

ANTISEMITISMO CATTOLICO E LETTERATURA POPOLARE TRA OTTO E NOVECENTO. INTORNO ALL'OPERA DI UGO MIONI*

Alessandro Capone

1. *Introduzione.* In una lontana estate pugliese, da tre anni rinchiuso in una cella del carcere di Turi, Antonio Gramsci annotava nel suo quaderno queste parole:

Ho letto in questi giorni (agosto 1931) un romanzo di Ugo Mioni *La ridda dei milioni* stampato dall'Opera di S. Paolo di Alba. A parte il carattere prettamente gesuitico (e antisemita) di questo romanzaccio, mi ha colpito la trascuratezza stilistica e anche grammaticale della scrittura del Mioni. La stampa è pessima, i refusi e gli errori formicolano e questo è già grave in libretti dedicati ai giovani del popolo che spesso in essi imparano la lingua letteraria; ma se lo stile e la grammatica del Mioni possono aver sofferto per la cattiva stampa, è certo che lo scrittore è pessimo oggettivamente, è sgrammaticato e spropositante obbiettivamente. In ciò il Mioni si stacca dalla tradizione di compostezza e anzi di falsa eleganza e lindura degli scrittori gesuitici come il padre Bresciani¹.

Già l'anno precedente i libri di Mioni avevano catturato l'attenzione di Gramsci, che li considerava tra le più fortunate opere della mediocre letteratura popolare cattolica, di stucchevole meschinità e «troppo impregnata di apologetica gesuitica»². Riprendendo queste considerazioni, che l'intellettuale svolgeva nell'ambito della sua riflessione sulla mancanza di una letteratura «nazionale-popolare» in Italia, egli tornava a citare lo scrittore tra il 1934 e il 1935, giudicando «l'invasione dei libri di Ugo Mioni» una prova dell'insufficienza della letteratura popolare cattolica, incapace di contribuire all'espansione del romanzo d'avventura con opere migliori di quelle mioniane. Tale condizione dimostrava, secondo Gramsci, l'«intima rottura» esistente tra il cattolicesimo

* Si presentano sinteticamente i risultati di una ricerca condotta sotto la guida dei professori I. Pavan e D. Menozzi, che vorrei qui ringraziare, e discussa presso la Scuola Normale Superiore di Pisa come colloquio di passaggio all'anno accademico 2012-2013.

¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 2007 (1975), vol. II, p. 897.

² Ivi, vol. I, p. 345.

ufficiale e il popolo, presso il quale esso sopravviveva come superstizione, nella sua forma controriformistica contaminata dal folklore pagano³.

Ugo Mioni, nato a Trieste nel 1870, dopo aver completato gli studi nel seminario di Gorizia e il dottorato in teologia alla Gregoriana, tornò nella città adriatica, esercitandovi dal 1893 il sacerdozio e impegnandosi nel Sodalizio S. Pietro Claver, fondato nel 1894 da Maria Teresa Ledóchowska per sostenere materialmente l'attività missionaria in Africa. Il ventennio precedente la Grande guerra vide Mioni tra gli animatori del giornalismo triestino di ispirazione cattolica e nazionalista italiana. Gli sforzi del sacerdote, tuttavia, vennero assorbiti soprattutto dalla scrittura di libri: tra il 1895 e l'anno della morte egli diede alle stampe oltre quattrocento opere, tra cui un certo numero di scritti apologetici e devozionali. La gran parte di questa produzione è però costituita da centinaia di romanzi e racconti di avventura destinati ai ragazzi, sul modello di Salgari, Verne e Karl May⁴. La prolificità di Mioni indusse don Giacomo Alberione a coinvolgerlo, nel 1922, nella fondazione della Pia società S. Paolo ad Alba⁵, dove il triestino restò sino alla metà del 1923, quando, chiamato dal card. Maffi, si spostò a Pisa per insegnare presso il seminario di S. Caterina. Morto Maffi nel 1931, Mioni si ritirò tra i chiostri come terziario regolare domenicano e si spense nel 1935 a Montepulciano, nel convento di S. Agnese⁶.

La fervida attività di scrittore di Mioni fa di lui uno dei principali protagonisti della fioritura che interessò la letteratura popolare cattolica nell'ambito del generale incremento quantitativo della letteratura di consumo nei decenni

³ Cfr. *ivi*, vol. III, pp. 2119-2120.

⁴ Cfr. K.-P. Heuer, *La religione nei romanzi di avventura di Emilio Salgari, Ugo Mioni e Karl May*, in *Emilio Salgari e la grande tradizione del romanzo d'avventura*, a cura di L. Villa, Genova, Ecig, 2007, pp. 161-175; F. Pozzo, *Ugo Mioni tra Verne e Salgari*, in «LG argomenti», VIII, 1983, 3, pp. 30-34; P. Blasi, *Scrittore per il Vangelo. Ugo Mioni (1870-1935)*, Trieste, Società istriana di archeologia e storia patria, 1985.

⁵ Su cui cfr. G. Rocca, *La formazione della Pia Società San Paolo (1914-1927). Appunti e documenti per una storia*, in «Claretianum», XX-XXI, 1981, pp. 474-690 e, con cautela, G. Barbero, *Il sacerdote Giacomo Alberione. Un uomo – un'idea*, San Paolo, Roma 1991², e L. Rolfo, *Don Alberione. Appunti per una biografia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998³.

⁶ Notizie sulla vita di Mioni in P. Zovatto, *Ugo Mioni scrittore popolare*, Trieste, Centro studi-storico religiosi Friuli-Venezia-Giulia, 1988, e *Mons. Ugo Mioni scrittore*, Atti del convegno del 9 febbraio 1986, Trieste, Società istriana di archeologia e storia patria, 1986: volumi apologetici, ma necessari per conoscere la biografia del personaggio. Il nucleo principale delle carte di Mioni, infatti, è andato perduto per l'incuria dell'esecutore testamentario che le ebbe in consegna (cfr. L. Parentin, *Ugo Mioni sacerdote triestino*, in *Mons. Ugo Mioni*, cit., p. 11). Il poco che resta è conservato a Trieste presso l'Archivio del Centro studi storico-religiosi del Friuli-Venezia-Giulia. Non hanno dato risultati di rilievo alcuni sondaggi nell'Archivio arcidiocesano di Pisa e nell'Archivio Maffi conservato presso la Biblioteca arcivescovile della città toscana.

a cavallo tra Otto e Novecento. In questa fase, contrassegnata dallo sviluppo industriale dell'editoria italiana e dall'organizzazione di più efficaci reti distributive, il volume economico e dal contenuto semplice si affermò come potente mezzo di acculturazione dei ceti medio-bassi e dei giovani⁷. Benché sin dalla metà del secolo – in cui si collocano le prime iniziative di don Bosco e di Giovanni Acquaderni – alcuni settori del mondo cattolico italiano avessero compreso le grandi potenzialità pedagogiche del libro popolare⁸, fu solo nell'età leonina che la questione educativa venne riconosciuta, con una consapevolezza nuova e nelle forme più autorevoli, come uno dei terreni cruciali per gli esiti del confronto tra la Chiesa e le forze sataniche che cooperavano alla scristianizzazione della società. Coerentemente con gli indirizzi generali del suo pontificato, Leone XIII, nell'enciclica *Etsi nos* del 15 febbraio 1882, sollecitava il moltiplicarsi di associazioni cattoliche che si curassero di arginare il dilagare della pubblicistica irreligiosa opponendo a essa la buona stampa e rivolgendosi, in particolare, agli adolescenti⁹.

Focalizzare l'attenzione sul 1882 consente di cogliere quell'intreccio di fenomeni storici segnalato dal titolo del presente contributo. Sulle stesse autorevoli pagine de «La Civiltà cattolica», che in quell'anno commentavano e spiegavano il magistero papale sull'associazionismo e la buona stampa¹⁰,

⁷ Cfr. G. Ragone, *La letteratura e il consumo: un profilo dei generi e dei modelli nell'editoria italiana (1845-1925)*, in *Letteratura italiana*, a cura di A. Asor Rosa, vol. II, *Produzione e consumo*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 687-772; P. Boero, C. De Luca, *La letteratura per l'infanzia*, Roma-Bari, Laterza, 2012³, pp. 81-82. Sulla stampa cattolica, cfr. F. Traniello, *L'editoria cattolica tra libri e riviste*, in *Storia dell'editoria nell'Italia contemporanea*, a cura di G. Turi, Firenze, Giunti, 1997, pp. 299-319; Id., *La cultura popolare cattolica nell'Italia unita*, in *Fare gli italiani. Scuola e cultura nell'Italia contemporanea*, a cura di S. Soldani, G. Turi, vol. I, *La nascita dello Stato nazionale*, Bologna, il Mulino, 1993, pp. 429-458; S. Pivato, *Strumenti dell'egemonia cattolica*, in *Fare gli italiani*, cit., pp. 361-388, e Id., *Clericalismo e laicismo nella cultura popolare italiana*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 27-34. Per lo specifico filone della letteratura cattolica per l'infanzia cfr. M. Manson, *Children's Literature, Religion and Modernity in the Latin Countries (France, Italy, Spain)* e R. Lollo, *Catholic Children's Literature in Italy in the 19th and 20th Centuries*, entrambi in *Religion, Children's Literature and Modernity in Western Europe 1750-2000*, ed. by J. De Maeyer et al., Leuven, Leuven University Press, 2005, rispettivamente pp. 175-194, 195-213. E. Beseghi, *Confini. La letteratura per l'infanzia e le sue possibili intersezioni*, in *La letteratura per l'infanzia oggi*, a cura di A. Ascenzi, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 69-86, sottolinea le intersezioni tematiche e strutturali tra letteratura alta, letteratura per l'infanzia e paraletteratura.

⁸ Cfr. *Salesiani di don Bosco in Italia. 150 anni di educazione*, a cura di F. Motto, Roma, Las, 2011, e *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, a cura di F. Traniello, Torino, Sei, 1988².

⁹ Cfr. il testo in *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, *Leone XIII (1878-1903)*, Bologna, Edb, 1999², pp. 196-217. Sulle direttrici del pontificato di Pecci cfr. D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 107-144.

¹⁰ Cfr. [G. Zocchi], *L'analisi dell'enciclica Etsi Nos*, in «La Civiltà cattolica», vol. IX, quad. 762

il padre Oreglia proseguiva la violenta campagna antiebraica intrapresa nel gennaio 1881¹¹. La pubblicistica antisemita recuperava i temi tradizionali della polemica contro il giudaismo, risemantizzandoli e facendo di essi i cardini di una visione politico-religiosa che individuava nelle modalità della presenza ebraica nella realtà contemporanea dopo l'emancipazione le cause delle storture sociali intervenute in seguito allo smantellamento degli ordinamenti cristiani¹². La polemica antisemita diventava un elemento fondamentale della battaglia per la restaurazione dell'ideale cristianità, che si ambiva a conseguire, tra l'altro, intensificando l'apostolato per l'educazione popolare.

La fonte letteraria è stata considerata «un osservatorio privilegiato» per lo studio dei pregiudizi e degli atteggiamenti antiebraici veicolati «nei ceti sociali di media acculturazione»¹³. Ciò ha spinto gli storici ad analizzare la ricorrenza e il significato degli stereotipi antiebraici nella produzione letteraria alta e di consumo, non solo cattolica¹⁴. Raramente, però, si è cercato di valutare come i narratori cattolici antisemiti abbiano recepito i mutamenti e gli ambigui aggiustamenti registratisi nel discorso intransigente sugli ebrei tra l'ultimo

(18 marzo 1882), pp. 641-661; *Come debbono lavorare i cattolici italiani*, ivi, vol. X, quad. 766 (20 maggio 1882), pp. 393-405, quad. 767 (3 giugno 1882), pp. 544-559; [M. Liberatore] *La missione del laicato moderno*, ivi, vol. XI, quad. 770 (15 luglio 1882), pp. 129-137; *La lega cattolica dell'insegnamento*, ivi, vol. XI, quad. 773 (2 settembre 1882), pp. 513-527; *Di un malinteso perniciosissimo all'azione cattolica*, ivi, vol. XII, quad. 777 (4 novembre 1882), pp. 257-269.

¹¹ Sulla campagna di Oreglia, cfr. R. Taradel, B. Raggi, *La segregazione amichevole. «La Civiltà cattolica» e la questione ebraica. 1850-1945*, Roma, Editori riuniti, 2000, pp. 16-35. Per i suoi prodromi cfr. D.L. Dahl, *The Role of the Roman Catholic Church in the Formation of Modern Anti-Semitism: «La Civiltà cattolica», 1850-1879*, in «Modern Judaism», XXIII, 2003, 2, pp. 180-197, e Id., *A Case of Disagreement among the Jesuits of «La Civiltà Cattolica» over Anti-Jewish Propaganda around 1882*, in «Rivista di storia del Cristianesimo», VII, 2010, 1, pp. 181-202, per le tensioni che essa suscitò nel collegio degli *scriptores* gesuiti.

¹² Cfr. G. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo fra Otto e Novecento*, in *Storia d'Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, vol. II, *Dall'emancipazione a oggi*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 1369-1574, ora in Id., *Antisemitismo e cattolicesimo*, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 39-263; *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique, fin XIX^e-XX^e siècle*, éd. par G. Miccoli, C. Brice, Roma, École française de Rome, 2003. Sugli usi politici del *topos* della perfidia ebraica cfr. D. Menozzi, «Giudaica perfidia». *Uno stereotipo antisemita tra liturgia e storia*, Bologna, il Mulino, 2014.

¹³ R. Bonavita, *Grammatica e storia di un'alterità. Stereotipi antiebraici cristiani nella narrativa italiana 1827-1938*, in *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme*, cit., p. 91.

¹⁴ Cfr. A.M. Canepa, *L'immagine dell'ebreo nel folclore e nella letteratura del postrisorgimento*, in «La rassegna mensile di Israel», XLIV, 1978, 7-8, pp. 383-399; L.M. Gunzberg, *Strangers at Home. Jews in the Italian Literary Imagination*, Berkeley, University of California Press, 1992; V. Fasano, *L'image du juif dans le roman feuilleton italien (1870-1915)*, Galatina, Congedo, 2008; F. Germinario, *Argomenti per lo sterminio. Stereotipi dell'immaginario antisemita*, Torino, Einaudi, 2011.

ventennio dell'Ottocento e gli anni Trenta. L'emergere, in seguito all'*affaire Dreyfus* e poi negli anni Venti, di un antisemitismo biologico incompatibile con le radici ebraiche del cristianesimo pose le gerarchie ecclesiastiche e i settori più avvertiti della cultura cattolica davanti all'esigenza di distinguere le proprie posizioni da quelle propuginate dai movimenti di massa, richiamandosi ai fondamenti teologici dell'ostilità antiebraica dei cristiani¹⁵. La fluviale opera di Mioni, coprendo un arco di tempo tanto ampio, costituisce un terreno particolarmente adatto per compiere tale tentativo. Questo lavoro, pertanto, non pretende di rivisitare l'ormai consolidata interpretazione dello svolgimento dell'antisemitismo cattolico tra la fine del XIX secolo e la vigilia della Seconda guerra mondiale¹⁶. Si vuole piuttosto contribuire a comprendere le forme e le modalità della sua volgarizzazione, adottando un filtro specifico, ma significativo, come quello della letteratura popolare.

2. *Nazionalismo e antisemitismo in Mioni giornalista*. L'esordio giornalistico di don Mioni si inquadra nella pluridecennale disputa che contrapponeva la componente italiana del clero giuliano a quella slava. Nel corso dell'Ottocento, le autorità diocesane triestine avevano incoraggiato la predicazione in lingua slava a scopo pastorale: occorreva rispondere alle esigenze di una popolazione cattolica nella quale, a causa del graduale abbandono della pratica religiosa da parte degli italiani, l'elemento slavo risultava ormai decisamente maggioritario. Sin dallo smantellamento del concordato austriaco nel 1867-1870, accolto dal plauso dell'*élite* liberale triestina, la promozione dello slavo e della liturgia glagolitica aveva assunto una più netta connotazione politica: si puntava a rinsaldare l'asse tra la gerarchia diocesana e la popolazione slovena e croata per attenuare l'isolamento della Chiesa triestina rispetto agli orientamenti del governo cittadino, saldamente controllato dal Partito liberal-nazionale italiano. Le tensioni così scaturite tra il clero di lingua italiana e la gerarchia raggiunsero il culmine nel 1895, quando alcuni sacerdoti italiani, tra i quali Mioni, pubblicarono un documento in cui, accusando il vescovo Glavina di favorire la slavizzazione di Trieste, si dichiaravano fedeli all'ordinario unicamente per le

¹⁵ Cfr. R. Moro, *Le premesse dell'atteggiamento cattolico di fronte alla legislazione razziale fascista. Cattolici ed ebrei in Italia negli anni Venti (1919-1932)*, in «Storia contemporanea», XIX, 1988, 6, pp. 1013-1119; Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo*, cit., pp. 1544-1574.

¹⁶ Oltre ai lavori di Miccoli e Moro citati nelle note precedenti, cfr. G. Miccoli, *Antiebraismo e antisemitismo: un nesso fluttuante*, in *Les racines chrétiennes*, cit., pp. 3-23, e la discussione tra G. Rigano, *Antigiudaismo e antisemitismo: elementi per un dibattito storiografico*, e R. Moro, *Antigiudaismo e antisemitismo: continuità e rotture*, entrambi in *Ebrei, minoranze e Risorgimento*, a cura di M. Beer, A. Foa, Roma, Viella, 2013, pp. 177-197, 199-205.

materie che riguardavano il suo ministero. La crisi sfociò a giugno nelle dimissioni di Glavina¹⁷.

Di lì a qualche mese Mioni, già collaboratore de «L'Eco dell'Africa», periodico del Sodalizio Claver, fondò il settimanale «L'Amico», proponendosi di sottrarre l'opinione pubblica cattolica italiana all'influenza dello schieramento liberale, apparso sino a quel momento difensore esclusivo della nazionalità italiana¹⁸. Anche la data del 1895 è densa di implicazioni. Mentre a Trieste si giungeva alla lacerazione tra il clero italiano e l'autorità ecclesiastica, la legge LXIII/1895 sul libero esercizio dei culti in Transleithania, portando a compimento il processo giuridico avviato dalla legge fondamentale del 21 dicembre 1867, completava ed estendeva a tutto l'Impero l'emancipazione civile degli ebrei. Proprio agitando un aggressivo antisemitismo politico, nello stesso anno il carismatico leader del Partito cristiano-sociale, Karl Lueger, si affermava nettamente nelle elezioni municipali di Vienna¹⁹. Difficilmente si potrebbe trascurare il peso di questi nodi nella formazione e nell'esordio giornalistico e narrativo del giovane Mioni, che mosse i primi passi nell'agone pubblico nel torno di tempo in cui l'antisemitismo politico dei cristiano-sociali toccava il proprio «apogeo funzionale»²⁰. Esaltazione della nazionalità italiana, antisemitismo e propaganda cristiano-sociale formavano un tutt'uno sulle colonne de «L'Amico», programmaticamente orientato a dar voce ai quei cattolici giuliani che, vicini al movimento di Lueger, intendevano

¹⁷ Cfr. in generale G. Valdevit, *Chiesa e lotte nazionali: il caso di Trieste (1850-1919)*, Udine, Aries, 1979, pp. 144-153 per le dimissioni di Glavina. Si vedano anche L. Ferrari, *Le chiese e l'emporio*, in *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi. Il Friuli-Venezia Giulia*, a cura di R. Finzi, C. Magris, G. Miccoli, Torino, Einaudi, 2002, pp. 237-288, e P. Blasina, *Santa Sede, vescovi e questioni nazionali. Documenti vaticani sull'episcopato di A.M. Sterk a Trieste (1896-1901)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXIV, 1988, 3, pp. 471-502.

¹⁸ Cfr. A. Millo, *L'élite del potere a Trieste. Una biografia collettiva 1891-1938*, Milano, Franco Angeli, 1989, e Id., *Un porto fra centro e periferia (1861-1918)*, in *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi. Il Friuli-Venezia Giulia*, cit., pp. 181-235.

¹⁹ Cfr. T. Catalan, *La comunità ebraica di Trieste (1781-1914). Politica, società, cultura*, Trieste, Lint, 2000, pp. 27-57; Millo, *L'élite del potere*, cit., p. 55. Sull'ascesa dei cristiano-sociali sono essenziali i lavori di J.W. Boyer, *Political Radicalism in Late Imperial Vienna. Origins of the Christian Social Movement (1848-1897)*, Chicago-London, The Chicago University Press, 1981; Id., *Culture and Political Crisis in Vienna. Christian Socialism in Power, 1897-1918*, Chicago-London, The Chicago University Press, 1995; Id., *Karl Lueger (1844-1910). Christlichsoziale Politik als Beruf. Eine Biographie*, Wien-Köln-Weimar, Böhlau, 2010.

²⁰ Boyer, *Culture and Political Crisis*, cit., p. 63. Dimostrano l'attenzione del sacerdote triestino per i fermenti e attese dell'opinione cattolica austriaca alcuni suoi scritti in tedesco: U. Mioni, *Die Solidarität des heiligen Petrus Claver. Eine propagandagesellschaft für Afrika*, Salzburg, St. Petrus Claver Solidarität, Wien, 1990; Id., *Die Sklaven. Afrikanisches Schauspiel in 3 Akten*, Brixen, Preßvereins, 1902; Id., *Diözese Triest-Capodistria*, Wien, Opitz, 1909, vol. IV/2 della collana «Das soziale Wirken der katholischen Kirche».

promuovere gli interessi italiani nell'ambito di un indiscusso lealismo verso l'imperial-regia monarchia²¹. La visione mioniana del problema nazionale era inconciliabile con quella espressa dai liberali, inclini a considerare la religione come collante identitario per una nazione priva di Stato, ma pur sempre portatori di una concezione laica dei rapporti tra religione e istituzioni e ammiratori delle politiche laicizzanti del nuovo Regno d'Italia. La campagna de «L'Amico» esortava i correligionari italiani a tutelare il «patrimonio nazionale», la propria «bella lingua» e la propria «antica coltura» dalla penetrazione della cultura slava nella realtà triestina. Il giornale, individuando nel cattolicesimo il carattere fondante dell'identità italiana, rivolgeva quindi i propri strali contro i liberali:

Col promuovere noi cattolici l'idea nazionale gioveremo alla patria, della quale siamo figli, a quella patria che i nostri avi ci lasciarono italiana, e che italiana vogliamo lasciare ai nostri posteri; gioveremo alla fede, perché un vero italiano non può essere non vero cattolico, e noi occupandoci del benessere nazionale del nostro popolo lo libereremo dalla tirannia di quei tanti, che si dicono italiani senza esserlo, e che in nome della nazione combattono la religione, ed il popolo, il nostro popolo, seguirà più volentieri la bandiera cattolico-italiana dinastica, che la bandiera italo-liberale, come lo insegna luminosamente il Friuli²².

L'identificazione tra cattolicesimo e italianità induce Mioni a compiere uno slittamento dal discorso politico-religioso a quello politico-razziale, argomentando l'estraneità di molti liberali triestini alla nazione italiana a causa delle loro origini ebraiche, dato biologico perenne che implicherebbe tare insuperabili:

Noi cattolici siamo e ci sentiamo tanto bene italiani quanto i liberali, anzi nelle nostre vene scorre il sangue latino, mentre in quelle di molti e molti, che si vantano paladini dell'italianità scorre sangue semita, sangue ebreo, e l'ebreo sarà sempre ebreo e mai italiano²³.

Pur riecheggiando quanto scritto da Oreglia un quindicennio prima²⁴, l'arti-

²¹ Cfr. Valdevit, *Chiesa e lotte nazionali*, cit., pp. 171-180; Catalan, *La comunità ebraica di Trieste*, cit., pp. 267-268; P. Zovatto, *La stampa cattolica italiana e slovena a Trieste*, Trieste, Del Bianco, 1987, *passim*.

²² Mirmidone [U. Mioni], *La questione nazionale nel Litorale*, in «L'Amico», 22 ottobre 1899, ora in Zovatto, *La stampa cattolica*, cit., pp. 308-309.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Il gesuita aveva letto nel numero degli «Archives Israélites» uscito a febbraio una dichiarazione del rabbino Prague, secondo cui, senza «l'intransigenza ebraica», sarebbe scomparsa «la razza ebraea», destinata ad annegare «in mezzo alle altre famiglie della terra» e a perdere «ogni personalità». In questa affermazione, con cui il rabbino intendeva evidenziare il pericolo che andasse perduto, in conseguenza di un'assimilazione, ogni elemento di coesione identitaria tra

colo manifestava un antisemitismo politico in cui l'infiltrazione di un lessico proto-razzista è accentuata dall'introduzione, nuova rispetto all'articolo del gesuita, del riferimento al «sangue semita», che sembra chiudere ogni prospettiva di inserimento degli ebrei nella comunità nazionale dopo un'eventuale conversione al cattolicesimo. L'adozione di tale linguaggio era certo funzionale a colpire quegli ebrei triestini che, mentre avevano abbracciato gli ideali liberal-nazionali italiani e si erano inseriti nell'*élite* politica cittadina, intraprendendo un percorso personale di completa assimilazione culturale, si erano via via allontanati dalla religione avita²⁵. Sarebbe però riduttivo spiegare l'uso del linguaggio del sangue unicamente alla luce di questo obiettivo tattico²⁶. Tale lettura trascurerebbe, infatti, l'intensificazione massiccia della polemica antisemita sulla stampa cattolica triestina nel periodo 1897-1899, in cui l'*affaire Dreyfus* assunse una vasta risonanza internazionale²⁷. Dal 1897 «L'Amico», denunciando in una serie di articoli la preponderanza ebraica nella vita pubblica cittadina, citava ampiamente *La France juive* di Drumont e affermava le conseguenze nefaste arretrate da tale situazione «allo spirito, agli usi ed alle convenienze della nostra stirpe Ario-Turanica»²⁸. All'inizio del '98 si unisce alla campagna antidreyfusarda, pubblicando resoconti

i membri della comunità ebraica, Oreglia coglieva la dimostrazione che gli ebrei «formano non già soltanto una religione ma una razza tra loro tutta unita, diversa e nemica alle altre razze. Sono infatti *per religione* cristiani gli spagnuoli, gli italiani, i francesi ed andate dicendo: ma non cessano per questo di essere anche *per razza e nazionalità* spagnuoli, italiani e francesi. Laddove invece gli ebrei di religione sono anche tali di razza e di nazione; non essendo mai né italiani, né spagnuoli, né francesi, ma sempre ebrei e non altro che ebrei: e ciò per loro stessa aperta, benché involontaria e freschissima confessione»: [G. Oreglia], *Cronaca contemporanea*, in «La Civiltà cattolica», vol. V, quad. 809 (1° marzo 1884), pp. 621-622 (corsivi nel testo).

²⁵ Alcuni esempi in Millo, *L'élite del potere*, cit.

²⁶ Come fa Zovatto, *Ugo Mioni*, cit., pp. 75-83, che minimizza l'antisemitismo di Mioni spiegando che all'autore sarebbe tutt'al più imputabile l'aver trascurato «una distinzione sottile se si vuole, ma legittima, e cioè che gli ebrei che aderivano al movimento nazionale irredentista a Trieste [...] quasi tutti praticamente erano usciti dalla comunità ebraica cittadina, anche se non avevano ricevuto il battesimo ed erano spesso passati a nozze con donne non ebre». Per Zovatto, «non si trova traccia in nessun posto, nelle numerose pubblicazioni del Mioni di un antisemitismo religioso che ricorresse alle pezze d'appoggio della teologia cattolica (che pure poteva coltivare questa opinione) fondandola sul N[uovo] T[estamento] per addossare ai «perfidii giudei», che la liturgia continuava a celebrare nelle festività pasquali del Venerdì Santo, la responsabilità del deicidio con le funeste conseguenze sulla «razza» nella sua discendenza futura» (ivi, pp. 76 e 78-79). I capitoli seguenti dimostreranno l'assoluta infondatezza di simili asserzioni.

²⁷ Cfr. A. Di Fant, *La ricezione dell'Affaire Dreyfus sulla stampa cattolica italiana di Trieste*, in *Shalom Trieste. Gli itinerari dell'ebraismo*, a cura di A. Dugulin, Comune di Trieste, 1998, pp. 297-306.

²⁸ Cfr. Catalan, *La comunità ebraica di Trieste*, cit., pp. 274-275.

e aggiornamenti in cui, nel ribadire la colpevolezza dell'ufficiale, venivano concentrati tutti i *topoi* del moderno discorso antisemita. Secondo uno schema ormai cristallizzato nella cultura intransigente, Mioni presenta l'azione antisemita come dovere del cristiano, tenuto ad amare i singoli ebrei in ossequio al comandamento della carità, ma anche ad agire secondo giustizia per proteggere la morale e la fede dalla minaccia giudaica:

Ove essi sorpassino i loro limiti, egli si difende energicamente a tutela di quanto ha di più caro al mondo, la fede e la morale. Non è l'antisemita in dovere di fare ciò? Non deve ogni uomo di carattere essere antisemita? Le ricchezze nazionali, la stampa, il commercio, le officine, le scuole, tutto è in mano all'ebreo. Lo spirito ebreo si infiltra nelle masse. Il vero antisemita, amante del suo popolo, vuole porre un fine a un sì indegno servaggio, vuole liberare il suo popolo dal giogo giudeo²⁹.

Dopo la scoperta, nell'agosto 1898, dei falsi documentari che avevano facilitato la condanna di Dreyfus, anche «L'Amico», come gran parte delle testate cattoliche italiane, derubricava il caso a semplice questione giudiziaria, ribadendo però le gravi responsabilità della mobilitazione finanziaria ebraica nell'esito della vicenda³⁰. Il settimanale triestino si conformava dunque ai nuovi orientamenti della Santa Sede, timorosa che la veemenza della campagna antidreyfusarda suscitasse una ricomposizione delle forze repubblicane in chiave anticlericale e che i cattolici confondessero le proprie posizioni con quelle dei movimenti della destra nazional-radicalista³¹. Come si è visto, ciò non impediva a Mioni di farsi portavoce, ancora nell'ottobre 1899, di un antisemitismo a base biologica, dovuto probabilmente almeno in parte all'influsso della propaganda del Partito cristiano-sociale, cui «L'Amico» era vicino³². Solo alla vigilia delle elezioni municipali del 1903 il settimanale avrebbe cercato di distinguere il proprio antisemitismo da quello delle società operaie di Camber e Cuttin e della Società Domenico Rossetti dell'ex podestà Dompietri³³. Nel fare ciò, specificava ancora una volta che l'antisemita cristiano, disposto ad amare «l'ebreo come uomo», si limitava a odiare «il giudaismo come sistema» e «il predominio giudaico» nella vita pubblica, e lottava «non per schiacciare l'ebreo, ma per rivendicare i diritti della sua fede, della sua religione». La volontà di delimitare concettualmente l'antisemitismo dei cat-

²⁹ [U. Mioni], *Antisemitismo e carità cristiana*, in «L'Amico», 6 marzo 1898, ora in Di Fant, *La ricezione dell'Affaire Dreyfus*, cit., p. 300.

³⁰ Cfr. Di Fant, *La ricezione dell'Affaire Dreyfus*, cit., p. 301.

³¹ Cfr. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo*, cit., pp. 1509-1524.

³² Ivi, pp. 1545-1550: il movimento di Lueger, continuando a proporre un virulento antisemitismo fino alla Prima guerra mondiale, rappresenta la più notevole eccezione all'affievolimento della polemica antiebraica cattolica dopo l'*affaire*.

³³ Su queste associazioni cfr. Catalan, *La comunità ebraica di Trieste*, cit., pp. 270-272.

tolici da quello laico e potenzialmente anticristiano delle nuove associazioni induceva a sottolineare le motivazioni religiose della corruzione giudaica e a prospettare, questa volta, una soluzione al problema nella conversione degli ebrei al cristianesimo. Gli ebrei, infatti, tradirono l'alleanza con il Padre e

divennero deicidi; furono perciò rigettati da Dio, ma rimasero sempre il popolo eletto, come un figliuolo primogenito, anche se colpevole, e perciò rigettato dal padre, rimane sempre il figlio primogenito, ed il padre sempre ne anela la conversione³⁴.

Questa nuova accentuazione, con cui venivano cautamente messe da parte le tendenze proto-razziste che abbiamo osservato in un diverso momento storico, non implicava affatto un ripensamento nella valutazione della presenza ebraica nella società triestina, «ammorbata dal microbo del giudaismo». Le differenze teoriche non impedivano a Mioni di condividere, sul piano pratico, la stessa interpretazione che individuava nell'invadenza ebraica l'origine dei più gravi problemi sociali. Il sacerdote salutava, dunque, la nuova corrente antisemita, pur rammaricandosi che la sua direzione si trovasse «in mani non troppo fidate, le quali ci danno a temere, che il movimento non abbia a deviare dalla buona strada»³⁵.

In tale sede non è possibile ripercorrere per intero l'attività giornalistica di Mioni, che durò sino al dopoguerra³⁶. È parso opportuno, tuttavia, offrire un saggio delle tematiche che, emerse sulle pagine de «L'Amico» nel contesto delle lotte politiche che scuotono Trieste alla fine della dominazione asburgica, saranno riproposte da Mioni anche nell'opera narrativa che egli sviluppò come strumento prediletto dell'iniziativa pedagogica da lui intrapresa sull'esempio dei salesiani³⁷.

3. *Il rilancio dell'accusa del sangue*. Nel 1895 Mioni diede alle stampe anche la sua prima opera narrativa, interamente orchestrata attorno a quell'accusa di omicidio rituale che la pubblicistica cattolica aveva recuperato e amplificato, in chiave antisemita, negli ultimi vent'anni del secolo. Il caso di Tisza-Eszlar (Ungheria, 1882) aveva dato il via, nell'Impero asburgico, a una lunga cam-

³⁴ *Antisemitismo e antisemitismo. A proposito della nuova campagna*, in «L'Amico», 1° febbraio 1903, ora in Catalan, *La comunità ebraica di Trieste*, cit., pp. 279-291. L'articolo è attribuibile a Mioni, che spesso redigeva da solo o revisionava pesantemente le bozze del periodico.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Nel 1912 «L'Amico» fu sostituito da un altro periodico diretto da Mioni, «L'Unione». Cessata nell'ottobre 1918 anche questa esperienza, Mioni collaborò brevemente con «La Voce del Popolo», favorevole al Ppi. Cfr. Zovatto, *La stampa cattolica*, cit., pp. 59 e 86-88.

³⁷ Per tale ispirazione, si veda U. Mioni, *San Giovanni Bosco. L'apostolo della gioventù*, Alba, San Paolo, 1934. Cfr. E. Bonomi, *Ugo Mioni e i salesiani a Trieste*, in *Mons. Ugo Mioni*, cit., pp. 37-40.

pagna della stampa cattolica, che rafforzò il tenore dei propri attacchi contro l'emancipazione³⁸. Anche Oreglia aveva dato grande risalto all'accusa del sangue nella corrispondenza da lui curata per «La Civiltà cattolica», contribuendo in modo determinante alla diffusione di materiali pseudo-documentari che, mirando a dimostrare la fondatezza dell'imputazione, avrebbero goduto di ampia circolazione nella pubblicistica antisemita del periodo successivo. Negli anni Novanta, avrebbero attinto a essi non solo la rivista dei gesuiti e organi di stampa come «L'Osservatore cattolico», ma anche i testi della narrativa popolare cattolica, allo scopo di rendere il proprio messaggio più efficace interpolando alla finzione romanzesca documenti presentati come attendibili³⁹.

Nel 1895, Rocca d'Adria, pseudonimo di Cesare Algranati, convertito dall'ebraismo, pubblicava *Nella tribù di Giuda*, un romanzo vagamente autobiografico il cui protagonista, riprendendo una prolusione tenuta dall'autore davanti al congresso eucaristico di Torino nel settembre 1894, rivelava che la legge talmudica comandava agli ebrei di uccidere i bambini cristiani e suggerne il sangue per partecipare delle beatitudini promesse da Gesù ai suoi fedeli⁴⁰. La prolusione e il romanzo rimandavano alle principali fonti della

³⁸ Cfr. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo*, cit., pp. 1525-1529 e R. Tardel, *L'accusa del sangue: storia politica di un mito antisemita*, Roma, Editori riuniti, 2002. Per l'epoca moderna cfr. D. Tollet, *Accuser pour convertir: du bon usage de l'accusation de crime rituel dans la Pologne catholique à l'époque moderne*, Paris, Puf, 2000; M. Caffiero, *Alle origini dell'antisemitismo politico. L'accusa di omicidio rituale nel Sei-Settecento tra autodifesa degli ebrei e pronunciamenti papali*, in *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique*, cit., pp. 25-59; D. Biale, *Blood and Belief. The Circulation of a Symbol between Jews and Christians*, Berkeley, University of California Press, 2007. Interessanti, per l'originalità dell'approccio metodologico, due recenti lavori su un famoso caso russo del 1913: E. Levin, *A Child of Christian Blood. Murder and Conspiracy in Tsarist Russia: The Beilis Blood Libel*, New York, Schocken Books, 2014, e R. Weinberg, *Blood Libel in Late Imperial Russia. The Ritual Murder Trial of Mendel Beilis*, Bloomington, Indiana University Press, 2014.

³⁹ Cfr. F. Crepaldi, *L'omicidio rituale nella «moderna» polemica anti giudaica di Civiltà cattolica nella seconda metà del XIX secolo*, in *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique*, cit., pp. 61-78, e Di Fant, *Don Davide Albertario propagandista anti ebraico. L'accusa di omicidio rituale*, in «Storicamente», VII, 2011, 21, DOI: 10.1473/stor106 (21 agosto 2015). Per l'area isontina cfr. V. Marchi, *L'orribile calunnia. Polemiche goriziane sull'omicidio rituale ebraico*, Udine, KappaVu, 2010.

⁴⁰ Rocca d'Adria, *Nella tribù di Giuda*, Genova, Fassicomo e Scotti, 1895, su cui cfr. T. Calìo, *La leggenda dell'ebreo assassino. Percorsi di un racconto anti ebraico dal Medioevo ad oggi*, Roma, Viella, 2007, pp. 170-171. La prolusione di Algranati, *L'Eucaristia e il Rito Pasquale Ebraico moderno*, in *Atti del congresso eucaristico tenutosi in Torino nei giorni 2-6 settembre 1894*, vol. II, *Scritti sugli argomenti proposti per la seconda sezione*, Torino, Tip. Pietro Celanza, 1895, pp. 78-95, circolava autonomamente come *L'Eucaristia e il Rito Pasquale Ebraico Moderno. Rivelazioni. Memoria letta al Congresso Eucaristico di Torino*, Torino, Tip. Canonica, 1895.

campagna di Oreglia, da cui venivano copiati ampi passaggi: si citavano gli atti del processo di Trento del 1475, la confessione dell'ex rabbino moldavo Neofito, convertitosi al cristianesimo ortodosso, la relazione stesa nel 1846 da Achille Laurent sull'assassinio del cappuccino Tommaso da Calangianus e del suo servo a Damasco nel 1840⁴¹. Quest'ultimo caso, inserendosi nella contesa tra Francia e Inghilterra provocata dalla ribellione del viceré egiziano Mohammed Ali contro il sultano, aveva destato il febbrile interesse delle cancellerie europee⁴².

⁴¹ Oreglia affermava di ricevere da un corrispondente dall'Oriente trascrizioni di un libro di Neophitus o Theophitus, ex rabbino diventato monaco greco, apparso in moldavo nel 1803 e poi tradotto più volte in arabo e in greco, che esponeva dettagliatamente gli omicidi rituali commessi dagli ebrei contro bambini e adulti cristiani. Il gesuita parla di una terza edizione greca che sarebbe apparsa nel 1834 con il titolo di *Ruina della Religione Ebraica: terza edizione: per Giovanni di Giorgio traduttore dal Moldavo: Napoli di Romania: 1834* (cfr. «La Civiltà cattolica», vol. IX, quad. 762, 18 marzo 1882, pp. 733). Oreglia avrebbe poi invocato un'edizione italiana dell'esposizione dell'ex rabbino (cfr. «La Civiltà cattolica», vol. X, quad. 763, 1° aprile 1882, p. 104), prontamente esaudito dalla Tipografia Giachetti di Prato, che nel 1883 pubblicava Neofito, *Il sangue cristiano nei riti ebraici della moderna sinagoga*. J. Frankel, *The Damascus Affair. «Ritual Murder», Politics and the Jews in 1840*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, ha accertato che il testo aveva già avuto numerose edizioni in Europa orientale, con il titolo di *Infruntarea jidovilor* a Iași negli anni 1839, 1871, 1877 e poi nel 1922, e con il titolo di *Jidovi [...] habamulu botezatu sau căteva taine ale judoviloru* a Bucarest nel 1871 (ivi, p. 264). Inoltre, stralci dello scritto erano apparsi sul «Times» in un articolo del 25 giugno 1840 intitolato *A Mystery, Hitherto Concealed and Now Published for the First Time, Concerning the Hebrews, the Blood that They Take from Christians, and the Use that They Make of It, with Proofs from the Holy Scriptures* (ivi, pp. 208-209), che usciva nel bel mezzo della campagna di stampa dedicata al caso di Damasco. Sempre Frankel riferisce che una notizia biografica su Neofito, identificato con un certo Noah Belfer, era contenuta in una lettera di tale Yaakov Psantir pubblicata il 15 novembre 1885 dal giornale *yiddish* romeno «Hayoets» (ivi, p. 264), ma chi davvero si celasse nell'ombra dello pseudonimo resta un mistero. Il testo di Neofito era stato comunque sunteggiato nel secondo volume dell'altra opera citata da Oreglia e da Algranati, A. Laurent, *Relation historique des affaires de Syrie depuis 1840 jusqu'au 1842. Statistique générale du Mont-Liban et Procédure complète dirigée en 1840 contre des Juifs de Damas à la suite de la disparition du Père Thomas, publiées d'après les documents recueillies en Turquie, en Égypte et en Syrie par Achille Laurent membre de la société orientale*, Paris, Gaume Frères, 1846, che, riaffermando la certezza delle pratiche omicide prescritte dalla religione talmudica agli ebrei, pubblicava gli atti del processo di Damasco (cfr. «La Civiltà cattolica», vol. IX, quad. 762, 18 marzo 1882, p. 733). Sulle fonti di Oreglia cfr. Taradel, Raggi, *La segregazione amichevole*, cit., pp. 20-25.

⁴² Un'attenta ricostruzione in Frankel, *The Damascus Affair*, cit. Mentre la Francia aveva sostenuto l'occupazione della Siria da parte di Ali, l'Inghilterra, alleata del sultano, cercava di costringere il ribelle alla ritirata. Palmerston scorse nel caso di Damasco l'occasione per stringere la pressione sul viceré d'Egitto, indurlo a rivedere le sentenze di condanna contro gli accusati dell'omicidio e accrescere così la propria influenza nell'area grazie alla benevolenza delle comunità ebraiche locali. Thiers, invece, difendendo l'operato colpevolista del console francese

L'ampia eco che ebbe il caso di Damasco nell'opinione pubblica internazionale segnò la ripresa dell'accusa del sangue nell'Ottocento e fece sì che, alla fine del secolo, la vicenda fosse citata come esempio recente e clamoroso della crudeltà ebraica dalla pubblicistica che rilanciava la calunnia⁴³. Oltre a occupare parte importante della *Tribù di Giuda*, l'episodio forniva a Mioni la materia per la sua prima prova narrativa, dipendente dalle medesime fonti usate da Algranati⁴⁴. Nella premessa del racconto lungo *L'omicidio rituale*, Mioni affermava di aver scritto con lo scopo «di propagare anche in quelle sfere, nelle quali difficilmente verrebbe letta un'opera scientifica, la cognizione esatta degli orribili riti giudaici»⁴⁵. Ripercorrendo la trama del racconto, sarà possibile osservare le modalità del recupero in forma narrativa dei temi della propaganda di Oreglia.

La narrazione si apre *in medias res*. Giuseppe, avventuroso viaggiatore, si trova in Libano, nel convento di Canobin, e prende commiato dal patriarca maronita che, dopo averlo ospitato, lo mette in guardia contro le trame ordite dagli ebrei. «Perché sono usurai» risponde Giuseppe, rassicurando il suo interlocutore: «Sono ricco abbastanza, e spero perciò di non cadere sì presto nelle loro mani»⁴⁶. Non è però l'avidità ebraica a preoccupare il patriarca, ma l'omicidio rituale. Per vincere lo scetticismo di Giuseppe, il maronita racconta la storia di Caterina Ben Noud, un'ebrea convertitasi l'anno precedente che aveva rivelato di essere stata testimone degli omicidi di un anziano e di due bambini cristiani⁴⁷. Il racconto di Caterina era lo stesso contenuto in una lettera spedita dal fantomatico conte Durfort-Civrac al console francese Ratti-Menton durante la fase istruttoria del processo di Damasco, confluita poi nel volume di Laurent e, quindi, in una corrispondenza di Oreglia che Mioni cita⁴⁸. Il

Ratti-Menton, si opponeva alla revisione del processo, che avrebbe minato il prestigio del diplomatico e compromesso gli interessi francesi nella regione. Cfr. anche Taradel, *L'accusa del sangue*, cit., pp. 203-214; F. Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007; Caliò, *La leggenda*, cit., pp. 117-150.

⁴³ Cfr. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo*, cit., p. 1386.

⁴⁴ Dopo la pubblicazione dei romanzi di Algranati e Mioni, i cappuccini del convento di Sanluri, da cui proveniva il p. Tommaso, patrocinavano la pubblicazione di [Atanasio da Quarto], *Aceldama ossia processo celebre istruito contro gli Ebrei di Damasco nell'anno 1840 [...] Con documenti relativi ed appendice storica*, Cagliari-Sassari, Dessì, 1896.

⁴⁵ U. Mioni, *L'omicidio rituale. Appunti di un viaggio sul Libano e a Damasco*, Parma, Tipografia vescovile Fiaccadori, 1895, p. 3.

⁴⁶ Ivi, p. 7.

⁴⁷ Ivi, pp. 8-9.

⁴⁸ [G. Oreglia], *Cronaca contemporanea*, in «La Civiltà cattolica», vol. X, quad. 767 (3 giugno 1882), pp. 608-610. Non si è trovata alcuna notizia su Durfort-Civrac. Invece, stando a Frankel, *The Damascus Affair*, cit., p. 169, Caterina era effettivamente una neofita che nel 1840 aveva confermato la verità delle pratiche omicide. Il suo racconto anche in [F.S. Rondina], *La*

monaco, quindi, estraeva dalla libreria «un libriccino rarissimo di un ebreo convertito, certo Teofrasto»⁴⁹, identificabile con l'opera di Neofito-Teofito. Il passo letto dal monaco coincide, infatti, con un brano in cui Oreglia, riassumendo quanto contenuto nel libro dell'ex rabbino, afferma che gli ebrei uccidono i cristiani perché il Talmud prescrive l'odio contro tutti i non ebrei e perché credono che il sangue dei cristiani sia utile nella preparazione di speciali medicamenti⁵⁰.

Mioni non si limita a proiettare la minaccia dell'omicidio rituale in uno scenario esotico, in cui, come sostenuto dal maronita, «la vita dell'uomo viene tenuta a vile» e nessuno è disposto a «indagare la causa della morte di coloro, che vengono trovati scannati»⁵¹. Il conte Durfort-Civrac, comparso nel romanzo come studioso dell'ebraismo, svela che il sangue spillato ai cristiani è usato per la preparazione del vino *kosher*. L'autore – che in apertura aveva scritto di voler diffondere tra i ceti popolari «la cognizione esatta degli orribili riti giudaici», per far comprendere «quanto prudentemente abbia agito la Chiesa cattolica, proibendoci il troppo familiare commercio cogli ebrei»⁵² – interviene in nota:

Anche a Trieste abbiamo ora una fabbrica di vini cascer [*sic*], ossia rituali, ed il valente giornale cattolico «*Il Popolo*» spiegò una volta il significato di tale parola, che deve essere assolutamente vero, perché nessuno dei tanti e sí chiassosi ebrei nostrani disse verbo contro quella rivelazione⁵³.

In questo modo, Mioni suggerisce che il pericolo non sia lontano e astratto, ma gravi minacciosamente sugli sprovveduti che intrattengono rapporti con i membri della comunità ebraica triestina.

Messosi in cammino, Giuseppe si imbatte in Isacco Picciotto, definito «un perfettissimo tipo ebreo, che diveniva ancora piú marcato nei ricci inanellati capelli che aveva alle tempie»⁵⁴. Il personaggio spiega al protagonista di poter bere nei locali pubblici solo acquavite, unica bevanda sicuramente *kosher*. All'obiezione di Giuseppe, che fa notare l'assenza di alcuna ingiunzione del genere nella legge mosaica, Picciotto replica ridendo: «E chi si cura ora di Mosè? [...] Il Talmud dice così, ed io seguo soltanto il Talmud». Il dialogo prosegue:

morale giudaica e il mistero del sangue, in «La Civiltà cattolica», vol. V, fasc. 1023 (4 febbraio 1893), pp. 278-280.

⁴⁹ Mioni, *L'omicidio rituale*, cit., p. 11.

⁵⁰ Cfr. [G. Oreglia], *Cronaca contemporanea*, cit., pp. 610-611.

⁵¹ Mioni, *L'omicidio rituale*, cit., p. 8.

⁵² Ivi, p. 3.

⁵³ Ivi, p. 35.

⁵⁴ Ivi, p. 21.

«Eppure il Talmud contraddice [*sic*] Mosè. Voi dite, che bisogna temere Dio?»
 «Sì» disse l'ebreo. «Io temo Dio, ma non l'amo e non posso amarlo.»
 «Eppure Mosè vi comanda per ordine divino di amare il Signore?»
 «Sono ebreo» disse egli seriamente «mio padre era ebreo, l'avo mio, e l'avo di mio padre erano ebrei, ed ebreo io morirò»
 «Dunque basta essere ebreo per non poter amare Dio?»⁵⁵.

La pubblicistica antisemita aveva presentato come un'indiscutibile acquisizione scientifica l'asserzione secondo cui gli ebrei avevano abbandonato la legge mosaica in favore della legge talmudica, che li avrebbe obbligati a un odio universale. L'espedito narrativo impiegato da Mioni è funzionale a trasmettere efficacemente questo contenuto, rivelato da un personaggio di religione ebraica. Le ragioni dell'inquietante silenzio di Picciotto davanti all'ultima domanda di Giuseppe risultano chiare quando Durfort-Civrac snocciola al protagonista quanto aveva appreso analizzando il Talmud: nei principi del testo sacro agli ebrei risiedeva la causa di ogni loro malizia, tra cui l'omicidio rituale⁵⁶. Nessuna sorpresa, quindi, quando Picciotto viene arrestato per l'assassinio del padre Tommaso di Calangianus e del suo servo. Il racconto delle indagini riproduce in modo pressoché fedele gli articoli di Oreglia, a sua volta basati sulla relazione di Laurent in merito al processo. Quattro imputati ottengono la grazia per le loro confessioni; dieci sono condannati a morte; due altri accusati muoiono in carcere prima della sentenza⁵⁷.

Il resoconto è infarcito di menzogne: Durfort-Civrac assicura che i prigionieri morti in carcere si erano suicidati e che le confessioni avevano «quasi infinito valore», perché «fatte spontaneamente dagli ebrei, e non sotto l'influsso di qualche pressione fisica o morale»⁵⁸, mentre era stato proprio il sistematico uso della tortura durante gli interrogatori a causare la morte dei due detenuti⁵⁹. Il conte allude, quindi, alle pressioni della diplomazia e alla mobilitazione ebraica per la revisione del processo. «A fiumi corre l'oro ebreo, comperi sono tutti i giornali, comperi molti alti funzionari»⁶⁰: così facendo, gli ebrei sarebbero riusciti a corrompere la stampa e le burocrazie delle potenze europee, ottenendo la liberazione degli imputati. In ogni caso – conclude Durfort – il processo,

⁵⁵ Ivi, p. 24. In nota «Storico – Vedi la *Civiltà Catt.* nel volume citato pag. 612». Si tratta del già citato quaderno 767 del volume X, in cui Oreglia riporta questo dialogo, intercorso tra un ebreo e il corrispondente dall'Oriente nel 1860 o nel '61.

⁵⁶ Ivi, p. 32.

⁵⁷ Ivi, pp. 48-55, da confrontare con [G. Oreglia], *Cronaca contemporanea*, vol. X, quad. 766 e quad. 767, cit., pp. 478-482 e 599-607.

⁵⁸ Mioni, *L'omicidio rituale*, cit., pp. 51-53.

⁵⁹ Cfr. Frankel, *The Damascus Affair*, cit., p. 41.

⁶⁰ Mioni, *L'omicidio rituale*, cit. p. 55.

se anche non finì con la condanna degli intangibili ebrei, pure ci convince un'altra volta dei nefandi misteri del ghetto, e dell'obbligo nostro di fuggire il commercio con un popolo, al quale la sua stessa religione comanda lo spargimento di sangue cristiano⁶¹.

Come evidenziato da Frankel, i patimenti subiti dagli imputati avevano suscitato una mobilitazione senza precedenti degli ambienti ebraici a livello internazionale e un moto d'opinione favorevole alla revisione del processo. Si era trattato, tuttavia, di un movimento elitario e ben lontano dal coinvolgere la gran parte delle comunità ebraiche europee: i suoi artefici principali, Adolphe Crémieux e James de Rothschild, non erano riusciti a mobilitare le comunità provinciali francesi, e poco venne fatto anche nelle regioni periferiche della Germania. Gli ebrei dell'Europa orientale, di gran lunga maggioritari, non avevano avuto parte alcuna nella vicenda⁶². Ciò bastava perché, dopo un quarantennio di relativa quiete in cui il caso era quasi caduto nel dimenticatoio⁶³, esso venisse recuperato dagli antisemiti a riprova delle loro tesi: i fatti del 1840 dimostravano che gli ebrei costituivano una comunità diffusa in tutte le nazioni, ma pronta a intervenire compattamente per proteggere i propri membri e celare i crimini da essi commessi contro i non ebrei. La rete internazionale ebraica possedeva grande capacità di agire efficacemente influenzando la politica e la stampa, perché i suoi membri, controllando i commerci e la finanza, potevano corrompere i giornali e penetrare nelle istituzioni. Fu così che una semplice azione di *lobbying* condotta da Crémieux e Moses Montefiore nell'ambito di una vicenda in cui i governanti di Francia, Regno Unito, Austria ed Egitto si erano mossi, al di là dei personali convincimenti, secondo considerazioni di opportunità politica e diplomatica, fu trasformata dalla pubblicistica antisemita in un complotto ebraico capace di condizionare le scelte delle potenze grazie alla loro pervasiva presenza nella finanza, negli organi d'informazione e nelle istituzioni statali.

4. *L'ebreo simbolo della modernità*. Il tema della presenza ebraica, organizzata in una rete internazionale di relazioni personali e istituzionali, come minaccia per l'ordinato vivere civile delle società cristiane è sviluppato nei romanzi mioniani di ambientazione contemporanea. Gli ebrei, immediatamente riconoscibili tramite i tradizionali stereotipi fisiognomici, fungono da antagonisti dei personaggi cattolici o in procinto di convertirsi, contro cui manovrano la

⁶¹ Ivi, p. 56.

⁶² Cfr. Frankel, *The Damascus Affair*, cit., pp. 432-433.

⁶³ Cfr. Calò, *La leggenda*, cit., pp. 137-139.

stampa e le loro risorse economiche. In *Nella città di Gesù*, Abramo Nelke, ricco finanziere ebreo, viene a sapere dal banchiere bolognese Giacomo Levi dell'imminente arrivo in Gerusalemme del conte Carlo Fiore, dotato di un immenso patrimonio. Nelke cerca così di combinare un matrimonio tra sua figlia, la bella e crudele Rachele, e il nobiluomo. Il rabbino aveva insegnato, infatti, «che l'oro Dio lo creò soltanto per gli ebrei, ai quali esso appartiene di diritto, cosicché i *goijm* lo tengono contro ogni ragione, e noi abbiamo il sacrosanto dovere di toglierglielo magari colla violenza o colla frode»⁶⁴. Tale convinzione si basava sull'interpretazione materiale della promessa biblica, che Mioni fa enunciare allo stesso Nelke:

Dio creò Israele, acciocché esso abbia il predominio sulla terra. Questo predominio lo speravamo dal Messia, che Dio ci aveva promesso e che attendiamo da secoli. Ma le nostre aspettative vennero finora deluse. Sembra che Dio si sia dimenticato di noi, o sia divenuto infedele alle sue promesse. Ecco perciò che questo primato sul mondo, che ormai non speriamo più dal Messia, che forse nemmeno verrà, lo dobbiamo guadagnare coll'oro. E Dio è largo di ricchezze verso di noi. Perciò alcuni rabbini opinano, che realmente le promesse divine riguardanti il Messia devono venir spiegate come dette dell'oro, e che ora, che Israele va acquistando ricchezze senza fine, si avvicina l'era promessa dai vati⁶⁵.

Nelle pagine del romanzo, l'antico *topos* della carnalità giudaica⁶⁶ non solo impedisce agli ebrei di riconoscere in Cristo il Messia, ma assume una marcata connotazione politica, assurgendo a fondamento dell'avidità e della smisurata ambizione di dominio degli ebrei. Tale esito sembra ora a portata di mano, poiché nelle società borghesi contemporanee, forgiate dai principi rivoluzionari e dal liberalismo, l'emancipazione degli ebrei ha permesso loro di acquisire grande potere economico e di organizzarsi in «potenti società» come «l'associazione israelitica della stampa» e la «*Alliance israélite* [...] colle quali – dice Nelke – dominiamo nel mondo»⁶⁷.

Servendosi degli organi delle società capitalistiche in cui sono ben inseriti, gli ebrei tramano per spogliare i cristiani dei loro beni. Ne *La ridda dei milioni*, non appena l'umile fabbro Vita Forcelli scopre di aver ereditato una fortuna da un cugino americano, piomba nella sua bottega «un uomo piccolo ma enormemente pingue, colle estremità superiori sproporzionatamente lunghe, il volto astuto, il naso a rampino, e due occhietti scaltri, coperti da sopracci-

⁶⁴ U. Mioni, *Nella città di Gesù*, Roma, Libreria pontificia F. Pustet, 1902, vol. I, pp. 22-23.

⁶⁵ Ivi, p. 69.

⁶⁶ Sul quale P.C. Bori, *Il vitello d'oro: le radici della controversia anti giudaica*, Torino, Boringhieri, 1983.

⁶⁷ Mioni, *Nella città di Gesù*, cit., vol. I, p. 71.

glia lunghe, folte, nerissime», avvolto in un «lungo caftan sudicio»⁶⁸. È l'ebreo Isacco Levi, che, misteriosamente venuto a sapere dell'eredità, annuncia di volersi recare in America per aiutare il fabbro a recuperare i milioni. Cacciato in malo modo da Alberto, il figlio di mastro Vita, Isacco farà di tutto per sottrarre l'eredità ai Forcelli, travestendosi da Alberto per ingannare i giudici statunitensi. L'opinione pubblica americana segue con grande interesse la contesa tra i due Forcelli, tanto che nascono società di capitali a sostegno dei due rivali:

Erano state fondate anche due società in accomandita; la società Very Albert Forcelli Actien Company Garanted [*sic*], con un capitale nominale di un milione di dollari, divisi in centomila azioni di dieci dollari; e la Fals Albert Forcelli Very Isaac Levi Abbated Company Limited [*sic*] con un capitale nominale di due milioni di dollari e duecentomila azioni di dieci dollari caduna. La prima aveva lo scopo di fornire al presunto Alberto Forcelli, al detentore dei noti documenti, i mezzi, onde far valere i propri diritti e schiacciare l'avversario. Le azioni erano state sottoscritte tutte, perché l'astuto Isacco Levi aveva accettato la presidenza della società ed incassava le quote, promettendo, con atto notarile, di dividere metà dell'eredità tra gli azionisti, cosicché le azioni sarebbero state rimborsate di lí a qualche giorno per lo meno col quattrocento per cento del loro valore. Un'occasione piú favorevole di aumentare i propri capitali non si presentava cosí presto, e molti poveracci, che avevano risparmiato un po' di denaro a suon di fatiche e di sudori, si affrettarono di acquistare quelle azioni cotanto promettenti⁶⁹.

La seconda società, nata con l'intento di fornire al vero Alberto i mezzi per dimostrare la truffa di Levi, fallisce perché il protagonista rifiuta nobilmente il denaro offertogli. Il romanzo contiene una severa critica dei modelli culturali predominanti nella società statunitense, presentata come massima realizzazione di quella modernità capitalistica intrinsecamente affine alla distorta morale ebraica. Il sistema di falsi valori sostanziato nella società capitalistica si pone in antitesi rispetto alla cultura italiana, fondata sulla virtù disinteressata. Gli americani «disprezzano la scienza, la virtù, la nobiltà di natali», convinti «che tutto il mondo si inchini avanti all'oro; e che i cosiddetti atti di virtù, il sacrificio, e quanto havvi di grande e ammirabile al mondo, si risolva, alla fin fine, in una specolazione da bottegaio»⁷⁰. Incarnazione del contrasto tra la virtù italiana e l'amoralità capitalistica è il rampante avvocato che, di fronte al rifiuto di Alberto, esprime al giovane il disprezzo della società statunitense per la cultura italiana:

⁶⁸ U. Mioni, *La ridda dei milioni*, Milano, Premiata scuola tipografica Artigianelli, 1908, p. 7.

⁶⁹ Ivi, pp. 176-177.

⁷⁰ Ivi, p. 145.

- La sua conoscenza non fa salire il termometro della mia ammirazione per gli italiani
- disse l'avvocato con un sorriso.
- Perché?
- Perché ella è troppo idealista; rifiuta un onesto guadagno; respinge un ottimo affare; e chi respinge un guadagno non diventerà mai ricco. Una nazione ora, che non ha molti figli ricchi non sarà mai grande, giacché tanto vale la nazione quanto ne sono doviziosi i figli.
- Io non condivido le sue vedute. Soltanto la virtù rende grande una nazione e non l'oro⁷¹.

Fondata sulla brama di guadagno, nella rappresentazione mioniana la modernità capitalistica costituisce il miglior terreno in cui l'ebraismo, che ne controlla le istituzioni, possa condurre la sua lotta contro la morale cristiana. Per abbattere il cristianesimo – identificato da Mioni con il cattolicesimo – gli ebrei riescono ad aggregare attorno a sé tutti i nemici della Chiesa di Roma. Così, l'alleanza tra Abramo Nelke e Eutimios, custode greco-ortodosso del Santo sepolcro, fa da sfondo al romanzo ambientato *Nella città di Giuda*. Eutimios, che prepara il massacro dei francescani della basilica, chiede a Nelke di ordinare alla stampa europea, sotto controllo giudaico, di presentare gli incidenti in chiave favorevole agli ortodossi. In cambio, il monaco promette che i suoi confratelli avrebbero fatto affari solo con la banca Nelke. Le ragioni dell'intesa tra i due sono esplicitate dallo stesso banchiere:

Guai se i latini aumentano in potenza e riescono a infiltrare le loro massime tra i popoli. Questi diverrebbero morali, e la moralità ci chiuderebbe le sorgenti maggiori di lucro, l'usura cesserebbe, perché surrogata dalla carità, e la nostra potenza diminuirebbe rapidamente. I latini, ecco il nostro nemico! I cattolici, ecco i nostri avversari! Io, coll'appoggiare e far appoggiare i Greci dalla stampa, prendo parte attiva nella lotta di aggressione del giudaismo contro il cattolicesimo, del principio dell'individualità, che è specificatamente nostro, contro il collettivismo, che è cristiano, e concorro al trionfo del mio popolo, della mia religione!⁷²

Il complotto dei nemici della chiesa adombra le vicende della passione di Cristo:

Eutimios ed Abramo erano di vedute opposte, e si disprezzavano a vicenda: ma avevano comune l'odio contro la chiesa romana; e come Pilato ed Erode si trovarono nella passione di Gesù Cristo, concordi e la comune ostilità contro chi era la verità li rese amici, così Abramo ed Eutimios si erano trovati nella lotta contro la odiata chiesa di Roma⁷³.

⁷¹ Ivi, pp. 188.

⁷² Mioni, *Nella città di Gesù*, cit., vol. I, pp. 72-73.

⁷³ Ivi, vol. II, p. 73.

Tale costruzione rifletteva gli esiti del percorso attraverso cui la cultura intransigente, dopo il 1870, era giunta a individuare negli ebrei non piú soltanto alcuni tra i beneficiari delle rivoluzioni, ma gli agenti occulti della cospirazione di matrice satanica che vedeva uniti tutti i nemici di Cristo nel tentativo di scardinare la cristianità. L'analogia tra la difficile situazione del cattolicesimo nel presente e la passione di Gesù, sviluppata dagli stessi pontefici, contribuiva a porre in evidenza il ruolo centrale del «popolo deicida» nell'attacco rivolto alla Chiesa dalle rivoluzioni, all'origine delle nefaste conseguenze politico-sociali osservabili nell'età dell'industrializzazione. In questo slittamento dalla teologia alla politica, l'ebreo assurgeva dunque a simbolo della modernità individualista i cui ordinamenti andavano soppiantando quelli, sacrali, della società cristiana⁷⁴.

Abbandonando il linguaggio razzista di cui aveva fatto mostra nei suoi articoli e recuperando una distinzione che aveva accompagnato l'articolazione dell'antisemitismo politico cattolico sino a essere autorevolmente convalidata da Leone XIII nel 1892⁷⁵, Mioni affermava la liceità di un antisemitismo difensivo:

Io vorrei distinguere nell'antisemitismo l'aggressione dalla difesa. Non saremo certo noi cattolici ad aggredire gli ebrei, come non aggrediremo mai nessuno, neppure i nostri piú accaniti nemici. Apprezziamo troppo la carità cristiana per voler scendere sí in basso [...] Ma se vediamo che la stampa, influenzata da loro, ingiuria il Cristo e cerca di soffocare il pensiero cristiano nel cuore delle masse e di rendere atea la società; se li vediamo dopo di aver monopolizzato il capitale, voler monopolizzare la scienza e corrompere le masse; se li vediamo mostri d'immoralità; se li udiamo schernire la virtù ed insegnare i vizi piú nefandi, cui danno il nome di virtù mentre la virtù viene chiamata vizio; se li vediamo diffondere la massoneria, questo grande avversario del Cristo; se vediamo il loro spirito beffardo, immorale, leggero, superficiale, comunicarsi alla nostra gioventù cristiana che il loro contatto corrompe; se udiamo uscire dalle loro labbra velenose ingiurie contro il Cristo, la Chiesa e il suo Capo venerato, dobbiamo alzare la voce e metterci sulla difesa; dobbiamo tener testa al nemico, rintuzzarne l'audacia, respingerlo; né, facendo ciò, facciamo cosa contraria ai principî della fede ma operiamo anzi in un modo ad esso [*sic*] conforme, perché la nostra è azione di difesa cristiana, morale, nazionale, umana. Se condanniamo l'antisemitismo quando esso si limita alla pura difesa del principio e del patrimonio cristiano, dobbiamo condannare anche il Cristo che inveí contro i farisei ipocriti e cacciò i venditori dal tempio. Condanno gli eccessi; disapprovo l'aggressione; la difesa è invece necessaria, nel nome cristiano.

Il popolo giudaico, non lo dimentichiamo, è figliuol prodigo, che ha abbandonato Dio suo padre e custodisce i maiali, cibandosi delle silique dei piaceri piú grossolani e di cose puramente terrene.

⁷⁴ Su tale percorso cfr. Miccoli, *Santa sede, questione ebraica e antisemitismo*, cit., in part. pp. 1394-1429.

⁷⁵ Ivi, pp. 1427-1429.

Noi preghiamo per la sua conversione, ma dobbiamo impedire che i fratelli incauti lo avvicinino, acciocché non vengano sedotti dal suo esempio e dobbiamo difenderli dai suoi attentati. Venga Israele a noi! Lo accoglieremo a braccia aperte e gli faremo gran festa. Ci vuole trarre a sé? Dobbiamo opporci a questo tentativo⁷⁶.

L'autore individuava, così, nel ripristino della segregazione la soluzione alla pervasiva infiltrazione ebraica nei gangli vitali della società contemporanea, minaccia che sarebbe stata completamente eliminata solo con la conversione degli ebrei alla religione cattolica.

5. *Antiprotestantesimo e antisemitismo*. Benché alle modalità della rappresentazione degli ortodossi nella pubblicistica cattolica non siano stati dedicati adeguati studi, sembra di poter dire che la polemica antiortodossa non sia mai stata tanto rilevante da apparire un fenomeno qualitativamente diverso da una delle molte manifestazioni del generico pregiudizio contro l'alterità religiosa tipico della mentalità preconciliare. Ciò vale anche per i romanzi di Mioni. Il risalto che tale polemica riceve in alcune sue opere – in particolare in quelle di ambientazione palestinese – dipende dall'attenzione dell'autore per l'attività missionaria e l'annosa disputa sul controllo dei Luoghi santi. Tuttavia, gli stereotipi con cui Mioni descrive i greco-ortodossi derivano da una tradizione antichissima e a volte precristiana, come quello della «greca astuzia»⁷⁷, oppure accomunano tutti i personaggi negativi della sua opera, in cui ebrei, greci, mormoni, musulmani sono sempre falsi, superbi, avidi e fanatici.

Antisemitismo e antiprotestantesimo appaiono entrambi costitutivi dell'ideologia intransigente, che, com'è noto, ravvisa nella Riforma l'inizio dell'apostasia delle società moderne. Tra i due fenomeni si stabiliscono nessi densi di profondi significati, nell'ambito di una «storia del pregiudizio religioso» non esente da pesanti ricadute politiche. Secondo Renato Moro – che per primo ha sottolineato l'interesse di un approccio comparativo – antisemitismo e antiprotestantesimo, pur essendo correlati all'interno dell'interpretazione storico-teologica intransigente, «non si sovrappongono mai; e quasi mai v'è commercio o scivolamento dall'uno all'altro»⁷⁸. L'esame

⁷⁶ U. Mioni, *Colà, dove venne piantata la croce*, Pavia, Artigianelli, 1912, pp. 218-220.

⁷⁷ Mioni, *Nella città di Gesù*, cit., vol. I, p. 45.

⁷⁸ R. Moro, *Pregiudizio religioso e ideologia: antiebraismo e antiprotestantesimo nel cattolicesimo italiano fra le due guerre*, in «Le carte», III, 1998, pp. 23-24. In chiave comparativa anche Id., *Cattolicesimo e italianità. Antiprotestantesimo e antisemitismo nell'«Italia cattolica»*, in *La chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, a cura di A. Acerbi, Milano, Vita e Pensiero, 2003, pp. 307-339; R. Perin, *Pregiudizio antiebraico e antiprotestante: alcuni riflessi nell'atteggiamento della chiesa verso il fascismo*, in *Pius XI: Keywords. International Conference Mi-*

di una fonte duttile come la letteratura popolare sembra tuttavia indicare che tale sovrapposizione, assente nell'elaborazione culturale di livello medio-alto, potesse invece verificarsi nella produzione rivolta a un pubblico di cultura meno raffinata. Le possibilità creative offerte dalla forma romanzesca consentono, del resto, di legare in una struttura coerente argomenti e tematiche più difficilmente coniugabili in altra sede.

L'opera di Mioni appare anche in tal senso indicativa delle peculiari modalità con cui la paraletteratura poteva rifondere le sottili e di per sé ambigue sistematizzazioni prodotte dal magistero e da scritti a carattere teorico. Ne è un esempio la trama de *L'ebreo errante*. Nel racconto, ambientato nel 1517, Faust, scienziato di Wittemberg amico di Lutero, ha venduto l'anima al diavolo in cambio del sapere assoluto ed è partito con Satana per un viaggio nel mondo. A Gerusalemme si imbatte in Asvero, l'ebreo errante, che, essendo stato condannato a vagare sulla terra per aver insultato Gesù sulla via della croce, è ormai in procinto di diventare cristiano e intende guadagnarsi il perdono divino conquistando l'anima di Faust alla fede. Asvero dimostra allo scienziato che il vero da lui cercato è contenuto nell'insegnamento della Chiesa. La storia si conclude a Roma con il battesimo dei due, proprio mentre a Wittemberg Lutero dà inizio alla sua ribellione.

Il romanzo apparve dapprima nel 1896 e venne riedito, con importanti modifiche, in data imprecisata⁷⁹. Entrambe le versioni si inquadrano in quella pubblicistica antiprottestante che sin dagli anni 1880 andava recuperando vetusti stereotipi controversistici – come quelli che collegavano il pingue aspetto di Lutero alla sua personalità carnale e laida – per incorporarli in una costruzione teoretica volta a giustificare il rifiuto opposto dalla Chiesa alla modernità nata dalla Riforma⁸⁰. L'accentuarsi della polemica antiprottestante in chiave nazionalista e antigermanica induce tuttavia a datare la seconda edizione al primo dopoguerra, segnato dall'acuirsi delle tensioni tra cattolici e protestanti, sempre più spesso additati come elementi estranei alla compagine nazionale⁸¹. Così, se nel 1896 l'ammirazione tutta edonistica di Lutero per

lan 2009, Berlin-London, Lit-Global, 2010, pp. 147-162; Id., *La chiesa veneta e le minoranze religiose (1918-1939)*, in *Chiesa cattolica e minoranze in Italia. Il caso veneto a confronto*, a cura della stessa, Roma, Viella, 2011, pp. 133-223.

⁷⁹ U. Mioni, *L'ebreo errante, ossia Dall'ateismo alla luce della verità*, Trento, Artigianelli, 1896 (d'ora in avanti *Ebreo I*), e Id., *L'ebreo errante*, Pavia, Artigianelli, s.d. (d'ora in poi *Ebreo II*).

⁸⁰ Cfr. G. Miccoli, «Lavarizia e l'orgoglio di un frate laido...». *Problemi e aspetti dell'interpretazione cattolica di Lutero*, in *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, a cura di L. Perrone, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. VII-XXXIII. In Mioni, *Ebreo I*, p. 10, ed *Ebreo II*, p. 12, le fattezze di Lutero rivelano la sua natura sensuale.

⁸¹ Cfr. Moro, *Pregiudizio religioso e ideologia*, cit., pp. 45-46. Ma per la contrapposizione tra la confessione protestante e l'italianità cattolica cfr., oltre a Miccoli, «Lavarizia e l'orgoglio di

la penisola si traduceva in un apprezzamento del suo patrimonio artistico e della cultura italiana, superiore a quella tedesca⁸², nell'edizione pavese l'Italia, abitata da «canaglie [...] molto inferiori a noi tedeschi»⁸³, è una terra amena destinata a subire la dominazione germanica:

Questi superbi italiani non si chinano, nella loro ignoranza, avanti alla scienza tedesca, e poi il Papa... te lo dirò più tardi. Roma m'ha fatto l'impressione di Babilonia: corrotta e ignorante. Pur non rimpiango il viaggio. Mi sono divertito molto. L'Italia è bella, molto bella. Deve diventare perciò nostra. Soltanto noi tedeschi abbiamo diritto di abitare in quel lembo di paradiso. Ti fossi trovato in mia compagnia, Faust mio dolce; avresti scoperto, in Italia, la soluzione del grande problema, che tanto ti agita e del quale mi hai fatto più volte parola. L'Italia mi ha rivelato, che l'uomo è sulla terra soltanto per godere⁸⁴.

Lutero compare poi in un momento di solitudine. Consapevole della verità dell'insegnamento romano, è alla ricerca di un pretesto per abbandonare la tonaca e sfogare la propria passione carnale senza incorrere nel disprezzo rivolto agli sfratati: questo il vero scopo della sua ribellione alla Chiesa. Tra i potenziali alleati, spiccano il clero corrotto, i principi tedeschi desiderosi di impossessarsi dei beni ecclesiastici e il popolo sobillato dalla stampa immorale⁸⁵. Nella seconda versione a questi elementi si affiancano due altri fattori di scristianizzazione della società germanica:

L'umanesimo aveva menato strage in molte coscienze e soffocato l'antica fede; molti non credevano più; paganeggiavano; avevano accettato, coll'umanesimo, non solo la bella forma classica degli antichi, ma anche il loro pensiero; non giudicavano più le cose da un punto di vista cristiano, ma le vedevano alla luce pagana, e sospiravano il ritorno degli antichi dei; svanito in molti il rispetto verso le supreme Chiavi; la boria nazionale, sempre grande nei tedeschi, ora più gigante che mai; disprezzo verso tutto quello che non era tedesco, e perciò anche verso Roma, il Papa e la Curia Romana, istituzioni, che dicevano italiane e perciò ostili allo spirito tedesco e da combattersi⁸⁶.

un frate laido...», cit., e a Moro, Cattolicesimo e italianità, cit., M. Paiano, Nazione, esercito e religione nel Regno d'Italia: chiesa evangelica militare e cattolicesimo tra Ottocento e Novecento, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XLVI, 2010, 2, pp. 303-340; Id., «Contro l'invadente eresia protestante»: l'Opera della Preservazione della Fede in Roma (1899-1930), in Chiesa cattolica e minoranze in Italia, cit., pp. 27-103. Sulla definizione del nesso tra cattolicità e vera identità nazionale attorno all'Unità, cfr. D. Menozzi, I gesuiti, Pio IX e la nazione italiana, in Storia d'Italia. Annali 22. Il Risorgimento, a cura di A.M. Banti e P. Ginsborg, Torino, Einaudi, 2007, pp. 451-478, e G. Formigoni, L'Italia dei cattolici, Bologna, il Mulino, 2010², pp. 13-103.

⁸² Cfr. Mioni, *Ebreo I*, p. 80.

⁸³ Mioni, *Ebreo II*, p. 112.

⁸⁴ Ivi, pp. 12-13.

⁸⁵ Cfr. Mioni, *Ebreo I*, pp. 21-25, e Id., *Ebreo II*, pp. 28-36.

⁸⁶ Ivi, p. 32.

In questa versione, dunque, il protestantesimo, anello della genealogia degli errori moderni avviata dall'umanesimo paganeggiante, è considerato intimamente affine alla «boria nazionale» che spingeva i tedeschi a disprezzare la cultura italiana. L'inserimento di questo passaggio da parte di un autore che sulla stampa di fine secolo aveva affermato l'essenza cattolica della nazione italiana è un ulteriore indizio a favore di una datazione del rifacimento del romanzo posteriore alla Grande guerra. Proprio nella conflagrazione bellica buona parte della cultura cattolica italiana e francese aveva visto l'effetto ultimo e più catastrofico della statolatria tedesca che, sorta dopo l'affermazione del luteranesimo, andava ora assumendo i contorni di una minaccia contro la civiltà⁸⁷. Non a caso, mentre nell'edizione del '96 gli effetti negativi della Riforma aggrediscono solo la Germania, causando le barbarie note «sotto il nome di guerra dei trent'anni e di Protestantesimo»⁸⁸, in quella successiva essi non solo provocano lo sconvolgimento della società tedesca, ma segnano l'inizio di un universale cammino di regressione: «Quel giorno s'iniziava il movimento della riforma; trionfava l'egoismo brutale, il mondo incominciava a retrocedere dalla via della civiltà, sulla quale lo aveva posto la vera fede e ritornava alla antica barbarie»⁸⁹.

L'accentuazione dei motivi politici alla base dell'ostilità antiebraica nella seconda edizione è anch'essa comprensibile nel contesto del primo dopoguerra, che vide una netta ripresa dell'antisemitismo politico cattolico in seguito alla rivoluzione russa e alla dichiarazione Balfour⁹⁰. Diventa più netta, per esempio, la lettura politica della carnalità ebraica. Mentre nel 1896 Asvero aveva studiato le profezie messianiche, «ma le aveva prese in senso terreno e mondano» e da ciò era stato indotto a sperare nell'avvento di «un sommo condottiero [che] avrebbe debellate le nazioni tutte, avrebbe fatto subentrare Gerusalemme al posto dell'eterna Roma, ed avrebbe assicurato agli ebrei il dominio del mondo intero»⁹¹, nella seconda edizione l'opinione di Asvero è confortata dalla dottrina dei «grandi maestri, che insegnavano nel tempio»⁹². Quello che prima era presentato come un errore individuale diviene ora la tara collettiva del giudaismo e il fondamento di un progetto ebraico di dominazione del mondo su cui viene posta maggiore enfasi:

⁸⁷ Cfr. S. Gagliano, *La Bibbia, i doveri del cristiano e l'amor di patria: il protestantesimo italiano nel primo conflitto mondiale*, in «Rivista di storia del Cristianesimo», III, 2006, 2, pp. 369-381.

⁸⁸ Mioni, *Ebreo I*, p. 191.

⁸⁹ Mioni, *Ebreo II*, p. 251.

⁹⁰ Cfr. Moro, *Le premesse*, cit., pp. 1044-1063; Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica*, cit., pp. 1550-1552.

⁹¹ Mioni, *Ebreo I*, p. 42.

⁹² Mioni, *Ebreo II*, p. 65.

Aspettava perciò un Messia potente e dominatore, che avesse liberato Israele dal pesante giogo straniero, distrutto l'impero Romano, incenerita Roma, la città maledetta, e fondato, sulle rovine del distrutto impero, un grande regno ebraico, eterno e senza confini, con Gerusalemme capitale del mondo e tutti i popoli schiavi degli ebrei, i quali li avrebbero costretti ad un lavoro duro ed avrebbero approfittato delle loro fatiche, dei loro sudori, per arricchire. Non è riposta forse la felicità nell'oro?⁹³

Inoltre, nella seconda edizione, l'odio che Asvero continua a serbare contro Gesù dopo la crocifissione non è più dovuto al fatto che il Nazareno riuscisse a sedurre le folle anche da morto, ma al suo rifiuto di «porre il suo dominio sopra la natura al servizio dell'idea nazionale»⁹⁴. Se l'ipotesi di datazione che abbiamo avanzato fosse provata, sarebbe difficile non cogliere, nella descrizione dell'ideale di Asvero, un'allusione polemica al progetto sionista. In ogni caso, l'ossessiva sottolineatura del nazionalismo ebraico nel rifacimento accompagna una più virulenta denuncia del pericolo politico e sociale rappresentato dagli ebrei. Se nel 1896 essi erano considerati incapaci di assimilarsi alle nazioni che li ospitano⁹⁵, nella nuova versione il popolo ebraico è accusato di essersi inserito «parassiticamente tra le altre nazioni, odiato, perseguitato e schernito da tutti, perché vive a base di frodi, di usure, di truffe e d'inganni»⁹⁶. Il rafforzamento della dimensione politica dell'antisemitismo mioniano nella seconda edizione è peraltro accompagnato dalla rarefazione del lessico della teologia anti giudaica: pur continuando ad affermare la responsabilità collettiva degli ebrei per la morte di Cristo, l'autore sopprime entrambe le occorrenze del termine «deicidio» che era possibile leggere nel 1896⁹⁷. Anche l'unica occorrenza del termine «cecità» è rimossa⁹⁸.

Nella seconda edizione de *L'ebreo errante* il problema ebraico non appare soprattutto una questione religiosa, come poteva per certi aspetti sembrare nella prima edizione, ma una questione prevalentemente sociale e politica. La graduale intensificazione di tale tematica interessa anche le opere di Mioni successive a *L'omicidio rituale*. Nella *Città di Gesù* e ne *La ridda dei milioni*, per esempio, sono assenti elementi non superficiali di polemica religiosa. Naturalmente, essi non vengono mai del tutto meno nella produzione mioniana, ma, come si visto anche ne *L'ebreo errante*, sono inseriti in un discorso nell'ambito del quale fungono da assiomi ideologici tradizionali che guidano l'interpretazione socio-politica della realtà moderna.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Ivi, pp. 67-68.

⁹⁵ Mioni, *Ebreo I*, p. 35.

⁹⁶ Mioni, *Ebreo II*, p. 52.

⁹⁷ Cfr. Mioni, *Ebreo I*, pp. 45 e 153 con Id., *Ebreo II*, pp. 68 e 199.

⁹⁸ Cfr. Mioni, *Ebreo I*, p. 34 con Id., *Ebreo II*, pp. 51-52.

6. *Alla ricerca di una distinzione?* Nella piú tarda produzione mioniana sembra emergere la volontà di trattare la questione ebraica da un punto di vista piú strettamente religioso e di smorzarne le implicazioni politiche. Nel far ciò, Mioni sembra partecipe di quel «recupero [...] dell'autonomia del discorso religioso su Israele» con cui, tra gli anni Venti e Trenta, una parte della cultura cattolica, senza mettere in discussione la teologia anti giudaica e la valutazione negativa sul ruolo degli ebrei nel presente, intendeva rimarcare la distanza tra la tradizione antiebraica cristiana e il sempre piú virulento antisemitismo razzista e laico⁹⁹. Tale è l'impressione che si ricava dalla trilogia che l'autore triestino pubblicò tra il 1928 e il 1932 attorno alla predicazione paolina nelle città di Corinto, Gerusalemme e Roma¹⁰⁰. Incentrati sulla disputa con i giudaizzanti, i tre romanzi sviluppano gli argomenti della teologia sostitutiva¹⁰¹ con un'intensità nuova rispetto alle opere precedenti, in cui, anzi, essa è poco presente. La distruzione del tempio, secondo Mioni, sancisce la sostituzione, nell'alleanza con Dio, del popolo ebraico responsabile del deicidio con la comunità cristiana, *verus Israël*. Tale atto, impedendo ai convertiti dal giudaismo di frequentare il tempio, «fece un taglio netto tra cristiani ed ebrei» e pose il cristianesimo «nella sua vera luce di nuova religione, frutto maturo, staccato dall'albero annoso della sinagoga che era condannato a inaridire»¹⁰². La concezione sostitutiva viene attribuita a Paolo, che sostiene l'irrimediabile reiezione dell'ebraismo:

Giacomo voleva convertire prima di tutto gli ebrei; Paolo era persuaso che il popolo giudaico dovesse venir abbandonato; Giacomo riteneva che la rigida osservanza della Legge da parte dei cristiani avrebbe piegato le dure cervici degli ebrei, e questi si sarebbero piegati sotto il dolce giogo del Vangelo, mentre Paolo vedeva nella Legge il maggior ostacolo alla dilatazione della fede¹⁰³.

I giudaizzanti che reputano la circoncisione indispensabile per professarsi cristiani sono descritti con i classici attributi antiebraici dell'ostinazione e della cecità. Essi sono definiti da Paolo «emissari di Satana», «falsi fratelli» che seminavano zizzania nella Chiesa, perché «non avevano deposto lo spirito

⁹⁹ Moro, *Pregiudizio religioso e ideologia*, cit., pp. 41-42. Cfr. anche Id., *Le premesse*, cit., pp. 1108-1112, e Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo*, cit., pp. 1544-1574.

¹⁰⁰ U. Mioni, *Lia. Romanzo storico del primo secolo*; Id., *Rachele. Romanzo storico del primo secolo dell'era cristiana*; Marco, *Romanzo storico del primo secolo*, Alba, Pia società S. Paolo, 1928, 1930 e 1932. La trilogia fu ripubblicata dallo stesso editore nel 1937 e nel 1941.

¹⁰¹ Sulla quale cfr. M. de Goedt, *La véritable «question juive» pour les chrétiens. Une critique de la théologie de la substitution*, in «Nouvelle revue théologique», CXIV, 1992, pp. 237-250 e, in sintesi, P. Stefani, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 69-107.

¹⁰² Mioni, *Rachele*, cit., p. 143.

¹⁰³ Ivi, p. 65.

particularista, settario, del giudaismo degenerato»¹⁰⁴. Tra loro vi sono, tuttavia, «anime rette», che la «miopia giudaica» rendeva ancora «troppo ebrei per potere elevarsi ad una visione piú completa della universalità del cristianesimo»¹⁰⁵. I dissidi possono perciò ricomporsi al momento dell'arresto di Paolo, quando non vi sono «piú giudeo-cristiani e convertiti dalla gentilità, ma soltanto fratelli nello stesso Gesù che si sentivano solidali, e soffrivano di quella cattura, come di una sventura comune»¹⁰⁶.

Insistendo maggiormente sulla questione religiosa e riportando in auge i temi della teologia sostitutiva, l'autore fa scivolare in secondo piano stereotipi come quelli dell'avidità e della sete di dominio, che avevano alimentato la nascita dell'antisemitismo politico. Tale slittamento, certo, non implica una revisione degli schemi antisemiti che i romanzi mioniani continuano a trasmettere al lettore. Nella trilogia, gli ebrei sono «quasi senza eccezione ricchi banchieri, grandi commercianti ed usurai di prima forza»¹⁰⁷, «troppo ingolfati nei loro commerci e assorbiti totalmente dalle cose terrene» per riconoscere nel povero crocefisso il Messia, da cui si attendevano, invece, l'abbattimento dell'impero romano e l'elevazione di Gerusalemme «a padrona del mondo»¹⁰⁸. I tipici attributi negativi degli ebrei, tuttavia, sono introdotti all'interno di una visione complessiva che appare piú consapevole del carattere plurale del giudaismo nel I secolo. Gli ebrei di Corinto sono divisi in «rigorosisti [*sic*]», che rispettano l'insegnamento religioso, ed «ellenisti [...] che preferivano il commercio alle scienze tutte e specialmente alle rabbiniche, che non davano da mangiare a nessuno»¹⁰⁹. In *Rachele*, l'affarismo non è una tendenza dell'intero popolo ebraico, ma una piaga particolarmente diffusa tra gli ebrei di Gerusalemme. Emblematico è il passo in cui viene descritto l'afflusso dei pellegrini ebrei di tutto il mondo nel tempio:

Quale contrasto tra i pellegrini, devoti, raccolti, convinti, che s'avvicinavano alla casa del Signore, e l'indifferenza e l'affarismo dei cittadini, che sfruttavano il tempio e per i quali i pellegrini erano dei gatti, che bisognava abilmente pelare!

Mille lacci venivano tesi all'ingenuità dei pellegrini per levare loro danaro di tasca; dovunque camere d'affittare, trattorie di ogni genere, venditori ambulanti che mercanteggiavano le loro merci; vendevano ricordi di Gerusalemme, si offrivano quali guide e interpreti, proponevano gite a Betlemme, al Giordano, al Mar Morto, alla tomba di Samuele, o ad altri luoghi sacri e pittoreschi¹¹⁰.

¹⁰⁴ Mioni, *Marco*, cit., p. 116.

¹⁰⁵ Mioni, *Rachele*, cit., p. 145.

¹⁰⁶ Ivi, p. 182.

¹⁰⁷ Mioni, *Lia*, cit., p. 14.

¹⁰⁸ Mioni, *Marco*, cit., p. 96.

¹⁰⁹ Mioni, *Lia*, cit., p. 109.

¹¹⁰ Mioni, *Rachele*, cit., p. 63.

La contrapposizione tra gerosolimitani e pellegrini incrina lo stereotipo antisemita della solidarietà ebraica. Non sono più solo i non ebrei a cadere vittime degli inganni degli affaristi ebrei, che non esitano ad avvolgere nelle proprie spire i loro stessi correligionari.

Rachele si distingue dai romanzi sin qui esaminati anche per un'altra novità. Al capezzale di Anania giunge la figlia Rachele, che si è convertita per sposare Natanaele, nipote di Paolo, e prega Dio di concedere al padre di riconoscere Gesù come Messia. Al momento della conversione, ispirata da una visione, il volto «astuto e crudele» di Anania, su cui spiccano «gli zigomi molto sporgenti, l'enorme naso semita, la curvatura del mento»¹¹¹, subisce una metamorfosi:

D'un tratto il volto del morente s'irradiò come di una gran luce, l'occhio si aprì e fissò nel vuoto; un sorriso dolcissimo ne abbellì le labbra... eppoi Anania spirò la sua anima a Dio. Il cadavere conservò quel caro sorriso e i molti ebrei che vennero a dargli il supremo vale lo guardarono commossi: – lo abbiamo giudicato male, dicevano i suoi avversari; fu un uomo di fede; ha veduto certo Mosè o Elia prima del suo transito – e lo stesso Ismaele, figlio di Fabi, si mosse un leggero, ahimè! troppo leggero rimprovero: Temo di essere stato troppo duro con lui!¹¹²

Non erano mancati, nei precedenti romanzi di Mioni, ebrei destinati a convertirsi, ma sin dal primo momento essi erano apparsi dotati di straordinarie qualità morali, fungendo da aiutanti dell'eroe cattolico¹¹³. In *Rachele*, invece, l'antagonista principale, sino alla fine statico nell'odio anticristiano, si converte in punto di morte, e il mutamento è tale che Anania sembra perdere perfino i malefici tratti somatici che lo connotavano esteriormente come ebreo. La novità di questo espediente narrativo non è priva di rilievo, perché essa nega la fissità degli attributi fisici e morali originali e suggerisce la loro dipendenza dall'appartenenza religiosa. Simbolicamente, Mioni afferma il superamento di ogni alterità tra cristiani ed ebrei nella conversione di questi ultimi alla vera religione. Contro ogni tentativo di accomunare gli ebrei e i primi cristiani in un disprezzo antisemita a base biologica, Mioni rimarca che Paolo «non cessava di essere ebreo e di amare il suo popolo che avrebbe condotto sí volentieri a Gesù»¹¹⁴, il quale, del resto, «fu ebreo secondo la carne»¹¹⁵.

Una verifica nella produzione mioniana di divulgazione apologetica pare confermare l'intenzione dell'autore di mettere da parte gli aspetti politici e razzisti del proprio antisemitismo, senza perciò rivedere né il giudizio di fondo

¹¹¹ Ivi, p. 15.

¹¹² Ivi, p. 291.

¹¹³ Secondo schemi tipici della narrativa antisemita: cfr. Bonavita, *Grammatica e storia di un'alterità*, cit., p. 92.

¹¹⁴ Mioni, *Lia*, cit., p. 114.

¹¹⁵ Mioni, *Marco*, cit., 181.

sull'immoralità giudaica, né l'opzione segregazionista. In *Menzogne storiche esposte e confutate*, Mioni non attribuisce agli ebrei alcun disegno conspirativo di dominio sul mondo attraverso la rivoluzione e gli strumenti della modernità capitalistica, ma recupera il tradizionale bagaglio di accuse: per odio anticristiano gli ebrei si dedicherebbero alla blasfemia, all'usura e all'omicidio rituale. Queste nefandezze avevano provocato *pogrom* «quasi sempre ben motivati». Saggio e dettato dalla carità cristiana era stato l'atteggiamento della Chiesa, che, relegando gli ebrei nel ghetto, da una parte aveva evitato l'effetto deleterio del contatto tra essi e i cattolici, dall'altra li aveva difesi dalla giustificata ira popolare, giungendo a pregare per loro nella solenne liturgia del Venerdì santo¹¹⁶. Qualsiasi riferimento a un ruolo direttivo degli ebrei nel processo di secolarizzazione mancava, inoltre, sia nella descrizione dei patimenti sofferti dalla Chiesa a causa della rivoluzione russa¹¹⁷, sia nella denuncia delle storture presenti nella società liberal-capitalista governata dalla massoneria e dal credito¹¹⁸. Si trattava di omissioni piuttosto clamorose per un autore che in passato non aveva esitato a propagandare la visione dell'ebreo come incarnazione delle forze dissoltrici della modernità economica e politica. Tali omissioni risultano ancora più significative se si tiene presente che solo nel 1928, chiarendo su «La Civiltà cattolica» il senso della condanna dell'antisemitismo contenuta nel decreto di scioglimento degli Amici di Israele, il p. Rosa aveva spiegato che l'antisemitismo era rifiutato unicamente nella sua forma anticristiana, ma che era lecita la difesa contro un popolo che aveva svolto un ruolo preponderante nelle rivoluzioni, acquisendo enormi privilegi, soprattutto economici¹¹⁹.

Dall'articolo del gesuita Mioni traeva spunto per individuare nel ritorno alla segregazione tipica del regime di cristianità la soluzione temporanea al pericolo giudaico. Tuttavia l'autore, cercando di riportare la questione ebraica alla sua dimensione propriamente religiosa, era indotto a depotenziare la portata politica di tale pericolo, espungendo dagli scritti degli anni Trenta quegli elementi che, nella produzione precedente, avevano messo in guardia il lettore contro la sete di potere degli ebrei. Anche nella trilogia paolina, la brama ebraica di dominio non si traduce in un'azione conspirativa globale, ma in una

¹¹⁶ U. Mioni, *Menzogne storiche esposte e confutate*, Vicenza, Galla, 1932, pp. 129-132.

¹¹⁷ U. Mioni, *Manuale di sociologia*, Torino, Marietti, 1932, pp. 269-278.

¹¹⁸ Ivi, pp. 344-356; U. Mioni, *Il tesoro di famiglia*, Trieste, Carlo Moscheni, 1934, pp. 159-173.

¹¹⁹ Cfr. Moro, *Le premesse*, cit., pp. 1063-1078; G. Miccoli, *Santa Sede e chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, in *La legislazione antiebraica in Italia e in Europa. Atti del convegno nel cinquantenario delle leggi razziali*, Roma, Camera dei Deputati, 1989, pp. 172-179; Menozzi, «Giudaica perfidia», cit., pp. 112-114.

concezione escatologica che rimanda all'avvento del Messia la conquista del mondo. La minaccia consisteva, ora, nei maliziosi comportamenti individuali degli ebrei. Arginata dal ripristino della segregazione, una siffatta condotta sarebbe cessata con la conversione di tutti gli israeliti alla vera religione. Secondo l'ultimo Mioni, che scrisse il *Tesoro di famiglia* per celebrare il quinquennale della Conciliazione, l'espansione imperiale dell'Italia fascista avrebbe favorito tale esito, restaurando Israele nella condizione di popolo eletto e precludendo all'instaurazione di una teocrazia universale diretta dal papa:

Tutto il mondo è cattolico. La conversione tanto aspettata d'Israele; conversione predetta dai libri santi, ha avuto luogo. Gli ebrei hanno riconosciuto, finalmente, in Gesù di Nazaret l'aspettato Messia, e tutti si sono convertiti alla vera fede; e tutti sono cattolici zelanti, il sostegno della Chiesa, il figliuol prodigo, che è ritornato a Gesù, e rioccupa il suo posto di popolo dell'elezione, di popolo prediletto dal Signore.

La conversione degli ebrei spinge i protestanti e gli scismatici nel seno della Chiesa; il sangue dei missionari ha reso fertile il suolo mussulmano, ed anche i seguaci di Maometto hanno riconosciuto il loro errore e sono passati a far parte delle schiere cristiane militanti. Il lavoro dei missionari ha convertito tutti i pagani, e sulla terra v'è un solo ovile e un solo pastore. Il Papa governa indisturbato tutta l'umanità, e il grande voto del Redentore si è avverato; la sua preghiera è stata esaudita appieno; il paradiso è sceso sulla terra¹²⁰.

7. *Conclusioni.* La vicenda di Ugo Mioni mostra chiaramente le ambiguità e gli equivoci che i condizionamenti di una lunga tradizione di ostilità antebraica impressero al tentativo, compiuto dalla cultura cattolica, di smarcarsi dall'antisemitismo secolarizzato e su basi razziste promosso dai movimenti della destra radicale di massa. La lentezza e le difficoltà con cui, nei romanzi del sacerdote triestino risalenti al primo ventennio del Novecento, si svolge questo tentativo non è dovuta solo all'influsso della propaganda cristiano-sociale nell'impero asburgico e alle peculiari caratteristiche della paraletteratura, che riceve più tardi i moti della cultura alta, ma riflette una più generale difficoltà di rivedere, peraltro in mancanza di un netto pronunciamento dell'autorità ecclesiastica, i presupposti delle proprie consolidate valutazioni sul ruolo nefasto degli ebrei nella società moderna.

Dopo la Grande guerra, quel repertorio antisemita parzialmente messo da parte dopo l'*affaire Dreyfus* riemergeva per denunciare il bolscevismo e il sionismo. Come si è visto nell'analisi delle due versioni de *L'Ebreo errante*, in Mioni il riaffiorare di un violento antisemitismo politico si accompagnava a un rafforzamento della polemica antiprotestante che condivideva con il pri-

¹²⁰ Mioni, *Il tesoro di famiglia*, cit., p. 259.

mo l'impostazione nazionalista. Le prime avvisaglie del fenomeno si erano manifestate in occasione della guerra di Libia, quando il periodico «L'Ida nazionale» aveva tacciato l'alta finanza ebraica e il protestantesimo di manovrare la stampa per ostacolare la diffusione dei valori eroici portati dall'espansione italiana a scapito dell'individualismo materialista. La campagna, che introduceva in Italia i paradigmi del piú radicale antisemitismo d'oltralpe, aveva d'altronde ricevuto ampia eco a Trieste, sollevando la reazione della comunità ebraica locale¹²¹. Ciò indurrebbe a sfumare l'interpretazione di Renato Moro, secondo cui, tra l'età giolittiana e il primo dopoguerra, l'affievolimento dell'antisemitismo politico avrebbe fatto da contraltare al nuovo vigore della propaganda antiprotestante. Benché tale dinamica oscillatoria rappresenti adeguatamente la nuova riluttanza di buona parte della cultura cattolica a servirsi dell'antisemitismo come strumento di mobilitazione, il caso di Mioni mostra che, negli ambienti piú radicalmente inclini ad associare la causa italiana e quella cattolica, i tradizionali nemici della Chiesa potevano essere collettivamente elevati a simboli di una modernità borghese contrapposta alla nazione italiana.

Tra gli anni Venti e Trenta, sottolineare – in opposizione a un violento antisemitismo razziale che era giunto, nelle sue manifestazioni piú estreme, ad affermare il carattere ariano del Cristo e a rifiutare il Vecchio Testamento in quanto testo giudaico¹²² – le basi teologico-religiose dell'ostilità antiebraica dei cristiani poteva certo indurre a deporre le accuse di collusione con la finanza, la massoneria e il bolscevismo lanciate contro gli ebrei dalla pubblicistica cattolica di fine secolo e del primo dopoguerra: durante l'ascesa del nazismo, l'accantonamento di questi temi non riguardava il solo Mioni, ma era condiviso da diversi organi d'informazione, come il quotidiano cattolico milanese «L'Italia»¹²³. Una piú equilibrata attenzione alla complessità dell'e-

¹²¹ M. Toscano, *Luguaglianza senza diversità: Stato, società e questione ebraica nell'Italia liberale*, in *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'Illuminismo al fascismo*, a cura di Id., Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 210-235, e T. Catalan, *L'antisemitismo nazionalista italiano visto da un ebreo triestino. Carlo Morpurgo ed il «caso Coppola»*, in «Qualestoria», XXII, 1994, 1-2, pp. 95-109.

¹²² Il riferimento è a movimenti come quello di Georg von Schönerer e, in seguito, alle correnti neopagane attive nel fascismo e nel nazionalsocialismo. Queste ultime trovarono un manifesto nel *Mito del XX secolo* di Alfred Rosenberg: cfr. in sintesi E. Gentile, *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*, Milano, Feltrinelli, 2010, pp. 231-258. Non giungeva a queste affermazioni, ma si colorava di nette tonalità razziste, l'antisemitismo politico di matrice integrista propugnato da Emilio Cecchi e dagli ambienti de «La Ronda», su cui si veda G. Rigano, *Note sull'antisemitismo in Italia prima del 1938*, in «Storiografia», XII, 2008, pp. 215-267.

¹²³ Cfr. Moro, *Pregiudizio religioso e ideologia*, cit., pp. 40-43; V. Marchi, «L'Italia» e la «questione ebraica» negli anni Trenta, in «Studi Storici» XXXV, 1994, 3, pp. 811-849; V. De Cesaris, *Le*

braismo antico, analoga a quella mostrata da Mioni nella trilogia paolina, si era diffusa in diversi settori del clero, dove il caso limite e più radicale è rappresentato da un Mazzolari¹²⁴. È tuttavia assai difficile immaginare che le omissioni e le sfumature che caratterizzavano – peraltro con evidenti contraddizioni – le prove dell'ultimo Mioni potessero rivelarsi di qualche utilità nell'intaccare la raffigurazione dell'ebreo che decenni di propaganda antisemita avevano radicato nell'immaginario del lettore incolto, portato a vedere nei giudei il tarlo che rodeva dall'interno le società moderne. Né trovavano spazio, negli scritti del sacerdote triestino, le più nette prese di distanza da ogni forma di antisemitismo compiute da alcuni ambienti della cultura cattolica a cavallo tra i due secoli¹²⁵: l'ambiguità della letteratura popolare impedisce a queste voci, già fortemente minoritarie, di incidere sulla mentalità cattolica¹²⁶. Il devoto lettore del *Tesoro di famiglia* poteva autonomamente compiere quel collegamento tra le forze anticristiane e l'ebraismo che Mioni non stabiliva esplicitamente, ma neppure si curava di smentire, dopo averlo in passato più volte ribadito.

La narrativa mioniana condivide con il resto della paraletteratura cattolica il modesto livello di elaborazione stilistica, la ripetitività dei temi e la mancanza di originalità. Questa e altre opere appartengono, però, a un genere «indiscutibile importanza sotto il profilo della mentalità e dell'ethos diffuso»¹²⁷. Per quanto sia arduo ricavare dati precisi sulla diffusione e sulla ricezione della produzione di Mioni, la continua ripubblicazione dei suoi libri è un indice abbastanza sicuro del loro successo. Nel 1935, «L'Osservatore romano» commemorava in un lungo necrologio uno «fra i più fecondi scrittori cattolici dei nostri giorni»¹²⁸. Ancora nel 1977, Piero Chiara ricordava che, da giovane allievo di un collegio salesiano sul Lago Maggiore, era stato tanto affascinato da un romanzo di Mioni da averlo letto tre volte di fila, per impararlo a memo-

reazioni della Chiesa cattolica all'antisemitismo fascista, in «Annali della Fondazione Ugo La Malfa», XXVI, 2011, pp. 151-162.

¹²⁴ Cfr. Moro, *Le premesse*, cit., pp. 1096-1112.

¹²⁵ Cfr. V. De Cesaris, *Pro Judæis. Il filogiudaismo cattolico in Italia (1789-1938)*, Milano, Guerini, 2006, pp. 175-179; Id., *I cattolici, gli ebrei e l'«ebreo». Note su antiogiudaismo e filogiudaismo in Italia*, in *Ebrei, minoranze, Risorgimento. Storia, cultura, letteratura*, cit., pp. 163-176.

¹²⁶ Analogamente, in *Menzogne storiche esposte e confutate*, presentando la preghiera *pro perfidis Judæis* come esempio della misericordia cristiana, Mioni non tiene conto degli studi storico-filologici che avevano favorito l'emergere, in alcuni ambienti, di una nuova consapevolezza delle implicazioni antisemite assunte dal riferimento alla perfidia nella liturgia: cfr. Menozzi, «*Giudaica perfidia*», cit., p. 117.

¹²⁷ Traniello, *L'editoria cattolica*, cit., p. 303.

¹²⁸ A.G.G., *Ugo Mioni*, in «L'Osservatore romano», 18-19 febbraio 1935.

ria, raccontarlo agli amici e riscriverlo puntualmente durante l'estate¹²⁹. Non sembra dunque azzardato sostenere che l'opera mioniana dovette avere una funzione rilevante, assieme ad altri prodotti della letteratura di consumo, nel modellamento delle strutture mentali profonde della popolazione italiana tra Otto e Novecento, contribuendo a minare le possibilità culturali di un'estesa e organica reazione cattolica contro le persecuzioni razziste.

¹²⁹ P. Chiara, *Nelle Montagne Rocciose* (1977), in Id., *Di casa in casa, la vita. 30 racconti*, a cura di C. Fruttero, F. Lucentini, Milano, Mondadori, 1988, pp. 11-13.

