostruzione dello stato ebraico, calpestando ogni tradizione araba, ed ogni diritto romano e cristiano, per assicurare a se stessi una completa dominazione». Diritti, proseguiva il sacerdote romano, che erano ben visibili nella storia del territorio palestinese e che neppure la dominazione turca aveva potuto cancellare.²⁶¹ Essi derivavano da aspetti politici – Scavizzi menzionava i titoli nobiliari di re di Cipro e di Gerusalemme appartenenti ai reali d'Italia –, culturali (evidenti nei resti della dominazione romana) e spirituali. Era infatti la Roma cristiana ad aver lasciato il segno più profondo in Palestina, grazie ai sacerdoti inviati da Roma. Essi facevano rivivere «la Gerusalemme caduta e smantellata», riunendo «il popolo superstite – divenuto cristianizzato – sotto l'unico scettro che potesse dominarlo, guidarlo, salvarlo». Scavizzi continuava con un lungo riepilogo dell'azione compiuta durante i secoli dai Pontefici per mantenere la presenza cristiana in Palestina. Ad essa si aggiungevano i continui pellegrinaggi dei fedeli, l'opera degli ordini cavallereschi e quella del Patriarcato latino e della Custodia francescana. Si trattava di una presenza che, tuttavia, dal primo dopoguerra era stata quotidianamente messa in discussione e minacciata, e questo nonostante i tentativi di Benedetto XV di internazionalizzare la Palestina. Tentativi ostacolati direttamente dall'«ebreo massone, originario inglese Sonnino», rappresentante di un'Italia liberale anticristiana. Così – spiegava ancora Scavizzi sposando apertamente la propaganda fascista che saldava ai pregiudizi cattolici – «la massoneria, l'ebraismo, l'influenza ellenica [ortodossa

259 Sulla base della documentazione consultata non mi è stato possibile risalire ai motivi per i quali il volume non venne pubblicato. Nell'Archivio dell'Istituto è presente il dattiloscritto con firma e biglietto da visita dell'autore: E. Vergara Caffarelli, *La Siria e la Palestina dagli albori della storia all'invasione araba*, in Asinsr, Pubblicazioni, b. 304, fasc. 4.

260 P. Scavizzi a Galassi Paluzzi, lettera del 26 febbraio 1941, in Asinsr, serie Pubblicazioni, b. 304, fasc. 3.

261 *Ibid.* per una prima versione del volume, in forma dattiloscritta e presumibilmente incompleta.

quindi] e l'Inghilterra che ne era paladina» avevano reso possibile l'attribuzione del mandato sulla Palestina alla sola Inghilterra protestante. Questa aveva messo subito in atto un'azione volta ad «accontentare gli ebrei e i massoni, costituendo una loro preponderanza in Palestina, sotto il miraggio di ricostituire la Nazione Ebraica». Per farlo, aveva iniziato anche a sostituire la presenza cattolica con quella anglicana e a stravolgere il paesaggio, con la costruzione di una serie di moderne e strategiche infrastrutture cittadine che, finanziate dall'«ebreo Rothschild» e votate al commercio e alla «vita mondana», suonavano ai cristiani e ai musulmani come «volgare profanazione».²⁶²

Mentre Scavizzi scriveva queste pagine, Ricciotti decideva di accettare la nuova proposta di Galassi Paluzzi,²⁶³ al quale chiedeva anche di appoggiare con il ministro dell'Educazione Nazionale Giuseppe Bottai la sua richiesta di istituire e ottenere presso l'Università di Roma una cattedra in Storia della Letteratura e dell'Archeologia della Bibbia.²⁶⁴ In quelle settimane, l'abate stava riscuotendo un enorme successo con la pubblicazione del volume *Vita di Gesù Cristo*, che aveva ricevuto il plauso sia delle autorità ecclesiastiche²⁶⁵ che della stampa fascista,²⁶⁶ e che lo aveva probabilmente reso l'autore cattolico più letto nel Paese. Sulla federzoniana «Nuova Antologia»²⁶⁷, a poche settimane dalla fine del regime e nel clima di un disperato tentativo culturale da parte di alcuni ambienti fascisti e cattolici di far ridestare negli italiani il senso di appartenenza, più che al fascismo e alla sua guerra, alla nazione perenne e secolare (e cattolica), nella speranza di mobilitare il Paese in un'estrema resistenza patriottica,²⁶⁸ De Luca tornava significativamente ad evidenziarne il ruolo prezioso di Ricciotti per aver allargato, come mai nessuno prima di lui era riuscito a fare, la conoscenza della Bibbia nel Paese. Grazie ai suoi trentennali studi, l'abate lateranense a suo avviso era

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ G. Ricciotti a C. Galassi Paluzzi, lettera del 31 luglio 1941, in Asinsr, Pubblicazioni, b. 236, fasc. 1.

²⁶⁴ G. Ricciotti a C. Galassi Paluzzi, lettera del 1° agosto 1941, in Asinsr, Pubblicazioni, b. 140, fasc. 18. Come si evince dalle risposte di Galassi Paluzzi del 5 agosto 1941 (in Archivio «Casa San Secondo», Fagr, b. I, scheda 2, cartella 48) e poi di Bottai del 21 agosto 1941 (*ibid.* b. I, scheda 2, cartella 61) la richiesta non venne accolta.

²⁶⁵ In particolare di Pio XII (si veda la lettera del 13 giugno 1941 del card. Maglione in *ibid.*, b. I, scheda 2, cartella 26), di padre Agostino Gemelli (con lettera del 4 maggio 1941, *ibid.*, b. I, scheda 2, cartella 46) e di mons. Costantini (appunto del diario in data 19 aprile 1941, in Pighin 2010b, pp. 163-164).

²⁶⁶ Ad esempio, il redattore capo del quotidiano fondato da Mussolini e voce ufficiale del regime «Il Popolo d'Italia» Giorgio Pini, oltre a complimentarsi con Ricciotti, comunicava di aver affidato a Goffredo Coppola il compito di recensire il testo (Coppola 1941): G. Pini a G. Ricciotti, lettera del 26 novembre 1941, in Archivio «Casa San Secondo», Fagr, b. I, scheda 3, cartella 89.

²⁶⁷ Il 14 luglio 1941 Federzoni, allora anche presidente dell'Accademia d'Italia, inviava a Ricciotti una lettera nella quale parlava di «meritato premio» (*ibid.*, b. I, scheda 2, cartella 59).

²⁶⁸ Gentile 1997, pp. 216-217.

riuscito a sedare quella sete di temi religiosi che era presente nella massa di italiani, privati per oltre cinquant'anni dallo Stato liberale di ogni informazione di natura religiosa.²⁶⁹ Nel volume su Gesù Ricciotti riservava ancora una volta i suoi attacchi alla cultura protestante, che dalla Riforma e dall'Illuminismo stava smantellando le caratteristiche divine e soprannaturali di Cristo per presentarlo quale «popolare agitatore politico antiromano».²⁷⁰ Nella conferenza presso l'Istituto di Studi Romani, invece, si concentrava nel mostrare un quadro storico del peso italiano in Palestina. Seppur in modo meno netto e più problematico rispetto a quanto scritto da Scavizzi, nella sua conferenza Ricciotti riprendeva e diffondeva tutti gli elementi tipici della propaganda nazionalcattolica, e fascista, di quegli anni e i temi che aveva sviluppato negli scritti e nel seminario del 1938-39. Tenutasi il 9 febbraio 1942,²⁷¹ la lezione divideva l'analisi degli eventi in tre momenti.²⁷² Il primo, che si chiudeva con il 135 d.C. e l'espulsione degli ebrei da Gerusalemme, ricalcava quanto affermato in precedenza, con l'aggiunta tuttavia di un giudizio più complesso su Erode, definito ora sempre crudele ma anche un grande re e, soprattutto, figura animata «di spirito greco-romano molto più che giudaico». Un aspetto che si evinceva, secondo l'abate, dall'imponenza delle opere innalzate durante il suo regno. Per il resto, il giudizio sul settarismo e il nazionalismo ebraico come causa della distruzione di Gerusalemme da parte dei Romani era immutato.²⁷³ Come pure risultava immutata l'opinione sul diverso contributo che Romani ed ebrei avevano dato al territorio. Parlando infatti della seconda fase, definita come «intermezzo», quella cioè coincidente con il «dominio coloniale» della Roma pagana, Ricciotti evidenziava, citando una serie di acquisizioni archeologiche recenti che conferivano un carattere di scientificità a quelli che erano invece dei radicati pregiudizi, come grazie all'impero la Palestina fosse divenuta un'«oasi di agiatezza e di benessere». Mentre negli scritti d'inizio anni Trenta Ricciotti aveva sottolineato il dialogo con la cultura antica dei popoli mediorientali, di cui il mondo ebraico era partecipe, ora il giudizio risultava rovesciato. Gli ebrei – affermava – diversamente dai Romani avevano infatti «lasciato costruzioni scarsissime di numero e d'importanza». Essi sembravano «quasi assenti dai loro antichi territori» e, in confronto agli altri popoli orientali del tempo, dovevano essere considerati come «scadenti e inesperti costruttori».²⁷⁴

269 De Luca 1943.

270 Ricciotti 2007, pp. 198-234.

271 Come evidenziato nel calendario settimanale delle lezioni riportato a p. 7 della «Rassegna d'Informazioni dell'Istituto di Studi Romani», X, 1942, n. 6.

272 Il dattiloscritto della lezione, dal titolo *Roma e la Palestina*, è conservato in Asinsr, Pubblicazioni, b. 236, fasc. 2.

273 *Ibid.*, pp. 1-7.

274 *Ibid.*, pp. 8-10.

Ma era con la terza fase, quella coincidente con l'avvento della Roma cristiana, che ad avviso dell'abate emergevano con maggior evidenza il peso, la profondità e l'importanza della presenza occidentale in Palestina. Una presenza che, visibile ad esempio attraverso la costruzione di sontuose basiliche, non era cessata neppure con la favorevole accoglienza in chiave antiromana e antioccidentale concessa «dai nuclei di Giudei locali» ai Persiani prima e ai musulmani dopo. Anzi il ruolo di Roma e dell'Italia intera era rimasto invariato nei secoli dell'età medievale e moderna. Il papato e le repubbliche marinare avevano tenuto strettissimi legami con la Terra Santa fino a costituire l'«anima» della riconquista, grazie alle crociate, ai continui pellegrinaggi dei fedeli e all'opera missionaria delle congregazioni religiose. E proprio tra queste, Ricciotti sottolineava in modo significativo la centralità di «un'altra Crociata», disarmata ma «spiritualmente ben più efficace delle precedenti, e soprattutto assai più Romana e Italiana». Nel ricordare la spedizione di San Francesco – proclamato da Pio XII neppure tre anni prima patrono d'Italia – e l'opera e l'azione successiva dei frati minori, l'abate legittimava in modo incontrovertibile i diritti italiani, dell'Italia cattolica erede – Ricciotti non lo esplicitava ma era evidente dalle sue parole – di quella «Roma onde Cristo è romano» esaltata negli Studi Romani. Non senza criticare l'Italia liberale, e la sua indifferenza verso i francescani, lasciati soli e senza appoggio dalle autorità laiche, l'abate insisteva sul fatto che, crollato il regno latino di Gerusalemme, erano stati esclusivamente i francescani, nonostante le «persecuzioni» e le «depredazioni», a salvare la cristianità romana in Palestina. Senza mai abbandonare «il posto della spirituale battaglia affidato loro dal papa di Roma», avevano creato un'«oasi di italianità» in Terra Santa.²⁷⁵ Al di fuori di quell'oasi – e qui Ricciotti tornava ad attaccare il mandato britannico protestante e i sionisti considerati ora figli diretti dell'ebraismo antiromano antico – l'antica prosperità risultava scomparsa perché era «cessata l'operosità che l'aveva prodotta; le vene d'acqua pazientemente ricercate e incanalate si son interrate, gli edifici sono stati dilapidati e tutto è ridiventato deserto». Gli «odierني Giudei nazionalisti di Palestina, ossia i Sionisti», infastiditi dall'onnipresenza romana si stavano infatti prodigando, a suo parere, «per farne scomparire le tracce, come obbrobriose ed umilianti».²⁷⁶ Fin qui la conferenza ricalcava quanto sarebbe stato pubblicato nel volumetto uscito per i tipi dell'Istituto di Studi Romani nell'immediato dopoguerra.²⁷⁷ Tuttavia il dattiloscritto conteneva alcune frasi, cancellate in fase di bozze da Ricciotti stesso, che mostravano anche come l'abate appoggiasse la guerra, letta in chiave più nazionale che fascista, e nutrisse ancora speranze verso un'Italia fascista braccio secolare della Chiesa e di un Occidente ricristianizzato (in linea, come accennato, con altri settori del mondo cattolico a lui vicini per formazione ed esperienze passate). Alla frase

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 10-16.

²⁷⁶ *Ibid.*, pp. 9-10.

²⁷⁷ Ricciotti 1946a.

sulla scomparsa dell'antica prosperità, infatti, l'abate aggiungeva come fosse «le-cito augurarsi» la fine di quel deserto, «e che siano chiamati a fugarlo proprio i discendenti di quegli antichi colonizzatori, figli di Roma eterna».²⁷⁸ Non solo, ma il dattiloscritto della conferenza terminava con dei concetti, anche questi cancellati in fase di bozze e quindi non pubblicati, nei quali si sposavano ancor più chiaramente le rivendicazioni italiane in guerra. L'abate lateranense affermava infatti come «anche in Palestina», oltre che, quindi, in altri settori e contesti, l'Italia andasse «ritrovando se stessa». Quella che egli chiamava «la diffidente negligenza per i nostri missionari all'estero» era cessata:

oggi si riconosce apertamente – continuava – che quella negligenza, oltre ad essere un insulto per quei nobilissimi uomini, era anche un danno per la patria. E ciò specialmente in Palestina, ove convergono cristiani di tutto il mondo e con legittime preoccupazioni personali di vario genere. L'Italia pertanto ritrova oggi in Palestina se stessa, come erede di Roma, come seguace di Cristo, come madre di Crociati, come patria del francescanesimo: tutti titoli storici, come ognuno vede, che nessuna altra nazione al mondo può accampare con eguale competenza.²⁷⁹

Il segno evidente di questo nuovo clima, oltre a quel San Francesco divenuto proprio patrono d'Italia, era per Ricciotti rappresentato simbolicamente da un episodio, vale a dire dall'insistenza inflessibile con la quale alcuni anni prima «un principe giovane discendente di Crociati», il principe Umberto di Savoia, aveva chiesto ed ottenuto, nonostante le resistenze, di visitare il Cenacolo sul monte Sion, trasformato «contro ogni diritto storico» in moschea.²⁸⁰ Nel tentativo di superare le profonde difficoltà militari del momento, l'abate sembrava volerle trascendere attraverso un messaggio che si richiamava proprio a quei simboli grazie ai quali era avvenuto il processo di nazionalizzazione del clero, e di qui di molti italiani tra le due guerre, e intorno ai quali ora doveva tornare a stringersi la nazione: la Santa Sede e la monarchia sabauda.

[...] mi sembra che l'episodio di quel giovinetto principe – terminava – possa preadombrare un futuro prossimo. Mi sembra, cioè, in forza di ragioni puramente storiche, che egli, fierezza e speranza d'Italia tutta, abbia veramente rappresentato in quel giorno l'Italia di Roma, di Cristo, dei Papi, dei Crociati e di Francesco d'Assisi, la quale sta aspettando con legittima fermezza ma anche con elegante serenità che le sia aperto l'ingresso in quella Palestina che per secoli è stata sua seconda patria.²⁸¹

278 G. Ricciotti, *Roma e la Palestina*, dattiloscritto, cit. *supra* (a n. 272), p. 9.

279 *Ibid.*, p. 16.

280 Sulla visita del principe Umberto avvenuta nel marzo 1928 e sul contesto delle rivendicazioni entro il quale si inseriva, Pieraccini 1994, pp. 672-675.

281 G. Ricciotti, *Roma e la Palestina*, dattiloscritto, cit. *supra* (a n. 272), p. 17.

7. Una lettura teologica o ideologica?

L'analisi della figura di Ricciotti e delle iniziative dell'Istituto di Studi Romani mi pare evidenzia tutta la complessità dell'intreccio e del rapporto che la religione e la politica hanno intrattenuto durante l'età contemporanea. Innanzitutto, essa pone in primo piano il rapporto tra antigioiudaismo religioso e antisemitismo politico, su cui la storiografia si è a lungo dibattuta, dividendosi tra una prospettiva di separazione,²⁸² sostenuta dalla Santa Sede stessa,²⁸³ e una volta a sottolinearne l'identità, particolarmente evidente nel ruolo di primo piano avuto dalla Chiesa nella nascita e nella diffusione dei movimenti politici antisemiti tra Ottocento e Novecento.²⁸⁴ Accanto a queste posizioni dicotomiche, se ne sono affiancate altre nelle quali si è sottolineato il nesso fluttuante tra antigioiudaismo e antisemitismo.²⁸⁵ Si tratta di un punto di vista che ha tratto ulteriore forza dalle ricerche sul complesso e dinamico rapporto tra cattolicesimo e modernità e sul ruolo pubblico della religione.²⁸⁶ Esse hanno mostrato una ricca articolazione interna del mondo cattolico, al punto da determinare contraddizioni e provocare fratture, anche profonde.²⁸⁷ Punti di vista diversi che si cercava di tenere insieme sposando spesso una linea ufficiale mediana e "centrista" fatta di continui distinguo e precisazioni, talvolta palesemente ambivalenti.²⁸⁸ Come nel caso del nazionalismo, dove ad essere condannato fu solo il nazionalismo esagerato e integrale che cercava di trasformare il cattolicesimo in religione nazionale, mentre il fascismo, appoggiato dopo il 1929 da larghissimi settori del mondo cattolico, continuava da molti ad essere inteso, diversamente dal nazismo,²⁸⁹ attraverso le lenti della ricristianizzazione.²⁹⁰ La denuncia del razzismo, del nazionalismo statolatrico e neopagano non si spinse mai fino alla condanna del regime italiano nella sua interezza, neppure quando con la fine degli anni Trenta erano ormai emersi in modo chiaro i suoi caratteri di religione politica totalitaria.²⁹¹ Anzi, sorvolando sulla costante presenza dell'antisemitismo tra le sue pagine, il decreto del Sant'Uffizio del 10 luglio 1939 nel quale si ritirava l'interdizione alla lettura che aveva colpito nel 1926 l'organo del movimento maurrasiano *Action Française*, non solo estendeva il ventaglio dei nazionalismi compatibili con il cattolicesimo

282 Rigano 2013; Riccardi - Rigano 2020b.

283 Al riguardo si veda il documento *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah* elaborato dalla Commissione Vaticana per i Rapporti Religiosi con l'Ebraismo e diffuso nel marzo 1998. Su di esso e su tutto il dibattito attorno, vd. Aramini 2021a.

284 Kertzer 2002; Taradel - Raggi 2000. Sul dibattito cf. De Cesaris 2006, pp. 16-22; Id. 2017, pp. 74-77.

285 A partire soprattutto da Miccoli 1988; Id. 1997; Id. 2003.

286 Alcuni spunti interessanti in Traniello 2021.

287 Riccardi 2020, p. 20.

288 Moro 1988a, pp. 1078-1083.

289 Gentile 2010, pp. 341-376.

290 Moro 2020, pp. 494-539.

291 Gentile 2010, pp. 389-432.

ma, di fatto, portava «acqua al mulino dell'ostilità antiebraica» in un momento decisivo, e drammatico, per la storia degli ebrei in Europa.²⁹² Anche sul nazismo, il giudizio rimase a lungo sospeso e differenziato. Il nemico maggiore, questo sì veramente ateo e anticristiano, restava quel comunismo figlio del laicismo moderno che proprio l'Asse stava combattendo in nome di una nuova civiltà che stava nascendo con il concorso anche dell'Italia (Italia cattolica inclusa).²⁹³ Come scriveva nel suo diario Sergio Paronetto, i nazisti erano degli angeli neri scelti dalla Provvidenza per punire una civiltà degenerata; erano i nuovi barbari che, come quelli che avevano abbattuto l'impero romano, stavano distruggendo una civiltà marcia e corrotta. E ancora una volta spettava ai cristiani di civilizzarli.²⁹⁴ Un modo di leggere la realtà bellica che sembrava ritagliato perfettamente anche per l'Istituto di Studi Romani e il suo presidente.²⁹⁵

I sentimenti antiebraici erano profondamente influenzati da questo modo di sentire, risultato di una lettura negativa del mondo moderno e delle ambiguità del rapporto con la modernità. Non c'è dubbio che, come è stato sottolineato, «fu proprio il confronto con l'antisemitismo a spingere la Chiesa verso una riscoperta del suo legame spirituale con l'ebraismo»²⁹⁶ ma, perlomeno tra le due guerre, tale riscoperta non solo era rimasta confinata a pochissimi ma non aveva messo direttamente in crisi l'antigiudaismo religioso. Essa piuttosto, e Ricciotti lo scriveva chiaramente, era dettata da intenti antiprotestanti e di difesa ortodossa del cattolicesimo e delle Sacre Scritture: più antimodernista quindi che filogiudaica; più vicina alla tradizione che modo veramente nuovo di leggere il rapporto ebrei-cristiani. Del resto, come per il nazionalismo, anche sull'antiebraismo si era continuato ad insistere sulla ambigua distinzione tra un antigiudaismo accettabile e un antisemitismo esagerato ed inammissibile perché anticristiano.²⁹⁷ Emblematica, in tal senso, la spiegazione fornita da padre Enrico Rosa della condanna dell'antisemitismo voluta da Pio XI nel 1928 a margine dello scioglimento della società Amici di Israele. In essa il gesuita, pur nel sottolineare l'elemento anticristiano insito nell'antisemitismo politico, segnalava comunque l'esistenza di una effettiva occulta minaccia ebraica.²⁹⁸ Dieci anni dopo, la famosa e controversa enciclica mai pubblicata sull'unità del genere umano, voluta da Pio XI, se era il frutto di una ormai lucida consapevolezza delle implicazioni anticristiane presenti nel razzismo e nel totalitarismo, era però

292 Botti 2021.

293 Chenaux 2011; Popa 2023.

294 Torresi 2017, p. 253.

295 Si veda ad esempio la lettura che Paribeni dava della caduta dell'impero romano d'Occidente nella collana «Storia di Roma» curata dall'Istituto di Galassi Paluzzi: Paribeni 1941, pp. 3-4, 261-262, 293-306, 327-352.

296 De Cesaris 2017, pp. 10 e 20.

297 Dell'Era 2023.

298 Rosa 1928; Cf. Miccoli 2000, pp. 267-274; Menozzi 2014, pp. 103-114; Moro 1988a, pp. 1063-1084.

solo in minima parte la testimonianza, peraltro confinata al Pontefice e a pochissimi presuli dentro la Curia, di un lungo percorso di riscoperta delle radici spirituali ebraiche del cristianesimo e, dunque di filogiudaismo.²⁹⁹ Essa, infatti, condannava l'antisemitismo razzista ma difendeva l'atteggiamento tradizionale della Chiesa nel sottolineare come la questione ebraica avesse carattere esclusivamente religioso.³⁰⁰ Il problema, però, era che – come aveva spiegato Papini ai tantissimi suoi lettori negli anni Venti, come dimostrava la polemica antiebraica degli anni 1927-1930, e come aveva ribadito Ricciotti negli anni Trenta e Quaranta – con l'era cristiana la questione ebraica non era più tanto legata ad aspetti religiosi, perché gli ebrei avevano progressivamente abbandonato la religione per chiudersi entro una mentalità laica e razzista tipica del mondo moderno. Più che con la tradizione antiebraica, quindi, l'«enciclica nascosta»³⁰¹ rompeva con la teoria del male minore tra comunismo e nazismo, diffusa nei vertici vaticani e nel mondo cattolico. Ad essere condannato quindi era il «totalitarismo estensivo», e con esso il nazionalismo, frutto dell'assolutizzazione della politica e dello Stato e causa primaria della distruzione dell'unità del genere umano.³⁰² Anche lo sviluppo della scienza storica, che aveva dimostrato come il termine «perfidì» attribuito agli ebrei nella preghiera del venerdì avesse un contenuto semantico ben diverso rispetto a quello di uso comune nelle lingue europee (legato cioè non a fattori morali ma, secondo l'origine latina, ad assenza di fede), non solo non era riuscito a modificare un sentimento profondamente radicato che avvicinava gli ebrei al Maligno, ma neppure ad aggiornare la liturgia.³⁰³

Il radicamento di una tradizione antiebraica e di un modo di leggere il rapporto con gli ebrei, che andava da una marcata indifferenza (nei più) alla diffidenza fino all'antipatia,³⁰⁴ risentiva anche del rapporto tra cattolicesimo e processi di sviluppo della società di massa, a partire da quelli di nazionalizzazione e di ideologizzazione della politica nel Novecento.³⁰⁵ Come ha affermato Renato Moro, i processi di secolarizzazione e di scristianizzazione costringevano la Chiesa a scendere sul piano della politica di massa, a far parte di essa e a usarne gli strumenti.³⁰⁶ Con la politica di massa era emersa quella che Mosse aveva definito la «nuova politica», un'esperienza collettiva di partecipazione costituita di elementi estetici, liturgia, miti, rituali e simboli.³⁰⁷ Attraverso di essa, il formarsi di una religione nazionale e la progressiva ideologizzazione dell'idea di nazione – con la sua definizione di rigidi codici normativi morali, estetici, sessuali e di

299 Perin 2020.

300 De Cesaris 2006, pp. 186-194; Id. 2017, pp. 108-136; Riccardi 2020, pp. 24-25.

301 Passelecq - Suchecky 1997.

302 Moro 1996.

303 Menozzi 2014, pp. 33, 74, 79-70.

304 Miccoli 2000, pp. 274-279.

305 Bracher 1984.

306 Moro 1992, pp. 314-314.

307 Mosse 1975.

comportamento che sfociavano nella formalizzazione di modelli identitari ideali e di contro-modelli negativi (pericolosi per la sua sopravvivenza) – avevano generato un ambiguo e complesso processo di dialogo, e in alcuni casi di compenetrazione, tra visioni religiose e laiche. Esse finivano per intrecciarsi e per intrecciare tra loro i processi di nazionalizzazione delle masse (anche cattoliche) e i tentativi religiosi di ricristianizzazione di quelle stesse masse.

La vicenda personale di Galassi Paluzzi e di molti collaboratori dell'Istituto di Studi Romani, nonché di Ricciotti e di molti altri sacerdoti che collaborarono con esso, è da leggere all'interno di questo quadro generale, come ho cercato di dimostrare. Gli studi biblici dell'abate lateranense (e quelli di altri studiosi)³⁰⁸ avevano indubbiamente contribuito con coraggio a gettare i primi semi per una profonda rilettura dell'ebraismo, che si rafforzava in contrapposizione proprio a quel razzismo antisemita letto come anticristiano. Tuttavia, tale lettura credo vada inserita in un contesto più sfumato e complesso. La rivalutazione dell'ebraismo restava infatti in gran parte ferma a quello precristiano. Ricciotti spiegava con coraggio nei giorni della promulgazione delle leggi razziali come, da un punto di vista dottrinario, il cristianesimo non avesse rinnegato ma aggiornato quell'ebraismo religioso. Esso era, come la romanità, un fenomeno divino. Ma nelle pagine precedenti si è anche lungamente descritto come l'ebraismo postcristiano venisse letto dall'abate in modo sempre più negativo, quale fenomeno via via sempre più estraneo non solo all'Occidente romano e cristiano, ma addirittura al mondo della civiltà (si pensi alla lezione del 1942). E questo perché l'ebraismo era divenuto un fenomeno non più religioso ma laico e politico, che sfociava quasi teleologicamente nel sionismo, nei movimenti laicisti e nelle ideologie razziste anticristiane. Il giudizio nei riguardi degli ebrei, soprattutto dopo la Rivoluzione francese, veniva dall'abate stesso – seppur, lo ripeto, con toni e contenuti più elaborati e sofisticati – reinserito nell'ambito di quelle letture antimoderne tipiche dell'intransigentismo cattolico novecentesco che erano ampiamente diffuse nelle diocesi italiane.³⁰⁹ L'età dei ghetti restava un modello perché isolava e rendeva immediatamente riconoscibile l'ebreo, contrariamente all'età dell'emancipazione dove, laicizzatosi anch'esso, l'ebreo era divenuto invisibile e, dunque, più facilmente soggetto ad essere giudicato attraverso interpretazioni complottiste. Il punto di vista di Ricciotti restava totalmente inserito nella prospettiva della conversione la quale, se costituiva una barriera contro la radicalità dell'antisemitismo politico, nello stesso tempo, come è stato osservato, seppur in modo meno evidente rappresentava anch'essa una forma di intolleranza e di fondamentalismo.³¹⁰ Nella sua lettura erano prevalenti gli elementi tipici dell'antigiudaismo religioso, ma questi convivevano con posizioni laiche e politiche tipiche del nazionalismo. Pur non accettando totalmente la

308 Come ad esempio Agostino Bea: Rigano 2008, pp. 70-71, 79-80.

309 Mazzini 2014.

310 Levi 1997, p. 172.

latinizzazione della fede, Ricciotti finiva per avvicinarvisi e per dialogare con essa. Cristianizzando la romanità pagana, che aveva ricevuto per volere di Dio dall'ebraismo il testimone della storia della salvezza, e giudicando sin dal II secolo a.C. gli ebrei come una razza e una nazione a sé, isolati, non assimilabili e, anzi, alleatisi nel tempo con le forze antiromane – dai Persiani ai musulmani fino ai protestanti – che erano in lotta assoluta con tutto ciò che era cristiano, egli finiva di fatto per desemitizzare l'intera storia dell'Occidente e, di qui, per indicare un piano inclinato che espelleva l'ebreo e che, con uno schema interpretativo che somigliava a quello dei razzisti, leggeva la realtà come una lotta apocalittica tra il Bene cristiano e il Male anticristiano (il laicismo protestante ed ebreo). Non a caso, a poche settimane dal crollo del regime fascista, su richiesta del Ministro dell'Educazione Nazionale Carlo Alberto Biggini, Ricciotti rispondeva con entusiasmo il programma elaborato dieci anni prima con Galassi Paluzzi sull'espansione e penetrazione italiana in Palestina.³¹¹

L'ebraismo era dunque divenuto un problema prevalentemente politico, legato cioè al sionismo e alla modernità anticristiana. Gli ebrei nei suoi scritti avevano acquisito una serie di caratteristiche tipiche del bagaglio laico e nazionalista: il loro essere una razza a sé portatrice di una forma di razzismo laico; l'isolamento settario e l'incapacità di assimilarsi; il costituire una nazione a sé dotata di una forte solidarietà internazionale che si legava al mondo della finanza e del capitalismo; la loro tendenza a scegliere di vivere, in linea con le loro origini, in Oriente e tra popolazioni non latine; il voler influenzare la politica degli Stati per finalità proprie; l'odio e l'azione anticristiana che lasciavano intendere un odio contro la civiltà occidentale che si avvicinava alla teoria del complotto; il perseguire con il sionismo un razzismo ebraico finalizzato al riottenimento della Palestina per motivi politici che nulla avevano a che fare con la religione.

Non c'è dubbio che l'origine della visione di Ricciotti e la soluzione del problema ebraico, mirante non alla persecuzione ma alla discriminazione e alla conversione, fossero antitetiche rispetto a quelle dei "teologi" dell'antisemitismo. Tuttavia, l'interpretazione della questione ebraica fornita da Ricciotti evidenziava quei «nessi sotterranei» tra antisemitismo moderno e tradizione della Chiesa individuati da Renato Moro in un saggio di diversi anni fa.³¹² Anche i suoi lavori rivelavano una realtà profonda fatta di un intreccio ibrido di filoni ideologici, politici, religiosi e culturali³¹³ che, dinanzi ai processi di nazionalizzazione, alla politica di massa e alla forza che in essa assumeva il pensiero mitico, evidenziavano una laicizzazione dell'antigiudaismo religioso.³¹⁴ Rispetto alla colpa di dei-

311 G. Ricciotti a C. Galassi Paluzzi, lettera del 3 aprile 1943, in Asinsr, Fcgp, 57/B ex A/6/1, sf. Giuseppe Ricciotti.

312 Moro 1988a, p. 1016.

313 Moro 2003a, pp. 276-280.

314 Di avviso diverso è Rigano 2008, p. 73, il quale distingue nettamente tre diversi modi di relazionarsi con gli ebrei (religioso, politico e razziale).

cidio, Ricciotti finiva per dare più peso alla cospirazione e al complotto ebraico, ma reinseriva comunque l'una e l'altro nel contesto di derivazione religiosa della maledizione divina. Il che mostrava anche nel suo caso «una situazione irta di contraddizioni»,³¹⁵ dove una nuova dimensione ideologica e politica finiva per aggiornare la teologia.³¹⁶ Un passaggio che era il frutto di una tensione dialettica, di processi di incontro e scontro, e di sintesi, tra dimensione religiosa e dimensione politica del pregiudizio all'interno della quale le religioni laiche della politica assumevano al loro interno parte della tradizione religiosa, mentre i discorsi dei cattolici tendevano a far propri molti elementi caratterizzanti le nuove ideologie totalitarie.³¹⁷ Da un lato l'antigiudaismo tradizionale scivolava spesso in una dimensione ideologica vicina alla politica, mentre dall'altro si mostrava spesso impermeabile ad ogni trasformazione ideologica e ad ogni impiego politico. E questo avveniva nello stesso tempo nei laici e nei sacerdoti, nelle parrocchie e nelle organizzazioni del laicato cattolico.³¹⁸

Si trattava, insomma, di atteggiamenti e letture che scaturivano dal profondo radicamento di un'intera mentalità, sulla quale agivano i nuovi processi di nazionalizzazione della fede e di ricristianizzazione di un'Europa dove erano in pericolo nello stesso tempo la religione cattolica e l'intera civiltà occidentale. Con i suoi studi e i suoi scritti, Ricciotti tentò di mostrare un quadro diverso dell'ebraismo, per smontare dalle sue fondamenta le interpretazioni dei teorici del cristianesimo germanico e del razzismo biologista e mistico-ariano nazista e fascista. Nello stesso tempo – diversamente da quanto la storiografia ha affermato guardando solo un lato dei suoi studi –, con la sua opera, anche lui contribuì, come proprio l'Istituto di Studi Romani stava cercando di fare con l'elaborazione di una forma di razzismo e di antiebraismo nazional-romano che fosse accettabile per la Chiesa, a mantenere in piedi la *koïnè* di dialogo e di sintesi ideologica tra fascismo e cattolicesimo.³¹⁹ In tal modo, proprio come gli autori cattolico-fascisti più radicali, anche l'abate finiva con il contribuire a «indebolire le stesse resistenze antisemite» e, più ancora, a rendere «assai più difficile il sorgere di una reazione intellettualmente e politicamente consapevole contro il persistere o il riaffiorare, anche tra i cattolici, delle tematiche e degli stereotipi antiebraici». ³²⁰ Ricciotti (ma il discorso può farsi, in parte, anche per le tesi sulla Palestina esposte da Scavizzi agli Studi Romani) diede veste di scientificità alle sue posizioni sull'ebraismo. Il suo metodo, infatti, faceva uscire i sentimenti contro l'ebreo dalla stanza del pregiudizio fondato solo su elementi teologico-religiosi,

315 Moro 1988a, p. 1116.

316 *Ibid.*, pp. 1025-1026.

317 Moro 2003a, pp. 344-345.

318 Moro 1992, pp. 348-349.

319 Aramini 2015.

320 Moro 1988a, p. 1119. Cf. anche Rigano 2020b, pp. 248-250 (seppure in un'ottica che accentua la discontinuità).

per dar loro una patente laica dettata proprio dall'uso delle fonti documentarie e dell'archeologia. Insomma, seppur in modo profondamente diverso rispetto ad altri personaggi ben più radicali di lui e seppur privo di livore antiebraico, di fatto nei suoi scritti il giudizio sugli ebrei scivolava dalla religione alla scienza e da questa alla politica, in un intreccio nel quale non era più possibile scindere nettamente i vari aspetti. Il fatto che questi giudizi provenissero non da un antisemita radicale ma da un sacerdote e da uno studioso serio e affermato in Italia conferiva ai suoi lavori, e dunque alle sue interpretazioni, quella patente di rispettabilità scientifica che permetteva a certi temi di contaminarsi l'un l'altro e di qui diffondersi e di inserirsi ancora più in profondità nel sentire comune. Il nesso sotterraneo, lo scivolare dei due piani era il prodotto di una mentalità ambivalente, che certo non impedì a Ricciotti durante l'occupazione nazista di ospitare presso la chiesa di San Pietro in Vincoli in Roma, salvando così loro la vita, due rifugiati di religione ebraica.³²¹ Proprio come Scavizzi, che per via dei suoi viaggi nell'Est europeo tra la fine del 1941 e il 1942 divenne consapevole del destino a cui andavano incontro gli ebrei,³²² e di qui prese forma in lui un profondo rovesciamento di giudizio che lo portò, dall'appoggiare la guerra, alla sua condanna e a mutare atteggiamento verso l'ebraismo,³²³ in tal modo anche in Ricciotti maturarono nuovi comportamenti che lo spinsero, proprio come il prete romano, a partecipare a quella rete di contatti clandestini messa in piedi a Roma da mons. Traglia, la quale rispondeva all'appello lanciato da Pio XII alla vigilia del Natale 1943 a «una grandiosa opera di amore cristiano e di umana fraternità».³²⁴ Una risposta prima di tutto umanitaria, come è stato affermato, nella consapevolezza del momento drammatico vissuto dalla popolazione nella sua interezza e dell'individuale senso di responsabilità morale e sociale,³²⁵ che diveniva anche condanna politica, certo, ma contro il solo nazionalsocialismo.³²⁶

321 Si veda l'elenco degli istituti e delle case religiose che ospitarono ebrei a Roma pubblicato in De Felice 1993, pp. 628-632. Andrea Riccardi parla di tre ebrei. Inoltre ricorda che Ricciotti portò, dopo averle battezzate, una donna e le sue due figlie presso la casa delle suore del Sacro Cuore in via Cavour: Riccardi 2008, pp. 259-260, 311. L'episodio è ricordato anche in Guglielmi 2004, pp. 113-114.

322 Riccardi 2008, pp. 317-318.

323 Manzo 2015, pp. 67-77.

324 Riccardi 2008, p. 330. Sulla figura di Pio XII la letteratura è ormai sterminata. Al riguardo, si vedano i due più recenti lavori, che presentano una lettura diversa, più complessa, e dal mio punto di vista più condivisibile, il primo e più critica e meno attenta alle molteplici sfumature presenti sia nell'azione del Pontefice che dentro la Chiesa stessa, invece, la seconda: Riccardi 2022; Kertzer 2022. Sui nodi Chiesa, seconda guerra mondiale e Shoah, si veda ora anche l'interessante numero monografico della "Revue d'Histoire de la Shoah" (2023, n. 2), intitolato *Le Vatican, l'Église catholique et la Shoah. Renouveau historiographique autour des archives Pie XII*, a cura di Nina Valbousquet.

325 Riccardi 2008, pp. 308-339; vd. anche Id. 1979, pp. 261-262.

326 Emblematica proprio nelle relazioni riservate per Pio XII redatte da Scavizzi: Manzo 2015, pp. 72-75.

Il radicamento di una *forma mentis* frutto dell'incontro, dello scontro, dell'osmosi e delle profonde e reciproche influenze tra i due fenomeni moderni prodotti dalla politica di massa – la sacralizzazione della politica e la politicizzazione e ideologizzazione del religioso – rimase evidente anche una volta caduto il fascismo. Durante l'occupazione nazista di Roma, Ricciotti si impegnò, da un lato, nel dar vita a quella *Enciclopedia Cattolica* che sarebbe dovuta divenire la sintesi del pensiero della nuova Italia cattolica e dall'altro, e in modo significativo, nella scrittura della biografia di quel San Paolo che era letto dalla letteratura nazionalista e nazista come colui che aveva semitizzato il cristianesimo, ma che Ricciotti aveva spesso richiamato quale esempio dell'appartenenza degli apostoli al mondo ebraico e del carattere universale, e plurale, del cattolicesimo. Un'opera – spiegava paragonandosi al cardinal Caetano che nel 1527 durante il sacco di Roma aveva continuato a scrivere i suoi trattati di teologia – che era nata durante il nuovo sacco di Roma per combattere le idee di razza e di religione di cui erano «invasati» i nuovi Lanzichenecchi, eredi anch'essi, come i primi, dell'opera di Lutero.³²⁷

Nel frattempo, l'abate rivedeva per la pubblicazione le bozze della sua conferenza su *Roma e la Palestina*, che lasciava in grandissima parte identica rispetto alla versione letta nel 1942. Le uniche parti eliminate erano quelle nelle quali era più visibile il suo schierarsi a favore della guerra e della riconquista italiana della Palestina. Nella versione definitiva e poi pubblicata, Ricciotti chiudeva il suo lavoro consapevole delle incertezze del futuro ma nella convinzione che l'azione italiana in Terra Santa doveva essere caratterizzata dal costante e pacifico lavoro volto al progresso materiale, nel segno dei colonizzatori romani, e dalla diffusione del messaggio di Cristo, nel solco della crociata spirituale di San Francesco.³²⁸ In una versione molto simile al testo definitivo, l'abate però concludeva il suo discorso con parole ancora più rappresentative di tutta una mentalità. Esse erano state scritte forse a cavallo dell'occupazione nazista e della liberazione di Roma, quando i sacerdoti, con il Pontefice in testa, avevano rappresentato un punto di riferimento chiave per la popolazione, svolgendo quel ruolo di *defensores civitatis*³²⁹ simbolicamente rappresentato dall'immagine finale della cupola di San Pietro con cui Rossellini decise di chiudere, nell'immediato dopoguerra, il film *Roma città aperta*.³³⁰ In quel clima di paura, tensione, incertezza, spaesamento, Ricciotti infatti scriveva:

Oggi la Roma dei Cesari non esiste più, ma c'è la Roma di Cristo. La spada del legionario romano è stata spezzata, e sul Campidoglio di Roma è stata innalzata una Croce. Questa Croce è la nuova arma con cui oggi Roma sta riconquistando

327 Ricciotti 1946b, pp. 9-11.

328 Ricciotti 1946a, p. 16.

329 Riccardi 1979, pp. 237-262.

330 Sul film di Rossellini, cf. Zinni 2010, pp. 21-26.

il mondo, e in nome di questa Croce Roma e l'Italia rimangono in Palestina come in un loro antico dominio.³³¹

Anche queste parole mostravano la forza del pensiero mitico e delle ideologie nel XX secolo. Una forza che accomunò laici e cattolici, moderati e radicali, e che due guerre mondiali non erano riuscite a scalfire. Esse evidenziavano, come tutta la ricostruzione tentata in queste pagine, «l'intreccio tra idea nazionalista di nazione e cattolicesimo sul piano culturale e ideologico» quale fenomeno transnazionale e la penetrazione profonda nel tessuto cattolico dell'idea nazionalista di nazione. «Ammettendo un nazionalismo compatibile con la dottrina cattolica», ha affermato efficacemente Alfonso Botti, si era aperta la strada «a un nazionalismo cattolico, del quale era parte integrante non solo il tradizionale antigioudaismo cristiano, ma anche un contenuto antisemitismo politico, sia pure del tutto avverso al razzismo nazionalsocialista»;³³² un antisemitismo e un razzismo nazional-romano, appunto, che, per quanto spirituale e culturale, restava «comunque razzismo».³³³

Le parole di Ricciotti rivelavano in controluce, inoltre, la continuità e la pervasività di alcuni miti nel secondo dopoguerra (come proprio quello dell'Italia nazione cattolica), di luoghi comuni, stereotipi e simboli normativi cui uniformarsi e, più in generale, quel lato oscuro della modernità su cui lo storico George L. Mosse, scampato alla persecuzione antiebraica nazista, a lungo ha soffermato la propria attenzione.³³⁴ Si tratta di aspetti che appaiono ancora oggi di fondamentale importanza dinanzi al diffondersi, in un quadro del tutto diverso, di nuove forme di nazionalismo in Occidente – e dunque al possibile formarsi di nuovi codici normativi morali, estetici e di comportamento – e dinanzi alle continue sfide che la globalità pone alla ridefinizione delle identità individuali e collettive, le quali si formano il più delle volte per opposizione a un'alterità che assume i contorni di un contro-modello identitario su cui si concentrano tutte le caratteristiche speculari del tipo ideale.³³⁵ Oggi, come è stato condivisibilmente affermato, «l'Europa e la Chiesa si trovano ad affrontare la resurrezione del nazionalcattolicesimo, usato come fattore identitario e strumento ideologico al servizio di un sovranismo esclusivo».³³⁶ Riflettere sulle ambiguità dei sentimenti antiebraici del passato può allora aiutare ad immaginare possibili alternative nel presente e, parafrasando le parole dello scrittore premio Nobel per la pace Elie

331 G. Ricciotti, *L'Italia e la Palestina lungo i secoli*, dattiloscritto, s.d., in Archivio "Casa San Secondo", Fagr, b. III, fasc. 1 Conferenze e dattiloscritti, p. 34.

332 Botti 2020, pp. 456-457.

333 Così Gentile 2022, p. 1122.

334 Cf. Gentile 2007, pp. 127-182; Plessini 2014, pp. 93-114; Aramini 2021b.

335 Remotti 2013, pp. 17-23, 79.

336 Riccardi - Rigano 2020a, p. 10.

Wiesel, aiutarci a riflettere, e così forse ad evitare il verificarsi di nuove future sconfitte della religione e dell'umanità.³³⁷

Bibliografia

- Aa.Vv. 1933 = *Atti di Convegni. Convegno di scienze morali e storiche – 14-20 Novembre 1932-XI – Tema: L'Europa*, Reale Accademia d'Italia – Fondazione Alessandro Volta, Roma 1933.
- Aa.Vv. 1994 = *La menzogna della razza. Documenti e immagini del razzismo e dell'antisemitismo fascista*, a c. del Centro Furio Jesi, Grafis, Bologna 1994.
- Alimenti - Chiarotto 2013 = S. Alimenti - F. Chiarotto (a c. di), *Religione e politica in Italia. Dal Risorgimento al Concilio Vaticano II*, Aragno, Torino 2013.
- Aramini 2015 = D. Aramini, *The Myth of 'Christian Rome' and the Institute of Roman Studies: An Attempted Synthesis of Fascism and Catholicism*, in "Journal of Contemporary History", L, 2015, n. 2, pp. 188-214.
- Aramini 2016 = D. Aramini, *Nel segno di Roma. Politica e cultura nell'Istituto di Studi Romani*, in A. Tarquini (a c. di), *Il primato della politica nell'Italia del Novecento. Studi in onore di Emilio Gentile*, Laterza, Bari-Roma 2016, pp. 35-64.
- Aramini 2018 = D. Aramini, *Roma antica tra politica e storia sociale. Riconsiderando un classico di Guglielmo Ferrero e la sua fortuna nel Novecento*, in "Mondo Contemporaneo", XIV, 2018, n. 1, pp. 93-141.
- Aramini 2021a = D. Aramini, *Shoah, antisemitismo, opinione pubblica e Chiesa cattolica: il documento* Noi ricordiamo, in Aramini et al. 2021, pp. 321-373.
- Aramini 2021b = D. Aramini, *Confronting Nationalism and the Recurring Crisis of Liberal Democracies: Mosse's Contribution to the Public Debate*, in "Journal of Contemporary History", LVI, 2021, n. 4, pp. 1009-1039.
- Aramini 2022 = D. Aramini, *Mito della romanità e razzismo nazional-romano. Le leggi del 1938 e l'Istituto di Studi Romani*, in "Annali di Storia delle Università Italiane", XXVI, 2022, n. 2, pp. 327-362.
- Aramini 2023 = D. Aramini, *Il mito di Augusto e l'Istituto di Studi Romani tra fascismo e cattolicesimo*, in M. Ghilardi - L. Mecella (a c. di), *Augusto e il fascismo. Studi intorno al bimillenario del 1937-1938*, LuoghInteriori, Città di Castello 2023, pp. 137-183.
- Aramini et al. 2021 = D. Aramini - G.M. Ceci - L. Cigloni - M. Zinni (a c. di), *La contemporaneità del passato. Studi in onore di Renato Moro*, Carocci, Roma 2021.
- Arcari 2019 = L. Arcari, *Le "origini" cristiane nell'Enciclopedia Italiana. Lo spartiacque del 1929*, in "Annali di Storia dell'Esegesi", XXXVI, 2019, n. 2, pp. 537-558.

³³⁷ Wiesel 1980, pp. 66-67.

- Arthurs 2012 = J. Arthurs, *Excavating Modernity. The Roman Past in Fascist Italy*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 2012.
- Balestracci 2015 = D. Balestracci, *Medioevo e Risorgimento. L'invenzione dell'identità italiana nell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 2015.
- Baragli 2018 = M. Baragli, *Filippo Crispolti. Un profilo politico fra cattolicesimo e nazione (1857-1942)*, Morcelliana, Brescia 2018.
- Barbera 1934 = M. Barbera, *Mito razzista anticristiano*, in "La Civiltà Cattolica", LXXXV, 1934, n. 1, pp. 238-249.
- Bedeschi 1975 = G. Bedeschi, *Saggio introduttivo*, in A. Loisy, *Il vangelo e la Chiesa. Intorno a un piccolo libro*, Ubaldini, Roma 1975.
- Bendiscioli 1937 = M. Bendiscioli, *Neopaganesimo razzista*, Morcelliana, Brescia 1937.
- Bendiscioli - Moenius - Herwegen - Wust 1933 = M. Bendiscioli - G. Moenius - I. Herwegen - P. Wust, *Romanesimo e Germanesimo. La crisi dell'Occidente*, Morcelliana, Brescia 1933.
- Bidussa 1992 = D. Bidussa, *Razzismo e antisemitismo in Italia: ontologia e fenomenologia del "Bravo Italiano"*, in "La Rassegna Mensile di Israel", LIX, 1992, n. 3, pp. 1-36.
- Bidussa 1994a = D. Bidussa, *I caratteri «propri» dell'antisemitismo italiano*, in Aa.Vv. 1994, pp. 113-124.
- Bidussa 1994b = D. Bidussa, *Il mito del bravo italiano*, Il Saggiatore, Milano 1994.
- Bignami 2015 = B. Bignami, *La Chiesa in trincea. I preti nella Grande Guerra*, Salerno, Roma 2015.
- Blinkhorn 1990 = M. Blinkhorn (ed. by), *Fascists and Conservatives. The Radical Right and the Establishment in Twentieth-Century Europe*, Routledge, London 1990.
- Botti 1992 = A. Botti, *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova (1881-1975)*, FrancoAngeli, Milano 1992.
- Botti 2019 = A. Botti, *Chiesa, cattolicesimo e nazionalismo negli anni tra le due guerre*, in "Storicamente", XV, 2019, pp. 1-34 [disponibile al sito internet: <https://storicamente.org/botti-nazionalismo-chiesa-religione> (ultimo accesso: 24.10.2023)].
- Botti 2020 = A. Botti, *A proposito del libro di Renato Moro sul mito dell'Italia cattolica, con alcune considerazioni e un ragionamento storiografico sul nazionalcattolicesimo*, in "Modernism", IV, 2020, pp. 395-457.
- Botti 2021 = A. Botti, *Quando l'Action Française rientrò nell'alveo dei nazionalismi ammessi dalla Chiesa*, in "Mondo Contemporaneo", XVII, 2021, n. 1, pp. 47-90.
- Botti - Cerrato 2000 = A. Botti - R. Cerrato (a c. di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*. Atti del Convegno Internazionale di Urbino, QuattroVenti, Urbino 2000.
- Bracher 1984 = K.D. Bracher, *Il Novecento. Secolo delle ideologie*, Laterza, Bari-Roma 1984 [ed. orig. Stuttgart 1982].

- Brice - Miccoli 2003 = C. Brice - G. Miccoli (éd. par), *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique (fin XIX^e-XX^e siècle)*, École Française de Rome, Rome 2003.
- Burgio 1999 = A. Burgio (a c. di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia (1870-1945)*, Il Mulino, Bologna 1999.
- Caliò 2011 = T. Caliò, «Il ritorno di San Francesco». *Il culto francescano nell'Italia fascista*, in Id. - Rusconi 2011, pp. 45-65.
- Caliò - Rusconi 2011 = T. Caliò - R. Rusconi (a c. di), *San Francesco d'Italia. Santità e identità nazionale*, Viella, Roma 2011.
- Capristo 1997 = A. Capristo, *La Commissione per lo studio dei problemi della razza istituita presso la Reale Accademia d'Italia: note e documenti*, in "La Rassegna Mensile di Israel", LXIII, 1997, n. 1, pp. 89-106.
- Capristo 2002 = A. Capristo, *L'espulsione degli ebrei dalle accademie italiane*, Zamorani, Torino 2002.
- Capristo 2006 = A. Capristo, *L'alta cultura e l'antisemitismo fascista. Il Convegno Volta del 1939 (con un'appendice su quello del 1938)*, in "Quaderni di Storia", XXXII, 2006, n. 2, pp. 165-226.
- Capristo 2011a = A. Capristo, *Scienze e razzismo*, in F. Cassata - C. Pogliano (a c. di), *Storia d'Italia. Annali 26. Scienze e cultura dell'Italia unita*, Einaudi, Torino 2011, pp. 241-263.
- Capristo 2011b = A. Capristo, *Fascismo e antisemitismo: nuove prospettive di ricerca*, in "Quaderni di Storia", XXXVII, 2011, n. 2, pp. 61-86.
- Cassata 2006 = F. Cassata, *Molti, sani e forti. L'eugenetica in Italia*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Catalan 2017 = T. Catalan, *Introduzione*, in "Qualestoria", XLV, 2017, n. 2, pp. 7-10.
- Cecchelli 1939 = C. Cecchelli, *Roma segnacolo di reazione della stripe alle invasioni barbariche*, Istituto di Studi Romani Editore, Roma 1939.
- Ceci 2013 = L. Ceci, *L'interesse superiore. Il Vaticano e l'Italia di Mussolini*, Laterza, Bari-Roma 2013.
- Ceci 2017 = L. Ceci, *Religione di guerra e legittimazione della violenza*, in A. Melloni (a c. di), *Benedetto XV. Papa Giacomo Dalla Chiesa nel mondo dell'«inutile strage»*, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 179-189.
- Cerrato 2000 = R. Cerrato, *Critica storica ed esegesi biblica nel modernismo italiano*, in Botti - Cerrato 2000, pp. 575-622.
- Chapoutot 2017 = J. Chapoutot, *Il nazismo e l'antichità*, Einaudi, Torino 2017 [ed. orig. Paris 2012].
- Chenau 2011 = P. Chenau, *L'ultima eresia. La Chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II*, Carocci, Roma 2011.
- Collotti 2003 = E. Collotti, *Il fascismo e gli ebrei. Le leggi razziali in Italia*, Laterza, Bari-Roma 2003.

- Coppola 1929 = F. Coppola, *La Croce e l'Aquila*, in "Politica", XI, 1929, nn. 84-85, pp. 35-53.
- Coppola 1930 = F. Coppola, *Roma, il Cristianesimo, il Cattolicesimo e l'Italia*, in "Politica", XII, 1930, nn. 38-39, pp. 5-50.
- Coppola 1941 = G. Coppola, *Il figlio di Maria*, in "Il Popolo d'Italia", 26 novembre 1941, p. 3.
- Cordovani 1942 = M. Cordovani, *Romanità della Chiesa*, in "L'Osservatore Romano", 1° febbraio 1942, p. 3.
- Costa Pinto 2011 = A. Costa Pinto (a c. di), *Rethinking the Nature of Fascism. Comparative Perspectives*, Palgrave, New York 2011.
- Costa Pinto - Kallis 2014 = A. Costa Pinto - A. Kallis (ed. by), *Rethinking Fascism and Dictatorship in Europe*, Palgrave, New York 2014.
- Cutolo 2019 = F. Cutolo, *L'ultima crociata? Il cattolicesimo italiano davanti alla presa di Gerusalemme (1917)*, in "Rivista di Storia del Cristianesimo", XVI, 2019, n. 1, pp. 171-202.
- D'Alfonso 2013 = R. D'Alfonso, *Nazionalismo e cattolicesimo in Italia nel primo quindicennio del Novecento*, in Alimenti - Chiarotto 2013, pp. 185-198.
- De Cesaris 2006 = V. De Cesaris, *Pro Judaëis. Il filogiudaismo cattolico in Italia (1789-1938)*, Guerini e Associati, Milano 2006.
- De Cesaris 2010 = V. De Cesaris, *Vaticano, fascismo e questione razziale*, Guerini e Associati, Milano 2010.
- De Cesaris 2017 = V. De Cesaris, *Spiritualmente semiti. La risposta cattolica all'antisemitismo*, Guerini e Associati, Milano 2017.
- De Cesaris 2020 = V. De Cesaris, *I cattolici italiani e le leggi razziste del 1938*, in Riccardi - Rigano 2020b, pp. 45-62.
- De Felice 1993 = R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1993 [1961¹].
- De Felice 1996 = R. De Felice, *Mussolini il duce. Lo Stato totalitario 1936-1940*, Einaudi, Torino 1996 [1981¹].
- De Francesco 2020 = A. De Francesco, *L'antichità della nazione. Il mito delle origini del popolo italiano dal Risorgimento al fascismo*, FrancoAngeli, Milano 2020 [ed. orig. Oxford 2013].
- De Luca 1932a = G. De Luca, *Bibbia e non Bibbia*, in "L'Avvenire d'Italia", 13 ottobre 1932, p. 3.
- De Luca 1932b = G. De Luca, *Storia d'Israele*, in "L'Avvenire d'Italia", 17 novembre 1932, p. 3.
- De Luca 1935 = G. De Luca, *Roma cattolica e Oriente cristiano*, in "L'Osservatore Romano", 22 agosto 1935, p. 3 [articolo non firmato].
- De Luca 1940 = Disma [G. De Luca], *Gerusalemme sarà liberata?*, in "Primato", 1° luglio 1940, pp. 17-18.

- De Luca 1943 = G. De Luca, *Letteratura religiosa. Giuseppe Ricciotti, Vita di Gesù Cristo*, in “Nuova Antologia”, 16 aprile 1943, pp. 270-272.
- De Luca - Papini 1985 = G. De Luca - G. Papini, *Carteggio. I. 1922-1929*, a c. di M. Picchi, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1985.
- De Luca - Papini 2015 = G. De Luca - G. Papini, *Carteggio. II. 1930-1932*, a c. di A. Scarantino, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015.
- De Napoli 2009 = O. De Napoli, *La prova della razza. Cultura giuridica e razzismo in Italia negli anni Trenta*, Le Monnier, Firenze 2009.
- Dell’Era 2004 = T. Dell’Era, *La storiografia sull’università italiana e la persecuzione antiebraica*, in “Qualestoria”, XXXII, 2004, n. 2, pp. 117-129.
- Dell’Era 2007 = T. Dell’Era, *Scienza, politica e propaganda. Il Manifesto del razzismo italiano: storiografia e nuovi documenti*, 2007 [disponibile al sito internet: http://eprints.sifp.it/25/1/DELL'ERA.html#_ftnref198 (ultimo accesso: 15.06.2023)].
- Dell’Era 2008 = T. Dell’Era, *Contributi sul razzismo e l’antisemitismo a settant’anni dalle leggi razziali italiane*, in “Ventunesimo Secolo”, VII, 2008, n. 17, pp. 9-20.
- Dell’Era 2016 = T. Dell’Era, *Razzismo e antisemitismo nella costruzione della nazione: analisi concettuale delle quattro principali interpretazioni storiografiche sul caso italiano*, in G. Platania (a c. di), “Pot-pourri”. *Studi in onore di Silvana Ferreri*, Sette Città, Viterbo 2016, pp. 87-100.
- Dell’Era 2023 = T. Dell’Era, *La distinction théologique entre racisme modéré et racisme exagéré du pontificat de Pie XI à celui de Pie XII. Éléments d’analyse*, in “Revue d’Histoire de la Shoah”, CCXVIII, 2023, n. 2, pp. 49-66.
- Dell’Era - Meghnagi 2023 = T. Dell’Era - D. Meghnagi (a c. di), «Perché di razza ebraica». *Il 1938 e l’università italiana*, I, Il Mulino, Bologna 2023.
- Donini 1964 = A. Donini, *Giuseppe Ricciotti storico delle origini cristiane*, in “Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Bari”, IX, 1964, pp. 7-17.
- Ducati 1940 = P. Ducati, *Italia preromana e stirpe italica. Il concetto di stirpe e civiltà di Roma antica*, Istituto di Studi Romani Editore, Roma 1940.
- Durst - Nisticò 1995 = M. Durst - G. Nisticò, *Il contributo di Giuseppe Ricciotti all’Enciclopedia Italiana*, in “Il Veltro”, XXXIX, 1995, nn. 1-2, pp. 134-138.
- Erba 1997 = A. Erba, *Metodo critico e cultura biblica in Italia negli anni ’30*, in Ricciotti 1997, pp. xxix-lxxviii.
- Fabre 1998 = G. Fabre, *L’elenco. Censura fascista, editoria e autori ebrei*, Zamorani, Torino 1998.
- Fabre 2005 = G. Fabre, *Mussolini razzista. Dal socialismo al fascismo: la formazione di un antisemita*, Garzanti, Milano 2005.
- Fabre 2021 = G. Fabre, *Il razzismo del duce. Mussolini dal ministero dell’Interno alla Repubblica sociale italiana*, Carocci, Roma 2021.
- Falconieri 2012 = S. Falconieri, *La legge della razza. Strategie e luoghi del discorso giuridico fascista*, Il Mulino, Bologna 2012.

- Falconieri 2014 = S. Falconieri, *Razzismo e antisemitismo. Percorsi della storiografia giuridica*, in "Studi Storici", LV, 2014, n. 1, pp. 155-168.
- Fattorini 2007 = E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*, Einaudi, Torino 2007.
- Faulhaber 1934 = M. von Faulhaber, *Giudaismo, cristianesimo, germanesimo*, traduzione di G. Ricciotti, Morcelliana, Brescia 1934.
- Feldman - Turda - Georgescu 2008 = M. Feldman - M. Turda - T. Georgescu (ed. by), *Clerical Fascism in Interwar Europe*, Routledge, London 2008.
- Ferrari Zumbini 2001 = M. Ferrari Zumbini, *Le radici del male. L'antisemitismo in Germania: da Bismarck a Hitler*, Il Mulino, Bologna 2001.
- Finzi 1997 = R. Finzi, *L'università italiana e le leggi antiebraiche*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- Fioravanzo 2022 = M. Fioravanzo, *L'Europa fascista. Dal "primato" italiano all'asservimento al Reich (1932-1943)*, FrancoAngeli, Milano 2022.
- Flores et al. 2010 = M. Flores - S. Levis Sullam - M.A. Matard-Bonucci - E. Traverso (a c. di), *Storia della Shoah in Italia*, II, Utet, Torino 2010.
- Formigoni 1998 = G. Formigoni, *L'Italia dei cattolici. Fede e nazione dal Risorgimento alla Repubblica*, Il Mulino, Bologna 1998.
- Formigoni 2021 = G. Formigoni, *I cattolici italiani nella prima guerra mondiale. Nazione, religione, violenza e politica*, Morcelliana, Brescia 2021.
- Frateili 1937 = A. Frateili, *O Roma o Sion*, in "La Tribuna-L'Idea Nazionale", 26 maggio 1937, p. 3.
- Galassi Paluzzi 1923 = C. Galassi Paluzzi, *Presentazione*, in "Roma", I, 1923, n. 1, pp. 1-2.
- Galassi Paluzzi 1926 = C. Galassi Paluzzi, *L'Istituto e i Corsi Superiori di Studi Romani*, in "Roma", IV, 1926, n. 4, pp. 178-180.
- Galassi Paluzzi 1927a = C. Galassi Paluzzi, *Roma e antiroma*, in "Roma", V, 1927, n. 10, pp. 437-444.
- Galassi Paluzzi 1927b = C. Galassi Paluzzi, *Note e commenti. Roma e antiroma*, in "Roma", V, 1927, n. 11, p. 522.
- Galassi Paluzzi 1928 = C. Galassi Paluzzi, *Per un ordinamento nazionale degli studi romani*, in "Roma", VI, 1928, n. 5, pp. 202-209.
- Galassi Paluzzi 1931 = C. Galassi Paluzzi, *L'idea latina e la latinità di Virgilio*, in *Studi virgiliani*, Sapientia Editrice, Roma 1931, pp. 79-92.
- Galassi Paluzzi 1938 = C. Galassi Paluzzi (a c. di), *La missione dell'Impero di Roma nella storia della civiltà*. Atti del V Congresso Nazionale di Studi Romani, I, Istituto di Studi Romani Editore, Roma 1938.
- Galassi Paluzzi 1941 = C. Galassi Paluzzi, *Il Re Imperatore inaugura la nuova sede dell'Istituto di Studi Romani*, in "Roma", XXIX, 1941, n. 6, pp. 211-215.

- Galimi 2018 = V. Galimi, *Sotto gli occhi di tutti. La società italiana e le persecuzioni contro gli ebrei*, Le Monnier, Firenze 2018.
- Galimi - Procacci 2009 = V. Galimi - G. Procacci (a c. di), *Per la difesa della razza. L'applicazione delle leggi antiebraiche nelle università italiane*, Unicopli, Milano 2009.
- Ganapini 1970 = L. Ganapini, *Il nazionalismo cattolico. I cattolici e la politica estera in Italia dal 1871 al 1914*, Laterza, Bari-Roma 1970.
- Gentile 1993 = E. Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Bari-Roma 1993.
- Gentile 1997 = E. Gentile, *La Grande Italia. Ascesa e declino del mito della nazione nel ventesimo secolo*, Mondadori, Milano 1997.
- Gentile 2001 = E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Bari-Roma 2001.
- Gentile 2007 = E. Gentile, *Il fascino del persecutore. George L. Mosse e la catastrofe dell'uomo moderno*, Carocci, Roma 2007.
- Gentile 2010 = E. Gentile, *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*, Feltrinelli, Milano 2010.
- Gentile 2022 = E. Gentile, *Storia del fascismo*, Laterza, Bari-Roma 2022.
- Germinario 1999 = F. Germinario, *Latinità, antimeridionalismo e antisemitismo negli scritti giovanili di Paolo Orano (1895-1911)*, in Burgio 1999, pp. 105-114.
- Germinario 2009 = F. Germinario, *Fascismo e antisemitismo. Progetto razziale e ideologia totalitaria*, Laterza, Bari-Roma 2009.
- Germinario 2010 = F. Germinario, *Costruire la razza nemica. La formazione dell'immaginario antisemita tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento*, Utet, Torino 2010.
- Ghilardi 2018 = M. Ghilardi, *Tra bimillenario augusteo e leggi razziali: Istituto di Studi Romani, settembre 1938*, in "Civiltà Romana", V, 2018, pp. 191-258.
- Ghilardi 2020 = M. Ghilardi, «La civiltà di Roma e i problemi della razza». *L'Istituto di Studi Romani e le leggi razziali*, in A. Pagliara (a c. di), *Antichistica italiana e leggi razziali*. Atti del Convegno in occasione dell'ottantesimo anniversario del Regio Decreto Legge n. 1779 (Università di Parma, 28 novembre 2018), Athenaeum Edizioni Universitarie, Parma 2020, pp. 49-92.
- Gilette 2002 = A. Gillette, *Racial Theories in Fascist Italy*, Routledge, London 2002.
- Giovagnoli 2020 = A. Giovagnoli, *Postfazione. Vecchie questioni e nuovi studi*, in Riccardi - Rigano 2020b, pp. 251-260.
- Giovannini 2001 = P. Giovannini, *Cattolici nazionali e impresa giornalistica. Il trust della stampa cattolica (1907-1918)*, Unicopli, Milano 2001.
- Giustibelli 2002 = S. Giustibelli, *L'Europa nella riflessione del convegno della Fondazione Volta (Roma, 16-20 novembre 1932)*, in "Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica", XV, 2002, n. 1, pp. 181-234.
- Griffin 1993 = R. Griffin, *The Nature of Fascism*, Routledge, London 1993.

- Griffin 2007a = R. Griffin, *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Palgrave, New York 2007.
- Griffin 2007b = R. Griffin, *The 'Holy Storm': 'Clerical Fascism' through the Lens of Modernism*, in "Totalitarian Movements and Political Religions", VIII, 2007, n. 2, pp. 213-227.
- Griffin 2008 = R. Griffin, *A Fascist Century*, Palgrave, New York 2008.
- Griffin - Mallet - Tortorice 2008 = R. Griffin- R. Mallet - J. Tortorice (ed. by), *The Sacred in Twentieth-Century Politics. Essays in Honour of Professor Stanley G. Payne*, Palgrave, New York 2008.
- Guasco 1975 = M. Guasco, *Alfredo Loisy in Italia*, Giappichelli, Torino 1975.
- Guglielmi 2004 = P. Guglielmi, *L'Abate Giuseppe Ricciotti. Una vita con la Bibbia e per la Bibbia (1890-1964)*, Coletti a San Pietro, Roma 2004.
- Herf 1988 = J. Herf, *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich*, Il Mulino, Bologna 1988.
- Heschel 2008 = S. Heschel, *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2008.
- Huetter 1927 = L. Huetter, *Note e commenti. Roma e antiroma*, in "Roma", V, 1927, n. 11, pp. 522-523.
- Incisa della Rocchetta 1937 = G. Incisa della Rocchetta, recensione di Bendiscioli - Moenius - Herwegen - Wust 1933, in "Roma", XV, 1937, n. 9, pp. 338-347.
- Iori 2019 = L. Iori, *L'impatto delle leggi razziali sull'antichistica italiana (1938-1945)*, in "Studi Storici", LX, 2019, n. 2, 2019, pp. 361-385.
- Israel 2010 = G. Israel, *Il fascismo e la razza. La scienza italiana e le politiche razziali del regime*, Il Mulino, Bologna 2010.
- Israel - Nastasi 1998 = G. Israel - P. Nastasi, *Scienza e razza nell'Italia fascista*, Il Mulino, Bologna 1998.
- Jorio 1941 = D. Jorio, *L'Em.mo Jorio esalta agli "Studi Romani" l'opera di Roma nelle crociate*, in "L'Osservatore Romano", 19 gennaio 1941, p. 5.
- Kallis 2014 = A. Kallis, *The Third Rome 1922-1943. The Making of the Fascist Capital*, Palgrave, New York 2014.
- Kertzer 2002 = D.I. Kertzer, *I papi contro gli ebrei. Il ruolo del Vaticano nell'ascesa dell'antisemitismo moderno*, Rizzoli, Milano 2002.
- Kertzer 2022 = D.I. Kertzer, *Un papa in guerra. La storia segreta di Mussolini, Hitler e Pio XII*, Garzanti, Milano 2022.
- La Penna 1999 = A. La Penna, *Il culto della romanità nel periodo fascista. La rivista «Roma» e l'Istituto di studi romani*, in "Italia Contemporanea", XLI, 1999, n. 4, pp. 605-630.
- Lanaro 1988 = S. Lanaro, *L'Italia nuova. Identità e sviluppo 1861-1988*, Einaudi, Torino 1988.
- Lesti 2015 = S. Lesti, *Riti di guerra. Religione e politica nell'Europa della Grande Guerra*, Il Mulino, Bologna 2015.

- Levant 2023 = M. Levant, *L'encyclique Mit brennender Sorge, de Pie XI à Pie XII. Origines, limites et usages d'une condamnation*, in "Revue d'Histoire de la Shoah", CCXVIII, 2023, n. 2, pp. 29-47.
- Levi 1997 = G. Levi, *Gli ebrei in Italia: una discussione degli annali della storia d'Italia Einaudi*, in "Zakhor", II, 1997, pp. 167-174.
- Maiocchi 1999 = R. Maiocchi, *Scienza italiana e razzismo fascista*, La Nuova Italia, Firenze 1999.
- Malgeri 1981 = F. Malgeri (a c. di), *Storia del movimento cattolico in Italia*, IV. *I cattolici dal fascismo alla resistenza*, Il Poligono, Roma 1981.
- Manacorda 1933 = G. Manacorda, *La selva e il tempio. Studi sullo spirito del germanesimo*, Bemporad, Firenze 1933.
- Manacorda 1934 = G. Manacorda, *Rosenberg e il mito della razza*, in "Il Frontespizio", VI, 1934, n. 11, pp. 3-5.
- Mangoni 1989 = L. Mangoni, *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca: il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*, Einaudi, Torino 1989.
- Mangoni 2002 = L. Mangoni, *L'interventismo della cultura. Intellettuali e riviste del fascismo*, Arago, Torino 2002 [1974¹].
- Mantovani 2004 = C. Mantovani, *Rigenerare la società. L'eugenetica in Italia dalle origini ottocentesche agli anni Trenta*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004.
- Manzo 2015 = M. Manzo, *Governo ecclesiastico e società civile a Roma tra le due guerre*, in *Chiesa e fascismo a Roma negli anni Trenta*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, pp. 37-77.
- Matard-Bonucci 2008 = M.A. Matard-Bonucci, *L'Italia fascista e la persecuzione degli ebrei*, Il Mulino, Bologna 2008.
- Mazzini 2014 = E. Mazzini, *L'antisemitismo cattolico e le sue trasformazioni. Un tentativo di sintesi a margine di due lavori*, in "Annali di Storia dell'Esegesi", XXXI, 2014, n. 1, pp. 169-189.
- Melloni 2017 = A. Melloni (a c. di), *Benedetto XV. Papa Giacomo Della Chiesa nel mondo dell'«inutile strage»*, Il Mulino, Bologna 2017.
- Menozzi 1986 = D. Menozzi, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in R. Romano - C. Vivanti (a c. di), *Storia d'Italia. Annali IX. La Chiesa e il potere politico*, Einaudi, Torino 1986, pp. 769-806.
- Menozzi 2004 = D. Menozzi, *La dottrina del regno sociale di Cristo tra autoritarismo e totalitarismo*, in Menozzi - Moro 2004, pp. 17-55.
- Menozzi 2008 = D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Il Mulino, Bologna 2008.
- Menozzi 2011 = D. Menozzi, *Cattolicesimo, patria e nazione tra le due guerre mondiali*, in Calì - Rusconi 2011, pp. 19-43.

- Menozzi 2014 = D. Menozzi, «Giudaica perfidia». *Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*, Il Mulino, Bologna 2014.
- Menozzi 2015 = D. Menozzi, *Introduzione*, in Id. (a c. di), *La Chiesa italiana nella Grande Guerra*, Morcelliana, Brescia 2015.
- Menozzi 2020 = D. Menozzi, “Crociata”. *Storia di un'ideologia dalla Rivoluzione francese a Bergoglio*, Carocci, Roma 2020.
- Menozzi 2022 = D. Menozzi, *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico dei culti in età contemporanea*, Carocci, Roma 2022.
- Menozzi - Moro 2004 = D. Menozzi - R. Moro (a c. di), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Morcelliana, Brescia 2004.
- Merker 2015 = N. Merker, *La guerra di Dio. Religione e nazionalismo nella Grande Guerra*, Carocci, Roma 2015.
- Messineo 1939 = A. Messineo, *Alla ricerca di una soluzione: chiarimenti e distinzioni*, in “La Civiltà Cattolica”, XC, 1939, n. 2125, pp. 203-213.
- Messineo 1940 = A. Messineo, *I fondamenti della dottrina fascista della razza*, in “La Civiltà Cattolica”, XCI, 1940, n. 2169, pp. 216-219.
- Miccoli 1988 = G. Miccoli, *Santa Sede e Chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, in “Studi Storici”, XXIX, 1988, n. 4, pp. 821-902.
- Miccoli 1997 = G. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo fra Otto e Novecento*, in C. Vivanti (a c. di), *Storia d'Italia. Annali*, XI. *Gli ebrei in Italia*, t. II. *Dall'emancipazione a oggi*, Einaudi, Torino 1997, pp. 1371-1574.
- Miccoli 2000 = G. Miccoli, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*, Rizzoli, Milano 2000.
- Miccoli 2003 = G. Miccoli, *Antiebraismo e antisemitismo: un nesso fluttuante*, in Brice - Miccoli 2003, pp. 3-23.
- Miccoli 2017 = G. Miccoli, *Il mito della cristianità*, Edizioni della Normale, Pisa 2017 [1985¹].
- Monticone 2013 = A. Monticone, *Il mondo cattolico di fronte alla guerra*, in Alimenti - Chiarotto 2013, pp. 177-184.
- Moro 1979 = R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Il Mulino, Bologna 1979.
- Moro 1981 = R. Moro, *Azione cattolica, clero e laicato di fronte al fascismo*, in Malgeri 1981, pp. 87-377.
- Moro 1988a = 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”, XIX, 1988, n. 6, pp. 1013-1119.
- Moro 1988b = R. Moro, *Il «modernismo buono». La «modernizzazione» cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico*, in “Storia Contemporanea”, XIX, 1988, n. 4, pp. 625-716.

- Moro 1992 = R. Moro, *L'atteggiamento dei cattolici tra teologia e politica*, in F. Sofia - M. Toscano (a c. di), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Bonacci, Roma 1992, pp. 305-349.
- Moro 1996 = R. Moro, recensione di G. Passelecq - B. Suchecky, *L'encyclique cachée de Pie XI*, in "Storia Contemporanea", XXVII, 1996, n. 4, pp. 715-730.
- Moro 1998 = R. Moro, *Pregiudizio religioso e ideologia: antiebraismo e antiprotestantesimo nel cattolicesimo italiano fra le due guerre*, in "Le Carte", III, 1998, pp. 17-66.
- Moro 2000 = R. Moro, *La religione e la «nuova epoca». Cattolicesimo e modernità tra le due guerre mondiali*, in Botti - Cerrato 2000, pp. 513-573.
- Moro 2001 = R. Moro, *Nazionalismo e cattolicesimo*, in B. Coccia - U. Gentiloni Silveri (a c. di), *Federzoni e la storia della destra italiana nella prima metà del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 49-112.
- Moro 2002 = R. Moro, *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei*, Il Mulino, Bologna 2002.
- Moro 2003a = R. Moro, *Propagandisti cattolici del razzismo antisemita in Italia (1937-1941)*, in Brice - Miccoli 2003, pp. 275-345.
- Moro 2003b = R. Moro, *Il mondo cattolico tra pace e guerra 1918-1939*, in "Italia Contemporanea", XLV, 2003, n. 3, pp. 565-615.
- Moro 2003c = R. Moro, *Cattolicesimo e italianità. Antiprotestantesimo e antisemitismo nell'«Italia cattolica»*, in A. Acerbi (a c. di), *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 307-339.
- Moro 2004a = R. Moro, *Il mito dell'impero in Italia fra universalismo cristiano e totalitarismo*, in Menozzi - Moro 2004, pp. 311-371.
- Moro 2004b = R. Moro, *Nazione, cattolicesimo e regime fascista*, in "Rivista di Storia del Cristianesimo", I, 2004, n. 1, pp. 129-147.
- Moro 2020 = R. Moro, *Il mito dell'Italia cattolica. Nazione, religione e cattolicesimo negli anni del fascismo*, Studium, Roma 2020.
- Morozzo della Rocca 2015 = R. Morozzo della Rocca, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti-soldati 1915-1919*, Gaspari, Udine 2015 [1980¹].
- Mosse 1968 = G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 1968 [ed. orig. New York 1964].
- Mosse 1975 = G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, Il Mulino, Bologna 1975 [ed. orig. New York 1975].
- Mosse 1980 = G.L. Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'Olocausto*, Laterza, Bari-Roma 1980 [ed. orig. New York 1978].
- Mosse 1986 = G.L. Mosse, *La cultura dell'Europa occidentale nell'Ottocento e nel Novecento*, Mondadori, Milano 1986 [ed. orig. Chicago 1961].
- Mosse 1990 = G.L. Mosse, *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Laterza, Bari-Roma 1990 [ed. orig. New York 1990].

- Mosse 1995 = G.L. Mosse, *Racism and Nationalism*, in "Nations and Nationalism", I, 1995, n. 2, pp. 163-173.
- Mosse 2021 = G.L. Mosse, *The Fascist Revolution. Toward a General Theory of Fascism*, The University of Wisconsin Press, Madison (WI) 2021.
- Müller 2017 = C. Müller, «Rome, d'où le Christ est romain». *Réflexions sur la légitimation scientifique de politique et religion dans le culte de la romanité*, in P. Foro (éd. par), *L'Italie et l'Antiquité du siècle des lumières à la chute du fascisme*, Presses Universitaires du Midi, Toulouse 2017, pp. 89-104.
- Munzi 2004 = M. Munzi, *La decolonizzazione del passato. Archeologia e politica in Libia dall'amministrazione alleata al Regno di Idris*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2004.
- Nelis 2011 = J. Nelis, *The Clerical Response to a Totalitarian Political Religion: «La Civiltà cattolica» and Italian Fascism*, in "Journal of Contemporary History", XLVI, 2011, n. 2, pp. 245-270.
- Nelis 2012 = J. Nelis, *Quand paganisme et catholicisme se rencontrent: quelques observations concernant la nature du mythe de la romanité à l'Istituto di Studi Romani*, in "Latomus", LXXI, 2012, n. 1, pp. 176-192.
- Nicolotti 2016 = A. Nicolotti, *Ricciotti, Giuseppe*, voce in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXXVII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. 372-374.
- Orano 1937 = P. Orano, *Gli ebrei in Italia*, Pinciana, Roma 1937.
- Papini 1929 = G. Papini, *Gli operai della vigna*, Vallecchi, Firenze 1929.
- Papini 1934 = G. Papini, *Razzia di razzisti*, in "Il Frontespizio", VI, 1934, n. 12, pp. 3-6.
- Paribeni 1938 = R. Paribeni, *I giudei nella storia antica*, in "Nuova Antologia", 1° gennaio 1939, pp. 70-81.
- Paribeni 1941 = R. Paribeni, *Da Diocleziano alla caduta dell'Impero d'Occidente*, Licinio Cappelli Editore, Bologna 1941.
- Passelecq - Suchecky 1997 = G. Passelecq - G. Suchecky, *L'enciclica nascosta. Un'occasione mancata dalla Chiesa cattolica nei confronti dell'antisemitismo*, Corbaccio, Milano 1997 [ed. orig. Paris 1995].
- Pavan 2006 = I. Pavan, *Prime note su razzismo e diritto in Italia. L'esperienza della rivista «Il Diritto Razzista» (1939-1943)*, in D. Menozzi - R. Pertici - M. Moretti (a c. di), *Culture e libertà. Studi in onore di Roberto Vivarelli*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 371-418.
- Pavan 2008 = I. Pavan, *La cultura penale fascista e il dibattito sul razzismo (1930-1939)*, in "Ventunesimo Secolo", VII, 2008, n. 17, pp. 45-78.
- Pavan 2010 = I. Pavan, *Gli storici e la Shoah in Italia*, in Flores et al. 2010, pp. 134-164.
- Payne 1995 = S.G. Payne, *A History of Fascism, 1914-1945*, University of Wisconsin Press, Madison (WI) 1995.
- Penna 1964 = A. Penna, *Giuseppe Ricciotti semitista*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari", IX, 1964, pp. 21-33.

- Perin 2016a = R. Perin (a c. di), *Pio XI nella crisi europea*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2016.
- Perin 2016b = R. Perin, *La svolta di fine pontificato. Verso una condanna dell'antisemitismo*, in Ead. 2016a, pp. 37-55.
- Perin 2020 = R. Perin, *Pio XI, l'antisemitismo e le leggi razziste*, in Riccardi - Rigano 2020b, pp. 63-75.
- Persico 2020 = A. Persico, *Cattolicesimo lombardo, antisemitismo e leggi razziali*, in Riccardi - Rigano 2020b, pp. 171-194.
- Pertici 2009 = R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, Il Mulino, Bologna 2009.
- Pesce 1991 = M. Pesce, *Il rinnovamento biblico*, in M. Guasco - F. Traniello - E. Guerrieri (a c. di), *I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, Edizioni Paoline, Milano 1991, pp. 575-610.
- Pieraccini 1994 = P. Pieraccini, *I Luoghi Santi e la rivendicazione italiana del Cenacolo*, in "Il Politico", LIX, 1994, n. 4, pp. 653-690.
- Pighin 2010a = B.F. Pighin, *Tratti biografici di Celso Costantini*, in Id. 2010b, pp. 21-76.
- Pighin 2010b = B.F. Pighin, *Ai margini della guerra (1938-1947). Diario inedito del Cardinale Celso Costantini*, Marcianum Press, Venezia 2010.
- Pili 2021 = J. Pili, *Anglophobia in Fascist Italy*, Manchester University Press, Manchester 2021.
- Plessini 2014 = K. Plessini, *The Perils of Normalcy. George L. Mosse and the Remaking of Cultural History*, The University of Wisconsin Press, Madison (WI) 2014.
- Poliakov 1999 = L. Poliakov, *Il mito ariano. Saggio sulle origini del nazismo e dei nazionalismi*, Editori Riuniti, Roma 1999 [ed. orig. New York 1971].
- Popa 2023 = I. Popa, *L'impact de l'anticommunisme du Saint-Siège sur les Juifs et la Shoah*, in "Revue d'Histoire de la Shoah", CCXVIII, 2023, n. 2, pp. 271-298.
- Prévotat 2001 = J. Prévotat, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation. 1899-1939*, Fayard, Paris 2001.
- Quacquarelli 1964 = A. Quacquarelli, *Giuseppe Ricciotti (1890-1964)*, "Orpheus", XI, 1964, n. 1, pp. 155-165.
- Rahrbacher 2020 = P. Rahrbacher, *Il dibattito sulla razza nella Curia romana*, in Riccardi - Rigano 2020b, pp. 93-112.
- Raspanti 1994 = M. Raspanti, *I razzismi del fascismo*, in Aa.Vv. 1994, pp. 73-89.
- Remotti 2013 = F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Bari-Roma 2013 [2001¹].
- Riccardi 1979 = A. Riccardi, *Roma "città sacra"? Dalla Conciliazione all'operazione Sturzo*, Vita e Pensiero, Milano 1979.
- Riccardi 1981 = A. Riccardi, *Il clericofascismo*, in Malgeri 1981, pp. 1-38.
- Riccardi 2008 = A. Riccardi, *L'inverno più lungo. 1943-44: Pio XII, gli ebrei e i nazisti a Roma*, Laterza, Bari-Roma 2008.

- Riccardi 2020 = A. Riccardi, *La Chiesa e il 1938*, in Riccardi - Rigano 2020b, pp. 11-25.
- Riccardi 2022 = A. Riccardi, *La guerra del silenzio. Pio XII, il nazismo, gli ebrei*, Laterza, Bari-Roma 2022.
- Riccardi - Rigano 2020a = A. Riccardi - G. Rigano, *Introduzione*, in Riccardi - Rigano 2020b, pp. 7-10.
- Riccardi - Rigano 2020b = A. Riccardi - G. Rigano (a c. di), *La svolta del 1938. Fascismo, cattolicesimo e antisemitismo*, Guerini e Associati, Milano 2020.
- Ricciotti 1928 = G. Ricciotti, *Il Cantico dei cantici*, Sei, Torino 1928.
- Ricciotti 1932a = G. Ricciotti, *Bibbia e non Bibbia*, Morcelliana, Brescia 1932.
- Ricciotti 1932b = G. Ricciotti, *Ebrei. Letteratura biblica*, in *Enciclopedia Italiana*, XIII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1932, pp. 358-359.
- Ricciotti 1932c = G. Ricciotti, *Studi biblici*, in "Nuova Antologia", 16 gennaio 1932, pp. 278-285.
- Ricciotti 1932d = G. Ricciotti, *Palestina sotterranea*, in "Nuova Antologia", 1° luglio 1932, pp. 102-116.
- Ricciotti 1933a = G. Ricciotti, *L'Italia e la Palestina. Nel centenario della "Custodia"*, in "L'Avvenire d'Italia", 7 ottobre 1933, p. 3.
- Ricciotti 1933b = G. Ricciotti, *La fortezza di Masada in Palestina*, in "L'Avvenire d'Italia", 16 dicembre 1933, p. 3.
- Ricciotti 1934a = G. Ricciotti, *Una aberrazione protestante e una calunnia anticattolica*, in "L'Avvenire d'Italia", 9 febbraio 1934, p. 3.
- Ricciotti 1934b = G. Ricciotti, *Luci d'Italia oltre il Giordano*, in "L'Avvenire d'Italia", 15 settembre 1934, p. 3.
- Ricciotti 1935a = G. Ricciotti, *Il protestantesimo è responsabile del razzismo?*, in "L'Avvenire d'Italia", 15 gennaio 1935, p. 3.
- Ricciotti 1935b = G. Ricciotti, *Il padre Lagrange nel suo 80° anno*, in "L'Avvenire d'Italia", 6 luglio 1935, p. 3.
- Ricciotti 1935c = G. Ricciotti, *Studi ebraici*, in "Nuova Antologia", 1° febbraio 1935, pp. 472-478.
- Ricciotti 1935d = G. Ricciotti, *Il mondo ebraico*, in *L'attuale stato religioso del mondo e la Chiesa*. Atti Ufficiali della XIII Settimana di Studi Missionari, Ufficio Centrale Unione Missionaria del Clero in Italia, Roma 1935, pp. 139-158.
- Ricciotti 1937a = G. Ricciotti, *L'episodio di Gesù figlio di Anania*, in "L'Avvenire d'Italia", 11 settembre 1937, p. 3.
- Ricciotti 1937b = G. Ricciotti, *Le mosche che arano e le oche del Campidoglio*, in "L'Avvenire d'Italia", 28 novembre 1937, p. 3.
- Ricciotti 1938a = G. Ricciotti, *Un episodio occorso alla salma di S. Filippo Neri*, in "Roma", XVI, 1938, n. 4, pp. 166-168.

- Ricciotti 1938b = G. Ricciotti, *Alla scuola di Arcimbaldo*, in “L'Osservatore Romano”, 10 febbraio 1938, p. 2.
- Ricciotti 1938c = G. Ricciotti, *Cristianesimo e giudaismo. I. I cattolici e il giudaismo*, in “L'Avvenire d'Italia”, 24 maggio 1938, p. 3.
- Ricciotti 1938d = G. Ricciotti, *Cristianesimo e giudaismo. II. Gli antefatti storici del giudaismo odierno*, in “L'Avvenire d'Italia”, 26-27 maggio 1938, p. 3.
- Ricciotti 1938e = G. Ricciotti, *Cristianesimo e giudaismo. III. Le condizioni del giudaismo odierno*, in “L'Avvenire d'Italia”, 2 giugno 1938, p. 3.
- Ricciotti 1938f = G. Ricciotti, *La questione giudaica nel sesto decennio del cristianesimo*, in “L'Italia”, 16 novembre 1938 [= Id. 1945, pp. 59-64].
- Ricciotti 1938g = G. Ricciotti, *L'alleanza di Roma coi Maccabei*, in “L'Avvenire d'Italia”, 7 dicembre 1938, p. 3.
- Ricciotti 1938h = G. Ricciotti, *I prodromi del Cristianesimo nell'Impero Romano. Il fenomeno della Diaspora*, in “L'Osservatore Romano”, 30 ottobre 1938, p. 3.
- Ricciotti 1938i = G. Ricciotti, *I prodromi del Cristianesimo nell'Impero Romano. Giulio Cesare e la Diaspora*, in “L'Osservatore Romano”, 4 novembre 1938, p. 3.
- Ricciotti 1938l = G. Ricciotti, *I prodromi del Cristianesimo. L'imperatore Augusto ed Erode il Grande*, in “L'Osservatore Romano”, 16 novembre 1938, p. 3.
- Ricciotti 1938m = G. Ricciotti, *I prodromi del Cristianesimo. Ostilità alla Diaspora*, in “L'Osservatore Romano”, 23 novembre 1938, p. 3.
- Ricciotti 1938n = G. Ricciotti, *I prodromi del Cristianesimo nell'Impero Romano. Il proselitismo della Diaspora*, in “L'Osservatore Romano”, 30 novembre 1938, p. 3.
- Ricciotti 1938o = G. Ricciotti, *I prodromi del Cristianesimo nell'Impero Romano. La Palestina sotto i discendenti di Erode il Grande*, in “L'Osservatore Romano”, 5-6 dicembre 1938, p. 3.
- Ricciotti 1938p = G. Ricciotti, *La Palestina sotto il governo diretto di Roma*, in “L'Osservatore Romano”, 11 dicembre 1938, p. 3.
- Ricciotti 1938q = G. Ricciotti, *La distruzione di Gerusalemme nelle sue cause remote*, in “L'Osservatore Romano”, 18 dicembre 1938, p. 3.
- Ricciotti 1945 = G. Ricciotti, *Questioni giudaiche*, Ave, Roma 1945.
- Ricciotti 1946a = G. Ricciotti, *Roma e la Palestina*, Istituto di Studi Romani Editore, Roma 1946.
- Ricciotti 1946b = G. Ricciotti, *Paolo Apostolo*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1946.
- Ricciotti 1958 = G. Ricciotti (a c. di), *Diario romano di Giacinto Gigli (1608-1670)*, Tumminelli, Roma 1958.
- Ricciotti 1997 = G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, Sei, Torino 1997 [1932¹].
- Ricciotti 2007 = G. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*, Mondadori, Milano 2007 [1941¹].

- Rigano 2008 = G. Rigano, *La Chiesa cattolica e il popolo d'Israele*, in A. Riccardi (a c. di), *Le Chiese e gli altri*, Guerrini e Associati, Milano 2008, pp. 57-95.
- Rigano 2010 = G. Rigano, *Storia, memoria e bibliografia delle leggi razziste in Italia*, in M. Beer - A. Foa - I. Iannuzzi (a c. di), *Leggi del 1938 e cultura del razzismo*, Viella, Roma 2010, pp. 187-209.
- Rigano 2012 = G. Rigano, *Romanità, cattolicità e razzismo. La Santa Sede e «La Difesa della razza»*, in "Cristianesimo nella Storia", XXXIII, 2012, n. 1, pp. 45-88.
- Rigano 2013 = G. Rigano, *Antigiudaismo e antisemitismo: elementi per un dibattito storiografico*, in M. Beer - A. Foa (a c. di), *Ebrei, minoranze e Risorgimento. Storia, cultura, letteratura*, Viella, Roma 2013, pp. 177-197.
- Rigano 2020a = G. Rigano, *Fascismo anticristiano?*, in Riccardi - Rigano 2020b, pp. 27-44.
- Rigano 2020b = G. Rigano, *Antigiudaismo e antisemitismo: continuità e fratture*, in Riccardi - Rigano 2020b, pp. 227-250.
- Rigano 2021 = G. Rigano, *Fascismo e religione: un culto per la nazione imperiale*, in G. Albanese (a c. di), *Il fascismo italiano. Storia e interpretazioni*, Carocci, Roma 2021, pp. 139-159.
- Roberto 2018 = U. Roberto, *Il nemico indomabile. Roma contro i Germani*, Laterza, Bari-Roma 2018.
- Rochat 2017 = G. Rochat, *Gli arditi della Grande Guerra: origini, battaglie e miti*, Leg, Gorizia 2017 [1980¹].
- Rosa 1928 = E. Rosa, *Il pericolo giudaico e gli 'Amici di Israele'*, in "La Civiltà Cattolica", LXXIX, 1928, n. 2, pp. 335-344.
- Rota 1946 = E. Rota, *Introduzione alla storia del medioevo (I maggiori problemi)*, in Id. (a c. di), *Questioni di storia medievale*, Marzorati, Milano 1946, pp. i-lxviii.
- Sacchi 1997 = P. Sacchi, *Presentazione*, in Ricciotti 1997, pp. ix-xxvii.
- Sale 2004 = G. Sale, *Hitler, la Santa Sede e gli ebrei*, Jaca Book, Roma 2004.
- Santacroce 1927 = T. Santacroce, *Note e commenti. Roma e antiroma*, in "Roma", V, 1927, n. 11, pp. 523-525.
- Sarfatti 1994 = M. Sarfatti, *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi del 1938*, Zamorani, Torino 1994.
- Sarfatti 2000 = M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Einaudi, Torino 2000.
- Scarantino 2008 = A. Scarantino, *Il «ritorno all'armi» di Giovanni Papini tra cattolicesimo e fascismo: l'amicizia intellettuale con Don Giuseppe De Luca negli anni Trenta*, in "Mondo Contemporaneo", IV, 2008, n. 3, pp. 67-128.
- Scarantino 2015 = A. Scarantino, *Introduzione. Giovanni Papini, Giuseppe De Luca al servizio della chiesa militante*, in G. De Luca - G. Papini 2015, pp. vii-cxviii.

- Scarantino 2016 = A. Scarantino, *Alla ricerca di una religione per l'uomo collettivo. Enrico Corradini tra neopaganesimo, anticristianesimo e filo-cattolicesimo*, in "Mondo Contemporaneo", XII, 2016, n. 3, pp. 5-51.
- Scoppola 1961 = P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Il Mulino, Bologna 1961.
- Sorrentino 1980 = D. Sorrentino, *La Conciliazione e il «fascismo cattolico». I tempi e la figura di Egilberto Martire*, Morcelliana, Brescia 1980.
- Sorrentino 1993 = D. Sorrentino, *Egilberto Martire. Religione e politica: il tormento della «conciliazione»*, Studium, Roma 1993.
- Steigmann-Gall 2003 = R. Steigmann-Gall, *The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity, 1919-1945*, Cambridge University Press, New York (NY) 2003.
- Stern 1961 = F. Stern, *The Politics of Cultural Despair: a Study in the Rise of the Germanic Ideology*, University of California Press, Berkeley (CA) 1961.
- Taradel - Raggi 2000 = R. Taradel - B. Raggi, *La segregazione amichevole. «La Civiltà Cattolica» e la questione ebraica 1850-1945*, Editori Riuniti, Roma 2000.
- Tarquini 2009 = A. Tarquini, *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, Il Mulino, Bologna 2009.
- Torchiani 2011 = F. Torchiani, *4 ottobre 1926. San Francesco, il regime e il centenario*, in Calì - Rusconi 2011, pp. 67-99.
- Torchiani 2016 = F. Torchiani, *Mario Bendiscioli e la cultura cattolica tra le due guerre*, Morcelliana, Brescia 2016.
- Torresi 2017 = T. Torresi, *Sergio Paronetto. Intellettuale cattolico e stratega dello sviluppo*, Il Mulino, Bologna 2017.
- Toscano 2000 = M. Toscano, *Scienza, razzismo e legislazione antiebraica*, in "Zakhor", IV, 2000, pp. 185-196.
- Toscano 2003a = M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia. Dal 1848 alla guerra dei sei giorni*, FrancoAngeli, Milano 2003.
- Toscano 2003b = M. Toscano, *L'antisemitismo nell'Italia contemporanea: note, ipotesi e problemi di ricerca*, in "Zakhor", VI, 2003, pp. 21-34.
- Toscano 2015 = M. Toscano, *Il dibattito storiografico sulla politica razziale del fascismo*, in G. Resta - V. Zeno-Zencovich (a c. di), *Leggi razziali. Passato/Presente*, RomaTrE-Press, Roma 2015, pp. 9-41.
- Traniello 2007 = F. Traniello, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 2007.
- Traniello 2021 = F. Traniello, *Ruolo pubblico della religione: per una rilettura storica del Novecento*, in Aramini et al. 2021, pp. 11-21.
- Turi 2002 = G. Turi, *Il mecenate, il filosofo e il gesuita. L'«Enciclopedia Italiana» specchio della nazione*, Il Mulino, Bologna 2002.
- Turi 2010 = G. Turi, *Il 1938 e gli intellettuali. Persecutori, vittime, spettatori*, in Flores et al. 2010, pp. 336-368.

- Turi 2016 = G. Turi, *Sorvegliare e premiare. L'Accademia d'Italia 1926-1944*, Viella, Roma 2016.
- Vaccari 1933 = A. Vaccari, *Antica e nuova interpretazione del Salmo 16 (volg. 15)*, in "Biblica", XIV, 1933, n. 4, pp. 408-434.
- Valbousquet 2017a = N. Valbousquet, *Antisemitismo italiano e cattolici integralisti nel primo dopoguerra*, in "Passato e Presente", XXXV, 2017, n. 102, pp. 68-91.
- Valbousquet 2017b = N. Valbousquet, *Latinité et antisémitisme latin au service du fascisme: culture et propagande chez Paolo Orano et Camille Mallarmé, entre France et Italie*, in "Cahiers de la Méditerranée", XCV, 2017, n. 2, pp. 191-208.
- Valbousquet 2018 = N. Valbousquet, *Race and faith: the Catholic Church, clerical Fascism, and the shaping of Italian anti-semitism and racism*, in "Modern Italy", XXIII, 2018, n. 4, pp. 355-371.
- Vian 2012 = G. Vian, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Carocci, Roma 2012.
- Vian 2013 = G. Vian, *La crisi modernista*, in Alimenti - Chiarotto 2013, pp. 131-146.
- Wiesel 1980 = E. Wiesel, *La notte*, Giuntina, Firenze 1980 [ed. orig. Paris 1958].
- Zanini 2011 = P. Zanini, *Italia e Santa Sede di fronte ai disordini del 1929 in Palestina*, in "Italia Contemporanea", LIII, 2011, n. 264, pp. 406-424.
- Zanini 2016 = P. Zanini, *La questione della Palestina. La difficile difesa degli interessi cattolici di fronte all'affermarsi dei nazionalismi*, in Perin 2016a, pp. 57-74.
- Zanini 2017 = P. Zanini, *I cattolici italiani e la questione della Palestina, tra aspetti religiosi e proiezioni nazionali (1922-1948)*, in "Qualestoria", XLV, 2017, n. 2, pp. 83-99.
- Zanini 2019 = P. Zanini, *Il «pericolo protestante». Chiesa e cattolici italiani di fronte alla questione della libertà religiosa (1922-1955)*, Le Monnier, Firenze 2019.
- Zanini 2022a = P. Zanini, *Cattolici e protestanti in Terra Santa. Aspetti culturali di una rivalità secolare (1848-1948)*, in "Mondo Contemporaneo", XVIII, 2022, n. 1, pp. 151-169.
- Zanini 2022b = P. Zanini, *Rivendicazioni nazional-cattoliche e guerra fascista. La campagna per i Luoghi Santi dell'estate 1940*, in M. Paiano (a c. di), *Violenza sacra. 2. Guerra santa, sacrificio e martirio in età contemporanea*, Viella, Roma 2022, pp. 149-172.
- Zapponi 1984 = N. Zapponi, *I sigilli sul frontespizio. Il mito dei 'Protocolli dei savi anziani di Sion'*, in "Prospettive Settanta", VI, 1984, n. 1, pp. 77-123.
- Zinni 2010 = M. Zinni, *Fascisti di celluloido. La memoria del ventennio nel cinema italiano (1945-2000)*, Marsilio, Venezia 2010.