

# Ebrei, cristiani e musulmani in viaggio

Incontri e sguardi sull'altro

a cura di RENATA SALVARANI

© Copyright 2025  
Edifir-Edizioni Firenze  
via de' Pucci, 4 - 50122 Firenze  
www.edifir.it

*Responsabile del progetto editoriale*  
Andrea Polverosi

*Responsabile editoriale*  
Elena Mariotti

ISBN 978-88-9280-283-4

Codice DOI [https://doi.org/10.82041/2025\\_001](https://doi.org/10.82041/2025_001)

*In copertina*  
Tharros, via di collegamento fra l'area sacra e il porto (foto della curatrice)

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, ConfArtigianato, CASA, CLAAI, ConfCommercio, ConfEsercenti il 18 dicembre 2000. Le riproduzioni per uso differente da quello personale sopracitato potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dagli aventi diritto/dall'editore

# INDICE

RENATA SALVARANI

[https://doi.org/10.82041/2025\\_002](https://doi.org/10.82041/2025_002)

*Introduzione. Storia, storie, viaggi: approcci metodologici  
in cammino* .....» 5

## MONDI VISIBILI E INVISIBILI

LUDOVICA MALKNECHT-SARA NAVARRO LALANDA

[https://doi.org/10.82041/2025\\_004](https://doi.org/10.82041/2025_004)

*Immaginari narrativi della soggettività in transito* .....» 9

RENATA SALVARANI

[https://doi.org/10.82041/2025\\_005](https://doi.org/10.82041/2025_005)

*L'“Itinerarium ad Sepulcrum Domini nostri Ihesu Christi  
ad Iohannem de Mandello” di Francesco Petrarca:  
devotio, classicità, Umanesimo* .....» 21

ANGELO IACOVELLA

[https://doi.org/10.82041/2025\\_006](https://doi.org/10.82041/2025_006)

*L'ascensione del Profeta come archetipo spirituale  
e due suoi parallelismi mistici: i viaggi visionari  
di Abū Yazīd al-Bistāmī e Ibn 'Arabī*.....» 45

## PERCORSI, IBRIDAZIONI, MEMORIE

STEFANO BETTERA

[https://doi.org/10.82041/2025\\_007](https://doi.org/10.82041/2025_007)

*Il Buddha greco. Radici antiche che parlano al futuro* .....» 63

AUGUSTO COSENTINO

[https://doi.org/10.82041/2025\\_008](https://doi.org/10.82041/2025_008)

*The Solomonic Shrine in Jerusalem and the Exorcisms Against Evil Spirit* ...» 79

DOMENICO BENOCI

[https://doi.org/10.82041/2025\\_009](https://doi.org/10.82041/2025_009)

*Viaggiatori, pellegrini e mercanti: la Calabria tardoantica e alto medioevale  
come spazio di confronto e trasformazione dei tre monoteismi* .....» 113

ROBERTA RODELLI  
[https://doi.org/10.82041/2025\\_010](https://doi.org/10.82041/2025_010)  
*Raniero da Ponza: monaco, eremita, viaggiatore* ..... » 143

FRANCESCO CERA  
[https://doi.org/10.82041/2025\\_011](https://doi.org/10.82041/2025_011)  
*Dalle Alpi a Gerusalemme nel XVI secolo:  
il caso del pellegrino svizzero Gallus Heinrich* ..... » 153

MASSIMILIANO VALENTE  
[https://doi.org/10.82041/2025\\_012](https://doi.org/10.82041/2025_012)  
*“Sarajevo, città di contrasti, città delle quattro religioni”.  
I rapporti sui viaggi in Bosnia del nunzio Pellegrinetti (1922-1937).....* » 163

GIUSEPPE PACE  
[https://doi.org/10.82041/2025\\_013](https://doi.org/10.82041/2025_013)  
*Pellegrinaggi e trasformazioni urbane: la Palestina ottomana  
al tramonto dell'Impero* ..... » 201

DANIELA DUMBRAVĂ  
[https://doi.org/10.82041/2025\\_014](https://doi.org/10.82041/2025_014)  
*Darkness and light on the streets of Beirut* ..... » 233

#### STORIA E VALORIZZAZIONE PER LA WALKING SOCIETY DI OGGI

RENZO INFANTE  
[https://doi.org/10.82041/2025\\_015](https://doi.org/10.82041/2025_015)  
*Vie storiche di pellegrinaggio e moderni cammini:  
le Vie Francigene nella Capitanata.....* » 261

MASSIMO TEDESCHI† e LUCA BRUSCHI  
[https://doi.org/10.82041/2025\\_016](https://doi.org/10.82041/2025_016)  
*I trent'anni della certificazione della Via Francigena  
ad “Itinerario culturale del Consiglio d'Europa” (1994-2024)* ..... » 283

# Introduzione.

## Storia, storie, viaggi: approcci metodologici in cammino

RENATA SALVARANI

R. SALVARANI, *Introduzione. Storia, storie, viaggi: approcci metodologici in cammino*, in *Ebrei, cristiani e musulmani in viaggio. Incontri e sguardi sull'altro*, a cura di R. Salvarani, Firenze 2025, pp. 5-6

[https://doi.org/10.82041/2025\\_002](https://doi.org/10.82041/2025_002)

Il viaggio può essere considerato come chiave di interpretazione di mutamenti e contesti socio culturali ampi. Non solo occasione di incontro e di trasmissione di conoscenze, delimitazione e trasformazione delle identità, ma, piuttosto, spazio di trasformazione profonda delle società, indagato in prospettiva storica, esso permette di affrontare fenomeni che spesso vi si collegano direttamente: conflitti, migrazioni, insediamenti e reinsediamenti, diaspore, presenze e gruppi che si sovrappongono, movimenti all'interno di reti poste a livelli diversi (politiche, religiose, linguistico culturali, dinastico familiari).

Si configura come *topos* storiografico in grado di evidenziare le specificità di singole epoche e contesti a partire da un approccio multidisciplinare: metodologie storico religiose, storico letterarie, archeologiche, geografico paesaggistiche tratteggiano linee di interpretazione integrate, anche in prospettiva diacronica, aprendosi alle interazioni con il presente.

Gli studi pubblicati in questo libro mettono a fuoco alcuni casi, individuati su base qualitativa, in grado di illuminare altrettanti aspetti storici e storico religiosi: gli immaginari narrativi europei, i cambiamenti della mentalità alle origini dell'Umanesimo cristiano, l'ascesi e gli archetipi spirituali del viaggio nell'Islam, le radici mobili delle relazioni fra Oriente e Occidente a partire dall'Antichità ellenistica, la centralità di Gerusalemme per l'identità ebraica, le relazioni tra pellegrinaggi e diplomazia nelle difficili relazioni fra gruppi religiosi diversi. Infine, le vie storiche che ancora oggi intersecano lo spazio euromediterraneo si offrono come chiave di sviluppo dei territori proprio perché culture e identità del continente si sono plasmate e trasformate grazie a itinerari, spostamenti, dialoghi.

Il volume raccoglie saggi presentati nel convegno “Ebrei, cristiani e musulmani in viaggio. Incontri e sguardi sull’altro”, che si è tenuto all’Università Europea di Roma nel dicembre 2021.

Sono stati aggiunti altri contributi, frutto di approfondimenti maturati all’interno di progetti di ricerca del CeSHeT – Centro Studi Heritage e Territorio, avviati grazie a quel simposio, che ha segnato la ripresa dell’attività dopo le restrizioni legate alla pandemia.

Il viaggio è stato considerato come esperienza (reale o fittizia) di confronto fra identità diverse e come spazio (fisico o immaginario) generativo di processi di trasformazione dell’autocoscienza identitaria. Il tema è indagato, da una prospettiva storico-religiosa, a partire dall’analisi di originali e significative testimonianze. Oggetto di particolare interesse sono le narrazioni di incontri tra diverse forme di identità religiosa nonché le rappresentazioni di queste ultime attraverso il filtro della Weltanschauung autoriale, essa stessa prodotto di un’identità culturale stratificata e in costante mutamento.

L’attenzione si è focalizzata sulle tre principali tradizioni monoteistiche, Ebraismo, Cristianesimo e Islam, in due delle macroaree sovranazionali che si sono rivelate essere, nel corso dei secoli, maggiormente soggette a fenomeni di osmosi culturale e a relazioni interreligiose di lungo periodo: il bacino mediterraneo e la Mitteleuropa.

Dalla dimensione interculturale e interreligiosa del viaggio “sguardi sull’altro” sono emersi a partire da esperienze e testimonianze di diversa natura (travelogues, diari di esploratori, relazioni di diplomatici, testimonianze di pellegrini o missionari etc.).

Sono esplorate anche alcune declinazioni del viaggio immaginario (fittizio, fantastico e fantascientifico) e interiore (mistico e visionario), esperienza della mente e dello spirito, in cui il confronto con l’altro da sé rappresenta innanzitutto un’esperienza gnoseologico-religiosa di incontro con l’alterità insondabile che abita l’animo umano.

In collegamento fattivo degli studi prettamente storici con la contemporaneità, si impone anche il tema della valorizzazione culturale per la walking society di oggi. Ecco, quindi, che cammini e Cultural Historical Routes, da luoghi privilegiati per walking experiences diventano spazi per la progettazione culturale e per il recupero della memoria.

Gli studi qui raccolti costituiscono, così, una rete di temi e soggetti rappresentativi, variegato punto di partenza per successivi approfondimenti intorno a un tema storiografico, storico religioso e sociologico di primaria importanza.

# MONDI VISIBILI E INVISIBILI



# Immaginari narrativi della soggettività in transito

LUDOVICA MALKNECHT e SARA NAVARRO LALANDA<sup>1</sup>

L. MALKNECHT-S. NAVARRO LALANDA, *Immaginari narrativi della soggettività in transito*, in *Ebrei, cristiani e musulmani in viaggio. Incontri e sguardi sull'altro*, a cura di R. Salvarani, Firenze 2025, pp. 9-20

[https://doi.org/10.82041/2025\\_004](https://doi.org/10.82041/2025_004)

## *Introduzione*

Come esplorazione, dimensione di conoscenza, di contaminazione, relazione e/o alienazione, il viaggio trova corrispondenza simbolica con diverse dimensioni antropologiche ma anche con alcune connotazioni fondamentali del moderno e della soggettività moderna: la riflessività del viaggio è luogo di coincidenza dell'*Erlebnis* con l'*Erfahrung*, della coincidenza tra il vissuto e la rielaborazione di questo sesso vissuto in quanto esperienza, che, nella riflessione, si traduce in conoscenza. Il viaggio espone il soggetto moderno anche alla transitorietà come portato dal transito quale condizione essa stessa costitutiva del moderno e della sua dinamicità. Le implicazioni di questi processi trovano espressione su una molteplicità di piani di analisi. Sul piano delle relazioni e delle relazioni culturali le simbolizzazioni, le narrazioni e le narrative del viaggio riproducono l'ambivalenza dei suoi significati: il viaggio come dimensione di incontro-riconoscimento, di mancato riconoscimento o di incontro-conflitto.

La dimensione riflessiva del viaggio è inscindibile da quella narrativa, dalla narrazione quale componente fondamentale del viaggio stesso. Il viaggio narrato diventa viaggio *nella* narrazione – il viaggio di chi ascolta la narrazione del

---

<sup>1</sup> Il contributo è stato ideato e progettato da entrambe le autrici, tuttavia, l'Introduzione e il primo paragrafo sono stati redatti da Ludovica Malknecht, il secondo paragrafo e le Considerazioni finali da Sara Navarro Lalanda.

viaggio – in cui vengono restituite l’esperienza e la conoscenza che derivano dall’attraversamento dello spazio o del tempo:

Chi viaggia ha molto da raccontare», dice il detto popolare, e concepisce il narratore come quello che viene da lontano. Ma altrettanto volentieri si ascolta colui che, vivendo onestamente, è rimasto nella sua terra, e ne conosce le storie e le tradizioni. Chi si voglia rappresentare questi due gruppi nei loro esponenti arcaici, troverà l’uno incarnato nell’agricoltore sedentario, e l’altro nel mercante navigatore. [...] Se contadini e marinari furono i primi maestri del racconto, la sua scuola superiore è stata l’artigianato. Dove la conoscenza di paesi lontani acquisita da chi ha molto viaggiato si univa a quella del passato, che appartiene piuttosto ai residenti<sup>2</sup>.

La narrazione del viaggio è luogo di riflessione e di traduzione dell’esperienza in materiale simbolico fruibile sia in funzione dei processi di attribuzione di significato sia dei processi di costruzione dell’identità e di quelli di riconoscimento, soprattutto nella misura in cui il viaggio è sostanzialmente esperienza di altro e di alterità. La dimensione del viaggio, così come quella narrativa, presenta dunque una costitutiva componente riflessiva e, allo stesso tempo, una componente *attiva* di appropriazione dell’esperienza, ed è, in questo senso, strettamente vincolata al livello di soggettivazione dell’individuo e alle dinamiche di attribuzione di senso all’agire<sup>3</sup>. Ne è un esempio la figura del mercante quale figura chiave della modernità, emblema del viaggiatore<sup>4</sup> o dello straniero<sup>5</sup>, con il suo agire mobile e attivo per eccellenza, con il cambiamento che induce e nella conoscenza di cui è portatore.

La categoria dell’azione, in relazione alla dimensione dello spazio e del suo attraversamento assume, nella rappresentazione e simbolizzazione letteraria, una particolare rilevanza in rapporto tanto allo statuto della soggettività quanto alla definizione dell’identità e dell’appartenenza. I significati dell’agire evidenziano infatti una differenza di fondo tra le categorie culturali dell’*epos* classico – il tipo di individualità epica che ne emerge – e lo statuto della soggettività moderna<sup>6</sup>. Per Hegel, nell’*epos* classico l’agire dell’eroe è espressione di una co-

<sup>2</sup> W. BENJAMIN, *Il narratore. Considerazioni sull’opera di Nicola Leskov*, in Id., *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Torino 1959, pp. 248-249.

<sup>3</sup> M. WEBER, *Economia e società*, trad. it. a cura di P. Rossi, Milano 1961.

<sup>4</sup> BENJAMIN, *Il narratore* ... cit.

<sup>5</sup> G. SIMMEL, *Exkurs über den Fremden*, in *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig 1908.

<sup>6</sup> L. MALKNECHT, *Nostalgia dell’azione. Eroi contemplativi dell’epica moderna*, in *L’epica. Tra evocazione mitica e tragedia*, a cura di G. Grilli, Roma 2013, pp. 129-136.

munità organica a cui l'azione dell'eroe è integralmente riconducibile secondo un rapporto che Hegel indica come un rapporto di "originaria vitalità"<sup>7</sup>. Questa comunità organica rappresenta la totalità di un mondo e di un'epoca comprendendo la concezione del mondo, la vita religiosa, politica o familiare. Anche generi letterari come il dramma o il romanzo manifestano una propria *epicità*, dunque, una particolare configurazione dell'agire, che, nella modernità, esprime la problematicità della relazione tra individuo e il suo mondo ma anche tra l'individuo e i mondi di cui l'individuo fa esperienza nell'osservazione, nell'esplorazione e nel transito. E sono proprio questi tipi di relazione che nella modernità contribuiscono a definire l'individuo nei termini di un soggetto, quindi nella relazione con una realtà oggettiva, separata, fuori di sé.

Di quale natura è allora l'agire di un soggetto che, pur calato nelle condizioni della modernità, si propone come individualità epica, ossia espressione simbolica di una cultura o di un'epoca?

La coincidenza del soggetto con la propria appartenenza culturale e la possibilità di rappresentare e, allo stesso tempo, di essere espressione della totalità di un mondo che sia il fondamento del suo agire diventa qualcosa di sempre più problematico nella realtà multiforme del mondo moderno, soprattutto nelle fasi più avanzate della modernità, con il venir meno delle grandi (meta)narrazioni<sup>8</sup> e di riferimenti di senso che procedano da forme culturali con un grado rilevante di coesione interna e restituiscano una rappresentazione del mondo altrettanto coerente e unitaria.

### 1. Viaggi narrati

Con l'epica tardiva e autoriflessiva della modernità la dimensione dell'agire e la sua espressione simbolica nel viaggio si trasferiscono nell'interiorità del soggetto: il viaggio nella memoria o nella coscienza, la cui estensione non è spaziale, bensì temporale<sup>9</sup> – ed è questa dimensione che diventa il terreno d'azione di eroi che "agiscono" in una fase più compiutamente riflessiva della modernità. All'espansione di saperi e contesti e territori frequentati e attraversati dall'uomo moderno corrisponde una dilatazione dello spazio che investe anche la temporalità interna del soggetto, commisurata alla portata riflessiva della sua esperienza e del suo agire.

---

<sup>7</sup> G.W.F. HEGEL, *Estetica*, trad. it. di N. Merker, Torino 1967, p. 1176.

<sup>8</sup> J.F. LYOTARD, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979.

<sup>9</sup> H.R. JAUSS, *Tempo e ricordo nella Recherche di Marcel Proust*, trad. it. di M. Galli, Firenze 2003.

La nota versione goethiana del Prologo di Giovanni nel dramma di *Faust* pone immediatamente l'azione come categoria centrale di un dramma e di un personaggio emblematico delle trasformazioni della soggettività moderna: "*Im Anfang war die Tat!*", "In principio era l'azione"<sup>10</sup>. L'agire faustiano è caratterizzato da uno spostamento incessante, per tutto il corso dell'opera, in un tempo e in uno spazio smisurati e nell'attraversamento di singoli mondi che si succedono in una sequenza quasi cinematografica. Faust attraversa e abbandona le singole scene senza che vi possa intervenire con la potenza trasformatrice della soggettività moderna, trascinato da Mefistofele per la molteplicità di questi mondi. Faust, anch'egli alla ricerca di un "rapporto di originaria vitalità" con il mondo, aveva già perduto nell'esercizio della ragione e della conoscenza il rapporto di partecipazione immediata alla vita e alla natura. Desidera recuperarlo in un modo che, tuttavia, nella sua dichiarazione d'intenti, tradisce la tendenza autoriflessiva e in certo modo paralizzante dell'azione, in un modo dunque particolarmente rappresentativo di nuova fase della modernità e della stessa soggettività:

Guarito dalla smania di conoscere, il mio animo/ non dovrà chiudersi a nessuna sofferenza/ e di quanto ebbe in sorte l'intera umanità/ voglio godere nel profondo di me stesso,/ nella mia mente accogliere le sommità e gli abissi, stringere nel mio cuore il suo bene e il suo male/ e così dilatare nel suo l'essere il mio/ e come essa, alla fine, anch'io schiantarmi<sup>11</sup>.

Faust vuole sondare la vastità del mondo nel proprio cuore, nel proprio spirito (*Geist*). Si rivela qui la natura della soggettività faustiana, la sua impossibilità di calarsi tanto nell'azione quanto nella relazione. Secondo l'analisi di Ladislao Mittner: "Nella seconda parte è anche troppo evidente la scissione fra i vari 'mondi' rappresentati ed il protagonista che monologizzando contempla ed anche produce quei mondi, nei quali poi non agisce"<sup>12</sup>. Il viaggio diventa qui dimensione contemplativa, luogo di autorispecchiamento di Faust che "anche produce" quei mondi.

Negli esiti narrativi del Novecento l'agire di personaggi come Hans Castorp, Leopold Bloom o il Marcel della *Recherche*, devono misurarsi con la vastità dello spirito, della coscienza o della memoria e lo sviluppo del romanzo coincide con la dilatazione della memoria, con il flusso di coscienza, con il respiro

---

<sup>10</sup> J.W. GOETHE, *Faust*, trad. it. di F. Fortini, Milano 1970, v. 1237.

<sup>11</sup> Ivi, vv. 1768-1775.

<sup>12</sup> L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca. Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, Torino 1964, p. 382.

dell'interiorità, che diventa anche compendio di un universo culturale, dello spirito di un'epoca. Qui non è più lo spazio ma il tempo – il tempo interiore – che diventa luogo di “azione”. Con il romanzo del Novecento “il tempo prende il posto della fabula, ogni ‘agire dei personaggi’ si riduce a puro ‘accadere’ e l'essere umano raffigurato nel suo impercettibile ‘trascorrere’”<sup>13</sup>.

In *Der Zauberberg* – romanzo dello *Zeitgeist* che intende rappresentare lo spirito di un'epoca e di un mondo spirituale – per poter agire è necessario allontanarsi fisicamente nello spazio, discendere “in pianura” per calarsi nell'evento epico per eccellenza: la guerra. Per il protagonista del romanzo, però, la battaglia decisiva di quella guerra si svolge nella propria coscienza, dove lo scontro tra il mondo della *Kultur* e quello della *Zivilisation* assume la forma di una dialettica improduttiva nelle figure di Naphta e Settembrini. In tale dialettica “apparente”, le antitesi culturali che segnano lo *Zeitgeist* della Montagna incantata sembrano risolversi in uno stato di *Indifferenz*, quella stessa indifferenza che incanta il tempo e impedisce di agire. Perciò la discesa dalla Montagna, e quindi la discesa in guerra rappresentata nel romanzo, non sono atti risolutivi, ma configurano un'azione che rimane sospesa nella forma interrogativa con cui si chiude la narrazione e che lascia in sospeso tanto l'esito della vicenda di Hans Castorp quanto la risoluzione delle antinomie del suo mondo spirituale.

Dalla seconda metà del Novecento, la diagnosi epocale della crisi della narrazione e delle narrazioni in grado di restituire le sedimentazioni storiche e simboliche del senso e delle produzioni culturali investe pienamente il rapporto tra narrazione e *Sinngebung*, tra la narrazione e l'azione del soggetto come *Sinngeber*<sup>14</sup>. Il viaggio sembra perdere la sua potenza metaforica, risolvendosi nel transito dei non-luoghi<sup>15</sup>, in uno spazio compresso<sup>16</sup> e in un tempo accelerato<sup>17</sup>. Allo stesso modo, la partenza non coincide più con il distanziamento dal proprio mondo. Lo spaesamento, il disancoraggio, l'assenza di comunità e l'alienazione sono condizioni che connotano l'individuo già prima della partenza. Il soggetto vive una condizione multicentrica o di de-centramento

---

<sup>13</sup> H.R. JAUSS, *Tempo e ricordo nella Recherche di Marcel Proust ... cit.*, p. 25

<sup>14</sup> L. MALKNECHT-V. FALONI, *Narrazione, soggettività e sedimentazione simbolica. Per un'analisi critica dei paradigmi culturali della comunicazione digitale*, in *Realtà Mediali. Medialità, comunicazione e società*, a cura di A. Fici-C. Gnoffo, Palermo 2024, pp. 281-297.

<sup>15</sup> M. AUGÉ, *Non-lieu, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris 1992.

<sup>16</sup> D. HARVEY, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford 1989.

<sup>17</sup> H. ROSA, *Beschleunigung: Die Veränderung der Strukturen in der Moderne*, Frankfurt a. M. 2005.

rispetto alla dimensione relazionale e alle appartenenze culturali. Se, come osserva E. Cohen, il *centro*, in quanto sede dell'inverso simbolico e valoriale dell'individuo, può essere la società in cui vive – nell'adesione al suo orizzonte valoriale – o essere situato *altrove*, e uno stesso individuo può assumere come riferimento centri diversi in base a significati, valori e simboli diversi che essi esprimono (centri economici, religiosi, politici), il viaggio alla ricerca di un centro esistenziale o dell'alterità esperienziale e relazionale incontra difficoltà interne ed esterne all'individuo<sup>18</sup>. “L'io dell'osservazione mobile” nella condizione di transito globale non sembra poter essere più concepito come “un'alternativa all'io sociale, cioè all'identità intessuta nella coscienza di essere osservati, riconosciuti e inseriti in categorie”<sup>19</sup>, privando così il viaggio di quelle dimensioni di autoriflessione e conoscenza di sé che offriva agli individui in una fase precedente della modernità. La mancanza di continuità sociale e materiale dei contesti d'azione<sup>20</sup> si riflette nei significati e nelle finalità della narrazione, nel bisogno quanto nella mancanza di narrazioni capaci di mediare una riappropriazione simbolica e immaginativa del tempo e dello spazio<sup>21</sup>.

## 2. Viaggi globali

Il processo narrativo quale processo di attribuzione di senso investe le finalità dell'agire sociale, la loro rappresentazione e produzione, nonché i processi di riflessione e mutamento. Tuttavia, narrazioni costruite attraverso format comunicativi in cui si riflette la disintermediazione comunicativa e sociale, non riescono ad assolvere questa funzione, ma possono agire come fattori di inibizione del mutamento mediante la riduzione, reificazione e “congelamento” sia delle identità sia dei processi di riconoscimento<sup>22</sup>.

Le dinamiche di autonarrazione e autorappresentazione individuale stabiliscono l'orientamento delle narrazioni medialità in una direzione che si sostituisce ad altri fattori di mediazione, quali istituzioni, legami comunitari, centri di produzione valoriale e simbolica. In modo analogo, il viaggio narrato nella comunicazione *mainstream*, che prevalentemente riproduce le modalità del

---

<sup>18</sup> E. COHEN, *A Phenomenology of Tourist Experiences*, in «Sociology», XIII, 2 (1979), pp. 179-201.

<sup>19</sup> J.E. LEED, *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*, Bologna 1992, p. 89.

<sup>20</sup> A. GIDDENS, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge 1991.

<sup>21</sup> L. MALKNECHT-V. FALONI, *Narrazione, soggettività e sedimentazione simbolica ... cit.*

<sup>22</sup> L. MALKNECHT, *Il rischio dell'identità. Etica e comunicazione nella web society*, Milano-Udine 2015.

turismo globale – pur rivolto alla costruzione del viaggio come esperienza<sup>23</sup> e a testimoniare la sua performatività<sup>24</sup> – non sembra riuscire a sottrarsi alle dinamiche di fondo della mobilità di massa. La crisi dell'autenticità rende infatti difficile fare esperienza del viaggio come un'esperienza che implichi la revisione di narrazioni e immaginari pregressi mediante l'assunzione e la rielaborazione di nuove narrazioni, in virtù delle quali anche lo scambio culturale si traduca in modi diversi di percepire e immaginare la realtà<sup>25</sup>. La crisi della narrazione a cui fa riferimento Benjamin procede dalla mancanza di una comunità ascoltante che necessiti di un tempo lento, del tempo della "tessitura" nella sua dimensione sia materiale che simbolica:

La noia è l'uccello incantato che cova l'uovo dell'esperienza. Il minimo rumore nelle frasche lo mette in fuga. I suoi nidi – le attività intimamente collegate alla noia – sono già scomparsi nelle città, e decadono anche in campagna. Così si perde la facoltà di ascoltare, e svanisce la comunità degli ascoltatori. L'arte di narrare storie è sempre quella di saperle rinarrare ad altri, ed essa si perde se le storie non sono più ritenute. Essa si perde, poiché non si tesse e non si fila più ascoltandole<sup>26</sup>.

Il tempo e gli spazi contemporanei esigono dunque il ripensamento e la riformulazione di categorie che per secoli hanno vincolato la definizione delle identità. Lo straniero-mercante delineato da Simmel si inserisce in un processo di riconoscimento tra identità definite e per questo, contrapponendosi alla comunità ospitante, ne rafforza la coesione e ne favorisce il mutamento<sup>27</sup>. Le crisi delle identità fondate sul radicamento territoriale o sui confini dello Stato-nazione richiede l'assunzione di un punto di vista. L'omologazione degli spazi globali ne rende però quanto mai problematica l'individuazione e la possibilità di essere colto o di trovare rappresentazione nei flussi di informazione. Si tratta di riuscire ad assumere il "punto di vista del fuori, dello straniero e dell'esclusione"<sup>28</sup>. Se le forme storiche delle narrazioni del viaggio sono connotate da una prospettiva comparativa che beneficia di uno sguardo sul fuori

---

<sup>23</sup> S. WEARING-D. STEVENSON-T. YOUNG, *Tourist Cultures: Identity, Place and the Traveller*, London 2010.

<sup>24</sup> L. GEMINI, *In viaggio. Immaginario, comunicazione e pratiche del turismo contemporaneo*, Milano 2008.

<sup>25</sup> S. WEARING-D. STEVENSON-T. YOUNG, *Tourist Cultures...* cit.

<sup>26</sup> W. BENJAMIN, *Il narratore ...* cit, p. 255.

<sup>27</sup> G. SIMMEL, *Exkurs über den Fremden ...* cit..

<sup>28</sup> D. GENTILI, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Macerata 2009.

<sup>29</sup> il fuori dell'era globale e della sua omologazione coincide con margini di esclusione dai flussi di mobilità interna alla globalizzazione o con la mobilità forzata delle migrazioni. M. Castells osserva come

reti globali di scambi strumentali [...] attivano e disattivano in modo selettivo individui, gruppi, regioni e persino paesi, a seconda della loro rilevanza, nel raggiungere gli obiettivi elaborati nella Rete, in un flusso inesorabile di decisioni strategiche. Ne deriva una spaccatura fondamentale tra lo strumentalismo astratto, universale, e le identità particolaristiche, storicamente radicate<sup>30</sup>.

Il viaggio, la sua valenza simbolica, così come le sue narrazioni e la sua stessa "narratività" assumono nuove sfumature e significati. Le tecnologie dell'informazione globale, la crescente interconnessione economica e culturale pongono l'accento sul viaggio non solo come esperienza individuale ma soprattutto come fenomeno collettivo e transnazionale<sup>31</sup>. Nuove simbolizzazioni del viaggio sono orientate ad esperienze di scambio e inclusione, alla comprensione reciproca e a una coesione sociale di tipo globale<sup>32</sup>.

Il viaggio globale non è più soltanto un mezzo per esplorare l'alterità, ma diventa esperienza inter- e multiculturale alla luce della quale la narrativa del viaggio si arricchisce di una dimensione riflessiva che assume esplicite connotazioni etiche e politiche, le quali investono questioni ambientali, sociali e culturali.<sup>33</sup> Il racconto del viaggio porta alla luce esperienze di migrazione, storie di individui e comunità che affrontano le sfide e i drammi della dislocazione, della perdita e della ricerca di una nuova identità.<sup>34</sup> In questo senso, il viaggio diventa una metafora potente per le esperienze di resilienza e adattamento in un mondo in costante cambiamento, le cui narrazioni indicano la strada per la costruzione di una cittadinanza globale.<sup>35</sup>

---

<sup>29</sup> J.E. LEED, *La mente del viaggiatore ...* cit, pp. 92-95.

<sup>30</sup> M. CASTELLS, *La nascita della società in rete*, trad. it. di L. Turchet, Milano 2002, p. 3.

<sup>31</sup> D. HELD-A. MCGREW, *Globalization/Anti-Globalization: Beyond the Great Divide*, Cambridge 2007.

<sup>32</sup> J. URRY, *Mobilities*, Cambridge 2007.

<sup>33</sup> *Ibidem* e Z. BAUMAN, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000.

<sup>34</sup> *Ibidem*

<sup>35</sup> S. NAVARRO LALANDA, *Adquisición de las competencias ciudadanas globales a través de la educación musical en la enseñanza obligatoria española*, in *Hacia una nueva cultura digital*, Navarra 2022, pp. 345-358.

*Considerazioni finali*

L'analisi condotta evidenzia come il viaggio, concepito sia come esperienza fenomenologica sia come struttura narrativa, costituisca un elemento paradigmatico per l'interpretazione della soggettività nella modernità avanzata. La sua capacità di intrecciare riflessività, identità e alterità lo configura non solo come una pratica di attraversamento spaziale, ma come un processo simbolico di attribuzione e rielaborazione di senso. Le narrazioni del viaggio, in particolare, riflettono le crisi strutturali della tarda modernità, tra cui la frammentazione dei sistemi simbolici e la destabilizzazione degli assetti identitari tradizionali, rappresentando al contempo un terreno fertile per la costruzione di nuove grammatiche culturali. Queste narrazioni possono offrire strumenti formativi che stimolano l'autoriflessione, il pensiero critico, i processi di riconoscimento e la comprensione interculturale, promuovendo competenze chiave per affrontare le complessità del mondo contemporaneo.

In un contesto di accelerazione temporale e compressione spaziale, le narrazioni del viaggio si inscrivono nei processi di globalizzazione, rivelando le tensioni tra mobilità globale e radicamento locale. La loro funzione non si limita alla descrizione fenomenologica, ma investe la rielaborazione delle forme di convivenza e mutamento, le soggettività e le relazioni interculturali. In questa prospettiva, il viaggio si configura come un dispositivo potenzialmente critico, performativo ed educativo, capace di indagare e ridefinire le categorie fondanti del rapporto tra individui, comunità e collettività. Il potenziale conoscitivo ed esperienziale del viaggio diventa una base per la costruzione di una cittadinanza globale orientata al riconoscimento, all'inclusione e alla sostenibilità, favorendo l'integrazione di prospettive diverse e lo sviluppo di nuove pratiche relazionali incentrate sulla valorizzazione delle diversità e sulla promozione del dialogo interculturale.

*Bibliografia generale*

- M. AUGÉ, *Non-lieu, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris 1992.
- Z. BAUMAN, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000.
- W. BENJAMIN, "Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov", in Id., *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Torino 1959, pp. 235-260.
- M. CASTELLS, *La nascita della società in rete*, trad. it. di L. Turchet, Milano 2002.
- E. COHEN, *A Phenomenology of Tourist Experiences*, in «Sociology», XIII, 2 (1979), pp. 179-201.
- L. GEMINI, *In viaggio. Immaginario, comunicazione e pratiche del turismo contemporaneo*, Milano 2008.
- D. GENTILI, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Macerata 2009.
- A. GIDDENS, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge 1991.
- J.W. GOETHE, *Faust*, trad. it. di F. Fortini, Milano 1970.
- D. HARVEY, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford 1989.
- G.W.F. HEGEL, *Estetica*, trad. it. di N. Merker, Torino 1967.
- D. HELD-A. MCGREW, *Globalization/Anti-Globalization: Beyond the Great Divide*, Cambridge 2007.
- H.R. JAUSS, *Tempo e ricordo nella Recherche di Marcel Proust*, trad. it. di M. Galli, Firenze 2003.
- J.E. LEED, *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*, Bologna 1992.
- J.F. LYOTARD, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979.
- L. MALKNECHT, *Il rischio dell'identità. Etica e comunicazione nella web society*, Milano-Udine 2015.
- L. MALKNECHT, *Nostalgia dell'azione. Eroi contemplativi dell'epica moderna*, in *L'epica. Tra evocazione mitica e tragedia*, a cura di G. Grilli, Roma 2013, pp. 129-136.
- L. MALKNECHT-V. FALONI, *Narrazione, soggettività e sedimentazione simbolica. Per un'analisi critica dei paradigmi culturali della comunicazione digitale*,

- in *Realtà Mediali. Medialità, comunicazione e società*, a cura di A. Fici-C. Gnoffo, Palermo 2024, pp. 281-297.
- L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca. Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, Torino 1964.
- S. NAVARRO LALANDA, *Adquisición de las competencias ciudadanas globales a través de la educación musical en la enseñanza obligatoria española*, in *Hacia una nueva cultura digital*, Navarra 2022, pp. 345-358.
- H. ROSA, *Beschleunigung: Die Veränderung der Strukturen in der Moderne*, Frankfurt am Main 2005.
- G. SIMMEL, *Exkurs über den Fremden*, in *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig 1908.
- J. URRY, *Mobilities*, Cambridge 2007.
- S. WEARING-D. STEVENSON-T. YOUNG, *Tourist Cultures: Identity, Place and the Traveller*, London 2010.
- M. WEBER, *Economia e società*, trad. it. a cura di P. Rossi, Milano 1961.



L'“*Itinerarium ad sepulcrum Domini nostri Ihesu Christi ad Iohannem de Mandello*”  
di Francesco Petrarca: *devotio*, classicità, Umanesimo

RENATA SALVARANI

R. SALVARANI, L'“*Itinerarium ad Sepulcrum Domini nostri Ihesu Christi ad Iohannem de Mandello*” di Francesco Petrarca: *devotio*, classicità, Umanesimo, in *Ebrei, cristiani e musulmani in viaggio. Incontri e sguardi sull'altro*, a cura di R. Salvarani, Firenze 2025, pp. 21-44

[https://doi.org/10.82041/2025\\_005](https://doi.org/10.82041/2025_005)

Considerato un capolavoro della letteratura odepórica medievale, l'*Itinerarium* di Francesco Petrarca evidenzia il passaggio dal pellegrinaggio medievale alla *devotio* moderna, mettendo in luce i mutamenti culturali in atto nel Trecento nella Cristianità Latina in relazione con il Levante e con i Luoghi Memoriali<sup>1</sup>.

Il testo, redatto a Milano intorno al 1358, steso rapidamente (forse in tre giorni) nell'*humus* relazionale del sistema di potere dei Visconti, coniuga, da una parte, la tradizione delle pratiche devozionali incentrate sul corpo, sull'andare attraverso lo spazio geografico verso un segno tangibile del sacro, e, dall'altra, aspirazioni e motivi spirituali intimistici, radicati nella dimensione individuale della coscienza.

*Summa* della trattatistica medievale di viaggio, ricalca e riecheggia testi e guide diffusi nei circuiti colti europei cristiani, ma, al contempo, sviluppa una concezione nuova dell'*iter peregrinationis*, inteso come percorso di co-

---

<sup>1</sup> Il testo è ben presente nel contesto degli studi petrarcheschi ed è stato oggetto di diverse edizioni e rielaborazioni: F. PETRARCA, *Itinerario in Terra Santa*, a cura di F. LO MONACO, Bergamo 1990; ID., *Itinerario al sepolcro del Signore nostro Gesù Cristo*, a cura di F. GUELFI-F. SURDICH, Genova 2006; ID., *Petrarca il viaggiatore. Guida ad un viaggio in Terra Santa*, a cura di R. CAVALLIERI, Roma 2007; ID., *Guida al viaggio da Genova alla Terra Santa: Itinerarium Syriacum*, a cura di U. DOTTI, Milano 2018; ID., *Petrarch's guide to the Holy Land: itinerary to the Sepulcher of Our Lord Jesus Christ*; facsimile edition of Cremona, Biblioteca Statale, Deposito Libreria Civica, manuscript BB.1.2.5, a cura di T.J. CACHEY, Toronto 2002. In questo contributo testo latino, traduzione italiana e numerazione interna al testo sono riferiti all'edizione F. PETRARCA, *Itinerarium ad sepulcrum Domini nostri Ihesu Christi*, a cura di G. CASCIO, Firenze 2023, d'ora in avanti CASCIO 2023.

noscenza, esercizio etico di virtù, sofferto intimo avvicinamento alla grazia e all'immortalità.

Gli "altri", ebrei e musulmani, vi sono soltanto evocati in relazione con la percezione che ne avevano i cristiani latini contemporanei, all'interno della loro costruzione culturale, i primi in riferimento indiretto a Gerusalemme, conquistata e distrutta dai romani che avrebbero così providenzialmente vendicato l'uccisione di Cristo secondo il paradigma ideologico dell'antigiudaismo cristiano<sup>2</sup>; i secondi, invece, come causa dalla vergogna dei sovrani contemporanei, che avevano perso il controllo politico e militare della Terrasanta<sup>3</sup>. L'indeterminatezza dei riferimenti finisce per creare una distanza, quasi un diaframma, rispetto alla loro effettiva presenza lungo il percorso di un viaggio reale, ponendo il testo sul piano dell'introiezione di immagini, riflessioni, conclusioni.

### *Un testo anomalo nel panorama medievale*

L'originalità del testo ne permette letture stratificate e aperte e, per questo, pur essendo oggetto di una ricca storiografia, che ne ha ricostruito genesi e riferimenti letterari, stenta a collocarsi in modo univoco all'interno di una specifica tematica<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> La visione providenziale della storia espressa in questo testo dal Petrarca si basa sull'accusa di deicidio mossa dai cristiani agli ebrei, tanto grave e tanto profondamente radicata da giustificare tutti gli eventi successivi come punizione soprannaturale. Nel passaggio in cui l'autore introduce l'arrivo a Gerusalemme si legge: "Unum quod elabi posse admoneo, videre te urbem illam, quam vicisse victores gentium Romani tam clarum opus esse duxerunt, ut Titus, tunc exercitus post imperii gubernator, in ipso ingressu menia urbis admirans, tantam victoriam non humane virtutis, sed divine gratie fateretur. Et profecto sic erat". Cristus ipse, quem erasisse de terra viventium extimabant, adversus suos hostes suis merito favebat ultoribus, licet adhuc illis incognitus, noscendus tamen eorum successoribus et colendus. Itaque cum sepe alias, tum in ea vastatione precipue impletum est quod ex persona eius in psalmo dicitur: resuscita me et retribuam eis" ("Ti ricordo una sola cosa, che ti potrebbe sfuggire: stai visitando una città la cui conquista venne ritenuta dai Romani, vincitori delle genti, opera tanto insigne che Tito, allora comandante dell'esercito e poi imperatore, ammirando durante l'ingresso le mura avrebbe assegnato questa vittoria non a forze umane, ma alla grazia divina. Ed era proprio così. Proprio quel Cristo che pensavano di avere estirpato dalla terra dei viventi, giustamente accordava il suo favore a chi lo vendicava contro i suoi nemici per quanto fosse loro ancora ignoto, era destinato tuttavia ad essere conosciuto e venerato dai loro discendenti. Così, come spesso in altre circostanze, ma in questa devastazione in particolare, si compì quanto detto dalla sua persona nel salmo: resuscita me e io li ripagherò"), CASCIO 2023, 200-202, pp. 235-235.

<sup>3</sup> CASCIO 187, pp. 228-229, v. *infra* n. 21. Si veda N. BISAHA, *Petrarch's Vision of the Muslim and Byzantine East*, in «Speculum», vol. 76 (2001), pp. 284-314 [http://www.jstor.org/stable/2903448].

<sup>4</sup> Si vedano, tra gli altri studi: C. ABATERUSSO, "Ingrediamur vero iam tandem iter". *Per una rassegna*

La sequenza delle tappe portuali e l'arrivo sulla costa orientale del Mediterraneo riecheggiano il Burdigalense, l'*Itinerarium Antonini*, i testi di Wlilbal-dus, Beda, Pietro Diacono, restituendo così l'idea di una Terrasanta cristiana ormai percepita dai destinatari come un *unicum* simbolico e spaziale rispetto alla madrepatria<sup>5</sup>.

I luoghi (che siano possibili approdi o semplici toponimi evocati sullo sfondo), si presentano come snodi di significato, a fissare un legame stratificato nel tempo.

Napoli, Brindisi, “fine del mondo italico”, poi Corinto, le fortezze di Modone e Corone, Creta “oggi veneziana”, Sparta e Atene, Troia e Bisanzio, successivamente Rodi, Cipro e, infine, Gerusalemme sono rimarcati come spazi di devozione, soste obbligate lungo le rotte, ma anche luoghi simbolo dei percorsi di pellegrinaggio, dove si sovrappongono memorie, culti, citazioni scritturistiche, leggende agiografiche.

Altri punti vengono aggiunti, giustapposti, arricchendo una sequenza data e consolidata in base al principio dell'*auctoritas* dei testi.

Petrarca adotta consapevolmente il genere dell'*itinerarium*, tessendo insieme elementi di una plurisecolare *traditio*, creando un sostrato di immagini e richiami ben riconoscibili negli ambienti colti, ma ne stravolge lo schema.

---

*di studi sull'itinerarium*, in «Petrarchesca» vol. 7 (2019), pp. 149-158 [http://www.libraweb.net/riviste.php?chiave=120&h=863&w=600]; M. STOLZ, *Petrarcas "Itinerarium ad sepulcrum domini nostri Ihesu Christi" in Spannungsfeld der Zeiten*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», vol. 93 (2019), pp. 371-391; P. RIGO, *Tra viaggio reale e topoi narrativi nell'itinerarium ad sepulcrum Domini nostri Iesu Christi di Francesco Petrarca*, in *Viaggi, itinerari, flussi umani. Il Mondo attraverso narrazioni, rappresentazioni e popoli*, a cura di A. GIMBO-M.C. PAOLICELLI-A. RICCI, Roma 2013, pp. 255-266; P. SABBATINO, *L'itinerarium di Petrarca. Il viaggio in Terrasanta tra storia, geografia, letteratura e sacre scritture*, in «Studi rinascimentali», vol. 4 (2006), pp. 11-22 [http://www.libraweb.net/riviste.php?chiave=37&h=430&w=300]; J. VERGER, *L'itinerarium de Pétrarque: voyage ou pèlerinage?*, in *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge: melanges offerts à Pierre Maraval*, a cura di B. CHEVALLIER-CASEAU-J.-C. CHEYNET-V. DÉROCHE, Paris 2006, pp. 457-465; F. STELLA, *Spazio geografico e spazio poetico nel Petrarca latino: Europa e Italia dall'itinerarium alle Epistole metriche*, in *Petrarca europeo*, a cura di G.M. ANSELM-L. TASSONI-B. TOMBI, Bologna 2007, pp. 61-74; Id., *Spazio geografico e spazio poetico nel Petrarca latino: Europa e Italia dall'itinerarium alle Epistole metriche*, in «Incontri triestini di filologia classica», vol. 6 (2006/07), pp. 81-94 [http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/3528]; F. MEIER, *Francesco Petrarca Orient und die Idee Europas. Überlegungen zum Canzoniere (Nr. 27, 28), dem Itinerarium und den Triumphliedern*, in «Romanische Forschungen», vol. 119 (2007), pp. 38-72 [http://www.digizeitschriften.de]

<sup>5</sup> M. SERENA, *Spazi reali per un viaggio immaginario. Retorica dell'evidentia nell'itinerarium ad sepulcrum di Francesco Petrarca*, in *Laureatus in Urbe III*, a cura di G. LANCIOTTI-N. VOLTA, Roma 2022, pp. 89-100. <https://libraries.casalini.it/ilibricontenuto/Toc/pdf/22/22706143.pdf>; M. GALATERI DI GENOLA, *L'itinerarium ad Sepulcrum Domini Nostri Ihesu Christi del Petrarca e gli itinerari di Terra Santa dei viaggiatori toscani del Trecento*, in «Atti e memorie della Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze», Ser. NS, vol. 67/68 (2005/06), pp. 179-194.

Non solo lo fonde con la forma epistolare, dando vita a un contrappunto diretto con il destinatario (e i lettori), ma lo scompagina dall'interno, rendendolo, infine, poco riconoscibile<sup>6</sup>.

L'autore non parte, non si mette in viaggio, né racconta a posteriori un'esperienza vissuta, ma illustra in anticipo, immaginandolo, il percorso che sarà compiuto da un'altra persona, l'amico Giovanni Mandelli:

Ibis ergo sine me et multa conspicias quorum tibi, dum vixeris, memoria voluptatem renose. Ego interim dum tu redis, quod ut celeriter feliciterque sit cupio, Europe Italieque finibus contentus agam. Nichilominus te animo comitabor et, quotiam ita vis, his etiam comitabor scriptis, que tibi brevis itinerarii loco sint.<sup>7</sup>

Così, muta, *ab imis*, l'idea stessa del pellegrinaggio, così come la concezione della meta: il piano si sposta dalla corporeità alla mentalizzazione, alla definizione di una *imago* di Gerusalemme che appartiene alla costruzione culturale di sé e solo in seguito, secondariamente, potrà trovare un riscontro oggettivo, un correlativo spaziale e tangibile. Del Sepolcro vuoto di Cristo gli aspetti materiali e topologici scompaiono per lasciare spazio a ciò che viene ricercato con gli occhi del cuore e l'intensità del desiderio: il luogo della vittoria sulla morte.

Non si sa nemmeno se il destinatario stesso sia mai partito né se il testo potesse essere fin dalla sua origine una raffinata meditazione destinata a restare nell'ambito dell'immaginario colto di una cerchia di cortigiani, che rispondeva alle proprie logiche di potere e di legittimazione politico religiosa.

Eppure, il passaggio di descrizioni e suggestioni tra colui che scrive, restando, e chi, invece, vorrebbe andare contribuisce ad articolare la costruzione della memoria dei Luoghi Santi, sedimentandola. I significati si configurano come esiti di processo basato sulla conoscenza dei testi, sull'interiorizzazione delle liturgie e sulla stratificazione di ricordi tramandati, frutto di una memoria intima

---

<sup>6</sup> L'unica titolatura che verosimilmente può essere attribuita direttamente al Petrarca è *Itinerarium ad Sepulcrum Domini nostri Jesu Christi*, trasmessa dal manoscritto CREMONA, Bibl. Statale, Civ. BB. 1.2.5. Nessuno dei testimoni manoscritti del testo tramanda la titolatura di *Itinerarium syriacum* rimasta in uso fino ai giorni nostri, originariamente introdotta dalla versione a stampa data a Basilea da Heinrich Petri. In base alla rassegna che ne fa Giovanni Cascio nell'edizione critica del 2023, il sostantivo *itinerarium* è nettamente prevalente, seguito dal termine *epistola*. Variano l'indicazione del destinatario e il riferimento al Santo Sepolcro o alla Terra Santa (CASCIO 2023, pp.122-131).

<sup>7</sup> "Andrai, quindi, senza di me e vedrai molte cose, il cui ricordo possa rinnovare in te per tutta la vita, il piacere provato. Io, nel frattempo, in attesa del tuo ritorno, cosa che desidero avvenga nei tempi rapidi e con successo, rimarrò contento nei confini d'Europa e d'Italia. Nondimeno ti sarò accanto con l'animo, e poiché vuoi così, sarò con te anche con questo scritto, che sarà per te come un breve itinerario", CASCIO 2023, 23-24, pp. 170-171.

che si struttura in assenza di dati visivi, al di fuori di un vissuto esperienziale di viaggio, che resta potenziale, ha da venire.

La trasmissione in forma diretta e dialogica è resa possibile dall'adozione del genere classico dell'epistola. Trova la propria base nel patrimonio di conoscenze che i due interlocutori condividono, alimentato sia dalla frequentazione quotidiana della tradizione rituale cristiana, sia dalla formazione latina e greca. L'*iter* verso il Sepolcro è già dentro di loro: ha caratteristiche proprie, corrisponde all'immaginario condiviso dell'epoca, si fa tensione tutta interna alla sfera psicologica e teologica.

### *Struttura e destinatari*

Il testo è articolato in 254 capitoli, di cui quelli da 1 a 28 formano una sorta di prologo dedicato a temi morali che prospettano la cornice culturale del viaggio. Con il capitolo 33 inizia la parte odeporea vera e propria, che fino al 158 coincide con la descrizione del tratto italico della navigazione, di gran lunga prevalente, molto più dettagliato del successivo. Quest'ultimo, dal capitolo 159 al 183, è la rotta attraverso il Mediterraneo. Dal 184 ("Non so dove sbarcherai, non c'è infatti un porto solo dove tu possa approdare") al 249 vengono tratteggiate le tappe del viaggio lungo i luoghi memoriali cristiani. Dal 250 al 254 si sviluppa una breve conclusione, che si risolve in un auspicio per il ritorno.

La composizione è originata a Milano, in circostanze precise, nella cerchia familiare dei Visconti<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Sulla circolazione e recezione del testo si vedano: F. PETRARCA, *Itinerarium breve de Ianua usque ad Ierusalem et Terram Sanctam: volgarizzamento meridionale anonimo*, a cura di A. PAOLELLA, Bologna 1993; G. CASCIO, *Considerazioni sul volgarizzamento toscano dell'Itinerarium di Francesco Petrarca*, in *Storie di libri e tradizioni manoscritte dall'Antichità all'Umanesimo: in memoria di Alessandro Daneloni*, a cura di C. MUSSINI-S. ROCCHI-G. CASCIO, München 2018, pp. 57-92; P. RIGO, *I motivi dell'Itinerarium di Francesco Petrarca e il destinatario della Fam. XXIII 11*, in «Le tre corone: rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio», vol. 3 (2016), pp. 75-92 [<http://www.libraweb.net/riviste.php?chiave=121&h=865&w=600>]; Francesco Petrarca: *l'opera latina: tradizione e fortuna*, Atti del XVI convegno internazionale (Chianciano-Pienza 19-22 luglio 2004), a cura di L. ROTONDI SECCHI TARUGI, Firenze 2006; M.E. DORNINGER, *Francesco Petrarca's Itinerarium ad sepulchrum Domini nostri Iesu Christi. A Medieval Bestseller without Modern Reception*, in «Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft», vol. 16 (2006/07), pp. 377-393 [<https://reichert-verlag.de/zeitschriften/jowg-zeitschrift/>]; S. GAMBINO LONGO, *Viaggi sedentari nel Rinascimento: La fortuna dell'Itinerarium ad sepulchrum domini nostri fra Quattro e Cinquecento*, in «Humanistica», vol. 10 (2015), pp. 93-102 [[http://rzblx1.uni-regensburg.de/ezeit/warpto.phtml?bibid=UBMZ&colors=7&lang=de&jour\\_id=87336](http://rzblx1.uni-regensburg.de/ezeit/warpto.phtml?bibid=UBMZ&colors=7&lang=de&jour_id=87336)]; <http://www.libraweb.net/riviste.php?chiave=71&h=426&w=300>.

Dedicato e indirizzato a Giovanni Mandelli, che nella primavera del 1358 aveva chiesto al Petrarca di unirsi a lui e ad altri pochi amici che si sarebbero dovuti imbarcare verso Gerusalemme. Questi, però, commutò il suo rifiuto nella composizione di una sorta di guida che avrebbe dovuto accompagnarli, tappa dopo tappa, fino alla Città Santa; il 4 aprile il testo venne consegnato.

Non si sa se il piccolo gruppo sia mai effettivamente salpato. Tuttavia, su base documentaria e biografica, emergono alcuni dati su Mandelli.

Figlio di Floramonda di Matteo (I) Visconti, era, quindi, nipote di Galeazzo (I), Giovanni e Luchino Visconti e cugino di Azzone, Galeazzo (II), Bernabò e Matteo (II). *Miles* e cittadino milanese, fu uomo di fiducia e forse *familiaris* dell'arcivescovo Giovanni, presso la cui curia conobbe anche Francesco Petrarca<sup>9</sup>.

Amico del doge di Genova Simone Boccanegra, nel 1353, avrebbe avuto parte attiva negli accordi per la consegna al signore di Milano della città ligure, minacciata da Veneziani e Catalani<sup>10</sup>. Rivestì diversi incarichi, come podestà e capitano, nelle città lombarde legate ai Visconti, ma, negli anni successivi alla morte dello zio e protettore arcivescovo (5 ottobre 1354) scompare dalla documentazione, non sembra avere ricoperto uffici di rilievo e sarebbe caduto in disgrazia rispetto ai Visconti.

Il motivo sarebbe da collegare ancora a Genova e a Simone Boccanegra. Costui era tenuto in ostaggio a Milano, ma convinse Bernabò e Galeazzo Visconti a rilasciarlo per permettergli di tornare nella sua città a placare una rivolta che stava montando. Giovanni Mandelli gli diede man forte e intervenne per lui. Non appena, però, riuscì a tornare in libertà si mise a capo della sommossa. Da quel momento in poi la fortuna del Mandelli si capovolsse<sup>11</sup>. Il proposito del pellegrinaggio *Outremer* nacque proprio di lì a poco, in un momento di isolamento e di crisi profonda.

---

<sup>9</sup> Per una sintesi completa si veda F. CENGARLE, *Mandello, Giovanni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 68, Roma 2007 [https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-mandello\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-mandello_(Dizionario-Biografico)/) [consultato il 20 dicembre 2024]; F. NOVATI, *Il Petrarca ed i Visconti. Nuove ricerche su documenti inediti*, in *Francesco Petrarca e la Lombardia*, Milano 1904, pp. 42-45. Il novarese Pietro Azario – come egli stesso ricorda in uno dei rari passaggi autobiografici del suo *Liber gestorum in Lombardia* – prima dell'ottobre 1350, secondo la datazione proposta da Cognasso, era “*familiaris, notarius et domesticus*” del Mandelli, ne elogiava il carattere schivo e probò e ne sottolineava l'intrinsichezza con l'arcivescovo Giovanni, che dimostrava di avere più fiducia in lui che in altri (“*et de quo prefatus dominus archiepiscopus ultra alios confidebat et merito*”, P. AZARIO, *Liber gestorum in Lombardia*, a cura di F. COGNASSO, in *Rerum Italicarum Scriptores*, 2<sup>a</sup> ed., XVI, 4, Milano 1939, p. 63).

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Così, per il tradimento, da questo momento in poi il Mandelli “*nusquam claram benevolentiam habuit cum prefatis dominis Mediolani*” (*ivi*, p. 77).

Per questo aspetto l'origine del componimento non si discosta dalla mentalità medievale che vedeva nel pellegrinaggio anche un mezzo di riabilitazione sociale, un'occasione per riaccreditarsi sul piano religioso e umano, ritornando rinnovati e purificati<sup>12</sup>.

A sancire l'esito dell'*iter* in altri casi furono doni di reliquie, la committenza di edifici, o la creazione di opere a favore dei poveri e dei viandanti. Per Giovanni Mandelli e Francesco Petrarca l'impresa e la sua recezione nella società dell'epoca sembra risolversi nella stesura dell'*Itinerarium* stesso e nella sua circolazione in una stretta cerchia di cortigiani.

Ad oggi non è stata individuata traccia documentaria di una reale partenza, né si può stabilire se tutto si sia soltanto trasposto in un gioco letterario e politico, in cui desideri di espiazione e *captationes benevolentiae* sono stati orientati a mitigare il fluire dei favori dei potenti.

Qualche beneficio dovette sortire, se nel giugno del 1358 Giovanni Mandelli (che non poteva ancora essere partito) accompagnò Galeazzo Visconti nella sua presa di possesso di Novara, restituita a Milano dal marchese di Monferrato Giovanni II Paleologo. Con ogni probabilità assistette all'orazione pubblica pronunciata nello stesso giorno dal Petrarca nel chiostro del duomo per convincere i cittadini a riconoscere la signoria viscontea, inaugurando un periodo di prosperità<sup>13</sup>.

Seguirono, forse, altri incarichi, ma il declino della fortuna del *miles* appare ormai segnato: la sua vita si concluderà in povertà e in esilio. Lo conferma una lettera dell'amico poeta, che, evidentemente, gli restò legato ben oltre le occasioni di incontro milanesi<sup>14</sup>.

Quest'ultima epistola petrarchesca, tutta incentrata sulla consolazione morale e sull'essenzialità dei valori etici, riprende i temi dell'*Itinerarium*: la tensione per la salvezza dell'anima, l'amore per la conoscenza come via per l'esercizio delle virtù. Se il piano dell'etica assume un ruolo preminente, i luoghi citati e descritti nel testo appaiono come riferimenti spaziali di idee, concetti e aspirazioni tutti interni alle relazioni fra autore, destinatario e lettori del testo.

---

<sup>12</sup> Sul tema generale: *To Jerusalem and beyond: interdisciplinary approaches to the study of Latin travel literature, c. 1200-1500*, a cura di M. BAUER-PH. BOOTH-S. FISCHER, Heidelberg 2023 [https://doi.org/10.17885/heiup.998]. Si veda anche G. CORAZZA, *Geografia mediterranea nell'Itinerarium di Petrarca: presenze medievali e dantesche (prima parte)*, in «Studi Petrarcheschi», n.s. XXXIV (2021), pp. 111-132, in particolare pp. 111-113.

<sup>13</sup> P. AZARIO, *Liber gestorum*, pp. 91,107.

<sup>14</sup> Epistole Disperse 69 (=Misc. 8) del 1368, edizione a cura di E. NOTA, Torino 2020. Per una contestualizzazione: E.H. WILKINS, *Vita del Petrarca*, Milano 1980, p. 209; Id., *Petrarch's eight years in Milan*, Cambridge, MA, 1958, pp. 48, 113, 161-164, 167.

Ecco, quindi, che la partenza da Genova non corrisponde soltanto a esigenze di navigazione o all'effettiva organizzazione delle rotte alla metà del secolo. Per una scelta politico programmatica, ma anche culturale, Petrarca, di fatto, delinea una rotta alternativa a quelle che facevano spola su Venezia, che restava il principale porto di imbarco verso la Terrasanta.

### *Genova e la politica viscontea*

La città stava rafforzando il proprio ruolo in ambito mediterraneo e nella prospettiva viscontea avrebbe dovuto assumere la funzione di sbocco commerciale e militare per Milano, anche in chiave antiveneziana.

Il Petrarca fu direttamente coinvolto nella realizzazione di tale progetto politico. Nel settembre 1353 era stato presente a Milano alla firma del trattato con cui la città si consegnava alla signoria dei Visconti<sup>15</sup>. Nella primavera dell'anno successivo era stato inviato da Giovanni Visconti a Venezia per trattare la pace con Genova e aveva pronunciato una arringa ufficiale davanti al doge Andrea Dandolo<sup>16</sup>.

Il testo, più che una mera *descriptio*, ne dà una vera e propria celebrazione, mettendone in luce non solo il paesaggio e la ricchezza urbana, ma richiamandone i miti di fondazione, all'interno delle narrative classiche antiche.

Si apre, così, la lunga descrizione della costa italica, i cui porti, le isole, i promontori e gli insediamenti sono suggeriti agli occhi di passeggeri imbarcati per una navigazione di cabotaggio, richiamando testi di Virgilio, Livio, Lucano, Ennio, Plinio il Vecchio, in un contrappunto di immagini e calchi testuali, che si apre all'immaginazione<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> WILKINS, *Petrarch's ...* cit., pp. 30-31; E.H. WILKINS, *Vita...* cit., pp. 174-175; U. DOTTI, *Vita di Petrarca*, Bari 1987, p. 288.

<sup>16</sup> C. GODI, *Il Petrarca "inutilis orator" a Venezia: l'arringa per la pace tra Genovesi e Veneziani*, in *Vestigia. Studi in onore di Giuseppe Billanovich*, voll. 2, a cura di R. AVESANI-M. FERRARI-T. FOFFANO- G. FRASSO-A. SOTTILI, Roma 1984, pp. 399-416.

<sup>17</sup> *Petrarch's Itinerarium. A proposed route for a pilgrimage from Genoa to the Holy Land*, a cura di H.J. SHEY, New York 2004, pp. 3-41. Sulle relazioni di Petrarca con i classici e il retroterra umanistico del testo si vedano anche: *Nuove considerazioni sulla biblioteca di Petrarca: le Epistulae di Ambrogio e le Res rusticae di Varrone*, a cura di M. PETOLETTI-G. CASCIO-B. HUSS, in *Francesco Petrarca e la sua ricezione europea*, Messina 2021, pp. 49-80; ID., *Tra i libri di Francesco Petrarca: Il Virgilio Ambrosiano e le sue postille*, in «Lezioni bellinzonesi», vol. 6 (2013), pp. 60-69; ID., *In margine al Virgilio Ambrosiano di Francesco Petrarca*, in *Estravaganti, disperse, apocrifi petrarcheschi*, a cura di C. BERRA-P. VECCHI GALLI, Milano 2007, pp. 583-594; ID., *La memoria dell'antico nella Milano trecentesca*, in *Arte di corte in Italia del Nord: programmi, modelli, artisti (1330-1402 ca.)*, a cura di S. ROMANO-D. ZARU, Roma 2013, pp. 195-210.

Napoli riveste un valore politico, sempre in relazione con le ambizioni viscontee. Insieme con il suo territorio, si arricchisce di richiami a Virgilio e alla presenza di antiche città non più visibili. Se la conoscenza dei grandi autori classici prevale rispetto all'esperienza diretta, ecco che Pompei (di cui la percezione era allora del tutto perduta) viene citata e descritta al pari degli approdi dove i navigatori e i pellegrini avrebbero potuto attaccare per le indispensabili soste del viaggio.

Anche Brindisi e, prima, lo stretto di Scilla e Cariddi con le città della Calabria e della Sicilia, vengono ricondotti alla trama delle memorie classiche. Solo da lì in poi il percorso via mare si sovrappone agli *itineraria* precedenti.

La prevalenza delle località italiche rispetto a tutte le altre non risponde solo alla scelta di concentrare l'attenzione su questioni politiche legate ai destinatari del testo, ma permette di introdurre gradualmente sia motivi che riconducono al patrimonio dei classici greci e latini, sia i mutamenti profondi che erano in atto in quegli anni nel Mediterraneo.

Rotte e nuove tecniche di navigazione erano in grado di collegare i porti disseminati sulle diverse sponde in tempi più contenuti rispetto ai secoli precedenti, aprendo, potenzialmente, sviluppi di conoscenze e potenzialità commerciali, che prima erano difficili da immaginare. Eppure, l'emergere del potentato dei Mamelucchi al Cairo e in Siria, così come le conseguenze della mancata concretizzazione da parte dei Latini di un contatto diplomatico con i Mongoli, finivano per mettere a rischio progetti politici di ampio respiro, aspirazioni a contatti, scambi e innovazioni<sup>18</sup>.

Petrarca non fa cenno a equilibri di forze, né dimostra di conoscere eventi, sovrani o gruppi con cui l'amico in procinto di partire avrebbe dovuto fare i conti lungo il tragitto e nella stessa Gerusalemme.

Il testo, tuttavia, indugia su alcuni passaggi: l'Asia Minore è abitata da feroci turchi, i nemici per antonomasia della verità ("nunc Turcorum, veri hostium, ferox

---

<sup>18</sup> Fra gli studi recenti: A.S. BADDJ, *Travel by Sea and Land between the Maghrib and the Mamluk Empire*, in *The Mamluk sultanate from the perspective of regional and world history: economic, social and cultural development in an era of increasing international interaction and competition*, a cura di R. AMITAI-PREISS-S. CONERMANN, Göttingen 2019, pp. 279-306; R. SCHICK, *Who came in Pilgrimage to Jerusa'em in the Mamluk and Ottoman Periods? An Interreligious Comparison*, in *Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln*, a cura di D. ARIANTZI-I. EICHNER, Mainz 2018, pp. 243-259; G. CHRIST, *A King of Two Seas? Mamluk Maritime Trade Policy in the Wake of the Crisis of the 14th Century*, Berlin 2017; S. CONERMANN, *Networks and nodes in Mamluk times: some introductory remarks*, in *Everything is on the move: the Mamluk Empire as a node in (trans-)regional networks*, a cura di ID., Göttingen 2014, pp. 9-24; si vedano anche: G. CHRIST, *Beyond the network-connectors of networks: Venetian agents in Cairo and Venetian news management*, *ivi*, pp. 27-59; C.F. PETRY, "Travel patterns of medieval notables in the near east" reconsidered: contrasting trajectories, interconnected networks, *ivi*, pp. 165-179.

regio”<sup>19</sup>); la situazione sulle coste del Mediterraneo orientale è così incerta che non si può nemmeno sapere in quale porto è opportuno sbarcare. Vi si legge:

In quam ubi descensus sis nescio, neque enim unus tantus portus patet accessui. Magistri sententia, comitum consensus, ventus, mare, dies, locus opportunitas quid te agere oporteat dicent: nam ut antiquo proverbio monemur: «Consilia capiuntur ex tempore»<sup>20</sup>.

L'abilità di decidere, di volta in volta, a seconda dei casi, si fa, così, virtù, essenza della capacità di affrontare la fortuna, quanto mai imprevedibile. La scelta dell'approdo diventa immagine capace di racchiudere tutte le variabili del viaggio per mare e, contemporaneamente, le forze che orientano l'esistenza: le volontà dei compagni di viaggio, il contesto, l'opportunità.

Infine, la stessa Gerusalemme, meta agognata, è motivo di vergogna perché tenuta in mani non cristiane, così come San Giovanni d'Acri, ultima fortezza latina crociata a cadere:

[...] Acon, summum et inexpressibile dedecus ac turpissima cicatrix cristiano regum, nisi aliquanto turpior esset ipsa Jerusalem<sup>21</sup>.

In altre opere Petrarca ha fatto esplicito riferimento a progetti di crociata e a slanci politico militari orientati a ripristinare un controllo sulla Terrasanta cristiana<sup>22</sup>. *L'Itinerarium*, però, non aggiunge altro, lasciando spazio, piuttosto, a un malinconico senso di impotente inadeguatezza di fronte all'incombere degli eventi.

Da una parte, il suo atteggiamento riflette una sensibilità e un'attitudine psicologica che doveva essere condivisa da chi, in quel contesto, coltivava

<sup>19</sup> CASCIO 170, pp. 222-225.

<sup>20</sup> “Non so dove sbarcherai, non c'è infatti un porto solo dove tu possa approdare. Il parere del comandante, l'accordo con i compagni, il vento, il mare, la luce del giorno, il luogo, ragioni di opportunità ti diranno cosa sia meglio fare; l'antico proverbio, del resto, così ammonisce: “Le decisioni si prendono tenendo conto della situazione”, CASCIO 184-186, pp. 228-229.

<sup>21</sup> “[...] Acon, città nobile un tempo e adesso annientata e ridotta in cenere, vergogna somma e inespugnabile, sfregio turpissimo inferto ai re cristiani, se la stessa Gerusalemme non lo fosse ancora di più”, CASCIO 187, pp. 228-229.

<sup>22</sup> In *De vita solitaria*, 2, 9 Petrarca accusa i sovrani cristiani e i pontefici di complice inerzia per non intervenire a recuperare i luoghi santi caduti in mano musulmana. I toni sono altrettanto duri e aperti in *Rerum vulgarium fragmenta*, 27-28, così come in *Rerum familiarium libri*, 14,5,14; 15, 7, 15. Nel *Triumphus fame*, 2, 136-144 è inserita una lode a Goffredo di Buglione, che viene attualizzata con una reprimenda ai sovrani cristiani dell'epoca, ai vv. 142-144: “Gite superbi, o miseri cristiani,/consumando l'un l'altro, e non vi caglia/che 'l sepolcro di Cristo è in man de' cani!”.

il desiderio del *passagium ultramarinum*. Dall'altra, proprio la mancanza di elementi legati all'impegno attivo nella realtà politica contemporanea apre il testo a più profondi sviluppi interiori e a una radicale trasformazione dell'idea stessa di pellegrinaggio.

### *Il pellegrinaggio nel Trecento*

La prassi era mutata. L'*iter preregrinations* era ancora ben presente nell'orizzonte devozionale cristiano latino, il flusso dei viandanti non si era interrotto, ma, ridimensionato dal punto di vista numerico rispetto al fenomeno più ampio che aveva caratterizzato l'XI e XII secolo, si era connotato in un sistema di trasporti via mare, che aveva in Venezia il suo principale porto di partenza.

I costi del *passagium* erano rilevanti, perché i pellegrini spesso non venivano imbarcati su convogli commerciali, ma venivano organizzati viaggi specifici, con imbarcazioni adattate al trasporto delle persone. Inoltre, il rilascio dei permessi di sbarco, di ingresso a Gerusalemme e a Betlemme, così come l'accesso ai Luoghi memoriali cristiani era diventato una fonte di reddito per i sultani mamelucchi. Governatori locali, semplici custodi, o, peggio, bande di taglieggiatori, imponevano gabelle variabili, esponendo questi fedeli a spese imprevedute e al rischio di non trovare assistenza, soprattutto in caso di malattia o di difficoltà.

Gerusalemme, poco popolata e priva di fortificazioni, offriva pochi punti di riferimento per chi arrivava da Occidente, al di fuori della presenza dei Francescani<sup>23</sup>. Il tramonto del progetto politico latino era quanto mai evidente a chi riusciva a raggiungerla, e i suoi spazi andavano connotandosi programmaticamente come meta di viaggio islamica. Indipendentemente dai progetti di recuperazione che periodicamente si riaffacciavano alla curia romana, promossi da pontefici, sovrani, o singoli predicatori, le realtà di *Outremer* si presentavano sempre più lontane, dal punto di vista religioso e culturale. Le stesse comunità

---

<sup>23</sup> Per una ricognizione generale: T.J. RENNA, *Jerusalem in medieval thought: 400-1300*, Lewiston, NY 2002; F. BAUDEN, *The Mamluk sultanate and its periphery*, Leuven 2023; F. RAGHEB, *The City as Liminal Space: Islamic Pilgrimage and Muslim Holy Sites in Jerusalem During the Mamluk Period (1250-1517)*, in *The Friday Mosque in the City. Liminality, Ritual, and Politics*, a cura di H. UGURLU-S.A. YALMAN, Chicago 2020, pp. 75-122; N. NÜR, *Jerusalem in pilgrims' and travellers' accounts: a thematic bibliography of Western Christian itineraries, 1300-1917*, Jerusalem 1980. Per una sintesi estrema di avvenimenti e passaggi politici nell'area di Gerusalemme si vedano: Z. ANTRIM, *Jerusalem in the Ayyubid and Mamluk periods*, in *Routledge handbook on Jerusalem*, a cura di S.A. MURAD-N. KOLTUN-FROMM-B. DER MATOSSIAN, London 2019, pp. 102-109; N. LUZ, *The Holy Land from the Mamluk Sultanate to the Ottoman Empire, 1260-1799*, in *The Oxford Illustrated History of the Holy Land*, a cura di R.G. HOYLAND-H.G.M. WILLIAMSON, Oxford 2018, pp. 230-257.

cristiane locali si caratterizzavano come minoranze, mentre la città assumeva anche nei suoi tratti l'impronta di un centro musulmano, sede di scuole teologiche, tappa di sosta per le carovane in transito tra la Siria e l'Egitto. Il monte del Tempio si affermava come luogo di arrivo del viaggio estatico di Muhammad dalla Mecca a Gerusalemme, identificata con *al-Quds*<sup>24</sup>.

Il testo petrarchesco non ne riferisce. Vi domina un sentimento di incertezza e paura indeterminata, che prende la forma del terrore del mare, dei flutti, dell'ignoto.

Il viaggio progettato va oltre i confini del mondo proprio (“[...] Europe Italicque finibus contentus agam”)<sup>25</sup>, ma, al contempo, non definisce l’“altrove”, limitandosi a fornire al destinatario una mappa di luoghi, simboli e concetti che già appartengono al suo universo mentale e culturale.

Di fronte a un mondo che cambia, che non si è in grado di interpretare, le possibilità di spostare il piano della riflessione erano l’apertura verso l’immaginario cortese e l’etica dei valori cavallereschi, oppure l’identificazione del viaggio con l’attualizzazione di un’antichità aulica, alta, fondata sulle virtù dei grandi modelli greci e romani.

Se la scelta petrarchesca sembra propendere nettamente per la seconda, appaiono tuttavia evidenti, sia un ancoraggio alla concezione della salvezza cristiana di impronta agostiniana e bonaventuriana, sia un senso di turbamento, riflesso in uno specchio intimistico e intellettuale, di fronte a un mondo irreversibilmente cambiato e imprevedibile<sup>26</sup>.

Il motivo dell’imprevedibilità della fortuna, opposta alla ratio e così variabile da pregiudicare progetti e previsioni, è presente già nel prologo:

“Raro admodum spei nostre rerum exitus respondent: sepe premeditata destitunt, insperata contingunt, neque id mirum cuiquam esse debet, mirum potius si quid aliter accidat. Siquidem ratio principia rerum regit, eventum Fortuna moderatur, nichil autem magis adversum rationi quam Fortuna; itaque sepe telam quam ingeniose illa quidem ordita erat, hec impetuose ante tempus abrumpit”<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> RUBIN U., *El viaje nocturno (Isra') de Mubammad a al-Masyid al-Aqsà: aspectos de los orígenes de la santidad islámica de Jerusalén*, in «Al-Qantara», vol. 29 (2008), pp. 147-164. [<http://al-qantara.revistas.csic.es/index.php/al-qantara/article/view/52/46>]

<sup>25</sup> “Io intanto [...] rimarrò contento nei confini d'Italia e di Europa”, CASCIO 24, pp. 170-171.

<sup>26</sup> Come riferimenti, si considerino: M. BAUER, *Imagined travels and Neoplatonic pilgrimage in Petrarch's "Itinerarium ad sepulcrum Domini nostri Iesu Christi"*, in *To Jerusalem and beyond. Interdisciplinary approaches to the study of Latin travel literature, c. 1200-1500*, a cura di ID.-PH. BOOTH-S. FISCHER, Heidelberg 2023, pp. 189-208; *Petrarca e Agostino*, a cura di R. CARDINI-D. COPPINI, Roma 2004; E. DEZZA, *Itinerarium mentis in Deum: una lettura guidata*, in *Bonaventura da Bagnoregio. Studi in memoria di Marco Arosio*, a cura di D. TORDONI, Roma 2020, pp. 91-126 [<https://doi.org/10.17885/heiup.998>].

<sup>27</sup> “Assai di rado la riuscita delle cose risponde alle nostre aspettative: spesso le previsioni falliscono e accade quello che non ci si aspetta; non c'è da meravigliarsi, sarebbe anzi motivo di

Ecco, quindi che i fatti, l'imprevisto, possono irrompere nell'esistenza e vanificarne stabilità e prospettive.

L'inquietudine è amplificata dai silenzi del Petrarca sugli eventi più recenti. Si matura uno stacco rispetto alle visioni medievali non solo del *passagium*, ma anche del Mediterraneo, dell'Islam e dei mondi che si confrontavano e si intersecavano nello spazio comune che l'amico destinatario del testo si apprestava ad attraversare.

L'esigenza di salvezza, così come lo slancio verso la partenza, si esplicita su un piano individuale, che si allarga a poco più che a una stretta cerchia di *sodales*, accomunati da una visione umanistica dell'esistenza.

La dialettica del viaggio e della scoperta si risolve nella ricerca dell'origine, del fulcro del cosmo, di un centro memoriale, esistenziale e teologico. La meta si connota come luogo interiore, ambito di dialogo intimo, in cui anche le dimensioni dell'incontro e della conoscenza dell'altro si esplicano come proiezioni di sé.

Così l'*Itinerarium* petrarchesco apre, senza scriverla, una pagina nuova nella tradizione dei testi odoeporici europei della Latinità e nella costruzione dell'immaginario della Terrasanta cristiana.

### *Spazio mentale e immaginato*

Il motore del viaggio è il desiderio, che nel testo petrarchesco si sublima fino a coincidere con l'aspirazione etica alla salvezza.

Nam que usquam optabilior aut sanctor via est? Que iustior peregrinatio, quam ad sepulcrum ubi ille iacuit, cuius temporalis mors immortalitatem nobis et eternam vitam peperit? Sepulcrum ubi, si dici fas est, et victa mors simul et vicari vita sepulta est. O beatum iter et invidioso cristiano animo spectaculum!<sup>28</sup>

---

meraviglia se così non fosse. Dal momento che la ragione governa gli inizi degli eventi ma è la Fortuna a regolarne l'esito, non c'è nulla di più avverso alla ragione della Fortuna; spesso, pertanto, la tela che l'una aveva tanto ingegnosamente ordito viene anzitempo con impeto strappata dall'altra", CASCIO 1-2, pp. 166-167.

<sup>28</sup> "Esiste, del resto, da qualche parte, un cammino più desiderabile o più santo? Un viaggio più giusto di quello che conduce al sepolcro dove giacque colui la cui morte temporale ha procurato a noi l'immortalità e la vita eterna? Il sepolcro dove, se è consentito dirlo, furono insieme seppellite la morte sconfitta e la vita vittoriosa. Che cammino beato e che spettacolo invidiabile per un animo cristiano!", CASCIO 5-8, pp. 166-167.

Partenza, coraggio e virtù sono i poli della relazione di significato che dà vita al viaggio e alle sue immagini.

È la figura di Ulisse ad emergere, non tanto come motivo letterario in grado di connettere citazioni, memorie e suggestioni, ma come modello di un'etica radicata nell'esercizio delle virtù. L'eroe personifica l'esistenza vissuta come viaggio e si pone come modello per un mondo che stentava a ritrovare punti di riferimento:

[...] nullus est acrior stimulus quam virtutis, Ille nunc per omnes difficultates generosum animum impellit, nec consistere patitur, nec retro respicere cogitque non voluptatum modo sed honestorum pignorum atque affectuum oblivisci, nichil aliud quam virtutis speciem optare, nichil velle, nichil denique cogitare. Hic stimulus qui Ulixem Laertis et Penelopes et Thelemachi fecit immemorem, te nunc nobis vereor abstrahet diutius quam vellemus<sup>29</sup>.

Lungo il richiamo esistenziale alla virtù, *fil rouge* in grado di legare le diverse parti della *epistula*, spazio classico e spazio della memoria liturgica si giustappongono, talvolta intersecandosi.

Lo sviluppo si esplica sul piano del desiderio, nel quale lo scarto fra viaggio reale e viaggio immaginato va stemperandosi. Petrarca ricorre al *topos* dell'immagine, creata per sostituire la persona amata assente: proprio l'irriducibilità dell'oggetto del sentimento rispetto alla sua raffigurazione rinvia all'eternità spirituale dell'essere umano:

“Morem enim secutus amantium, cuius presentia cariturus es, imaginem flagitasti, qua utcunque tuam absentia solareris, non hanc vultus imaginem, cuius in dies mutatio multa fit, sed stabiliorem effigiem animi ingeniique meique, quantulacunque est, profecto pars mei optima est. Hic tibi ergo non amici domicilium corpus hoc, quod videntes quidam totum se hominem vidisse falso putant, sed amicum ipsum internis spectare luminibus licebit, quoniam, ut ait Cicero, «mens cuiusque is est quisque, non ea figura que digito demonstrari potest»<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> “[...] Non c'è sprone più energico della virtù. Quello ora incita un nobile animo attraverso ogni difficoltà, non gli permette di fermarsi né di guardare indietro, e lo induce a dimenticare non solo i piaceri, ma pure i giusti doveri e gli affetti, e a non desiderare altro, a non volere altro, in una parola, a non pensare ad altro che non sia la bellezza della virtù. Questo è lo stimolo che rese Ulisse dimentico di Laerte, Penelope e Telemaco, e adesso – temo – terrà te lontano da noi più di quanto vorremmo”, CASCIO 205-207, pp. 236-237. Ulisse è richiamato più volte nel testo: CASCIO 85, pp. 190-191; 97, pp. 194-195; 105, pp. 198-199; 166, pp. 220-221.

<sup>30</sup> “Seguendo infatti il costume degli amanti, hai chiesto un'immagine (*imaginem flagitasti*) di colui che non sarà fisicamente con te, nella quale trovare una qualche consolazione durante

In questa prospettiva, l'esperienza fisica del pellegrinaggio non può che svalutarsi, a favore delle componenti culturali, spirituali e teologico salvifiche del viaggio.

### *Conoscenza, salvezza e santità*

L'idea stessa della conoscenza si definisce in relazione con i testi sacri cristiani e con le *auctoritates* del mondo classico, più che con la scoperta diretta di luoghi e vestigia materiali.

“Multa que non vidimus, scimus, multa que vidimus ignoramus”<sup>31</sup> è l'espressione che rinvia sia alla fede, sia al patrimonio sapienziale generato dai grandi del passato, a cui si richiamano le descrizioni presentate nell'Itinerarium. Il testo è un contrappunto di citazioni, suggestioni e silenzi che avrebbero dovuto parlare con pienezza a lettori che già assiduamente frequentavano i capolavori della latinità e che avevano mandato a memoria i testi biblici proclamati nelle liturgie:

Multa etiam que persequi potius longum michi quam necessarium tibi est, cui omnia ex Evangelio nota sunt, que fixa mente cernentis per singulos passus devotam animam pius horror invadet<sup>32</sup>.

La Terra Santa cristiana non viene descritta, se non con pochi accenni evocativi: non ce n'è bisogno perché l'amico Mandelli troverà ciò che già conosce, luoghi, memorie e tracce di quanto si è pre-figurato dopo avere introiettato i racconti evangelici. Quanto vedrà non sarà altro che una proiezione delle conoscenze che già fanno parte di lui:

Itaque tametsi multa tibi in medio querenda et visenda monstraverim, que poteris improvisus forte solumque vie finem cogitans preterire, hic quid te moneam

---

la tua assenza: non questa immagine del volto, destinata a subire giorno dopo giorno molte trasformazioni, ma una più stabile rappresentazione del mio animo e del mio ingegno, che, per quanto poco sia, rimane sicuramente la parte migliore di me. In essa, dunque, ti sarà possibile osservare non il corpo, domicilio del tuo amico, vedendo il quale alcuni credono, sbagliando, di aver visto la persona nella sua interezza, ma l'amico stesso con gli occhi dell'anima, dato che, come afferma Cicerone, «la mente di una persona è essa stessa la persona e non la figura che può essere indicata col dito»<sup>31</sup>, CASCIO 26-27, pp. 170-173.

<sup>31</sup> CASCIO 29, pp. 172-173.

<sup>32</sup> “Ci sono molte altre cose che per me sarebbe troppo lungo stare a enumerare, e non ti sarebbe necessario, giacché conosci tutto attraverso il Vangelo, fisso nella memoria mentre guardi, e un timore reverenziale invade l'anima devota ad ogni passo”, CASCIO 199, pp. 234-235.

non habeo. Omnia enim iam hinc antequam pedem domo moveas, preconcepta animo et diu agitata sunt tibi, quoniam finis rerum, ut philosophis placet, sicut in executione ultimus sic in intentione primus est. Neque vero tu aliam ob causam tantum laboris ac negotii suscepisti. Nisi ut in illa morte Domini sacra urbe locisque finitimis videres oculis que animo iam videbas [...]»<sup>33</sup>.

Moltiplicando, passaggio dopo passaggio, le sfaccettature esistenziali di tali immagini, il testo si configura come una lunga meditazione sulla morte. Il viaggio stesso è relazione con la propria morte, le paure, l'accidia che trattiene e paralizza:

[...] neque enim in loco sed in animo est quod felices facit et miseros, et cum ubique moriendum sciam, ubi sit mori melius ignoro. Frustra bellum et maria vitamus, frustra labores fugimus perituroque parcimus corpusculo; in medias voluptuosorum latebras inque ipsos regum thalamos invisita mors penetrat et sepe quam forte labor et exercitium distulissent, iners luxus anticipat. Semel utique moriendum est et hanc mortem ut arcessere vetitum, sic evitare velle dementia est, procrastinare mollities; at equanimiter expectare, tanquam ubique proximam et horis omnibus affuturam, ea virtus eximia est verumque viri opus. Secundam mortem omni nisu fugere consilium erat, sed ita se res habet: ad impossibilia studium omne conversum est. Non mori, non egrotare, non laborare, non dolere, non servire, non egere volunt omnes, non peccare vult nullus, cum ea vera et maxima mortis et egritudinis et laboris et doloris et servitutis et penurie causa sit»<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> “Per quanto, dunque, ti abbia indicato molte cose degne di essere cercate e viste durante il tragitto, che, senza preavviso, avresti potuto forse trascurare del tutto, pensando unicamente alla destinazione del viaggio, arrivato qui, non ho cosa consigliarti. Tutto quello che ti si presenterà d’ora in avanti, infatti, te lo sei prefigurato nell’animo e ne hai fatto oggetto di lunga riflessione, ancora prima di mettere piede fuori di casa, visto che come piace ai filosofi, il fine delle cose come è l’ultimo a conseguirsi, così è il primo a essere concepito. Del resto, ti sei fatto carico di tante fatiche e difficoltà per nessun’altra ragione se non per osservare con i tuoi occhi, in quella città resa santa dalla morte del Signore e nei luoghi vicini, quello che già vedevi con la mente [...]”, *CASCIO* 193-195, pp. 230-233.

<sup>34</sup> “[...] non è infatti nei luoghi ma nell’animo ciò che rende felici o infelici, e, per quanto sappia bene che si muore dappertutto, dove sia meglio lo ignoro. Invano evitiamo la guerra e il mare, invano ci sottraiamo alle fatiche e trattiamo con riguardo il nostro misero corpo destinato a perire; la morte si insinua, senza esser vista, nelle stanze segrete degli uomini dediti ai piaceri e nelle camere stesse dei re e spesso, mentre la fatica e l’esercizio ne avrebbero in qualche modo potuto differire l’arrivo, l’inattività e il lusso ne affrettano il passo. Di certo presto o tardi si deve morire e, come è vietato sollecitare la morte, allo stesso modo volerla evitare è follia, procrastinarla debolezza; attenderla con animo sereno, invece, come fosse ovunque vicina e a ogni istante imminente, questa è virtù esemplare, questo il compito vero dell’uomo. Sarebbe assennato sottrarsi in ogni modo alla seconda morte, ma le cose vanno così: ogni impegno è rivolto a imprese impossibili. Tutti desiderano non morire, non ammalarsi, non faticare, non soffrire, non essere schiavi, non versare nell’indigenza, nessuno invece vuole evitare il peccato, per quanto sia la vera e più grande causa di morte, d’infermità, di fatica, di sofferenza, di schiavitù e di bisogno”, *CASCIO* 11-15, pp. 166-171.

La consapevolezza dell'orizzonte finito dell'essere umano contrasta drammaticamente con l'aspirazione all'immortalità, a cui i grandi filosofi antichi non possono che dare risposte parziali. Memoria, storia, pensiero assicurano una continuità oltre la morte, ma la riflessione petrarchesca le colloca in una posizione subordinata rispetto all'etica, che si apre allo slancio verso la santità, ispirata alla salvezza cristiana.

L'*iter peregrinationis* si risolve, infine, in un'ascesi verso l'eternità. Gerusalemme ne è traguardo e meta, la sua grandezza simbolica nullifica tutto quanto visto e descritto prima. Come termine di ogni cosa, è l'ultima ad essere raggiunta, ma è l'elemento che per primo aveva mosso ogni atto successivo.

Conclusione del testo, apice e compimento dell'*iter*, il Santo Sepolcro emblemizza il raggiungimento della salvezza: luogo della vittoria di Cristo sulla morte, spazio del combattimento ultimo, polarizza l'intero movimento delineato riga dopo riga. Evocato soltanto, mai descritto nella sua struttura, si colloca al centro dell'esistenza stessa, oltre la dimensione tangibile e spaziale, sfondo lontano di prassi devozionali ormai passate.

*Bibliografia*

- C. ABATERUSSO C., “*Ingrediamur vero iam tandem iter*”. *Per una rassegna di studi sull’Itinerarium*, in «*Petrarchesca*» vol. 7 (2019), pp. 149-158 [<http://www.libraweb.net/riviste.php?chiave=120&h=863&w=600>].
- Z. ANTRIM, *Jerusalem in the Ayyubid and Mamluk periods*, in *Routledge handbook on Jerusalem*, a cura di S.A. MURAD-N. KOLTUN-FROMM-B. DER MATOSSIAN, London 2019, pp. 102-109.
- P. AZARIO, *Liber gestorum in Lombardia*, a cura di F. COGNASSO, in *Rerum Italicarum Scriptores*, 2<sup>a</sup> ed., XVI, 4, Milano 1939.
- A.S. BADDJ, *Travel by Sea and Land between the Maghrib and the Mamluk Empire*, in *The Mamluk sultanate from the perspective of regional and world history: economic, social and cultural development in an era of increasing international interaction and competition*, a cura di R. AMITAI-PREISS-S. CONERMANN, Göttingen 2019, pp. 279-306.
- F. BAUDEN, *The Mamluk sultanate and its periphery*, Leuven 2023.
- M. BAUER, *Imagined travels and Neoplatonic pilgrimage in Petrarch’s “Itinerarium ad sepulcrum Domini nostri Iesu Christi”*, in *To Jerusalem and beyond. Interdisciplinary approaches to the study of Latin travel literature, c. 1200-1500*, a cura di M. BAUER-PH. BOOTH-S. FISCHER, Heidelberg 2023, pp. 189-208.
- N. BISAHA, *Petrarch’s Vision of the Muslim and Byzantine East*, in «*Speculum*», vol. 76 (2001), pp. 284-314 [<http://www.jstor.org/stable/2903448>].
- G. CASCIO, *Considerazioni sul volgarizzamento toscano dell’Itinerarium di Francesco Petrarca*, in *Storie di libri e tradizioni manoscritte dall’Antichità all’Umanesimo: in memoria di Alessandro Daneloni*, a cura di C. MUSSINI-S. ROCCHI-G. CASCIO, München 2018, pp. 57-92.
- F. CENGARLE, *Mandello, Giovanni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 68, Roma 2007 [https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-mandello\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-mandello_(Dizionario-Biografico)/) [consultato il 20 dicembre 2024].
- G. CHRIST, *A King of Two Seas? Mamluk Maritime Trade Policy in the Wake of the Crisis of the 14th Century*, Berlin 2017.
- G. CHRIST, *Beyond the network-connectors of networks: Venetian agents in Cairo and Venetian news management*, in *Everything is on the move: the*

- Mamluk Empire as a node in (trans-)regional networks*, a cura di S. CONERMANN, Göttingen 2014, pp. 27-59.
- S. CONERMANN, *Networks and nodes in Mamluk times: some introductory remarks*, in *Everything is on the move: the Mamluk Empire as a node in (trans-)regional networks*, a cura di S. CONERMANN, Göttingen 2014, pp. 9-24.
- G. CORAZZA, *Geografia mediterranea nell'Itinerarium di Petrarca: presenze medievali e dantesche (prima parte)*, in «Studi Petrarqueschi», n.s. XXXIV (2021), pp. 111-132.
- E. DEZZA, *Itinerarium mentis in Deum: una lettura guidata*, in *Bonaventura da Bagnoregio. Studi in memoria di Marco Arosio*, a cura di D. TORDONI, Roma 2020, pp. 91-126 [<https://doi.org/10.17885/heiup.998>].
- M-E. DORNINGER, *Francesco Petrarca's Itinerarium ad sepulcrum Domini nostri Iesu Christi. A Medieval Bestseller without Modern Reception*, in «Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft», vol. 16 (2006/07), pp. 377-393 [[https://reichert-verlag.de/zeitschriften/jowg\\_zeitschrift](https://reichert-verlag.de/zeitschriften/jowg_zeitschrift)].
- U. DOTTI, *Vita di Petrarca*, Bari 1987.
- Everything is on the move: the Mamluk Empire as a node in (trans-)regional networks*, a cura di S. CONERMANN, Göttingen 2014.
- Francesco Petrarca: l'opera latina: tradizione e fortuna*, Atti del XVI convegno internazionale (Chianciano-Pienza 19-22 luglio 2004), a cura di L. ROTONDI SECCHI TARUGI, Firenze 2006.
- Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln*, a cura di D. ARIANTZI-I. EICHNER, Mainz 2018.
- M. GALATERI DI GENOLA, *L'“itinerarium ad Sepulcrum Domini Nostri Ihesu Christi” del Petrarca e gli itinerari di Terra Santa dei viaggiatori toscani del Trecento*, in «Atti e memorie della Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze», Ser. NS, vol. 67/68 (2005/06), pp. 179-194.
- S. GAMBINO LONGO, *Viaggi sedentari nel Rinascimento: La fortuna dell'Itinerarium ad sepulchrum domini nostri fra Quattro e Cinquecento*, in «Humanistica», vol. 10 (2015), pp. 93-102 [[http://rzblx1.uni-regensburg.de/ezeit/warpto.phtml?bibid=UBMZ&colors=7&lang=de&jour\\_id=87336](http://rzblx1.uni-regensburg.de/ezeit/warpto.phtml?bibid=UBMZ&colors=7&lang=de&jour_id=87336)]  
<http://www.libraweb.net/riviste.php?chiave=71&h=426&w=300>].

- C. GODI, *Il Petrarca "inutilis orator" a Venezia: l'arringa per la pace tra Genovesi e Veneziani*, in *Vestigia. Studi in onore di Giuseppe Billanovich*, a cura di M. FERRARI-R. AVESANI-T. FOFFANO, Roma 1984, pp. 399-416.
- N. LUZ, *The Holy Land from the Mamluk Sultanate to the Ottoman Empire, 1260-1799*, in *The Oxford Illustrated History of the Holy Land*, a cura di R.G. HOYLAND-H.G.M. WILLIAMSON, Oxford 2018, pp. 230-257.
- F. MEIER, *Francesco Petrarca's Orient und die Idee Europas. Überlegungen zum Canzoniere (Nr. 27, 28), dem Itinerarium und den Triumphliedern*, in «Romanische Forschungen», vol. 119 (2007), pp. 38-72 [http://www.digizeitschriften.de].
- F. NOVATI, *Il Petrarca ed i Visconti. Nuove ricerche su documenti inediti*, in *Francesco Petrarca e la Lombardia*, Milano 1904, pp. 42-45.
- N. NÛR, *Jerusalem in pilgrims' and travellers' accounts: a thematic bibliography of Western Christian itineraries, 1300-1917*, Jerusalem 1980.
- Pelerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge: melanges offerts à Pierre Maraval*, a cura di B. CHEVALLIER-CASEAU-J.-C. CHEYNET-V. DÉROCHE, Paris 2006.
- M. PETOLETTI, *In margine al Virgilio Ambrosiano di Francesco Petrarca*, in *Estravaganti, disperse, apocrifi petrarcheschi*, a cura di C. BERRA-P. VECCHI GALLI, Milano 2007, pp. 583-594.
- M. PETOLETTI, *La memoria dell'antico nella Milano trecentesca*, in *Arte di corte in Italia del Nord: programmi, modelli, artisti (1330-1402 ca.)*, a cura di S. ROMANO-D. ZARU, Roma 2013, pp. 195-210.
- M. PETOLETTI, *Nuove considerazioni sulla biblioteca di Petrarca: le Epistulae di Ambrogio e le Res rusticae di Varrone*, in *Francesco Petrarca e la sua ricezione europea*, cura di G. CASCIO-B. HUSS, Messina 2021, pp. 49-80.
- M. PETOLETTI, *Tra i libri di Francesco Petrarca: Il Virgilio Ambrosiano e le sue postille*, in «Lezioni bellinzonesi», vol. 6 (2013), pp. 60-69.
- F. PETRARCA, *Guida al viaggio da Genova alla Terra Santa: Itinerarium Syriacum*, a cura di U. DOTTI, Milano 2018.
- F. PETRARCA, *Itinerario al sepolcro del Signore nostro Gesù Cristo*, a cura di F. GUELFI-F. SURDICH, Genova 2006.
- F. PETRARCA, *Itinerario in Terra Santa*, a cura di F. LO MONACO, Bergamo 1990.

- F. PETRARCA, *Itinerarium ad sepulcrum Domini nostri Yesu Cristi*, a cura di G. CASCIO, Firenze 2023.
- F. PETRARCA, *Itinerarium breve de Ianua usque ad Ierusalem et Terram Sanctam: volgarizzamento meridionale anonimo*, a cura di A. PAOLELLA, Bologna 1993.
- F. PETRARCA, *Petrarca il viaggiatore. Guida ad un viaggio in Terra Santa*, a cura di R. CAVALIERI, Roma 2007.
- F. PETRARCA, *Petrarch's guide to the Holy Land: itinerary to the Sepulcher of Our Lord Jesus Christ*; facsimile edition of Cremona, Biblioteca Statale, Deposito Libreria Civica, manuscript BB.1.2.5, a cura di T.J. CACHEY, Toronto 2002.
- Petrarca e Agostino*, a cura di R. CARDINI-D. COPPINI, Roma 2004.
- Petrarch's Itinerarium. A proposed route for a pilgrimage from Genoa to the Holy Land*, a cura di H.J. SHEY, New York 2004.
- C.F. PETRY, "Travel patterns of medieval notables in the near east" reconsidered: contrasting trajectories, interconnected networks, in *Everything is on the move: the Mamluk Empire as a node in (trans-)regional networks*, a cura di S. CONERMANN, Göttingen 2014, pp. 165-179.
- F. RAGHEB, *The City as Liminal Space: Islamic Pilgrimage and Muslim Holy Sites in Jerusalem During the Mamluk Period (1250-1517)*, in *The Friday Mosque in the City. Liminality, Ritual, and Politics*, a cura di H. UGURLU-S.A. YALMAN, Chicago 2020, pp. 75-122.
- T.J. RENNA, *Jerusalem in medieval thought: 400-1300*, Lewiston, NY 2002.
- P. RIGO, *Tra viaggio reale e topoi narrativi nell'Itinerarium ad sepulcrum Domini nostri Yesu Christi di Francesco Petrarca*, in *Viaggi, itinerari, flussi umani. Il Mondo attraverso narrazioni, rappresentazioni e popoli*, a cura di A. GIMBO- M.C. PAOLICELLI-A. RICCI, Roma 2013, pp. 255-266.
- P. RIGO, *I motivi dell'Itinerarium di Francesco Petrarca e il destinatario della Fam. XXIII 11*, in «Le tre corone: rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio», vol. 3 (2016), pp. 75-92 [<http://www.libraweb.net/riviste.php?chiave=121&h=865&w=600>].
- Routledge handbook on Jerusalem*, a cura di S.A. MURAD-N. KOLTUN-FROMM-B. DER MATOSSIAN, London 2019.
- U. RUBIN, *El viaje nocturno (Isra') de Muhammad a al-Masyid al-Aqsà: aspectos de los orígenes de la santidad islámica de Jerusalén*, in «Al-Qantara»,

- vol. 29 (2008), pp. 147-164 [<http://al-qantara.revistas.csic.es/index.php/al-qantara/article/view/52/46>].
- P. SABBATINO, *L'itinerarium di Petrarca. Il viaggio in Terrasanta tra storia, geografia, letteratura e sacre scritture*, in «Studi rinascimentali», vol. 4 (2006), pp. 11-22 [<http://www.libraweb.net/riviste.php?chiave=37&h=430&w=300>].
- R. SCHICK, *Who came in Pilgrimage to Jerusa'em in the Mamluk and Ottoman Periods? An Interreligious Comparison*, in *Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln*, a cura di D. ARIANTZI-I. EICHNER, Mainz 2018, pp. 243-259.
- M. SERENA M., *Spazi reali per un viaggio immaginario. Retorica dell'evidentia nell'itinerarium ad sepulcrum di Francesco Petrarca*, in *Laureatus in Urbe III*, a cura di G. LANCIOTTI-N. VOLTA, Roma 2022, pp. 89-100.
- Spazio geografico e spazio poetico nel Petrarca latino: Europa e Italia dall'itinerarium alle Epistole metriche*, in *Petrarca europeo*, a cura di G.M. ANSELMI-L. TASSONI-B. TOMBI, Bologna 2007.
- F. STELLA, *Spazio geografico e spazio poetico nel Petrarca latino: Europa e Italia dall'itinerarium alle Epistole metriche*, in *Petrarca europeo*, a cura di G.M. ANSELMI-L. TASSONI-B. TOMBI, Bologna 2007, pp. 61-74.
- F. STELLA, *Spazio geografico e spazio poetico nel Petrarca latino: Europa e Italia dall'itinerarium alle Epistole metriche*, in «Incontri triestini di filologia classica», vol. 6 (2006/07), pp. 81-94 [<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/3528>].
- M. STOLZ, *Petrarcas "Itinerarium ad sepulcrum domini nostri Iesu Christi" im Spannungsfeld der Zeiten*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», vol. 93 (2019), pp. 371-391.
- Storie di libri e tradizioni manoscritte dall'Antichità all'Umanesimo: in memoria di Alessandro Daneloni*, a cura di C. MUSSINI-S. ROCCHI-G. CASCIO, München 2018.
- The Friday Mosque in the City. Liminality, Ritual, and Politics*, a cura di H. UGURLU-S.A. YALMAN, Chicago 2020.
- The Mamluk sultanate from the perspective of regional and world history: economic, social and cultural development in an era of increasing international interaction and competition*, a cura di R. AMITAI-PREISS-S. CONERMANN, Göttingen 2019.

- The Oxford Illustrated History of the Holy Land*, a cura di R.G. HOYLAND-H.G.M. WILLIAMSON, Oxford 2018 <https://libraries.casalini.it/ilibricontenuto/Toc/pdf/22/22706143.pdf>
- To Jerusalem and beyond: interdisciplinary approaches to the study of Latin travel literature, c. 1200-1500*, a cura di M. BAUER-PH. BOOTH-S. FISCHER, Heidelberg 2023 [<https://doi.org/10.17885/heiup.998>].
- J. VERGER, *L'itinerarium de Pétrarque: voyage ou pèlerinage?*, in *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge: mélanges offerts à Pierre Maraval*, a cura di B. CHEVALLIER-CASEAU-J.-C. CHEYNET-V. DÉROCHE, Paris 2006, pp. 457-465.
- Vestigia. Studi in onore di Giuseppe Billanovich*, a cura di M. FERRARI-R. AVESANI-T. FOFFANO, Roma 1984.
- E.H. WILKINS, *Petrarch's eight years in Milan*, Cambridge, MA, 1958.
- E.H. WILKINS, *Vita del Petrarca*, Milano 1980.



# L'ascensione del Profeta come archetipo spirituale e due suoi parallelismi mistici: i viaggi visionari di Abū Yazīd al-Bistāmī e Ibn 'Arabī

ANGELO IACOVELLA

A. IACOVELLA, *L'ascensione del Profeta come archetipo spirituale e due suoi parallelismi mistici: i viaggi visionari di Abū Yazīd al-Bistāmī e Ibn 'Arabī*, in *Ebrei, cristiani e musulmani in viaggio. Incontri e sguardi sull'altro*, a cura di R. Salvarani, Firenze 2025, pp. 45-60

[https://doi.org/10.82041/2025\\_006](https://doi.org/10.82041/2025_006)

Tra le personalità più eminenti e insieme enigmatiche della plurisecolare e tutt'altro che uniforme storia del sufismo – o “esoterismo islamico” (*tasawwuf*)<sup>1</sup> – va annoverata, senza alcun dubbio, quella di Abū Yazīd al-Bistāmī (altrimenti noto, secondo la variante persiana del nome, come Bāyazīd Bastāmī o, più semplicemente Bāyazīd).

Nato da famiglia di ceppo zoroastriano nel IX secolo d.C. e vissuto nella città di Bistām, tra le montagne del Tabaristān, a sud-est del Mar Caspio, la tradizione è unanime nel fare di lui un esempio, quasi proverbiale, di asceta illetterato<sup>2</sup>. In quella località periferica e marginale – dalla quale sembra che

---

<sup>1</sup> La bibliografia sul sufismo è, naturalmente, sterminata, come acceso è stato il dibattito tra gli studiosi se il *tasawwuf* equivalga meno a una forma di misticismo (con tutto ciò che ne consegue in termini puramente devozionali e supererogatori) che a una rielaborazione in chiave esoterica e sommamente speculativa della religione musulmana “esteriore”; né qui occorre soffermarsi più di tanto su questa *querelle*, giacché – in fin dei conti, e a prescindere dalle epoche e dalle diverse sensibilità dei singoli maestri e delle confraternite dell'Asia e dell'Africa, in cui si riscontra una rifrangenza caleidoscopica di posizioni – queste due “tendenze” dominanti (quella mistica e quella esoterico-metafisica) sembrano convivere all'interno di tale fenomeno. Un volume relativamente recente, in cui si passano magistralmente in rassegna le dottrine e i simboli del sufismo, propendendo per una lettura di stampo esoterico di quest'ultimo, è quello del compianto amico e collega A. VENTURA, *Sapienza sufi*, Roma 2016. Una classica introduzione, sempre utile per chi voglia acquisire un corretto inquadramento storico e teorico, rimane quella di G.C. ANAWATI-L. GARDET, *Mistica islamica*, Torino 1960, ristampata sotto il medesimo titolo (Milano 2017, a cura di F.A. LECCESE), alla quale si rimanda anche per le preziose informazioni su al-Bistāmī.

<sup>2</sup> Già durante la vita, sono attestati contatti, scambi di doni e apprezzamenti reciproci – ancorché indiretti – tra Abū Yazīd e il sufi egiziano Dhū'n-Nūn al-Misrī (m. 860 d.C.). Per ulteriori notizie al riguardo, ci permettiamo di rinviare al volume da noi ultimamente curato: ABŪ YAZĪD

egli si sia allontanato raramente, salvo che per assolvere all'obbligo del rituale pellegrinaggio (*hajj*) alla Mecca o perché cacciato in malo modo dai suoi nemici e oppositori –, egli trascorse quasi tutta la sua non breve esistenza, ripiegato su se stesso, circondato dalla venerazione di un'ampia cerchia di discepoli e costantemente inseguito, *malgré soi*, dalla fama delle sue non comuni gesta miracolistiche; gesta destinate a rimanere impresse – fino alle soglie dei nostri giorni – nell'immaginario collettivo del mondo musulmano (specie di quello di area turco-iranica e centro-asiatica) e la cui eco doveva irraggiarsi, anche prima della sua dipartita terrena (avvenuta nell'anno 874 d.C.), ben al di là dei confini della Persia propriamente detta<sup>3</sup>.

Quanto al suo insegnamento, proprio perché scarsamente versato dal punto di vista della cultura e delle scienze profane del tempo, si pensa che al-Bistāmī non abbia scritto alcunché di suo pugno, decidendo di affidarne piuttosto i contenuti alla trasmissione “da bocca ad orecchio” e questa circostanza ci aiuta a capire perché quel che di lui ci è pervenuto, al netto degli anacronismi, delle pie inverosimiglianze e delle elaborazioni mitopoietiche tardivamente fiorite intorno alla “santità” (*wilāyah*) della sua persona sulla scorta della pietà popolare, si esaurisca perlopiù in un *corpus* asistematico di detti memorabili a lui attribuiti, dal sapore alquanto paradossale e stravagante, la stragrande maggioranza dei quali riservati agli iniziati<sup>4</sup>.

Di questa sua “lezione” – a dir poco singolare, ma non priva di risvolti problematici sotto il profilo squisitamente dottrinario – la produzione saggistica e letteraria in lingua araba e persiana dell'età di mezzo ha fortunatamente serbato ampie tracce; spia, questa, dell'interesse e dello stupore suscitati, in seno alle diverse correnti del sufismo dei secoli seguenti, dalle sorprendenti sentenze di al-Bistāmī, per definire le quali ci si preoccupò ben presto di coniare il termine tecnico di “locuzioni teopatiche” (*shatabāt*, pl. di *shath*), termine che indica per l'esattezza delle asserzioni proferite sotto l'effetto dell'estasi, tali da rasentare i limiti della blasfemia<sup>5</sup>.

---

AL-BISTĀMĪ, *Sussurrare ai cammelli. Vita e detti di un grande maestro sufi*, Milano 2021, pp. 79-80 e *passim*, dove potrà rinvenirsi una corposa ed aggiornata bibliografia sul personaggio.

<sup>3</sup> Su questo e altri temi: *Commentaire sur les paradoxes des soufis*, a cura di H. CORBIN, Paris-Tehran 1966.

<sup>4</sup> La “disciplina dell'arcano” o “dissimulazione onesta”, tipica dei circoli iniziatici, può dirsi anch'essa parte integrante della “cifra” bistāmiana, come si evince, tra l'altro, dal seguente ammonimento che egli riservò a un suo discepolo evidentemente troppo entusiasta: «Un giorno, al cospetto di Abū Yazīd, un tale esclamò: – Allāh! Abū Yazīd lo rimproverò duramente e gli disse. – ‘Taci!’. ‘A. BADĀWĪ, *Shatabāt as-sūfiyyah* [“Locuzioni teopatiche dei sufi”], Il Cairo 1949, p. 89.

<sup>5</sup> Questa, l'interessante precisazione addotta dal mistico persiano Rūzbehān Baqlī (m. 1209) in ordine all'etimologia del vocabolo arabo *shath*: «En arabe l'on dit *shataba*, *yashath*, lorsqu'il a

Ciò nonostante, come giustamente ci ricorda Henri Corbin, che si è a lungo e magistralmente occupato del pensiero mistico e metafisico dell'Islām medievale, specie di quello di area iranica,

il suo magistero, diretta espressione della sua vita interiore, gli valse le ammirate testimonianze delle più diverse personalità, senza che egli abbia mai intrapreso o si sia assunto la responsabilità di un direttore di coscienza o di un pubblico predicatore, né egli ci ha lasciato alcuno scritto. L'essenziale della sua esperienza spirituale ci è stato trasmesso sotto forma di racconti, massime e paradossi raccolti dai suoi diretti discepoli o da alcuni suoi visitatori; il loro insieme è di un inestimabile valore metafisico e spirituale<sup>6</sup>.

È risaputo, infatti, come i profondi “stati interiori” (*abwāl*) sperimentati da al-Bistāmī, sulla scorta di una auto-disciplina ascetica senza precedenti, lo portassero – di tanto in tanto – ad abbandonarsi a una sorta di “affabulazione” senza freni, tale per cui, inebriato dall'amore di Dio e spinto dal desiderio di “estinguersi” in Lui (come la falena nella fiamma o la goccia nell'oceano, per usare due metafore ricorrenti nel repertorio del sufismo), egli arrivò fino al punto di identificarsi con Dio stesso, con ciò ovviamente travolgendo e/o dissolvendo, con buona pace del monoteismo coranico, qualsiasi differenza ontologica tra il Creatore e la creatura: «Io non sono io, io, io, perché io sono Lui. Io sono Lui. Io è Lui»<sup>7</sup>.

Questi enunciati (e altri non dissimili), che in lui si accompagnavano talvolta a un atteggiamento di stampo spavalidamente antinomistico nei confronti dei doveri sanciti dalle convenzioni religiose, lo resero, va da sé, oggetto di riprovazione da parte di esponenti dell'Islām più ortodosso e moderato, scandalizzati dalle estremizzazioni di cui al-Bistāmī dava prova, anche *coram populo*, mentre cadeva in preda a visioni impressionanti o a stati di coscienza alterati, degni di uno sciamano<sup>8</sup>.

---

mouvement. *Shabth* c'est le mouvement (l'agitation, la commotion)». Si veda *Commentaire sur les paradoxes des soufis ...* cit., p. 9.

<sup>6</sup> H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, Milano 1989, pp. 195-196.

<sup>7</sup> La frase, cui potrebbero aggiungersene altre e altrettanto dirompenti, è compresa nella raccolta dei detti bistāmiani da noi tradotti in italiano: ABŪ YAZĪD AL-BISTĀMĪ, *Sussurrare ai cammelli ...* cit., p. 207.

<sup>8</sup> L'accostamento allo sciamanesimo rischia di apparire a prima vista poco congruente, per quanto, a voler esaminare più da vicino gli stati di trance, il prorompere di estasi e visioni, spesso incontrollate, nonché i ripetuti riferimenti al “librarsi nell'aria” a mo' di uccello, che costellano l'esperienza mistica di Abū Yazīd al-Bistāmī, potrebbe non essere del tutto peregrino. Su questo tema, a Dio piacendo, ci riproponiamo di tornare in futuro, comparando strutture e atteggiamenti e facendo tesoro di quanto eccellentemente delineato da M. ELIADE, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1974.

A urtare, anche comprensibilmente, la sensibilità dei dotti (*'ulamā'*), che ritennero sacrileghe ed eversive dell'ordine costituito le stravaganti locuzioni di al-Bistāmī, fu «la sua spavalda e insieme bizzarra pretesa di paragonarsi a Dio [...], appropriandosi in modo unilaterale di eulogie e formule coraniche riservato in via esclusiva all'Essere Supremo, e volgendole alla prima persona singolare»<sup>9</sup>.

Tutto ciò non toglie che la sua pur controversa figura – paradigmatica, a suo modo, di una visione “ebbra” ed entusiastica del rapporto tra l'uomo e Dio, fondata a sua volta sull'aspettativa di un “assorbimento” (*istiblāk*) o “annichilazione” (*fanā'*) dell'uno nell'Altro – si configuri, se non altro, come una preziosa cartina di tornasole per riflettere, a partire da alcuni archetipi qualificanti che la distinguono, sull'incredibile ricchezza della spiritualità islamica “classica”, di cui Abū Yazīd al-Bistāmī è stato, come si è già detto in premessa, universalmente riconosciuto come uno dei vertici indiscussi<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Ci permettiamo qui di rinviare, per una rassegna sul ruolo degli enunciati paradossali in al-Bistāmī e in altri mistici seriori, al nostro contributo: *Sul concetto di «locuzione teopatica» nel sufismo medievale*, in *La santa affabulazione. I linguaggi della mistica in Oriente e in Occidente* (atti del convegno internazionale, Roma, 12-13 maggio 2011), a cura di M. DE PASQUALE-A. IACOVELLA, Lavis 2012, p. 187.

<sup>10</sup> Nell'aneddotica tradizionale, al-Bistāmī è stato di sovente – in ragione della sua ascesi, quasi forsennata, e dell'estrema serietà della sua aderenza ai precetti dell'Islām – come un modello praticamente inarrivabile di credente. Così, perlomeno, viene dipinto in uno dei tanti apologhi a lui dedicati dal grande poeta mistico anatolico del XIII secolo Jalālu'd-Dīn Rūmī nelle pagine del suo *Mathnawī*, un colossale capolavoro lirico dove il nostro Abū Yazīd (*alias* Bāyazīd), trasfigurato dalla fantasia dell'autore, è tramutato nel protagonista di una serie di sapidi “quadretti”, in cui lo si contrappone ad altri musulmani, portatori – a differenza di lui – di una fede arida e farisaica. Emblematica, a questo riguardo, la c.d. “Storia dell'infedele che fu invitato, al tempo di Abū Yazīd, a diventare musulmano e quel che egli disse per tutta risposta”: «All'epoca di Bāyazīd, c'era un infedele. Un pio musulmano gli disse: — Che ne pensi di cominciare a professare l'Islām, in modo da ottenere cento benedizioni e poteri? Quello rispose: — Se questa tua fede, o discepolo, è la stessa praticata da Bāyazīd, il maestro di questo mondo, non potrei sopportarne l'ardore brillante, che sarebbe troppo grande per quanti sforzi facesse la mia anima. Benché io non abbia certezze in merito alla fede e alla religione, nondimeno credo decisamente alla fede di lui nell'Islām. E credo che la sua fede sia la più elevata di tutte: è bella, risplendente e gloriosa. Interiormente, io credo nella sua fede, sebbene un sigillo sia posto fermamente sulle mie labbra. Viceversa, se la fede che mi chiedi di abbracciare è come la tua, non provo per essa alcun desiderio o inclinazione. Chiunque senta in sé cento inclinazioni a convertirsi, qualunque inclinazione svanisce non appena vi vede all'opera, giacché ciò che vede non è che un mero nome, senza significato [...]. Quando guarda alla vostra fede, il suo desiderio di professarla viene meno». Si veda *Mathnawī-e Ma'nawī*, Teheran 1380 dell'egira, versi 3351-3366, ed. critica a cura di F.H. SOBHANI. La traduzione è nostra. L'intero poema può leggersi nelle parafrasi, ormai classiche, in inglese di R.A. NICHOLSON, *The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī*, Cambridge 1925-1940 (8 voll.) e in francese di E. DE VITRAY MEYEROVITCH -D. MORTAZAVI, *Mathnawī. La quête de l'Absolu*, Monaco 1990. Versione italiana: *Mathnawī. Il poema del misticismo universale*, a cura di G. MANDEL KHĀN, Milano 2006 (6 voll.).

In questo nostro contributo, ci concentreremo, dunque, sul tema della cosiddetta “ascensione ultraterrena” (in arabo: *mi'rāj*)<sup>11</sup>, intesa come un ‘archetipo costitutivo del sufismo’, archetipo che va visto, in primo luogo, alla luce della rivelazione coranica, per poi valutare – sulla scorta della documentazione disponibile – come questo si sia riverberato, in misura determinante, sul portato spirituale dello stesso Abū Yazīd, in cui tale specifico motivo, inserito nella più generale economia del suo percorso “interiore”, occupa, come vedremo, un rilievo centrale.

Cercheremo, in secondo luogo, di lumeggiare come il medesimo *leit-motiv*, riveduto e corretto secondo la sua personale equazione, risorga e si sviluppi, altresì, nell’opera letteraria di un altro e non meno ammirato rappresentante del sufismo medievale, il murciano Muhyī'd-Dīn Ibn ‘Arabī (1164-1240), che una certa scolastica musulmana ritiene essere stato “il più grande dei maestri” (*ash-Shaykh al-Akbar*)<sup>12</sup>.

\*\*\*

al-Bistāmī fu il primo tra i mistici musulmani – e per certi versi il più insigne, se si eccettua per l’appunto Ibn ‘Arabī (m. 1240) – a poter vantare il privilegio di essere stato innalzato in cielo per intrattenersi in un intimo colloquio con

<sup>11</sup> Il vocabolo – che letteralmente significa “scala a pioli” – allude al carattere “ascensionale” di un tale viaggio alla volta dell’aldilà. Il *mi'rāj* per antonomasia, come spiegheremo più avanti, fu quello del profeta Muhammad; di esso troviamo echi nel Corano, in almeno due passi (XVII, 2 e LIII, 1-18) dal cui combinato disposto i commentatori, a tacere delle inevitabili complicazioni teologiche, traggono una serie di indicazioni circa la topografia dell’oltretomba. Esso non va confuso con lo *isrā'* (vale a dire con il vero e proprio spostamento dalla Mecca a Gerusalemme, che lo precede, sviluppandosi nella vera e propria ascensione e visione di Dio. Da questo termine è derivato l’arabismo “miraggio”, con cui si designa, perlopiù, l’apparire di luoghi immaginari e immaginati.

<sup>12</sup> Pensatore metafisico impareggiabile e poeta, Ibn ‘Arabī rievoca il suo pellegrinaggio celeste – paragonato a una esplorazione di sé – in un trattatello denominato *Kitāb al-isrā'* (“Il libro del viaggio notturno”), redatto in Marocco, nell’anno 594 del calendario islamico (1198 della nostra era), e in alcune pagine, piuttosto ambigue, del capitolo CCCLXVIII della sua colossale *summa* teologico-esoterica *Al-Futūbāt al-Makkiyyah* (“Le conquiste meccane”), Būlāq 1329 dell’ègira, 4 voll. Il *Kitāb al-isrā'* è stato pubblicato all’interno di una silloge di brevi epistole dal titolo: *Rasā'il*, Hyderabad 1948. Enorme fu l’impatto esercitato dalla spiritualità di al-Bistāmī sulla formazione di Ibn ‘Arabī, il quale, nelle sue opere, cita a più riprese – elogiandolo – il suo predecessore persiano (W.C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, New York 1989, p. 37 e *passim*). Sulle peculiarità del viaggio oltremondano di Ibn ‘Arabī, interpretato *sub specie interioritatis*, vedansi anche: J. MORRIS, *The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabi and the mi'rāj*, in «Journal of the American Oriental Society», CVII (1987), pp. 629-652 e CVIII (1988), pp. 63-77; C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête du Soufre Rouge*, Paris 1989, spec. le pp. 186-187; M. CHODKIEWICZ, *Le sceau des Saints. Prophetie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, Paris 1986, spec. le pp. 181-221; H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris 1958 (II ed.), *passim*.

Allāh, e a fornire di questo avvenimento una lunga e impressionante testimonianza, che ci è stata tramandata in più di una versione<sup>13</sup> e dove, con dovizia di particolari, vengono descritti, oltre al dialogo con Dio, i luoghi celesti da lui visitati e le miriadi di entità angeliche da lui incontrate.

Io vidi in sogno (*fi'l-manām*), come se fossi asceso ai cieli per andare alla ricerca di Allāh e tentare di collegarmi a Lui (che Egli, l'Altissimo, sia glorificato!), sì da risiedere in Lui per sempre. Sicché, fui sottoposto a una prova che i cieli e la terra, nonché tutti coloro che vi abitano, non sopporterebbero, giacché Egli mi srotolò dinnanzi il tappeto dei doni, un tipo dopo l'altro, per poi mostrarmi il regno di ogni cielo<sup>14</sup>.

E quando Allah (l'Altissimo!) comprese la sincerità del mio anelito alla ricerca di Lui, ecco che mi trovai di fronte a un angelo che stese la sua mano e mi spinse verso di lui. Più, vidi come se fossi asceso al settimo cielo, quand'ecco giungere centomila schiere di angeli, ognuna delle quali mi apparve come moltiplicata migliaia e migliaia di volte. Ogni angelo aveva con sé uno stendardo di luce e sotto ogni stendardo, migliaia e migliaia di angeli, l'altezza di ogni angelo essendo pari alla distanza di un cammino di cinquecento anni. Alla loro testa, un angelo di nome Barya'il<sup>15</sup>.

E ancora: «Vidi che il mio spirito veniva trasportato nei cieli [...]. Poi divenni un uccello, il cui corpo era fatto di Unicità e le ali di Eternità e seguitai così a volare nell'aria dell'Assoluto»<sup>16</sup>.

Inutile dire che chiunque abbia una qualche cognizione, anche sommaria, dell'escatologia musulmana, non faticherà a ricondurre il volo estatico e visionario di Abū Yazīd al-Bistāmī al suo più illustre immediato e più illustre prototipo, vale a dire al mirabile “viaggio notturno” (*isrā*) e alla successiva “ascensione” (*mi'rāj*) del Profeta Maometto (Muhammad), di cui è il Corano stesso a ricordarci – in un versetto dal linguaggio gravido di arcani significati (XVII,

<sup>13</sup> Ci atterremo a quella più antica, edita muovendo dal testo arabo originale, da R.A. NICHOLSON, *An Early Version of the Mi'rāj of Abū Yazīd al-Bistāmī*, in «Islamica», 1926, pp. 402-415, di cui esiste una trasposizione italiana integrale apparsa in appendice al nostro articolo: *Viaggi celesti e perlustrazioni oniriche nel sufismo medievale: il mi'rāj di Abū Yazīd al-Bistāmī*, in «Vie della Tradizione», XLI (gennaio-aprile 2011), n. 157, pp. 49-64.

<sup>14</sup> A. IACOVELLA, *Viaggi celesti e perlustrazioni oniriche ... cit.*, p. 55.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 60. Non siamo riusciti a rintracciare questo nome in altra fonte. L'impressione è che si tratti di un *apax legómenon*, di origine iranica, segno della particolare originalità, indipendenza (fors'anche arcaicità) dell'angelologia bistāmiana, che potrebbe aver attinto a substrati pre-islamici.

<sup>16</sup> Citato in A.J. ARBERRY, *Introduzione alla mistica dell'Islam*, Genova 1986, p. 43.

2) – che fu trasportato in un batter di ciglia dalla Mecca e Gerusalemme e di lì, sempre per diretto intervento di Allāh, elevato in cielo, perché gli venissero mostrati i mondi sovrasensibili: «Gloria a Colui che rapì di notte il suo servo dal Tempio Santo [la Mecca] al Tempio Ultimo [Gerusalemme], dai benedetti precinti, per mostrargli dei Nostri Segni».

Da questa fuggevole pericope coranica, in merito al quale l'esegesi musulmana ha versato fiumi di inchiostro, ebbe a prodursi, complice il desiderio di esplorare un momento così significativo della vita del Profeta, un fortunato ciclo agiografico, espressamente consacrato a questa straordinaria esperienza di Maometto, che fu oggetto di ricostruzioni molto fantasiose e oleografiche, influenzando alla lontana, attraverso vari rivoli, lo stesso Dante Alighieri<sup>17</sup>.

Al versetto in questione – tra i più enigmatici e suggestivi dell'intero il Corano – si accompagna il brano contenuto nella c.d. *Sura della Stella* (LIII, 13-18), da cui affiora una vivida testimonianza di Maometto in ordine al suo incontro con Dio e alla visione/descrizione, questa volta, del Paradiso: «Sì, ei già Lo vide ancora presso il loto di *al-Muntabà* [= del Termine] presso al quale è il Giardino di *al-Mawà* quando il loto era coperto come d'un velo. E non deviò il suo sguardo, non vagò. E certo ei vide, dei Segni del Signore, il supremo!»

Secondo l'opinione di molti commentatori, non mancherebbero però, in altri *loci* della rivelazione coranica, sparsi e fugaci accenni a questo prodigioso evento, che consisté in un trasferimento “orizzontale” del Profeta dalla sua città natale, la Mecca, alla volta di Gerusalemme, e in una immediatamente successiva “scalata ai cieli”, finalizzata, come ha acutamente rilevato I. Zilio-Grandi,

a una «visione» (*ruy'ā*), una divina esibizione di Segni (*āyāt*); un viaggio orizzontale dalla Mecca a Gerusalemme, sempre ammesso che «il tempio più remoto» (*al-masgid al-aqsā*) sia appunto Gerusalemme, come vuole la più comune

---

<sup>17</sup> Molti e decisivi argomenti, non più revocabili in dubbio, a sostegno dell'ipotesi di una concreta influenza dell'escatologia musulmana sull'opera di Dante, operata per il tramite di traduzioni in latino e in catalano di opere arabe incentrate sulla rappresentazione, piuttosto pittorresca, del viaggio ultramondano del Profeta, sono stati adottati a partire dagli inizi del secolo scorso da studiosi di vaglia come M. ASIN Y PALACIOS, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919 (ed. it.: *Dante e l'Islam*, Milano 2014) e E. CERULLI, *Il Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano 1949; lavoro, questo, dove si comprova l'esistenza di un nesso genetico tra la *Divina Commedia* e la composta messe di ingegnose leggende musulmane incentrate sulla geografia dell'aldilà musulmano, approdate in Europa sulla scia delle traduzioni catalana e latina del cosiddetto *Libro della Scala* (che potrà leggersi in una recente edizione italiana a cura di C. SACCONI, alla cui ricca postfazione si rinvia per un aggiornamento dello *status quaestionis: Il Libro della Scala di Maometto*, a cura di C. SACCONI, Milano 1997, II ed.

spiegazione di questa perifrasi. Ma si trasforma in un viaggio ascensionale non appena l'estremo luogo di adorazione e preghiera venga inteso come paradiso<sup>18</sup>.

A questi pochi ma seducenti richiami, disseminati qua e là nel Corano, si sovrapposero ben presto le dichiarazioni rilasciate a tal riguardo dallo stesso Maometto, e dai suoi familiari e compagni, intorno alle quali venne via via strutturandosi una sorta di “saga” ultraterrena, all'interno finì per confluire un gran numero di «colorite e curiose leggende [...], con aggiunte successive di molto materiale estraneo, specialmente persiano»<sup>19</sup> (come, ad esempio, la diffusa convinzione secondo la quale il buon Maometto sarebbe salito in groppa a un mitico destriero, dalla testa di donna e dalla coda di pavone, tale Burāq, corrispettivo arabo di Garuda, il re degli uccelli della mitologia indiana)<sup>20</sup>.

Con buona pace della sua matrice extra-islamica – e grazie al proliferare di descrizioni icastiche e quasi favolistiche delle sue caratteristiche esteriori – il Burāq doveva, in tal modo, diventare un “tassello” indispensabile dell'immaginario escatologico legato al *mi'rāj* del Profeta. Né è causale che anche le pagine di uno scritto piuttosto seriore come l'iberico *Libro della Scala di Maometto* si aprano con una “carrellata” dei mirabolanti attributi iconografici connessi a questo animale fantastico:

<sup>18</sup> Introduzione a: *Il viaggio notturno e l'ascensione del Profeta*, a cura di I. ZILIO-GRANDI, Torino 2010, p. XX.

<sup>19</sup> Esso è alla base, altresì, «delle speculazioni teologiche, delle profonde allegorie mistiche, che riguardano la famosa ascensione (*mi'rāj*) e il viaggio notturno (*isrā*) di *Mubammad*. [...] due sono i problemi dei quali, a proposito di questo passo, i commentatori soprattutto discutono, l'uno se *Mubammad* abbia fatto questo “viaggio notturno” in corpo o in ispirito (in sogno); l'altro quale sia il “Tempio Ultimo” (il “Tempio Santo” è, come al solito, la *Ka'bab* [ovvero il santuario della Mecca]). Le tradizioni più generalmente accettate dall'Islam ortodoso fanno del viaggio un viaggio in carne e ossa, a cavallo del miracoloso *Burāq* e del Tempio Ultimo la città di Gerusalemme. La considerazione si deve ad A. BAUSANI ed è tratta da una glossa alla sua insuperata traduzione del *Il Corano*, Firenze 1961, p. 518. I brani del Corano qui menzionati sono tratti da questa edizione.

<sup>20</sup> Questa mitica cavalcatura di foggia antropomorfa sollecitò l'estro dei miniaturisti persiani, che la raffigurarono convenzionalmente con dei tratti che ricordano, appunto, l'iconografia dell'uccello Garuda, associato a Vishnu, per una disamina degli attributi del quale si rimanda ad A. DANIELOU, *The Myths and Gods of India*, Princeton 2017, p. 160. Tornando al Burāq, vale la pena notare come il vocabolo abbia etimologicamente a che fare con il “lampo”, a ulteriore conferma dell'eccezionale velocità con cui Maometto avrebbe compiuto il suo viaggio di andata e ritorno, che la tradizione vuole sia durato per non più di un battibaleno. Questo favoloso animale, che meriterebbe uno studio a sé stante, colpì la fantasia degli artisti musulmani, e non per nulla la sua folcloristica immagine troneggia in tutto il repertorio iconografico ispirato al tema del *mi'rāj*.

Dopo che io, Maometto, mi fui inchinato dinanzi a Gabriele [...], ecco che guardando io vidi che teneva per le briglie una bestia che aveva portato per me e il cui nome arabo era «Alborak», che in latino significa «maschio d'anatra o di piccola oca». Tale, infatti, era per forma, mentre per dimensioni era più grande di un asino e più piccola di un mulo. Aveva volto umano, crini di perla e criniera di smeraldo; la coda era di rubino, e aveva gli occhi più chiari del sole. I suoi zoccoli e le unghie erano come quelli del cammello, e i suoi colori di purissimo splendore [...]. Vidi che la bestia era attorniata da angeli che su di lei vigilavano<sup>21</sup>.

Questi che seguono, in estrema sintesi, i fatti, dedotti dalle principali biografie canoniche di Maometto e dalle raccolte dei suoi “detti” (*badīth*): siamo nell'anno 620 d.C. (ovvero due anni prima della c.d. ègira). Maometto si trova in quel della Mecca, in compagnia della figlioletta Fātimah, quando, dopo il tramonto, è visitato dall'angelo Gabriele (l'Islām non conosce arcangeli!), il quale lo invita a montare sul Burāq, onde dirigersi alla volta della città santa di Gerusalemme, dove “atterrerà” in un punto corrispondente all'attuale Moschea della Roccia. Qui, una “scala” dai gradini colorati («un gradino d'oro, un gradino di berillo, un gradino di giacinto rosso»)<sup>22</sup>, cala dal cielo verso la Roccia e il Profeta, esortato dall'angelo, comincia a inerpicarsi «più veloce di un batter d'occhio verso il cielo del mondo»<sup>23</sup>. Dopo essersi imbattuto in altri messaggeri divini (Abramo, Mosè, Gesù, etc...), e aver contemplato l'inferno e il paradiso, Maometto si intrattiene, infine, con Dio (ed è degno di nota che, secondo le fonti, il principale argomento discusso da Maometto con Allāh sia stato il numero più congruo di preghiere canoniche giornaliere da imporre ai musulmani!).

Prima di destarsi da quella “visione” (*ru'yā*) e ritornare in sé, gli viene ordinato, sempre per bocca di Gabriele, di narrare a tutti le meraviglie di quella notte:

[...] sappiate che la notte scorsa Dio Eccelso e Sublime mi ha condotto in un Viaggio Notturmo fino a Gerusalemme e poi mi ha fatto salire sulla Scala attraverso i sette cieli dove con i miei stessi occhi ho visto i profeti, siano su di loro la preghiera e la pace. Ho raggiunto il Trono, ho calpestato un tappeto di luce, ho parlato al Vero ed Egli mi ha parlato, ho visto il paradiso e l'inferno e mi accingo a descrivere ogni cosa<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> *Il libro della Scala di Maometto ... cit.*, p. 20.

<sup>22</sup> Introduzione a: *Il viaggio notturno ... cit.*, p. 8.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 47.

Ora, se dal fiorire di storie e di leggende intorno all'accaduto la devozione del popolino veniva, da un lato, appagata nella sua naturale curiosità circa i regni dell'oltretomba (e i corrispettivi premi e punizioni), da un altro canto, il tenore stesso di questo racconto, divulgato dai tradizionalisti, era destinato a sollevare uno spinoso dibattito in seno ai teologi della prima ora, i quali discussero a lungo, e con un certo cipiglio, consapevoli delle implicazioni teologiche e metafisiche che il problema rivestiva, se Maometto

- a) si fosse recato in cielo in stato di veglia o di sonno, se avesse, cioè, in realtà, "sognato" ciò che asseriva di aver "visto"<sup>25</sup>;
- b) se all'esperienza da lui riferita egli avesse preso parte con il corpo fisico o solamente con l'anima;
- c) se la condizione in cui egli si trovò in quel frangente fosse passibile di essere concepita come intermedia tra il sonno e la veglia o se, invece, egli dormisse.

La questione non era, beninteso, di poco conto, considerato che ammettere una visione oculare (leggi: fisica) della dimensione sovrasensibile, come anche l'ipotesi di un incontro *de visu* tra Allāh e Maometto, avrebbe potuto comportare il rischio di una forzatura, in senso antropomorfo, della "unicità divina" (*tawhīd*), inficiando l'assunto dogmatico dell'incolmabile differenza ontologica tra il Creatore e la creatura.

Nonostante tutte queste remore e i pur comprensibili scrupoli della scuola teologica mu'tazilita (la più razionalista), con il passare del tempo le istanze della fede ebbero la meglio e ci si acconciò ad accogliere l'idea secondo la quale ciò che Maometto aveva, da par suo, sperimentato – nello spazio di un singolo istante – esulasse dalla sfera del "sogno", ma lo avesse, piuttosto, coinvolto 'tanto nel corpo, quanto nello spirito'.

Ciò non impedì che altri, a cominciare da Abū Yazīd al-Bistāmī, aspirassero a seguire le orme del Profeta, pur rimanendo inevitabilmente circoscritti al piano *strettamente onirico*, stante l'impossibilità di competere con il *mi'rā j* – insieme materiale e immateriale – compiuto dal Maometto. Ecco perché, nel riferire a terzi ciò che gli era occorso, sulla falsariga di quest'ultimo, al-Bistami sottolineò prudentemente di essersi limitato a *vedere in sogno* il mondo sovrasensibile<sup>26</sup>. Egli, pertanto, non osò – né gli sarebbe stato consentito

---

<sup>25</sup> A complicare il dibattito concorse anche il fatto che, in arabo, la parola *ru'yā* è teoricamente idonea a significare tanto "il sogno" quanto la "visione".

<sup>26</sup> Si veda *supra*, nota 14. Altrove ripeterà – rispondendo a chi lo interrogava sull'inizio del suo insolito viaggio e paragonando quest'ultimo a un "volo" di novantamila anni – di essere stato trasportato dall'ala di un misterioso volatile: «Io vidi *in sogno*, come se fossi ascenso ai cieli, quand'ecco che, arrivato al cielo più basso, mi trovai di fronte un uccello di colore verde.

– paragonarsi a Maometto, la qual cosa contribuì probabilmente a fugare ogni dubbio circa la sua appartenenza al sunnismo, per il quale il Profeta gode di “prerogative” (*khasā'is*) uniche e inimitabili, e a far sì che la sua figura, inizialmente controversa, a causa degli sregolamenti teopatici, assurgesse tra le “glorie” del sufismo. Come tale, perlomeno, egli è presentato nel lungo capitolo che lo scrittore e mistico persiano Farīdu'd-Dīn 'Attār (m. 1230 d.C.) gli dedica all'interno della nella *Tadhkirah al-Awliyā'* (“Il memoriale dei santi”), la più autorevole cretomazia di vite e di detti di sufi che si conosca<sup>27</sup>. Mentre ripropone – con alcune varianti – il resoconto fedele dell'itinerario ultraterreno di al-Bistāmī, 'Attār dà per scontata l'assenza, in questo caso, della componente corporea, che, “neutralizzata da Dio, lascia il posto alla semplice (si fa per dire) “visione”:

Quando l'Altissimo *annientando il mio essere perituro* mi ebbe fatto partecipe della Sua essenza immortale, *il mio occhio infallibile* si aprì a nuova luce [...]. Quando con l'occhio che Egli stesso mi aveva dato vidi Allāh, Egli mi diede quest'ordine supremo: “O Bāyazīd! Noi ti abbiamo dato ora questo grado sublime: ma non abbandonare mai la legge scritta e non allontanarne mai il piede [...]. Poi, illuminandomi della Sua luce, mi liberò dalle tenebre della mia individualità mi disse: ‘Chiedi ciò che vuoi.’ – ‘Mio Dio, gridai, da Te non voglio che Te, strappa dal mio cuore tutto ciò che non è Te’<sup>28</sup>.

Cammin facendo, Abū Yazīd attraversa il mondo invisibile e si imbatte, anche lui, nelle anime dei Profeti con cui già Maometto si era intrattenuto: «Mi fu mostrato il Paradiso e l'Inferno ma non badai né all'uno né all'altro, e di tutto quello che mi mostrarono non ebbi la forza di esaminare alcunché. Ogni volta che giungevo all'anima di un Profeta lo salutavo»<sup>29</sup>. Giunto alle soglie della “tenda” di Maometto, e nonostante l'impegno profuso in tal senso, al-Bistāmī non riuscirà, nella versione di 'Attār, a rivolgere il saluto al Profeta dell'Islām, quasi a volerne ulteriormente evidenziare il primato ontologico e spirituale.

---

Spiegò una delle sue ali e mi depose su di essa; poi mi fece volare finché non pervenimmo insieme al cospetto di schiere di angeli che si stagiavano eretti, con i piedi fiammeggianti poggiati sulle stelle, e che erano, intenti, mane e sera, a rendere grazie ad Allāh. Io li salutai ed essi ricambiarono il mio saluto. Dopodiché l'uccello mi depose in mezzo a loro e se ne partì». (ABŪ YAZĪD AL-BISTĀMĪ, *Sussurrare ai cammelli ...* cit., p. 294.). I corsivi sono nostri. al-Bistāmī sosterrà, anche, di essersi lui stesso metamorfosato in un uccello, allo stesso modo in cui affermerà di immedesimarsi con Dio all'atto dell'estasi, pur rimanendo ontologicamente altro da Lui.

<sup>27</sup> Disponibile in italiano con il titolo: *Parole di sūfī*, a cura di P. NUTRIZIO, Torino 1964. Ampio spazio è dedicato da 'Attār alle massime di Abū Yazīd e al suo *mi'rāj* (pp. 212-248).

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 245.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 246.

Quando arrivai presso l'anima dell'Inviato – su di Lui il Saluto e la Pace! – vidi centomila mari di fuoco e mille porte di fuoco dalle tende sospese nella luce; se avessi posto il piede su uno di questi mari, ne sarei stato completamente consumato. Fui preso dal terrore. Per quanti sforzi io facessi per raggiungere i picchetti ai quali erano attaccate le corde della tenda di Muhammad – su di Lui il Saluto e la Pace! – non mi fu possibile riuscirci.

Una volta ribadita, a scanso di equivoci, la sovra-ordinazione gerarchica del Profeta rispetto al “santo” (*walī*), anche il più illustre, ne deriva, di conseguenza, che ad Abū Yazīd – benché ne ripercorra i passi – è impedito financo di accostarsi a Maometto, nella misura in cui questi è stato chiamato da Dio a svolgere una funzione di carattere universale attraverso la rivelazione<sup>30</sup>.

Pertanto, quanto più l'itinerario mistico di Abū Yazīd, culminante nella sua personalissima “ascensione”, si fa vertiginoso, tanto più sembra emergere, come in questo brano, l'esigenza di non abbandonarsi a tentazioni eterodosse, di non smarrire, cioè, in nome di uno slancio simpatetico fuori misura, il vincolo dell'assoluta e onnipotenza di Dio, senza il cui aiuto la stessa “visione” di Abū Yazīd non avrebbe mai potuto avere luogo. Ciò non toglie che si rimarchi, anche in questa sede, come l'avventura ultraterrena di al-Bistāmī non sarebbe mai avvenuta se egli non si fosse, in via preliminare, sbarazzato del suo ego, se non si fosse tappato le orecchie, trattenendo «la lingua nella bocca impotente»<sup>31</sup>.

Il fatto stesso di annullarsi in Dio è precisamente ciò che consente ad Abū Yazīd di contemplare quel che gli viene mostrato *attraverso* gli occhi di Dio. È con l'occhio di Dio che egli riesce, dunque, a scrutare tutti gli esseri creati, e così via; ragion per cui, anche nel discorrere confidenzialmente con Dio, egli parla non la sua lingua, bensì con l'ausilio di una lingua «nata nella sua bocca per grazia di Allāh»:

---

<sup>30</sup> “Profezia” (*nubuwwab*) e “santità” (*wilāyah*) rappresentano due sfere distinte e indipendenti. Se è assodato che Maometto è stato il “Sigillo dei Profeti” (l'ultimo, cioè, messaggero inviato da Dio sulla terra, con il quale si chiude definitivamente l'epoca della “profezia”), resta da chiarire in che rapporti si trovi la *nubuwwab* rispetto alla *wilāyah* dei santi musulmani, i quali, se da un lato, debbono assoggettarsi alla legge, non per questo non possono non aspirare a muoversi su un livello spirituale più alto, nel quale la legge stessa, dettata dal Profeta, viene “trascesa”. Ciò ha fatto sì che, secondo alcune scuole mistiche, si ritenesse la sfera della *wilāyah* più elevata di quella della *nubuwwab*, proprio in virtù della diversa connotazione dell'una e dell'altra. A questo “superiorità” della santità rispetto alla profezia alluderebbe l'esplosiva affermazione di al-Bistāmī: «Nel nome di Allāh! Il mio stendardo è ben più ampio di quello di Muḥammad (su di lui la pace!). Il mio stendardo è fatto di una luce sotto la quale stanno tutti i *jinn* e tutti gli uomini, compresi i profeti!». Il passo è citato (e discusso), in tutte le sue implicanze, da L. MASSIGNON, *Receuil de texts inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris 1929, p. 29.

<sup>31</sup> 'ATTĀR, *Parole di sūfī* ... cit., p. 245.

Ecco perché la mia lingua proviene dalla Sua grazia; perché il mio occhio e il mio cuore provengono dalla Sua luce. Tutto ciò che io dico, lo dico con la Sua assistenza, tutto ciò che io vedo, è grazie alla Sua forza che lo vedo. Per mezzo Suo io vivo e non sarò mai soggetto a morire. Qualunque cosa io dica non sono io che la dico, è Lui che fa muovere la mia lingua verso qualsiasi parola Egli voglia<sup>32</sup>.

Se Abū Yazīd aveva osato ricalcare (parzialmente) l'impresa di Maometto, senza darsi la pena di vergare, analfabeta com'era, neanche una riga in merito a questa sua formidabile esperienza, ma contenendosi all'interno della pura oralità, non mancheranno, nel panorama erudito del sufismo medievale, altri tentativi di rifarsi all'archetipo del *mi'rāj*, che finirà per diventare un fortunato *topos* letterario e, al contempo, la metafora *par excellence* dell'avvicinamento elevativo a Dio.

Lo dimostrano, tra gli altri, esempi emblematici come quello, già anticipato, del grande maestro andaluso Muhyī'd-Dīn Ibn 'Arabī, alla cui penna si deve il raffinato *Kitāb al-isrā'* ("Libro del viaggio notturno")<sup>33</sup>. Un piccolo, a suo modo, capolavoro allegorico con cui ci piace chiudere il nostro intervento e dove l'autore immagina che la cortina che lo separa dalla Verità, all'apice della sua ascesa, cali, disvelandogli il Trono di Dio e l'Albero di Loto che si erge all'estremo limite del paradiso: «Quindi si sollevò il velo della Grazia e brillò per me l'Unità della Misericordia/ Quindi si sollevò il velo eterno e brillò per me l'Unità dell'Immutabile/Quindi si sollevò il velo delle Luci e brillò per me l'Unità dei Segreti»<sup>34</sup>.

In Ibn 'Arabī, il *mi'rāj* del Profeta rappresenta, in ultima analisi, il "precedente" storico e, insieme, il prototipo simbolico del percorso che aspetta chiunque si incammini lungo la strada della *wilāyah* (lett. "prossimità"). Quanto al cammino del mistico, esso è – analogamente e in quanto «circolare»<sup>35</sup> di ordine terrestre e celeste. In questa prospettiva, può dirsi veramente "santo" (*walī*) soltanto colui che unisca l'alto al basso, il mondo divino a quello creato.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Si veda *supra*, nota 12.

<sup>34</sup> IBN 'ARABĪ, *Rasā'il* ... cit., p. 58.

<sup>35</sup> CHODKIEWICZ, *Le sceau* ... cit., p. 200. Chodkiewicz, tra i più acuti interpreti dell'opera akbariana, ha parlato a questo proposito di una «doppia scala» (*double échelle*), nel senso che ogni itinerario mistico che si rispetti ci riconduce al centro di un'ideale circonferenza in cui tutti i punti della medesima circonferenza sono equidistanti, e situandosi nel cuore della quale il "fuori" e il "dentro" si equivalgono, talché il *mi'rāj* – nell'accezione "teosofica" di Ibn 'Arabī – si tramuta, «à la façon de certaines architectures oniriques», in «un escalier qui monte vers le bas» (*ibidem*).

*Bibliografia Generale*

- C. ADDAS, *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, Paris 1989.
- AL-BISTĀMĪ, ABŪ YAZĪD *Sussurrante ai cammelli. Vita e detti di un grande maestro sufi*, Milano 2021.
- G.C. ANAWATI-L. GARDET, *Mistica islamica*, Torino 1960.
- A.J. ARBERRY, *Introduzione alla mistica dell'Islam*, Genova 1986.
- M. ASIN Y PALACIOS, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919.
- A. BADAWĪ, *Shatabāt as-sūfiyyah* ["Locuzioni teopatiche dei sufi"], Il Cairo 1949.
- E. CERULLI, *Il Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano 1949.
- Commentaire sur les paradoxes des soufis*, a cura di H. CORBIN, Paris-Teheran 1966.
- W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*, New York 1989.
- M. CHODKIEWICZ, *Le sceau des Saints. Prophetie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*, Paris 1986.
- H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris 1958<sup>2</sup>.
- H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, Milano 1989.
- A. DANIELOU, *The Myths and Gods of India*, Princeton 2017.
- M. ELIADE, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1974.
- A. IACOVELLA, *Viaggi celesti e perlustrazioni oniriche nel sufismo medievale: il mi'rag di Abu Yazid al-Bistami*, in «Vie della Tradizione», 41, 2011, pp. 49-64.
- IBN 'ARABĪ, *Rasā'il*, Hayderabad 1948.
- Il Corano*, a cura di A. BAUSANI, Firenze 1961.
- Il Libro della Scala di Maometto*, a cura di C. SACCONI, Milano 1997.
- L. MASSIGNON, *Receuil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris 1929.
- Mathnawi-e Ma'nawi*, ed. critica a cura di F.H. SOBHANI, Teheran 1830.
- Mathnawī. La quête de l'Absolu*, a cura di E. DE VITRAY MEYEROVITCH-D. MORTAZAVI, Monaco 1990.

- Mathnawī. Il poema del misticismo universale*, a cura di G. MANDEL KHÂN, Milano 2006.
- The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī*, a cura di R.A. NICHOLSON, Cambridge 1925-1940.
- J. MORRIS, *The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabī and the mi'rāğ*, in «Journal of the American Oriental Society», CVII (1987), pp. 629-652.
- R.A. NICHOLSON, *An Early Version of the Mi'rāj of Abū Yazīd al-Bistāmī*, in «Islamica» 1926, pp. 402-415.
- R.A. NICHOLSON, *Viaggi celesti e perlustrazioni oniriche nel sufismo medievale: il mi'rāğ di Abū Yazīd al-Bistāmī*, in «Vie della Tradizione», XLI (gennaio-aprile 2011), n. 157, pp. 49-64.
- Parole di sūfī*, a cura di P. NUTRIZIO, Torino 1964.
- RŪMĪ, *Mathnawī-e ma'nawī*, ed. critica a cura di F.H. SOBHAMĪ, Teheran, 130  .
- La santa affabulazione. I linguaggi della mistica in Oriente e in Occidente* (atti del convegno internazionale, Roma, 12-3 maggio 2011), a cura di M. DE PASQUALE-A. IACOVELLA, Lavis 2012.
- Il viaggio notturno e l'ascensione del Profeta*, a cura di I. ZILIO-GRANDI, Torino 2010.



PERCORSI, IBRIDAZIONI, MEMORIE



# Il Buddha greco

## Radici antiche che parlano al futuro

STEFANO DAVIDE BETTERA

S. BETTERA, *Il Buddha greco. Radici antiche che parlano al futuro*, in *Ebrei, cristiani e musulmani in viaggio. Incontri e sguardi sull'altro*, a cura di R. Salvarani, Firenze 2025, pp. 63-78

[https://doi.org/10.82041/2025\\_007](https://doi.org/10.82041/2025_007)

C'è un elemento fondante su cui poggiano le tradizioni culturali, filosofiche e religiose ed è la narrazione che le accompagna con la conseguente capacità di dar vita a immaginari, racconti e sogni che muovono lo spirito dei popoli e si radicano nel profondo fino a diventare tradizioni che parlano agli uomini, al di là del tempo. La narrazione che un popolo genera riguardo alle proprie vere o presunte origini cala nel reale fino a sostituirlo per fondare il mito. Il mito poi diventa la base per la coscienza che ogni civiltà ha di sé stessa. Questa narrazione include il pensiero, la tradizione, la memoria, le parole e i racconti, gli stili e le espressioni artistiche, così come le leggende popolari e persino la legge, strumento che traduce una precisa sensibilità e permette agli uomini di quella singola cultura di entrare in relazione con altre genti. Il viaggio, l'incontro, la relazione sono i momenti in cui storie diverse si rappresentano a vicenda e da questo dialogo dipende la sopravvivenza o meno delle stesse civiltà. È accaduto in passato, accade ora.

La storia dell'incontro tra la cosiddetta cultura occidentale con l'Oriente è, più che mai la storia di un viaggio, antico come il mondo e mai terminato. È la storia prima di tutto di un incontro, tra il mondo greco, con la sua filosofia e i suoi costumi e il contesto culturale indiano, quello buddhista nello specifico. Da questo incontro, come vedremo, è nata una specifica "civiltà", che va sotto il nome di Gandhara o, altrove, di Buddismo greco, che per oltre ottocento anni ha plasmato le menti e lo spirito di diversi popoli nella forma di una mescolanza originale di culture che anticipa molte delle caratteristiche della moderna globalizzazione e a questa assomiglia nella complessità e nelle dinamiche. Questa specifico milieu, che può a ragione vantare il titolo di civiltà per la sua capacità di

includere aspetti culturali, sociali, politici e religiosi, è forse il primo e più significativo esempio di come le due categorie comunemente usate per definire Oriente e Occidente siano inadeguate di fronte a una storia che è stata caratterizzata più dalla comunanza e dalla condivisione che dalla lontananza e la separazione in compartimenti stagni. Una storia che, peraltro, ha portato un contributo decisivo al pensiero e alla visione del mondo di entrambi gli emisferi e alla cultura di una modernità ancora troppo inconsapevole delle proprie radici. Non è un caso che proprio il Buddhismo sia stata la cornice che ha permesso a questo incontro, a questa mescolanza di aver luogo e di vivere lungo i secoli fino a quando è stato possibile. Nella tradizione buddhista l'elemento del lignaggio, della trasmissione è tanto centrale da consentire da un lato una forte spinta identitaria, dall'altro di trasmettere questo valore dal passato al futuro. Il lignaggio diviene dunque un ponte tra generazioni, quel patto tra i morti, i vivi e coloro che devono ancora nascere di cui parlava lo straordinario pensatore inglese Edmond Burke.

Se l'incontro tra Oriente e Occidente ha avuto inizio con un viaggio, quello di Alessandro Magno in India ed è continuato sulle carovane della Via della Seta, per i viaggiatori di oggi come di allora viaggiare significa accettare la sfida dell'ignoto, della fragilità della messa in discussione di ciò che si riteneva consolidato. Ma anche la responsabilità di portare con sé ciò che riteniamo prezioso, inalienabile. Ciò che definisce ciò che siamo nel profondo. Le civiltà si sono sempre incontrate, mescolate, combattute per dare vita a forme nuove e antiche al tempo stesso, a linee di conoscenza, di sapere, di pensiero, alle mille sfaccettature che costituiscono l'identità dell'uomo moderno. Il viaggio come occasione incontro tra Oriente e Occidente, iniziato agli albori della storia, ripropone sé stesso oggi sotto forme inedite nella complessità e nella spinta che le determina e le muove, come la diffusione delle discipline meditative e contemplative e il fenomeno migratorio. La sfida di oggi è individuare una nuova mappa che contenga le indicazioni utili e necessarie per accompagnarci nel cammino.

### *Il Buddhismo greco*

Il tema dell'incontro tra Oriente e Occidente e della diffusione di discipline, filosofie, e religioni orientali, è oggi ben visibile nella diffusione di discipline quali lo Yoga, piuttosto che nell'avanzare di tradizioni religiose come il Buddhismo e l'Induismo. Un "fenomeno" che spesso è associato alla condizione della postmodernità globalizzata della nostra società. In realtà la separazione netta fra una presunta cultura orientale e quella occidentale risponde a una semplificazione che non corrisponde al percorso di contatto avvenuto nei secoli fra

questi due mondi in modo carsico ma costante. Una prova tangibile di questo antico incontro è rappresentata dalle Grotte di Karla, un sito archeologico a sud-est di Mumbai: sebbene in quest'area si trovino altri complessi buddhisti di grotte, la Grande Chaitya, o sala di preghiera, di Karla è unica per la sua straordinarietà: qui, per secoli, i monaci si sono riuniti intorno a una reliquia del Buddha. Sulle colonne, iscrizioni in alfabeto brahmi riportano scarse informazioni sui nomi dei donatori che contribuirono alla costruzione. In sei casi, però è sottolineato con chiarezza che il donatore era uno yavana, un greco. Possiamo scegliere una data significativa come punto di partenza di questo viaggio che ci porta nel cuore dell'Asia dove siti archeologici come quello di Karla ci parlano ancora di fatti storici lontani che riguardano il nostro stesso passato: nel 327 a.C. Alessandro Magno organizza una spedizione verso i territori dell'India alla guida di un esercito di centomila guerrieri persiani. Alla spedizione militare partecipano anche i suoi generali macedoni, considerati più fidati ed esperti nelle tattiche militari. Dopo aver varcato il Paropamisio l'esercito di Alessandro giunge nella regione di Tassila (o Taxila) nella provincia del Punjab in Pakistan non distante dalla frontiera con la Provincia della Frontiera del Nord Ovest e ad ovest del Territorio Federale della Capitale Islamabad e dal distretto di Rawalpindi. Qui si allea con il re locale e nel 326 a.C. sconfigge il re Poro e invade la regione indiana del Punjab. A seguito della campagna di conquiste di territori e popoli, l'impero di Alessandro è il primo esempio di una globalizzazione forzata che si estende geograficamente dalla Grecia, allora considerata Oriente, fino all'area che è che poi diventerà l'impero Seleucide, che si estendeva dalla Turchia all'Afghanistan, al Pakistan, all'Iran e fino sostanzialmente ai confini con l'Himalaya. In quest'area per oltre ottocento anni si svilupperà quel dialogo fecondo tra la cultura greca e quella indiana che passa sotto il nome di *Buddhismo greco* o Gandhāra (gr. Γανδαρίς), dalla denominazione antica della regione pianeggiante che si estende ai confini nord-occidentali dell'India e ha come centro principale la città di Pēshawār.

Dopo la morte di Alessandro, la presenza greca in India non sembrava destinata a durare. In pochi anni, le satrapie che egli aveva creato in India furono infatti assorbite dall'impero in espansione di Chandragupta Maurya, i cui successori governarono gran parte dell'India per oltre un secolo<sup>1</sup>. Ma quando

---

<sup>1</sup> La regione del Gandhara era parte dell'impero achemenide sotto Ciro (559-29 a.C.), subì la dominazione persiana fino alla conquista di Alessandro Magno (327-326 a.C.); la sovranità greca durò 2 soli decenni: la regione fu ceduta da Seleuco I all'indiano Candragupta, capostipite della dinastia Maurya che regnò nel paese fin verso il 185. Il G. passò allora sotto il dominio (2° sec. a.C.) dei Greci scesi dalla vicina Battriana, poi (1° sec. a.C.) dei Saka, nomadi centroasiatici, infine (inizi 1° sec. d.C.) dei Parti (Pahlava); questi ultimi intorno alla metà del

la dinastia Maurya iniziò a sgretolarsi, i greci erano ancora lì al confine pronti a riprendersi la scena. Nella regione immediatamente a nord-ovest dell'India, nei territori oggi occupati dall'Afghanistan e dalle repubbliche dell'Asia centrale, sorgeva il fiorente regno greco di Battria. L'instabilità politica generava uno stato di guerra quasi costante, a causa dei tentativi di secessione dai Seleucidi, delle incursioni contro i Parti e per le azioni militari volte a respingere gli attacchi provenienti dalle steppe. Quando all'inizio del II secolo a.C. nell'India settentrionale si creò un vuoto di potere, il re battriano Demetrio organizzò un'invasione alla conquista di un vasto territorio a nord-ovest. Poco più tardi, probabilmente a seguito di una guerra civile, la provincia indiana divenne uno stato greco indipendente. I monarchi del nuovo regno indo-greco ben presto si trovarono a governare su un'area assai più vasta di quella conquistata a suo tempo da Alessandro. Seppur con alterne fortune, alcune zone dell'India settentrionale rimasero sotto il loro dominio fino al I secolo d.C. La presenza greca era però caratterizzata da un esiguo numero di abitanti, peraltro troppo isolati per rimanere una comunità a sé stante e per mantenere integralmente fede alla propria cultura d'origine. Così i greci in India iniziarono a adottare gli usi e costumi locali. Intorno alla fine del II secolo a.C., Eliodoro, ambasciatore del re indo-greco Antialcida, fece erigere accanto a un tempio indù un'imponente colonna in onore del dio Vasudeva. Tuttavia, fu soprattutto un'altra tradizione religiosa indiana ad attrarre gli indo-greci: il Buddhismo. All'arrivo di Alessandro Magno, il Buddhismo si era già diffuso nella parte nord-occidentale del subcontinente e aveva continuato ad attrarre nuovi fedeli durante tutta l'epoca maurya. Ashoka, il più grande degli imperatori della dinastia Maurya, è famoso per la sua instancabile opera di diffusione e per aver dichiarato il Buddhismo stesso religione ufficiale dell'impero indiano, fondando monasteri, facendo costruire stupa e inviando monaci incaricati di predicare la dottrina buddhista presso tutte le popolazioni vicine, greci compresi. Asoka aveva inoltre commissionato decine di monumentali iscrizioni che enunciavano i precetti etici

---

1° sec. d.C. furono soppiantati dai Kumāla, una delle tribù nomadi degli Yüeh-chih, che intorno al 130 a.C. si erano stabiliti in Battriana ponendo fine al dominio greco-battriano. Sotto il più famoso sovrano kuṣāṇa, Kaniška (fine 1°-inizi 2° sec. d.C.), il G. era il centro di un impero molto vasto, esteso dall'Asia centrale all'India settentrionale, fiorente per la stabilità politica e i traffici commerciali con il Mediterraneo romano e la Cina. I successori dovettero fronteggiare i Sasanidi, nuovi signori dell'Iran, che intorno alla metà del 3° sec. conquistarono il G., trasformandolo nella provincia del Kushānshahr; dominio interrotto dalla invasione dei Kidariti (ca. 380-430 d.C.) e da quella degli Eftaliti (fine 5° sec. d.C.), coi quali ebbe inizio la conquista unna dell'India settentrionale. Il periodo tra la metà del 7° sec. e la conquista islamica dell'11° sec. è quello delle due dinastie Shāhī, la prima turca fino alla metà del 9° sec., l'altra indù. (fonte Enciclopedia Treccani, alla voce Ganhara).

del buddhismo. Due di queste erano scritte in un greco elegante e sofisticato, segno che più di qualche ellenico era coinvolto nel progetto di proselitismo dell'imperatore. Le iscrizioni raccontano di missionari buddhisti inviati presso tutti i regni greci d'Oriente e alcuni di questi erano essi stessi greci.

### *Pirrone e l'incontro tra Buddhismo e filosofia greca*

Tra i territori conquistati da Alessandro, come abbiamo visto, c'è anche la regione che fa capo alla città di Tassila. Tassila è citata più volte anche all'interno del Canone Pali<sup>2</sup> come a uno dei centri culturali del tempo in cui i giovani dell'aristocrazia indiana e medio orientale studiavano ed entravano in contatto con culture completamente diverse comprese quella greca già prima dell'arrivo di Alessandro Magno. Questa città era una gemella di Alessandria d'Egitto nell'emisfero orientale ed è oltremodo importante perché è uno dei luoghi in cui i dotti greci che hanno accompagnato Alessandro nella sua spedizione incontrano per la prima volta i monaci buddhisti. I greci chiamavano "i filosofi nudi" gimnosofisti, o sarmanes, appellativo destinato ai monaci veri e propri. Gli stessi Strabone e Diogene Laerzio fanno riferimento a questo incontro fecondo fra la cultura ellenistica e la filosofia buddhista. Il Buddhismo potrebbe, dunque, aver influenzato non solo l'arte ma anche un importante movimento di pensiero greco, lo scetticismo e va sottolineato, proprio a questo proposito, che i filosofi greci che accompagnarono Alessandro in India consideravano questo dialogo non dal punto di vista strettamente religioso ma un incontro tra filosofi, tra pensatori.

Il filosofo Pirrone di Elide, (e altri come Onesicrito al seguito dell'imperatore macedone), aveva a lungo conversato con monaci e asceti, e al ritorno in Grecia insegnò che il fine dell'esistenza era la liberazione dalle preoccupazioni e che l'unico modo per raggiungere questo fine era sospendere ogni giudizio

---

<sup>2</sup> Il Canone Pali è la raccolta dei testi buddhisti più antichi scritti appunto in lingua pali, una delle forme linguistiche appartenente alla famiglia del sanscrito. Al Canone Pali fanno riferimento gli insegnamenti della tradizione Theravada, la forma di Buddhismo diffusa nel sud est asiatico e in Sri Lanka. Il sanscrito è la lingua dotta del mondo indo-orientale, come il latino o il greco per l'Occidente. Tutti i testi vedici, ad esempio, i testi sacri della tradizione indiana, sono scritti in lingua sanscrita, così come i canoni buddhisti di più recente compilazione cui fanno riferimento le tradizioni Mahayana e Vajayana, diffuse nel nord dell'India, in Estremo Oriente e in Tibet. Il Buddha comunque sceglie nella sua predicazione di non parlare in sanscrito, e neanche nella lingua pali, ma di esprimersi in un dialetto del nord est dell'India per una scelta divulgativa. Sceglie la via della comunicazione con il popolo per poter trasmettere i suoi insegnamenti ad il più vasto pubblico possibile.

sulla natura della realtà. Il parallelo con il concetto di virtù buddhista quale mezzo per sottrarsi alla sofferenza è probabile benché non sia ancora chiaro fino a che punto Pirrone trasse realmente ispirazione dalla dottrina buddhista. Un aspetto estremamente interessante di questo incontro filosofico sta proprio in alcune idee che Pirrone avrebbe riportato in Occidente: la prima di queste è l'impossibilità di avere la realtà come fenomeno su cui fare affidamento. Un concetto che richiama l'idea moderna di società liquida e che Pirrone avrebbe potuto mutuare dalla filosofia buddhista. In questo contesto, l'idea di impermanenza, legata al concetto di vacuità, considera l'oggettività della realtà fenomenica come espressione di un'illusione della mente che percepisce come eterno qualcosa che non lo è. Pirrone nel suo pensiero esprime un altro concetto che potrebbe essere derivato dal suo incontro con l'Oriente e conseguente al primo: se i fenomeni non sono affidabili non è possibile formarsi alcuna opinione definitiva su questi stessi. Pirrone e gli scettici, così come i cinici, trovano all'interno della visione orientale del mondo, della realtà e della filosofia dell'India uno stimolo per ridare forza ad un ragionamento filosofico che nell'Occidente alessandrino stava vivendo una fase di crisi. E non è un caso che sia Pirrone che Onesicrito sostengano la tesi che non solo l'unica filosofia buona è quella che conduce alla felicità (questa è la posizione di Onesicrito), ma soprattutto che la possibilità di fare un percorso all'interno dell'esistenza che conduca ad una vita felice può venire semplicemente (come sostiene Pirrone) dall'accettazione di questa inaffidabilità della realtà. Una prospettiva che richiama in modo evidente l'insegnamento del Buddha secondo cui il saggio è colui che attraversa la vita accettando e abbracciando il fatto che la vita è inaffidabile e impermanente.

### *Durata e declino della civiltà Gandhāra*

A oltre un secolo di distanza dall'incontro tra Pirrone e i saggi indiani anche alcuni dei più illustri esponenti del nuovo regno indo-greco si professavano ormai buddhisti: un governatore provinciale di nome Teodoro appose una sua dedica in un reliquiario buddhista e un altro governatore fece costruire uno stupa. Molti greci facoltosi, come i benefattori di Karla, risultano commemorati come donatori nei monasteri rupestri buddhisti. Menandro I, il famoso sovrano sotto il quale il regno greco in India raggiunse l'apice della potenza e della prosperità, patrocinò santuari buddhisti, fece incidere su alcune monete la ruo-

ta del dharma<sup>3</sup> e comparve persino in un testo buddhista come protagonista di un dialogo con un monaco erudito. Quando morì, le sue ceneri furono portate in diversi stupa, dove furono conservate divenendo oggetto di devozione come reliquie del Buddha stesso.

I successori di Menandro ne ripresero apparentemente le politiche filo buddhiste, tanto da comparire in molti casi sulle monete con la denominazione di «seguace del Dharma». A Tassila, la loro capitale, accanto ai templi dedicati a divinità hindu e greche sorsero un santuario e alcuni stupa buddhisti a loro dedicati. In seguito, verso l'inizio del I secolo d.C., proprio mentre il regno indo-greco andava disgregandosi, si riallacciarono i contatti tra India e resto del mondo ellenico. I mercanti di Alessandria d'Egitto avevano infatti scoperto nuove rapide rotte via mare che andavano dall'imbocco del Mar Rosso alla costa occidentale indiana. L'incessante domanda di spezie proveniente da Roma iniziò a muovere grandi flotte attraverso il Mar Arabico come testimoniano le grandi quantità di monete romane che ancora oggi vengono ritrovate dagli archeologi in tutta l'India. La costante comunicazione tra India e Occidente antico prosegue fino al V secolo d.C., quando gli Unni conquistano quella parte di mondo medio orientale e di fatto spazzano via la presenza buddhista. È, infine, probabile che, oltre alle fortune commerciali di questa antica via della seta, uno dei motivi del perdurare di questa relazione secolare è da attribuire al fatto che, come abbiamo visto, le comunità indo greche del Gandhara, fortemente influenzate dalla religione buddhista, tentarono a più riprese una forte espansione verso il mondo nordoccidentale indiano proprio a difesa della religione buddhista.

### *Il Buddha greco*

Nel Mediterraneo greco-romano il Buddhismo non fu mai una presenza significativa al contrario dell'India, dove molti greci si convertirono e lo sostennero e l'incontro tra Oriente e Occidente ebbe conseguenze durature che emergono soprattutto nell'arte figurativa di cui le due grandi state dei Buddha di Bamiyan, del VI secolo, distrutte dai talebani nel 2001, sono uno degli esempi più conosciuti. Dopo secoli in cui era stata consuetudine rappresentare il Buddha con simboli come impronte di piedi, un sedgio vuoto

---

<sup>3</sup> La ruota del Dharma è il simbolo che rappresenta la dottrina (Dharma nel Buddhismo è sinonimo di insegnamento del Buddha).

o l'albero della bodhi (l'albero sotto cui il Buddha ottiene il risveglio), negli ultimi anni di vita del regno greco iniziarono a comparire sue rappresentazioni antropomorfe. Queste prime immagini del Buddha, associate soprattutto alla regione del Gandhara, mostrano chiari segni di influenza greca. Ovviamente il mondo greco ellenistico che viene da una tradizione fortemente iconografica e quindi con un bisogno di rappresentare le divinità inizia a rappresentare il Buddha in forma umana. Le rappresentazioni delle divinità in piedi nel mondo orientale sono totalmente assenti. Tutte le divinità e le forme divine del mondo indiano sono o sedute o in forme di animale e di fatto rappresentano la forma meditativa classica. L'idea di un Buddha in piedi, vestito peraltro come un eroe greco, viene dal mondo ellenistico e dalla traduzione che le popolazioni di quell'area geografica fanno dell'iconografia buddhista e portano questa forma di interpretazione del divino all'interno della propria tradizione culturale sotto forma antropomorfa. Lo stesso mantello che oggi vediamo addosso al Buddha è ancora una forma di eredità del mantello greco. Pirrone quando arriva in India incontra i gimnosofisti, cioè dei monaci e dei filosofi nudi. Gli stessi capelli ricci del Buddha sono di fatto un'altra eredità del mondo mediterraneo ellenistico. Così come quella forma di chignon che il Buddha ha sulla testa che viene anche quella dalla rappresentazione iconografica mediterranea e greca è un altro degli elementi che la cultura ellenistica inserisce all'interno dell'iconografia orientale. Pare dunque evidente che l'arte greca incise profondamente sull'evoluzione dell'immagine del Buddha così come è ormai chiaro che tutte le testimonianze artistiche del Gandhara giunte sino a noi sono successive alla caduta dei regni greci. Il che sembra contraddire l'idea secondo cui le loro convenzioni furono concepite da artisti battriani o indo-greci. Alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi che la scultura greca abbia influenzato l'evoluzione dell'immagine del Buddha in maniera meno diretta, forse per mezzo di beni commerciali portati in Asia centrale da mercanti parti o palmireni. Un'altra teoria sostiene che furono le idee e gli artisti greci giunti in Oriente lungo le trafficate rotte commerciali del Mar Rosso a mettere in contatto l'Alessandria romana con i porti dell'India occidentale. Resta il fatto che i modelli e l'iconografia dell'arte greca furono essenziali per l'evoluzione di un'immagine sempre più standardizzata del Buddha che ritroviamo poi in Asia centrale, Cina e Giappone, tracce tangibili, dell'incontro avvenuto duemila anni fa tra il mondo greco e il buddhismo che oggi torna a lasciare i segni del proprio passaggio anche in Occidente.

*Dallo sciamanesimo buddhista a Bisanzio*

È la figura del dio Apollo a fornire una probabile ispirazione agli artisti del Gandhara che iniziano a raffigurare il Buddha in forma umana<sup>4</sup>. Un'influenza fondamentale non soltanto dal punto di vista iconografico ma anche dal punto di vista religioso. Apollo oltre che essere la divinità mantica, cioè la divinità che ha capacità profetiche e quindi trasmette una sorta di approccio mistico al divino, ha anche un altro elemento, quello di essere una divinità che ritorna. Apollo sceglie di tornare e ritornare e ritornare e ritornare tra gli uomini per salvare il più ampio numero di esseri umani dalla sofferenza. Apollo era considerato anche il Dio della medicina, invocato nel momento in cui si verificavano episodi di malattia. Non è un caso che il Buddha stesso venga chiamato più volte "medico" e che la sua predicazione sia una predicazione che segue la prescrizione medica. È probabile che Apollo, come dio della medicina, si sia sovrapposto nella cultura ellenistico orientale a questa capacità di guarigione attribuita al Buddha. Apollo è importante anche per un altro motivo all'interno del contesto culturale greco-buddhista perché era considerato la divinità protetta dagli iperborei, cioè le popolazioni "che vivono a nord". Il contatto tra la cultura iperborea, di carattere sciamanico, e la cultura greca avviene molto prima di Alessandro e porta in sé questo tipo di idea di una divinità salvatrice, medica che poi ritroviamo fortemente all'interno dello sviluppo soprattutto del Buddhismo Mahayana. Dal punto di vista iconografico, ad esempio, una delle divinità protettrici del buddhismo tibetano, Vajrapani è sovrapponibile a Ercole, entrambi vestiti con una pelle di leone, con in pugno uno scettro a forma di lampo. Nel corso dei secoli Ci sono elementi di incontro tra la cultura orientale soprattutto attraverso i viaggi che i gesuiti dal 1600 fino al 1800 compiono in oriente tentando di ricostruire un ponte soprattutto con la cultura dell'estremo oriente. Troviamo perciò varie citazioni storiografiche riguardo al Buddhismo e la sua presenza anche tra le figure dei santi del Cristianesimo. Ci sono infatti due figure, Barlaam e Iosafat, citate nel Martirologio Romano di origine bizantina che di fatto raccontano la vita del Buddha e la vita di un bodhisattva. La storia, di cui si sono perse le origini, narra che un re orientale fosse minacciato dalle intolleranze religiose dei vicini e il figlio di questo re parte per un periodo ascetico per andare a ritrovare il senso ultimo, la verità, il percorso di salvezza torna e porta questo messaggio all'interno del regno del padre, riorisce il messaggio religioso e il regno del padre

---

<sup>4</sup> Ne parla compiutamente il grecista A. TONELLI, *Attraverso oltre. Della conoscenza, della solidarietà, dell'azione*, Bergamo 2019.

riesce a salvarsi dalle invasioni delle altre culture religiose. Questa è esattamente la trasposizione della vita del Buddha. Iosafat, non a caso è la bizantinizzazione della parola bodhisattva buddhista (che diventa bodhisaf e poi Iosafat in greco e poi in latino). Barlaam è un'altra trasposizione della parola buddha-bodhisattva e quindi di fatto si sta parlando della stessa identica persona.

### *La sfida migratoria nella nuova civiltà europea*

Il fenomeno migratorio moderno rappresenta una sfida per le società occidentali perché ci impone una riflessione profonda e urgente sul tema dell'identità della stessa società europea e sulla sua fragilità. Le nuove comunità faticano a trovare uno spirito di appartenenza e una relazione concreta con i nuovi paesi ospitanti di cui non conoscono davvero né la storia, né il carattere, né le tradizioni e le regole. Inoltre, il fascino delle forme di religiosità più estreme si trasforma spesso nell'unico fattore identitario capace di restituire un senso alla vita di molti. E anche questo rifugio finisce per aumentare il senso di distanza e diffidenza in parte della popolazione europea che si sente minacciata da fenomeni che non comprende e non conosce. Ogni tradizione di pensiero o spirituale, in quanto identitaria, è in grado di reinventare nel nuovo l'antico di sé stessa se lo riporta all'uomo non come paradigma cristallizzato ma come sfida di lettura della modernità attraverso le lenti del senza tempo. L'uomo è dunque le sue radici. Queste radici affondano nei meandri profondi del tempo, dello spazio, della memoria e delle tradizioni, tanto che non è appunto possibile immaginare un uomo che non sia collegato al cosmo, all'assoluto, alla trascendenza. E questo collegamento avviene attraverso dei codici che si esprimono in narrazioni che vivono attraverso l'immaginario, il linguaggio, il rito, il lignaggio: questi sono i mattoni che fondano una civiltà e che consentono agli uomini di riconoscersi in esse e di rileggersi, per aprirsi poi alla novità e al futuro.

Come sottolinea la filosofa francese Chantal Delsol gli occidentali di oggi

che aderiscono a spiritualità orientali come il Buddhismo, non adottano la loro morale ma solo la loro spiritualità (che spesso identificano con lo sviluppo personale). La loro morale viene dallo Stato, come tra gli antichi pagani: i loro dèi esigevano riti e sacrifici, ma era solo lo Stato che esigeva la giustizia<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> C. DELSOL, *La fine della cristianità e il ritorno del paganesimo*, Siena 2022, p. 75.

Eppure, «Il ramo di una civiltà è sempre qualcosa di spirituale»<sup>6</sup> ed è proprio questo il nodo centrale da mettere a fuoco: assistiamo con spirito tragico al tramonto delle forme e degli immaginari di una cultura che per secoli ha modellato l'Occidente perché si tratta di un fatto endemico. Ha ragione Habermas quando sostiene: «Non intendo naturalmente affermare che sia ancora possibile mirare a un'immagine metafisica del mondo e neanche a una cosiddetta sua immagine 'scientifica'. L'età delle immagini del mondo è finita nel XVII secolo, per buone ragioni»<sup>7</sup>. Dunque, la capacità di immaginare questa prospettiva, questo modo di stare nel mondo è precisamente la sfida che emerge dal viaggio di nuove culture verso l'Occidente, una sfida

per noi come esseri umani, come moderni contemporanei e come persone individuali. Ed è proprio questo autoriferimento pratico alla nostra condotta di vita che, elaborando ogni nuovo progresso di apprendimento e ogni aumento revisionista del sapere del mondo, instaura il solido riferimento all'insieme di un cosmo di conoscenze sempre più sterminato<sup>8</sup>.

### *Comunità che si incontrano?*

Il filosofo Michel Onfray, in occasione del dibattito con lo scrittore Michel Houellebecq organizzato nel novembre 2022 dalla rivista francese *Front Populaire*, ha giustamente sottolineato che solo la religione è capace di federare una civiltà, proponendo una trascendenza definitiva e non è affatto un caso che proprio l'identità religiosa giochi un ruolo decisivo, in questa fase di incontro tra Oriente e Occidente nella possibilità o meno di creare una nuova comunità dialogante o, al contrario, di comunità impermeabili che si guardano con sospetto. Una prima domanda non scontata è se e come le nuove comunità di presenti in Europa percepiscano questa necessità o ne siano realmente interessati. Poi occorre chiedersi quali siano le proposte credibili e non retoriche, che possono essere introdotte per favorire questo processo. La riflessione che il confronto con nuove culture, spesso profondamente distanti, fa emergere riguarda la nostra stessa consapevolezza o meno di essere parte di un conte-

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> J. HABERMAS, *Una storia della filosofia, I Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, Milano 2022, p. 4.

sto culturale e identitario che, nei secoli, ha espresso un'idea di umanità e di governo degli stati, tradizioni religiose e proposte politiche che oggi sembrano fragili di fronte alla sfida imponente del fenomeno migratorio.

Per l'Occidente non c'era fino a pochi decenni fa un'idea di civiltà che potesse essere del tutto slegata dalla cultura che l'ha generata, che affonda le proprie radici nel cristianesimo, nella filosofia e nella visione illuminista del mondo. Comunque, ogni civiltà della storia umana è sorta, si è sviluppata e in seguito, per varie ragioni è tramontata trasformandosi in altro, lasciando impronte più o meno visibili, un testimone in qualche caso raccolto da altri uomini venuti dopo che hanno reinventato sé stessi anche in relazione a questi passati. Non esiste nulla nella storia umana che non sia fiorito da radici antiche. Se, dunque, siamo di fronte a un trapasso ormai tanto evidente quanto rapido e destabilizzante di un modello di società per l'uomo moderno che ne prende coscienza, il tema da affrontare è quale nuovo paradigma si staglia all'orizzonte, quale nuova civiltà si prospetta a seguito di una possibile sintesi e su quale terreno o quali macerie riuscirà a mettere radici capaci di indicare un senso. La nascita di una forma peculiare di cultura greco-buddhista di cui abbiamo parlato rappresenta un perfetto paradigma di ciò che può accadere oggi. Da qui nasce la riflessione se oggi sia possibile individuare la matrice di una nuova cultura capace di affrontare l'aggressività pervasiva di una modernità che sembra trovare nella coazione al consumo l'unica sua ragione di esistere. Questi elementi sono in grado di portare con sé o di creare immaginari, linguaggi, ritualità credibili per l'uomo complesso di oggi? Di conseguenza, occorre domandarsi anche cosa può e deve essere conservato del nostro stile di vita: per quanto possano affacciarsi al presente forme nuove, c'è sempre stata nell'uomo la necessità di un radicamento nella storia. Ma è ancora vera oggi questa idea di essere umano e quale contributo possono portare ad essa le esperienze culturali e religiose vecchie e nuove? Tradizione, trasmissione, delle radici, sono valori che molti cittadini stranieri ritengono ancora giustamente inalienabili. Se occorre conservare per costruire, prendersi cura, dare nuovo respiro alla dimensione interiore, relazionale, spirituale dell'uomo moderno non basta compiere un'operazione di sostituzione di luoghi comuni con altri. Serve aprire un dialogo, accettare la dimensione complessa del presente per costruire un ponte con il futuro. E questo ponte nasce da un viaggio, da un incontro.

Naturalmente, non sono mancate e non mancano le reazioni di fronte ai nuovi "fenomeni religiosi".

Nel 1997 in un'intervista al settimanale francese Express l'allora cardinale Joseph Ratzinger dichiarava: *"Il relativismo che ha afferrato le menti oggi sviluppa una specie di anarchismo morale e intellettuale che porta gli uomini a non accet-*

*tare più una sola verità... Affermare la propria verità ora è un segno di intolleranza".* L'allarme di Benedetto XVI non riguarda un'analisi sbrigativa di un'altra fede. Rivelava piuttosto una preoccupazione verso la tendenza della modernità all'approccio superficiale e consumistico nei confronti della dimensione spirituale. Un approccio che mette al centro solo la realizzazione e il benessere individuale che le nuove prassi spirituali portano con sé ed è dunque incapace di analizzare a fondo i fenomeni emergenti. Questa dimensione nichilista esilia la dimensione comunitaria, il sacro e liquida con troppa facilità e velocità le identità, le appartenenze e tutti quegli elementi che rappresentano il fondamento di una civiltà. La cesura tra la religione cristiana e la civiltà cristiana rende possibile l'ingresso e la diffusione di altre fedi e tradizioni che propongono una propria prospettiva. Ma questo processo richiede una riflessione, un tempo, una dimensione di scambio comunitario che, ancora una volta, reclama una dimensione sacra.

La religione, in un certo senso può rappresentare una proposta solida di relazioni, di comunità. Il suo compito è garantire attraverso un'ortoprassi e una ritualità senza tempo, assoluta, il raccordo, il ricongiungimento dell'uomo con il sacro e ne rende possibile il senso. La desacralizzazione dell'Europa è un segno che la cesura tra la religione e la civiltà per molti europei è ormai a compimento. Ed è questa frattura che rende possibile l'ingresso e la diffusione di altre religioni che propongono una propria civiltà. Non si tratta di difendere valori in opposizione ad altri ma di prendere atto che l'impianto culturale dell'Occidente, così come lo conoscevamo, va immaginato di nuovo non guardando semplicemente al passato con animo nostalgico ma ripartendo dalla cura di ciò che di prezioso proprio questa nostra tradizione può offrire al presente al futuro. Non si tratta dunque di un ritorno alle fonti ma di un ricorso alle fonti come elemento di ispirazione e come ricchezza da mettere in comune, in dialogo. E questo vale sia per la nostra civiltà sia per coloro che provengono da altri contesti culturali.

### *Oriente e Occidente oggi*

In questa ottica, come è già accaduto in passato, proprio Buddhismo e Islam sono proposte religiose in ascesa in Occidente capaci di coinvolgere in modo attivo non solo persone di origine straniera ma anche molti europei. Per ragioni differenti, sembrano poter giocare un ruolo nella costruzione di nuovi paradigmi, nella realizzazione di una nuova civiltà. Profondamente diversi ma legati da una sfida in un certo senso affine, ossia quella di trovare una propria dimensione nello spirito e nella cultura dell'uomo moderno.

Queste due tradizioni religiose hanno infatti radici antichissime i cui tratti attuali e futuri sono ancora da delineare con chiarezza benché se ne intravedano alcuni elementi fondanti che possono rivelarsi come la base per una nuova etica individuale e collettiva. Entrambi hanno infatti un altro deciso elemento comune, ossia di porre in relazione la sacralità della persona con la comunità, come elemento fondamentale e centrale del modello di umanità che propongono. Aspetto che pone entrambe le tradizioni, e forse più ancora nel caso dell'Islam, in netta contrapposizione rispetto al modello di società di mercato che domina in occidente.

Dal canto suo, il pensiero buddhista è ugualmente alternativo al paradigma postmodernista, per il fatto di essere caratterizzato, nella propria visione della vita, dalla centralità di compassione, interdipendenza e cura che non sono valori semplicemente dichiarati ma impegni agiti nel mondo come voto. Si tratta perciò di tratti distintivi di due tradizioni che le rendono attrattive come alternativa al nichilismo diffuso nella modernità e fondanti di una visione del mondo organica. In particolare, proprio l'idea buddhista di una realtà interconnessa e impermanente è una risposta forte alla fragilità percepita dagli spiriti inquieti dall'uomo postmoderno. Ma queste fedi, "nuove" per l'uomo occidentale necessiteranno, col tempo, di ritualità e immaginari sue proprie che devono cioè essere capaci di parlargli, senza i quali nessun pensiero religioso diviene tempo e spazio ma senza che questa necessità si traduca in una replica di metafisiche, linguaggi e significati importati. La comunità prima di tutto rappresenta la forte spinta rivoluzionaria di Buddhismo e Islam, in grado, perlomeno in potenza, di giocare un ruolo significativo nel ridisegnare il mondo di oggi.

*Bibliografia Generale*

- G. CAMBIANO-L. CANFORA-D. LANZA, *L'ellenismo. Egemonia e diffusione della cultura greca*, Milano 2018.
- N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia, vol. 1, Il pensiero greco*, Novara 2013.
- S. BATCHELOR, *After Buddhism*, New Haven 2015.
- S. BATCHELOR, *Buddhism without Beliefs. A Contemporary Guide to Awakening*, New York 1997.
- R. BETT, *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy*. Oxford 2000.
- S. D. BETTERA, *Il volto dell'altro. Quando la gioia diventa una scelta di libertà*, Milano 2022.
- S. D. BETTERA, *La pornografia dell'essere. La modernità oltre l'agonia del presente*, Milano 2023.
- S. D. BETTERA, *L'abbraccio del mondo. Coltivare la saggezza dello spirito per realizzare una mente ecologica*, Milano 2020.
- B. BIKKHU, *The Numerical Discourses of the Buddha*, Somerville 1990.
- B. BIKKHU, *Il nobile ottuplice sentiero*, Milano 1991.
- B. BIKKHU, *The Connected Discourses of the Buddha*, Somerville 1999.
- B. BIKKHU, *The Buddha's teachings on social and communal harmony, An Anthology of Discourses from the Pali Canon*, Somerville 2016.
- J. BRONKHORST, *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*, Leiden 2011.
- BUDDHADĀSA, *Il cuore dell'albero della bodhi*, Roma 1991.
- E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, Cesena 2020.
- A. DE BENOIST, *La scomparsa dell'identità*, Cesena 2023.
- C. DELSOL, *La fine della cristianità e il ritorno del paganesimo*, Siena 2022.
- Diogene Laerzio, Vite dei filosofi*, a cura di M. GIGANTE, Roma-Bari 1962.
- R. GNOLI, *La rivelazione del Buddha. vol. 1: I testi antichi*, Milano 2001.
- R. GNOLI, *La rivelazione del Buddha. vol. 2: Il grande veicolo*, Milano 2004.
- J. GRENIER, *Sextus et Nagarjuna, Étude d'un exemple de parallélisme philosophique*, in «Revue philosophique», 160, 1970, pp. 67-75.

- R. GOMBRICH, *Il pensiero del Buddha*, Milano 2012.
- R. GOMBRICH, *How Buddhism Began*, Athlone 1996
- J. HABERMAS, *Una storia della filosofia, I, Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, Milano 2022.
- O. HANNER, *Buddhism and Scepticism. Historical, Philosophical, and Comparative Perspectives*, Bochum-Freiburg 2020.
- B.-C. HAN, *Filosofia del Buddhismo Zen*, Milano 2017.
- A. KUŹMIŃSKI, *Pyrrhonism and the Madhyamaka*, *Philosophy East & West*, Hawai 2007.
- A. KUŹMIŃSKI, *Fixing the System. A Brief History of Populism, Ancient and Modern*, New York 2008.
- E. LÉVINAS-A. PEPPERZAK, *Etica come filosofia prima*, Milano 2005.
- T. McEVILLEY, *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York 2002.
- E. MORIN, *7 lezioni sul pensiero globale*, Milano 2016.
- E. MORIN, *I miei filosofi*, Trento 2011.
- K. R. NORMAN, *A Philological Approach to Buddhism, the Bukkyō Dendō Kyō kai Lectures*, Oxford 1994.
- K. R. NORMAN, *Collected papers, vol. II*, Melksham 2003.
- M. ONFRAY, *La potenza di esistere: manifesto edonista*, Milano 2011.
- M. ONFRAY, *Cosmo: un'ontologia materialista*, Milano 2015.
- R. SCRUTON, *Manifesto dei conservatori*, Milano 2007.
- B. SUJATO-B. BRAHMALI, *The Authenticity of Early Buddhist Texts*, Kandy 2015.
- CH. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge 2007.
- A. TONELLI, *Attraverso oltre. Della conoscenza, della solidarietà, dell'azione*, Bergamo 2019.
- R. WALPOLA, *What the Buddha taught*, New York 1967.
- L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino 2009.

# The Solomonic Shrine in Jerusalem and the Exorcisms Against Evil Spirits

AUGUSTO COSENTINO

A. COSENTINO, *The Solomonic Shrine in Jerusalem and the Exorcisms Against Evil Spirit*, in *Ebrei, cristiani e musulmani in viaggio. Incontri e sguardi sull'altro*, a cura di R. Salvarani, Firenze 2025, pp. 79-112

[https://doi.org/10.82041/2025\\_008](https://doi.org/10.82041/2025_008)

## *The Solomonic exorcism of Eleazar attested by Josephus*

In his work *Jewish Antiquities*, historian Flavius Josephus<sup>1</sup> provides a thorough account of an exorcism conducted by a Jewish man named Eleazar,<sup>2</sup> witnessed by the Roman emperor Vespasian and his entourage. Josephus highlights this episode as an example of the exorcistic powers attributed to the biblical King Solomon,<sup>3</sup> whose name and incantations were invoked by the exorcist.<sup>4</sup> This

---

<sup>1</sup> M. AVIOZ, *King Solomon in Josephus' Writings*, in *Writing and Rewriting History in Ancient Israel and Near Eastern Cultures*, edited by I. KALIMI, Wiesbaden 2020, pp. 211-222; J. VERHEYDEN, *Josephus on Solomon*, in *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*, edited by J. VERHEYDEN, Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 245, Leiden-Boston 2013, pp. 85-106.

<sup>2</sup> At the National Central Library of Florence, a fascinating manuscript (Ms. Florence, BNC II 111 214, fols. 26v-29v) entitled *De quattuor annulis* (On the Four Rings) is preserved, detailing Solomonic magical practices. Among the four authors mentioned as pupils of Solomon is a figure named Eleazar, alongside Fortunatus, Macar(i)us, and Toz Grecus. Eleazar's name frequently appears in connection with other Solomonic texts related to magical subjects. The citation from Josephus likely played a significant role in the development of this tradition.

<sup>3</sup> D. KARR, *The Study of Solomonic Magic in English*, in *Sepher Raziel Also Known as Liber Salomonis, a 1564 English Grimoire from Sloane MS 3826*, edited by D. KARR-S. SKINNER, Singapore 2005<sup>2</sup>; revised and updated version 2024 presents a comprehensive bibliographical review examining the intricate relationship between Solomon and the practice of magic.

<sup>4</sup> K.L. BEASLEY, *Magic, Miracles and Rhetoric in Flavius Josephus' Jewish Antiquities*. Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy, Department of Theology and Religious Studies, King's College, London. Faculty of Arts and Humanities, London 2022; S. GRINDHEIM, *Exorcism, Forgiveness, and Christological Implications*, in *Healing and Exorcism in Second Temple Judaism and Early Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 511, edited

passage offers valuable insights into the evolution of Jewish traditions regarding Solomon's reputation as a master of the occult,<sup>5</sup> as well as the spread of such traditions within the broader Greco-Roman world:

And God granted him knowledge of the art used against demons for the benefit and healing of men. He also composed incantations by which illnesses are relieved, and left behind forms of exorcisms<sup>6</sup> with which those possessed by demons drive them out, never to return. And this kind of cure is of very great power among us to this day, for I have seen a certain Eleazar, a countryman of mine, in the presence of Vespasian, his sons, tribunes and a number of other soldiers, free men possessed by demons, and this was the manner of the cure: he put to the nose of the possessed man ring which had under its seal one of the roots prescribed by Solomon, and then, as the man smelled it, drew out the demon through his nostrils, and, when the man at once fell down, adjured the demon never to come back into him, speaking Solomon's name and reciting the incantations which he had composed. Then, wishing to convince the bystanders and prove to them that he had this power, Eleazar placed a cup or footbasin full of water a little way off and commanded the demon, as it went out of the man, to overturn it and make known to the spectators that he had left the man. And when this was done, the understanding and wisdom of Solomon were clearly revealed, on account of which we have been induced to speak of these things, in order that all men may know the greatness of his nature and how God favoured him, and that no one under the sun may be ignorant of the king's surpassing virtue of every kind (H.St.J. Thackeray, Ralph Marcus, *Josephus*, Vol. V: *Jewish Antiquities, Books V-VIII*, LOEB, London, William Heinemann; Cambridge MA, Harvard University Press 1950, pp. 595-597).<sup>7</sup>

---

by M. TELLBE-T. WASSERMAN, Tübingen 2019, pp. 58-59. According to R. DEINES, *Josephus, Salomo Und Die von Gott Verliebene Τέχνη Gegen Die Dämonen*, in *Die Dämonen: Die Dämonologie Der Israelitisch-jüdischen Und Frühchristlichen Literatur Im Kontext Ihrer Umwelt*, edited by A. LANGE-H. LICHTENBERGER-K.F.D. RÖMHELD, Tübingen 2003, pp. 372-376, Josephus does not actually depict Solomon himself as an exorcist. The exorcistic abilities are attributed to the "songs of exorcism" that Solomon composed, rather than Solomon directly performing exorcisms.

- <sup>5</sup> S. WALTON, *Why Silence? Reflections on Paul and Jesus Silencing Demonised People in Luke-Acts*, in *Healing and Exorcism in Second Temple Judaism and Early Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 511, edited by M. TELLBE-T. WASSERMAN, Tübingen 2019, p. 101; G. LANGER, *Solomon in Rabbinic Literature*, in *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*, edited by J. VERHEYDEN, Leiden-Boston 2013, pp. 127-142.
- <sup>6</sup> The terminology employed by Josephus, especially the term "exorcism" (or the verb ἐξορκίζω), is considered unusual and possibly anachronistic, as the concept of exorcism as a means of demon expulsion had not yet fully developed during his time (DEINES, *Josephus ... cit.*, pp. 382-383). However, one can compare this to Acts 19:13.
- <sup>7</sup> Josephus, *Ant.* 8.45-49: [45] παρέσχε δ' αὐτῷ μαθεῖν ὁ θεὸς καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις: ἐπωδᾶς τε συνταξάμενος αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα καὶ

It can be assumed that this episode occurred during Vespasian's campaign against the Jewish revolt.<sup>8</sup> Some scholars suggest it took place during Vespasian's stay in Caesarea in the summer of 67 or between 67-68.<sup>9</sup> Although there are no precise historical references, it is reasonable to conclude that the setting for this episode was Jerusalem.<sup>10</sup> Josephus' detailed account indicates that the tradition of Solomon's exorcistic powers was widely recognized and well-known in the first century CE, not only among Jews but also within the broader Greco-Roman context.<sup>11</sup> The fact that Eleazar conducted the exorcism in the presence of the Roman emperor and his entourage underscores the cross-cultural diffusion of these beliefs,<sup>12</sup> or at least the curiosity that such practices must have evoked among the Romans. We have little information regarding the character of Eleazar. He is likely a professional exorcist who has piqued the interest of Vespasian and his entourage enough to warrant their attention.<sup>13</sup>

---

τρόπους ἐξορκώσεων κατέλιπεν, οἷς οἰεῖνδούμενοι τὰ δαιμόνια ὡς μηκέτ' ἐπανελευθῆν ἐκδιώξουσι. [46] καὶ αὕτη μέχρι νῦν παρ' ἡμῖν ἡ θεραπεία πλείστον ἰσχύει: ἰστόρησα γάρ τινα Ἐλεάζαρον τῶν ὁμοφύλων Οὐρσπασιανοῦ παρόντος καὶ τῶν υἱῶν αὐτοῦ καὶ χιλιάρχων καὶ ἄλλου στρατιωτικοῦ πλήθους ὑπὸ τῶν δαιμονίων λαμβανομένους ἀπολύοντα τούτων. ὁ δὲ τρόπος τῆς θεραπείας τοιοῦτος ἦν: [47] προσφέρων ταῖς ῥίζαις τοῦ δαιμονιζομένου τὸν δακτύλιον ἔχοντα ὑπὸ τῆ σφραγίδι ῥίζαν ἐξ ὧν ὑπέδειξε Σολόμων ἐπειτα ἐξείλεκεν ὀσφρομένῳ διὰ τῶνμυκτῆρων τὸ δαιμόνιον, καὶ πεσόντος εὐθὺς τάνθρώπου μηκέτ' εἰς αὐτὸν ἐπανήξεν ὄρκου, Σολόμωνός τε μεμνημένος καὶ τὰς ἐπωδάς ἃς συνέθηκεν ἐκεῖνος ἐπιλέγων. [48] βουλόμενος δὲ πείσαι καὶ παραστήσαι τοῖς παρατυγχάνουσιν ὁ Ἐλεάζαρος, ὅτι ταύτην ἔχει τὴν ἰσχύν, ἐτίθει μικρὸν ἔμπροσθεν ἤτοι ποτήριον πλήρες ὕδατος ἢ ποδόνιπτρον καὶ τῷ δαιμονίῳ προσέταττεν ἐξιδὼν τάνθρώπου ταῦτα ἀνατρέψαι καὶ παρασχεῖν ἐπιγνώσει τοῖς ὄρωσιν, ὅτι καταλείπει τὸν ἄνθρωπον. [49] γινόμενου δὲ τούτου σαφῆς ἡ Σολόμωνος καθίστατο σύνεσις καὶ σοφία δι' ἣν, ἵνα γνῶσιν ἅπαντες αὐτοῦ τὸ μεγαλεῖον τῆς φύσεως καὶ τὸ θεοφιλὲς καὶ λάβη μηδένα τῶν ὑπὸ τὸν ἥλιον ἢ τοῦ βασιλέως περὶ πᾶν εἶδος ἀρετῆς ὑπερβολή, περὶ τούτων εἰπεῖν προήχθημεν (B. NIESE, *Flavii Iosephi opera*, Berlin 1895).

<sup>8</sup> G. BOHAK, *Ancient Jewish Magic. A History*, New York 2008, 101. Si veda G. BOHAK, *Jewish Exorcism Before and After the Destruction of the Second Temple*, in *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*, edited by D.R. SCHWARTZ-Z. WEISS-R.A. CLEMENTS, Leiden-Boston 2012, pp. (277-300) 285 ff.

<sup>9</sup> D. BARBU-A.-C. RENDU LOISEL, *Démons et exorcismes en Mésopotamie et en Judée*, in «Quaderni del ramo d'oro on-line», 2 (2009), pp. (304-366) 347; D.C. DULING, *The Eleazar Miracle and Solomon's Magical Wisdom in Flavius Iosephus's Antiquitates Judaicae 8.42-49*, «Harvard Theological Review», 78 (1985), pp. 1-25.

<sup>10</sup> Josephus does not specify the exact location of the exorcisms; however, the military context and characters suggest that they occurred in Palestine prior to the conquest of Jerusalem in 70 C.E. While the precise location remains unclear, the contextual clues indicate that the exorcism performed by Eleazar likely took place in Palestine, probably before the Roman destruction of Jerusalem in 70 C.E., during the time when Josephus was still residing in the region. *Infra*.

<sup>11</sup> K. BODNER, A.S. BRENT, *Solomon and 666 (Revelation 13.18)*, in «New Testament Studies», 66/2 (2020), pp. 308-311.

<sup>12</sup> S.T. CARROLL, *The Apocalypse of Adam and Pre-Christian Gnosticism*, in «Vigiliae Christianae», 44/3 (1990), p. 263.; Y. SHAVIT, *An Imaginary Trio: King Solomon, Jesus, and Aristotle*. Berlin-Boston 2020, pp. 109-112.

<sup>13</sup> BOHAK, *Ancient Jewish Magic ... cit.*, p. 103; BOHAK, *Jewish Exorcism ... cit.*, p. 299.

However, can we place this episode within a broader context? The Gospels recount various exorcisms performed by Jesus,<sup>14</sup> and some of these may reference the practices of his Jewish contemporaries. Bultmann observed that this particular story shares several similarities with the exorcisms attributed to Jesus. Nevertheless, it is essential to recognize the significant differences between them.<sup>15</sup> Thus, the few similarities may stem more from the shared cultural milieu than from any true interdependence in the practices or their narratives. Notably, Eleazar does not invoke divine power directly; although he implies that God grants Solomon such authority.<sup>16</sup> Instead, “it is Solomon’s (not God’s) name that Eleazar employs to coerce the demon, and once Eleazar has spoken the appropriate incantation, the demon is subject to his command”.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> J.D.G. DUNN-G.H. TWELFTREE, *Demon-Possession and Exorcism in The New Testament*, in «Churchman», 94 (1980), p. 211: “Matthew 12:27/Luke 11:19 alludes to Jewish exorcists; Mark 9:38f tells of an exorcist who used Jesus’ name (a practice to which Jesus did not object); and Acts 19:13-19 relates the fascinating account of the itinerant Jewish exorcists, the seven sons of a Jewish high-priest named Sceva”. Numerous scholars have observed that the citations found in Matthew 12:42 and Luke 11:31 may suggest that the authors of the Gospels were acquainted with the tradition surrounding Solomon’s role as an exorcist. This observation raises important considerations regarding the intertextual connections between the Scripture narratives and the broader cultural perceptions of Solomon’s wisdom and authority in exorcistic practices (cf. T. COSTA, *The Exorcisms and Healings of Jesus within Classical Culture*, in *Christian Origins and Greco-Roman Culture. Social and Literary Contexts for the New Testament*, edited by S.E. PORTER-A.W. PITTS, Leiden-Boston 2013, pp. 124-126; J.A. DAVIES, *Solomon in the Gospels and Acts—Saint or Sinner?*, in «Journal of Gospels and Acts Research», 8 (2024), pp. 7-22; R.M. JOHNSTON, *Demon Possession and Exorcism In the New Testament*, in «Journal of Adventist Mission Studies», 11/2 (2015), pp. 17-24; J. DVOŘÁČEK, *The Son of David in Matthew’s Gospel in the Light of the Solomon as Exorcist Tradition*, Tübingen 2016; GRINDHEIM, *Exorcism ... cit.*, pp. 57–59; M. WILLIAMS, *Not Your Average Exorcist: Jesus’s Dialogue with Legion (Mark 5:7-9) in Light of Ancient Power Rituals*, in «Lexington Theological Quarterly», 50/1 (2020), pp. 1-40). L.W. HURTADO, *The Ritual Use of Jesus’s Name in Early Christian Exorcism and Healing*, in *Healing and Exorcism in Second Temple Judaism and Early Christianity*, edited by M. TELLEBE-T. WASSERMAN, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 511, Tübingen 2019, pp. 154-157, underscores the significant distinctions that exist between the exorcism practices attributed to Solomon and those conducted by Jesus, highlighting the profound variances in methodology and theological implications. See also SHAVIT, *An Imaginary Trio ... cit.*, pp. 96-118.

<sup>15</sup> G.H. TWELFTREE, *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 54, Tübingen 1993, pp. 74-75.

<sup>16</sup> EVE, *The Jewish Context of Jesus’ Miracles*, Library of New Testament Studies; JSNTSup 231; London-New York 2002, pp. 339-340.

<sup>17</sup> EVE, *The Jewish Context ... cit.*, p. 340. According to J. NYSTRÖM, *Jesus’ Exorcistic Identity Reconsidered: The Demise of a Solomonic Typology*, in *Jesus and the Scriptures: Problems, Passages and Patterns*, edited by T. HÄGERLAND, London 2016, p. 87, “Solomon is not the one performing the exorcism, but Eleazar. It should however be made clear that Eleazar is dependent on a technique of which Solomon is considered to be the originator, and which contains components that explain the choice of categories used to analyze the historicity of the gospel traditions in section II above.” On the concept of *unio magica* between the exorcist and the

What can we say about the previous era? In the Old Testament, there are only two instances of diabolical possession and exorcism: the case of Saul, who was exorcised by David, and the account of Tobias and the demon Asmodeus.<sup>18</sup> However, in intertestamental literature, the practice of exorcism and preventive measures against evil spirits began to develop. During this time, among the various biblical figures from the past, Solomon emerged as particularly significant, being the king and heir to the messianic promises made to David. The Septuagint reflects this shift in perspective regarding Solomon.

Throughout this period, there appears to be an increasing archaeological presence of amulets, phylacteries, and magical papyri. This trend suggests that awareness (or perhaps fear) of demons within the Jewish community is on the rise, leading to more sophisticated practices of prevention and liberation. Sorensen observes that

yet, a transition took place in Jewish society that allowed some practices such as exorcism to shift from their earlier prohibition as occult activities to their gradual absorption into the cult of Yahweh. Such a transition appears at first to have met with resistance in ancient Israel, but gradually gained credibility there so that early figures such as Moses and Solomon would be rewritten as great magi of yore who validated the profession of Jewish exorcists and wonder workers at the turn of the era.<sup>19</sup>

In the episode of Eleazar, a significant concept emerges: the notion that an evil spirit can inhabit an individual. The story culminates in a striking scene where the devil is transferred from the man to the water, illustrating that such spirits can inhabit not only humans but also animals or inanimate objects.<sup>20</sup> This idea echoes the well-known Gospel account of the Gerasene demoniac, in which a legion of demons is transferred into a herd of pigs.<sup>21</sup>

---

character in whose name he acts, G. SOFER, “For Then Thou Shalt Make Thy Way Prosperous”. *The Interplay of Scriptures, Sacredness, and Magical Practices*, in *Maimonides Review of Philosophy and Religion*. Volume 3, edited by M. TORRIDONI, Leiden-Boston 2024, p. 189.

<sup>18</sup> A. ANGELINI, *Δαίμονες and Demons in Hellenistic Judaism: Continuities and Transformations*, in *Demons in early Judaism and Christianity: Characters and Characteristic*, edited by H.M. PATMORE-J. LÖSSL, Leiden 2015, pp. 54-73.

<sup>19</sup> E. SORENSEN, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, WUNT 157, Tübingen 2002, p. 47.

<sup>20</sup> E. LANGTON, *Essentials of Demonology, A Study of Jewish and Christian Doctrine, its Origin and Development*, London 1949, p. 158.

<sup>21</sup> Mt 8: 28-34; Mc 5: 1-20; Lc 8: 26-39.

The same concept appears in the *Life of Apollonius*, where a demon is transferred to a statue.<sup>22</sup> This aspect of Jewish demonology seems to have been influenced by various external sources, particularly from the Eastern world, including Mesopotamian demonology and Hellenistic traditions. In examining the episode involving Eleazar, several distinctive elements come to the forefront. During his exorcism, Eleazar employs multiple sensory channels to assert control over the demon.<sup>23</sup> He utilizes verbal incantations,<sup>24</sup> places roots under the nose of the possessed individual for them to sniff, and presents the ring bearing the seal of Solomon to the afflicted person. These techniques are clearly defined and systematically applied throughout the narrative. Notably, the process of exorcism is depicted not as a demonstration of an intrinsic power possessed by a holy man or as a result of a mystical relationship with God—contrary to the portrayal of exorcisms performed by Jesus.

The root referenced by Eleazar may be identifiable with Baaras, as described by Josephus in *Bellum Judaicum* (“it possesses one virtue for which it is prized; for the so-called demons ... are promptly expelled by this root if merely applied to the patients”<sup>25</sup>). While the root is poisonous if touched, it becomes

<sup>22</sup> Philostratus, *Vita Apollonii* IV, 20 (*The Life of Apollonius of Tyana*, edited by F.C. CONYBEARE, London-New York 1912, pp. 390-391).

<sup>23</sup> W.M. ALEXANDER, *Demonic Possession in the New Testament: Its Relations Historical, Medical, and Theological*, Edinburgh 1902, p. 128.

<sup>24</sup> In PGM IV, 3038 ff., one encounters an exorcism formula which incorporates the use of Solomon's Seal (C. BONNER, *The Technique of Exorcism*, in «Harvard Theological Review», 36/1 (1943), pp. 41-42; W. KNOX, *Jewish Liturgical Exorcism*, in «Harvard Theological Review», 31/3 (1938), pp. 191-203). Another reference can be attributed to the Cologne Papyrus (D.R. JORDAN-R. KOTANSKY, *A Solomonic Exorcism*, in 1997, *Koelner Papyri (P. Koeln)*, Band 8, 8, Abhandlungen der Nordrhein-Westfaelischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe, Papyrologica Coloniaensia, VII. Opladen 1997, pp. 53-69). In examining the prevalent patterns associated with magical formulas, one may refer to the work of R. LEICHT, *Mashbia' Ani 'Alekha: Types and Patterns of Ancient Jewish and Christian Exorcism Formulae*, in «Jewish Studies Quarterly», 13/4 (2006), pp. 319-343. Regarding the codification of exorcistic formulas, A. NICOLOTTI, *Esorcismo cristiano e possessione diabolica tra II e III secolo*, Instrumenta Patristica et Mediaevalia 54, Turnhout 2011, pp. 68-75.

<sup>25</sup> Josephus, *J.W.* 7.180-86: τῆς φάραγγος δὲ τῆς κατὰ τὴν ἄρκτον περιεχούσης τὴν πόλιν Βαάρας ὀνομάζεται τις τόπος, φύει ρίζαν ὁμωνύμως λεγομένην αὐτῶ. αὕτη φλογὶ μὲν τὴν χροίαν ἔοικε, περὶ δὲ τὰς ἑσπέρας σέλας ἀπαστράπτουσα τοῖς ἐπιούσι καὶ βουλομένοις λαβεῖν αὐτὴν οὐκ ἔστιν εὐχείρωτος, ἀλλ' ὑποφεύγει καὶ οὐ πρότερον ἴσταται, πρὶν ἂν τις οὔρον γυναικὸς ἢ τὸ ἔμμηνον αἶμα χέη κατ' αὐτῆς. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τότε τοῖς ἀψαμένοις πρόδηλός ἐστι θάνατος, εἰ μὴ τύχοιτις αὐτὴν ἐπενεγκάμενος τὴν ρίζαν ἐκ τῆς χειρὸς ἀπηρητημένην. ἀλίσκεται δὲ καὶ καθ' ἕτερον τρόπον ἀκινδύνως, ὅς ἐστι τοιοῦτος: κύκλῳ πᾶσαν αὐτὴν περιούρσουσιν, ὡς εἶναι τὸ κρυπτόμενον τῆς ρίζης βραχύτατον. εἴτ' ἐξ αὐτῆς ἀποδοῦσι κύνα, κάκεινον τῶ δήσαντι συνακολουθεῖν ὀρμήσαντος ἢ μὲν ἀνασπάται ῥαδίως, θνήσκει δ' εὐθύς ὁ κύων ὡσπερ ἀντιδοθεὶς τοῦ μέλλοντος τὴν βοτάνην ἀναιρήσεσθαι: φόβος γὰρ οὐδεὶς τοῖς μετὰ ταῦτα λαμβάνουσιν. ἔστι δὲ μετὰ τοσούτων κινδύνων διὰ μίαν ἰσχὴν περισπούδαστος: τὰ γάρκα

harmless once plucked. It is found in a valley north of Macherus and derives its name from the nearby town of Baaras, close to the Dead Sea. Some believe it may be associated with mandrake.<sup>26</sup>

Let us now examine the detail mentioned by Josephus regarding the expulsion of the demon through the nose. There are few parallels related to this practice.<sup>27</sup> More commonly, fumigation is employed as a ritual means of exorcism. The practice of exorcising demons through the use of fragrant substances, while not common, does have some historical precedence. This can involve the burning of herbs or other elements believed to possess healing properties, such as the liver and heart of the fish that Tobias burned.

---

λούμενα δαιμόνια, ταῦτα δὲ πονηρῶν ἐστὶν ἀνθρώπων πνεύματα τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα καὶ κτείνοντα τοὺς βοηθείας μὴ τυγχάνοντας, αὕτη ταχέως ἐξελαύνει, κὰν προσενεχθῆ ἴσον τοῖς νοσοῦσι. ῥέουσι δὲ καὶ θερμῶν ὑδάτων πηγαὶ κατὰ τὸν τόπον πολὺ τὴν γεῦσιν ἀλλήλων διαφέρουσαι: πικραὶ μὲν γὰρ αὐτῶν τινὲς εἰσιν, αἱ δὲ γλυκύτερος οὐδὲν ἀπολείπουσαι (*Flavii Iosephi opera*, edited by B. NIESE, ). In the text of *Wisdom of Solomon* 7:20, it is articulated that Solomon possessed a profound understanding of the virtues associated with various roots.

- <sup>26</sup> S.S. KOTTEK, *Josephus on Poisoning and Magic Cures or, On the Meaning of Pharmakon*, in *Flavii Iosephus: Interpretation and History*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 146, edited by J. PASTOR-P. STERN-M. MOR, Leiden 2011, p. (247-258) 252; J.M. RIDDLE, *Goddesses, Elixirs, and Witches. Plants and Sexuality Throughout Human History*, New York 2010, p. 64.
- <sup>27</sup> Ps. PLUTARCH, *De fluviis* 16.2 (*Plutarch's Morals*, edited by W.W. Goodwin, PH. D. Boston. Little, Brown, and Company. Cambridge 1874. 5); *Cyranides* I, 13: 21-22 (BONNER, *The Technique ... cit.*, pp. 39-40); PGM XIII. 243 (*The Greek Magical Papyri. Including the Demotic Spells*, edited by H.D. BETZ, Chicago-London 1986, p. 179). Cf. H.M. JACKSON, *Notes on the Testament of Solomon*, in «Journal for the Study of Judaism», 19/1 (1988), pp. 22-23; NICOLOTTI, *Esorcismo Cristiano ... cit.*, p. 150. *Talmud, Num.Rab.* 19.8 (TWELFTREE, *Jesus the Exorcist ... cit.*, p. 43). CH.A. FARAONE, *Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World*, in «Classical Antiquity» 30/1 (2011), p. 18, highlights a noteworthy aspect that warrants further investigation: the emphasis on demonology and exorcisms is considerably more pronounced and urgent in the *Babylonian Talmud* compared to the *Palestinian Talmud* (R. KOTANSKY, *Greek Exorcistic Amulets*, in *M. Ancient Magic and Ritual Power*, edited by MEYER-P. MIRECKI, Boston-Leiden 2001, pp. 154-155). J. SEIDEL, *Charming Criminals: Classification of Magic in the Babylonian Talmud*, in *Ancient magic and ritual power*, edited by M. MEYER-P. MIRECKI, Boston-Leiden 2001, pp. (145-166) 155, note 31, observes: "My survey of demonological traditions supports this hypothesis, but we cannot establish with historical certainty the "causes" for a greater number of demon tales or citations in the Babylonian tradition. Might representations of witches, demons, and tales of magic depend on the relationship to the hegemonic powers of the culture and the nature of political power within the Jewish community?". Talmudic references to Solomonic magic in J. RAINBOW, *The Song of Songs and the Testament of Solomon: Solomon's Love Poetry and Christian Magic*, in «Harvard Theological Review», 100/3 (2007), p. 273. The concept is later articulated in an episode from the writings of Gregory of Tours, *Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris* 33: *Cumque navis portum This concept emerges in a subsequent episode in the works of Gregory of Tours. fuisset adepta, bic ad eam saltuatim a prosilit, ac provolutus solo coram navi, erumpente ab ore et naribus tabe, persona purgata est* (MGH, SS. rer. merov. I, 2; 128, edited by Arndt/Krusch 1969). C.J. ROGERS, *The Devil in Gregory of Tours: Spirit Intercession and the Human Body*, in «Networks and Neighbours», 2/2 (2014), p. (347-377) 354.

The use of fumigations is characteristic of the Hippocratic tradition.<sup>28</sup> While we won't delve into the therapeutic value of these practices, an intriguing question arises: Is there a potential connection between Hippocratic practices and exorcism? Could one have influenced the other, and if so, in what manner? It's plausible that certain practices—specifically the fumigations—were exchanged across various contexts. Notably, the verb employed in the passage by Eleazar (ὄσφραίνομαι) is frequently found in medical terminology.<sup>29</sup> Furthermore, the language throughout the passage appears to reference medical terminology (τὴν τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις: ἐπωδάς τε συνταξάμενος αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα). The distinction between medical practices and exorcism may not be as clear-cut and defined.<sup>30</sup> The ancient belief that diseases could stem from malevolent forces contributed to these overlaps.<sup>31</sup>

Let us engage in a critical examination of the following excerpt attributed to Hippocrates:

I would next like to show in more detail, how each of these moistures (ἐκάστη ταύτης τῆς ἰκμάδος) can decrease in amount in the body. I have shown that there are four moistures which can harm the human being, and that these have four springs. I contend that there are also four exits through which a person can be cleaned of them: i.e. the mouth, the nostrils, the anus, and the urethra. Now if when one of the moistures becomes excessive and causes pain, a person is cleaned of it, no disease will result. Also if the cavity was full, and moisture melting out of the body flows down into it and then passes on to one of the loci, in this way too moisture can decrease in amount in the body. For the body, as I explained above, passes moisture on the cavity when the cavity

---

<sup>28</sup> U. STEINERT, *I smell a rat! Fumigation in Mesopotamian and Hippocratic recipes for women's ailments*, Part I <http://recipes.hypotheses.org/3278>; Part II <http://recipes.hypotheses.org/3284>.

<sup>29</sup> L. FLORIDI, *Lucillio, "Epigrammi": Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, *Texte und Kommentare* 47, Berlin-Boston 2014, p. 316; M. DE HARO SANCHEZ, *Le Vocabulaire de La Pathologie et de La Thérapeutique Dans Les Papyrus Iatromagiques Grecs: Fièvres, Traumatismes et 'épilepsie'*, in «Bulletin of the American Society of Papyrologists», 47 (2010), pp. 131-53; M. ZELLMANN-ROHRER, *Hippocratic Diagnosis, Solomon's Therapy, Roman Amulets: Epilepsy, Exorcism, and the Diffusion of a Jewish Tradition in the Roman World*, in «Journal for the Study of Judaism», 53 (2022), pp. 69-93.

<sup>30</sup> J. PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, translated by F. ROSNER, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford 1993, pp. 139-150.

<sup>31</sup> In his analysis of Solomon's exorcisms, DEINES, *Josephus ... cit.*, p. 381 delineates between two distinct categories: the "songs of exorcism," which possess the capacity to "alleviate diseases," and the "formulas of exorcism," which were employed by individuals experiencing afflictions to expel demonic entities.

is empty, and draws moisture from it when the cavity is full. This is what I have to say about how and why substances causing a person pain become less.<sup>32</sup>

It is evident that substituting “moistures” with “demons” facilitates a comparative analysis of the two ideological frameworks. As noted by Moshe Sluhovskiy:

Defining exorcism as a healing technique and its practitioners as healers also allows us to connect exorcism with the world of early modern medicine. Exorcism was viewed as a curative practice in a world in which the boundary between natural and preternatural causation of illness was porous ... Physicians and exorcists alike, both lay and religious, used medical herbs and concoctions, holy water, smoking techniques (fumigation and suffumigation), purgation, prayers, and short written invocations of Jesus and the saints as curing techniques. The overlapping techniques and the need to consult each other did not preclude competition between physicians and ecclesiastics.<sup>33</sup>

However, we are venturing into a domain that is considerably expansive. It would be prudent to narrow our focus and confine the discussion specifically to the milieu of Solomon.

A Solomonic tradition connects to a Byzantine medical text known by various titles, including *Sefer Refuot*, *Sefer Asaph*, or the *Book of Medicine of Asaph the Physician*.<sup>34</sup> This book is a synthesis of different medical traditions, incorporating elements from Indian and Greek medicine as well as Jewish and Western practices. It features a version of the Hippocratic Oath. Perhaps the most intriguing aspect is the author's name: Asaph.<sup>35</sup> In both Jewish tradition

---

<sup>32</sup> Hippocrates, *Morb.* IV.10: Ἐθέλω δὲ ἀποφῆναι κάλλιον, ὅπως ἐκάστη ταύτης τῆς ἰκμάδος ἐν τῷ σώματι ἐλάσσων γίνεται. τέσσαρα μὲν δὴ ὑγρά ἔοντα ἀπέδειξα τὸν ἄνθρωπον σινεόμενα, τέσσαρας δὲ σφι πηγὰς· τέσσαρα δὲ σφι λέγω εἶναι, οἷσιν ἀποκαθαίρεται ὁ ἄνθρωπος τούτων ἕκαστον· ταῦτα δὲ ἐστὶ τό τε στόμα καὶ αἱ ῥίνες καὶ ὁ ἀρχὸς καὶ ἡ οὐρήθρη. καὶ ἐπὴν τις πλείων γένηται τῆς ἰκμάδος τῆς πονεούσης, ἣν ἀποκαθαίρεται ὁ ἄνθρωπος ταύτη, οὐδεμία μιν νοῦσος πιέζει ἀπὸ ταύτης· καὶ ἦν ἡ κοιλίη <μῆ><sup>27</sup> πλήρης ἦ, τηρομένου τοῦ σώματος, ἀπὸ τῆς ἰκμάδος καταρρέει ἐς αὐτὴν καὶ ἔξω ἔρχεται κατὰ τι τῶν χωρίων τούτων, καὶ διὰ ταῦτα τὸ ὑγρὸν ἐλάσσων γίνεται ἐν τῷ σώματι. τὸ γὰρ σῶμα, ὡσπερ μοι καὶ πρότερον εἴρηται, τῇ κοιλίᾳ ἐπιδιδού, ἐπὴν κενεῇ ἔη, καὶ ἐπαυρίσκεται, ἐπὴν πλήρης ἔη, ἀπ' αὐτῆς. ταῦτα δὲ μοι εἴρηται ὅπως τε καὶ διότι ἐλάσσονα γίνεται τὰ πονέοντα τὸν ἄνθρωπον (P. POTTER, *Hippocrates Volume X, Disease IV. Generation. Nature of the Child. Nature of Women and Barrenness*, LOEB Classical Library 520, Cambridge, MA 2012, pp. 124-125).

<sup>33</sup> M. SLUHOVSKY, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago 2007, p. 36.

<sup>34</sup> Theodoret, *Quaestiones* 18 already noted that the knowledge of medicine was entirely derived from Solomon (C.C. McCOWN, *The Christian Tradition as to the Magical Wisdom of Solomon*, in «Journal of the Palestine Oriental Society», 2 (1922), pp. 1-8.

<sup>35</sup> According to M.D. SWARTZ, *Magical Piety in Ancient and Medieval Judaism*, in *Ancient Magic and Ritual Power*, edited by M. MEYER-P. MIRECKI, Boston-Leiden 2001, pp. 172-173: “A key ex-

and Islamic folklore, there is a vizier of Solomon named Asaph. Additionally, there exists an amulet depicting Solomon, accompanied by an angel, as he confronts a demoness. The *legenda* reads:

Flee, hated, Solomon comes after you, and the angel Araaph.<sup>36</sup>

This is one of the many amulets, in which appears the iconography of Solomon riding, and piercing a demoness by a spear.<sup>37</sup> We have different amulets: some are stone, with a very simple iconography, some are metal, with a much more complex iconography, as in this case. In them, the common denominator is always the image of Solomon riding. The presence of a female demon on the amulets with Solomon on horseback brings us back to a literary context: this is the *Testament of Solomon*, which we will discuss more extensively later. As we will see, in this text various female demons are mentioned, so we can identify the one depicted on the amulets, while being pierced by Solomon with his spear, with one of these.

This amulet features the iconic imagery of Solomon riding and piercing a demoness with a spear. We have a variety of amulets at our disposal: some are made of stone with relatively simple designs, while others are crafted from metal and exhibit much more intricate iconography.

---

ample is the introduction to the magical manual *Sefer ha-Razim*. This introduction represents the book as «one of the books of the mysteries that was given to Noah,» and from Noah it passed to *Abraham and from Abraham to Isaac and from Isaac to Jacob and from Jacob to Levi and from Levi to Kobath and from Kobath to Amram and from Amram to Moses and from Moses to Joshua and from Joshua to the Elders and from the Elders to the Prophets and from the Prophets to the Sages and so to every generation until Solomon arose to be enlightened by many books of wisdom . . . for many books were handed down to him, but he found this most precious and honored and enduring (qasheb) of all. [...] This motif, variants of which can be found in the *Sefer ha-Malbush* section of *Sefer Raziël* and other texts, is not confined to magical books. We also find it in an early Jewish magical manual, known as the *Book of Medicines of Asaph the physician*. The *Book of Asaph* also advertises itself as the product of divine wisdom given to Noah by the angel Raphael, and on to Solomon, and to Asaph the physician by way of the wise man 'Asqlepianos.'*

<sup>36</sup> A. SORLIN DORIGNY, *Phylactère Alexandrin contre les epistaxis*, in «Revue des Etudes Grecques», 4 (1891), pp. 287-296.

<sup>37</sup> E.R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York 1953-1968, vol. I, p. 68; vol. 2, pp. 227-235; vol. 7, pp. 198-200; vol. 9, pp. 1044-1067; A. COSENTINO, *La tradizione del re Salomone come mago ed esorcista*, in *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, Atti dell'Incontro di studio, Verona, 22-23/10/1999, edited by A. MASTROGINQUE, Bologna 2002, pp. 41-59; A. COSENTINO, *Personaggi divini in armi sulle gemme magiche*, in «Arys. Antigüedad, Religiones y Sociedades», 11 (2013), pp. 271-284.

*The Exorcistic Tradition of King Solomon in the 11Q11 Scroll from Qumran*

There exists another source, nearly contemporary with Josephus's writings, originating from the Qumran Library: it is a liturgical text employed for conducting exorcisms in the name of King Solomon. The discovery of the 11Q11 scroll among the Dead Sea Scrolls offers additional insight into the exorcistic traditions associated with Solomon during the Second Temple period.<sup>38</sup> This text may be regarded as the "earliest text mentioning Solomon in a magical context. It substantiates Solomon's role as an exorcist".<sup>39</sup>

The Scroll, often referred to as the *Apocryphal Psalms*, is a collection of writings believed to date from the late first century BCE to the early first century CE. Despite its fragmentary nature, various texts related to exorcism and the expulsion of demons can be identified within it.<sup>40</sup> Additionally, the scroll includes a version of *Psalms 91*, which is specifically employed for exorcistic purposes and is frequently associated with the figure of Solomon in amulets.<sup>41</sup>

One of the best-preserved sections of the Scroll is 11QPsa<sup>A</sup>, a psalm often referred to as the "Belial Psalm" (11Q11 col. V, 1-14). This psalm features a direct address to a demonic figure, likely Belial, who is considered the chief of demons.<sup>42</sup> The mention of the name "Solomon" in column II of the scroll has prompted scholars to link this psalm with the exorcistic traditions associated with the biblical king.<sup>43</sup>

---

<sup>38</sup> In examining the extensive proliferation of the motif of Solomon as an exorcist, particularly in the context of Qumran, CARROLL, *The Apocalypse ... cit.*, pp. 265-269. See also G.J. BROOKE, *Deuteronomy 18.9-14 in the Qumran Scrolls*, in *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, edited by T.E. KLUTZ, London-New York 2003, pp. 66-84.

<sup>39</sup> I. FRÖHLICH, *Magical Healing at Qumran (11Q11) and the Question of the Calendar*, in *Studies on Magic and Divination in the Biblical World*, edited by H.R. JACOBUS-A.K. DE HEMMER GUIDME-PH. GUILLAUME, Piscataway NJ 2013, pp. (39-42; 247-302) 42.

<sup>40</sup> G. BOHAK, *Exorcistic Psalms of David and Solomon (an Introduction and Translation)*, in *Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptures*, Vol. 1, edited by R. BAUCKHAM-J. DAVILA-A. PANAYOTOV, Grand Rapids, MI 2013, pp. 287-297.

<sup>41</sup> COSENTINO, *Personaggi divini ... cit.*, pp. 280-281. The *Talmud* speaks about the exorcistic power of *Psalms 91* (F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Magic in the Dead Sea Scrolls*, in *The Metamorphosis of Magic from late antiquity to the early modern period*, edited by J.N. BREMMER-J.R. VEENSTRA, Leuven 2002, p. 24, note 33).

<sup>42</sup> H.M. PATMORE, *Belial in the Divine Courtroom: Rethinking 11Q11 v 4-vi 3*, Paper presented at the Groningen-Leuven-Oxford Network Conference hosted by the Oriël Centre for the Study of the Bible at the University of Oxford (8-9 March 2021); H.M. PATMORE, *Exorcising Belial? Rethinking 11Q11 v 4-vi*, in «Revue de Qumran», 34/2 (2022), pp. 215-239.

<sup>43</sup> P. POUCELLE, *Understanding the History, Theology, and Community of the Psalms of Solomon in Light of the Dead Sea Scrolls*, in *Psalms of Solomon: Texts, Contexts, and Intertexts. Early Judaism and its Literature*, edited by P. POUCELLE-G.A. KEDDIE-K. ATKINSON, Atlanta 2021, pp. 58-80.

A notable aspect of the Belial Psalm is the employment of the phrase “Who are you, [offspring of m]an and the seed of the ho[lly]ones?” (11Q11 col. V, 6). This formula, seemingly aimed at the demonic figure, finds parallels in other ancient Jewish exorcistic texts, such as the *Testament of Solomon*.<sup>44</sup> The inclusion of this formula, coupled with the invocation of Solomon’s name, indicates that the 11Q11 scroll was part of a wider tradition of Solomonic exorcism. The “Who are you?” inquiry likely served as a common element in ancient Jewish exorcistic practices, functioning to challenge and identify the demonic entity.<sup>45</sup>

The Qumran community’s incorporation of exorcistic psalms and incantations—some attributed to esteemed figures like David and Solomon—indicates their perception of these biblical heroes as authoritative sources of power in the fight against demonic forces.<sup>46</sup> This understanding reflects a broader ancient Jewish tradition that regarded Solomon as a master of the spiritual realm, believed to wield the ability to command demons through his exceptional wisdom and magical skills. This text, in conjunction with other ancient sources, illuminates the evolving significance of magic and demonology within the complex religious landscape of the Second Temple period.

### *Solomon’s Mastery over Demons in the Testament of Solomon*

A valuable source for understanding the relationship between Solomon and demons is the *Testament of Solomon*. This unique text offers a comprehensive account of the legendary king’s ability to command and control a diverse array of demonic entities. As the narrative unfolds, Solomon is depicted as a powerful magician-king who harnesses supernatural forces to aid in the construction of the Jerusalem Temple.<sup>47</sup> This text provides important insights into the role

---

<sup>44</sup> P.A. TORIJANO, *Solomon the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 73, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 43-53.

<sup>45</sup> P.A. TORIJANO, *Solomon and Magic*, in *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*, edited by J. VERHEYDEN, Leiden-Boston 2013, p. 113.

<sup>46</sup> M. BIEGAS, *Was King David an Exorcist?*, in «The Biblical Annals», 13/4 (2022), pp. 605-606.

<sup>47</sup> In examining the notion of Solomon as the divinely commissioned architect of the Temple, see R. BRAUN, *Solomon, the Chosen Temple Builder: The Significance of 1 Chronicles 22, 28, and 29 for the Theology of Chronicles*, in «Journal of Biblical Literature», 95/4 (1976), pp. 581-590. See also J. VAN SETERS, *The Chronicler’s Account of Solomon’s Temple-building: A Continuity Theme*, in *The Chronicler as Historian*, edited by M.P. GRAHAM-S.L. MCKENZIE-K.G. HOGLUND, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 238, Sheffield 1997, pp. 283-300; M. BESHAY, *Solomon the Builder: The Testament of Solomon within Byzantine Imperial and Apocalyptic Culture*, in «Journal of Late Antiquity», 14/2 (2021), pp. 471-497.

of demonology and ritual power within late antique Jewish and Christian traditions. Josephus attributes to Solomon a coercive power over demons, achieved through his use of a ring inscribed with a root and the recitation of magical formulas (τὰς ἐπωδὰς). This power mirrors that found in the *Testament*, where Solomon engages in a series of exorcisms and exerts control over demons. These demons are bound and compelled to assist in constructing the Temple of Jerusalem. This authority to control demons is derived from the ring, the knowledge of their secret names, and the invocation of angels, each corresponding to a particular demon.<sup>48</sup>

Scholars have proposed a range of dates for the text, spanning from the 1<sup>st</sup> to the 6<sup>th</sup> century CE. The most widely accepted view holds that the final form of the text was established in the late 3<sup>rd</sup> or early 4<sup>th</sup> century CE. However, pinpointing the exact date remains challenging due to its intricate textual history and the multiple layers involved.<sup>49</sup> This text is situated within the Jewish tradition that attributes exceptional wisdom to Solomon, presenting him as the author of various sapiential works.<sup>50</sup> It can be categorized within the genre of “*Testamenta*,” yet it takes on a distinctly unique form. Its singularity arises from a complex redactional history, resulting from the fusion of diverse texts across different periods. Additionally, it fits within the intricate domain of demonolo-

---

<sup>48</sup> According to R. BOUSTAN-M. BESHAY, *Sealing the Demons, Once and For All: The Ring of Solomon, the Cross of Christ, and the Power of Biblical Kingship*, in «Archiv Für Religionsgeschichte», 16/1 (2015), p. 108, “this passage in no way links the exorcistic use of the ring to Solomon’s construction of the Jerusalem Temple. Moreover, it is worth noting that the elaborate account of the temple, which immediately follows the Eleazar narrative here in book 8, does not so much as refer or even allude to demonic helpers or a ring of power. [...] If Josephus had been aware of the narrative traditions distinctive to the Testament—and especially if he had had before him an early version of this text—he would have had ample opportunity in his account of Solomon’s reign to draw upon that knowledge. We can safely conclude that this often-cited passage from Josephus does not refer to the tradition that links the ring of Solomon to the construction of the temple and that perhaps the first-century historian was entirely unaware of it.”

<sup>49</sup> D.C. DULING, *Testament of Solomon: A New Translation and Introduction*, in *Old Testament Pseudepigrapha*, vol.1, edited by J.H. CHARLESWORTH, New York 1983, pp. 940-944; D.C. DULING, *Solomon, Exorcism, and the Son of David*, in «Harvard Theological Review», 68/3-4 (1975), p. 242.

<sup>50</sup> The characterization of Solomon as an exceptionally wise individual has its roots in the Old Testament (1 Kings 3:1-15; 2 Chronicles 1:1-13). From this biblical foundation, the persona of Solomon evolves into that of a polymath, possessing a comprehensive understanding of various disciplines, including the principles that underlie both the natural world and the supernatural realm, particularly in the context of magic (COSENTINO, *La tradizione ... cit.*). Origenes *In Matthaeum commentariorum series* 110 (26, 63-64) (*Origenes Werke Band 11. Matthäuserklärung II: Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series*, edited by E. KLOSTERMANN-U. TREU, Berlin 1976, p. 230) critiques the practice of Jewish exorcisms, framing it within a context of stigma. (NICOLOTTI, *Esocismo Cristiano ... cit.*, pp. 442-449).

gical literature, thereby merging two literary currents: that of the *Testamenta* and that of demonology.<sup>51</sup> While firmly rooted in the tradition of Solomonic wisdom literature, this text, in the form in which we possess it, is undoubtedly of Christian origin. The question remains unresolved as to whether the preserved version, resulting from a complex history of redaction, originated in a Christian context (despite exhibiting certain Judaizing elements) or if it was initially produced within a Jewish framework and later adapted for Christian audiences. It is important to note that the text shows a significant influence from Greco-Roman culture, particularly in its astrological concepts.<sup>52</sup> Thus, we might hypothesize the existence of an earlier original version dating back to the 1<sup>st</sup> or 2<sup>nd</sup> century CE.<sup>53</sup> This earlier iteration likely emerged from Judeo-Christian communities in Palestine during that time. The Christology presented within the text appears relatively undeveloped, possibly reflecting early Judeo-Christian beliefs, and it may have undergone further redactional processes in the following centuries.<sup>54</sup>

The *Testament* begins by depicting how God bestows upon Solomon a unique power to subdue demons through a special signet ring. After earnestly praying in the Temple, Solomon receives this ring from the archangel Michael, granting him the ability to compel demons to assist in the temple construction project. The narrative highlights that this power is a divine gift, framing Solomon's command over the demonic realm as a righteous and sanctioned endeavor. Equipped with the ring, Solomon summons a procession of demons, meticulously questioning each one about their identity, astrological associations, and potential weaknesses.<sup>55</sup> This structured interrogation enables Solomon to acquire comprehensive knowledge about the demons' attributes, which he then leverages to compel their compliance.<sup>56</sup> The text presents this process as a systematic cataloging of the demonic world, offering readers an encyclopedic

---

<sup>51</sup> PH.S. ALEXANDER, *Contextualizing the Demonology of the Testament of Solomon*, in *Die Dämonen: Die Dämonologie Der Israelitisch-Jüdischen Und Frühchristlichen Literatur Im Kontext Ihrer Umwelt*, Tübingen 2003, pp. 613-635.

<sup>52</sup> T.E. KLUTZ, *The Archer and the Cross: Chorographical Astrology and Literary Design in the Testament of Solomon*, in *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, edited by T.E. KLUTZ, London-New York 2003, pp. 219-244.

<sup>53</sup> A. COSENTINO, *Testamento di Salomone*, Collana di Testi Patristici 227, Roma 2013, pp. 15-22.

<sup>54</sup> P. BUSCH, *Solomon as a True Exorcist: The Testament of Solomon in Its Cultural Setting*, in *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*, edited by J. VERHEYDEN, Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 245, Leiden-Boston 2013, pp. 193-194.

<sup>55</sup> TORIJANO, *Solomon the Esoteric King ... cit.*, pp. 53-68; TORIJANO, *Solomon and Magic ... cit.*, pp. 112-115.

<sup>56</sup> BUSCH, *Solomon as a True Exorcist ... cit.*, pp. 183-184.

understanding of demonology. Under duress, the demons disclose their names, powers, and vulnerabilities to Solomon. Once he has gathered this information, Solomon commands them to perform specific tasks related to the Temple's construction. Some are assigned to spin hemp, others to saw marble, and still others to lift and transport heavy stones. Through this transformation, the demons shift from being perceived as threats to being utilized as a labor force for the sacred purpose of building God's sanctuary. Consequently, the text portrays Solomon as a master of ritual power, capable of harnessing supernatural forces to serve the divine plan.

In a passage from the *Testament*, which could also serve as an independent document that has been incorporated into it (the Letter of King Adarkes), Solomon's servant is granted the ability to capture the demon Ephippas, described as "like the wind." He achieves this by enclosing the demon in a wineskin<sup>57</sup> and sealing it with his ring, enabling him to transport Ephippas from Arabia to Jerusalem with ease.<sup>58</sup>

In the context of Solomon's exorcistic practices, it is noteworthy that a significant number of the adversarial entities he encounters are female demons. The *Testament of Solomon* provides a detailed account of various demons that

---

<sup>57</sup> There could be here a memory of the Homeric episode of the winds enclosed in the wineskin (A. IAFRATE, "Il demone nell'ampolla": Solomon, Virgil, Aeolus, and the Long Metamorphosis of Rain Rituals and Wind-Taming Practices, in «Revue de l'histoire des religions», 3 (2017), pp. 387-425).

<sup>58</sup> The aforementioned tradition is also present in a Gnostic text discovered among the Nag Hammadi library, *The Testimony of Truth* NHC IX 3, 70.5 -24 (*Nag Hammadi Codices IX and X*, Nag Hammadi Studies 15, edited by B.A. PEARSON, Leiden 1981, pp. 101-203). See also S. GIVERSEN, *Solomon und die Dämonen*, in *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pabor Labib*, Nag Hammadi Studies 6, edited by M. KRAUSE, Leiden 1975, pp. 16-21; K.A. FOWLER, *The Romans, the Temple, and the Alexandrian Context of the Testimony of Truth (NHC IX,3)*, in «Gnosis», 8/2 (2023), pp. 167-191.

The *Testament of Solomon* does not exhibit direct connections to Gnosticism, yet a notable reference is made in a Gnostic text from the Nag Hammadi library, specifically in *On the Origin of the World*. This text mentions a *Book of Solomon*, which purportedly contains a list of 49 androgynous demons along with their corresponding names and functions. This reference appears to be an indirect allusion to the comprehensive demonological lists found in the *Testament of Solomon*. Furthermore, the *Testament* is explicitly cited in the *Dialogue of Timothy and Aquila*. However, due to the uncertain dating of this dialogue, it does not establish a definitive *terminus ante quem* for the *Testament* itself (J.Z. PASTIS, *Dating the Dialogue of Timothy and Aquila: Revisiting the Earlier Vorlage Hypothesis*, in «Harvard Theological Review», 95 (2002), pp. 169-195; S.L. SCHWARZ, *Reconsidering the Testament of Solomon*, in «Journal for the study of the Pseudepigrapha», 16/3 (2007), pp. 209-211). In a broader context, the persona of Solomon, characterized by his associations with magic, offers a fitting entry point into Gnostic literature (J. VAN DER VLIET, *Solomon in Egyptian Gnosticism*, in *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*, edited by J. VERHEYDEN, Leiden-Boston 2013, pp. 197-218).

King Solomon is said to have subdued with the assistance of angelic beings. Within this corpus, several demonesses are explicitly identified, highlighting the gendered dimensions of these supernatural adversaries and their role in the broader narrative of Solomon's authority and power over demonic forces.

The first demon we encounter is Onoskelis, portrayed as a woman with the hindquarters of a mule. She serves as a demon strangler, compelled by Solomon to spin hemp.<sup>59</sup> Next, within the *Testament*, we find Obyzouth, depicted with unkempt hair. She is a demon known for killing infants, and Solomon hangs her by her hair at the entrance of the Temple.<sup>60</sup> The third female demon mentioned in the text is Enepsigos.<sup>61</sup> She possesses the ability to change her appearance at will and foretells the misfortunes that will befall Solomon during his reign.

The demon Obyzouth, known for killing infants, is particularly intriguing. On one hand, we find connections to the Semitic tradition of Lilith (or the Liliths). These demons share characteristics with Obyzouth, as Lilitu traces its origins to Mesopotamia, associated with the chaotic primordial sea, represented by the Assyrian *apsu* and the Sumerian *abzu*, which gives rise to the Greek term *abyssos*. This lineage has led to the name *abyzouth* appearing in various forms throughout folklore: *Byzou*, *abyzou*, *Abiziou*, *Avezuba*. In the *Testament of Solomon*, the angel tasked with combating Obyzouth is Apharoph, who may simply be another iteration of Asaph or Araaph, potentially derived from the name "Raphael." Additionally, Obyzouth might serve as a hidden name referencing the female demon Lilith. According to Scholem,<sup>62</sup> Lilith connects us to the Old Testament, particularly the story of the Queen of Sheba, who, in some legends, is seen as a personification of Lilith:<sup>63</sup> "Solomon's dominance over Lilith, which became an integral part of Medieval Jewish and Muslim Arab demonology, retained an important role in Middle Eastern Jewish exorcisms".<sup>64</sup>

The *Testament* also recognizes the precariousness of Solomon's dominion over the demons. Toward the conclusion of the narrative, the female demon Enēpsigos foretells the eventual destruction of the Temple and the subsequent release of the imprisoned demons, who will unleash chaos upon the world.<sup>65</sup>

---

<sup>59</sup> *Test.Sol.* IV. (*The Testament of Solomon, edited from manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna*, edited by CH. McCOWN, Leipzig 1922).

<sup>60</sup> *Ivi*, XIII.

<sup>61</sup> *Ivi*, XV.

<sup>62</sup> S. HURWITZ, *Lilith the First Eve. Historical and Psychological Aspects of the Dark Feminine*, English Translation by G. Jacobson, Einsiedeln 1999<sup>2</sup>, p. 25, note 1.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 118.

<sup>64</sup> R. PATAI, *Lilith*, in «The Journal of American Folklore», 77/306 (1964), pp. 295-314.

<sup>65</sup> BOUSTAN-BESHAY, *Sealing the Demons ... cit.*, p. 112.

This serves as a foreshadowing of Solomon's ultimate failure in his ritual mastery, as the demonic forces he has confined will inevitably break free, spreading corruption until the arrival of Christ.

The *Testament of Solomon* depicts the legendary king as a master exorcist and ritual expert, adept at summoning and commanding a wide variety of demons. However, it also implies the inherent limitations of such power, suggesting that the demonic forces Solomon has subdued will ultimately escape and reverse his architectural and ritual accomplishments. This nuanced portrayal reflects the complex and evolving perceptions of Solomon's legacy within late antique Jewish and Christian traditions.

### *Solomon's relics in late antique and medieval Itineraria*

Assistance in pinpointing the location mentioned by Josephus can be drawn from various later sources. In Jerusalem, there existed a shrine dedicated to Solomon since at least the fourth century, where his relics were preserved.<sup>66</sup> The *Itinerarium Burdigalense*, dating back to 333/334, references a site near the Bethesda Pool that was devoted to Solomonic exorcisms.

*Sunt in Hierusalem piscinae magnae duae ad latus templi, id est una ad dexteram, alia ad sinistram, quas Salomon fecit, interius uero ciuitati sunt piscinae gemellares quinque porticus habentes, quae appellantur Bethsaida. Ibi aegri multorum annorum sanabantur. Aquam autem habent hae piscinae in modum coccini turbatam. Est ibi et cripta, ubi Salomon daemones torquebat.*<sup>67</sup>

The reference in question is quite brief and lacks detail; it simply mentions the “*cripta*” located near the two pools of Bethsaida, without providing any information about its contents. However, the mention of Solomon who “*torquebat*” the demons is noteworthy. This term effectively conveys Solomon's authority in exorcising and, more importantly, in controlling demons, as detailed in the *Testament of Solomon*.

After nearly a century, the sanctuary had vanished. Egeria, who visited Jerusalem towards the end of that period, does not mention it at all. Furthermore, the relics of King Solomon have not yet disappeared; rather, as noted by Ege-

---

<sup>66</sup> On the issue of Solomon's exorcisms in Jerusalem see COSENTINO, *La tradizione ...* cit., with bibliography.

<sup>67</sup> *Itinerarium Burdigalense* 589, 7-11 (CChr.SL, 14-15, edited by Geyer/Cuntz 1965).

ria, they are located in another site, specifically within the Church of the Holy Sepulchre:

*At ubi autem osculati fuerint crucem, pertransierint, stat diaconus, tenet anulum Salomonis et cornu illud, de quo reges unguebantur. Osculantur et cornu, attendunt et anulum de hora plus minus secunda.*<sup>68</sup>

Egeria's pilgrimage is situated chronologically between the late 4<sup>th</sup> century and the early 5<sup>th</sup> century. Notably, within this text, there exists a conspicuous absence of references to exorcistic practices.

Between the time of the *Itinerarium Burdigalense* and the *Itinerarium Egeriae*, the construction of the Basilica of the Holy Sepulchre took place. Initiated in 325, the construction was completed between 335 and 336, shortly after the pilgrimage described by the anonymous author of the *Burdigalense*. The shift in circumstances observed in these two texts is associated with the establishment of the Constantinian structure. The transfer of Solomon's relics likely occurred during this interval between the visit of the anonymous author of the *Burdigalense* and that of Egeria.

In the subsequent century, a text known as the *Breviarius de Hierosolyma*, dating around the year 530, reaffirms the new location of the Solomonic relics at the Holy Sepulchre. The author of this work describes seeing the silver jars that Solomon used to imprison the demons, which are placed upon twelve marble columns in the grand western apse of the Basilica:

*In ipsa absida in circuitu duodecim columnae marmorae, omnino incredibile, super ipsas columnas hydriae argenteae duodecim, ubi sigillauit Salomon daemones.*<sup>69</sup>

The commentary ("*omnino incredibile*") by the author indicates a profound skepticism regarding the narrative of demons confined within jars. Furthermore, within the Golgotha region, the author encounters a great atrium housing numerous revered relics, wherein he observes the artifact of Solomon's ring. This juxtaposition of disbelief and the presence of such notable relics underscores a complex interplay between faith, skepticism, and the historical significance attributed to these objects:

---

<sup>68</sup> Egeria, *Itinerarium* 37, 3 (CChr.SL, 81, edited by Franceschini/Weber 1965).

<sup>69</sup> *Breviarius de Hierosolyma* 1 (CChr.SL, 110, edited by Weber 1965).

*Vbi est illud cornu, quo David unctus est et Salomon. Et ille anulus ibidem, unde Salomon sigillauit demones et est de electro.*<sup>70</sup>

The two references to Solomonic relics are found in Form A of the *Breviarius*, while Form B of the same text omits them entirely. All mentions of Solomon appear to have been removed, including the phrase “*est illud cornu, quo David unctus est et Salomon.*” This situation prompts us to consider the possibility of a type of *damnatio memoriae* directed at the Solomonic tradition.

Consequently, two *Itineraria*—Egeria, dating from the late 4<sup>th</sup> to early 5<sup>th</sup> centuries, and the *Breviarius de Hierosolyma* from the first half of the 6<sup>th</sup> century—observe a similar scenario: they make no mention of a crypt or any specific location associated with Solomon’s exorcisms, which are also absent from their accounts. Instead, they refer to Solomon’s relics being housed at the Church of the Holy Sepulchre.

The anonymous author of the *Itinerarium Burdigalense* observes Solomon’s sanctuary but does not mention the Holy Sepulchre, which was nearing completion at that time, finalized shortly thereafter in 335-336. Given that under Egeria, Solomon’s shrine no longer exists, we must consider the possibility that it was destroyed after the writing of the *Burdigalense*—perhaps in the following year during the completion of the Holy Sepulchre or sometime later. This destruction could have been driven by urban planning considerations; as Constantine’s architects designed the impressive new structure, they were likely authorized to alter the area’s topography, and the crypt may not have held enough significance to warrant its preservation. This consideration brings us to theological reasons: a crypt where exorcisms took place according to an originally Jewish tradition, and subsequently Christianized, must have been poorly tolerated. This was due to its association with a Judaism that had come to be viewed as obsolete or even antagonistic, as well as the fact that exorcisms were carried out in manners that resembled magical practices rather than liturgical rites. The significant quantity of amulets—both Solomonic and others—unearthed in Palestine indicates that the mindset surrounding the need to exorcise perceived dangerous and widespread demonic presences was in-

---

<sup>70</sup> *Breviarius de Hierosolyma* 2 (CChr.SL, 110, edited by Weber 1965). For the material the ring was made of see A. IAFRATE, *The Long Life of Magical Objects: A Study in the Solomonic Tradition*, University Park, Pennsylvania 2019, pp. 43-47. Electrum, an alloy of gold and silver, is used in alchemical procedures and has virtues against demons (Zosimus, *On electrum* XII; ed. M. Berthelot, *La chimie au moyen âge*, 2, *L'alchimie syriaque*, Paris 1893, pp. 260-265).

deed prevalent.<sup>71</sup> Conversely, while the hierarchy permitted such practices, it did not regard them favorably.<sup>72</sup> Thus, what better opportunity could there be than the construction of the grand Constantinian building to eradicate a place of worship that was frowned upon? On the other hand, Solomon's significance precluded the complete and utter elimination of his memory. Consequently, the artifacts housed in the crypt were transferred to the Holy Sepulchre, potentially to a specific *aedicula* within the complex. However, these items likely became little more than antiquarian curiosities, as the original purpose they served in their initial location was lost.

Here's a recap of the matter:

- Around 67 CE, a location in Palestine is noted for performing Solomonic exorcisms using a ring believed to provide power over demons.
- By 334 CE, a crypt in Jerusalem is documented as a site for these exorcisms, likely the same location mentioned earlier.
- In the following years, possibly starting in 336 CE, this crypt appears to vanish, and the Solomonic artifacts are moved to the Basilica of the Holy Sepulchre—a site known for housing various relics. Among the items associated with Solomon, we can confirm the presence of the ring (mentioned by Egeria and in the *Breviarius de Hierosolyma*) and the jars intended for demons (cited solely by the latter).

The absence of references to the jars in the accounts of *Burdigalense* and Egeria can be attributed to several possibilities: 1. The jars were not present at the time and were added subsequently; 2. The two authors may not have seen them or did not connect them with Solomon, as they were situated in a different area of the building from the ring; 3. The two authors may have intentionally chosen to omit any mention of them.

---

<sup>71</sup> T. DE BRUYN, *What Did Ancient Christians Say When They Cast Out Demons? Inferences from Spells and Amulets*, in *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies Inspired by Pauline Allen*, edited by G.D. DUNN-W. MAYER, Supplements to *Vigiliae Christianae* texts and studies of early christian life and language 132, Leiden-Boston 2015, pp. 64-82.

<sup>72</sup> The attitude of early Christian authors toward demonology and exorcism is not always consistent: some authors tend to demythologize the demonic world. Early Christian writers had varying approaches to understanding and describing demons and exorcism practices. Some writers maintained a more literal interpretation of demons and exorcism practices, while others took a more allegorical or philosophical approach to understanding these phenomena. This diversity of perspectives reflects the broader intellectual context of early Christianity, where authors were working to define Christian theology and practice while engaging with both Jewish traditions and Greco-Roman philosophical thought (T. DE BRUYN, *Demons and Vices in Early Christianity*, in *Demons in Early Judaism and Christianity: Characters and Characteristics*, edited by H.M. PATMORE-J. LÖSSL, Leiden-Boston 2022, pp. 130-154).

The most likely explanation is that the jars have always been in their original location, but were simply overlooked by the two authors. In contrast, the author of the *Breviarius* did notice them, although he expressed some skepticism regarding their purpose.

The ring undoubtedly alludes to the exorcistic tradition referenced by Josephus Flavius. Additionally, it evokes the *Testament of Solomon*, which describes jars used to “contain” captured demons. This leads us to hypothesize that the shrine mentioned in the *Itinerarium Burdigalense* is the same one observed by Josephus Flavius two and a half centuries earlier. It is evident that this location is central to the tradition that inspired the *Testament of Solomon*.

### *The crypt of Solomon’s exorcisms: archaeological hypotheses*

Nonetheless, can we pinpoint the location of the original shrine? Let us seek to identify where this site of Solomonic exorcism was situated, before the relocation of the relics to the Basilica of the Anastasis. As noted, the *Itinerarium Burdigalense* indicates that it was located in a crypt adjacent to the two twin pools of Bethesda. This site has experienced a long and varied history of transformations and repurposing throughout different eras of the city. The Pool of Bethesda (or Probatic Pool) was recognized as a place of healing during Jewish times, a fact well-documented in the Gospels. Following the establishment of *Aelia Capitolina* under Hadrian, a sanctuary dedicated to Serapis and Asclepius<sup>73</sup> was erected at this location, preserving its original medicinal significance while also introducing pagan elements.<sup>74</sup> Today, a Crusader Church dedicated to Saint Anne stands near the remnants of a Byzantine church.<sup>75</sup> Beneath this church lies

<sup>73</sup> Tacitus, *Historiae* IV, 84, 5 states that many believed that Sarapis and Asclepius were the same god (J. STAMBAUGH, *Sarapis and Asclepius*, in *Sarapis under the Early Ptolemies*, Études préliminaires aux religions orientales dans l’Empire romain 25, Leiden 1972, pp. 75-78).

<sup>74</sup> According to LAFRATE, *The Long Life* ... cit., p. 77, “The Solomonic cult was thus, as often happens, built on an already established tradition, and it is possible that during the transition process Solomon acquired some of the traits and powers of the Greek demigod Asklepios. According to the same source, there is a strong link between the waters of the city and a subterranean dimension of cult, although these pools are not related to those of Siloam”. If one accepts my hypothesis of identifying the place where the exorcism carried out by Eleazar under the emperor Vespasian, mentioned by Josephus Flavius, with the crypt mentioned by *Burdigalense*, then I believe that the opposite process may have occurred: the Greco-Roman cult was established at the beginning of the 2<sup>nd</sup> century on the site where the Solomonic exorcisms took place.

<sup>75</sup> L. DE VAUX, *Découvertes récentes à Jérusalem. État actuel des fouilles sur l’emplacement de la piscine de Bêthesda dans la propriété française de Sainte-Anne, à Jérusalem*, in «Revue Archéologique», III Série, 9 (1887), pp. 159-169; C. MAUSS, *Invention du tombeau de sainte*

a crypt composed of a chamber carved into the rock. According to legend, this crypt is believed to be the site of the house of Joachim and Anne, where Mary, the mother of Jesus, was born. The crypt's proximity to the pool allows us to hypothesize that it may indeed correspond to the site mentioned in the *Itinerarium Burdigalense*. Additionally, historical accounts from Josephus reference two adjacent water sources in the area: the Siloam Pool and Solomon's Pool.<sup>76</sup> The *Itinerarium Burdigalense* also alludes to Solomon's crypt near ("ibi") the twin pools ("piscinae gemellares"). Archaeological findings further support the existence of two nearby pools.<sup>77</sup> Thus, it is plausible to associate the Pool of Solomon with the crypt where exorcisms were believed to have occurred.

We can put forth a second hypothesis suggesting that the grotto of Solomon's exorcisms may be identified with the area known as "Zedekiah's Cave," also referred to as "King Solomon's Quarries."<sup>78</sup> This extensive underground space, likely utilized as a stone quarry for the construction of both the First and Second Temples, is situated in proximity to the Bethesda Pool.

It is worth noting that, according to the *Testament of Solomon*, King Solomon was granted the ability to control demons through a ring bestowed upon him by God. This power allowed Solomon to enlist the assistance of demons in the construction of the Temple. Certain passages in the *Testament* explicitly depict demons retrieving stones from the quarry used for this purpose. Therefore, we can hypothesize that Solomon's crypt was situated in this very quarry, where his power was manifested, as described in the text:<sup>79</sup>

And Ephippas led the demon of the Red Sea with the column. And they both took the column and raised it aloft from the earth. And I outwitted these two spirits, so that they could not shake the entire earth in a moment of time. And then I sealed round with my ring on this side and that, and said: "Watch." And the spirits have remained upholding it until this day, for proof of the wisdom vouchsafed to me. And there the pillar was hanging of enormous size, in mid air, supported by the winds. And thus the spirits appeared underneath, like air,

---

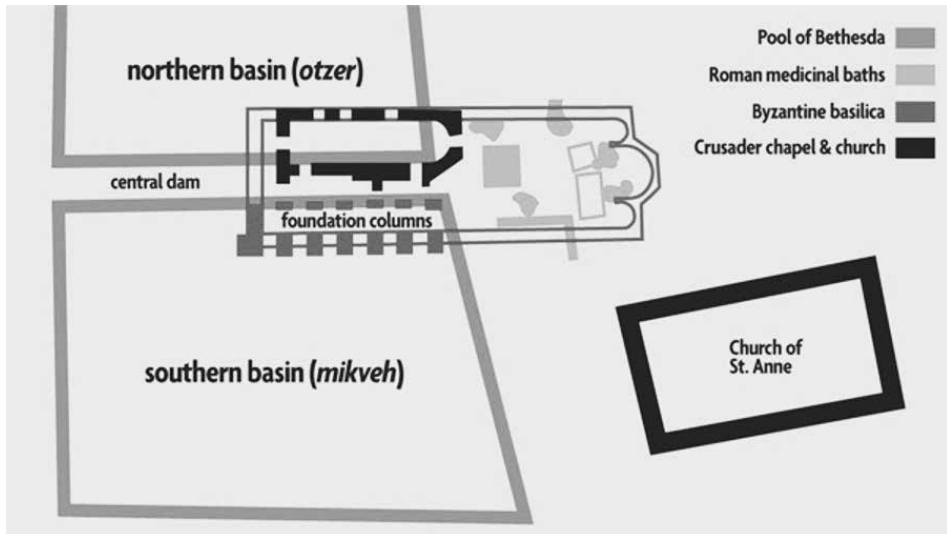
*Anne à Jérusalem*, Leroux, Paris 1893. S. GIBSON, *The Excavations at the Bethesda Pool in Jerusalem. Preliminary Report on a Project of Stratigraphic and Structural Analysis (1999-2009)*, in *La Piscine Probatiq. De Jésus à Saladin. Le Projet Béthesda (1994-2010)*, «Proche-Orient Chrétien», Numéro Spécial, edited by C. DAUPHIN, Jerusalem 2011, pp. (17-45) 39-41.

<sup>76</sup> Josephus, *Jewish War* 5:145. N. SZANTON, *Ritual Purification and Bathing: The Location and Function of Siloam Pool and Solomon's Pool in Second Temple Period Jerusalem*, in «Atiqot», 113/1 (2024), p. 30.

<sup>77</sup> U.C. VON WAHLDE, *The Puzzling Pool of Bethesda*, in «Biblical Archeology», 65 (2011), pp. 40-47.

<sup>78</sup> This site has known in Arabic as *Migharat al-Kitan* («Cotton Cave»), but also as *Suleiman's Cave*, *Royal Caverns*, and *Korab's Cave*.

<sup>79</sup> *Test.Sal.* 2, 5-8; 6, 9-11; 10, 10.



<https://library.biblicalarchaeology.org/images/bsba3705044101jpg/>  
[\(https://library.biblicalarchaeology.org/article/the-puzzling-pool-of-bethesda/\)](https://library.biblicalarchaeology.org/article/the-puzzling-pool-of-bethesda/)

supporting it. And if one looks fixedly, the pillar is a little oblique, being supported by the spirits; and it is so to day. [...] I, therefore, Solomon, having heard this, glorified God and adjured the demons not to disobey me, but to remain supporting the pillar. And they both swear, saying: “The Lord thy God liveth, we will not let go this pillar until the world’s end. But on whatever day this stone fall, then shall be the end of the world [1].”<sup>80</sup>

It is reasonable to posit that the pillar suspended within the quarries (v. Photo) may have contributed to the emergence of the legend concerning the two demons that purportedly support a pillar.<sup>81</sup>

### Conclusions

Throughout history, King Solomon has been regarded as one of humanity’s greatest sages. A legend emerged around him, portraying him as a master of ma-

<sup>80</sup> *Test.Sal.* 124.127.

<sup>81</sup> *Test.Sal.* 24. J.L. LEEPER, *Remains of the Temple at Jerusalem*, in «The Biblical World», 22/5 (1903), pp. 329-341; C. ADLER, *The Cotton Grotto, an Ancient Quarry in Jerusalem, with a Note on the Stones Used for the Altar*, in «The Jewish Quarterly Review», 8/3 (1896), pp. 384-391 (385).



American Colony. Photo Department, photographer. *Solomon's Quarries, showing hanging pillar, Jerusalem*. Jerusalem, None. [Between 1898 and 1946] Photograph. <https://www.loc.gov/item/2019697378/>

gical arts bestowed upon him by God through a special ring. He was believed to possess the extraordinary ability to exorcise demons, liberating possessed individuals or compelling these entities to serve him. This concept evolved within the Jewish tradition, which typically rejected magical practices; however, influenced by neighboring cultures, it gradually embraced a magical legacy.<sup>82</sup> In this evolving tradition, Solomon consistently occupied a prominent role.

The crypt where exorcisms were conducted using the seal ring gained considerable fame, and following the partial Christianization of Jerusalem, it remained in operation until it was ultimately destroyed. The relics that honored Solomon's exorcistic practices were moved to the Holy Sepulchre after its construction during the Constantinian era, but were lost a few centuries later. The Solomonic cult likely caused significant concern among ecclesiastical hierarchies due to its Jewish origins and magical connotations, leading to its gradual elimination. This process began with the destruction of its sanctuary and culminated in the eradication of its remaining relics.

The enchanting tradition surrounding King Solomon has persisted for centuries.<sup>83</sup> This is prominently illustrated by the numerous amulets featuring Solomon on horseback, triumphantly vanquishing a female demon. This imagery aligns with the archetype of the holy knight, later associated with other figures such as Saint Sisinnius, Saint Theodore, and Saint George.

<sup>82</sup> T.E. KLUTZ, *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, London-New York 2003.

<sup>83</sup> S.I. JOHNSTON, *The Testament of Solomon from Late Antiquity to the Renaissance*, in *The Metamorphosis of Magic*, edited by J. BREMMER-J.R. VEENSTRA, Leuven 2003, pp. 35–50.

*Bibliography*

*Sources*

*Breviarius de Hierosolyma* (CChr.SL, 110, edited by WEBER 1965).

Egeria, *Itinerarium* (CChr.SL, 81, edited by FRANCESCHINI/WEBER 1965).

Gregory of Tours, *Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris* 33: *Cumque navis portum fuisset adepta, hic ad eam saltuatim a prosilit, ac provolutus solo coram navi, erumpente ab ore et naribus tabe, persona purgata est* (MGH, SS. rer. merov. I, 2; 128, edited by Arndt/Krusch 1969).

Hippocrates, *Morb.* (P. POTTER, *Hippocrates Volume X, Disease IV. Generation. Nature of the Child. Nature of Women and Barrenness*, LOEB Classical Library 520, Cambridge, MA, 2012).

*Itinerarium Burdigalense* (CChr.SL, 14-15, edited by Geyer/Cuntz 1965).

Josephus, *Ant.* (edited by B. NIESE, *Flavii Iosephi opera*, Berlin 1895; transl. H.St.J. Thackeray, Ralph Marcus, *Josephus*, Vol. V: *Jewish Antiquities, Books V-VIII*, LOEB, London, William Heinemann; Cambridge MA, Harvard University Press 1950).

Josephus, *J.W.* (B. NIESE, *Flavii Iosephi opera*, Berlin 1895).

Origenes *In Matthaeum commentariorum series* (*Origenes Werke* Band 11. *Matthäuserklärung* II: Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series, edited by E. KLOSTERMANN-U. TREU, Berlin 1976).

Philostratus, *Vita Apollonii* IV, 20 (*The Life of Apollonius of Tyana*, edited by F.C. CONYBEARE, London-New York 1912).

*PGM* (*The Greek Magical Papyri. Including the Demotic Spells*, edited by H.D. BETZ; Chicago-London 1986).

*Testament of Solomon* (*The Testament of Solomon, edited from manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna*, edited by CH. McCOWN, Leipzig 1922).

*The Testimony of Truth* NHC IX 3, 70.5 -24 (*Nag Hammadi Codices IX and X*, Nag Hammadi Studies 15, edited by B.A. PEARSON, Leiden 1981).

*Modern bibliography*

- C. ADLER, *The Cotton Grotto, an Ancient Quarry in Jerusalem, with a Note on the Stones Used for the Altar*, in «The Jewish Quarterly Review», 8/3 (1896), pp. 384-391.
- W.M. ALEXANDER, *Demonic Possession in the New Testament: Its Relations Historical, Medical, and Theological*, Edinburgh 1902.
- PH.S. ALEXANDER, *Contextualizing the Demonology of the Testament of Solomon*, in *Die Dämonen: Die Dämonologie Der Israelitisch-Jüdischen Und Frühchristlichen Literatur Im Kontext Ihrer Umwelt*, Tübingen 2003, pp. 613-635.
- A. ANGELINI, *Δαίμονες and Demons in Hellenistic Judaism: Continuities and Transformations*, in *Demons in early Judaism and Christianity: Characters and Characteristic*, edited by H.M. PATMORE-J. LÖSSL, Leiden 2015, pp. 54-73.
- M. AVIOZ, *King Solomon in Josephus' Writings*, in *Writing and Rewriting History in Ancient Israel and Near Eastern Cultures*, edited by I. KALIMI, Wiesbaden 2020, pp. 211-222.
- D. BARBU-A.-C. RENDU LOISEL, *Démons et exorcismes en Mésopotamie et en Judée*, in «I Quaderni del ramo d'oro on-line», 2 (2009), pp. 304-366.
- K.L. BEASLEY, *Magic, Miracles and Rhetoric in Flavius Josephus' Jewish Antiquities*, Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy, Department of Theology and Religious Studies, King's College, London. Faculty of Arts and Humanities, 2022.
- M. BESHAY, *Solomon the Builder: The Testament of Solomon within Byzantine Imperial and Apocalyptic Culture*, in «Journal of Late Antiquity», 14/2 (2021), pp. 471-497.
- M. BIEGAS, *Was King David an Exorcist?*, in «The Biblical Annals», 13/4 (2022), pp. 591-616.
- K. BODNER-A.S. BRENT, *Solomon and 666 (Revelation 13.18)*, in «New Testament Studies», 66/2 (2020), pp. 299-312.
- G. BOHAK, *Ancient Jewish Magic. A History*, New York 2008.
- G. BOHAK, *Jewish Exorcism Before and After the Destruction of the Second Temple*, in *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*, edited by D.R. SCHWARTZ-Z. WEISS-R.A. CLEMENTS, Leiden-Boston 2012, pp. 277-300.

- G. BOHAK, *Exorcistic Psalms of David and Solomon (an Introduction and Translation)*, in *Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptures*, Vol. 1, Grand Rapids, edited by R. BAUCKHAM-J. DAVILA-A. PANAYOTOV, MI 2013, pp. 287-297.
- C. BONNER, *The Technique of Exorcism*, in «Harvard Theological Review», 36/1 (1943), pp. 39-49.
- R. BOUSTAN-M. BESHAY, *Sealing the Demons, Once and For All: The Ring of Solomon, the Cross of Christ, and the Power of Biblical Kingship*, in «Archiv Für Religionsgeschichte», 16/1 (2015), pp. 99-129.
- R. BRAUN, *Solomon, the Chosen Temple Builder: The Significance of 1 Chronicles 22, 28, and 29 for the Theology of Chronicles*, in «Journal of Biblical Literature», 95/4 (1976), pp. 581-590.
- G.J. BROOKE, *Deuteronomy 18.9-14 in the Qumran Scrolls*, in *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, edited by T.E. KLUTZ, London-New York 2003, pp. 66-84.
- P. BUSCH, *Solomon as a True Exorcist: The Testament of Solomon in Its Cultural Setting*, in *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*, Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 245, edited by J. VERHEYDEN, Leiden-Boston 2013, pp. 183-195.
- S.T. CARROLL, *The Apocalypse of Adam and Pre-Christian Gnosticism*, in «Vigiliae Christianae», 44/3 (1990), pp. 263-279.
- A. COSENTINO, *La tradizione del re Salomone come mago ed esorcista*, in *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, Atti dell'Incontro di studio, edited by A. MASTROCINQUE, Verona, 22-23/10/1999, Bologna 2002, pp. 41-59.
- A. COSENTINO, *Personaggi divini in armi sulle gemme magiche*, in «Arys. Antiquedad, Religiones y Sociedades», 11 (2013), pp. 271-284.
- A. COSENTINO, *Testamento di Salomone*, Collana di Testi Patristici 227, Roma 2013.
- T. COSTA, *The Exorcisms and Healings of Jesus within Classical Culture*, in *Christian Origins and Greco-Roman Culture. Social and Literary Contexts for the New Testament*, edited by S.E. PORTER-A.W. PITTS, Leiden-Boston 2013, pp. 113-144.
- J.A. DAVIES, *Solomon in the Gospels and Acts—Saint or Sinner?*, in «Journal of Gospels and Acts Research», 8 (2024), pp. 7-22.

- T. DE BRUYN, *What Did Ancient Christians Say When They Cast Out Demons? Inferences from Spells and Amulets*, in *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies Inspired by Pauline Allen*, Supplements to *Vigiliae Christianae* texts and studies of early christian life and language 132, edited by G.D. DUNN-W. MAYER, Leiden-Boston 2015, pp. 64-82.
- T. DE BRUIN, *Demons and Vices in Early Christianity*, in *Demons in Early Judaism and Christianity: Characters and Characteristics*, edited by H.M. PATMORE-J. LÖSSL, Leiden-Boston 2022, pp. 130-154.
- M. DE HARO SANCHEZ, *Le Vocabulaire de La Pathologie et de La Thérapeutique Dans Les Papyrus Iatromagiques Grecs: Fièvres, Traumatismes et 'épilepsie'*, in «Bulletin of the American Society of Papyrologists», 47 (2010), pp. 131-153.
- R. DEINES, *Josephus, Salomo Und Die von Gott Verliebene Τέχνη Gegen Die Dämonen*, in *Die Dämonen: Die Dämonologie Der Israelitisch-Jüdischen Und Frühchristlichen Literatur Im Kontext Ihrer Umwelt*, Tübingen 2003, pp. 365-394.
- L. DE VAUX, *Découvertes récentes a Jérusalem. État actuel des fouilles sur l'emplacement de la piscine de Béthesda dans la propriété française de Sainte-Anne, a Jérusalem*, in «Revue Archéologique», III Série, 9 (1887), pp. 159-169.
- D.C. DULING, *Solomon, Exorcism, and the Son of David*, in «Harvard Theological Review», 68/3-4 (1975), pp. 235-252.
- D.C. DULING, *Testament of Solomon: A New Translation and Introduction*, in *Old Testament Pseudepigrapha*, vol.1, edited by J.H. CHARLESWORTH, New York 1983, pp. 940-944.
- D.C. DULING, *The Eleazar Miracle and Solomon's Magical Wisdom in Flavius Josephus's Antiquitates Judaicae 8.42-49*, «Harvard Theological Review», 78 (1985), pp. 1-25.
- J.D.G. DUNN-G.H. TWELFTREE, *Demon-Possession and Exorcism in The New Testament*, in «Churchman», 94 (1980), pp. 210-225.
- J. DVOŘÁČEK, *The Son of David in Matthew's Gospel in the Light of the Solomon as Exorcist Tradition*, Tübingen 2016.
- E. EVE, *The Jewish Context of Jesus' Miracles*, Library of New Testament Studies; JSNTSup 231; London-New York 2002.

- CH.A. FARAONE, *Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World*, in «Classical Antiquity», 30/1 (2011), pp. 1-32.
- L. FLORIDI, *Lucillio, "Epigrammi": Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Texte und Kommentare 47, Berlin-Boston 2014.
- K.A. FOWLER, *The Romans, the Temple, and the Alexandrian Context of the Testimony of Truth (NHC IX,3)*, in «Gnosis», 8/2 (2023), pp. 167-191.
- I. FRÖHLICH, *Magical Healing at Qumran (11Q11) and the Question of the Calendar*, in *Studies on Magic and Divination in the Biblical World*, edited by H.R. JACOBUS-A.K. DE HEMMER GUDME-PH. GUILLAUME, Piscataway NJ 2013, pp. 39-42; 247-302.
- F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Magic in the Dead Sea Scrolls*, in edited by J.N. BREMMER-J.R. VEENSTRA, *The Metamorphosis of Magic from late antiquity to the early modern period*, Leuven 2002, pp. 13-33.
- S. GIBSON, *The Excavations at the Bethesda Pool in Jerusalem. Preliminary Report on a Project of Stratigraphic and Structural Analysis (1999-2009)*, in *La Piscine Probatoire. De Jésus à Saladin. Le Projet Béthesda (1994-2010)*, «Proche-Orient Chrétien», Numéro Spécial, edited by C. DAUPHIN, Jerusalem 2011, pp. 17-45.
- S. GIVERSEN, *Solomon und die Dämonen*, in *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*, Nag Hammadi Studies 6, edited by M. KRAUSE, Leiden 1975, pp. 16-21.
- S. GRINDHEIM, *Exorcism, Forgiveness, and Christological Implications*, in *Healing and Exorcism in Second Temple Judaism and Early Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 511, edited by M. TELLBE-T. WASSERMAN, Tübingen 2019, pp. 53-75.
- L.W. HURTADO, *The Ritual Use of Jesus's Name in Early Christian Exorcism and Healing*, in *Healing and Exorcism in Second Temple Judaism and Early Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 511, edited by M. TELLBE-T. WASSERMAN, Tübingen 2019, pp. 141-161.
- S. HURWITZ, *Lilith the First Eve. Historical and Psychological Aspects of the Dark Feminine*, English Translation by G. Jacobson, Einsiedeln 1999<sup>2</sup>.
- A. IAFRATE, *"Il demone nell'ampolla": Solomon, Virgil, Aeolus, and the Long Metamorphosis of Rain Rituals and Wind-Taming Practices*, in «Revue de l'histoire des religions», 3 (2017), pp. 387-425.

- A. IAFRATE, *Solomon, Lord of the Rings: Fashioning the Signet of Power from Electrum to Nuḥās*, in «Al-Masāq», 28/3 (2016), pp. 221-241.
- H.M. JACKSON, *Notes on the Testament of Solomon*, in «Journal for the Study of Judaism», 19/1 (1988), pp. 19-60.
- R.M. JOHNSTON, *Demon Possession and Exorcism In the New Testament*, in «Journal of Adventist Mission Studies», 11/2 (2015), pp. 17-24.
- S.I. JOHNSTON, *The Testament of Solomon from Late Antiquity to the Renaissance*, in *The Metamorphosis of Magic*, edited by J. BREMMER-J.R. VEENSTRA, Leuven 2003, pp. 35-50.
- D.R. JORDAN-R. KOTANSKY, *A Solomonic Exorcism*, in *1997, Koelner Papyri (P. Koeln), Band 8*, 8, Abhandlungen der Nordrhein-Westfaelischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe, Papyrologica Coloniensia, VII. Opladen 1997, pp. 53-69.
- D. KARR, *The Study of Solomonic Magic in English*, in *Sepher Raziel Also Known as Liber Salomonis, a 1564 English Grimoire from Sloane MS 3826*, edited by D. KARR-S. SKINNER, Singapore 2005<sup>2</sup>; revised and updated version 2024.
- T.E. KLUTZ, *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, London-New York 2003.
- T.E. KLUTZ, *The Archer and the Cross: Chorographical Astrology and Literary Design in the Testament of Solomon*, in *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, edited by T.E. KLUTZ, London-New York 2003, pp. 219-244.
- W. KNOX, *Jewish Liturgical Exorcism*, in «Harvard Theological Review», 31/3 (1938), pp. 191-203.
- R. KOTANSKY, *Greek Exorcistic Amulets*, in *Ancient Magic and Ritual Power*, edited by M. MEYER-P. MIRECKI, Boston-Leiden 2001, pp. 243-277.
- S.S. KOTTEK, *Josephus on Poisoning and Magic Cures or; On the Meaning of Pharmakon*, in *Flavius Josephus*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 146, edited by J. PASTOR-P. STERN-M. MOR, Leiden 2011, pp. 247-258.
- K. C. LAMPROPOULOS-M. KORRES-A. MOROPOULOU, *A Transdisciplinary Approach to Reveal the Structural Evolution of the Holy Aedicule in the Church of the Holy Sepulchre*, Springer Proceedings in Materials 2019.
- G. LANGER, *Solomon in Rabbinic Literature*, in *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*, Journal for

- the Study of the New Testament. Supplement Series 245, edited by J. VERHEYDEN, Leiden-Boston 2013, pp. 127-142.
- E. LANGTON, *Essentials of Demonology, A Study of Jewish and Christian Doctrine, its Origin and Development*, London 1949.
- J.L. LEEPER, *Remains of the Temple at Jerusalem*, in «The Biblical World», 22/5 (1903), pp. 329-341.
- R. LEICHT, *Masbia' Ani 'Alekba: Types and Patterns of Ancient Jewish and Christian Exorcism Formulae*, in «Jewish Studies Quarterly», 13/4 (2006), pp. 319-343.
- C. MAUSS, *Invention du tombeau de sainte Anne à Jérusalem*, Leroux, Paris 1893.
- C.C. McCOWN, *The Christian Tradition as to the Magical Wisdom of Solomon*, in «Journal of the Palestine Oriental Society», 2 (1922), pp. 1-8.
- A. NICOLOTTI, *Esorcismo cristiano e possessione diabolica tra II e III secolo*, *Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 54, Turnhout 2011.
- J. NYSTRÖM, *Jesus' Exorcistic Identity Reconsidered: The Demise of a Solomonic Typology*, in *Jesus and the Scriptures: Problems, Passages and Patterns*, edited by T. HÄGERLAND, London 2016, pp. 69-92.
- J.Z. PASTIS, *Dating the Dialogue of Timothy and Aquila: Revisiting the Earlier Vorlage Hypothesis*, in «Harvard Theological Review», 95 (2002), pp. 169-195; S.L. SCHWARZ, *Reconsidering the Testament of Solomon*, in «Journal for the study of the Pseudepigrapha», 16/3 (2007), pp. 203-237.
- R. PATAI, *Lilith*, in «The Journal of American Folklore», 77/306 (1964), pp. 295-314.
- H.M. PATMORE, *Belial in the Divine Courtroom: Rethinking 11Q11 v 4-vi 3*, Paper presented at the Groningen-Leuven-Oxford Network Conference hosted by the Oriel Centre for the Study of the Bible at the University of Oxford (8-9 March 2021).
- H.M. PATMORE, *Exorcising Belial? Rethinking 11Q11 v 4-vi*, in «Revue de Qumran», 34/2 (2022), pp. 215-239.
- P. POUCHELLE, *Understanding the History, Theology, and Community of the Psalms of Solomon in Light of the Dead Sea Scrolls*, in *Psalms of Solomon: Texts, Contexts, and Intertexts. Early Judaism and its Literature*, edited by P. POUCHELLE-G.A. KEDDIE-K. ATKINSON, Atlanta 2021, pp. 58-80.
- J. PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, translated by F. Rosner, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford 1993.

- J. RAINBOW, *The Song of Songs and the Testament of Solomon: Solomon's Love Poetry and Christian Magic*, in «Harvard Theological Review», 100/3 (2007), pp. 249-274.
- J.M. RIDDLE, *Goddesses, Elixirs, and Witches. Plants and Sexuality Throughout Human History*, New York 2010.
- C.J. ROGERS, *The Devil in Gregory of Tours: Spirit Intercession and the Human Body*, in «Networks and Neighbours» 2/2 (2014), pp. 347-377.
- S.L. SCHWARZ, *Reconsidering the Testament of Solomon*, in «Journal for the study of the Pseudepigrapha», 16/3 (2007), pp. 203-237.
- J. SEIDEL, *Charming Criminals: Classification of Magic in the Babylonian Talmud*, in *Ancient magic and ritual power*, edited by M. MEYER-P. MIRECKI, Boston-Leiden 2001, pp. 145-166.
- Y. SHAVIT, *An Imaginary Trio: King Solomon, Jesus, and Aristotle*. Berlin-Boston 2020.
- M. SLUHOVSKY, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago 2007.
- G. SOFER, “*For Then Thou Shalt Make Thy Way Prosperous*”. *The Interplay of Scriptures, Sacredness, and Magical Practices*, in *Maimonides Review of Philosophy and Religion. Volume 3*, edited by M. TORBIDONI, Leiden-Boston 2024, pp. 185-209.
- E. SORENSEN, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, WUNT 157, Tübingen 2002.
- U. STEINERT, *I smell a rat! Fumigation in Mesopotamian and Hippocratic recipes for women's ailments*, Part I <http://recipes.hypotheses.org/3278>; Part II <http://recipes.hypotheses.org/3284>.
- M.D. SWARTZ, *Magical Piety in Ancient and Medieval Judaism*, in *Ancient Magic and Ritual Power*, edited by M. MEYER-P. MIRECKI, Boston-Leiden 2001, pp. 167-183.
- N. SZANTON, *Ritual Purification and Bathing: The Location and Function of Siloam Pool and Solomon's Pool in Second Temple Period Jerusalem*, in «Atiqot», 113/1 (2024), pp. 29-44.
- P.A. TORIJANO, *Solomon the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 73, Leiden-Boston-Köln 2002.

- P.A. TORIJANO, *Solomon and Magic*, in *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*, Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 245, edited by J. VERHEYDEN, Leiden-Boston 2013, pp. 107-125.
- G.H. TWELFTREE, *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 54. Tübingen 1993.
- J. VAN DER VLIET, *Solomon in Egyptian Gnosticism*, in *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*, edited by J. VERHEYDEN, N, Leiden-Boston 2013, pp. 197-218.
- J. VAN SETERS, *The Chronicler's Account of Solomon's Temple-building: A Continuity Theme*, in *The Chronicler as Historian*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 238, edited by M.P. GRAHAM-S.L. MCKENZIE-K.G. HOGLUND, Sheffield 1997, pp. 283-300.
- J.R. VEENSTRA, *The Holy Almandal. Angels and the Intellectual Aims of Magic*, in *The Metamorphosis of Magic*, edited by J. BREMMER-J.R. VEENSTRA, Leuven 2003, pp. 189-229.
- J. VERHEYDEN, *Josephus on Solomon*, in *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*, Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 245, edited by J. VERHEYDEN, Leiden-Boston 2013, pp. 85-106.
- U.C. VON WAHLDE, *The Puzzling Pool of Bethesda*, in «Biblical Archeology», 65 (2011), pp. 40-47.
- S. WALTON, *Why Silence? Reflections on Paul and Jesus Silencing Demonised People in Luke-Acts*, in *Healing and Exorcism in Second Temple Judaism and Early Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 511, edited by M. TELBE-T. WASSERMAN, Tübingen 2019, pp. 91-112.
- M. WILLIAMS, *Not Your Average Exorcist: Jesus's Dialogue with Legion (Mark 5: 7-9) in Light of Ancient Power Rituals*, in «Lexington Theological Quarterly», 50/1 (2020), pp. 1-40.
- M. ZELLMANN-ROHRER, *Hippocratic Diagnosis, Solomon's Therapy, Roman Amulets: Epilepsy, Exorcism, and the Diffusion of a Jewish Tradition in the Roman World*, in «Journal for the Study of Judaism», 53 (2022), pp. 69-93.



# Viaggiatori, pellegrini e mercanti: la Calabria tardo antica e alto medioevale come spazio di confronto e trasformazione dei tre monoteismi

DOMENICO BENOCI

D. BENOCI, *Viaggiatori, pellegrini e mercanti: la Calabria tardoantica e alto medioevale come spazio di confronto e trasformazione dei tre monoteismi*, in *Ebrei, cristiani e musulmani in viaggio. Incontri e sguardi sull'altro*, a cura di R. Salvarani, Firenze 2025, pp. 113-142

[https://doi.org/10.82041/2025\\_009](https://doi.org/10.82041/2025_009)

Per la sua posizione geografica e per la sua conformazione orografica e idrografica, la Calabria è sempre stata un territorio strategico nel connettere la *pars orientis* con la *pars occidentis*, la costa settentrionale del Mediterraneo e il suo retroterra mitteleuropeo con le sponde meridionali. Questa funzione di cerniera è fortemente accentuata nella Calabria tardo antica e alto medioevale, meglio definita dal toponimo di terra *Bruttiorum*<sup>1</sup>, regione di passaggio e incontro fra diverse culture e religiosità, *limes* interno di un impero che assisteva al riconfigurarsi della propria struttura a causa dell'incidenza di svariati eventi contingenti o fenomeni dalla lunga tenuta<sup>2</sup>.

In questo contesto multiculturale e multireligioso, la dimensione del viaggio e la sua analisi attraverso le fonti, tanto le scritte quanto quelle archeologiche, diventa una chiave interpretativa per comprendere come le identità locali e alloctone abbiano contribuito a plasmare la percezione del territorio e della sua popolazione nell'ambito del divenire storico, proprio a partire dalla conformazione del tutto peculiare della terra calabra.

In questo contributo, dunque, si cercherà di esplorare la Calabria come 'spazio di confronto e trasformazione' a partire dall'analisi delle fonti letterarie

---

<sup>1</sup> In merito alla denominazione dell'area meridionale dell'antica *Regio III Lucania et Bruttii*, S. MAZZARINO, *Si può dire «Bruttium»? La denominazione tardoromana dell'attuale Calabria*, in S. MAZZARINO, *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I, Bari 1974, pp. 463-467.

<sup>2</sup> In generale, sull'Impero Romano nella Tarda Antichità P. BROWN, *Il Mondo Tardo Antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Torino 1974.

e delle evidenze archeologiche dei tre grandi monoteismi. L'attenzione si concentrerà sulla documentazione storica e letteraria che racconta dei viaggiatori, dei pellegrini e dei migranti che hanno attraversato la regione tra il V e il X secolo d.C., e su come questi spostamenti abbiano inciso sulla configurazione delle identità locali e sulle dinamiche di incontro fra culture. Tali testimonianze, verranno comparate, laddove possibile, con le evidenze archeologiche note alla luce dei più aggiornati dati della ricerca.

*L'ebraismo: la Calabria come punto di passaggio e di dialogo interculturale*

La presenza ebraica in Calabria, così come in molte altre regioni del Mediterraneo, ha radici antiche. Non è un caso, dunque, che tale presenza affondi le proprie radici nel mito, di cui il più antico e famoso è quello relativo ad *Aschenez*, pronipote di Noè, citato nella Genesi<sup>3</sup>. A partire dalla diaspora postdiluviana, da un viaggio biblico, “derivarono le nazioni disperse per le isole nei loro territori, ciascuno secondo la propria lingua e secondo le loro famiglie, nelle loro nazioni”.

Il racconto veterotestamentario viene recepito dallo storico del I secolo d. C., Giuseppe Flavio che, nelle *Antichità Giudaiche*, riporta: “*Aschenez in verità diede origine agli Aschenazi, che ora dai greci sono chiamati Reggini*”, di fatto legando l'ascendenza della stirpe autoctona di *Réghion* all'antico ceppo ebraico<sup>4</sup>.

Allo stesso modo lo riporta Girolamo, quando, dopo essere passato da *Regium Iulii* nel suo viaggio verso la Terra Santa, intorno al 380, nell'opera *Questioni ebraiche sopra la Genesi*, ritorna sulla tradizione che “coloro che dai Greci erano chiamati Reggini, erano discendenti di Aschenez”<sup>5</sup>.

Non è un caso che questa mitica fondazione, al pari di molte altre, affondi le sue radici in un viaggio, archetipo della *navigatio vitae*<sup>6</sup>, in cui il protagonista, un ebreo mercante, riconosce il valore di una terra che sarà destinata a essere, nel corso del tempo, un ubertoso bacino di mercato, mercanti, idee, religioni e culture.

Tale leggenda, nella seconda metà del XVI secolo, verrà ripresa da Gabriele Barrio nel *De antiquitate et situ Calabriae*, una sorta di prima storia organica-

<sup>3</sup> Gen 10, 1-5: “Questa è la discendenza dei figli di Noè: Sem, Cam e Iafet, (...) figli di Iafet: Gomer, Magog, (...) I figli di Gomer: Àskenaz, Rifat e Togarma”.

<sup>4</sup> “*Asbanaxus quidem Aschanaxos condidit, qui nunc Regimes a Grecis nomantur*”.

<sup>5</sup> “*Aschenas Greci Rbeginos vocant*”.

<sup>6</sup> C. WIDMANN, *Il viaggio come metafora dell'esistenza*, Roma 1999.

mente strutturata della regione. L'autore, riprendendo tanto Giuseppe Flavio, quanto Girolamo, ritiene che Aschenez abbia scelto la sponda orientale dello Stretto, nell'ambito di una vera e propria strategia di ripopolamento della Terra, all'indomani del Diluvio universale<sup>7</sup>. In seguito, un ulteriore viaggio lo portò nella Mitteleuropa, in Germania, dove, stanziatosi nella valle del Reno, fece fiorire la cultura yiddish<sup>8</sup>. In questo modo il Barrio riusciva a conciliare la fondazione di Reggio Calabria con la denominazione con cui erano conosciuti gli ebrei dell'Europa centro-orientale.

La tradizione si perpetua in alcuni eruditi moderni, tra i quali Marafioti<sup>9</sup>, Grimaldi<sup>10</sup> e Romanelli, che riporta di radici ebraiche riscontrabili nei toponimi calabresi<sup>11</sup>. Oltre a questi, Françoise Lenormant, nella sua *Grande-Grèce. Paysages et histoire*, nota come si possano riscontrare similitudini tra la vita dei seguaci di Pitagora e quella di alcune correnti ascetiche ebraiche, pur con le dovute differenze dottrinali<sup>12</sup>. Riporta, inoltre, come Catanzaro, sotto la dominazione Normanna, avesse un quartiere giudaico e uno di amalfitani, stabiliti per il commercio<sup>13</sup>.

Non a caso la presenza ebraica nel Medioevo in Calabria è formalmente documentata specialmente dalla toponomastica che, dal nord al sud della regione, presenta rioni denominati *Iudeo*, *Iudeca*, *Judeca*, *Judea*, *Giudecca*, o aree suburbane quali *Colfus Iudaeorum* (Trebisacce), Monte dei Giudei<sup>14</sup>, etc., testimoniando come la regione a quel tempo fosse diventata uno dei principali centri di vita ebraica nel sud Italia<sup>15</sup>.

A livello giuridico è da notare la costituzione teodosiana, emanata il 22 settembre 384 a *Regium*, che prevede l'impossibilità per gli ebrei di comprare schiavi cristiani e contaminarli con i propri atti di culto. La presenza di schiavi cristiani o samaritani sottoposti ai giudei doveva essere un problema che a lungo condizionò la società della porzione meridionale della penisola, se ancora nel VI

---

<sup>7</sup> G. BARRIO, *De antiquitate et situ Calabrice*, Romae 1571, p. 6.

<sup>8</sup> In relazione alla presenza delle comunità ebraiche renane a partire dal IX secolo, B. LIGORIO, *Sapere e denaro da Shabbatai Donnolo a Federico II*, Taranto, 2010.

<sup>9</sup> D. MARAFIOTI, *Croniche et antichità di Calabria*, Padova 1601, pp. 9-14.

<sup>10</sup> L. GRIMALDI, *Studi archeologici sulla Calabria ultra seconda*, Napoli 1845.

<sup>11</sup> In particolare, fa riferimento al toponimo della Sila, che deriverebbe da *Eshel*, in latino *arboretum* o *silva*, D. ROMANELLI, *Antica Topografia Istorica del Regno di Napoli*, Napoli 1815.

<sup>12</sup> F. LENORMANT, *La Grande-Grèce. Paysages et histoire*, Paris 1881, p. 60.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 278.

<sup>14</sup> G. ROHLFS, *Dizionario toponomastico e onomastico della Calabria. Prontuario filologico-geografico della Calabria*, Ravenna 1974.

<sup>15</sup> G. DE SENSI SEDITTO, *Gli ebrei nella Calabria medievale. Studi in memoria di Cesare Colafemmina*, Soveria Mannelli 2013.

secolo, Gregorio Magno è chiamato a intervenire in simili questioni in Sicilia<sup>16</sup>.

Oltre a questi sporadici riferimenti, nelle fonti indirette la presenza degli Ebrei non è ulteriormente documentata tra V e X secolo. Una *Cronaca cassense* del X secolo, forse redatta a Cassano Jonio, tramanda della forzosa conversione al cristianesimo a seguito dell'intervento di Basilio il Macedone, rivolta verso i Giudei dell'Italia meridionale bizantina, sconfessione che durò unicamente il lasso di tempo della campagna<sup>17</sup>. Le notizie successive mostrano una società fortemente integrata nelle sue compagini giudaiche e cristiana. Basti pensare alla stretta relazione che, nel contesto di Rossano, centro nevralgico del potere bizantino nel *Thema* di Calabria, intercorse tra Donnolo Shabbetai e S. Nilo<sup>18</sup>. Questa comunione non sorprende se pensiamo alla consuetudine che avevano con gli Ebrei sia i locali, a partire dal tempo dei romani, sia le autorità bizantine. Infatti, sebbene già da epoca Giustiniana le normative contro i Giudei fossero notevolmente stringenti, l'applicazione delle forme più repressive di interventi riportate nelle fonti storico-giuridiche dei secoli successivi sembra che sia stata diretta unicamente nell'ambito della comunità palestinese, allorché decise di armarsi apertamente a sostegno degli invasori persiani o relativamente ad alcuni interventi a Costantinopoli che indussero una parte dei Giudei a emigrare nel regno dei Khazari<sup>19</sup>.

La situazione pare mutare con l'avvento dei Normanni che attuano delle politiche maggiormente volte al controllo della comunità in un'ottica feudale. In questo senso, più che in una politica anti-giudaica, vanno lette le norme emanate dalla Duchessa Adelasia che assoggetta le decime degli Ebrei al vescovo di Rossano<sup>20</sup>. Eppure, proprio in questo contesto, ormai maturo, brilla la testimonianza della notevole mobilità del popolo ebraico. Tra il 1170 e il 1180, infatti, è testimoniata l'attività del Rabbì Mosè di Reggio che aveva accolto e aiutato un suo fratello, tale Anatoli ben Iosef. Questi aveva condotto numerosi viaggi per ragioni economiche, lasciando la natia Marsiglia alla volta dell'Egitto, facendo tappa a Palermo, dove si era fermato per un po' di tempo, dato che gli Ebrei dotti erano anche ben considerati dai notabili arabi ed ebrei del tempo<sup>21</sup>. Giunto a Messina

<sup>16</sup> Greg. Magn., *Ep.*, III, 37; VI, 30; VIII, 21= CCL 140, pp. 182-183; 402-403.

<sup>17</sup> «L'anno 6382, VII indizione furono battezzati gli ebrei». V. SALETTA, *Cronaca cassanese del X secolo*, Roma 1966, p. 58.

<sup>18</sup> C. COLAFEMMINA, *S. Nilo di Rossano e gli Ebrei*, in *Atti del congresso internazionale su S. Nilo di Rossano* (28 settembre-1° ottobre 1986), Rossano-Grottaferrata 1989, pp. 119-130.

<sup>19</sup> V.M. MINALE, *Il diritto bizantino contro gli ebrei: a proposito della legislazione macedone*, in «Sefer Yuhasin», 3 (2015), pp. 7-29.

<sup>20</sup> O. DI TIO, *La storia calabrese e la dimora degli ebrei in Calabria dal V secolo alla seconda metà del XVI secolo*, S. Casciano 1916, pp. 62-64.

<sup>21</sup> Quando i Normanni si preparavano all'invasione del meridione d'Italia, gli Ebrei residenti in Sicilia erano già pienamente arabizzati, grazie anche all'influenza della Spagna musulmana e



Fig. 1. Frustulo di lastra marmorea con iscrizione in greco relativa a una sinagoga dei Giudei. Reggio Calabria (da FERRUA 1950).



Fig. 2. Lucerna africana con menorah ebraica. V sec. Lazzaro, Reggio Calabria (da PAPPARELLA 2011).

CO-

nobbe il Rabbi che lo aiutò anche a livello economico e gli dedicò un componimento affettuoso conservato nel *Diwan* di Anatoli<sup>22</sup>.

A livello archeologico, nonostante l'avanzamento recente della ricerca scientifica in relazione alla tarda antichità e all'alto medioevo in Calabria, il dato più antico che testimonia la presenza di ebrei è limitato a un frammento di lastra marmorea ritrovato durante lo scarico di materiali raccolti dopo il disastroso terremoto del 1908<sup>23</sup> (Fig. 1). Su di essa è riportato parte di un formulario in capitale attuaria rustica, che è stato integrato alternativamente come [συναγω/γή τ]ῶν/Ιουδαι/ῶν, oppure [προσευ/χή τ]ῶν/Ιουδαι/ῶν, con riferimento all'edificio di culto o al gruppo di quella che doveva essere la comunità ebraica più nutrita della tarda antichità, quella di *Rosh Qalavriah*, "il capoluogo della Calabria", Reggio di Calabria.

Dalla località Lazzaro, anticamente Leucopetra, la prima delle *stationes* del *cursus publicus* dopo Reggio, sulla strada litoranea ionica, viene una

soprattutto del Magreb, D. ABULAFIA, *Il Mezzogiorno peninsulare dai bizantini all'espulsione (1541)*, in *Storia d'Italia, Annali*, XI, 1, *Gli Ebrei in Italia*, a cura di C. VIVANTI, Torino 1996, pp. 5-44.

<sup>22</sup> S.M. STERN, *A Twelfth-Century Circle of Hebrew Poets in Sicily. Anatoli ben Yosef the Judge and his Friends*, in «The Journal of Jewish Studies», 5 (1954), pp. 74-75.

<sup>23</sup> In merito al frammento, da ultimo, C. COLAFEMMINA, *Gli ebrei nella Calabria medievale*, in *Calabria cristiana. Società, religione, cultura nel territorio della diocesi di Oppido Mamertina-Palmi*, a cura di S. LEANZA, Soveria Mannelli 1999, pp. 161-162.

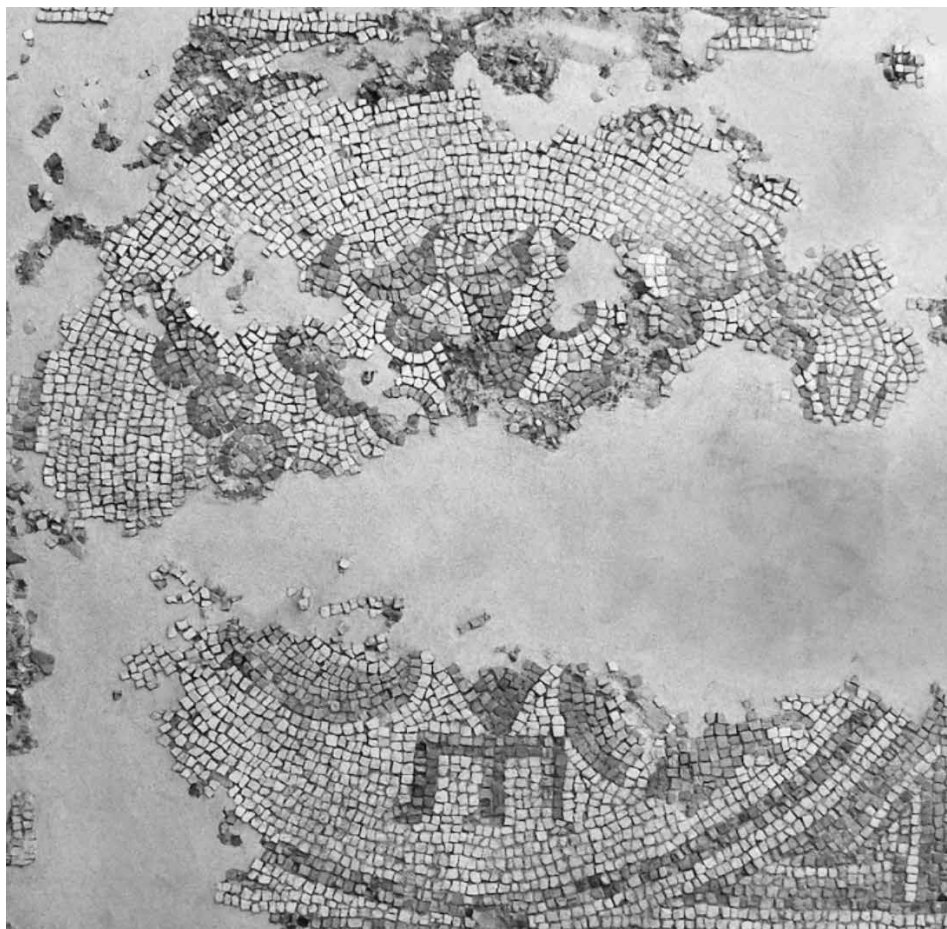


Fig. 3. Particolare del mosaico con la menorah. Bova Marina, Reggio Calabria (da PAPPARELLA 2011).

lucerna africana databile al V secolo, decorata con il motivo della *menorah* sul disco e pertinente, con ogni probabilità, ai corredi di un'area funeraria che serviva l'insediamento<sup>24</sup> (Fig. 2). Risale al 1985 l'eccezionale scoperta di un insediamento in località Deri, presso la foce della fiumara S. Pasquale, tra Bova Marina e Palizzi Marina, all'interno del quale è emersa la presenza di una sinagoga, riconosciuta come tale per via di grande pavimento musivo con sedici campiture, al cui centro si conserva un candelabro a sette bracci

<sup>24</sup> Sul contesto di rinvenimento, C. D'ANGELA, *Le lucerne tardoromane del Museo Nazionale di Reggio Calabria*, in *Studi in onore di Mario Marti*, Galatina 1981, p. 280, tav. VIII, 19.

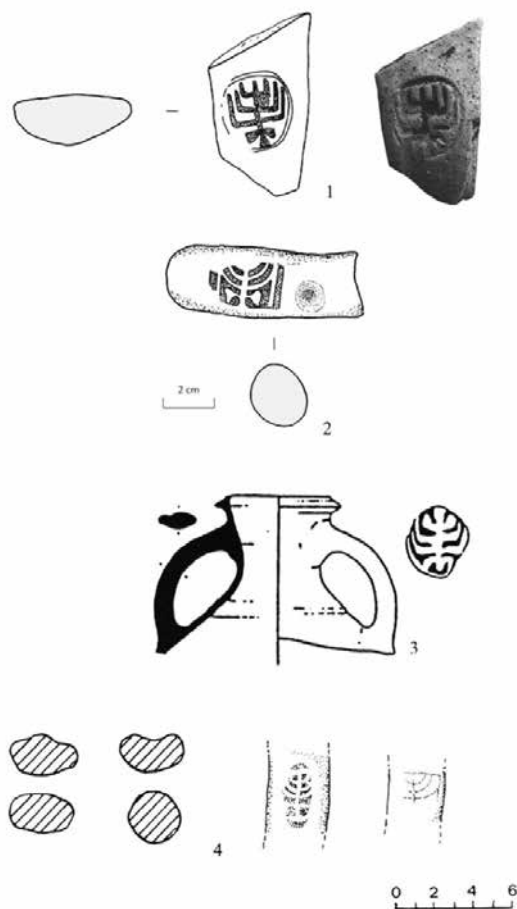


Fig. 4. Anse di anfora Keay LII con impressa la menorah ebraica. Bova Marina, Reggio Calabria (da PAPPARELLA 2011).

realizzati nella particolare forma di melograni impilati su uno stelo, con le lucerne accese sulla sommità (Fig. 3). A destra e a sinistra, in posizione araldica, sono presenti rispettivamente il *lulab*, l'*ethrog* e lo *shofar*. La sinagoga ebbe alcuni riadattamenti planimetrici, forse al fine di distinguere la struttura dalle adiacenze. La porzione orientale venne monumentalizzata e ampliata con l'aggiunta di un'abside, dove è possibile che fosse custodito l'armadio con la *Torah*. Un grande dolio venne interrato nell'angolo orientale, con funzione di custodia per la *genizab*. Su tutta l'area indagata è venuta un'ampia dispersione di frammenti ceramici di Keay LII, alcuni dei quali recanti un bollo raffigurante la *menorah*, in modo da contrassegnare delle produzio-



Fig. 5. Anse di anfora Keay LII con impressa la menorah ebraica. Vibo Valentia (da CUTERI 2007).

esempio proveniente dagli interventi di scavo nel teatro di *Scolacium*<sup>27</sup>. Nonostante la presenza di questi oggetti possa essere ascritta alla naturale circolazione delle merci nella tarda antichità, la loro destinazione precipua, testimoniata dal marchio del candelabro a sette bracci, ha portato gli studiosi a ipotizzare in entrambi i casi l'esistenza di comunità ebraiche nei rispettivi centri<sup>28</sup>.

L'ipotesi, pur avendo necessità di essere corroborata da un numero più consistente di dati materiali, non è del tutto peregrina dato che, sulla base di quanto sin qui esposto, la presenza ebraica nella Calabria tardoantica sembra essere particolarmente legata, come è ragionevole ritenere, a quei centri a vocazione mercantile, segnalati dalle carte della viabilità romana, con uno spiccato grado di stabilità abitativa.

ni destinate specificamente alla comunità ebraica (Fig. 4). La struttura sembra aver avuto una continuità di vita compresa tra il II e il VII secolo d. C. Anche in questo caso, seguendo la cartografia antica, nota da mappe come la *Tabula Peutingeriana* o *Itineraria* tardoantichi, si dovrebbe essere di fronte alla stazione di sosta di *Scyle*, a XX chilometri dalla precedente *Leucopetra*<sup>25</sup>.

Un altro paio di reperti ceramici afferenti alle medesime produzioni sono stati rinvenuti durante una ricognizione dei magazzini del Museo archeologico di Vibo Valentia. Si tratta di due anse segnatamente relative a una brocca e a un'anfora di Keay LII<sup>26</sup> (Fig. 5), come anche un ulteriore

<sup>25</sup> C. CORSI, *Le strutture di servizio del cursus publicus in Italia: ricerche topografiche ed evidenze archeologiche*, Oxford 2000, pp. 128-129.

<sup>26</sup> F.A. CUTERI, *Ebrei e Samaritani a Vibo Valentia in età tardoantica: le testimonianze archeologiche*, in «Sefer Yuhasin», XXIV-XXV, 5768-5769 (2008-2009), pp. 17-38.

<sup>27</sup> M. CORRADO-P. DE VINGO-R. SPADEA, *Anfore dal teatro romano di Scolacium*, in *La ceramica come indicator socio-economico*, XXXIII Convegno Internazionale della Ceramica, Albisola 2000, Sesto Fiorentino 2009, pp. 201-215.

<sup>28</sup> F.A. CUTERI-M. CORRADO-M.T. IANNELLI-M. PAOLETTI-P. SALAMIDA-B.A. SANGINETO, *La Calabria tra Tarda Antichità ed Alto Medioevo attraverso le indagini nei territori di Vibona Valentia, della Massa Nicoterana, di Stilida-Stilo. Ceramiche, commerci, strutture*, in LRCW 2. *Late Roman Coarse Wares, Cooking Wares and Amphorae in the Mediterranean. Archaeology and Archaeometry. BAR International Series*, a cura di M. BONIFAY-J.C. TREGLIA, Oxford 2007, pp. 461-476.

Sebbene non fossero numerosi come i cristiani o i musulmani, gli Ebrei calabresi ebbero un ruolo significativo nell'economia e nella cultura, fungendo da mediatori tra il mondo cristiano e quello islamico. Durante il periodo medievale, la Calabria era attraversata da numerosi ebrei in viaggio verso altre terre del Mediterraneo, alla ricerca di rifugi, occasioni commerciali o semplicemente di nuovi luoghi dove professare la propria fede. Le testimonianze letterarie e le iscrizioni ebraiche rinvenute in alcune aree della Calabria raccontano di un'interessante rete di scambi, non solo mercantili, ma anche culturali e religiosi, tra le comunità ebraiche, cristiane e musulmane. Nonostante le difficoltà politiche e sociali, che includevano persecuzioni e limitazioni, la Calabria restò un punto di passaggio per i viaggiatori ebrei che intraprendevano pellegrinaggi verso la Palestina o altri centri spirituali o economici del Mediterraneo. Il viaggio, per gli ebrei calabresi, rappresentava non solo una mobilità fisica, ma anche una ricerca di identità religiosa in un contesto di continua interazione con altre fedi<sup>29</sup>. Le città calabresi, come Reggio e Locri, divennero luoghi di dialogo interculturale, dove le tradizioni religiose ebraiche e cristiane si intrecciavano, e le pratiche religiose venivano trasmesse attraverso il commercio e l'ospitalità. L'ebraismo, pur minoritario, esercitò una forte influenza sull'identità culturale della Calabria medievale, aggiungendo una dimensione di pluralismo religioso che arricchiva ulteriormente la complessità della regione.

### *Il cristianesimo: la Calabria come luogo di incontri spirituali e tappa di pellegrinaggio*

Nel contesto della Calabria tardo antica e alto medievale, il cristianesimo gioca un ruolo fondamentale nei processi di mobilità e trasformazione delle identità. A partire dal suo stretto legame con il sostrato giudaico, il cristianesimo si configura sin dal suo primigenio espandersi tramite le differenti viabilità, come una religione del viaggio, inteso tanto come la *navigatio vitae* di matrice classica, quanto come la corsa del fedele nel raggiungimento delle promesse soteriche di Cristo<sup>30</sup>. Non è un caso che, per parlare del cristianesimo in Calabria, si faccia riferimento dal punto di vista letterario al testimone paolino, che tocca le sponde bruzie a Reggio, dopo Siracusa e prima di

---

<sup>29</sup> *Contact Zones in the Eastern Mediterranean. Judeans and their neighbours in intercultural contexts: places, middlemen, transcultural contacts. — Sixth to Second Century BCE*, a cura di Ł. NIESIŁOWSKI-SPANO'-K. ZIEMBA-C. NIHAN, Göttingen 2024.

<sup>30</sup> 2 *Timoteo* 4, 7-9.

Pozzuoli, nel suo viaggio verso Roma nel 61 d. C., come testimoniato in *Atti* 28, 11-14<sup>31</sup>.

La regione certamente si poneva come ponte privilegiato tra la *pars occidentis* e la *pars orientis* dell'ecumene antico, specialmente all'intensificarsi dei pellegrinaggi in Terra Santa a seguito della svolta costantiniana<sup>32</sup>.

Al volgere del IV secolo, Girolamo, nel suo viaggio verso Antiochia, fa tappa a Reggio di Calabria prima di dirigersi verso Cipro<sup>33</sup>. Dopodiché, bisogna attendere il V secolo per avere delle fonti scritte che testimonino la mobilità dei cristiani della terra *Bruttiorum*. Infatti, al concilio romano del 465 partecipa Gaudenzio di Squillace, primo vescovo della diocesi di cui si abbia notizia e primo vescovo calabrese a partecipare a un concilio fuori sede<sup>34</sup>. Dopo di lui, abbiamo notizia della partecipazione di Giovanni di Vibo, Ilario di Tempesa e Giovanni di Copia-Thurii, rispettivamente al sinodo romano del 499<sup>35</sup> e a quelli del 401 e 405<sup>36</sup>. Papa Costantino approda a Reggio nel 710, durante il suo viaggio verso Otranto e l'Oriente<sup>37</sup>.

La frequentazione della regione come tappa dei percorsi dei pellegrini in viaggio *devotionis causa* è limpidamente testimoniata nel VI secolo dall'autorevole voce di Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore<sup>38</sup>. Nelle sue *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, una serie di precetti consegnati ai monaci del *monasterium vivariensis sive castellensis* di propria fondazione<sup>39</sup> (Fig. 6), l'autore specifica come la stessa posizione della struttura, evidentemente nei pressi delle vie di comunicazione principali, necessitava che gli abitanti fossero pronti ad accogliere i molti pellegrini e gli indigenti<sup>40</sup>. La carità verso questa catego-

<sup>31</sup> *Deinde circumlegentes devenimus Rhegium.*

<sup>32</sup> L. C. SCHIAVI, *Le vie di pellegrinaggio*, in *Il Medioevo. Cattedrali cavalieri città*, a cura di U. Eco, Milano 2011, pp. 596-604.

<sup>33</sup> G. ROMA, *La tradizione del pellegrinaggio e la riproposizione dei Luoghi Santi in Calabria: la Gerusalemme di Laino Borgo*, in *Come a Gerusalemme: evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei luoghi santi tra Medioevo ed età moderna*, a cura di A. BENVENUTI PAPI-P. PAPI, Firenze 2013, p. 869.

<sup>34</sup> F. RUSSO, *Regesto vaticano per la Calabria*, Roma 1972, 1, n. 2, 33.

<sup>35</sup> MGH, AA, 12, 401.

<sup>36</sup> MGH, AA, 12, 433, 436.

<sup>37</sup> V. VON FALKENHAUSEN, *Reggio bizantina e normanna*, in *Calabria bizantina. Testimonianze d'arte e strutture di territori*, Atti dell'VIII e IX Incontro di Studi Bizantini, Reggio Calabria (1985,1988), Soveria Mannelli 1991, p. 248.

<sup>38</sup> In riferimento alla poliedrica figura di statista, letterato, uomo di fede, F. CARDINI, *Cassiodoro il Grande. Roma, i barbari e il monachesimo*, Milano 2009.

<sup>39</sup> Sulle dinamiche relative alla fondazione del monastero e alla sua identificazione a livello archeologico, D. BENOCCI, *I luoghi cassiodorei e la diocesi Scolacium nella Tarda Antichità*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 101 (2025), 2, cs.

<sup>40</sup> «*Inuitat siquidem uos locus Viuariensis monasterii ad multa peregrinis et egentibus praeparanda*». Cass. Sen., Inst. div. et hum. litt., I, 29= *Institutiones hvmanarvm litterarvm: textus Phi Delta*, a cura di I. MORRESI, Turnhout 2022.

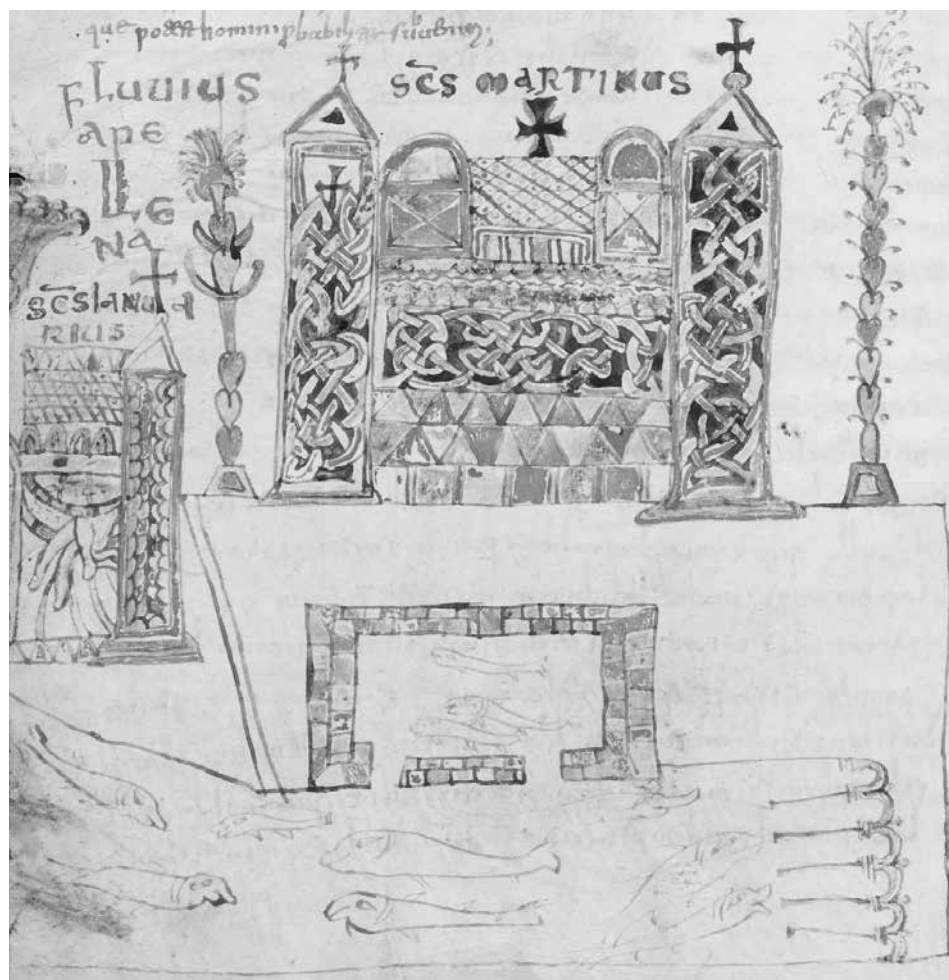


Fig. 6. *Codex Bambergensis Patr.* 61 (H.J. VI 15); VIII secolo; Staatsbibliothek Bamberg (da <https://www.staatsbibliothek-bamberg.de/digitale-sammlungen/>).

ria di individui, evidentemente frequenti, doveva essere una delle occupazioni principali dei monaci, affinché quanti si fossero presentati a *Vivarium* potessero essere vestiti, accuditi, sfamati e ristorati dalle fatiche del proprio viaggio, senza alcuna spesa, secondo i precetti evangelici<sup>41</sup>. La via litoranea romana sullo Ionio

<sup>41</sup> *“Peregrinum igitur ante omnia suscipite, elemosinam date, nudum uestite, esurienti panem frangite, quoniam iste vere dicendus est consolatus, qui miseros consolatur”*. Cass. Sen., *Inst. div. et hum. litt.*, I, 32= *Institviones hvmantarvm litterarvm: textus Phi Delta*, a cura di I. MORRESI,



Fig. 7. Impero bizantino all'VIII sec. d.C.

era una delle principali direttrici con cui i pellegrini dovevano dirigersi, passando per *Brundisium*, verso la Terra Santa, senza considerare che *Scolacium* doveva trovarsi su una antica via devozionale dei Martiri Scillitani, fatto da cui potrebbe essere nata la confusione sull'attribuzione locale del culto di questo gruppo agiografico, i cui residui sono rintracciabili fino al 1700<sup>42</sup>.

Successivamente alla conquista bizantina e, specialmente, durante il periodo della strutturazione del *thema* di Calabria<sup>43</sup>, la regione assiste a una serie di rilevanti migrazioni. Infatti, dalla seconda metà dell'VIII secolo, dall'Oriente giunge sulle coste calabre un flusso di emigrati, molti dei quali monaci, che fuggono in parte dalle pressioni dell'Impero Sasanide sui confini siriani dell'Impero d'Oriente<sup>44</sup> e in parte dalle ritorsioni dovute al movimento iconoclasta sorto in base alle disposizioni di Leone IV Isaurico. Parimenti, le continue pressioni esercitate dalle invasioni arabe in Sicilia, spingono altrettanti monaci stanziati perlopiù nella porzione orientale dell'isola a emigrare sulle coste calabre in cerca di nuovi siti dove praticare l'ascetismo<sup>45</sup> (Fig. 7).

---

Turnhout 2022.

<sup>42</sup> G. FIORE, *Della Calabria illustrata*, II, Napoli 1743.

<sup>43</sup> In relazione alla strutturazione del *thema* di Calabria, V. VON FALKENHAUSEN, *Chiesa greca e Chiesa latina in Sicilia prima della conquista araba*, in «Archivio storico siracusano», n. s. 5 (1978/1979), pp. 137-155.

<sup>44</sup> J. F. HALDON, *The Byzantine Wars: battles and campaigns of the Byzantine era*, Stroud 2001.

<sup>45</sup> Sul tema, in generale, S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale*



Fig. 8. ἐγκόλπιον cruciforme. VI-VII sec. d.C. Calanna, Reggio Calabria (© Museo Archeologico di Reggio Calabria).



Fig. 9. Brattea aurea con Adorazione dei Magi. VI-VII sec. d.C. Siderno, Reggio Calabria (© Museo Archeologico di Reggio Calabria).

È proprio da questi viaggi, resi necessari da svariate contingenze, che nasce quella cultura del tutto unica che è stata recentemente rinominata in letteratura come ‘cultura italo-greca’<sup>46</sup>. La Calabria diventa una meta di pellegrinaggio alla volta della quale si dirigono molti individui per visitare i santi monaci eremiti. Intorno al loro esempio si riuniscono vere e proprie comunità che trasformano il paesaggio della regione punteggiandolo di cenobi e di architetture chiesastiche che sintetizzano in modo marcato il *mélange* culturale di questa *facies*, nata da un’alterità, dalle influenze bizantine e arabe amalgamate al sostrato della terra Bruzia. Una ulteriore diaspora, determinata dall’*instabilitas loci*, la perenne *peregrinatio* conaturata alla concezione stessa del monachesimo italo-greco che vede i santi asceti alla ricerca di nuovi posti dove potersi ritirare dal mondo, porta alcuni di questi individui ad ‘esportare’ questa peculiare cultura<sup>47</sup>. L’esempio più lampante è quello di Nicola o Nilo di Rossano, il quale,

*prenormanne*, Napoli 1963.

<sup>46</sup> A. TRANCHINA, *Monaci sullo Stretto. Architettura e grecità medievale tra Calabria e Sicilia*, Roma 2023, p. 23.

<sup>47</sup> B. KÖTTING, *La peregrinatio come vettore e mediatore di elementi d’arte e civiltà*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata», 18 (1950), pp. 409-13.

nel corso del proprio itinerario fonderà numerose comunità, sino a quella finale a Grottaferrata<sup>48</sup>.

Dal punto di vista archeologico le attestazioni del passaggio di pellegrini cristiani tra tarda antichità e alto medioevo in Calabria sono limitate. Questo perlopiù a causa dell'episodicità di ricerche specificamente orientate alle testimonianze materiali del primo cristianesimo<sup>49</sup>. Eppure, le tracce sporadiche sono parimenti significative. Tra queste si trovano alcuni ἐγκόλπια cruciformi rinvenuti a Calanna di Reggio Calabria, a Castrovillari e a Tropea, di fattura palestinese, databili al VI-VII secolo<sup>50</sup> (Fig. 8); le cosiddette *bracteae* di Tiriolo e di Siderno, laminette auree rappresentanti l'adorazione dei Magi secondo uno schema iconografico ampiamente diffuso nella tarda antichità<sup>51</sup> (Fig. 9), anch'esse riferibili a manufatti orientali di VI-VIII secolo; un'ampollina devozionale per la raccolta degli oli santi del tipo S. Mena<sup>52</sup>.

Tuttavia, sono i graffiti dei pellegrini in visita ai luoghi venerati la traccia più rilevante che dimostra come la stessa Calabria fosse meta di pellegrinaggio, oltre che terra di transito. Il riferimento è in particolare a quanto rinvenuto nel 1952 in località San Martino a Copanello di Staletti (CZ), dove, su di un promontorio roccioso, all'interno di un ambiente trapezoidale facente parte dei ruderi di un piccolo edificio di culto cristiano orientato, con abside a terminazione triconca, venne rinvenuto un sarcofago di una sepoltura privilegiata. Sui frammenti del coperchio di chiusura si identificarono numerosi graffiti devozionali, dei quali lo scopritore, G. Jacopi, riuscì a decifrare unicamente alcune che "invocavano la protezione divina" con formule quali "O Signore aiuta..." e preghiere per l'intercessione al "...tuo servo Niceta" realizzate in lingua greca insieme a

---

<sup>48</sup> V. VON FALKENHAUSEN, *Il percorso geo-biografico di san Nilo di Rossano*, in *San Nilo di Rossano e l'Abbazia greca di Grottaferrata. Storia e immagini*, a cura di F. BURGARELLA, Roma 2009, pp. 87-100. Sul Lazio come meta di pellegrinaggio, M.V. ZONGOLI, *L'uomo in cammino sulle antiche vie. I pellegrini, il Giubileo e il Lazio, anticamera della Meta*, in *Sulle antiche vie del Lazio. Pellegrini e Giubileo tra storia, natura, arte e simboli del cammino*, Roma 2000, pp. 13-29.

<sup>49</sup> *Calabria cristiana. Società Religione Cultura nel territorio della Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi. 1. Dalle origini al Medio Evo*, a cura di S. LEANZA, Soveria Mannelli 1999.

<sup>50</sup> A. LIPINSKY, *Enkolpia cruciformi orientali in Italia. I. Calabria e Basilicata*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» nuova serie, 11 (1957), pp. 32-36; ID., *Enkolpia cruciformi orientali nel Museo Nazionale di Reggio Calabria*, in «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 30 (1960), pp. 107-15; F. PANNUTI, *Lamine auree bizantine dalla Calabria*, in *Oggetti-simbolo: produzione, uso e significato nel mondo antico*, a cura di I. BALDINI LIPPOLIS-A.L. MORELLI, Bologna 2011, pp. 337-353.

<sup>51</sup> Sull'iconografia dell'Adorazione dei Magi nella Tarda Antichità, Magi, a cura di F.P. MASSARA, in *Temi di Iconografia cristiana*, a cura di F. BISCONTI, Città del Vaticano 2000, pp. 205-211.

<sup>52</sup> ROMA, *La tradizione ... cit.*, p. 870.



Fig. 10-11. Frammenti di coperchio litico di sarcofago. VI sec. d.C. Copanello, Staletti (CZ) (Foto dell'Autore).



Fig. 12. Lunetta in ambiente rupestre con rappresentazione del Golgotha incisa. VIII sec. d.C. circa. Palermiti, Catanzaro (Foto dell'Autore).

avevano visitato l'Oriente cristiano sono state recentemente individuate nel comprensorio di Palermiti, in provincia di Catanzaro. Nell'ambito delle ricognizioni territoriali portate avanti con il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana nel corso della campagna 2023 del *Vivarium Project: i luoghi cassiodorei in Calabria*<sup>55</sup>, lungo il costone sud-orientale di un'ampia vallata ove scorre un corso d'acqua a carattere torrentizio, il Ferratello, si aprono sei cavità parzialmente naturali, scavate nella calcarenite regolarizzate evidentemente dall'azione dell'uomo<sup>56</sup>. In due delle cavità l'autopsia ha permesso di individuare una serie di incisioni figurate e di epigrafi graffite. Per la decodifica del complesso programma iconografico della più grande delle grotte, potrebbe venire in aiuto la piccola edicoletta pre-

tre croci apicate<sup>53</sup>. Una recente analisi epigrafica dei frammenti ha permesso di sciogliere una buona parte dei proscinemi, tra i quali compaiono anche invocazioni in latino e greco rivolte a *Sanctus Senator*, dato che permetterebbe di identificare la sepoltura come quella di Cassiodoro Senatore, morto in odore di santità, il cui culto, tra la fine del VI e il IX secolo, una certa diffusione<sup>54</sup> (Figg. 10-11).

Altre tracce archeologiche che si riferiscono a una frequentazione di emigrati o comunque individui che

<sup>53</sup> G. JACOPI, *Sarcofago con iscrizioni graffite bizantine scoperto a S. Martino di Copanello sul Golfo di Squillace*, in *La voce di Calabria* 30 maggio 1953; *Idem, Sarcofago (forse di Cassiodoro?) con iscrizioni graffite bizantine scoperto a S. Martino di Copanello, sul Golfo di Squillace*, in «*Pepragmena tu 9. Diethnus Byzantinologiku Synedriu*», 1 (1955), pp. 201-205.

<sup>54</sup> D. BENOCI, *Nuovi dati sui graffiti da San Martino a Copanello di Staletti (CZ)*, in «*Litterae Caelestes*», 15 (2024), pp. 119-149.

<sup>55</sup> La campagna archeologica, iniziata nel 2023 in convenzione con l'Arcidiocesi metropolitana di Catanzaro-Squillace e con autorizzazione della Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per le province di Catanzaro e Crotone, sotto la direzione scientifica di Gabriele Castiglia e Domenico Benoci del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, intende indagare l'evoluzione del territorio dell'antica diocesi di *Scolacium* attraverso lo studio dei luoghi cassiodorei. La campagna comprende ricognizioni territoriali e interventi di scavo. Tra questi, nell'estate 2024, si è intervenuti su di un sito in località Ceraso di Squillace dove è stato rinvenuto un complesso insediamento romano, con ogni probabilità una villa suburbana, che grazie ai materiali rinvenuti e alle tecniche edilizie è possibile datare in una forbice cronologica compresa tra il II e il VI secolo d.C.

<sup>56</sup> L. AMODIO-AMORELLI *et alii*, *L'Arco calabro-peloritano nell'orogene Appenninico-Maghrebide*, in «*Mem. Soc. Geol. It.*», 17 (1976), pp.1-60.

sente nella seconda cavità. Qui, sulla parete orientale, altrimenti aniconica, si può chiaramente notare una tipica rappresentazione del Golgota nella sua versione costituita da tre colline sormontate da altrettante croci (Fig. 12). Al centro, maggiorata nelle proporzioni, la croce di Cristo nasconde un dettaglio importante: appena accennato si nota un elemento vagamente ovoidale ai piedi della collina del Golgota: il cranio di Adamo. Origene, nel III secolo, riteneva che il Golgota fosse il luogo della sepoltura di Adamo: questo fatto ribadiva simbolicamente il ruolo di Gesù come nuovo Adamo, fondatore della nuova umanità redenta. Questo tema iconografico, dettagliatamente studiato dall'archeologo P. Bellarmino Bagatti, ha le sue più precoci attestazioni a partire dall'VIII secolo, in un contesto che tuttavia risente delle influenze legate ai pellegrinaggi in Terra Santa ben prima del momento pienamente bizantino<sup>57</sup>. Anche la rappresentazione più articolata della prima grotta, dunque, potrebbe essere una 'fotografia' *ante-litteram* di una situazione monumentale di cui gli estensori dei graffiti erano stati testimoni in un loro viaggio in Terra Santa. La croce maggiorata e raggiata che rappresenta il centro della figurazione è ovviamente la croce di Cristo sul Calvario, che nella grotta è affiancata da due edifici schematizzati sormontati da croci, segno di due chiese (Fig. 13).



Fig. 13. Edicola in ambiente rupestre con palinsesto iconografico graffito. VIII sec. d.C. circa. Palermiti, Catanzaro (Foto dell'Autore).

Quali che siano i soggetti esatti della rappresentazione, tutti i dati lasciano intendere che la cavità possa esser stata utilizzata come luogo per la sinassi liturgica da parte di una comunità di individui che, con ogni probabilità abitava le altre grotte, di più modeste dimensioni. La nicchia con la grande croce e il palinsesto iconografico articolato, infatti, ben si configurerebbe quale altare per le celebrazioni di un gruppo ristretto di persone. L'intero sistema delle grotte sinora scoperte, in definitiva, sembrerebbe riproporre il modello della laura.

<sup>57</sup> B. BAGATTI, *Iconografia del Calvario nei secoli IV-VI*, in B. BAGATTI-E. TESTA, *Il Golgota e la Croce. Ricerche storico-archeologiche*, Jerusalem 1984.

Un'esperienza di vita eremitica di tipo orientale, che ben risponderebbe a molte di quelle note nel deserto della Giudea, a est di Betlemme<sup>58</sup>, e ad insediamenti a destra del Giordano più a nord, dove le cavità eremitiche si aprono a mezza costa per la protezione e l'isolamento dei loro abitanti, raggiungibili attraverso scale in legno o altro materiale deperibile. Questi siti sorgevano comunque non lontano da vie di percorrenza secondaria e con una fonte d'acqua vicina primariamente per la sussistenza, oltre che per eventuali necessità liturgiche. Tuttavia, le grotte di Palermiti sono prive di tutte quelle caratteristiche che poi saranno comuni nel romitaggio di matrice bizantina, post-iconoclasta. Non vi sono, infatti, in questo caso, i grandi cicli figurativi cari alla tradizione dell'arte bizantina: affreschi con il Pantocrátor, la Theotókos, i santi locali o le "deesis". A quale esperienza possono essere riferite e con che cronologia?

Non bisogna dimenticare che nell'area era nota l'esperienza, radicata sul territorio almeno a partire dalla metà dell'VI secolo, del *monasterium Vivariense sive castellense* di Cassiodoro, con il suo caratteristico regime lavriotico, con parti di eremitaggio e parti di cenobitismo, che certamente dovette spingere altri individui a ricercare le proprie modalità di asceti percorrendo gli sconosciuti costoni dei fiumi della regione.

È dunque possibile, al momento in via del tutto ipotetica, che forti dell'esperienza monastica maturata nelle aree più vicine alla costa, alcuni monaci che potevano aver avuto l'esperienza del pellegrinaggio in Terra Santa, con il tempo siano penetrati nell'entroterra del Golfo di Squillace trovando in quest'area un sito ideale per gli eremitaggi.

### *L'Islam: la Calabria tra resistenza e incontro con l'Islam medievale*

Se il Cristianesimo esercitò un'influenza consolidata in Calabria durante la tarda antichità e il medioevo, l'Islam, pur non radicandosi profondamente come in altre parti dell'Italia meridionale, rappresenta un aspetto importante del processo di incontro e confronto culturale nella regione.

Le prime fonti indirette che testimoniano un'attività araba in Calabria sono quelle agiografiche. Nello specifico si fa riferimento ai numerosi βίαι, dei santi asceti, fondatori del monachesimo italo-greco, in cui la presenza degli *Agareni* (Arabi) rappresenta un vero e proprio *topos* letterario<sup>59</sup>. Il confronto con gli

---

<sup>58</sup> L. DI SEGNI, *Monasteries in the Jerusalem area in light of the literary sources*, in «New studies in the archaeology of Jerusalem and its region», 3 (2009), pp. 10-14.

<sup>59</sup> V. VON VALKENHAUSEN, *I monasteri greci in Calabria: le fonti scritte, dal IX all'XI secolo*, in

invasori 'infedeli', infatti, fornisce un utile espediente narrativo per dimostrare la superiorità morale e spirituale dei santi che si impegnano a impedire le scorrerie, a liberare i prigionieri e finanche a convertire gli Arabi attraverso atti miracolosi.

Alcuni dei protagonisti di queste *Vitae* erano profondamente legati alla cultura araba. Sant'Elia il Giovane Giovane, ad esempio, era stato coinvolto nelle controversie con questi conquistatori sin dalla tenera età. Tale era il suo rapporto, che egli venne cacciato dall'Epiro perché considerato molto simile al nemico e quindi potenzialmente pericoloso<sup>60</sup>. Il βίος, inoltre, è una miniera di informazioni utili a ricostruire le relazioni tra i due monoteismo, oltre a contenere un buon numero di dati sugli scontri tra bizantini e arabi in Sicilia e Calabria.

Sant'Elia lo Speleota fu il testimone diretto delle controverse vicende che videro impegnata l'élite dell'amministrazione bizantina durante l'invasione fatimide tra il 920 e il 925<sup>61</sup>. Riferimenti a contatti più civili, talvolta amichevoli, si riscontrano nella *Vita* di San Nilo da Rossano, che forniscono un buono spaccato della società nella seconda metà del X secolo<sup>62</sup>. Tramite il racconto delle opere di S. Leo di Africo è restituita l'attività quotidiana e i rapporti mercantili intercorsi con i Saraceni, laddove le fonti ufficiali sono silenti<sup>63</sup>. Al periodo successivo al consolidamento delle conquiste arabe in Calabria, tra XI e XII secolo, fa riferimento il racconto di S. Luca il Grammatico, nativo di Melicuccà, all'interno del quale è possibile ritrovare le dinamiche di inculturazione all'interno della società calabrese del tempo degli arabi, anche nella confessione dalla propria fede<sup>64</sup>.

Tra le varie fonti civili che trattano delle invasioni arabe<sup>65</sup>, per il territorio

---

*Monasteri italo-greci (VI-XI). Una lettura archeologica*, a cura di F. MARAZZI-C. RAIMONDO, Cerro al Volturno 2018, pp. 135-151.

<sup>60</sup> Cod. Mess. Gr. 29 (ff.190-204). *Vita di Sant'Elia il Giovane*, a cura di G. ROSSI TAIBI, Palermo 1962.

<sup>61</sup> G. MINASI, *Lo Speleota*, Napoli 1893; F. RUSSO, *Elia Speleota da Reggio Calabria*, in *Biblioteca Sanctorum*, IV, Roma 1964.

<sup>62</sup> Cod. Gr. Cript. B.b. II, ff. 12-159 degli inizi del secolo XII, per il βίος composto dal discepolo di Nilo, S. Bartolomeo da Rossano; si veda anche Cod. Vat. Gr. 1205, f. 156v (1566) e Cod. Paris. Suppl. Gr. 106 della Biblioteca Nazionale di Parigi (1591). *Bartolomeo, Vita di San Nilo Abate*, a cura di A. ROCCHI, Roma 1904.

<sup>63</sup> P. FAENZA, *Sulle origini del "Santo padre nostro Leone di Africo"*, in *Del Santo Padre Nostro Leone di Africo. Storie di un monaco, di una reliquia e di un reliquiario*, a cura di P. FAENZA, Reggio Calabria 2014, pp. 35-54.

<sup>64</sup> Cod. Paris. Suppl. Graec. 407, ff. 158-176. P. JOANNU, *La personalità di Luca di Bova attraverso i suoi scritti inediti*, in ASCL 29, Munich 1960, p. 175-237; D. MINUTO, *San Luca di Bova*, in *Profili di Santi nella Calabria bizantina*, a cura di D. MINUTO, Reggio Calabria 2002.

<sup>65</sup> L. A. BERTO, *I musulmani nelle cronache altomedievali dell'Italia meridionale (secc. IX-X)*, in *Mediterraneo medievale: cristiani, musulmani ed eretici tra Europa ed Oltremare (IX-XII secc.)*, a cura di M. MESCHINI, Milano 2001.

specificamente calabro vale la pena citare il *Chronicon* di Andrea da Bergamo, dato che fornisce il resoconto dell'intervento di Ludovico II contro gli Aghlabidi<sup>66</sup>. Molto interessanti risultano, invece, le fonti arabe che raccontano della forbice cronologica in questione. Aḥmad ibn Yaḥyāal Balāḍurī, vissuto nel IX secolo a Baghdad, redige un'opera a carattere storiografico, il *Kitāb Futūḥ al-Buldān*, o *Libro della conquista delle contrade*. In esso l'autore intende relazionare su tutte le conquiste islamiche dall'anno 0 dell'Egira, fino all'892. Nonostante tocchi solo liminalmente le conquiste italiane, nel suo scritto traspaiono le direttive giuridico-amministrative applicate al mezzogiorno d'Italia<sup>67</sup>. La *Tarīḥ Jazīrat Šiqilliya*, *Storia dell'Isola di Sicilia*, detta anche Cronaca di Cambridge, è una cronologia ridotta degli eventi che coinvolsero i Saraceni, redatta da un monaco italo-greco anonimo, con ogni probabilità di origine araba che tuttavia visse in un monastero calabrese, attorno all'XI secolo. Di questo scritto si conosceva una versione in lingua araba sino al XIX secolo quando se ne rinvenne una in lingua greca a Parigi<sup>68</sup>. La produzione dello storico curdo 'Alī ibn Muḥammad 'Izz al Dīn ibn al Athīr, storico curdo vissuto tra il XII e il XIII secolo a Mosul, scrive la *al-Kāmil fit-Tārīkh*, *La Storia completa*, un'opera dall'approccio storiografico di rilevante qualità, che fornisce molte utili informazioni sulle dinamiche arabe in Calabria<sup>69</sup>.

La buona quantità di fonti indirette si scontra con una limitata disponibilità di fonti archeologiche, causata anche in questo caso dalla limitata attenzione degli studi all'argomento specifico. Con l'inizio delle invasioni arabe della Calabria bizantina nell'801, i conquistatori, entro la metà del secolo riuscirono a impiantare tre teste di ponte per ulteriori espansioni. Si fa riferimento alle *qasbe* di *al-Mantiab*, la Rocca, attuale Amantea, Santa Severina e Tropea<sup>70</sup>.

Da Amantea è nota una lastra funeraria prismatica, rinvenuta nel 1989 presso il Convento delle Clarisse e contenente due epigrafi utili a circoscrivere la datazione (Fig. 14). Il primo testo utilizza caratteri cufici riportando la Sura 112 del Corano con la data incompleta del mese di Ramadam, che porterebbe a

<sup>66</sup> Andreae Bergomatis Historia, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, a cura di G. WAITZ, Hannover 1878, pp. 220-230.

<sup>67</sup> PH. KHURI HITT, *Abu al Abbas Ahmad ibn Jabir al Baladhuri. The Origins Of The Islamic State: Kitāb Futūḥ al-Buldān*, New York 1916.

<sup>68</sup> G. GOZZA-LUZI, *La cronaca siculo-saracena di Cambridge*, Palermo 1890.

<sup>69</sup> *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kamil fi'l-Ta'rikh. Part 2: The Years 541-589/1146-1193: The Age of Nur al-Din and Saladin*, a cura di D.S. RICHARDS, London 2010.

<sup>70</sup> GH. NOYÉ, *La Calabre entre Byzantins, Sarrasins et Normands*, in *E. Cavalieri alla conquista del sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager*, a cura di CUOZZO-G.M. MARTIN, Roma 1998, pp. 90-116.



Fig. 14. Iscrizione islamica su lastra marmorea prismatica a carattere funerario. IX-XI sec. d. C. Amantea, Cosenza (da TONGHINI 1977).

una cronologia compresa tra il IX e l'XI secolo, sulla base di attestazioni simili provenienti dal Nord Africa e particolarmente dalla Tunisia, dove il versetto in questione era particolarmente adoperato<sup>71</sup>. La seconda iscrizione riporta la data "Muḥarram 471/1078-9" ed è realizzata da un lapicida meno esperto rispetto alla prima, forse da mettere in relazione a officine maltesi che lavoravano per gli arabi<sup>72</sup>. Per quanto attiene al vasellame ceramico, significativi sono i rinvenimenti di Tropea, che mostrano una vivace attività produttiva e rapporti commerciali con l'Andalusia araba. Da Tropea, infatti, proviene della ceramica da fuoco simile a quella ritrovata presso Bayyana, insediamento arabo andaluso dall'IX secolo<sup>73</sup>. Per l'XI secolo, nel territorio di Reggio Calabria, si riscontra una notevole produzione di anfore di *facies* islamica che vengono prodotte in Sicilia<sup>74</sup>. Da Caccuri (KR), sulla costa ionica, ove è venuto alla luce un bacile in

<sup>71</sup> C. TONGHINI, *Gli Arabi ad Amantea: elementi di documentazione materiale*, in «Annali», 57 (1977), pp. 203-230.

<sup>72</sup> *Ivi*, pp. 212-213.

<sup>73</sup> G. DI GANGI-C.M. LEBOLE, Anfore, ceramica d'uso comune e ceramica rivestita tra VI e XIV secolo in Calabria: prima classificazione e osservazioni sulla distribuzione e la circolazione dei manufatti, in *La céramique médiévale en Méditerranée. Actes du VI<sup>e</sup> congrès de l'AIECM2, Aix-en-Provence (13-18 novembre 1995)*, a cura di G. DÉMIANS D'ARCHIMBAUD, Aix-en-Provence 1997, pp. 153-165.

<sup>74</sup> P. ARTHUR, *Islam and the Terra d'Otranto: some archaeological evidence*, in *Proceedings of the Third Annual Meeting of European Archeologist, Section 1-18: Continuity and discontinuity from late antiquity to the early middle ages in Europe and across the mediterranean basin, Ravenna 24-28 settembre 1997 (Vol. 1-)*, a cura di M. PEARCE, Oxford 1998, p. 167.

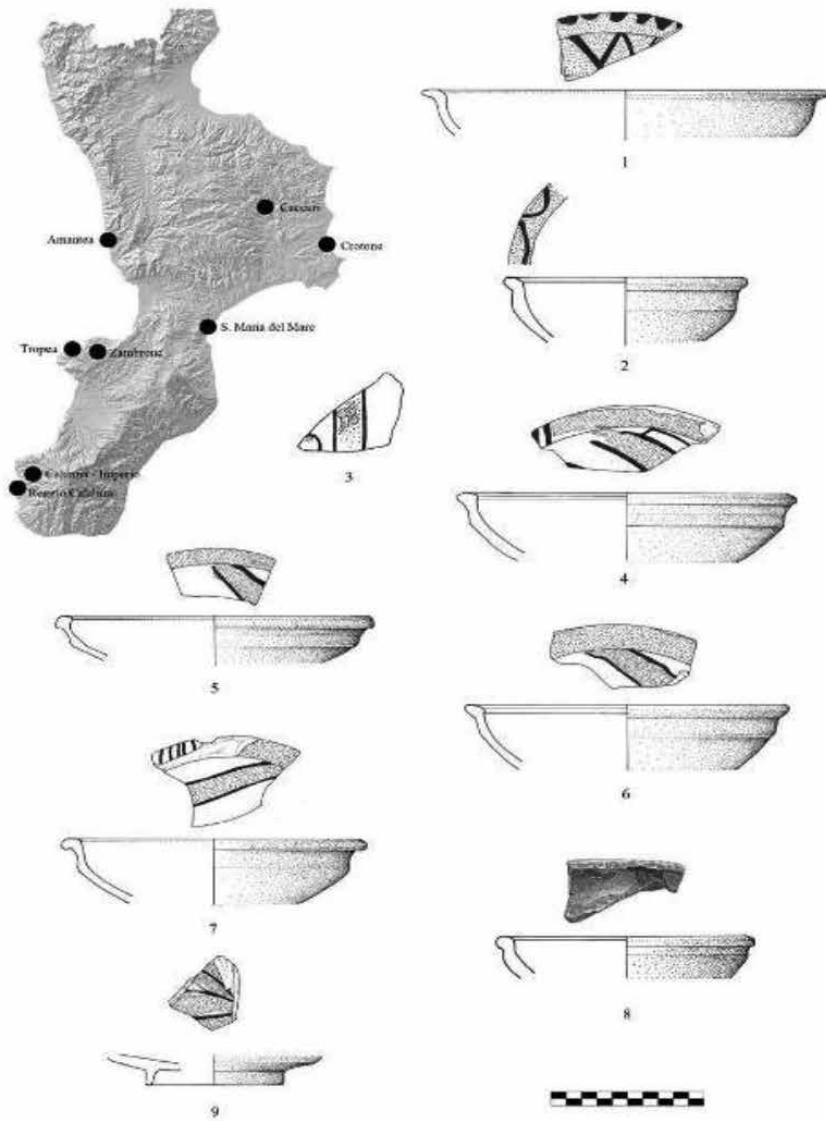


Fig. 15. Tipologie ceramiche di produzione siciliana sotto la dominazione araba (da MANGIARACINA 2013).

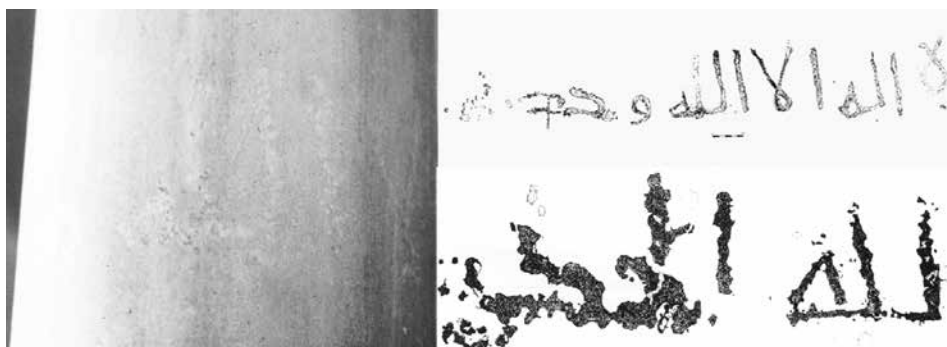


*A sinistra:*

Fig. 16. Gettone vitreo con iscrizioni islamiche. Nicotera, Vibo Valentia (da COSCARELLA 2003).

*Sotto:*

Fig. 17. Colonna con iscrizione islamica graffita nella basilica 'Cattolica'. Stilo, Reggio Calabria (da CUTERI, *Minoranze*, cit.)



bruno manganese, verde rame e giallo ferraccia invetriato a piombo secondo una tecnica già nota nel VI secolo per esemplari in ceramica depurata. Tuttavia, il reperto in esame si inserisce pienamente nelle produzioni islamiche di periodo fatimide e sarebbe, dunque, ricollegabile alla ripresa dei traffici commerciali sul versante orientale<sup>75</sup> (Fig. 15).

Da Reggio Calabria sono noti dei gettoni vitrei con iscrizioni islamiche, rinvenuti a Piazza Italia, attribuibili al califfo Abu Ali-al-Mansur detto al Hakim

---

<sup>75</sup> C.F. MANGIARACINA, *La ceramica invetriata nella Sicilia islamica e normanna (X-XII secolo)*, *La ceramica invetriata nella Sicilia islamica e normanna (X-XII secolo)*, in *La luce del Mondo. Maioliche mediterranee nelle terre dell'Imperatore (16 febbraio-5 maggio 2013)*. Catalogo della mostra organizzata dal Museo della ceramica di Montelupo (Firenze), a cura di F. BERTI-M. CAROSCO, Prato 2013, p. 92.

(996-1021) (Fig. 16); sarebbero simili a questi quelli trovati, secondo le fonti orali, a Nicotera, oggi perduti<sup>76</sup>.

Sorprendente, infine, è la scoperta fatta nel 1997 da parte di F. Cuteri all'interno della Cattolica di Stilo. Sulle colonne della chiesetta italo-greca, infatti, sono stati rinvenuti due graffiti di pellegrini in lingua araba, contenenti una rilevante espressione di fede: Non c'è Dio all'infuori di Allah (Fig. 17). Questa, al di là di una lettura fortemente confessionale, in senso tradizionale, potrebbe dimostrare la permeabilità sociale e religiosa delle comunità che frequentavano i luoghi di culto, vedendoli come edifici sacri dedicati a Dio<sup>77</sup>.

### *Conclusioni*

L'analisi della Calabria nel contesto dei grandi monoteismi evidenzia come il viaggio e l'alterità, in tutte le loro sfaccettature militari, spirituali, economiche e culturali, abbiano costituito un elemento di confronto e di trasformazione continua che ha determinato la configurazione della società calabrese. Se il Cristianesimo ha segnato un momento di unificazione e di creazione di una identità spirituale comune, l'Islam e l'Ebraismo hanno aggiunto nuove dimensioni alla complessità delle interazioni culturali e religiose, contribuendo a una visione del viaggio non solo come percorso fisico, ma come una continua negoziazione delle identità.

La Calabria, infatti, nel contesto della tarda antichità e dell'alto medioevo, si configura come un punto di passaggio cruciale per l'Ebraismo, sia in termini di transito di comunità ebraiche in fuga dalle persecuzioni, sia come spazio di dialogo e interazione interculturale tra la tradizione ebraica, quella cristiana e le altre tradizioni mediterranee.

La regione tappa importante nel percorso dei pellegrini diretti verso Roma e Gerusalemme, ma anche un centro di devozione per chi cerca rifugio e protezione. Le testimonianze di viaggiatori e pellegrini cristiani, come quelle contenute nei racconti di viaggio di santi e monaci, rivelano come la regione fosse considerata una terra di spiritualità e di incontro con il sacro. Grazie alla propria posizione strategica, la Calabria diventa anche un crocevia per la diffusione di un nuovo modello di vita monastica, quello italo-greco, che si fonde con le tradizioni locali creando una peculiarità tutta calabrese nel panorama

---

<sup>76</sup> E. ANDRONICO, *Vetri da Reggio Calabria, Bova e Lazzaro (Motta San Giovanni)*, in *Il vetro in Calabria. Contributo per una carta di distribuzione in Italia*, a cura di A. COSCARELLA, Rubettino 2003, pp. 82-83.

<sup>77</sup> F. CUTERI, *Minoranze etniche nella Calabria medievale*, pp. 1-21.

cristiano mediterraneo. In questo contesto, il viaggio non è solo fisico, ma diventa una metafora di conversione, di ricerca interiore e di trasformazione spirituale, attraverso l'incontro con il sacro e la cultura monastica che cambia non solo la vita dei pellegrini, ma anche quella delle comunità locali.

Dopo le incursioni saracene del IX-X secolo e la presenza, seppur limitata, di territori sotto il controllo musulmano in alcune zone costiere del sud Italia, la Calabria si trova in una posizione strategica nel confronto tra il mondo cristiano e quello islamico. I viaggiatori musulmani, come gli storici e geografi arabi che descrivono la Sicilia e il sud Italia, parlano della Calabria come di una terra di passaggio, non solo per mercanti e guerrieri, ma anche per persone di religione musulmana che cercavano contatti o che intraprendevano peregrinazioni verso altre aree musulmane, specialmente il Nord Africa e l'Andalusia. Le interazioni tra i musulmani e le popolazioni locali tanto nei grandi centri, quanto in aree periferiche. La presenza musulmana in Calabria, pur non durando a lungo, influenzò la cultura materiale e l'architettura, come testimoniano le architetture del tutto peculiari delle chiese dei siti monastici italo-greci. Il viaggio attraverso la Calabria, quindi, declinato nell'esperienza araba, rappresenta una forma di incontro tra mondi che, pur in tensione, contribuirono a creare un terreno fertile per la circolazione di idee e pratiche religiose. In questo incontro, l'Islam non si presenta solo come una minaccia o un antagonista del Cristianesimo, ma come un'opportunità di scambio culturale, che modellò la percezione del territorio e delle sue identità religiose.

In definitiva, la Calabria, crocevia di queste tre grandi religioni monoteistiche, è il teatro privilegiato di incontri che non si sono limitati a scontri o separazioni, ma hanno alimentato processi di ibridazione e trasformazione che hanno reso questa regione una delle più significative, sotto il profilo storico e identitario, dell'Italia meridionale e del Mediterraneo. Il viaggio, qui, diventa un simbolo di dialogo e di trasformazione, un'esperienza che coinvolge le identità religiose e culturali in una dinamica che non solo resiste ai confini, ma li supera, portando a nuove e inaspettate configurazioni del "sé" e dell'"altro".

### *Bibliografia Generale*

- D. ABULAFIA, *IL MEZZOGIORNO PENINSULARE DAI BIZANTINI ALL'ESPULSIONE (1541)*, in *Storia d'Italia, Annali*, XI, 1, *Gli Ebrei in Italia*, a cura di C. VIVANTI, Torino 1996, pp. 5-44.
- L. AMODIO-AMORELLI *ET ALII*, *L'Arco calabro-peloritano nell'orogene Appenninico-Maghrebide*, in «Mem. Soc. Geol. It.», 17 (1976), pp. 1-60.

- E. ANDRONICO, *Vetri da Reggio Calabria, Bova e Lazzaro (Motta San Giovanni), in Il vetro in Calabria. Contributo per una carta di distribuzione in Italia*, a cura di A. COSCARELLA, Rubettino 2003, pp. 31-150.
- P. ARTHUR, *Islam and the Terra d'Otranto: some archaeological evidence*, in *Proceedings of the Third Annual Meeting of European Archeologist, Section 1-18: Continuity and discontinuity from late antiquity to the early middle ages in Europe and across the mediterranean basin, Ravenna 24-28 settembre 1997 (Vol. 1-)*, a cura di M. PEARCE, Oxford 1998, pp. 166-172.
- B. BAGATTI, *Iconografia del Calvario nei secoli IV-VI*, in B. BAGATTI-E. TESTA, *Il Golgota e la Croce. Ricerche storico-archeologiche*, Jerusalem 1984.
- G. BARRIO, *De antiquitate et situ Calabriae*, Romae 1571.
- Bartolomeo, Vita di San Nilo Abate*, a cura di A. ROCCHI, Roma 1904.
- D. BENOCI, *Nuovi dati sui graffiti da San Martino a Copanello di Stalettì (CZ)*, in «Litterae Caelestes», 15 (2024), pp. 119-149.
- D. BENOCI, *I luoghi cassiodorei e la diocesi Scolacium nella Tarda Antichità*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 101 (2025), 2, cs.
- L. A. BERTO, *I musulmani nelle cronache altomedievali dell'Italia meridionale (secc. IX-X)*, in *Mediterraneo medievale: cristiani, musulmani ed eretici tra Europa ed Oltremare (IX-XII secc.)*, a cura di M. MESCHIN, Milano 2001.
- S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale pre-normanne*, Napoli 1963.
- P. BROWN, *Il Mondo Tardo Antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Torino 1974.
- F. CARDINI, *Cassiodoro il Grande. Roma, i barbari e il monachesimo*, Milano 2009.
- C. COLAFEMMINA, *S. Nilo di Rossano e gli Ebrei*, in *Atti del congresso internazionale su S. Nilo di Rossano (28 settembre-1° ottobre 1986)*, Rossano-Grottaferrata 1989, pp. 119-130.
- C. COLAFEMMINA, *Gli ebrei nella Calabria medievale*, in *Calabria cristiana. Società, religione, cultura nel territorio della diocesi di Oppido Mamertina-Palmi*, a cura di S. LEANZA, Soveria Mannelli 1999, pp. 161-162.
- M. CORRADO-P. DE VINGO-R. SPADEA, *Anfore dal teatro romano di Scolacium*, in *La ceramica come indicator socio-economico*, XXXIII Convegno Internazionale della Ceramica, Albisola 2000, Sesto Fiorentino 2009, pp. 201-215.

- C. CORSI, *Le strutture di servizio del cursus publicus in Italia: ricerche topografiche ed evidenze archeologiche*, Oxford 2000.
- Calabria cristiana. Società Religione Cultura nel territorio della Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi. 1. Dalle origini al Medio Evo*, a cura di S. LEANZA, Soveria Mannelli 1999.
- F. CUTERI, *Minoranze etniche nella Calabria medievale*, pp. 1-21.
- F.A. CUTERI-M. CORRADO-M.T. IANNELLI-M. PAOLETTI-P. SALAMIDA- B.A. SANGINETO, *La Calabria tra Tarda Antichità ed Alto Medioevo attraverso le indagini nei territori di Vibona Valentia, della Massa Nicoterana, di Stilida-Stilo. Ceramiche, commerci, strutture*, in LRCW 2. *Late Roman Coarse Wares, Cooking Wares and Amphorae in the Mediterranean. Archaeology and Archaeometry. BAR International Series*, a cura di M. BONIFAY-J.C. TREGLIA, Oxford 2007, pp. 461-476.
- F.A. CUTERI, *Ebrei e Samaritani a Vibo Valentia in età tardoantica: le testimonianze archeologiche*, in «Sefer Yuhasin», XXIV-XXV, 5768-5769 (2008-2009), pp. 17-38.
- C. D'ANGELA, *Le lucerne tardoromane del Museo Nazionale di Reggio Calabria*, in *Studi in onore di Mario Marti*, Galatina 1981, p. 280.tav. VIII, 19.
- G. DE SENSI SESTITO, *Gli ebrei nella Calabria medievale. Studi in memoria di Cesare Colafemmina*, Soveria Mannelli 2013.
- G. DI GANGI-C.M. LEBOLE, Anfore, ceramica d'uso comune e ceramica rivestita tra VI e XIV secolo in Calabria: prima classificazione e osservazioni sulla distribuzione e la circolazione dei manufatti, in *La céramique médiévale en Méditerranée. Actes du VI<sup>e</sup> congrès de l'AIECM2, Aix-en-Provence (13-18 novembre 1995)*, a cura di G. DÉMIANS D'ARCHIMBAUD, Aix-en-Provence 1997, pp. 153-165.
- L. DI SEGNI, *Monasteries in the Jerusalem area in light of the literary sources*, in «New studies in the archaeology of Jerusalem and its region», 3 (2009), pp. 10-14.
- O. DITO, *La storia calabrese e la dimora degli ebrei in Calabria dal V secolo alla seconda metà del XVI secolo*, S. Casciano 1916.
- P. FAENZA, *Sulle origini del "Santo padre nostro Leone di Africo"*, in *Del Santo Padre Nostro Leone di Africo. Storie di un monaco, di una reliquia e di un reliquiario*, a cura di P. FAENZA, Reggio Calabria 2014, pp. 35-54.
- G. FIORE, *Della Calabria illustrata*, II, Napoli 1743.

- G. GOZZA-LUZI, *La cronaca siculo-saracena di Cambridge*, Palermo 1890.
- Il Medioevo. Cattedrali cavalieri città*, a cura di U. Eco, Milano 2011.
- Institvtiones hvmnarvm litterarvm: textus Phi Delta, a cura di I. MORRESI, Turnhout 2022.
- L. GRIMALDI, *Studi archeologici sulla Calabria ultra seconda*, Napoli 1845.
- J. F. HALDON, *The Byzantine Wars: battles and campaigns of the Byzantine era*, Stroud 2001.
- B. KÖTTING, *La peregrinatio come vettore e mediatore di elementi d'arte e civiltà*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata», 18 (1950), pp. 409-413.
- PH. KHURI HITTI, *Abu al Abbas Ahmad ibn Jabir al Baladhuri. The Origins Of The Islamic State: Kitāb Futūḥ al-Buldān*, New York 1916.
- G. JACOPI, *Sarcofago con iscrizioni graffite bizantine scoperto a S. Martino di Copanello sul Golfo di Squillace*, in *La voce di Calabria* 30 maggio 1953.
- G. JACOPI, *Sarcofago (forse di Cassiodoro?) con iscrizioni graffite bizantine scoperto a S. Martino di Copanello, sul Golfo di Squillace*, in «Pepragmena tu 9. Diethnus Byzantinologiku Synedriu», 1 (1955), pp. 201-205.
- P. JOANNU, *La personalità di Luca di Bova attraverso i suoi scritti inediti*, in ASCL 29, Munich 1960, pp. 175-237.
- F. LENORMANT, *La Grande-Grèce. Paysages et histoire*, Paris 1881.
- B. LIGORIO, *Sapere e denaro da Shabbatai Donnolo a Federico II*, Taranto 2010.
- A. LIPINSKY, *Enkolpia cruciformi orientali in Italia. I. Calabria e Basilicata*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» nuova serie, 11 (1957), pp. 32-36.
- A. LIPINSKY, *Enkolpia cruciformi orientali nel Museo Nazionale di Reggio Calabria*, in «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 30 (1960), pp. 107-115.
- C.F. MANGIARACINA, *La ceramica invetriata nella Sicilia islamica e normanna (X-XII secolo), La ceramica invetriata nella Sicilia islamica e normanna (X-XII secolo)*, in *La luce del Mondo. Maioliche mediterranee nelle terre dell'Imperatore (16 febbraio-5 maggio 2013). Catalogo della mostra organizzata dal Museo della ceramica di Montelupo (Firenze)*, a cura di F. BERTI, M. CAROSCIO, Prato 2013, pp. 89-105.
- D. MARAFIOTI, *Croniche et antichità di Calabria*, Padova 1601, pp. 9-14.

- S. MAZZARINO, *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I, Bari 1974
- V.M. MINALE, *Il diritto bizantino contro gli ebrei: a proposito della legislazione macedone*, in «Sefer Yuhasin», 3 (2015), pp. 7-29
- G. MINASI, *Lo Speleota*, Napoli 1893.
- GH. NOYÉ, *La Calabre entre Byzantins, Sarrasins et Normands*, in *Cavalieri alla conquista del sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager*, a cura di E. CUOZZO-G.M. MARTIN, Roma 1998, pp. 90-116.
- F. PANNUTI, *Lamine auree bizantine dalla Calabria*, in *Oggetti-simbolo: produzione, uso e significato nel mondo antico*, a cura di I. BALDINI LIPPOLIS-A.L. MORELLI, Bologna 2011, pp. 337-353.
- Profili di Santi nella Calabria bizantina*, a cura di D. MINUTO, Reggio Calabria 2002.
- G. ROHLFS, *Dizionario toponomastico e onomastico della Calabria. Prontuario filologico-geografico della Calabria*, Ravenna 1974.
- G. ROMA, *Jews, Christians and Muslims along the Mediterranean Basin: an Archaeological Overview*, in «Mediaeval Sophia». *Studi e ricerche sui saperi medievali. E-Review semestrale dell'Officina di Studi Medievali* 12 (luglio-dicembre 2012), pp. 252-267.
- G. ROMA, *La tradizione del pellegrinaggio e la riproposizione dei Luoghi Santi in Calabria: la Gerusalemme di Laino Borgo*, in *Come a Gerusalemme: evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei luoghi santi tra Medioevo ed età moderna*, a cura di A. BENVENUTI PAPI-P. PAPI, Firenze 2013, pp. 869-884.
- D. ROMANELLI, *Antica Topografia Istorica del Regno di Napoli*, Napoli 1815.
- Vita di Sant'Elia il Giovane*, a cura di G. ROSSI TAIBI, Palermo 1962.
- F. RUSSO, *Regesto Vaticano per la Calabria*, Roma 1974-1995.
- F. RUSSO, *Elia Speleota da Reggio Calabria*, in *Biblioteca Sanctorum*, IV, Roma 1964.
- V. SALETTA, *Cronaca cassanese del X secolo*, Roma 1966.
- S.M. STERN, *A Twelfth-Century Circle of Hebrew Poets in Sicily. Anatoli ben Yosef the Judge and his Friends*, in «The Journal of Jewish Studies», 5 (1954), pp. 74-75.
- The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kamil fi'l-Ta'rikh. Part 2: The Years 541-589/1146-1193: The Age of Nur al-Din and Saladin*, a cura di D.S. RICHARDS, London 2010.

- C. TONGHINI, *Gli Arabi ad Amantea: elementi di documentazione materiale*, in «Annali», 57 (1977), pp. 203-230
- A. TRANCHINA, *Monaci sullo Stretto. Architettura e greicità medievale tra Calabria e Sicilia*, Roma 2023.
- V. VON FALKENHAUSEN, *Chiesa greca e Chiesa latina in Sicilia prima della conquista araba*, in «Archivio storico siracusano», n. s. 5 (1978/1979), pp. 137-155.
- V. VON FALKENHAUSEN, *Reggio bizantina e normanna*, in *Calabria bizantina. Testimonianze d'arte e strutture di territori*, Atti dell'VIII e IX Incontro di Studi Bizantini, Reggio Calabria (1985,1988), Soveria Mannelli 1991, pp. 248-282.
- V. VON FALKENHAUSEN, *Il percorso geo-biografico di san Nilo di Rossano*, in *San Nilo di Rossano e l'Abbazia greca di Grottaferrata. Storia e immagini*, a cura di F. BURGARELLA, Roma 2009, pp. 87-100.
- V. VON FALKENHAUSEN, *I monasteri greci in Calabria: le fonti scritte, dal IX all'XI secolo*, in *Monasteri italo-greci (VI-XI). Una lettura archeologica*, a cura di F. MARAZZI-C. RAIMONDO, Cerro al Volturno 2018, pp. 135-151
- C. WIDMANN, *Il viaggio come metafora dell'esistenza*, Roma 1999.
- M. V. ZONGOLI, *L'uomo in cammino sulle antiche vie. I pellegrini, il Giubileo e il Lazio, anticamera della Meta*, in *Sulle antiche vie del Lazio. Pellegrini e Giubileo tra storia, natura, arte e simboli del cammino*, Roma 2000, pp. 13-29.

# Raniero da Ponza: monaco, eremita, viaggiatore

ROBERTA RODELLI

R. RODELLI, *Raniero da Ponza: monaco, eremita, viaggiatore*, in *Ebrei, cristiani e musulmani in viaggio. Incontri e sguardi sull'altro*, a cura di R. Salvarani, Firenze 2025, pp. 143-152

[https://doi.org/10.82041/2025\\_010](https://doi.org/10.82041/2025_010)

Il fenomeno del monachesimo medievale ha trovato una sua peculiare espressione fra le isole minori del Mar Mediterraneo, rifugi di comunità religiose ed eremiti che cercavano nei contesti insulari una dimensione spirituale, lontana dalle sollecitazioni del mondo. La figura di Raniero da Ponza si inserisce in questo contesto di ricerca spirituale attraverso il viaggio e l'isolamento eremitico. Vissuto tra il XII e il XIII secolo, il monaco cistercense trascorse diversi periodi della sua vita sulla maggiore delle isole Ponziane. Le informazioni circa la sua biografia sono scarse, ma il suo legame con importanti figure, quali il papa Innocenzo III e l'abate Gioacchino da Fiore, chiarisce la sua rilevanza nel panorama politico-religioso dell'epoca. Questa riflessione si propone di considerare la figura di Raniero da Ponza come monaco eremita e viaggiatore, concentrandosi in particolare su come l'eredità della sua esperienza abbia influenzato la storia del monachesimo insulare che si sviluppò dopo la sua morte nell'arcipelago ponziano.

## *Esperienze monastiche eremitiche nelle isole minori del Mediterraneo*

Il concetto di “monachesimo insulare” è solitamente associato alla tradizione monastica che si diffuse nelle isole britanniche e in Irlanda durante la Tarda Antichità e nei primi secoli del Medioevo e che trovò la sua radice in figure chiave come San Patrizio, San Colombano o Sant'Agostino di Canterbury<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> M. DELL'OMO, *Storia del monachesimo occidentale. Dal medioevo all'età contemporanea*, Milano 2011, pp. 19-21.

Durante il V secolo la presenza di monasteri in Irlanda andò sempre più diffondendosi; si trattava di piccoli villaggi nei quali le capanne degli eremiti erano collocate attorno alla dimora centrale del vescovo-abate. Dall'Irlanda il monachesimo si irradiò poi verso l'Inghilterra, la Scozia e il continente grazie ai viaggi di monaci pellegrini che si avventuravano anche nelle deserte isole settentrionali. Questi lunghi spostamenti furono spesso ispiratori di racconti riconducibili al genere letterario irlandese dell'*immram*: narrazioni di avventurosi viaggi marittimi alla ricerca "dell'altro mondo", verso terre sconosciute, isole solitarie e spesso fantastiche, presentate come luoghi ultraterreni e simbolici. Benché molti dei testi siano stati scritti in epoca cristiana, essi incorporavano elementi di mitologia celtica e tradizioni pagane antecedenti. I protagonisti affrontavano pericoli, incontri soprannaturali e prove che erano riflesso sia di valori spirituali della nuova fede sia di tracce del folklore locale. Nelle vicende dei viaggi narrati è possibile identificare due temi cristiani fondamentali: da un lato quello dell'opera dell'attività missionaria che si rivolge verso popoli che vivono oltre mare; dall'altro quello del "pellegrinaggio penitenziale" guidato solo dalla volontà divina e parte di un sistema caratterizzato da penitenze proporzionali alla gravità del peccato<sup>2</sup>. In questo contesto, quindi, il viaggio si caricava di una duplice valenza: un cammino spirituale, espressione di fede e redenzione, e una scoperta del creato, per avvicinarsi alle meraviglie dell'opera divina<sup>3</sup>.

La tendenza a ricercare nell'isola "un mondo altro" e nel viaggio verso l'isola un percorso di fede può, in maniera differente, essere riconosciuta anche nel contesto mediterraneo. Qui, la scelta di esplorare e di insediarsi su isole minori da parte di singoli religiosi, seguiva spesso il desiderio di distacco dal mondo, ma allo stesso tempo rientrava nel processo di cristianizzazione di nuovi territori promosso dalla Chiesa<sup>4</sup>. Nel bacino del Mediterraneo, infatti, la presenza di numerose piccole isole, spesso non troppo distanti dalla terraferma, diede vita a diverse forme di monachesimo insulare spesso legate a iniziali pratiche eremitiche di singoli o di pochi.

---

<sup>2</sup> F. CARDINI-L. RUSSO, *Homo Viator. Il pellegrinaggio medievale*, Viareggio (LU) 2019, pp. 113-114.

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 115-116.

<sup>4</sup> Alla fine del VI secolo, a differenza delle remote isole britanniche, per le quali Gregorio Magno affidò la missione evangelizzatrice ai monaci (come Agostino di Canterbury) nel contesto della penisola italiana una simile responsabilità ricadde sui vescovi delle diocesi, F.R. STASOLLA, *I monasteri tra isole e terraferma all'età di Gregorio Magno*, atti del convegno "Isole e terraferma nel primo cristianesimo. Identità locale ed interscambi culturali, religiosi e produttivi" (Cagliari, 23-27 settembre 2014), a cura di R. MARTORELLI-A. PIRAS-P.G. SPANU, Cagliari 2015.

L'usanza di stabilire comunità religiose sulle isole minori dell'area mediterranea è riscontrabile già nella Tarda Antichità. Tali insediamenti, naturalmente separati e distanti dalle aree centrali, offrivano un contesto particolarmente favorevole ad un tipo di vita contemplativo e ascetico.

Testimonianze della presenza di piccoli gruppi di religiosi compaiono già dal IV secolo in diverse fonti. Ambrogio da Milano, nel suo *Hexaemeron*, descrive le isole come luoghi di rifugio spirituale per coloro che vogliono abbracciare una vita di sobrietà e devozione<sup>5</sup>. All'inizio del secolo successivo Rutilio Namaziano menziona anch'egli la presenza di monaci sulle isole, ma mostrandosi critico del loro stile di vita ritirato dalla società<sup>6</sup>.

Un contributo fondamentale alla conoscenza del monachesimo insulare è offerto dall'epistolario di Gregorio Magno (590-604), che documenta l'esistenza di comunità religiose in numerose piccole isole quali, ad esempio, Gorgona, Capraia, Vulcano, l'arcipelago ponziano, Lipari e altre<sup>7</sup>. Le sue lettere risultano anche preziose nel rivelare tratti e dinamiche dell'organizzazione interna delle comunità insulari e le loro relazioni con i centri monastici sulla terraferma.

Tuttavia, è importante notare che tali fonti letterarie raramente sono corroborate da evidenze archeologiche per questa fase più antica di diffusione del fenomeno. La difficoltà di identificare resti materiali di strutture monastiche dipende anche dalla pratica comune tra i primi eremiti di riutilizzare ambienti superstiti di edifici più antichi – ad esempio ville romane<sup>8</sup> – o di sfruttare grotte e rifugi naturali, adattandoli alle loro esigenze senza avviare la costruzione di nuovi complessi.

Bisognerà infatti attendere l'XI e XII secolo per assistere ad una diffusione di comunità monastiche insulari più strutturate. A titolo di esempio non esaustivo, insediamenti significativi sono individuabili nelle isole minori del mar Tirreno: il monastero di San Venerio sull'isola del Tino, San Mamiliano sull'isola di Montecristo, Santo Spirito sull'isola di Zannone, Santa Maria di Ponza...

Le motivazioni alla base della scelta di un ambiente insulare come luogo per la fondazione di una comunità religiosa, durante il Medioevo, sono molteplici e interconnesse. In primo luogo, l'isolamento geografico, accentuato dai

---

<sup>5</sup> B. MAZZEI-F. SEVERINI, *Il fenomeno monastico nelle isole minori del mar Tirreno*, in «Rassegna di archeologia Cristiana», LXXVI, (2000), pp. 621-622.

<sup>6</sup> G.M. CANTARELLA-V. POLONIO-R. RUSCONI, *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, Bari 2022, pp. 86-87.

<sup>7</sup> F.R. STASOLLA, *I monasteri tra isole e terraferma all'età di Gregorio Magno*, atti del convegno "Isole e terraferma nel primo cristianesimo. Identità locale ed interscambi culturali, religiosi e produttivi" (Cagliari, 23-27 settembre 2014), a cura di R. MARTORELLI-A. PIRAS-P.G. SPANU, Cagliari 2015.

<sup>8</sup> *La villa dopo la villa. Trasformazione di un sistema insediativo ed economico in Italia centro-settentrionale tra tarda Antichità e Medioevo*, a cura di M. CAVALIERI-F. SACCHI, Louvain 2020.

confini naturali, garantiva un contesto ideale per la vita ascetica, ben lontano dalle sollecitazioni della società mondana. In secondo luogo, le stesse condizioni morfologiche offrivano protezione e sicurezza. Non sorprende dunque che molti degli insediamenti insulari di cui Gregorio Magno ci dà testimonianza siano nati in un periodo di tumulto politico, caratterizzato da frequenti e ricorrenti invasioni. Le isole, in questo caso, dovevano risultare difficilmente raggiungibili e facilmente difendibili nei confronti di potenziali invasori. Tra i molti che fuggivano i Vandali in arrivo dalle coste africane, ad esempio, risulta San Mamiliano, che trovò rifugio sull'isola di Montecristo<sup>9</sup>.

In aggiunta, la scelta poteva essere stimolata dalla necessità di mantenere una connessione con il territorio circostante. Molte isole erano integrate in rotte commerciali e risultavano nodi strategici per garantire approvvigionamenti di risorse essenziali e per facilitare i contatti con i più grandi centri monastici della terraferma.

Dal punto di vista simbolico, poi, tali comunità insulari potevano svolgere un ruolo di rilievo. Le piccole isole, pur separate dal continente, erano spesso visibili in lontananza dalla costa, funzionando così anche da forti metafore del distacco spirituale dal mondo. Il distacco, però, non prevedeva una completa alienazione: l'isola restava in "comunicazione visiva" con il continente. Ciò permetteva di suggerire l'immagine del monaco come mediatore tra sacro e profano, mondo terreno e mondo celeste. Scorgere l'isola all'orizzonte poteva amplificare nell'immaginario collettivo l'idea di una separazione spirituale profonda, agli occhi di una società che ne percepiva "visibilmente" la scelta<sup>10</sup>.

### *La figura di Raniero da Ponza*

Alle esperienze di vita eremitica nelle piccole isole del Mediterraneo ben si lega la figura del monaco Raniero da Ponza, vissuto a cavallo tra il XII e XIII secolo.

Molti aspetti della vita di Raniero rimangono nebulosi. Le informazioni disponibili circa la sua biografia sono frammentarie e spesso derivate da fonti indirette che dedicano la loro attenzione a personaggi a lui vicini.

Durante la sua vita e nei primi decenni dopo la sua morte, Raniero godette di una notevole fama, che tuttavia non impedì alla sua figura di venire in gran

---

<sup>9</sup> G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano 2001, pp. 28-29.

<sup>10</sup> F.R. STASOLLA, *I monasteri tra isole e terraferma all'età di Gregorio Magno ...* cit., p. 634.

parte dimenticata nei secoli successivi. Le cause di tale oblio possono essere individuate, in larga misura, nell'esiguità del *corpus* di scritti a lui attribuibile, fattore che deve aver inevitabilmente limitato la trasmissione della sua memoria storica<sup>11</sup>.

Tuttavia, l'influenza di Raniero risulta evidente nel prestigio e nella stima di cui la sua figura, evidentemente carismatica, fu circondata tra i suoi contemporanei. Personalità di maggiore spicco come il papa Innocenzo III e l'abate Gioacchino da Fiore si annoverano tra i suoi principali estimatori. Tali attestati di considerazione contribuiscono a sottolineare il ruolo rilevante che egli ricoprì nel panorama del suo ordine monastico, malgrado la successiva marginalizzazione della sua figura.

Tra le poche informazioni certe sulla vita di Raniero da Ponza non compaiono né la data né il luogo di nascita, così come rimane sconosciuto il momento in cui dovette entrare a far parte dell'Ordine Cistercense. Il monaco Ralph di Coggeshall lo descrive nel suo *Chronicon Anglicanum* come nato da una famiglia nobile, erudito nelle scritture e modello di disciplina nella vita religiosa. Lo stesso cronista si riferisce a Raniero con il titolo di *magister* e come affiliato ad un monastero nelle vicinanze di Roma. Esso è generalmente riconosciuto nell'abbazia di Fossanova (ipotesi più probabile) benché tale identificazione non sia certa; infatti, il vago riferimento potrebbe anche rimandare ad altre istituzioni, come Casamari o Tre Fontane<sup>12</sup>.

È noto, inoltre, che Raniero trascorse parte della sua vita come eremita nell'isola di Ponza, probabilmente in periodi distinti, alternati a soggiorni sulla terraferma e ad altri viaggi. Il legame con l'isola emerge chiaramente nell'appellativo stesso "da Ponza", che riflette l'importanza di questo luogo nella sua esperienza spirituale e biografica.

La stima di cui godeva presso la Santa Sede è dimostrata dalla stretta relazione che intrattenne con papa Innocenzo III, sul quale sembra esercitasse una certa influenza. Il pontefice, infatti, gli affidò incarichi di grande prestigio, dimostrando alta considerazione nei suoi confronti, attribuendogli prerogative paragonabili a quelle di un legato papale in diverse missioni<sup>13</sup>.

Le informazioni fornite da Ralph di Coggeshall, però, non menzionano il rapporto che Raniero intesse con Gioacchino da Fiore, aspetto fondamentale per comprendere meglio la figura carismatica del monaco cistercense. Secondo

---

<sup>11</sup> M. RAINI, *Il profeta del papa. Vita e memoria di Raniero da Ponza eremita di curia*, Milano 2016, pp. 14-15.

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 17-18.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 31-37.

la testimonianza riportata nella *Vita beati Ioachimi*, Raniero, che doveva aver già intrapreso un'esperienza eremitica a Ponza, raggiunse il sito di Petralata per incontrare l'abate calabrese. È tra l'altro plausibile che Raniero sia rimasto accanto a Gioacchino per un periodo significativo, databile almeno tra il 1188 e il 1192. Durante questo intervallo di tempo Raniero fu *socius* di Gioacchino accompagnandolo nel suo viaggio sulla Sila, alla ricerca del luogo in cui sarebbe poi stato fondato il monastero di Fiore. I due vissero una forma di vita eremitico-comunitaria, che deve aver strettamente influenzato il pensiero religioso di Raniero<sup>14</sup>.

Questo ascendente sul monaco di Ponza emerge in diversi aspetti. Ad esempio, la *Vita* sottolinea come Raniero, durante i suoi viaggi, abbia divulgato le idee del maestro «*per omnia sue legationis loca*»<sup>15</sup>. Inoltre, un manoscritto, di probabile origine iberica e contenente le opere di Gioacchino, è stato segnalato da Troncarelli come verosimilmente copiato in parte dallo stesso Raniero per la diffusione del pensiero del monaco calabrese. L'influenza gioachimita è forse riscontrabile anche nei richiami, più o meno espliciti, ai temi e alle opere del maestro nei documenti prodotti da Innocenzo III, per cui Raniero fu stretto collaboratore e consigliere<sup>16</sup>.

La vita di Raniero dovette concludersi durante un ultimo periodo nell'isola di Ponza tra il 1206 e il 1207.

### *Raniero, eremita-viaggiatore*

Raniero da Ponza può sintetizzare la figura del monaco viaggiatore, in cammino verso Dio, e quella del monaco eremita, che rinuncia alla mondanità attraverso un distacco materiale da essa. La sua vita itinerante da un lato e la solitudine contemplativa sull'isola dall'altro risultano due aspetti complementari nella ricerca della fede. Il viaggio, come simbolo di purificazione e avvicinamento a Dio, assume per Raniero una dimensione particolarmente complessa: raggiungere una piccola isola, a più trenta chilometri di distanza dalla costa, significava affrontare difficoltà logistiche e fisiche, legate sia al viaggio in sé, sia alle condizioni precarie di vita che caratterizzavano tale luogo disabitato e circondato dal mare. In questo senso il viaggio può essere considerato non solo come un percorso, ma una prova di fede e resistenza.

---

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 19-22

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 52-53.

L'isolamento, d'altra parte generava un distacco radicale dal mondo terreno e dai suoi legami, una scelta che si configurava nell'ascetismo. L'eremo diventa spazio di essenzialità, dove la privazione materiale e la rinuncia si fanno strumento per la contemplazione.

Il viaggio di Raniero verso un luogo deserto, al di là del mare, diviene così anche rottura con la dimensione mondana. Recidendo i legami materiali e sociali dei luoghi abitati, egli si allontana, in certa misura, dalla stessa prospettiva terrena. In tale percorso potrebbe dunque anche essere letta una metafora del suo passaggio verso la ricerca del mondo celeste. Nell'immaginario dei contemporanei, Raniero poteva così rappresentare una figura potente di intermediazione tra le due realtà. Il viaggio materiale verso Ponza diveniva specchio di un cammino spirituale verso Dio, unendo l'abbandono del mondo temporale alla ricerca di una dimensione contemplativa.

Del resto, le piccole isole del Mediterraneo, assieme ai promontori, alle foreste e alle montagne, avevano già nelle prime fasi del Medioevo preso il posto del "deserto" dei Padri orientali, in forza del loro isolamento e distacco dai grandi centri<sup>17</sup>. L'isola di Ponza, piccola per dimensioni, ben si adattava a questa percezione: la distanza dalla costa è sufficiente a renderla individuabile all'orizzonte solo in determinate condizioni. Questa visibilità intermittente, resa incerta da fattori come la nebbia o la foschia, poteva contribuire all'evocazione di un legame fragile ma persistente tra la terraferma e l'isola, tra il profano e il sacro, accentuando la separazione del monaco.

Testimonianze di comunità religiose eremitiche sono riscontrabili già a partire dalla seconda metà del VI secolo e fino agli inizi del IX, periodo seguito da una fase di sospensione della vita religiosa nell'arcipelago<sup>18</sup>. La presenza passata di comunità cristiane sull'isola, unita alle sue caratteristiche, potrebbe aver fatto ricadere su di essa la scelta di Raniero.

È plausibile che egli si fosse ritirato a Ponza, dopo un primo periodo presso la curia di Roma e che si trovasse già lì prima del suo viaggio verso Petralata in Calabria. Le fonti permettono di ritenere che la solitudine eremitica fosse «lo stato abituale»<sup>19</sup> di Raniero anche nel periodo in cui ricevette da Innocenzo III una serie di incarichi politici che lo videro impegnato in diversi viaggi. Quindi, seppur intervallato da diverse esperienze, il suo eremitaggio sull'isola dovette caratterizzare gran parte della sua vita.

---

<sup>17</sup> G.M. CANTARELLA-V. POLONIO-R. RUSCONI, *Chiesa, chiese, movimenti religiosi ...* cit, pp. 86-87.

<sup>18</sup> T. IAZZEOLLA, *Ponza e Zannone: emergenze medioevali*, in *Le Isole Pontine attraverso i tempi*, a cura di G.M. DE ROSSI, Roma 1988.

<sup>19</sup> RAINI, *Il profeta del papa ...* cit., pp.30-31.

I numerosi viaggi di Raniero contribuirono senza dubbio a renderlo una figura di spicco dal punto di vista sia religioso che politico. Ad esempio, con la lettera del 1198 di Innocenzo III, gli veniva affidato il compito di rappresentare il papa in una missione in Spagna, per sciogliere il matrimonio ritenuto incestuoso tra Alfonso IX re di León e Berengaria, figlia di Alfonso VIII di Castiglia. Numerosi documenti ci permettono di ricostruire i dettagli di tale viaggio. Sebbene da essi emerge che il successo della missione sia stato solo parziale, il papa sembra congratularsi con lui in una successiva lettera del 30 ottobre e, più tardi, gli conferisce nuovi incarichi. Tra questi figura la missione di ristabilire l'ordine nella lotta contro gli eretici presenti nel sud della Francia e la partecipazione alla commissione che si occupava di vagliare la regola degli Umiliati<sup>20</sup>.

Dopo l'affiliazione del monastero di Corazzo, già cistercense, all'abbazia di Fossanova, avvenuta verosimilmente attorno al 1184, si colloca il viaggio di Raniero in Calabria con Gioacchino da Fiore. È possibile che Raniero avesse già incontrato Gioacchino presso la curia romana oppure direttamente presso l'abbazia di Fossanova.

Stando a quanto ci è raccontato dalla *Vita beati Ioachimi*, Raniero aveva già soggiornato per un periodo a Ponza come eremita prima di incontrare Gioacchino. Nel testo sembra che il motivo del viaggio di Raniero fosse la ricerca del maestro, la cui fama era giunta fin nella lontana isola. È plausibile però che questa interpretazione, presentata nella *Vita*, avesse il ruolo di esaltare la figura dell'abate di Fiore. Un'altra interessante visione ribalta invece l'influenza e vede in Raniero un ispiratore della scelta di Gioacchino di vivere una parentesi eremitica negli anni in cui è accompagnato dal monaco di Ponza, sulla cui forza carismatica non ci sono dubbi per lo meno durante il periodo a lui contemporaneo<sup>21</sup>.

È indubbio che Raniero e Gioacchino rimasero strettamente legati, condividendo un percorso spirituale comune, fino al 1192, anno in cui si ha l'ultima testimonianza della loro prossimità. In quell'anno, un'ingiunzione del Capitolo Cistercense li richiama entrambi a presentarsi entro la successiva festa di San Giovanni Battista, pena l'essere considerati due *fugitivi*. Tale documento è anche la prima attestazione che ci dà conferma di Raniero come appartenente all'Ordine Cistercense<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 31-37.

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 20-21.

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 24-25.

*L'eredità spirituale di Raniero nell'arcipelago ponziano*

L'eredità spirituale di Raniero può essere ricercata nella storia monastica delle isole Ponziane nel Basso Medioevo. Alla sua influenza è possibile, infatti, legare le comunità eremitiche che, pochi anni dopo la sua morte, si stanziarono sull'isola di Ponza. Se si sceglie di considerare effettivamente Raniero come un monaco di Fossanova, il suo ritiro sull'isola potrebbe confermare una sua appartenenza alla tradizione eremitica (o addirittura il suo esserne una figura ispiratrice se non fondatrice) che lega il monastero del sud del Lazio all'arcipelago<sup>23</sup>. Il legame istituzionale tra l'abbazia di Fossanova e i monaci eremiti sull'isola di Ponza sarebbe però confermato solo a partire da un documento di papa Onorio III del 1221<sup>24</sup>. La figura di Raniero potrebbe anche dimostrare l'esistenza di una precedente relazione tra gli eremiti dell'arcipelago ponziano e l'abbazia. Una lettera del cardinale Ugo da Ostia suggerisce infatti che Raniero si sia recato sull'isola con il permesso o l'approvazione del suo abate, verosimilmente, appunto, quello di Fossanova<sup>25</sup>.

Per quanto impossibile da affermare, è quindi plausibile che l'eredità spirituale generata da Raniero come singolo eremita contribuì a conferire un'aura di santità al luogo in cui egli aveva dimorato, tanto da attrarre una successiva generazione di monaci a Ponza, nucleo poi di un insediamento monastico cistercense più strutturato.

A partire dal XIII secolo, infatti, le Ponziane furono teatro di presenze ed attività monastiche diversificate. Il monastero principale, l'abbazia di Santa Maria di Ponza, era figlia di Fossanova, mentre le isole di Palmarola e Gavi ospitavano eremiti o forse grange dedite all'agricoltura e alla pesca. Quest'ultima, attività essenziale per il sostentamento, fu causa di numerosi contrasti con il monastero di Santo Spirito nella vicina Zannone. Nel corso del XIII secolo il monastero di Santa Maria acquisì prestigio e privilegi, inclusi diritti sulle isole vicine e il controllo di proprietà sulla terraferma. Nondimeno, a partire dal secolo successivo iniziò una fase di declino che, unita alle crescenti difficoltà generate dalle incursioni piratesche, portò all'abbandono dell'isola e al trasferimento del monastero a Mola di Gaeta (Formia)<sup>26</sup>.

Sebbene dunque oggi la memoria di Raniero si sia affievolita, la sua eredità ebbe un peso nella storia degli insediamenti monastici cistercensi nella regione

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>24</sup> E. DE MINICIS, *Il monachesimo*, in *Le Isole Pontine attraverso i tempi*, a cura di G.M. DE ROSSI, Roma 1988, p. 229.

<sup>25</sup> M. RAINI, *Il profeta del papa ... cit.*, p. 30.

<sup>26</sup> E. DE MINICIS, *Il monachesimo ... cit.*, pp. 227-229.

e perdurò, per un certo tempo, anche dopo la sua morte. La storia di queste comunità religiose si può annoverare fra i capitoli minori nella vicenda della *Christianitas* medievale e quelle che possono essere le sue tracce dirette nei luoghi e nella cultura attuale sono in effetti molto sbiadite; troppo per poterle rintracciare e descrivere con sicurezza. Resta però nella memoria delle fonti e della storiografia, il ruolo riconoscibile di un uomo che ebbe carisma e si conquistò un prestigio presso i contemporanei, consentendo anche a noi oggi – attraverso lo studio della sua figura – di definire meglio i contorni del “tipo” storico di religioso viaggiatore alla ricerca di Dio nei luoghi più remoti.

### *Bibliografia*

G.M. CANTARELLA-V. POLONIO-R. RUSCONI, *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, Bari 2022.

F. CARDINI-L. RUSSO, *Homo Viator. Il pellegrinaggio medievale*, Viareggio (LU) 2019.

M. DELL'OMO, *Storia del monachesimo occidentale. Dal medioevo all'età contemporanea*, Milano 2011.

E. DE MINICIS, *Il monachesimo*, in *Le Isole Pontine attraverso i tempi*, a cura di G.M. DE ROSSI, Roma 1988.

T. IAZZEOLLA, *Ponza e Zannone: emergenze medioevali*, in *Le Isole Pontine attraverso i tempi*, a cura di G.M. DE ROSSI, Roma 1988.

*La villa dopo la villa. Trasformazione di un sistema insediativo ed economico in Italia centro-settentrionale tra tarda Antichità e Medioevo*, a cura di M. CAVALIERI-F. SACCHI, Louvain 2020.

B. MAZZEI.-F. SEVERINI, *Il fenomeno monastico nelle isole minori del mar Tirreno*, in «Rassegna di archeologia Cristiana», LXXVI, (2000).

G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano 2001.

M. RAINI, *Il profeta del papa*, Milano 2016.

F.R. STASOLLA, *I monasteri tra isole e terraferma all'età di Gregorio Magno*, atti del convegno “Isole e terraferma nel primo cristianesimo. Identità locale ed interscambi culturali, religiosi e produttivi” (Cagliari, 23-27 settembre 2014), a cura di R. MARTORELLI-A. PIRAS-P.G. SPANU, Cagliari 2015.

# Dalle Alpi a Gerusalemme nel XVI secolo: il caso del pellegrino svizzero Gallus Heinrich

FRANCESCO CERA

F. CERA, *Dalle Alpi a Gerusalemme nel XVI secolo: il caso del pellegrino svizzero Gallus Heinrich*, in *Ebrei, cristiani e musulmani in viaggio. Incontri e sguardi sull'altro*, a cura di R. Salvarani, Firenze 2025, pp. 153-162

[https://doi.org/10.82041/2025\\_011](https://doi.org/10.82041/2025_011)

L'esperienza di vita di Gallus Heinrich, pellegrino svizzero verso Gerusalemme nel XVI secolo, ebbe un risvolto tragico nel suo epilogo, poiché venne fatto prigioniero dei Turchi e morì in cattività, a differenza di altri suoi compagni di viaggio che riuscirono ad esser riscattati. In queste pagine si tratteggia quindi un “cammeo” basato sul metodo prosopografico, fra l'altro lo studio delle genealogie rimane uno strumento fondamentale in area elvetica e ha già dato dei risultati positivi riguardo queste tematiche<sup>1</sup>. Prima di entrare nel vivo della vicenda umana della famiglia e del pellegrino Gallus Heinrich, vorrei introdurre una breve storia del passo del Gottardo, tappa obbligata per coloro che intendevano recarsi a Roma o a Gerusalemme dai Cantoni della Svizzera centrale, come appunto nel caso di Zugo, patria di Gallus Heinrich da Ägeri.

Il San Gottardo è infatti oggi una delle arterie principali dell'Europa, anche detta “via delle genti”; nonostante fosse la linea più diretta dal punto di vista geografico tra la Germania e l'Italia, ha una storia che affonda le proprie radici soltanto al XIII secolo. Questo valico alpino ha avuto nel passato una posizione secondaria, rispetto alle altre grandi vie Francigene, inversamente proporzionale all'importanza di cui gode attualmente nella rete stradale e commerciale del continente. Il motivo di questo ritardo nel suo sviluppo è probabilmente

---

<sup>1</sup> Si pensi a titolo di esempio e riguardo a queste tematiche ai lavori di L. BROILLET, *A cavallo delle Alpi. Ascese, declini e collaborazioni dei ceti dirigenti tra Ticino e Svizzera centrale (1400-1600)*, Milano 2014 e di A. ESCH, *Mercenari, mercanti e pellegrini. Viaggi transalpini nella prima Età moderna*, Bellinzona 2005.

attribuibile alla difficile accessibilità del massiccio alpino. Il San Gottardo è imponente ed impervio da entrambi i versanti, a nord con la valle della Reuss e a meridione con le gole di Stalvedro e del Piottino, e ciò non lo rese inizialmente molto agevole. Le difficoltà fisiche del suo attraversamento, che troveranno una svolta soltanto con l'apertura della Schöllenen<sup>2</sup>, favorirono nell'alto Medioevo i vicini e vetusti passi del San Bernardino (*mons Avium*) e del Lucomagno. I secoli XII e XIII furono cruciali per lo spostamento dell'asse viario dal Lucomagno, che da questa epoca inizia a calare sensibilmente, al Gottardo, probabilmente proprio grazie all'apertura di questo nuovo transito, oltre che agli ospizi edificati a Giornico e nel monastero di San Lazzaro a Seedorf<sup>3</sup>.

Attestato con vari nomi – monte Tremulo, *mons Ursarie*, *mons Elvelinus* –, venne denominato solo successivamente come San Gottardo, grazie alla consacrazione dell'omonimo ospizio nel 1230 da parte di Enrico da Settala, arcivescovo di Milano; nell'estate del 1234 abbiamo la testimonianza del beato Giordano di Sachsen, generale dell'ordine domenicano, che passò da questo valico alpino, trovando ospitalità in un'onorevole locanda ad Andermatt<sup>4</sup>. Questa è la più antica narrazione di un viaggio attraverso il Gottardo, mentre sappiamo con certezza che l'identificazione del valico, e non soltanto della cappella e dell'ospizio, con il nome del santo benedettino tedesco, risale all'*urbarium* degli Asburgo del 1303<sup>5</sup>.

I celebri itinerari per la Città Eterna, redatti alla metà del XIII secolo dall'abate Alberto di Stade, fanno percorrere vie che attraversano moltissime signorie ecclesiastiche del Sacro Romano Impero, partendo proprio da Stade, passando

<sup>2</sup> Il ruolo fondamentale della popolazione d'origine alemanna dei Walser non può essere sminuito: insediatisi a partire dal XII secolo nella valle d'Orsera, dominante la gola della Schöllenen, costruirono grazie alle loro abilità tecniche (apprese precedentemente nel Vallese) lo *Stiebende Brücke*, poi noto come ponte del Diavolo. Decisivo fu inoltre la costruzione della *Twerrenbrücke*, una sorta di passerella agganciata alla roccia alpina, necessaria per l'accesso al ponte. Si veda H. STADLER-H. MUHEIM, *Il San Gottardo e la Confederazione*, in *Sulla "Via delle Genti": Museo Nazionale del San Gottardo*, a cura di C. BONETTI, Airolo 1989, pp. 34-38.

<sup>3</sup> Interessante per questo lavoro segnalare la leggenda d'epoca barocca, nata attorno alla creazione della casa lazzarita per opera del barone Arnold von Brienz, indiscusso e reale fondatore del convento, già citato nel 1219. Il racconto, scritto nella prima decade del XVII secolo dal cancelliere della città di Lucerna Renward Cysat, aveva come mira di retrodatare i primi transiti mediante il San Gottardo. Una 'nobilitazione' del passo alpino che, grazie a questo falso storico, prevede addirittura l'ipotetico passaggio tramite esso fino al convento di Seedorf di Baldovino IV, re di Gerusalemme, durante un suo impossibile viaggio in Europa, guarendo dalla lebbra proprio nel monastero lazzarita. Si veda E. MOTTA, *Dei personaggi celebri che varcarono il Gottardo nei tempi antichi e moderni*, Bellinzona 1884, pp. 92-93; R. HUGENER, *Seedorf (UR, convento)*, in *Dizionario Storico della Svizzera*, XI, Locarno 2012 pp. 444-445.

<sup>4</sup> STADLER-MUHEIM, *Il San Gottardo* ... cit., p. 40.

<sup>5</sup> MOTTA, *Dei personaggi celebri* ... cit., p. 12.

per i celebri principati vescovili di Würzburg e Augusta; come anche a sud delle Alpi, per Bressanone e Trento. Nel viaggio di ritorno da Roma, gli *Annales Stadienses* indicano la possibilità di passare per tre diverse strade: Brennero, Gran San Bernardo ed infine il passo del San Gottardo<sup>6</sup>, all'epoca valico appena aperto e ancora senza una precisa denominazione. Successivamente l'abate Alberto consiglia di proseguire per gli episcopati imperiali di Basilea, Strasburgo, Spira, Colonia e Münster; fino a ricongiungersi con la sua sede arcivescovile di Brema.

L'apertura del passo del Gottardo ebbe effetti indiretti, come l'interesse da parte degli imperatori e della nobiltà locale per questi territori, che invece nei secoli prima erano stati poco rilevanti dal punto di vista strategico, oltre che tendenzialmente sterili e dunque poveri. Il possesso di questo valico fece inoltre la fortuna dei futuri Cantoni di Uri, Svitto e Untervaldo, embrione della moderna Svizzera. Per la cultura elvetica il massiccio del San Gottardo possiede un'aura sacrale. Esso emana e tuttora assume un significato profondo, legato alle origini e allo sviluppo della nazione, alla memoria storica collettiva ed è puntualmente d'attualità nella cronaca e nella politica elvetica. A livello geografico si trova nel punto d'incontro delle differenti regioni linguistiche e culturali del paese, alimentando quindi il mito stesso, che si confonde a tratti con la sua personificazione leggendaria, ossia la figura di Guglielmo Tell<sup>7</sup>. Le mire politiche dei Cantoni nei secoli XIV-XVI proseguirono nel consolidare il loro potere regionale, incorporando il controllo del passo del Gottardo all'interno del territorio elvetico, calando militarmente nel versante meridionale delle Alpi e sottraendo al ducato di Milano quello che è l'attuale Canton Ticino<sup>8</sup>. Questa breve premessa sulla tardiva nascita del transito sul Gottardo

---

<sup>6</sup> «De Lowens usque Belence una dieta, inde 3 dietae usque Lucernam cum stagno...»: *Lowens* sarebbe l'odierna Lugano, *Belence* è Bellinzona, infine *Lucernam* è chiaramente Lucerna. Dunque l'abate Alberto indicherebbe di fare il San Gottardo, aggiungendo anche le opzioni del Brennero e del San Bernardo, che è il classico percorso della via Francigena, il più noto nel Medioevo, ma anche il più lungo per arrivare a Stade. L'autore ci informa che tra Bellinzona e Lucerna ci vogliono tre giorni. Gli *Annales Stadenses* sono il più antico itinerario conosciuto riguardo al passo del Gottardo, MOTTA, *Dei personaggi celebri* ... cit., p. 15.

<sup>7</sup> In un certo senso possiamo fare un parallelismo con l'apertura, un secolo dopo il passo del Gottardo, della via marittima di Gibilterra. Queste due nuove strade, nonostante fossero rivoluzionarie, non sostituirono le precedenti ma divennero complementari a quelle già esistenti. Eppure per il San Gottardo non è comunque esagerato affermare che esso ha stimolato la genesi della Confederazione ed una forte presa di coscienza per la popolazione autoctona, rispetto alla propria autodeterminazione, J.F. BERGIER, *Guglielmo Tell*, Lugano 1991 (ed. or. Paris 1988), pp. 181-182.

<sup>8</sup> Questa porzione di territorio, che va da Airolo a Chiasso, fu divisa in baliaggi corrispondenti agli attuali distretti del Canton Ticino, quest'ultimo nacque con la caduta dell'antico regime. I balivi, anche chiamati landfogti, erano in sostanza dei prefetti con funzioni amministrative

trova una efficace sintesi nelle parole dello storico Emilio Motta<sup>9</sup>: «Di certo il Gottardo fu dapprincipio battuto da soldati e da pellegrini. Il commercio se ne impossessò più tardi», essa risulta infatti lampante nell'illustrare i frequentatori che si servirono del passo alpino fin dalle sue origini, oltre al motivo per cui i pellegrinaggi verso Roma e Gerusalemme si affermarono più tardivamente in questo territorio, anche se trovarono però un nuovo impulso a seguito degli sconvolgimenti confessionali del XVI secolo. Per quanto riguarda infine i pellegrinaggi in Svizzera durante il Medioevo, subito dopo la più importante meta di Roma troviamo Einsiedeln e non, come si potrebbe immaginare, Saint-Maurice in Vallese, nonostante fosse sul tragitto della Francigena per la Città Eterna e cronologicamente il primo luogo di pellegrinaggio in Svizzera, essendo lì venerati i santi Maurizio e Sigismondo<sup>10</sup>. Fu invece Einsiedeln, santuario mariano tra i più importanti d'Europa, a imporsi già dal basso Medioevo oltre i confini nazionali, altresì come destinazione per i pellegrinaggi penitenziali almeno fino alla prima età moderna, anche grazie alla sua posizione geografica sull'asse del Gottardo. Dopo di essa, in graduatoria per i pellegrini elvetici si trovava Santiago di Compostella, e pure qui l'abbazia svizzera poté giocare un ruolo oltre i confini regionali, trovandosi sulla via che da Costanza portava alla tomba di san Giacomo, passando attraverso il confinante Canton Zugo. E proprio grazie a questi pellegrinaggi il territorio zughese venne arricchito spiritualmente di due confraternite dedicate all'apostolo, una nella città capoluogo (il cui patrono è san Michele) e l'altra nata successivamente a Cham, villaggio il cui patrono è proprio san Giacomo. Sempre in questo Cantone verrà utilizzata la fonte termale di Bad Walterswil, scoperta nel XVI secolo, secondo la leggenda da Hans Schwarzmurer di Baar, pellegrino a Gerusalemme nel 1517, dove grazie ad un anziano ebreo, il patrizio zughese venne a conoscenza della fonte termale nel suo comune d'origine<sup>11</sup>. Einsiedeln dopo l'apertura del Gottardo fu sempre una meta fissa per chiedere un'intercessione alla Madonna in vista del pellegrinaggio verso le *peregrinationes maiores*, come anche all'eventuale rientro per ringraziare dell'avvenuto viaggio, come ricordato spesso dalle cro-

---

e giuridiche, in quanto rappresentanti dei Cantoni Sovrani nei baliaggi e venivano insediati a turno prestabilito. I balivi di Bellinzona e Lugano ebbero sempre un ruolo essenziale nell'ospitare i propri compatrioti che, passando il Gottardo, si recavano a Roma o a Gerusalemme, come testimoniato dalla numerosa letteratura di viaggio e da numerosi resoconti di pellegrinaggi elvetici di epoca moderna, come vedremo anche nel caso di Gallus Heinrich.

<sup>9</sup> MOTTA, *Dei personaggi celebri* ... cit., p. 15.

<sup>10</sup> A. WIDERMANN, *Pellegrinaggio*, in *Dizionario Storico della Svizzera*, IX Locarno 2009, pp. 598-601.

<sup>11</sup> M. VAN ORSOLOW, *Sonne, Molke, Parfümwolke*, Zug 1997, pp. 8-9.

nache e dai diari di viaggio d'età moderna, come pure nel caso di Gallus Heinrich. Proprio egli rappresenta il perfetto esempio di uno sfortunato pellegrino gerosolimitano sulla via del Gottardo. Il racconto di quello che successe lo possiamo scoprire grazie al resoconto scritto da Peter Villinger, originario della città di Zugo ma parroco di Arth, che venne stampato postumo a Costanza nel 1603; con una prefazione di tredici pagine dedicate dal prelado al suo salvatore, il landamano svittese Georg Reding, che gli pagò il riscatto per liberarlo dalla cattività turca<sup>12</sup>. Si tratta di un diario di viaggio non completamente elaborato da Villinger, infatti, come ricorda Albert Iten, vi è stata anche l'impronta di P. Schmid ispiratosi alla descrizione dell'itinerario già pubblicato da Sigmund Feyerabend a Francoforte<sup>13</sup>, particolareggiato però dal racconto dell'odissea del rientro in Svizzera del sacerdote e di tutte le disavventure che capitano a lui e ai suoi compagni pellegrini, tra cui appunto Gallus Heinrich di Ägeri.

L'itinerario incominciò da Einsiedeln nel luglio 1565, quando Villinger, Heinrich, Gregorius Landolt da Glarona e Jakob Böckle di Svitto si incontrano e parteciparono tutti insieme al sacramento dell'Eucaristia, prima di partire alla volta del Gottardo. Tra loro si aggiunsero per un pezzo del tragitto anche altri pellegrini diretti verso Roma e Loreto capitanati da padre Gregor Vogt<sup>14</sup> di Zugo. A Bellinzona vennero accolti con molto onore e gentilezza dal balivo Wasser di Untervaldo, mangiando e pernottando nel capoluogo. Il giorno dopo partirono alla volta di Lugano, sotto una pioggia battente, pernottarono sul Ceresio e l'indomani vennero ricevuti dal landfogto urano Püntiner, con una nutriente zuppa che potesse dar loro la giusta energia prima di lasciare la Svizzera. Congedati dall'autorità elvetica, entrarono in suolo italiano a cavallo, passando da Porlezza<sup>15</sup>. I pellegrini incominciarono infatti a trovare già le prime insidie sul loro itinerario: evitarono Menaggio avendo saputo che nella notte precedente dei banditi avevano ucciso in una locanda tre persone nel proprio letto. A questo punto si imbarcarono per via lacustre, in direzione di Lecco, poi il monastero di Pon-

<sup>12</sup> P. VILLINGER, *Bilgerfabrt und Beschreibung der hierusolomitischen Reiss in das beylig Land, unnd deren Provintzen Palestina, wie es zu jetziger Zeit beschaffen*, Konstanz 1603.

<sup>13</sup> A. ITEN, *Tugium Sacrum*, I, Stans 1952, pp. 423-424.

<sup>14</sup> Carlo Boromeo, quando visitò Zugo il 23 agosto 1570, conobbe Vogt, che gli fece un'impressione favorevole, mentre il primo nunzio Bonomi, quando venne sette anni dopo nel Cantone, insinuò che avesse ricevuto il suo incarico pastorale solo dalle mani dei laici attraverso la simonia. Nel 1565 il sacerdote Vogt intraprese un pellegrinaggio via Venezia verso Loreto e fino a Roma, arrivato nella città lagunare, si staccò quindi dalla comitiva di Villinger con cui aveva condiviso il tragitto fino alla capitale della Serenissima Repubblica. Due anni dopo rappresentò il capitolo di Zug-Bremgarten al Sinodo della riforma a Costanza. Alla maniera di un umanista, si diede il nome accademico di Egemonio, simile ad altri suoi predecessori. ITEN, *Tugium Sacrum* ... cit., pp. 424-425.

<sup>15</sup> VILLINGER, *Bilgerfabrt* ... cit., p. 1.

tida, Bergamo e il 9 luglio arrivano a Brescia<sup>16</sup>. Successivamente oltrepassarono il lago di Garda con Verona<sup>17</sup>, poi Vicenza<sup>18</sup>, Padova<sup>19</sup>, ed infine tramite il fiume Brenta arrivarono a Venezia<sup>20</sup>. La partenza dalla laguna avvenne il 2 luglio, ma a causa di numerosi ostacoli il viaggio per la Terra Santa durerà cinque settimane; sulla nave vi erano 224 persone, fra cui un vescovo armeno, proveniente dal concilio di Trento<sup>21</sup>. I pellegrini elvetici soggiornarono a Gerusalemme soltanto per due settimane e come sinistro presagio per la comitiva elvetica morì Böckle il 19 agosto, sepolto poi sul monte Sion. Per gli altri viaggiatori il rientro a casa fu ancora più doloroso: infatti a Giaffa un'intensa tempesta affondò la barca, molti morirono affogati ed i superstiti divennero schiavi sulle galee turche, venendo deportati a Rodi ed Izmit. Villiger si ammalò di peste, ma riuscì a guarire e ad inviare una lettera d'aiuto al landamano Reding di Svitto. Sfortunatamente Gallus Heinrich, ormai allo stremo delle forze, il 19 agosto 1567, provato dalla calura, dalla fame, dalla sete e dai lavori forzati, dopo due anni dalla morte di Böckle, spirò in Asia Minore, a Nicomedia. Questo pellegrino zughese, nato libero e morto schiavo, dopo due terribili anni di rigida cattività ottomana, ebbe davvero un destino tragico e proprio il capitolo di dieci pagine a lui dedicato è un concentrato delle angherie musulmane che lui e gli altri schiavi cristiani dovettero subire, a dimostrazione della pessima fama con cui veniva dipinto il mondo islamico alla metà del XVI secolo<sup>22</sup>. Villinger e Landolt riuscirono invece a tornare in Svizzera, infatti Reding, dopo aver ricevuto la richiesta d'aiuto dal parroco di Arth, inviò il figlio Rudolf con i soldi del riscatto a Venezia, dove l'inviato Saranza mandò il mercante greco Angero di Chios a Costantinopoli con il denaro. Successivamente, nel novembre del 1568, fecero ritorno in patria, sempre tramite la via del Gottardo<sup>23</sup>.

Tornando alla figura dello sfortunato pellegrino Gallus Heinrich, che a causa del suo vissuto venne commemorato per secoli nella sua patria, è rilevante per questo studio il fatto che venne designato, nel periodo precedente alla sua partenza per la Terra Santa, giudice presso il Tribunale Grande (*Grossgericht*) di Zugo. Sempre in quel tempo, ebbe alcune vertenze legali che, forse, giocarono un ruolo nel suo desiderio di 'evadere' dalla realtà in cui viveva. Purtroppo

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 2.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>21</sup> B. NUSSBAUMER, *Ägeri-chronik Kurzgeschichte des Ägeritals 1219-1991*, St. Gallen 1991, pp. 28-29.

<sup>22</sup> VILLINGER, *Bilgerfabrt* ... cit., pp. 146-156.

<sup>23</sup> MOTTA, *Dei personaggi celebri* ... cit., p. 69; NUSSBAUMER, *Ägeri-chronik* ... cit., pp. 28-29.

rimangono solo ipotesi, poiché la documentazione è troppo rarefatta, per averne una conferma. È invece certo che la sua famiglia fu una delle più illustri di Ägeri, tra le più antiche, come gli Iten a cui apparteneva la sua consorte Margreth Iten<sup>24</sup>. Anche la casata Heinrich espresse numerosi senatori, ambasciatori, balivi, e *Ammann*, cioè l'autorità suprema del Canton Zugo, come nel caso di Melchior, regnante nel biennio 1545-1547, oltre che fratello del pellegrino Gallus Heinrich<sup>25</sup>. L'*Ammann* Melchior conobbe, all'epoca delle campagne militari in Picardia, il capitano Georg Schönbrunner, che ebbe il privilegio di recarsi a Roma all'intronizzazione di papa Paolo IV, da cui riceverà anche il titolo di cavaliere<sup>26</sup>. Un pronipote di Gallus Heinrich, omonimo dell'*Ammann*, sposterà Catharina Herster<sup>27</sup>, discendente per via uterina da Friedrich von Hünenberg, un altro raro esempio di pellegrino elvetico in Terra Santa durante il basso Medioevo<sup>28</sup>. Infine, il figlio di Melchior, ossia Paul Heinrich, dunque il nipote del

<sup>24</sup> Albero genealogico allegato tra le pagine del volume A. ITEN, *Die Iten* Talleute zu Ägeri, Zug 1962, pp. 48 e 288-289.

<sup>25</sup> P. ASCHWANDEN, *Die Landvögte des Standes Zug*, Zug, Zuger Nachrichten 1936, pp. 28-29; B. NUSSBAUMER, *Ägeri-chronik ... cit.*, p. 45.

<sup>26</sup> Non è noto se Georg Schönbrunner a Roma fece anche un pellegrinaggio alle tombe degli apostoli o se si limitò alla rappresentanza diplomatica del Canton Zugo, andando in vece dell'*Ammann* Letter. Lo zio di Georg, il capitano Heinrich Schönbrunner, nonno materno di Colombina Beroldingen nata Tschudi e di Anna Lussy nata Auf der Maur, sarà molto affezionato al suo nipote *ex fratre*, come fosse un figlio, donandogli anche il castello di St. Andreas a Cham, sull'antica via per Santiago. P. ASCHWANDEN, *Die Landvögte ... cit.*, pp. 94-95.

<sup>27</sup> U. BERGMANN, *Die Zuger Glasmalerei des 16. bis 18. Jahrhunderts*, Bern 2004, p. 288.

<sup>28</sup> La madre di Catharina Herster apparteneva alla casata dei Bengg, che nella prima parte del XVI secolo riuscì a far certificare la propria nobiltà dal Senato di Zugo, in quanto discendente dalla stirpe dei von Hünenberg, portando a dimostrazione dei documenti rinvenuti nell'abbazia di Kappel, luogo di sepoltura della dinastia. A questa scoperta del tesoriere Oswald Bengg assistette anche il già citato Heinrich Schönbrunner, insieme ad altri notabili del Cantone. I Bengg presero questo soprannome con Hartmann, figlio di Gottfried von Hünenberg e della moglie Anna von Baldegg, figlia di Marquard e Margaritha von Hallwyl: T. VON LIEBANAU, *Urkundliche Geschichte der Ritter von Baldegg und ihres Stammschlusses*, Luzern 1866, pp. 63-64. L'orfano Hartmann venne cresciuto a Kappel per ricevere un'istruzione degna del suo rango. Grazie alle terre a Wildenburg ricevute dal cugino e amministrare da Ruodi Gottschalk von Brämen, quest'ultimo acquistò una casa dai Bengg, dove Hartmann visse, assumendone anche il cognome per tutelarsi, poiché, agli inizi del XV secolo, si temeva la violenza dei Confederati contro i nobili. Successivamente i von Hünenberg detti Bengg, divennero cittadini di Zugo e dopo circa un secolo e mezzo, quando ormai in tutta la Svizzera si assistette ad un processo di aristocratizzazione, i Bengg poterono recuperare la loro nobile origine. Modificarono nuovamente il loro cognome in von Hünenberg detti Bengg o Bengg von Hünenberg, a seconda delle fonti. Ancora più interessante è una leggendaria figura del XIV secolo, Friedrich von Hünenberg, pellegrino al Santo Sepolcro e, secondo la documentazione trovata a Kappel, padre del già citato Gottfried e dunque nonno di Hartmann detto Bengg. Il pellegrinaggio di Friedrich non ebbe un esito felice: essendo stato fatto prigioniero dagli infedeli, quest'ultimi chiesero un riscatto ai suoi parenti per la sua liberazione, i quali provvidero a salvarlo, ma in cambio di pretese sulla sua parte d'eredità. I nobili cavalieri von Hünenberg, appartenenti

pellegrino Gallus, fu uno degli esponenti che ricevette cento scudi nel 1588, una delle più alte pensioni spagnole destinate a Zugo. Questi denari posero gli Heinrich sul podio del cosiddetto Spanischen Partei, al cui vertice cantonale si trovava la casata patrizia dei Letter, mentre, a livello nazionale, la classifica vedeva al primo posto il pellegrino e cavaliere Melchior Lussy<sup>29</sup>. Le donazioni, concesse dalla monarchia iberica a questi patrizi, sono collegate alla firma dell'alleanza del 1588 tra Madrid e i Cantoni Cattolici che permisero la realizzazione del Camino de Suizos via Gottardo, utilizzando quindi il medesimo passo alpino percorso anche dai pellegrini diretti verso Roma o Gerusalemme.

Concludendo, mediante l'esempio della vicenda umana di Gallus Heinrich e del resoconto di viaggio scritto postumo dal compagno di (dis)avventure Peter Villinger, emerge con chiarezza un mosaico di relazioni e di amicizie nell'élite elvetica di età moderna, che nella comune esperienza del pellegrinaggio trovò uno specifico scopo di vita e un'ulteriore convinzione del decisivo ruolo ad essa affidato in difesa del cattolicesimo nella Confederazione. Sullo sfondo della Riforma e dell'alleanza con il regno di Spagna, i ceti dirigenti della Svizzera centrale trovarono dunque nell'esperienza del pellegrinaggio verso Roma, Gerusalemme e Santiago, una loro precisa e condivisa identità, che valicava i confini cantonali e con commistioni pure negli affari relativi al servizio mercenario. Come appunto dimostra proprio l'utilizzo anche militare del passo del San Gottardo, sotto il controllo della Svizzera cattolica, oltre che via alternativa verso le *peregrinationes maiores*, seppure geograficamente limitata a servire l'area elvetica e la parte meridionale del Sacro Romano Impero germanico.

---

a una tra le più importanti famiglie ministeriali della Svizzera centrale, divisa in molti rami, iniziarono ad esser indebitati già all'epoca del pellegrino Friedrich. Risale anche a questo periodo, cioè la seconda metà del XIV secolo, la vendita da parte degli Hünenberg del castello di St. Andreas a Cham. Questa fortezza, dopo vari passaggi di proprietà lungo i secoli, divenne per ironia della sorte, la dimora del capitano Heinrich Schönbrunner, uno dei testimoni delle prove, rinvenute a Kappel, dell'antica ed illustre discendenza dei Bengg. F.K. STADLIN, *Die Topographie des Kts Zug-Geschichten der Gemeinde Hünenberg*, Luzern 1819, pp. 105-108 e H.J. LEU, *Allgemeines Helvetisches Eydgenössisches oder Schweizerisches Lexikon, 10. Teil (He—K)*, Zürich 1756, pp. 352-354.

<sup>29</sup> Paul Heinrich, nipote dello sfortunato Gallus, fu pure uno dei nomi che risulta scelto, come capitano al servizio della Serenissima contro il Turco, dal colonnello Lussy e che emergono dall'elenco mandato a Venezia nel 1571, insieme a quello del capitano Letter, R. FELLER, *Ritter Melchior Lussy von Unterwalden*, Stans, 1906, pp. VIII e IX; NUSSBAUMER, *Ägeri-chronik ... cit.*, pp. 31-34.

### *Bibliografia generale*

- P. ASCHWANDEN, *Die Landvögte des Standes Zug*, Zug, Zuger Nachrichten 1936.
- J.F. BERGIER, *Guglielmo Tell*, Lugano 1991 (ed. or. Paris 1988).
- U. BERGMANN, *Die Zuger Glasmalerei des 16. bis 18. Jahrbunderts*, Bern 2004.
- L. BROILLET, *A cavallo delle Alpi. Ascese, declini e collaborazioni dei ceti dirigenti tra Ticino e Svizzera centrale (1400-1600)*, Milano 2014.
- A. ESCH, *Mercenari, mercanti e pellegrini. Viaggi transalpini nella prima Età moderna*, Bellinzona 2005.
- R. FELLER, *Ritter Melchior Lussy von Unterwalden*, Stans 1906.
- R. HUGENER, *Seedorf (UR, convento)*, in *Dizionario Storico della Svizzera*, XI, Locarno 2012.
- A. ITEN, *Tugium Sacrum*, I, Stans 1952.
- H.J. LEU, *Allgemeines Helvetisches Eydgenössisches oder Schweizerisches Lexikon, 10. Teil (He—K)*, Zürich 1756.
- E. MOTTA, *Dei personaggi celebri che varcarono il Gottardo nei tempi antichi e moderni*, Bellinzona 1884.
- B. NUSSBAUMER, *Ägeri-chronik Kurzgeschichte des Ägeritals 1219-1991*, St. Gallen 1991.
- H. STADLER, H. MUHEIM, *Il San Gottardo e la Confederazione*, in *Sulla "Via delle Genti": Museo Nazionale del San Gottardo*, a cura di C. BONETTI, Airolo 1989.
- F.K. STADLIN, *Die Topographie des Kts Zug-Geschichten der Gemeinde Hünenberg*, Luzern 1819.
- M. VAN ORSOUW, *Sonne, Molke, Parfümwolke*, Zug 1997.
- P. VILLINGER, *Bilgerfahrt und Beschreibung der hierusolomitischen Reiss in das beylig Land, unnd deren Provintzen Palestina, wie es zu jetziger Zeit beschaffen*, Konstanz 1603.
- T. VON LIEBANAU, *Urkundliche Geschichte der Ritter von Baldegg und ihres Stammschlosses*, Luzern 1866.
- A. WIDERMANN, *Pellegrinaggio*, in *Dizionario Storico della Svizzera*, IX Locarno 2009.



“Sarajevo, città di contrasti, città delle quattro religioni”.  
I rapporti sui viaggi in Bosnia ed Erzegovina  
del nunzio Pellegrinetti (1922-1937)

MASSIMILIANO VALENTE

M. VALENTE, *Sarajevo, città di contrasti, città delle quattro religioni*. I rapporti sui viaggi in Bosnia del nunzio Pellegrinetti (1922-1937), in *Ebrei, cristiani e musulmani in viaggio. Incontri e sguardi sull'altro*, a cura di R. Salvarani, Firenze 2025, pp. 163-200

[https://doi.org/10.82041/2025\\_012](https://doi.org/10.82041/2025_012)

La Bosnia ed Erzegovina nel periodo interbellico fa parte del Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (poi Regno di Jugoslavia dopo il 1929). Quindi sul piano generale, per i rapporti tra Stato e Chiesa, segue le sorti dell'intero territorio jugoslavo, anche per quanto riguarda le complesse relazioni tra il Vaticano e Belgrado. Sul piano particolare, la principale caratteristica della regione è quella di essere una sorta di 'Jugoslavia in piccolo' circa la composizione etnica e le problematiche politico-religiose vissute in tutto il Paese. Cioè la difficile coesistenza tra Serbi e Croati ed i relativi problemi tra cristiani ortodossi e cattolici<sup>1</sup>. Per la Bosnia ed Erzegovina va menzionata anche la significativa presenza, risalente agli ultimi decenni del basso medioevo, di musulmani, circa 20 mila, i quali vivevano in prevalenza a Sarajevo (più di 10 mila, circa il 20% della popolazione della città) e di popolazione ebraica.

In considerazione del contesto ora introdotto, il presente contributo è dedicato agli anni Venti e Trenta del Novecento e ad alcuni dei viaggi compiuti in quelle regioni da un diplomatico pontificio, l'allora nunzio apostolico accreditato a Belgrado tra il 1922 e il 1932, mons. Ermenegildo Pellegrinetti<sup>2</sup>. Si

---

<sup>1</sup> Sulla Jugoslavia monarchica e sui rapporti tra Belgrado e il Vaticano si rimanda a: S.P. RAMET, *The Three Yugoslavias: State-Building and Legitimation, 1918-2005*, Bloomington 2006; M. VALENTE, *Diplomazia Pontificia e Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (1918-1929)*, Split 2012; I. SALMIČ, *Al di là di ogni pregiudizio: le trattative per il concordato tra la Santa Sede e il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni/Jugoslavia e la mancata ratifica (1922-1938)*, Roma 2015.

<sup>2</sup> Su Pellegrinetti si veda: *Il cardinale Ermenegildo Pellegrinetti nel centenario della sua nascita*

tratta di documenti redatti nel 1923, 1924, 1926 e 1932 e sono di particolare importanza per la descrizione dei rapporti tra le comunità locali di diverse confessioni religiose. Va qui richiamato un concetto basilare per la comprensione di tali relazioni per quanto riguarda l'Est Europa, cioè il rapporto tra nazione e religione al quale si aggiunge anche la componente politica<sup>3</sup>.

In Vaticano fu valutata negativamente la nascita del regno jugoslavo. Al termine della guerra la Segreteria di Stato aveva inviato in loco un suo emissario, il padre benedettino Pierre Bastien, per una 'missione speciale' che prevedeva anche una serie di incontri con l'episcopato dell'area croata al fine di scongiurare l'unione dei croati e degli sloveni con la Serbia<sup>4</sup>. L'unificazione del Paese aveva colto, però, di sorpresa lo stesso Bastien che potè solo attuare la seconda parte della sua missione, e cioè esortare alla calma e alla moderazione le gerarchie e i cattolici del nuovo Regno, che sarebbe stato poi riconosciuto dalla Santa Sede nel 1920. Il papa Benedetto XV, interrogato su questa scelta dal barone Carlo Monti, aveva replicato: «che ormai lo avevano riconosciuto tutti gli altri governi e che quindi, non vi era ragione perché la Santa Sede non facesse altrettanto», ma vi era perplessità da parte del pontefice e della Segreteria di Stato sulla garanzia dei diritti dei cattolici di fronte alla preponderanza dell'elemento serbo nel regno jugoslavo<sup>5</sup>. Perplessità poi confermata dai successivi, complessi rapporti tra il Vaticano e Belgrado, ben documentati dalle fonti vaticane, che ebbero il loro momento culminante, in senso negativo, nel noto episodio del concordato del 1935, sottoscritto e mai ratificato dal Parlamento jugoslavo.

Passando ora a focalizzare l'attenzione sulla Bosnia ed Erzegovina, specialmente negli anni Venti, è possibile individuare alcune delle principali questioni che richiamavano l'attenzione della diplomazia pontificia circa le vicende locali, sempre molto 'vivaci', non solo per quanto riguardava i contrasti tra le diverse popolazioni, ma anche tra gli stessi cattolici e soprattutto tra il clero secolare

---

1876-1976, Pescia 1976; T. NATALINI, *I diari del cardinale Ermenegildo Pellegrinetti 1916-1922*, Città del Vaticano 1994.

<sup>3</sup> Sul rapporto tra nazione e religione nei Paesi dell'Europa orientale e in particolare per la Jugoslavia si vedano: R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Le nazioni non muoiono. Russia rivoluzionaria, Polonia indipendente e Santa Sede*, Bologna 1992, capitolo I; ID., *Nazione e Religione in Europa centro-orientale nel primo dopoguerra*, in *Santa Sede ed Europa centro-orientale tra le due guerre mondiali*, Soveria Mannelli, a cura di M. VALENTE, Rubbettino 2011, pp. 31-42.

<sup>4</sup> P. BLASINA, *Santa Sede e Regno dei Serbi, Croati e Sloveni. Dalla missione di Dom Pierre Bastien al riconoscimento formale (1918-1919)*, in «Studi Storici», anno 35, 3 (1994), pp. 773-809; VALENTE, *Diplomazia Pontificia e Regno dei Serbi, Croati e Sloveni ... cit.*, capitoli I e II.

<sup>5</sup> M. VALENTE, *Pietro Gasparri e il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni nella prima fase dei rapporti diplomatici tra il Vaticano e Belgrado*, in *Il cardinale Pietro Gasparri, segretario di Stato (1914-1930)*, a cura di L. PETTINAROLI-M. VALENTE, Heidelberg 2020 (Online-Schriften des DHI Rom. Neue Reihe/Pubblicazioni online del DHI Roma. Nuova Serie, Bd. 4), pp. 163-183.

e regolare<sup>6</sup>. A questo fine – per comprendere la prospettiva vaticana sull’Oltre Adriatico – si può fare riferimento ai rapporti giunti in Segreteria di Stato nei quattro anni di vita del regno jugoslavo e nei due dall’avvio delle relazioni diplomatiche tra il Vaticano e Belgrado. Innanzitutto, a quanto riportato nella ‘Relazione sui vari Stati presentata al nuovo pontefice Pio XI’. Riguardo alla situazione di politica interna, si dice che i serbi avevano un assoluto predominio nel governo della cosa pubblica e cercavano dovunque possibile di ‘serbizzare’ sotto ogni aspetto le varie popolazioni. I croati, invece, «almeno nella loro maggioranza, in modo particolare quelli della Croazia, a malincuore sembrano aderire all’unione con lo Stato Serbo, e, attualmente un intenso movimento per l’autonomia (e anche per la separazione) si sta sviluppando in Croazia non senza qualche successo». Quindi, sempre secondo la relazione, gli sloveni e i croati della Dalmazia si erano uniti ai serbi specialmente per una certa reazione alla politica italiana. Gli ungheresi, invece, numerosi nella Bačka e nel Banato, conducevano una fiera opposizione contro il governo, «quantunque effettivamente questa non ottenga che l’inasprimento della campagna di colonizzazione serba di quelle regioni». Inoltre, i pochi tedeschi non avevano alcun peso nella bilancia della vita pubblica. Contro gli albanesi di Prizrend, Giakova, Opek, l’esecutivo di Belgrado aveva già perpetrato atti di violenza e di devastazione e la questione era stata portata anche dinanzi al Consiglio della Società delle Nazioni. La Serbia per parte sua accusava detti albanesi di tramare contro la sicurezza dello Stato. Infine, «I Mussulmani della Bosnia Erzegovina sono tenuti quieti con un trattamento che mai è ostile, ed in alcuni casi è piuttosto benevolo, almeno nei confronti con le altre minoranze»<sup>7</sup>. Sul carattere dell’esecutivo di Belgrado, veniva osservato nel documento che il governo era stato sino ad allora composto esclusivamente da membri del Partito democratico e del Partito radicale. Inoltre, la costituzione, approvata l’anno precedente, conteneva articoli non accettabili dai cattolici, i quali potevano contare su un certo numero di deputati alla Camera, ma militanti in partiti diversi e poco energici<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Sulle questioni religiose della Bosnia ed Erzegovina si rimanda a P. VRANKIĆ, *Religion und Politik in Bosnien und der Herzegowina (1878-1918)*, Paderborn 1998.

<sup>7</sup> Relazione sui vari Stati presentata al nuovo pontefice Pio XI, 1922, in: Archivio Storico della Segreteria di Stato-Sezione per i Rapporti con gli Stati e le Organizzazioni Internazionali (ASRS), fondo Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (AA.EE.SS.), Benedetto XV, Stati Ecclesiastici, Pos. 1480, fasc. 618, ff. 41r-41v. Sebbene sia stato redatto subito dopo l’elezione del nuovo papa Pio XI, il documento è conservato nei fondi relativi al pontificato del suo predecessore, Benedetto XV.

<sup>8</sup> Relazione sui vari Stati presentata al nuovo pontefice Pio XI, 1922, in: ASRS, AA.EE.SS., Benedetto XV, Stati Ecclesiastici, Pos. 1480, fasc. 618, f. 41v. Il documento è edito a cura di G.B. VARNIER in *La Santa Sede nell’assetto internazionale dopo la Grande guerra. La «relazione sui vari Stati presentata*

Sulle questioni territoriali diocesane, per la Bosnia ed Erzegovina, l'illustrazione si apriva con il tema della provvista della diocesi di Sarajevo, considerata una gravissima questione pendente:

La Sede Metropolitana della Bosnia ed Erzegovina (le due suffraganee sono Banjaluka e Mostar, rette da due vescovi francescani) è vacante da tre anni. Le difficoltà che hanno finora ostacolato tale provvedimento, sono dovute alle seguenti cause: 1) Deficienza di clero secolare e conseguente scarsità di candidati; 2) Ardenti lotte politiche in cui sono divisi i cattolici e alle quali prende parte attivissima il clero, specialmente i francescani; 3) Aspirazione dei francescani ad avere anche quella sede: è da notare che i francescani di Bosnia sono ligi al Governo e son definiti "una potenza". Sfortunatamente l'unico candidato, su cui finora si è potuta affermare la Santa Sede (l'attuale Vicario Capitolare, Monsignor Šarić, attaccatissimo a Roma) è fieramente avversato dai francescani e compromesso nelle lotte politiche. Per quasi due anni il Governo si è rifiutato di rispondere se, sul conto di Monsignor Šarić, aveva nulla da osservare sotto l'aspetto politico; solo recentemente esso ha risposto nel senso voluto dalla Santa Sede<sup>9</sup>.

Notizie analoghe con maggiori dettagli possono essere ricavate anche dalle 'Istruzioni al nuovo nunzio apostolico' redatte sempre nel 1922, in occasione della sostituzione di mons. Francesco Cherubini con mons. Ermenegildo Pellegrinetti<sup>10</sup>. Sul piano generale, rispetto alle condizioni della Chiesa nel Regno dei Serbi, Croati e Sloveni, veniva osservato nel documento che:

Secondo recenti statistiche pubblicate dalla stampa jugoslava i cattolici nel Regno [S.H.S.] sono 4.474.863, di fronte a 5.454.212 scismatici e 2.000.000 circa di seguaci di altri culti. Quantunque non in maggioranza, i cattolici sono in tal numero che potrebbero esercitare un manifesto influsso nella vita interna del paese a beneficio della religione. Invece il cattolicesimo in Jugoslavia è in difficili condizioni sia per l'ostilità degli ortodossi, sia per il contegno del Governo, presso il quale i cattolici finora non hanno potuto esercitare alcuna efficace azione. L'anno scorso il Governo spese per il culto in generale 180 milioni dei quali

---

*al nuovo Pontefice Pio XI*, Firenze 2004, pp. 49-53 (per la parte riguardante la Jugoslavia).

<sup>9</sup> Relazione sui vari Stati presentata al nuovo pontefice Pio XI, 1922, in: ASRS, AA.EE.SS., Benedetto XV, Stati Ecclesiastici, Pos. 1480, fasc. 618, f. 43rv.

<sup>10</sup> Istruzioni al nuovo nunzio apostolico, monsignor Ermenegildo Pellegrinetti, Vaticano 1922, in: Archivio Apostolico Vaticano (AAV), Archivio della Nunziatura Apostolica in Jugoslavia (Arch. Nunz. Jugoslavia), 2, ff. 79r-96v.

solo 18 per il culto cattolico. Nel bilancio di quest’anno la somma prevista è di circa 22 milioni per il culto cattolico, di fronte a 184 milioni per gli ortodossi<sup>11</sup>.

Sulla situazione religiosa dell’area della Bosnia ed Erzegovina veniva ribadito quando già illustrato della relazione presentata a papa Ratti:

vi sono tre Sedi: una Arcivescovile (Sarajevo con Arcivescovo Mgr. Šarić recentemente eletto dopo due anni di trattative col Governo) e le altre due vescovili (Banjaluka e Mostar rette da due vescovi francescani, Mons. Garić e Mons. Mišić). In queste diocesi specialmente è a deplorare l’inconveniente – generale del resto in tutta la Jugoslavia – del politicantismo del clero. Specialmente i religiosi francescani si distinguono in questa deplorable caratteristica; e quel ch’è più, essi spesso non combattono per persone o partiti favorevoli alla Chiesa. Spesso poi sono accusati di essere ligi al Governo di Belgrado. Del resto, popolo, clero e vescovi militano in campi diversi, e si combattono; di qui venne, almeno in passato, un certo dissidio tra Mgr. Šarić e i due vescovi francescani<sup>12</sup>.

Il rapporto tra cattolici e politica in Bosnia ed Erzegovina è anche uno dei temi affrontati in una Sessione della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari del 1922 dedicata alla situazione religiosa in Jugoslavia<sup>13</sup>. La problematica, infatti, si verificava spesso nel Paese. Per fare un esempio, l’allora provinciale di Erzegovina, fra Didak Buntić, e il guardiano di Livno, fra Jakov Pašalić, erano deputati al parlamento di Belgrado. La questione poi riguardava anche le alte gerarchie della Chiesa in Bosnia, in particolare riguardo al conflitto tra l’arcivescovo di Sarajevo e il vescovo di Banja Luka. Mons. Šarić era, infatti, iscritto al Partito Popolare (Hrvatska Pučka Stranka), invece mons. Josip Garić (francescano) aderiva al partito contadino croato (Hrvatska Seljačka

---

<sup>11</sup> Istruzioni al nuovo nunzio apostolico, monsignor Ermenegildo Pellegrinetti, Vaticano 1922, in: AAV, Arch. Nunz. Jugoslavia, 2, f. 82r.

<sup>12</sup> Istruzioni al nuovo nunzio apostolico, monsignor Ermenegildo Pellegrinetti, Vaticano, 1922, in: AAV, Arch. Nunz. Jugoslavia, 2, ff. 84v-85r.

<sup>13</sup> In queste regioni la prima radice dei mali della Chiesa si deve al fatto che il clero è quanto mai dedito alla politica. Specialmente i religiosi francescani si distinguono in questa deplorable caratteristica. E quel ch’è peggio, si è che nelle lotte politiche i cattolici sono divisi; clero e fedeli militano in diversi partiti politici e gli uni accusano gli altri di danneggiar la religione. Il governo poi fa il resto. [...] Sulla piaga del politicantismo in Bosnia [...] in seguito alle notizie ricevute, la S. Sede ha inviato al Nunzio Apostolico una lettera nella quale era detto: “Quanto all’attività politica dei francescani bosnesi, ella non mancherà d’insistere presso i superiori locali perché sia posto un freno a tale attività che sì poco conviene al carattere di religiosi e che produce tanti e sì deplorablevoli inconvenienti”. Cf. Sessione «Jugoslavia, Interessi Religiosi», Vaticano, 23 marzo 1922, in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Rapporti delle Sessioni, anno 1922, numero 1246, p. 22.

Stranka). Osserva a tal proposito il padre Bastien in un suo rapporto del 1921 richiesto dalla Segreteria di Stato:

Quando giunsi a Sarajevo nel 1919, Mgr. Saric si rallegrò con me della perfetta unione dei cattolici in Bosnia, unione da cui si sperava molto. Che accadde? Nel mese di Marzo del medesimo anno, Mgr. Saric si separò dagli altri per ascrivere al partito popolare, di cui è capo il Rev. Dr. Korosec. Questo fatto indispettì il Vescovo di Banjaluka. Tentai di riunirli, ma invano. Così Vescovi, clero regolare e secolare militano in partiti diversi con il fervor proprio dell'indole slava; così pure i cattolici, in minoranza nel paese, sono divisi. Le conseguenze di codesta divisione, che accennai allora ai vescovi, si sono realizzate nelle elezioni politiche [...] Nell'ultima lotta si venne pure a servirsi dei Sacramenti per costringere ad aderire ad un partito piuttosto che ad un altro<sup>14</sup>.

Queste considerazioni offrono un quadro della divisione dei cattolici in politica. La stessa vissuta anche tra gli stessi francescani al loro interno. Un esempio emblematico riguarda la diocesi di Mostar. Il locale vescovo, mons. Aloizije Mišić, dell'ordine dei frati minori, poiché proveniente dalla limitrofa Bosnia, veniva definito dai suoi confratelli di Erzegovina addirittura 'uno straniero'<sup>15</sup> E non mancavano conflitti anche profondi tra clero regolare e secolare, come nel caso, di una questione riguardante una certa Banca istituita proprio a Mostar negli anni Trenta dall'allora provinciale dell'ordine dei frati minori di Erzegovina, fra Dominik Mandić, per la cui soluzione dovettero intervenire il nunzio in Belgrado e alcuni dicasteri della Curia Romana<sup>16</sup>. Per le ragioni ora menzionate le istruzioni indicavano tra i principali compiti del nunzio la necessità risolvere tali dissidi:

Fomentare l'unione dei vescovi e dei cattolici in Bosnia Erzegovina è, quindi, una delle più urgenti necessità per la Chiesa in quei luoghi. Del resto sappia Mgr. Nunzio, essere stata già data al Suo predecessore una istruzione sull'attività politica dei francescani bosnesi, in cui era detto "Ella non mancherà d'insistere

---

<sup>14</sup> Rapporto del R. P. P. Bastien O.S.B. sulla situazione in Bosnia Erzegovina, 22 marzo 1921, allegata alla Sessione «Jugoslavia, Interessi Religiosi», Vaticano, 23 marzo 1922, in: ASRS, AA.EE. SS., Pio XI, Rapporti delle Sessioni, anno 1922, numero 1246, Appendice, Num. IX.

<sup>15</sup> Pellegrinetti a Fumasoni Biondi, Belgrado, 26 gennaio 1935, n. 17042, in: Archivio Storico di Propaganda Fide (APF), Nuova Serie, vol. 1240, rubr. 214, f. 77r.

<sup>16</sup> Cf. M. VALENTE, *Dominik Mandić i pitanje "Hrvatske Katoličke Štedionice" u arhivama Svete Stolice i Generalne Kurije Franjevačkog Reda u Rimu*, in *Dr. Fra Dominik Mandić (1889.-1973.). Zbornik radova sa znanstvenog simpozija održanog u prigodi 40. obljetnice njegove smrti (Mostar – Široki Brijeg, 24. i 25. Listopada 2013.)*, priredio R. JOLIĆ, Mostar-Zagreb 2014, pp. 630-1030.

presso i Superiori locali perché sia posto un freno a tale attività che si poco conviene al carattere di religiosi e che produce tanti e sì deplorevoli inconvenienti”<sup>17</sup>.

Altre notizie sul piano generale per la Jugoslavia e particolare sulla Bosnia ed Erzegovina, erano state progressivamente trasmesse in Segreteria di Stato dall'episcopato locale o direttamente comunicate durante le conversazioni di questi ultimi con i vertici della Curia Romana nei loro viaggi a Roma.

In tale contesto si collocano le visite del nunzio Pellegrinetti nelle diocesi comprese nei confini del regno jugoslavo, sempre ben descritte nei suoi resoconti. Questi si aprono con la descrizione dell'accoglienza che gli viene riservata dai cattolici, con grande entusiasmo e calore. Quindi, vengono illustrati gli incontri con le autorità religiose e civili locali. Ma accanto ad affreschi festosi, soprattutto delle manifestazioni di gioia della popolazione cattolica, traccia, parallelamente, alcuni schizzi delle problematiche incontrate sul piano religioso e politico, con considerazioni che potrebbero essere valide ancora oggi.

Prima di raccontare dell'arrivo in Bosnia del diplomatico pontificio, possono essere d'interesse alcuni cenni circa i suoi primi viaggi nell'ottobre del 1922 nei territori dove i cattolici rappresentavano una minoranza, come Niš in Serbia, Scopje in Macedonia e Prizren in Albania<sup>18</sup>. Pellegrinetti rimane colpito dalle diverse etnie e religioni presenti in queste città. In particolare, riguardo a Prizren, riporta il 3 novembre:

la popolazione cattolica sta davanti alla cattedrale e alla casa parrocchiale; mi salutano, mi baciano, mi offrono fiori, con espansione ingenua e devota. V'è il parroco, il suo coadiutore altri due sacerdoti. La cattedrale è opera del Vescovo Bacciarini, in stile romanico, accanto al vecchio Episcopio che sta per rovinare, la casa delle Suore di carità, la canonica; tutto recinto, vera oasi cattolica in questa città dai ventiquattro minareti, sudicia e meschina per quanto in bella posizione<sup>19</sup>.

Quindi a Uroševac (l'attuale Ferizaj nel Kosovo), Pellegrinetti pone l'attenzione sulle abitudini e gli usi dei cattolici che si rifanno in parte a quelli della popolazione turca:

---

<sup>17</sup> Istruzioni al nuovo nunzio apostolico, monsignor Ermenegildo Pellegrinetti, Vaticano 1922, in AAV, Arch. Nunz. Jugoslavia, 2, ff. 84v, 85v.

<sup>18</sup> Sui viaggi di Pellegrinetti compiuti nella Jugoslavia monarchica tra il 1922 e il 1923 si veda anche K. BOECKH, *Die Nuntiatur in Belgrad berichtet dem Heiligen Stuhl. Die Katholiken im südslawischen Königreich (1918-1941)*, in *Der Blick auf den Anderen. Katholisch-Orthodoxe Selbst- und Fremdwahrnehmung, Regensburg*, herausgegeben von K. BOECKH-D. SCHON, Regensburg 2021, pp. 29-37.

<sup>19</sup> T. NATALINI, *I diari del cardinale Ermenegildo Pellegrinetti ... cit.*, p. 63.

6 novembre. Stamani messa a Uroševac e benedizione papale. Queste povere donne lasciano le scarpe nell'androne della chiesa e poi entrano, come i turchi, sedendo sulle calcagna: del resto in tutto il paese si vede che siamo in oriente; le donne colle larghe braghe, gli uomini col fez, zingari, bazar, etc. e perfino cattolici nascosti, che vogliono il battesimo, ma non si staccano dalla moschea<sup>20</sup>.

La prima visita di Pellegrinetti in Bosnia risale, invece, al marzo del 1923<sup>21</sup>. Nell'arcidiocesi di Sarajevo la maggioranza del Paese era musulmana; dopo venivano gli ortodossi: «Questi ultimi politicamente considerano sè stessi come Serbi, i cattolici in generale si professano croati; i mussulmani sono anzitutto mussulmani, pur parlando la lingua serbo-croata; come razza e serbi e croati se li contendono. Attualmente per spirito di opposizione all'egemonia serba, i mussulmani stanno piuttosto dai croati»<sup>22</sup>.

Pellegrinetti, racconta i momenti di particolare significato della sua visita alla città di Sarajevo, come il discorso pronunciato dall'arcivescovo, mons. Ivan Šarić, sui gradini della cattedrale, davanti alla folla che gremiva la piazza, in cui l'ordinario locale confermava «l'indiscussa adesione alla Sede Apostolica dei cattolici bosnesi, lieti dopo secoli di spaventose oppressioni di salutare nella loro terra l'inviato del Papa, simbolo ed arra del trionfo della fede»<sup>23</sup>.

Quindi, racconta del banchetto serale offerto dal Regio Luogotenente, Ljuba Vulović, nel palazzo (Konak) del Governo. Osserva il nunzio:

Egli è serbo ed ortodosso, ma si mostrò estremamente ossequiente [...]. Al brindisi che mi fece in lingua francese dichiarò che la venuta d'un Nunzio a Sarajevo era un avvenimento di prima importanza per la città. Dopo quasi duemila anni, da che esiste il cristianesimo, diceva, è la prima volta che un Rappresentante del Papa di Roma visita Sarajevo. Ne siamo lieti ed orgogliosi, perché è segno dei tempi nuovi, è trionfo di pace e di concordia; è promessa di prosperità del nostro paese<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 28 marzo 1923, n. 1090, in: ASRS, AA.EE.SS., Jugoslavia, IV periodo, Pos. 7, fasc. 10, ff. 76r-80r (Appendice di documenti, n. 1).

<sup>22</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 28 marzo 1923, n. 1090, in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Jugoslavia, Pos. 7, fasc. 10, f. 78v.

<sup>23</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 28 marzo 1923, n. 1090, in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Jugoslavia, Pos. 7, fasc. 10, f. 76v.

<sup>24</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 28 marzo 1923, n. 1090, in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Jugoslavia, Pos. 7, fasc. 10, f. 77r.

Il suo viaggio proseguì poi per Visoko e Travnik<sup>25</sup> e quindi verso Zenica. Nella relazione sulla visita emerge l’annosa questione dei dissidi tra il clero secolare e regolare che affliggevano la locale vita religiosa. Il primo arcivescovo di Sarajevo, Josip Stadler, «che moltissimi descrivono come un santo», aveva avuto continue lotte con i francescani, poiché voleva creare un clero secolare, chiamando a tale scopo sacerdoti dalla Croazia e fondando il Seminario. Le parrocchie era state, quindi, divise tra il clero secolare e regolare, quasi per metà, ma tra infinite contestazioni e lamentele. Comunque, era riuscito in gran parte nell’intento. Il clero secolare, abbastanza numeroso, veniva reclutato tra i bosniaci. Nel 1923 le relazioni tra l’Ordine dei frati minori e l’arcivescovo Šarić erano meno tese, anzi, quasi cordiali; ma una certa rivalità tra i due cleri perdurava ancora. I francescani avrebbero voluto un vescovo del loro ordine, come a Mostar e a Banjaluka;

ma in sostanza è meglio che non siano riusciti, giacché la vita isolata dei PP. Francescani nelle parrocchie, senza alcuna forma di vita comune, non può ritenersi come uno stato di cose interamente normale e conforme al tipo d’un ordine religioso. Dall’altra parte non si può negare che i PP. Francescani sono stati gli unici operai nella regione per oltre 400 anni, che a loro quasi esclusivamente si deve, quanto resta di cattolico, che sono in generale popolari e amati, che gravi scandali non si raccontano, che hanno più vocazioni del clero secolare, parecchi buoni soggetti e simpatie tra la popolazione ortodossa e mussulmana<sup>26</sup>.

In sintesi – come riferito da Pellegrinetti – la diocesi contava oltre 200.000 cattolici, numerosi in massima parte nella zona di Travnik e scarsissimi al confine con la Serbia. La maggioranza del paese era musulmana; poi venivano gli ortodossi. Quest’ultimi politicamente consideravano se’ stessi come Serbi, i cattolici in generale si professavano croati; i musulmani anzitutto musulmani, pur parlando la lingua serbo-croata; «come razza e serbi e croati se li contendono» e questi, per spirito di opposizione all’egemonia serba, stavano piuttosto dalla parte dei croati<sup>27</sup>.

L’anno successivo, nell’agosto del 1924, il nunzio fece visita alla diocesi di Banja Luka<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> La località è nota ai più per il romanzo di cui è autore il premio Nobel per la letteratura Ivo Andrić, *Travnička bronika* (la Cronaca di Travnik) del 1945, ambientato tra il 1806 e il 1814 nell’allora capitale della provincia della Bosnia Ottomana.

<sup>26</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 28 marzo 1923, n. 1090, in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Jugoslavia, Pos. 7, fasc. 10, f. 78r.

<sup>27</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 28 marzo 1923, n. 1090, in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Jugoslavia, Pos. 7, fasc. 10, f. 78v.

<sup>28</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 14 agosto 1924, n. 3379, in: ASRS, AA.EE.SS., Jugoslavia, IV periodo, Pos. 7, fasc. 10, ff. 8r-11r (Appendice di documenti, n. 2).

Così partivo la sera del 6 corrente. Alla stazione di Sunja, prossima al confine della diocesi, mi venivano incontro il parroco di Priedor e il Segretario del Vescovo, P. Bruno Brkić. Alle 10 del mattino del giorno 7 giungevo a Banialuka. Il Vescovo mi attendeva alla stazione, dove affettuosamente mi accolse, e i rappresentanti delle comunità cattoliche e alcune giovanette pronunziarono discorsi inneggianti al Papa e offersero fiori. Dopo la prima cerimonia in chiesa, ci fu nella sala maggiore dell'Episcopato la presentazione di tutto il clero raccolto al Sinodo e discorsi di circostanza. Alla sera assistei all'ultima sessione del Sinodo<sup>29</sup>.

Il giorno dopo, venerdì 8, il nunzio celebrò la messa pontificale. In seguito, ci fu il pranzo per tutti i sacerdoti nella casa delle Suore del Preziosissimo Sangue e poi la visita al grande Monastero dei Trappisti e ad alcune località vicine più interessanti. Il sabato proseguirono le visite: al comandante militare della città, alla Parrocchia, alla Casa delle Suore di Carità, al convento dei Francescani e all'Istituto chiamato Nazaret, che le suore del Preziosissimo Sangue gestivano a breve distanza dalla città. La domenica 10 il nunziò si recò a Jajce – nel Medioevo dal XIV secolo capitale del regno bosniaco cristiano –, dove vi era una parrocchia francescana a circa 60 chilometri da Banja Luka. Inoltre, quel luogo era una stazione climatica e centro di escursioni per la mirabile varietà del paesaggio: «La strada corre dapprincipio in paurose gole, in fondo alla quali spumeggia il fiume Vrbas; poi si allarga fra monti e valli deliziose; a Jajce si ammira la famosa cascata della Pliva e il lago vicino, e il castello e le miniere di carbone e i pittoreschi costumi degli abitanti»<sup>30</sup>.

Così riassume Pellegrinetti la situazione religiosa locale. La diocesi di Banja Luka situata nella parte nord-ovest della Bosnia non contava che 100.000 cattolici su una popolazione complessiva di circa mezzo milione d'anime. La maggioranza era formata dai serbi ortodossi e dai musulmani. I cattolici crescevano, però, più rapidamente degli altri. Al momento dell'erezione della diocesi, nel 1881, erano circa 35.000: nel 1923 il numero era triplicato, grazie soprattutto «alla moralità e prolificità delle famiglie». L'aumento percentuale dei Serbi era minore: i musulmani erano relativamente in decremento. Il numero delle parrocchie cresceva, invece, d'anno in anno<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 14 agosto 1924, n. 3379, in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Jugoslavia, Pos. 7, fasc. 10, f. 8r.

<sup>30</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 14 agosto 1924, n. 3379, in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Jugoslavia, Pos. 7, fasc. 10, f. 8r.

<sup>31</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 14 agosto 1924, n. 3379, in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Jugoslavia, Pos. 7, fasc. 10, f. 8v-9r.

Il grosso dei cattolici era costituito dai bosniaci d'origine: ma vi erano circa 10.000 polacchi, due parrocchie di coloni tedeschi, una parrocchia di coloni italiani (del trentino già austriaco) e circa 8.000 ruteni di rito orientale, i quali avevano avuto sino ad allora uno speciale Amministratore Apostolico, Mgr. Alessio Baxiuk, ma questi erano stati uniti alla diocesi greco-cattolica di Kriševci, la quale comprendeva tutta la Jugoslavia. La popolazione veniva descritta come «assai affezionata alla sua religione: ma nei centri cittadini il ceto colto (del resto molto scarso) è inquinato di liberalismo». Il clero era poco numeroso «e peggio sarà tra qualche anno». Prima del 1881 tutto era affidato ai francescani. Costituitasi la gerarchia si era, quindi, formato anche il clero secolare, che allora amministrava i due terzi circa delle parrocchie. Inoltre, le relazioni tra il vescovo di Banja Luka, Mgr. Garić, e l'Arcivescovo di Sarajevo, Mgr. Sarić, erano tutt'altro che cordiali. Riguardo ai francescani veniva osservato che quelli di Bosnia preferivano ordinariamente fare il parroco, «vivendo del tutto alla foggia del clero secolare, senza la compagnia d'alcun confratello. Con ciò la vita comune e la formazione strettamente religiosa ne soffre»<sup>32</sup>.

Sulla situazione religiosa della città veniva osservato dal nunzio che Banja Luka contava circa 18.000 abitanti, ma in case disperse, circondate da campi e giardini, in modo che solo in alcuni punti dava l'idea di una città propriamente detta. «Il nome le viene dalle sorgenti termali medicamentose, già note, a quanto sembra, da tempi assai remoti. È sede di un “Veliki Zupan” (prefetto di provincia), di un Comando militare di divisione e di un vescovo ortodosso». I musulmani formavano la maggioranza assoluta della città ed erano circa 10.000. Il rimanente apparteneva agli ortodossi e ai cattolici, in eguale proporzione. I circa 4.000 cattolici possedevano oltre alla chiesa Cattedrale, anche una chiesa parrocchiale. Nella diocesi si professavano tre religioni principali: maomettana, cattolica, ortodossa:

I maomettani sono di nazionalità slava, discendenti dei cristiani diventati apostati nel sec. XV e dei seguenti: parlano croato, ma per vestito, consuetudini, mentalità ed anche nelle fattezze differiscono dai cristiani. Gli ortodossi si professano serbi, usano la scrittura cirillica e considerano quasi come stranieri e rivali i cattolici che invece si professano croati. I musulmani in massima parte, più per opportunità del momento che per intima convinzione di spirito, si sono dichiarati croati e nel governo attuale, ostile al panserbismo, hanno infatti tre rappresentanti nel ministero. Ma diverse volte, in questi ultimi anni, quando sono stati ben

---

<sup>32</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 14 agosto 1924, n. 3379, in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Jugoslavia, Pos. 7, fasc. 10, f. 9rv.

pagati da Pasić hanno votato in Parlamento per i radicali, cioè il partito serbo per eccellenza. Tra i cattolici domina attualmente il partito repubblicano croato di Radić, tra i musulmani la così detta “Organizzazione musulmana di Bosnia” con programma d’autonomia bosniaca, tra i serbi il partito radicale. Ma vi sono anche gruppi favorevoli al partito cosiddetto “Operaio” e soprattutto al partito detto dei “Lavoratori della Terra” (Zemljoradnici). Le lotte politiche sono aspre e la religione, divenuta caratteristica di nazionalità, vi si trova spesso implicata. Anche il clero e lo stesso Vescovo non è alieno da politicantismo, nel senso di difendere la Bosnia o l’idea croata o di combattere l’egemonia serba<sup>33</sup>.

Nel febbraio del 1926 Pellegrinetti si recò in visita in Dalmazia e in Erzegovina<sup>34</sup>. Riguardo a quest’ultima regione, il nunzio giunse nel capoluogo, Mostar, la sera del 4 alle dieci e mezzo in una stazione affollata da rappresentanze delle autorità civili, militari e religiose della città, anche parecchi sacerdoti ortodossi: «Tra le acclamazioni mi portai alla residenza del Vescovo, Mgr. Luigi Mišić, O.F.M. Il 5 ricevetti al mattino in Episcopio i rappresentanti di varie associazioni, indi feci il giro della città, visitai le autorità e i dintorni. Dopo mezzogiorno fui in vari istituti». Il 6, sabato, in occasione dell’anniversario dell’elezione di papa Pio XI, Pellegrinetti celebrò la messa pontificale nella Chiesa Cattedrale, straordinariamente affollata, pronunciando un breve discorso prima della benedizione.

Dopo di che in 9 automobili ci recammo nel paese chiamato “Siroki Brijeg”, dove esiste un ginnasio francescano e la parrocchia numerante in varie e disperse frazioni circa 7000 fedeli. Lungo la strada i fedeli isolati o a gruppi s’inginocchiavano al passaggio del Nunzio. Arrivati al centro trovammo tutta una folla allineata nei suoi costumi pittoreschi di feste e con gran numero di cavalieri e stendardi. Grande entusiasmo e commozione: mi furono fatte parecchie allocuzioni, alle quali risposi con un breve discorso dal pulpito prima di dare la benedizione<sup>35</sup>.

Passando poi alla descrizione della situazione religiosa della diocesi di Mostar, questa abbracciava il territorio dell’Erzegovina, «montuoso in grandissima parte, paludoso alla foce del Narenta». Contava circa 145.000 cattolici, cioè la maggioranza relativa della popolazione sul detto territorio, dove vivono ancora 90.000 serbi ortodossi e 70.000 musulmani. «L’elemento cattolico – os-

---

<sup>33</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 14 agosto 1924, n. 3379, in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Jugoslavia, Pos. 7, fasc. 10, f. 10rv.

<sup>34</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 15 febbraio 1926, n. 5661, in: ASRS, AA.EE.SS., Jugoslavia, IV periodo, Pos. 60, fasc. 38, ff. 33r-39v (Appendice di documenti, n. 3).

<sup>35</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 15 febbraio 1926, n. 5661, in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Jugoslavia, Pos. 60, fasc. 38, f. 37v.

servava Pellegrinetti – è anche il più colto e in progresso maggiore delle altre confessioni, per il fatto della maggiore moralità nella vita familiare»<sup>36</sup>.

La zona occidentale e marittima era popolata esclusivamente da cattolici: quella orientale e montuosa era in maggioranza ortodossa e musulmana:

È una diocesi di grande importanza, direi quasi, per la strategia cattolica, perché in questo punto l'elemento cattolico più si addentra verso terra, mentre per tutto altrove lungo l'Adriatico – a cominciare a sud di Fiume – la massa compatta cattolica si tiene troppo alla spiaggia e quindi sente maggiormente la spinta bizantina del retroterra, dove gli scismatici contano quasi sempre la maggioranza. Della zona di Mostar l'elemento cattolico si lega a Sarajevo e attraverso la zona di Diacovo ritrova il confine cattolico ungherese: è una specie di nodo vitale, a cui conviene perciò dedicare la più grande attenzione, come ve la dedicano, scientemente o istintivamente, le forze non cattoliche in tale mista interessantissima regione<sup>37</sup>.

Poi Pellegrinetti passò alla descrizione del vescovo di Mostar, mons. Alojije Mišić, francescano dell'Ordine dei frati minori. A quest'ordine appartenevano quasi tutti i parroci e solo faceva eccezione la diocesi unita di Trebinje (che del resto non aveva che 5 preti), che, secondo il nunzio, avrebbe dovuto essere riunita alla diocesi di Ragusa (Dubrovnik). I Francescani dell'Erzegovina – osservava il nunzio – godevano fama di buoni costumi, sufficiente attività pastorale, grande autorità sul popolo. Erano stati gli unici pastori della regione sotto il dominio turco, cioè fino al 1878. Poi «Mgr. Vescovo è uomo di grande bontà e di maniere insinuanti: gli oppongono la mediocrità della scienza e la scarsità di spirito d'organizzazione. Mi ha detto che domanderà un Ausiliare, perché coi suoi 64 anni, in una diocesi vasta e montuosa, non si sente più in grado di far tutto da solo»<sup>38</sup>.

La città di Mostar contava in maggioranza musulmani. I cattolici nel centro non erano che circa quattromila: contando i dintorni, la parrocchia cattolica raggiungeva settemila anime. L'episcopio era «un magnifico edificio alla periferia della città», con un piccolo parco e vigne. Allora non vi era ancora una cattedrale, ma esisteva «la bella e vasta chiesa ufficiata dai P.P. Francescani», che avevano un convento dentro la città. Vi erano poi le Suore terziarie francesca-

---

<sup>36</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 15 febbraio 1926, n. 5661, in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Jugoslavia, Pos. 60, fasc. 38, f. 38r.

<sup>37</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 15 febbraio 1926, n. 5661, in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Jugoslavia, Pos. 60, fasc. 38, f. 38r.

<sup>38</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 15 febbraio 1926, n. 5661, in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Jugoslavia, Pos. 60, fasc. 38, f. 38r.

ne, le Suore della Carità, le Suore delle scuole, inoltre un convitto vescovile e un orfanotrofio cattolico, cosicché per le istituzioni di cultura e di beneficenza i cattolici erano di gran lunga innanzi agli altri<sup>39</sup>.

Passando alle zone limitrofe, importante era il Convitto e Ginnasio che i padri francescani avevano a Siroki Brijeg e che esisteva già dei tempi dei turchi. I grandi lavori avviati per la costruzione di un nuovo edificio erano stati sospesi, poiché – ricordava il nunzio – il Ministro dell'Istruzione Stjepan Radić del Partito contadino croato, aveva fatto cancellare dal bilancio il milione di dinari che i precedenti ministri, che pure erano a guida ortodossa, avevano proposto. La Santa Sede aveva già accordato un sussidio e ne era stato chiesto uno nuovo.

In conclusione, dopo la sua visita in Erzegovina, osserva riguardo ai cattolici erzegovesi che, in generale, erano «ottimi e saldi nella fede e danno buona speranza per l'avvenire»<sup>40</sup>.

Pellegrinetti sarebbe tornato in Bosnia alcuni anni dopo, in occasione della sua partecipazione al Congresso Eucaristico di Sarajevo nel giugno del 1932<sup>41</sup>. La descrizione dell'evento ci permette di immaginare lo spettacolo che si presentava davanti al nunzio in quella importante cerimonia per i cattolici della diocesi di Vrhbosna:

Magnifica la fiaccolata a tarda sera, davanti alla sede della Società culturale croata "Napredak"; degna di una città come Sarajevo, ove il pittoresco domina dappertutto. Da un palco improvvisato nella strada, il parroco di Sarajevo Nuovo, Mgr. Antonio Alaupović, accennati ai legami storici tra Bosnia e S. Sede, proclamò l'inconcussa devozione dei bosniaci cattolici al S. Padre, e salutò il Nunzio e i singoli Vescovi, che ascoltavano dal balcone dell'edificio. Il Nunzio rispose che oltre la tomba di Caterina, ultima regina di Bosnia, molti altri ricordi e documenti conserva Roma della "Bosnia l'Altiera"; il Papa, padre dei popoli, anche oggi invita in fede e penitenza dell'Eucarestia luce e conforto. A mezzanotte in tutte le Chiese messe, adorazioni, confessioni.

Al termine del rapporto il nunzio riferiva alla Segreteria di Stato quanto la 'secca cronaca' non diceva:

---

<sup>39</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 15 febbraio 1926, n. 5661, in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Jugoslavia, Pos. 60, fasc. 38, f. 38v.

<sup>40</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 15 febbraio 1926, n. 5661, in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Jugoslavia, Pos. 60, fasc. 38, f. 38v.

<sup>41</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 14 giugno 1932, n. 13482, in: ASRS, AA.EE.SS., Jugoslavia, IV periodo, Pos. 4, fasc. 7, ff. 60r-62v (Appendice di documenti, n. 4).

Accanto al sentimento religioso ferveva il sentimento patriottico croato, che in Sarajevo, città dei contrasti, città delle quattro religioni, è più sentito che altrove. A Sarajevo si è più croati che a Zagabria, più serbi che a Belgrado, più musulmani che a Costantinopoli, più ebrei che a Budapest. Se io non fossi stato presente, temo anche più di una manifestazione eucaristica si sarebbe avuta una manifestazione croata. Ogni volta che la parola “croato” veniva proferita, un guizzo elettrico percorreva l’assemblea, applausi, entusiasmo. Io in qualche circostanza ho moderato ed anche criticato tale soverchio sovrapporsi di patriottismo, che avrebbe potuto far passare in second’ordine la natura soprannaturale della celebrazione. Qualche leggero incidente ai margini della festa non mancò, ma si tratto di cosa di poco rilievo<sup>42</sup>.

Per concludere la sintetica analisi sull’osservazione, per così dire, della diplomazia pontificia sulla situazione in Bosnia ed Erzegovina nel periodo compreso tra le due guerre mondiali, si può sicuramente affermare come, dalle tematiche selezionate, emerga quanto riferito dal nunzio in Belgrado circa Sarajevo, la città principale di quest’area geografica sul piano delle convergenze di questioni nazionali, politiche e religiose: «Certo molte sono le difficoltà e le miserie di questa Arcidiocesi, che è porta nel centro geografico della Jugoslavia e quasi la compendia nella varietà della sua natura, delle sue religioni e delle sue razze. Il progresso o il regresso del cattolicesimo vi segna come l’indice per tutte le altre regioni. Conviene perciò molto averla in vista ed aiutarla»<sup>43</sup>. Suggerimento che risulta valido ancora ai nostri giorni.

---

<sup>42</sup> Pellegrinetti a Pacelli, Belgrado, 9 aprile 1932, n. 34 (cifrato), in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Jugoslavia, Pos. 4, fasc. 7, f. 61v.

<sup>43</sup> Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 28 marzo 1923, n. 1090, in: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, Jugoslavia, Pos. 7, fasc. 10, f. 79v.

*Appendice di documenti*

1

Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 28 marzo 1923, n. 1090, in: ASRS, AA.EE.SS., Jugoslavia, IV periodo, Pos. 7, fasc. 10, ff. 76r-80r.

La diocesi di Sarajevo in Bosnia

Eminenza Reverendissima,

Nella fiducia che la narrazione del modo con cui il Rappresentante del S. Padre è stato accolto in Bosnia possa essere di qualche interesse, mi affretto ad esporla succintamente alla Eminenza Vostra Erv.ma.

Invitato da quell'Ecc.mo Vescovo, Mons. Giovanni Evangelista Šarić a fargli la consegna del Pallio, testé giuntogli da Roma per la festa di S. Giuseppe, nome che gli ricorda il suo venerato antecessore, partivo la sera del 16 corrente da Belgrado. A Brod, confine della diocesi di Sarajevo e della Bosnia, dove si giunge dopo mezzanotte, mi attendeva il Canonico Marco Alaupović, espressamente mandato, col vagone-salone, che il Governo Regionale metteva a disposizione del Nunzio per il passaggio attraverso la Bosnia, dove tutte le ferrovie sono a scartamento ridotto.

Alla stazione di Sarajevo m'attendevano l'Arcivescovo col clero secolare e regolare, il Rappresentante del Luogotenente del Re, il Generale di Corpo d'Armata, Smiljanić, col suo capo di Stato Maggiore, Colonnello Marić, Il capo Sezione per gli affari religiosi, sig. Krsmanović, le delegazioni di diverse associazioni pie e molti altri personaggi. Dopo brevi saluti si procedette alla Cattedrale, sui gradini della quale, davanti alla folla che gremiva la piazza, Mons. Arcivescovo dette con calde parole il benvenuto al Nunzio, e rilevò l'inconcusca adesione alla Sede Apostolica /76v/ dei cattolici bosnesi, lieti dopo secoli di spaventose oppressioni di salutare nella loro terra l'inviato del Papa, simbolo ed arra del trionfo della fede. Io risposi lodando il senso cattolico del popolo ed assicurando della paterna benevolenza del Santo Padre. Dopo la benedizione in Chiesa, mi portai al Palazzo Episcopale.

La domenica 18 era il giorno delle elezioni politiche, che furono animatissime, ma del tutto tranquille. Visitai l'Istituto di S. Giuseppe, dove le suore avevano preparato una graziosa accademia di canti, declamazioni ed esercizi ginnastici; altra accademia al Seminario teologico, diretto dai PP. Gesuiti, terza nell'istituto delle Suore di Carità, tutte improntate allo stesso senso di entusiasmo cattolico e papale.

Oltre la visita alle autorità, che dettero segni di speciale ossequio e cortesia, fui anche al Convento dei PP. Francescani, dove il P. Provinciale, Marić, mi rivolse una veramente elevata allocuzione, alla quale risposi rilevando i meriti dell'Ordine Franciscano, che per parecchi secoli ha da solo sostenuto in difficilissime condizioni i cattolici bosnesi. All'istituto scolastico Napredak (il progresso) fondato e diretto da un gruppo di istituzioni cittadine, tutta la Direzione volle ossequiarmi ed acclamare l'Augusto Pontefice. Vidi pure la "Tipografia Croata" dove si pubblicano periodici e libri cattolici per tutta la regione.

Il 19 al mattino Pontificale e imposizione del Pallio, con Benedizione Papale; poi presentazione collettiva del Clero, indi banchetto offerto da Mons. Šarić, con invito delle persone più notabili della città, sia del clero che del laicato.

Alla sera banchetto offerto dal Regio Luogotenente, sig. Ljuba Vulović, nel Palazzo (Konak) del Governo. Egli è serbo ed ortodosso, ma si mostrò estremamente ossequiente, scusandosi anche di non essere potuto venire in persona alla stazione, perché come convalescente gli era imposto di non uscire di casa. Al brindisi che mi fece in lingua francese dichiarò che la venuta di un Nunzio a /77r/ Sarajevo era un avvenimento di prima importanza per la città “Dopo quasi duemila anni, da che esiste il cristianesimo, diceva, è la prima volta che un Rappresentante del Papa visita Sarajevo. Ne siamo lieti ed orgogliosi, perché è segno dei tempi nuovi, è trionfo di pace e di concordia, è promessa della prosperità del nostro paese”. Risposi sullo stesso tono, assicurando che al Santo Padre sarebbero riuscite consolantissime e graditissime simili dimostrazioni di affettuoso ossequio. Al banchetto erano presenti oltre l’Arcivescovo, la Signora del Luogotenente, il già nominato Generale di Corpo d’Armata, il Metropolita ortodosso di Sarajevo, Zimović, il Capo Religioso (Reis Ul-Ulema) dei Mussulmani di Bosnia, sig. Čaušević, il Sindaco e parecchi altri dignitari ecclesiastici e civili e militari.

Il medesimo Governatore faceva pubblicare sul Bollettino Ufficiale della Regione un comunicato sul mio arrivo e soggiorno a Sarajevo, dove fra l’altro si legge: “Le autorità durante il soggiorno fra noi di S.E. il Nunzio hanno dimostrato all’alto dignitario la più grande attenzione...; S.E. il Nunzio è rimasto sinceramente commosso per la cordialità con la quale è stato accolto nella nostra regione e ha più volte espressa la sua soddisfazione. Nel congedarsi, dopo la serata al Konak, dal Luogotenente e dalla sua Signora egli ha espresso ancora una volta la sua soddisfazione, assicurando i presenti che la sua dimora in Sarajevo resterà sempre tra i suoi migliori ricordi... È degno di nota che questo è il primo nunzio, da quando esiste la Sede Apostolica, che giunge nella nostra regione ed è da rilevarsi anche il fatto che il suo arrivo ha coinciso col giorno delle elezioni al parlamento nazionale e gli ha dato occasione di vedere con quanto grande ordine e tranquillità le elezioni si sono svolte tra di noi”. Quest’ultimo accenno è significativo.

A Visoko. – Al pomeriggio del 20 si parte dalla stazione, tra gli ossequi del clero e delle autorità. Ci rechiamo a Visoko, ove si trova il collegio serafico della Provincia Franciscana, alla quale, come dirò, /77v/ sono affidate circa la metà delle parrocchie dell’arcidiocesi. L’Arcivescovo, l’arcidiacono del Capitolo, il Rev.mo Protonotario Hadrović e il Provinciale mi accompagnavano. Visoko è una piccola città musulmana. Non lungi da essa si innalza il Collegio Franciscano, ben costruito, dove i professori e gli alunni, circa un centinaio, fanno al Nunzio la più festosa accoglienza con discorsi, accademia, illuminazione della facciata alla sera ecc. Non mi trattengo che fino al mattino del giorno seguente, ma la breve visita dell’Istituto, delle scuole, degli insegnanti mi lascia in generale una buona impressione.

A Travnik – Il 21 verso mezzogiorno giungiamo a Travnik, bella città, tra alte montagne e che si trova in un centro quasi esclusivamente cattolico. Quivi si trova il

Seminario interdiocesano diretto dai Padri Gesuiti. L'accoglienza alla stazione, lungo le strade e davanti al Seminario fu veramente trionfale, con discorsi ed acclamazioni al Santo Padre. Dopo mezzogiorno ci fu un'accademia in Seminario, un'altra all'Istituto delle Suore; visita alla Parrocchia, al Sindaco (che è un musulmano, ma che in ogni momento dimostrò estrema deferenza) e ricevimenti vari. Alla mattina appresso comunione generale degli alunni e partenza, tra le nuove dimostrazioni, per Zenica. A Zenica – Zenica (pron. Séniza) è una piccola città, che va rapidamente crescendo, perché centro di miniere di carbone e di fabbriche di ferro. Anche qui non mancarono le dimostrazioni affettuose e riverenti al pari delle altre località visitate. Restammo a desinare dal Parroco e dopo mezzogiorno ci fu il congedo generale, giacché Monsignor Arcivescovo, il P. Provinciale dei Francescani, Mons. Hadrović, un Padre Gesuita e il Parroco di Sarajevo non mi avevano mai lasciato dalla partenza da Sarajevo. Ero commosso ed erano commossi. Così nel nome del Santo Padre ci salutammo e al mattino seguente, 23 Marzo, con le quasi normali tre ore di ritardo, rientravo in residenza.

La Diocesi – Non mi occorre dilungarmi troppo, giacché prima di me ha lungamente riferito su Sarajevo il P. Bastien, che vi ha dimorato diversi /78r/ anni. È noto che la Bosnia, occupata nel 1878 dall'Austria, ebbe ristabilita la gerarchia nel 1882, colle tre sedi di Banjaluka, Mostar e Sarajevo; quest'ultima come metropoli della Provincia. Fino allora i Francescani reggevano, sotto la dominazione turca, la regione come paese di missione.

Primo arcivescovo di Sarajevo fu nominato Mons. Giuseppe Stadler, che moltissimi descrivo come un santo, ma che ebbe continue lotte coi PP. Francescani, i quali tentarono parecchie volte di metterlo in mala vista presso la S. Sede. Egli infatti volle crearsi un clero secolare, chiamando a tale scopo sacerdoti dalla Croazia e fondando il Seminario. Divise le parrocchie tra il clero secolare e regolare, quasi per metà, ma tra infinite contestazioni e lamentele. Comunque, è riuscito in gran parte nell'intento. Oggi il clero secolare è abbastanza numeroso e viene reclutato tra i bosniaci, per quanto la deficienza attuale di seminaristi impensierisca per il prossimo avvenire. Le relazioni tra i Francescani e l'Arcivescovo sono meno tese, anzi, per quanto riguarda l'esterno, quasi cordiali; ma una certa rivalità tra i due cleri perdura. I Francescani avrebbero voluto un Vescovo loro, come lo hanno a Mostar e a Banjaluka; ma in sostanza è meglio che non siano riusciti, giacché la vita isolata dei PP. Francescani nelle parrocchie, senza alcuna forma di vita comune, non può ritenersi come uno stato di cose interamente normale e conforme al tipo d'un ordine religioso. Dall'altra parte non si può negare che i PP. Francescani sono stati gli unici operai nella regione per oltre 400 anni, che a loro quasi esclusivamente si deve, quanto resta di cattolico, che sono in generale popolari e amati, che gravi scandali non si raccontano, che hanno più vocazioni del clero secolare, parecchi buoni soggetti e simpatie tra la popolazione ortodossa e mussulmana.

La diocesi conta oltre 200.000 cattolici, numerose massime nella zona di Travnik, scarsissimi nella zona di confine colla Serbia. /78v/ La maggioranza del pa-

ese è mussulmana; appresso vengono gli ortodossi. Quest'ultimi politicamente considerano se stessi come Serbi, i cattolici in generale si professano croati; i mussulmani sono anzitutto mussulmani, pur parlando la lingua serbo-croata; come razza e serbi e croati se li contendono. Attualmente, per spirito di opposizione all'egemonia serba, i mussulmani stanno piuttosto dai croati, come dimostra l'esito delle elezioni, delle quali parlo in altro rapporto di questo corriere.

Il movimento riformista antiromano non ha attecchito tra i cattolici in Bosnia, dove l'avversione contro i Serbi è tale che il popolo e il clero sono sfavorevoli quasi tutti non solo all'introduzione della lingua glogolitica, ma perfino all'uso del Rituale croato, già accordato dalla S. Sede, perché par loro di vedervi come una qualche concessione fatta alle tendenze serbizzanti. Per tale ragione Mgr. Šarić, che è dall'Episcopato incaricato di dare un testo uniforme per tutta la Jugoslavia di detto Rituale, va cercando pretesti per differire il compimento del lavoro ed è personalmente di opinione che convenga lasciar cadere la cosa, eccetto, s'intende, dove è già entrato nell'uso col favore degli Ordinari. Tale idea intende di sostenere alla prossima conferenza dei Vescovi a Zagabria.

Data la divisione delle parrocchie in secolari e regolari, due sono i seminari; cioè il Collegio Serafico di Visoko, cui ho accennato sopra, e il seminario per il clero secolare, il maggiore o teologico di Sarajevo, il minore o ginnasiale a Travnik. Si tratta di un seminario interdiocesano, dove si trovano alunni di Djakovo, di varie diocesi dalmatine e perfino dell'arcidiocesi di Scopia.

Le sue condizioni sono abbastanza difficili. I PP. Gesuiti che lo dirigono, sia a Sarajevo che a Travnik, non sono troppo contenti dell'Arcivescovo, perché questi si vuole troppo ingerire nell'amministrazione interna ed ha avuto questioni col Superiore Gesuita, che perciò si è dovuto cambiare; inoltre i Gesuiti vorrebbero che gli altri Vescovi interessati avessero anch'essi influenza e non solo Mgr. Šarić; poi si lagnano che economicamente l'Arcivescovo non li aiuta abbastanza, mentre esige molto da loro. Però so che nella prossima settimana /79r/ l'Arcivescovo terrà una conferenza dei Decani, per cercar mezzi in favore del seminario e delle vocazioni. Mons. Šarić ha anche paura che i Gesuiti gli portino via i migliori soggetti.

Nonostante tuttocì egli ha in altissima stima i PP. Gesuiti, le cui benemerenzze sono più che evidenti per ognuno. Lo spirito veramente romano a cui questi informano l'educazione non può non dare buoni frutti. Per altro la promiscuità delle scuole ginnasiali a Travnik, che servono per tutta la città, crea parecchi inconvenienti. Se i Gesuiti avessero più personale e più mezzi vorrebbero creare un collegio unicamente destinato alla istruzione ed educazione dei secolari e sarebbe una grande benedizione.

Certo i professori sono valenti. A Travnik hanno una collezione botanica ed entomologica che è la prima della Bosnia. Anche la biblioteca del seminario è ben fornita. Ma i sussidi governativi sono irrisori, i parroci non pensano che a sé, il popolo non è abituato a pagare, i Francescani fanno la concorrenza; da ciò la crisi economica, che perdura, nonostante che il S. Padre abbia dato 20.000 lire, che sono riuscite di grande sollievo per quest'anno.

La città di Sarajevo. – La città arcivescovile (circa 60.000 abitanti) è pittoresca, in una valle profonda, coi sobborghi mussulmani che si arrampicano sulla montagna, coi suoi cento minareti. I cattolici sono oltre 16.000 e vengono subito dopo i mussulmani; gli ortodossi sono ultimi per numero. Il palazzo arcivescovile è piuttosto il palazzo del Capitolo, perché è stato edificato a spese dei Canonici, sicché il Vescovo paga qualche cosa al Capitolo per il quartiere che occupa.

Costituiscono il Capitolo 4 canonici (attualmente il quarto resta da nominare, per difficoltà col Governo di Belgrado), i quali menano vita comune e sono degnissime persone. Oltre le mansioni ordinarie si occupano molto di pubblicazioni varie; anzi la loro stessa residenza è stata pagata coi proventi tratti dalla loro attività di scrittori, il che non è poco merito.

L'educazione, l'istruzione e la beneficenza cattolica è a Sarajevo quasi interamente in mano di religiosi. Le Suore del Bambino Gesù, /79v/ istituite dal compianto Mgr. Stadler, le Suore di Carità della Congregazione di Zagabria, le Suore di Santa Croce hanno fiorenti scuole, asili ed orfanotrofi; ma i nuovi tempi hanno anche portato grandi difficoltà economiche. Esistono molte Associazioni Mariane e sarebbero di più, se non vigesse ancora un decreto che vieta agli alunni delle scuole governative di farne parte.

Gli ebrei hanno in mano quasi tutto il commercio. Però anche i cattolici cercano di affermarsi nel campo economico. La tipografia cattolica è bene avviata. Le pubblicazioni cattoliche periodiche (manca un quotidiano, e Mons. Šarić vorrebbe fondarne uno, ma di spirito strettamente cattolico, tipo "Croix" di Parigi) lasciano qualche margine di profitto e sono lette anche fuori dalla Bosnia, specialmente "Nedelja" (Domenica) fondata l'anno scorso e che passa i 5.000 abbonati.

Il clero diocesano pare sufficientemente morale. Ama, a quanto pare, la "rakija" (acquavite) e gli si rimprovera di avere poco senso per i bisogni comuni diocesani, massime per il seminario, piuttosto curandosi di passar bene la vita nelle parrocchie. In parecchi centri della diocesi le Suore tengono scuole ed asili. Il clero risente parecchio anche delle passioni politiche del momento. Gli ultimi eventi, però, di cui parlo in altro Rapporto, dovrebbero avergli insegnato che si deve di gran lunga preferire l'azione propriamente cattolica.

L'Arcivescovo. – Mons. Šarić ha passato di poco i cinquanta. È uomo di buona salute, di temperamento affettuoso, molto inclinato per le sue Suore, massime per quelle della Carità, di spirito interamente romano e papale, di varia cultura, autore di pregiate poesie religiose, alcune delle quali tradotte e stampate anche in Italia, con una punta di vanità letteraria, intransigente in questioni religiose-politiche, ma in non cattive relazioni colle autorità locali, un po' fantastico, un po' angusto, ma pio e laborioso.

Gli viene rimproverato di essere molto più facile alle udienze colle Suore che con i suoi parroci. In effetto, mentre prima il suo antecessore riceveva i suoi sacerdoti in qualunque ora, interrompendo /80r/ ogni altra visita od occupazione, egli aveva invece fissato un orario per le udienze, che scontentava i parroci e gli ha

alienato gli animi di molti. Negli ultimi tempi si è accorto dell'errore ed ora è molto più largo e pronto di prima; ma intanto il clero gli è rimasto poco affezionato.

Un altro appunto è la lentezza con la quale nella Curia si sbrigano gli affari. La causa principale sta nella scarsità del clero addetto alla Curia e nel fatto che i Canonici ed anche l'Arcivescovo si occupano troppo di fare gli autori, cosa certo utile, ma che non dovrebbe impedire l'amministrazione della diocesi. Inoltre, essendo la Curia di Sarajevo istanza d'appello per le cause matrimoniali della immensa diocesi di Zagabria, anche qui si hanno parecchie cause d'aggravio di lavoro e di ritardo.

Certo molte sono le difficoltà e le miserie di questa arcidiocesi, che è posta nel centro geografico della Jugoslavia e quasi la compendia nella varietà della sua natura, delle sue religioni e delle sue razze. Il progresso o il regresso del cattolicesimo vi segna come l'indice per tutte le altre regioni. Conviene perciò molto averla in vista ed aiutarla.

Colgo intanto l'occasione per prostrarmi, con ogni ossequio, al bacio della Sacra Porpora e professarmi dell'Eminenza Vostra Rev.ma umilissimo, devotissimo, obbedientissimo servo

† Ermenegildo Pellegrinetti, N. Ap.

2

Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 14 agosto 1924, n. 3379, in: ASRS, AA.EE.SS., Jugoslavia, IV periodo, Pos. 7, fasc. 10, ff. 8r-11r.

Oggetto: La diocesi di Banjaluka

Da parecchio tempo avevo l'intenzione di fare una visita alla diocesi di Banialuca (qui scrivono Banja Luka), in Bosnia, sia per il graduale programma di esplorazione diretta del paese, già approvato dalla Eminenza Vostra Rev.ma, sia perché volevo tentare di troncare sul luogo la guerra tra il Vescovo e il suo ex-Vicario Generale. Solo aspettavo una opportuna occasione.

Questa mi fu offerta dall'invito fattomi da quel Vescovo, Mgr. Giuseppe Garić, il quale desiderava ch'io presenziassi almeno la chiusura del suo Sinodo diocesano. Il Viaggio – Così partivo la sera del 6 corrente. Alla stazione di Sunja, prossima al confine della diocesi, mi venivano incontro il parroco di Priedor e il Segretario del Vescovo, P. Bruno Brkić. Alle 10 del mattino del giorno 7 giungevo a Banialuka. Il Vescovo mi attendeva alla stazione, dove affettuosamente mi accolse, e i rappresentanti delle comunità cattoliche e alcune giovanette pronunziarono discorsi inneggianti al Papa e offersero fiori. Dopo la prima cerimonia in chiesa, ci fu nella sala maggiore dell'Episcopato la presentazione di tutto il clero raccolto al Sinodo e discorsi di circostanza. Alla sera assistei all'ultima sessione del Sinodo.

Il giorno dopo, venerdì 8 corrente, celebrai la Messa Pontificale, ci fu pranzo per tutti i sacerdoti nella casa delle Suore del Preziosissimo Sangue, poi visita al grande

Monastero de' Trappisti e ad alcune località vicine più interessanti. /8v/ Il sabato visita al Comandante militare della città, alla Parrocchia, alla Casa delle Suore di Carità, al prossimo convento dei Francescani e al bellissimo Istituto chiamato Nazaret, che le suore, già nominate, del Preziosissimo Sangue tengono a breve distanza dalla città.

La domenica 10 era destinata al viaggio in Jaice, parrocchia francescana a circa 60 Km. da Banialuka, e stazione climatica e centro di escursioni per la mirabile varietà del paesaggio. La strada corre dapprincipio in paurose gole, in fondo alla quali spumeggia il fiume Vrbas; poi si allarga fra monti e valli deliziose; a Jaice si ammira la famosa cascata della Pliva e il lago vicino, e il castello e le miniere di carbone e i pittoreschi costumi degli abitanti.

Ci accolse a Jaice il P. Guardinao Markusić, che era anche uno dei desiderati dal defunto governo per la sede di Scopia: uomo coltissimo e di attraenti maniere, ma, a quanto dicono, più versato in filologia che in teologia. Dopo la benedizione alla popolazione del luogo ripartimmo e visitata per via Varcar alla sera eravamo di ritorno a Banjaluka.

Il lunedì composi e riuscii a far firmare al sac. Antonio Čurčić ex Vic. Gen. una formula di scusa e ritrattazione verso l'Ordinario, il quale dichiarò contentarsene e così con un mutuo abbraccio e bacio fu fatta la riconciliazione, come ho diffusamente esposto in apposita relazione alla S.C. del Concilio, alla quale ambedue avevano ricorso con mutue accuse e contro accuse. Alla sera partenza. Mrg. Vescovo con quasi tutto il clero della città mi accompagnò fin verso il confine della diocesi. Ore 12 mattina rientravo in Belgrado.

La diocesi di Banialuka – La diocesi di Banialuka sita nella parte nord-overst della Bosnia non contra che 100.000 cattolici sopra una popolazione complessiva di circa mezzo milione d'anime. La maggioranza è formata dai Serbi scismatici e dai musulmani. È però consolante il fatto che i cattolici crescono più rapidamente degli altri. Al momento dell'erezione della diocesi (1881) erano circa 35.000: ora il numero è triplicato, grazie soprattutto alla moralità e prolificità delle famiglie. L'aumento percentuale dei Serbi è minore: i musulmani sono relativamente in decremento. Il numero /9r/ delle parrocchie cresce d'anno in anno.

Il grosso dei cattolici è costituito dai bosniaci d'origine: ma vi sono circa 10.000 polacchi, due parrocchie di colonisti tedeschi, una parrocchia di colonisti italiani (del trentino già austriaco) e circa 8.000 ruteni di rito orientale, i quali avevano fin qui uno speciale Amministratore Apostolico, Mgr. Alessio Baxiuk, ma recentemente sono stati uniti alla diocesi greco-cattolica di Krisevci, la quale ormai abbraccia tutta la Jugoslavia.

La popolazione è assai affezionata alla sua religione: ma nei centri cittadini il ceto colto (del resto molto scarso) è inquinato di liberalismo. I costumi in generale sono puri, tanto che le nascite illegittime non arrivano al 2%, e ciò solo per causa dei centri urbani e delle colonie: ma tra i cattolici propriamente indigeni una nascita illegittima è considerata come un avvenimento quasi straordinario. Rari sono i matrimoni misti, per l'antipatia nazionale tra cattolici (croati) e serbi.

Il clero è piuttosto scarso e peggio sarà tra qualche anno. Prima del 1881 tutto era affidato ai Francescani: costituita la gerarchia si è formato anche il clero secolare, che attualmente amministra i due terzi circa delle parrocchie. Però le parrocchie migliori sono rimaste al clero regolare, che si fece sin dal principio la parte del leone, perché si trovava al possesso di tutto. Il clero secolare viene educato nel Seminario centrale di Sarajevo: ma è difficile il suo reclutamento, sia perché il Seminario è fuor di diocesi, sia perché il Vescovo come Franciscano preferisce quelli del suo Ordine, sia perché le condizioni economiche del momento sono difficili. Inoltre le relazioni tra Mgr. Garić e l'Arcivescovo di Sarajevo, Mgr. Sarić, sono tutt'altro che cordiali.

I Francescani fanno parte della provincia bosnese. Il loro noviziato e studentato si trovano sul territorio dell'Arcidiocesi di Sarajevo. Non vi sono che tre conventi nella diocesi di Banjaluka e anch'essi poco popolati. Il francescano di Bosnia preferisce ordinariamente di fare il parroco vivendo del tutto alla foggia del clero secolare, senza la compagnia /9v/ d'alcun confratello. Con ciò la vita comune e la formazione strettamente religiosa ne soffre.

Il livello intellettuale e morale del clero è mediocre: ma la cura pastorale è ad ogni modo migliore che in Croazia. Non vi sono aderenti, almeno aperti, al movimento ereticale dei Vecchi-Cattolici, che in questa regione non hanno nemmeno tentato di penetrare.

I Trappisti – I Trappisti hanno in Bosnia, presso Banjaluka, un grande convento, con annesso orfanotrofio per i poveri bambini della regione, boschi, fattorie, mulini e una rinomata fabbrica di formaggi, di cui fanno esteso commercio. Avevano anche altre aziende, ma le hanno cedute ad una società dalmata, rimanendone azionisti: ciò ha causato danno e complicazioni finanziarie e perdite al Monastero, dalla quali cominciano a stento a riaversi.

La massima parte dei religiosi sono tedeschi, della Germania propriamente detta: solo pochi sono slavi. La lingua usata in tutti gli atti della vita comune è la tedesca: ciò che li rende antipatici ai patrioti croati e serbi e sospetti al Governo, il quale più volte ha tentato direttamente o indirettamente di nuocere loro o anche di espellerli. Ma secondo ogni probabilità l'elemento slavo crescerà di numero e di influenza con l'andare del tempo.

Il nuovo Abate, eletto da due anni, D. Diamend, pare sufficiente, per quanto il Vescovo lo creda poco atto; ed anche dai pochi religiosi che me ne hanno parlato mi sembra aver raccolto un giudizio piuttosto buono, ma non di lode clamorosa. Mi si dice però che la disciplina interna sia eccellente.

I PP. Trappisti hanno fondato un orfanotrofio, che attualmente raccoglie circa 120 giovinetti. Reggono anche una parrocchia annessa al Monastero e aiutano molto nel ministero pastorale. È un peccato che Mgr. Garić stia in discordia col P. Abate, massime per questioni d'interesse: ho cercato per parte mia di metter pace.

Altri ordini maschili, fuori de' Francescani e Trappisti, non esistono in Diocesi di Banjaluka. /10r/

Le Suore – In Banialuca hanno casa e scuole le Suore di Carità della Congregazione autonoma di Zagabria e le Suore del Preziosissimo Sangue, con casa centrale a Roma. Queste ultime, oltre la casa in Banjaluka, hanno, come ho già accennato, un vasto istituto presso la città, chiamato Nazaret, circondato da loro possedimenti agricoli, ch'esse dirigono in modo esemplare, e con reputato collegio. Le scuole delle Suore sono molto apprezzate e le frequentano volentieri anche scismatici e musulmani. Sono una vera benedizione per la città.

La città di Banjaluka – Banjaluka ha circa 18.000 abitanti, ma in case disperse, circondate da campi e giardini, in modo che solo in alcuni punti dà l'idea di una città propriamente detta. Il nome le viene dalle sorgenti termali medicamentose, già note, a quanto sembra, da tempi assai remoti. È sede di un "Veliki Zupan" (prefetto di provincia), di un Comando militare di divisione e di un vescovo ortodosso.

I musulmani formano la maggioranza assoluta della città; sono circa 10.000. Il rimanente appartiene agli scismatici e ai cattolici, in proporzione press'a poco uguale. I circa 4.000 cattolici posseggono oltre la chiesa Cattedrale anche una chiesa parrocchiale.

Le razze i partiti – Come ho detto vi sono nella diocesi tre religioni principali – maomettana, cattolica, ortodossa -. I maomettani sono di nazionalità slava, discendenti dei cristiani diventati apostati nel sec. XV e dei seguenti: parlano croato, ma per vestito, consuetudini, mentalità ed anche nelle fattezze differiscono dai cristiani.

Gli ortodossi si professano serbi, usano la scrittura cirillica e considerano quasi come stranieri e rivali i cattolici che invece si professano croati. I musulmani in massima parte, più per opportunità del momento che per intima convinzione di spirito, si sono dichiarati croati e nel governo attuale, ostile al panserbismo, hanno infatti tre rappresentanti nel ministero. Ma diverse volte, in questi ultimi anni, quando sono stati ben pagati da Pasić hanno votato in Parlamento per i radicali, cioè il partito serbo per eccellenza. Tra i cattolici domina attualmente il partito repubblicano croato di Radić, tra i musulmani la così detta "Organizzazione musulmana di Bosnia" con programma d'autonomia bosniaca, tra i serbi il partito radicale /10v/. Ma vi sono anche gruppi favorevoli al partito cosiddetto "Operaio" e soprattutto al partito detto dei "Lavoratori della Terra (Zemljoradnici). Le lotte politiche sono aspre e la religione, divenuta caratteristica di nazionalità, vi si trova spesso implicata. Anche il clero e lo stesso Vescovo non è alieno da politicantismo, nel senso di difendere la Bosnia o l'idea croata o di combattere l'egemonia serba.

Il Vescovo – Mgr. Garić è francescano della Provincia bosniaca. Di buona salute, di poco oltre cinquanta anni, con due ampi mustacchi grigi (il clero in Bosnia porta ancora quasi generalmente i baffi, uso rimasto dai tempi turchi), è di carattere piuttosto autoritario, poco amabile, facile al sospetto, tenace nelle sue opinioni e nelle sue simpatie e antipatie. Di costumi intemerati, di vita semplice e frugale, sufficientemente istruito, zelante del bene della diocesi, i suoi difetti dipendono più da una certa grettezza di mente che da meno retta intenzione. Egli si è formato esclusivamente in Bosnia, si sente bosniaco e croato e in questo senso non solo sospira la formazione

della grande Croazia, ma gli sono antipatici i Serbi ed anche gli Sloveni, i quali ultimi hanno per lui il torto di considerarsi nazione a parte e non volersi immedesimare colla Croazia.

In politica è sempre stato ostilissimo al cosiddetto “Partito Popolare Croato”, perché questo, benché porti esplicitamente nel suo programma la difesa dei principi e diritti cattolici, è affiliato al partito sloveno e tendente alla collaborazione politica coi Serbi: perciò ai suoi occhi non abbastanza croato.

Con questo concetto non ha dissimulato la sua antipatia per tutte le associazioni o forme di azione cattolica che a lui parevano essere d’iniziativa d’uomini legati al “Partito Popolare” o potesse contribuire al rafforzamento del “Partito Popolare”. Da ciò disgusti e pettegolezzi e urti fino con ricorsi alla S.C. del Concilio.

Alcune accuse fattegli d’aver speso a scopo di propaganda politica danaro della Chiesa o di avere spinto il clero a prender parte diretta nelle lotte anche contro altri cattolici, sembrano esagerate. Ho con lui lungamente trattato di questi argomenti, spiegandogli qual è la mente della S. Sede in materia di azione cattolica e specialmente elettorale /11r/ da parte del clero e dei cattolici.

Un altro punto che gli si fa è quello di favorire troppo i Francescani di fronte al clero secolare. Molti sacerdoti gli sono perciò poco affezionati. Ho notato che al Sinodo erano in maggioranza i frati, mentre avrebbe dovuto essere il contrario, se il clero secolare fosse concorso secondo il numero.

Il Sinodo – Il Sinodo celebrato è il primo in Bosnia, in generale, e il primo in Jugoslavia dopo la guerra. Il lavoro preparatorio è stato fatto quasi esclusivamente dal Vescovo. Verrà stampato e distribuito. Abbraccia molte cose, forse troppe; ma era difficile limitarsi trattandosi di un primo ordinamento sinodale della vita ecclesiastica in Bosnia.

Concludendo rilevo che Mgr. Vescovo è attaccatissimo alla S. Sede, che i cattolici in generale sono pii e praticanti, che il clero non è certo peggiore delle altre parti della Jugoslavia, che la popolazione fedele è in aumento. Questa dà a sperare che la diocesi abbia a bene svilupparsi non ostante i difetti di uomini e circostanze, cui ho rapidamente accennato.

Con ogni ossequio inchinato al bacio della Sacra Porpora, mi professo di Vostra Eminenza Rev.ma umilissimo, devotissimo, obbedientissimo servo

† Ermenegildo Pellegrinetti, Nunzio Ap.

3

Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 15 febbraio 1926, n. 5661, in: ASRS, AA.EE.SS., Jugoslavia, IV periodo, Pos. 60, fasc. 38, ff. 33r-39v.

Oggetto: Trionfale viaggio del Nunzio in Dalmazia ed Erzegovina. Regressione del Cattolicesimo a Cattaro. La spinta di Bisanzio nell’Adriatico

Eminenza Reverendissima,

La molteplicità degli affari e l’incidente ultimo sopravvenuto, come hanno ritardato

la spedizione di questa relazione, così anche m'impongono d'essere più breve di quanto avevo divisato.

Partenza da Belgrado e ricevimento a Ragusa – Partivo da Belgrado la sera del 22 Gennaio. Il 23 desinavo a Sarajevo, presso quell'Arcivescovo, il quale aveva invitato anche il suo Capitolo e i Superiori del Seminario, per testificarmi la sua affezione. Al mattino del 24, alle sei, era già a Gravosa (Gruž) che è il porto di Ragusa, da cui dista pochi minuti di carrozza. Alla stazione stava ad attendermi il Vescovo Ausiliare Mgr. Barbić, accompagnato dal Cancelliere della Curia Rev. Vicetić, il P. Pio Moroević superiore del convento dei Domenicani e il parroco del luogo, Canonico Zločevera. Nella vicina chiesa dei Domenicani, piena di popolo, celebrai una messa piana. Intanto si preparava un solennissimo ingresso nella città.

Mgr. Vescovo Giuseppe Marcelić aveva pubblicato un manifesto al clero e al popolo: un altro manifesto in grande formato pieno di nobilissimi sensi era stato affisso dalla municipalità.

Alla porta della città mi salutava con nobili parole il capo del Municipio sig. Nicola Koprovica. Al primo ingresso mi rivolge un'allocuzione Mgr. Vescovo. Tutta la città è imbandierata, suona la banda e /33v/ le campane, si forma il corteo e il Nunzio sotto il baldacchino procede fino alla Cattedrale, tra due fitte ali di popolo ed ivi dopo le preci di rito, pronunzia un discorso di ringraziamento e imparte la benedizione.

Appresso mi reco al Palazzo Vescovile, dove il clero viene a presentarmi il suo omaggio. Dopo mezzogiorno visito una parte dei dintorni della città: alla sera assisto a un concerto di musica sacra dato in mio onore alla Cattedrale.

Il 25, lunedì, ricevo alla mattina deputazioni di tutte le Congregazioni femminili, poi visito il Prefetto, il capo del Municipio e il Museo, appresso i rappresentanti della fabbriceria e degli istituti di cultura e beneficenza: alla sera visito le chiese e conventi dei Domenicani e Francescani: poi intervengo ad una accademia data dalle Ancelle della Carità.

A Curzola – Il 26, sul vapore Salona, che issava il gran pavese, parto per l'isola di Curzola. Allo scalo in questo storico castello, dove io giungevo accompagnato dal Vescovo Ausiliare, dal P. Vlašić, O.F.M., Consultore diocesano per Belgrado, (che mi ha fatto con zelo e capacità da segretario durante tutto il viaggio) e dal Provinciale dei Minori, P. Junčić, si trovava il Capo del Municipio, Baldo Cvilicević, il clero, la banda, la gioventù delle scuole e degli istituti, popolo da tutte le regioni vicine. Mi salutano l'abate mitrato della parrocchia e il Capo del Municipio, e trionfalmente ci portiamo alla Chiesa, dove dall'altare dissi poche parole di ringraziamento. Indi in motore mi portai all' "isola di Badia" piccola isola di poco più di un chilometro di lunghezza, dove si trova un convento e un orfanotrofio dei P.P. Francescani, a cui l'isola appartiene. Quivi, dopo le consuete accoglienze, desinammo: appresso collo stesso motore passammo a Orebići, terra posta dall'altro lato del canale nella penisola di Sabbioncello. Accoglienze non meno trionfali. A tarda sera di nuovo all' "isola di Badia", dove ci fu un'accademia e alla mattina appresso la Comunione Generale.

Il 27 di nuovo a Curzola per visitare le chiese e gli istituti. Accademia nell'Istituto dell' "Angelo Custode" retto dalle Suore Domenicane, banchetto solenne all'Hotel de la Villa con relativi brindisi e /34r/ alla sera partenza per Ragusa, tra le acclamazioni, sul piroscalo "Petka".

Il 28 visitai il tesoro ricco e interessantissimo della Cattedrale col reliquiario di S. Biagio, poi la chiesa dei Gesuiti e la pia istituzione "Domus Christi". Nel pomeriggio l'isola di Lacroma, il santuario della Madonna delle Grazie, la collina Lapud sopra il porto e il sig. Vulović, serbo-ortodosso, il quale nel 1923 come Governatore di Bosnia mi aveva usato tante gentilezze a Sarajevo.

A Cattaro – il 29 m'imbarcavo sul piroscalo "Split" insieme a Mgr. Barbić e al P. Vlasić per Cattaro. A Castelnuovo (Hercegnovi), dove si doveva restare alcuni minuti per lo sbarco di certa merce, inaspettatamente trovammo la popolazione accalcata allo sbarcatoio, con la banda e le rappresentanze ecclesiastiche e civili. Da notarsi che la maggioranza della popolazione è ortodossa.

Da questo punto mi accompagnarono fino a Cattaro il Segretario di Mgr. Uccellini, D. Spalatin, altri sette sacerdoti e lo stesso Capo del Distretto di Cattaro, sig. Zorec.

Entrando nel profondo seno di Cattaro cinto da altissime brulle montagne, da una parte e dall'altra della riva si suonavano le campane, si sparavano mortaretti, si facevano segnali. A Cattaro fui salutato dal Vescovo Mgr. Uccellini e dal Sindaco sig. Kamber. Indi detti nella Cattedrale affollata la benedizione. A sera la banda comunale concertò davanti l'Episcopio. Intanto io visitavo le autorità e il Convento dei Francescani.

Il 30 celebrai la messa alla Cattedrale, vidi in ricchissimo reliquiario e altre cose notevoli di Cattaro, indi al mattino visitai le parrocchie di Muo e di Perzagno, nel pomeriggio, circuendo in automobile tutto il golfo, le parrocchie di Dobrota, Ljuta, Perasto coll'Isola della Madonna dello Scarpello, Risano, Kostajnica, Gjurić e Pokrivenik. Dappertutto accoglienze entusiastiche. Anche le campane delle chiese ortodosse suonavano. Mi rincresce di non poter entrare in particolari, per non andar all'infinito. Furono sei ore di corsa trionfale e gloria del S. Padre.

/34v/ Così a tarda sera ero di nuovo a Castelnuovo, dove alloggiavi presso le religiose delle Suore di S. Croce.

A Canali – Il 31, domenica, si partiva per la regione detta "i Canali" (Konavlje) appartenente alla diocesi di Ragusa, e popolata da gente che in tutti i tempi si è sempre distinta per il suo fervore cattolico, tanto che niun scismatico mai si è trovato tra loro. Avevano preparato accoglienze veramente straordinarie, ma la pioggia torrenziale che cadde tutto il giorno, impedì che la manifestazione prendesse tutto il suo slancio. Ciononostante alle parrocchie di Gruda e di Čilipe lo spettacolo fu commovente. Grandi accoglienze mi furono pur fatte a Regusa vecchia (Cavtat). A tarda sera ero di nuovo in Dubrovnik, dove dovetti ancora assistere all'accademia intitolata "Sera di S. Biagio" alla società cattolica "Bosković".

Il Centenario di San Biagio – Intanto giungevano a Ragusa il Vescovo di Mostar, P. Luigi Misić, O.F.M. e il Vescovo di Sebenico, P. Girolamo Mileta, conventuale, e 4 provinciali francescani.

Il 1° febbraio celebrai la messa nella Chiesa dei P.P. Francescani, davanti all'altare dell'immagine miracolosa di N.S. del S. Cuore, che alcuni l'anno scorso ed anche quest'anno dicono aver veduto volgere gli occhi. Dopo mezzogiorno mi recai in automobile a Cannosa (Trsteno, accompagnato da Mgr. Mileta e fu ancora tutta una serie di commoventi dimostrazioni. Nelle 5 parrocchie che attraversai trovai dappertutto il popolo acclamante e dovetti rispondere più volte ai più affettuosi saluti. Ad Orasac la massa del popolo con bandiere mi volle condurre processionalmente fino al santuario della parrocchia, meta di frequenti pellegrinaggi.

In Trsteno vidi la villa magnifica del conte Gozze, discendente da antica famiglia nobile ragusina, con magnifica veduta sull'Adriatico e molte cose d'interesse artistico e storico.

Il 2 febbraio celebrai la messa nella chiesa di S. Biagio, alla sera i Vespri Pontificali nella stessa chiesa.

Il 3 giorno culminante, alla mattina, assistei al caratteristico sfilamento e saluto delle bandiere davanti alla porta della città: indi celebrai la Messa Pontificale alla Cattedrale, dopo la quale ebbe luogo /35r/ la solennissima processione, tra mille segni di festa e di devozione. Alla sera i Vespri Pontificali. Mi dispiace di non poter dare i particolari dei festeggiamenti, che in certi punti si richiamano ad antiche caratteristiche tradizionali. Tutto nel più perfetto ordine, senza il minimo incidente. Era intanto venuto il noto Stefano Radić, Ministro dell'Istruzione Pubblica, ma i comizi politici da lui tenuti, se irritarono i serbi di Belgrado, non turbarono la festa. Egli poi prese parte alla processione, portando devotamente la candela. Se fu devozione o commedia lo lascio definire a lui.

Partenza per Mostar – Il 4 febbraio al mattino ebbi la messa dalle Ancelle della Carità. Poi numerose consultazioni, indi la visita all'archivio della città e al nobile Sarracca, che possiede moltissime cose notevoli per antichità e arte.

Dopo mezzogiorno il congedo, che fu solenne e commovente. Suonavano tutte le campane della città ed io partivo percorrendo lo "Stradone" accompagnato da tutti i Vescovi, che erano in città, dal sindaco, dai festaioli, dal clero secolare e regolare e da molto popolo. Lunga fila di automobili ci porta alla stazione, dove si danno gli ultimi addii. Era quivi presente anche i Prefetto (serbo ortodosso) dott. Knežević.

Dono-Ricordo al Nunzio e al Papa – I festaioli, signori Mirko Giaja e Ivo Gracić, in ricordo mi donavano una statuetta d'argento di S. Biagio. Inoltre hanno fatto coniare, ad imitazione delle monete ragusine del seicento, una medaglia commemorativa in oro e in argento. Sono stati eseguiti tre piccoli cofanetti in argento filogranato secondo lo stile del paese, contenenti ciascuno due delle dette medaglie, una in [oro], l'altra in argento, e destinate rispettivamente al S. Padre, al Re e al Nunzio. Sua Maestà ha molto gradito il dono: io ho ringraziato a nome mio: resta ora soltanto da fare la spedizione a Roma, per la quale attendo una favorevole occasione.

A Mostar – Giungevo a Mostar la sera del 4 alle dieci e mezzo. Non ostante la tarda ora, la stazione era affollata e vi si trovavano rappresentanze delle autorità civili e

militari, con a capo il Prefetto e il Generale di Divisione, nonché il clero della città ed anche parecchi sacerdoti ortodossi, tra cui l'amministratore della Eparchia serba di Mostar, per /35v/ ora vacante. Tra le acclamazioni mi portai alla residenza del Vescovo, Mgr. Luigi Misić, O.F.M.

Il 5 ricevetti al mattino in episcopio i rappresentanti di varie associazioni, indi feci il giro della città, visitai le autorità e i dintorni. Dopo mezzogiorno fui in vari istituti, collegio vescovile, orfanotrofio, convento dei Francescani ed una accademia data dalle Suore della Carità.

Il 6, sabato, anniversario dell'elezione del S. Padre, celebrai il Pontificale nella Chiesa Cattedrale, straordinariamente affollata, pronunziando un breve discorso prima della benedizione.

A Siroki Brijeg – Dopo di che in 9 automobili ci recammo nel paese chiamato “Siroki Brijeg”, dove esiste un ginnasio francescano e la parrocchia numerante in varie e disperse frazioni circa 7000 fedeli. Lungo la strada i fedeli isolati o a gruppi s'inginocchiavano al passaggio del Nunzio. Arrivati al centro trovammo tutta una folla allineata nei suoi costumi pittoreschi di festa e con gran numero di cavalieri e stendardi. Grande entusiasmo e commozione: mi furono fatte parecchie allocuzioni, alle quali risposi con un breve discorso dal pulpito prima di dare la benedizione.

Ritorno – Appresso visita dell'Istituto, banchetto e ritorno a Mostar, dalla quale ripartii la sera stessa alle ore 11. Alla stazione nonostante l'ora tarda erano convenute molte persone distinte.

Il 7 celebravo la messa a Sarajevo ed avevo una conferenza con quell'Arcivescovo, Mgr. Sarić; e la mattina dell'8 rientravo in residenza. In tutto questo viaggio mai ci fu alcun dispiacevole incontro: anche il tempo fu bellissimo, eccettuato un solo giorno.

Diocesi di Ragusa – La diocesi di Ragusa (Dobrovnik) non è molto grande e conta circa 70.000 fedeli. Il suo territorio è compreso nei limiti dell'antica repubblica di Ragusa, con in più le isole fino a Lesina. Da notare che l'isola di Lagosta essendo stata attribuita politicamente all'Italia, si trova ora sotto l'Amministrazione Apostolica di Zara, con notevole danno del seminario è ridotto ora a pochi alunni, non avendo ginnasio interno e il ginnasio pubblico, con recente decreto, essendo stato in gran parte spogliato del suo carattere umanistico, talché il latino vi si incomincia /36r/ ad insegnare solo dalla 3 classe. Perciò gli alunni vengono inviati in parte al Seminario Centrale di Spalato.

La popolazione compresa nel territorio della diocesi è tutta cattolica, eccetto una piccola percentuale di ortodossi, i quali a Ragusa giungono al numero di 900 e vi hanno propria chiesa. Quest'anno per darsi maggiore importanza avevano chiamato il vescovo scismatico di Cattaro alla processione solita farsi per la benedizione dell'acqua il giorno dell'Epifania (19 gennaio): e questo fatto contribuì, per reazione, a rendere più solenne l'accoglienza a me fatta pochi giorni dopo.

In generale la popolazione è molto affezionata alla sua religione cattolica, che entra per tanta parte nella sua storia e nelle sue tradizioni.

La città è ricca di chiese e conventi, e quantunque il tremendo terremoto del 1667 rovinasse quasi tutti gli edifici, rimane ancora gran quantità di quadri artistici, marmi, reliquiari, stoffe, specialmente nella cattedrale (rifatta nel sec. XVIII) e nei conventi dei Francescani e Domenicani. Il castello di Curzola nell'isola omonima è parimente piena di ricordi e monumenti storici, col Leone di S. Marco, perché quest'isola apparteneva alla repubblica veneta. Le altre località hanno tutte le caratteristiche dei villaggi dalmati.

Il clero è numeroso a Ragusa, dove si trovano forse una cinquantina fra preti e frati per una popolazione di 15.000 anime: ma comincia a sentirsi la scarsità nel resto della diocesi.

La Mensa Vescovile è nulla, se si toglie il palazzo, senza giardino. I benefici parrocchiali, eccettuati pochissimi, non danno quasi nulla al clero in cura d'anime. La popolazione è povera, il paese montuoso e brullo, la navigazione in decadenza, i contadini tenaci del loro, così che i sacerdoti sono in definitiva costretti a contare soprattutto sul magro assegno passato dal Governo. Molti sacerdoti si sono lagnati della loro miseria e del Governo, che non abbastanza li soccorre: alcuni mi hanno chiesto raccomandazione per sussidi del S. Padre a loro e a pie istituzioni: del che darò poi notizia a parte.

Il Vescovo, Mgr. Giuseppe Marcellić, è un sant'uomo, pieno di semplicità e di bontà, dotto e devotissimo alla S. Sede. Ma ha quasi 80 anni, /36v/ poco più può camminare, soffre d'arterio sclerosi e non si può contare molto su lui per l'avvenire.

L'Ausiliare, Mgr. Biagio Barbić, è un giovane e di buona salute, buono di costumi, abbastanza attivo: ma è mediocre in tutto, scarso predicatore, scarso organizzatore: il clero non lo stima molto e già più d'uno mi ha fatto sapere che si augurano di non averlo per successore di Monsignor Marcellić. È un buon canonico, dicono, ma non un Vescovo, quale si esige in questi tempi difficili.

La classe colta in generale liberaleggia. V'è però un'associazione cattolica di cultura intitolata al P. Ruggero Bosković, che tiene conferenze e lezioni per l'idea cattolica. Il presidente, sig. Giuseppe Posedel, è un uomo impareggiabile per fede e bontà. I collegi delle Ancelle di Carità a Ragusa e delle Domenicane a Curzola sono molto stimati. Le scuole generalmente sono ispirate a senso cattolico, eccetto la Scuola Magistrale di Ragusa, dove ben 7 insegnanti sono serbi e ortodossi e tale era anche il direttore Gjorgjević, il quale fu deposto dal famoso Radić, Ministro dell'Istruzione, proprio durante il mio soggiorno a Ragusa, non certo per la sua religione, ma perché Radić sostiene che ai croati si devono dare maestri croati e non serbi. Questo fatto ha suscitato molto rumore, perché come spiegherò appresso, Ragusa nella mente di molti "radicali" deve considerarsi come compresa nella sfera d'influenza del "serbismo" (e perciò, pur troppo, anche dello scisma): ma certo tale carattere della scuola era quanto mai antipatico alla grande maggioranza della popolazione cattolica.

Va notato che a Ragusa v'è un certo numero di cattolici che si professano "serbi": essi sono però in minoranza e non passano il migliaio. La quasi totalità dei cattolici si professa, attualmente, croata: perciò aderisce politicamente al partito di

Radić, non ostante il costui pericoloso e assurdo anticlericalismo, perché vede in lui l'assertore del croatismo di fronte al serbismo.

La Diocesi di Cattaro – Poco consolante è la condizione delle cose nella diocesi di Cattaro e ciò per ragioni e cause, che in grandissima parte non dipendono dalla buona volontà d'un uomo o d'un gruppo. /37r/ La diocesi attualmente non conta più di 12.000 fedeli, che altri portano a soli 10.000. Conta 28 parrocchie, ma sono scarsissime di popolazione: quella di S. Eustachio di Dobrota presso Cattaro conta 46 anime! Certo anche in passato questa diocesi è stata la più piccola della costa dalmata: ma non si può negare che sia ora in piena decadenza: ed eccone la ragione fondamentale.

La regione delle Bocche di Cattaro ha goduto sotto i Veneziani ed anche nella prima metà del sec. XIX grande prosperità economica. Il commercio marittimo v'era attivissimo e la sicurezza della profonda, quasi impenetrabile insenatura era una grande attrattiva per grandi armatori, che potevano tenere quivi al sicuro de' corsari le loro famiglie e le loro ricchezze. Inoltre essendo ad immediato confine politico con la Erzegovina e il Montenegro aveva anche un notevole commercio in transito.

Ma decaduta la navigazione a vela, scomparso il pericolo turco, perduta la natura di zona di confine, i Bocchesi si sono trovati senza commercio e con dintorno una regione brulla e selvatica. Così le famiglie principali [hanno] emigrato ai centri marittimi più attivi, a Ragusa, Spalato, Fiume, Trieste, Venezia, Bari, e a poco a poco la regione è scesa di benessere e d'abitanti. In Perasto per es. la metà delle case sono attualmente disabitate: e si tratta di case costruite in pietra squadrata, con balaustre, balconi, comodità, varie; e ciò per il successivo abbandono da parte degli abitanti, non più in grado di vivere su quella strettissima spiaggia, alla quale incombe un'aspra montagna senza un filo d'erba. E per non pagare le tasse sugli immobili, a tali case sono stati tolti i tetti e le finestre: così il tempo e l'uomo concorrono alla distruzione.

Intanto i Montenegrini scendono dalle loro montagne e s'istallano man mano nelle zone abbandonate: ad essi abituati a vivere con un paio di capre resta più facile accomodarsi alla miseria del luogo. E siccome i Bocchesi sono cattolici, i Montenegrini ortodossi, così la proporzione delle due religioni s'inverte a danno dei primi, che sono già in minoranza sul territorio della loro diocesi.

Il clero si trova così ricco di chiese, di reliquiari, di paramenti; alcune parrocchie, oltre quelle di Cattaro, hanno veri tesori di /37v/ arte, come a Perzagno e a Perasto: ma in grande miseria, perché la popolazione scarsa li riduce a contare quasi esclusivamente sulla paga governativa. Già più parrocchie sono affidate alle cure d'un solo sacerdote e potrebbe darsi che peggio la cosa si presenti in avvenire, perché attualmente i chierici sono pochi e s'istruiscono nel Seminario Centrale di Spalato. Mgr. Vescovo ha creato una villa per il suo Seminario in uno scoglio del golfo, dove ha anche piantato una vigna: quivi egli passa tutta l'estate vivendo in comune coi suoi pochi chierici durante le vacanze.

Mgr. Uccellini ha quasi 80 anni ma appena si direbbe, essendo di robustissima salute. È stimato serbofilo e col clero scismatico vive in amichevoli relazioni personali, pur professando rigidi principi cattolici ed essendo veramente devoto alla S. Sede. Egli crede che se tutti facessero come lui, l'Unione sarebbe facilmente attuabile. Ma gli ho fatto osservare che l'esperienza di un angolo morto come il golfo di Cattaro non basta a dare un'idea del movimento religioso in una zona tanto più ampia, più complicata e più passionata, come la Jugoslavia.

Del resto Mgr. Uccellini si è assai lagnato con me del Governo a proposito del meschinissimo trattamento fatto al clero cattolico. È giunto fino a dirmi essere sua opinione che un vecchio sacerdote sia morto d'inanizione, perché ridotto a mal nutrirsi e vergognoso di chiedere aiuto.

La popolazione cattolica è molto attaccata alla sua religione. Molto giova l'attività dei P.P. Francescani, che hanno un convento a Cattaro, dei P.P. del terz'Ordine regolare di S. Francesco, con lingua paleoslava nella liturgia, che hanno una casa a Castelnuovo, delle Suore di S. Croce che tengono scuola e pensionato a Castelnuovo, con alunne in buona parte di genitori ortodossi.

La situazione economica di Cattaro cambierebbe, se si effettuasse la congiunzione immeditata, già da tempo progettata, tra Belgrado e Cattaro: ma mancano i miliardi necessari e ad ogni modo Cattaro si rialzerebbe economicamente, ma non guadagnerebbe per l'influsso cattolico, perché la zona che la linea attraverserebbe, è tutta popolata di scismatici /38r/ e musulmani.

La Diocesi di Mostar – La diocesi di Mostar abbraccia il territorio dell'Erzegovina, montuoso in grandissima parte, paludoso alla foce del Narenta. Conta circa 145.000 cattolici, cioè la maggioranza relativa della popolazione sul detto territorio, dove vivono ancora 90.000 serbi ortodossi e un 70.000 musulmani. L'elemento cattolico è anche il più colto e in progresso maggiore delle altre confessioni, per il fatto della maggiore moralità nella vita familiare.

La zona occidentale e marittima è tutta cattolica: la zona orientale e montuosa è in maggioranza ortodossa e musulmana. È una diocesi di grande importanza, direi quasi, per la strategia cattolica, perché in questo punto l'elemento cattolico più si addentra verso terra, mentre per tutto altrove lungo l'Adriatico – a cominciare a sud di Fiume – la massa compatta cattolica si tiene troppo alla spiaggia e quindi sente maggiormente la spinta bizantina del retroterra, dove gli scismatici contano quasi sempre la maggioranza.

Dalla zona di Mostar l'elemento cattolico si lega a Sarajevo e a traverso la zona di Diacovo ritrova il confine cattolico ungherese: è una specie di nodo vitale, a cui conviene perciò dedicare la più grande attenzione, come ve la dedicano, scientemente o istintivamente, le forze non cattoliche in tale mista interessantissima regione.

Il Vescovo di Mostar, Mgr. Luigi Misić, è francescano: francescani sono quasi tutti i parroci e solo fa eccezione la diocesi unita di Trebinje (che del resto non ha che 5 preti), la quale andrebbe di nuovo riunita a Ragusa, nel senso già da me esposto in altro Rapporto, e su cui tornerò, avendo avuto in proposito nuove istanze.

I Francescani della Erzegovina godono fama di buoni costumi, sufficiente attività pastorale, grande autorità sul popolo. Essi sono stati gli unici pastori della regione sotto il dominio turco, cioè fino al 1878.

Mgr. Vescovo è uomo di grande bontà e di maniere insinuanti: gli oppongono la mediocrità della scienza e la scarsità di spirito d'organizzazione. Mi ha detto che domanderà un Ausiliare, perché coi suoi 64 anni, in una diocesi vasta e montuosa, non si sente più in grado di far tutto da solo.

/38v/ La città di Mostar è in maggioranza musulmana. I cattolici nel centro non sono che circa 4000: contando i dintorni, la parrocchia cattolica giunge a 7000 anime. L'episcopio è un magnifico edificio alla periferia della città, con piccolo parco e vigne. La Cattedrale manca e la sostituisce la bella e vasta chiesa ufficiata dai P.P. Francescani, che hanno un convento dentro la città.

Vi sono Suore terziarie francescane, Suore della Carità, Suore delle scuole; inoltre un convitto vescovile e un orfanotrofio cattolico, cosicché per le istituzioni di cultura e di beneficenza i cattolici sono di gran lunga innanzi agli altri.

Importante è il Convitto e Ginnasio che i P.P. Francescani hanno a Siroki Brijeg e che esiste già dei tempi turchi. I grandi lavori incominciati per la costruzione di un nuovo edificio sono ora sospesi, perché il Ministro dell'Istruzione Radić ha fatto cancellare dal bilancio il milione di dinari, che i precedenti ministri (che pure erano scismatici) avevano proposto. La S. Sede ha già accordato un sussidio: circa un nuovo che essi chiedono, scriverò a parte.

I cattolici erzegovesi sono in generale ottimi e saldi nella fede e danno buona speranza per l'avvenire.

La Propaganda scismatica – il cattolicesimo è minacciato in più maniere. I serbi ortodossi sono portati a identificare il serbismo coll'ortodossia separata e il croatismo col cattolicesimo. Quindi la rivalità tra serbi e croati, tra radicali e radiciani o altri gruppi politici non serbi, si manifesta sotto forma di lotta tra le due religioni. Ma il pericolo è ancora maggiore da parte di cattolici infetti di liberalismo e falso nazionalismo; i quali sono portati a credere che la separazione da Roma papale crei alla Dalmazia una miglior guarentigia contro la propaganda italiana.

Certo è che tutti i movimenti separatistici, tutte le defezioni trovano subito appoggio nei gruppi serbi e radicali del luogo e anche si sospetta che il Governoottomano dia ad essi il suo appoggio.

Così si cerca di diffondere tutto quello che è serbo e tradizionalmente, per quanto non essenzialmente, congiunto con lo scisma: il dialetto ecastico, la scrittura cirillica, la festa di S. Sava fondatore della chiesa serba come festa scolastica, l'organizzazione ginnastica, ma di /39r/ tendenze più o meno chiaramente anticattoliche, dei Sokol, la celebrazione con i riti tradizionali serbi e con la immancabile presenza del popolo ortodosso delle “slave” ossia feste dei reggimenti. Così si spiega l'impressione destata e le speranze create dalle apostasie a Lissa, l'isola la più occidentale dell'Adriatico Centrale. Quanto poi alla regione che va da Curzola al Montenegro è considerata dal partito radicale come “zona

d'influenza serba" per il fatto che l'elemento cattolico non occupa che una stretta fascia lungo il litorale.

E gli ortodossi hanno in questo il vantaggio, che i Serbi sono al potere, che la dinastia è ortodossa, che la loro chiesa ha carattere strettamente di stirpe e quindi ogni passaggio all'ortodossia è senz'altro accrescimento dell'elemento serbo. Mentre niente ha da sperare chi si fa cattolico, ogni facilitazione e vantaggio è promesso, spesso concesso agli apostati.

Dall'altro lato mentre i Croati spesso identificano, con senso poco esatto, la religione cattolica colla loro stirpe nella rivalità coi Serbi, il loro capo politico, del quale ho tante volte parlato, pretende di sostenere il croatismo combattendo l'influenza della Chiesa Cattolica. Da ciò una nuova sorgente di debolezza politica per Croati e di pericolo per i fedeli alla Chiesa di Roma.

Credo che compito dei buoni e savi cattolici dovreb'essere di non esagerare questa coincidenza del croatismo con il cattolicesimo e del serbismo coll'ortodossia, perché ciò rende esposta la vita religiosa alle oscillazioni del sentimento nazionale e della politica di parte, ed aliena sempre più i Serbi dalla S. Sede. Ma al tempo stesso bisogna che l'azione della S. Sede appaia ispirata da un superiore criterio di equità e giustizia, nel senso di non sacrificare o comunque trascurare le aspirazioni croate, in quanto hanno fondamento sul diritto.

Va notato che a Ragusa esiste anche un gruppo di "serbi cattolici". Sono pochi di numero e generalmente dagli altri cattolici, che si professano croati, stimati quasi traditori della causa nazionale croata. Peraltro non sarebbe male che si riconoscesse che tra il titolo di "serbo" e quello di "cattolico" non c'è assoluta incompatibilità. Ma /39v/ sono gli stessi serbi non cattolici quelli che di tale incompatibilità si fanno, qualche volta senza averne piena coscienza, i più tenaci e talora fanatici assertori.

Comunque, esiste un problema dell'Adriatico Orientale anche nel campo religioso. Converterà aiutare tutte le opere che giovano a rinsaldare e confermare la fede cattolica in questa zona sul cammino tra Bisanzio e Roma.

Riserbandomi di completare le mie informazioni, intanto, prostrato con tutto l'ossequio al bacio della Sacra Porpora, mi professo di Vostra Eminenza Rev.ma umilissimo, devotissimo, obbedientissimo servo

† Ermenegildo Pellegrinetti, Nunzio Ap.

4

Pellegrinetti a Gasparri, Belgrado, 14 giugno 1932, n. 13482, in: ASRS, AA.EE.SS., Jugoslavia, IV periodo, Pos. 4, fasc. 7, ff. 60r-62v.

Oggetto: Il Congresso Eucaristico di Sarajevo. Conferenza Vescovile

Eminenza Reverendissima,

Nel mio osseq. Rapporto n. 13444 del 30 Maggio u.s. esposi perché credevo opportuno di recarmi al Congresso Eucaristico di Sarajevo indetto per i giorni 2-5 giugno e quali erano i timori che mi avevano lungamente tenuto sospeso.

Il Congresso riuscì magnifico. Il Comitato aveva annunciato che io vi andavo come Legato Pontificio, ciò che a rigore non era vero, non avendo io creduto di accedere, per varie ragioni, al desiderio di Mgr. Sarić, che voleva farne domanda al S. Padre.

Partito la sera del 1° giugno, non senza aver prima annunciato la mia partenza al Presidente del Consiglio dei Ministri e Ministro degli Esteri, alle 3 del mattino del giorno seguente trovavo al confine bosniaco Mgr. Rožman, Vescovo di Lubiana, e Mgr. Jeglič, già vescovo della stessa città; mi veniva poi incontro il rappresentante Mgr. Sarić e del Capitolo, Dr. Marco Alaupović. Così cominciava un viaggio che potremmo dire trionfale, perché già prima della 4 antimeridiane i cattolici di Brod di Bosnia mi salutavano riuniti alla stazione; lo stesso accadeva nelle principali stazioni successive, in tutti i luoghi dove abitano gruppi numerosi di cattolici. È noto che in Bosnia i cattolici stanno per numero al terzo posto: al primo sono i “serbi ortodossi”, al secondo i musulmani.

Giunsi alla stazione di Sarajevo a mezzogiorno. Ad aspettarmi stava l'Arcivescovo Mgr. Sarić, con altri Vescovi già prima arrivati, tra cui Mgr. Bauer, Arcivescovo di Zagabria, il Capitolo, il Presidente /60v/ del Congresso sig. Michele Poljak, il Bano ovvia Governatore signor Velja Popović, il Generale di Corpo d'Armata sig. Miloradović col Generale della Divisione, il Capo del Comune, le altre autorità, la banda dell'istituto culturale croato “Napredak”, tutto il corpo consolare e gran massa di cattolici acclamanti. Numerosi erano anche i seguaci delle altre religioni della città. Offerto da un giovanetto vestito col pittoresco costume nazionale il pane e il sale, mi salutò prima l'Arcivescovo, poi il detto sig. Poljak, cui risposi nella loro lingua, rilevando tra l'altro come il Congresso stava in armonia ai concetti di fede e di carità del Papa a tutto il mondo proclamati nella Lettera “Charitate Christi”.

Formatosi il corteo di automobili, tra due fitte ali di popolo, si ebbe di nuovo, davanti alle porte della Cattedrale, dedicata com'è noto, al S. Cuor di Gesù, nuovo saluto dell'Arcivescovo e nuova risposta del Nunzio, indi le preci d'uso e la benedizione. Ordine perfetto; ottima l'organizzazione del Congresso e benissimo disposto il servizio di polizia. Alle 16 il Nunzio riceveva il clero. Il saluto era porto da Monsignor Stefano Hadrović, Protonotario Apostolico e Vicario Generale; indi solenne apertura del Congresso alla Cattedrale con discorso di Monsignor Arcivescovo. Più tardi illuminazione della Chiesa e concerto di musica sacra polifonica in lingua paleoslava, egregiamente eseguito dal coro dei greco-cattolici di Zagabria sotto il titolo dei Santi Cirillo e Metodio.

Il venerdì 3 io feci la comunione dei bambini delle Scuole Elementari nell'orto dell'Istituto S. Giuseppe; nel frattempo Mgr. Dionisio Njaradi, Vescovo greco-cattolici di Crisio, teneva in Cattedrale il pontificale in rito bizantino slavo, simbolo dell'unità della fede e della Chiesa nella diversità dei riti.

Indi nella Cattedrale fu scoperto il monumento, in marmo di Carrara, dedicato alla memoria di Mgr. Stadler, primo Arcivescovo di Sarajevo e vero Apostolo della Bosnia, i cui meriti furono giustamente proclamati da Mgr. Sarić e da Mgr. Bauer, Arcivescovo di Zagabria. Tale cerimonia aveva speciale importanza, quando si pensi che si celebrava il primo giubileo /61r/ della restituita gerarchia in Bosnia e che Mgr. Stadler ha più di ogni altro contribuito alla intensificata vita religiosa del paese.

A sera fu tenuta nella sala del “Teatro Nazionale” la prima Assemblea pubblica, nella quale furono inviati telegrammi d’omaggio a Sua Santità e al Re, letti numerosissimi telegrammi d’adesione, pronunziati i saluti dai rappresentanti delle varie delegazioni giunte da ogni parte di Jugoslavia ed anche dalla Cecoslovacchia, e lette le relazioni dal sac. Kamber sull’Eucarestia nella storia della Bosnia e del dottor Michele Andric di Sarajevo sulla Eucarestia e la Carità.

Appresso in tutte le Chiese funzioni religiose e prediche su temi eucaristici. Al Teatro fu data la Sacra Rappresentazione: “I Misteri della Messa” di Calderon tradotto e rifatto dal sig. Soliačić e da Monsignor Šarić, il quale è ben conosciuto come uno dei buoni poeti croati contemporanei. Il Nunzio era nella Loggia Reale accanto al Bano.

Il sabato 4 giugno, oltre la Messa Pontificale, si ebbe al Teatro l’Accademia dei “Crociati” associazione che va prendendo meraviglioso sviluppo. Fui presente ad una parte del programma, svolto con giovanile entusiasmo. Indi verso mezzogiorno con Mgr. Sarić e Mgr. Bauer, feci visita al Bano nel Palazzo del Governo, e al Capo del Municipio nel Palazzo Comunale. Il Bano poi dette alla sera un thè in onore dei Vescovi e dei PP. Provinciali presenti al Congresso.

Il clero nel frattempo aveva la sua riunione nella Sala del Seminario e si teneva la seconda Assemblea pubblica al Teatro, presenti quattordici Vescovi. Nuove adesioni, telegrammi, saluti di delegati, e Conferenze del P. Casimiro Ivić, O.F.M. sull’ “Eucarestia e la famiglia”, del Dott. Giuseppe Andrić di Zagabria, sulla “Stampa cattolica” del P. Teofilo Strizić sulla “Pace della nazioni per l’Eucaristia”.

Magnifica la fiaccolata a tarda sera, davanti alla sede della Società culturale croata “Napredak”; degna di una città come Sarajevo, ove il pittoresco domina dappertutto. Da un palco improvvisato nella strada, il parroco di Sarajevo Nuovo, Mgr. Antonio Alaupović, accennati ai legami tra Bosnia e S. Sede, proclamò l’inconscussa devozione dei bosniaci cattolici al S. Padre, e salutò il Nunzio e i singoli Vescovi, che ascoltavano dal balcone dell’edificio. Il Nunzio rispose /61v/ che oltre la tomba di Caterina, ultima regina di Bosnia, molti altri ricordi e documenti conserva Roma della “Bosnia l’Altiera”; il Papa, padre dei popoli, anche oggi invita in fede e penitenza a cercare nell’Eucarestia luce e conforto.

A mezzanotte in tutte le Chiese messe, adorazioni, confessioni. L’ultimo giorno del Congresso pontificò davanti alla porta della Cattedrale, mentre la folla riempiva la piazza e le vie adiacenti, Monsignor Nunzio. Il discorso fu pronunziato da Mgr. Sarić. Seguirono, dopo la Messa, la lettura acclamatissima del telegramma del S. Padre, poi il discorso di Mgr. Srebrnić, Vescovo di Veglia e Presidente del Comitato

Permanente dei Congressi Eucaristici in Jugoslavia, sul tema: “Gloria del passato e speranza dell’avvenire nell’eucarestia, la Chiesa e il Papa”. L’avv. Giovanni Protulipac parlò sulla “assolutezza e coerenza della vita cattolica”.

Dopo il banchetto, cui oltre i Vescovi e i principali organizzatori del Congresso, parteciparono anche le autorità politiche, municipali, militari e consolari, ebbe luogo la processione teoforica, la più bella e grande che fin qui abbia veduto Sarajevo, Si calcola che in processione siano sfilate 10.000 persone; altre 20.000 facevano riverente spalliera; 14 Vescovi, 9 bande, scuole, associazioni, congregazioni, rappresentanze della Bosnia, Erzegovina, Dalmazia, Croazia, Slovenia, Cecoslovacchia, spesso in pittoreschi costumi nazionali. Da tutti i cuori eruppe alla fine un “Te Deum” riecheggiato dai megafoni per tutta la città: la celebrazione era felicemente compiuta.

Osservazioni – La secca cronaca sopra esposta non dice tutto. Accanto al sentimento religioso ferveva il sentimento patriottico croato, che in Sarajevo, città dei contrasti, città delle quattro religioni, è più sentito che altrove. A Sarajevo si è più croati che a Zagabria, più serbi che a Belgrado, più musulmani che a Costantinopoli, più ebrei che a Budapest. Se io non fossi stato presente, temo che anche più di una manifestazione eucaristica si sarebbe avuta una manifestazione croata. Ogni volta che la parola “croato” veniva proferita, un guizzo elettrico percorreva l’assemblea, applausi, entusiasmo. Io in qualche circostanza ho moderato ed anche criticato tale soverchio sovrapporsi di patriottismo, che avrebbe potuto far passare in second’ordine la natura soprannaturale /62r/ della celebrazione. Qualche leggero incidente ai margini della festa non mancò, ma si trattò di cosa di poco rilievo.

Coi Vescovi – Profittai dell’occasione per avere colloqui con quasi tutti i Vescovi e dignitari regolari. Non mancavano gli argomenti. Con Monsignor Rožman, Vescovo di Lubiana, c’è la grave questione dell’atteggiamento politico di quel clero, ch’egli vorrebbe più riservato; con Mgr. Bauer, Arcivescovo di Zagabria, quella delicata e scabrosa del Coadiutore; con Mgr. Srebrić, Vescovo di Veglia, gli echi degli affari di Gorizia in Jugoslavia; con Mgr. Bonefácić, Vescovo di Spalato, la sistemazione del Seminario Centrale; con Mgr. Aksamović, Vescovo di Djakovo, l’indebitamento crescente e pericoloso della mensa, ecc. ecc.

Conferenza Vescovile – Un recente decreto del Ministro dell’Istruzione Pubblica dispone che le scuole magistrali tenute da Suore in Croazia, Slovenia e Bosnia non possono accettare alunne, se non per formare delle maestre destinate alle loro proprie scuole private; nelle Scuole di Stato tali maestre non verranno accettate.

Siffatto decreto in realtà viene a distruggere le scuole magistrali delle Suore, che pure la legge interveniente l’Episcopato presso il Re, aveva risparmiato e deve risparmiare. Per provvedere, fu tenuta il lunedì 6, una Conferenza dei Vescovi nell’Episcopio, cui fu io pure presente. Fu stabilito di fare una protesta e di farla portare a Belgrado da tre Vescovi, Bauer per la Croazia, Rozman per la Slovenia, Sarić per la Bosnia. Furono anche esposte varie critiche a certi discorsi e atteggiamenti durante il Congresso e discusso un caso di rivalità fra l’Associazione dei Crociati e quella del Seniorato.

Il giorno appresso, in vagone salone, tornai a Belgrado. Il mercoledì, 8 giugno, giunsero alla Nunziatura i Vescovi Sarić e Rozman per ka suddetta questione delle scuole; invece Mgr. Bauer era tornato a Zagabria, perché impensierito del dolore che sente all'orecchio destro; ed anche perché sembra non ami di trovarsi a Belgrado insieme con Mgr. Sarić, che a lui sembra di carattere un po' impulsivo con un pizzico di vanità.

Comunque i due Vescovi furono immediatamente ricevuti dal Presidente del Consiglio e Ministro degli Esteri, sig. Marinković, che si interessò della cosa, della ragione a loro e promise di occuparsene /62v/ per rimediare. Qualche effetto è ottenuto, perché in questi giorni è comparso sui giornali una dichiarazione del Ministro dell'Istruzione, sig. Kojić, la quale dice che il decreto riguardo alle Scuole Magistrali tenute da Suore è stato male inteso e che se ne darà una spiegazione. Vedremo. Certo c'è poco da aspettarsi da quel Ministero, dominato da elementi massonici.

Con ogni ossequio inchinato al bacio della Sacra Porpora mi professo di Vostra Eminenza Rev.ma umilissimo, devotissimo, obbedientissimo servo

† Ermenegildo Pellegrinetti, Nunzio Ap.

# Pellegrinaggi e trasformazioni urbane: la Palestina ottomana al tramonto dell'Impero

GIUSEPPE PACE

G. PACE, *Pellegrinaggi e trasformazioni urbane: la Palestina ottomana al tramonto dell'Impero*, in *Ebrei, cristiani e musulmani in viaggio. Incontri e sguardi sull'altro*, a cura di R. Salvarani, Firenze 2025, pp. 201-232

[https://doi.org/10.82041/2025\\_013](https://doi.org/10.82041/2025_013)

## 1. Introduzione

La moderna storiografia si è prevalentemente concentrata su due ambiti tematici: il significato simbolico e religioso della regione per cristiani, musulmani ed ebrei, e le radici storiche del conflitto israelo-palestinese. Sebbene questa duplice prospettiva abbia generato una ricca produzione accademica, essa risulta caratterizzata da un approccio settoriale, spesso limitato a periodi, soggetti e tematiche specifiche. Tale impostazione ha portato alla marginalizzazione di interi secoli e gruppi sociali, lasciando irrisolte questioni fondamentali e limitando una più ampia comprensione dell'evoluzione territoriale dell'area. Non deve, dunque, meravigliare che la narrazione dominante si concentri sui periodi biblico, crociato e moderno, facendo emergere l'immagine di una "Terra Santa" perennemente contesa tra popoli<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Sull'uso della terminologia toponomastica: B. LEWIS, *Palestine: On the History and Geography of a Name*, in «International History Review», 2 (1), Abingdon 1980, pp. 1-12 <https://doi.org/10.1080/07075332.1980.9640202>; sulle origini dell'utilizzazione identitaria della parola a partire dall'ultima fase dell'Impero Ottomano: E. BEŠKA-Z. FOSTER, *The Origins of the term „Palestinian“ („Filastini“) in late Ottoman Palestine, 1898–1914*, Academia Letters, 2021 <https://doi.org/10.20935/AL1884> Come è noto, nella prima metà del II secolo d.C. la provincia romana chiamata *Judaea* fu rinominata *Syria Palaestina*, dopo la soppressione della rivolta generale degli ebrei guidata da Bar Kokhba (132-136 d.C.). Secondo la maggior parte delle fonti, il cambio di nome fu una misura punitiva per recidere il legame simbolico e storico del popolo ebraico con la terra di Israele e con la toponomastica ebraica, che rimase in uso nei testi rabbinici (D. JACOBSON, *When Palestine Meant Israel*, in «Biblical Archaeology Review»,

Attingendo alla pubblicistica dei diari di viaggio europei e nordamericani, copiosa ma non certo accurata ed imparziale, questa rappresentazione, profondamente intrecciata con la storia e gli interessi culturali e politici europei, tende a minimizzare o addirittura ignorare i secoli di presenza araba e ottomana, nonché le complesse interazioni che ne hanno plasmato il territorio, con il risultato di facilitare la strumentalizzazione della storia locale, rendendola un terreno di contesa simbolica per movimenti nazionalisti contrapposti. Le narrazioni che ne sono derivate sono state di volta in volta funzionali alla legittimazione di diverse rivendicazioni storiche, politiche e identitarie, riducendo la complessità storica e culturale della regione, oscurando il ruolo delle dinamiche locali e dei soggetti marginalizzati e, di conseguenza, limitando una comprensione più articolata e multidimensionale delle trasformazioni sociali, economiche e urbane che hanno caratterizzato l'area nel corso del tempo.

Affrontando questioni territoriali, quali l'urbanizzazione, e socioeconomiche, quali il consolidarsi della presenza straniera, questo breve saggio intende fornire un piccolo contributo di riflessione per una storiografia più inclusiva e articolata, che possa un domani restituire una visione equilibrata e multidimensionale del passato.

Il punto di partenza è dato da una analisi del contesto regionale durante il dominio ottomano, focalizzata in una prospettiva critica sul lungo periodo, con particolare attenzione al contesto delle riforme delle *Tanzimat* (1839-1876)<sup>2</sup>.

---

27 (3). Whashington DC, 2001, pp. 44-45; W. ECK, *The Bar Kokhba Revolt: The Roman Point of View*, in «The Journal of Roman Studies», 89, Cambridge 1999, pp. 76-89, in particolare, p. 88 doi:10.2307/300735). Nei Vangeli canonici viene usato il termine Terra di Israele (Mt 2, 19-21. Lc 2, 33). Intorno al 390, durante il periodo bizantino, la provincia imperiale di *Syria Palaestina* fu riorganizzata in *Palaestina Prima*, *Palaestina Secunda* e *Palaestina Salutaris*. Dopo la conquista musulmana, i nomi di luogo già utilizzati nell'amministrazione dell'impero bizantino generalmente rimasero in uso in arabo e *Jund Filastin* divenne uno dei distretti militari all'interno della provincia prima omayyade e poi abbasside di Bilad al-Sham (G. AVNI, *Shifting Paradigms for the Byzantine-Islamic Transition*, in ID., *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine. An Archaeological Approach*, Oxford 2014, pp. 11-39). Dopo l'epoca delle crociate, il termine rimase in uso come designazione geografica. Venne usato in inglese e in arabo durante il mutasarrifato di Gersusalemme, un distretto della *Syria* ottomana con uno speciale status amministrativo istituito nel 1872. Nel XX secolo, dopo la prima guerra mondiale, il nome fu usato dai britannici per riferirsi alla "*Mandatory Palestine*", un territorio dell'ex impero ottomano che era stato suddiviso in base all'accordo Sykes-Picot e assicurato alla Gran Bretagna; includeva anche l'area dell'attuale Giordania (<https://www.britannica.com/place/Palestine>). Nei testi e nella letteratura rabbinici vengono preferite le denominazioni Eretz Israel e Medinat Israel, mentre nei testi di ambito ebraico di XIX secolo è utilizzato anche il termine Palestina a indicare l'intera area compresa fra il Mediterraneo e l'attuale Giordania insieme con le diverse componenti della popolazione (ebraica, musulmana, cristiana, drusa).

<sup>2</sup> Ricerche di riferimento sono raccolte in *Studies on Ottoman Palestine*, edited by A. COHEN, Aldershot 2011.

In questo quadro, si vuole verificare come il periodo tardo ottomano, segnato non solo dalle riforme sistemiche, ma anche dall'intensificarsi delle interazioni tra dinamiche globali e locali, abbia rappresentato un momento cruciale per le successive profonde trasformazioni politiche, economiche, sociali e territoriali della regione. A tali cambiamenti non sono estranei i pellegrinaggi che, sempre più numerosi, avevano eletto la regione a destinazione primaria, come ben argomentato Petrarca nella sua guida al viaggio da Genova alla Terra Santa: «Esiste infatti un tragitto più desiderabile e più sacro? Un pellegrinaggio più giusto dell'andare al sepolcro ove giacque Colui la cui morte temporale ha generato per noi l'immortalità e la vita eterna?»<sup>3</sup>.

Sulle orme della crociata 'pacifica' di Federico II di Svevia (1227-1229), che aveva trasformato il viaggio ai Luoghi Santi da *bellum sacrum* ad *opus pacis*<sup>4</sup>, se ne sarebbe presto sovrapposta un'altra fatta di monaci e sacerdoti, mercanti e diplomatici, scrittori e artisti, studiosi e turisti, trasformando il pellegrinaggio in forza trainante della società locale<sup>5</sup>.

I pellegrini delle diverse religioni, che nei quattrocento anni di dominio ottomano affrontarono il viaggio, non arrivavano in una «terra senza popolo»<sup>6</sup>,

---

<sup>3</sup> F. PETRARCA, *Itinerarium ad sepulcrum Domini nostri Yesu Cristi*, a cura di G. CASCIO, Firenze 2023, 5-8, pp. 166-167. V. *supra* in questo volume il contributo R. SALVARANI, "L'itinerarium ad sepulcrum Domini nostri Ihesu Christi ad Iohannem de Mandello di Francesco Petrarca: devotio, classicità, Umanesimo".

<sup>4</sup> Il tema è oggetto di un filone storiografico complesso e di lunga durata. Si considerino alcuni studi di riferimento: G.L. SCHLUMBERGER, *Une prise de possession chrétienne de la ville de Jérusalem en l'an 1229. La ville sainte et l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen*, in ID., *Byzance et croisades. Pages médiévales*, Paris 1927, pp. 337-360; B. STELZER, *Kaiser Friedrich II. als König von Jerusalem*, Wien 1977; O.B. RADER, *Kaiser Friedrich II. und Jerusalem*, in *Kaiser Friedrich II. (1194-1250). Welt und Kultur des Mittelmeerraums*, a cura di M. FANSA-K. ERMETE, Mainz 2008, pp. 104-111; W. STÜRNER, *Friedrich II. als König von Jerusalem*, in *Staufisches Mittelalter: ausgewählte Aufsätze zur Herrschaftspraxis und Persönlichkeit Friedrichs II.*, a cura di ID. Köln 2011, pp. 247-264; M. PACIFICO, *La croisade au temps de Frédéric II, empereur, roi de Sicile et de Jérusalem: un nouveau récit par les sources*, in *Memoria, storia e identità. Scritti per Laura Sciascia* (Vol. 1-2), a cura di ID.-M.A. RUSSO-D. SANTORO-P. SARDINA, Palermo 2011, vol. 2, pp. 629-660; T. W. SMITH, *Between two kings: Pope Honorius III and the seizure of the kingdom of Jerusalem by Frederick II in 1225*, in «Journal of Medieval History», 41, Amsterdam 2015, pp. 41-59 <https://www.academia.edu/6692715>; F. DELLE DONNE, *Federico II e la crociata della pace*, Roma 2022 (con particolare riferimento alla accurata bibliografia); P. GRILLO, *Federico II: la guerra, le città e l'Impero*, Milano 2023; M. PACIFICO, "La crociata al tempo di Federico II: da *bellum sacrum* ad *opus pacis*", in «Mediaeval Sophia». Studi e ricerche Sui Saperi Medievali. E-Review annuale dell'Officina di Studi Medievali 22 (gennaio-dicembre 2020), pp. 13-28. [https://www.mediaevalsophia.net/\\_fascicoli/22/02\\_pacifico.pdf](https://www.mediaevalsophia.net/_fascicoli/22/02_pacifico.pdf)

<sup>5</sup> Per una sintesi: P.W. WALKER-R.G. HOYLAND, *Pilgrimage*, in *The Oxford Illustrated History of the Holy Land*, a cura di R. HOYLAND-H.G.M. WILLIAMSON, Oxford 2018, pp. 281-316.

<sup>6</sup> H. LAURENS, "Genèse de la Palestine mandataire", in *Monde Arabe, Maghreb-Machrek*, n.140, aprile-giugno 1993, p.4-6. Il primo ad utilizzare tale frase fu Lord Shaftesbury (1801-1885) all'epoca della crisi d'Oriente del 1840. Celebre divenne poi il discorso del primo ministro

ma in veri e propri centri di pellegrinaggio, luoghi saturi di rituali e d'interazioni sociali. L'accoglienza dei pellegrini non divenne solo un elemento di sviluppo, ma l'identità stessa e il sostentamento economico delle popolazioni<sup>7</sup>. Quei secoli d'interazione simbiotica tra comunità locali e stranieri non solo favorirono la crescita economica, ma contribuirono a definire l'identità delle comunità, generando una 'modernità' caratterizzata dalla capacità di adattarsi a nuove interazioni culturali e modi di vivere.

L'arrivo di comunità e gruppi religiosi, unito alla crescente debolezza dell'Impero ottomano, stimolò riforme amministrative e modernizzazioni infrastrutturali, ridefinendo il paesaggio urbano e le relazioni sociali. Città come Gerusalemme, Betlemme, Giaffa e Haifa furono trasformate dall'afflusso di pellegrini e dalla costruzione di edifici religiosi, scuole e ospedali. Questi flussi non solo contribuirono alla crescita economica e alla modernizzazione selettiva delle città, ma influenzarono anche la demografia e il panorama culturale della regione, acuendo le disuguaglianze sociali e portando a una crescente alienazione delle comunità rurali. Un'analisi approfondita di tali fenomeni potrebbe evidenziare le interconnessioni tra trasformazioni territoriali, mutamenti socioeconomici e dinamiche culturali, contribuendo a una comprensione più articolata della storia palestinese in un periodo cruciale di transizione.

## 2. Il contesto geografico

Fino alla Prima guerra mondiale, l'area faceva parte del vasto contesto geografico-politico dell'Impero Ottomano, senza tuttavia costituire un'entità burocratica unificata. Conquistata nel 1516 durante l'annessione del Sultanato

---

israeliano Golda Meir: "Non è vero che in Palestina c'era una popolazione palestinese che si considerava palestinese e che poi siamo venuti noi a buttarli fuori e portargli via le terre: essi non esistevano proprio". *Sunday Times*, Londra, 15 giugno 1969.

<sup>7</sup> Sui pellegrinaggi cristiani nell'Ottocento si veda la bibliografia raccolta in R. SALVARANI, *Pellegrinaggi penitenziali in Terra Santa*, in *Penitenza e Penitenzieria tra rivoluzioni e restaurazioni (1789-1903)*, a cura di C. FANTAPPIÉ-U. TARABORRELLI, Città del Vaticano 2022, pp. 109-121. Sulle narrative latine di viaggio, in particolare: L. RIVALI, *Repertoriare il viaggio: bibliografi e bibliografie di Terra Santa tra Otto e Novecento*, in "Ad stellam". *Il Libro d'Oltramare di Niccolò da Poggibonsi e altri resoconti di pellegrinaggio in Terra Santa fra Medioevo ed Età moderna*. Atti della giornata di studi, Milano (Biblioteca Nazionale Braidense, 5 dicembre 2017), a cura di E. BARBIERI, Firenze 2019, pp. 183-203. Sulle implicazioni politiche e diplomatiche delle presenze cristiane: P. PIERACCINI, *Il ristabilimento del Patriarcato latino di Gerusalemme e la Custodia di Terra Santa: la dialettica istituzionale al tempo del primo patriarca Mons. Giuseppe Valerga (1847-1872)*, Cairo-Jerusalem 2006; D. FABRIZIO, *Identità nazionali e identità religiose: diplomazia internazionale, istituzioni ecclesiastiche e comunità cristiane di Terra Santa tra Otto e Novecento*, Roma 2004.



Mamelucco del Cairo, l'area fu inizialmente inclusa nell'*eyalet*<sup>8</sup> As-Sam, con capitale a Damasco. Questo *eyalet* era suddiviso in 11 *liwā*<sup>9</sup>, tra cui Safed, Jabal Nablus, Lajjun, Quds as-Sarif (Gerusalemme) e Gaza, che insieme formavano il territorio storicamente identificabile con la Palestina (Fig. 1)<sup>10</sup>. Intorno al 1660, fu istituito l'*eyalet* di Sayda che includeva i *liwā* di Acri e Safed<sup>11</sup> e ridefiniva ulteriormente la configurazione amministrativa della regione.

Durante i primi tre secoli di dominio ottomano, la Palestina era caratterizzata da una popolazione prevalentemente rurale, che godeva di una significativa autonomia rispetto al governo centrale di Istanbul. Questa autonomia affondava le sue radici nella particolare storia e morfologia della regione, nonché nella flessibilità amministrativa dell'Impero Ottomano. Quest'ultimo applicava una politica pragmatica e liberale nelle province annesse, adattandosi alle con-

---

<sup>8</sup> L'*eyalet* corrispondeva ad una suddivisione amministrativa di primo livello dell'Impero Ottomano (<https://www.treccani.it/enciclopedia/ricerca/eyalet/?search=eyalet>). Per l'uso del termine nei contesti storici si vedano: M. SÜKRÜ HANIOĞLU, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton 2008, pp. 15-16, 193; N. TEKGÜL, *Some Comments on the Role of the Ottoman "Eyalet divanı" in the Classical Period*, in Y. AYKAN-I. TAMDOĞAN, *Forms and Institutions of Justice*, İstanbul 2018 <https://doi.org/10.4000/books.ifeagd.2324> Sull'organizzazione politico amministrativa dell'Impero Ottomano e sull'uso della relativa terminologia si vedano: C. IMBER, *The Ottoman Empire: 1300-1650; the structure of power*, Basingstoke 2002; H. INALCIK, *The Ottoman Empire: sultan, society and economy*, İstanbul 2018; K. BARKEY, *The Ottoman Empire (1299-1923): The Bureaucratization of Patrimonial Authority*, in *Empires and bureaucracy in world history: from late antiquity to the twentieth century*, a cura di P. CROOKS-T. PARSONS, Cambridge 2016, pp. 102-125; M.M. COSGEL, *The Ottoman Empire*, in *Fiscal regimes and the political economy of premodern states*, a cura di A. MONSON-W. SCHEIDEL, Cambridge 2015, pp. 404-428; M.S. SARAÇOĞLU, *Economic Interventionism, Islamic Law and Provincial Government in the Ottoman Empire*, in «Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association» 2, no. 1 (2015), pp. 59-84. <https://doi.org/10.2979/jottturstuass.2.1.59>.

Con particolare riferimento al periodo considerato: M. KURZ, "Reformen Und Rivalitäten: Palästina in Der Frühen Tanzimatzeit", in *Europa Und Palästina 1799-1948/Europe and Palestine 1799-1948: Religion-Politik-Gesellschaft/Religion-Politics-Society*, a cura di B. HAIDER-WILSON D. TRIMBUR, Wien 2010, pp. 75-104 <http://www.jstor.org/stable/j.ctv3znxzc.6>; S. KENAN, *Dimensions of Transformation in the Ottoman Empire from the Late Medieval Age to Modernity*, Boston 2021.

<sup>9</sup> Il *liwā* (termine arabo corrispondente al turco *sanjak*), letteralmente "bandiera", era una provincia e funzionava come area fiscale e di reclutamento per le truppe dei *sipāhī*. Inoltre, era suddiviso in unità amministrative più piccole, le *nābiya*, che avevano funzioni puramente fiscali. Anzi, da questo punto di vista, erano le unità amministrative più importanti poiché, sebbene prive di delimitazioni fisiche, i loro elenchi di villaggi e di altri posti sottoposti a tassazione, rendeva più agevole la raccolta. W.D. HÜTTEROTH, -K. ABDULFATTAH, *Historical Geography of Palestine, Transjordan and Southern Syria in the Late 16th Century*, Erlangen 1977, pp. 19-20.

<sup>10</sup> HÜTTEROTH-ABDULFATTAH, *Historical Geography of Palestine* ... cit., p. 4.

<sup>11</sup> Sulla divisione amministrativa si veda D. ZE'EVİ, *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s*, State University of New York, Albany 1997. Per un confronto su tematiche più generali si veda anche A. SINGER, *Palestinian peasants and Ottoman officials: rural administration around sixteenth-century Jerusalem*, Cambridge 1994.

suetudini locali e mantenendo in gran parte le strutture amministrative preesistenti. Tale approccio favorì il consolidamento del potere dei notabili locali, che operarono spesso in modo indipendente rispetto alle direttive centrali<sup>12</sup>.

L'apparente indipendenza della regione, unita al suo status di area periferica subordinata a Damasco, si tradusse in modesti interventi governativi in ambito sociale, economico e infrastrutturale. Questo scenario fu ulteriormente influenzato dai cambiamenti negli equilibri politici interni all'Impero Ottomano. Di conseguenza, le politiche imperiali non riuscirono a trasformare significativamente il sistema insediativo della regione, né a promuovere visibili miglioramenti nelle città. Rimase così una regione periferica, caratterizzata da uno sviluppo urbano modesto e da una struttura socioeconomica sostanzialmente invariata, nonostante le trasformazioni politiche e amministrative imposte dall'Impero.

L'evoluzione burocratica dell'Impero Ottomano e l'affermazione di un'oligarchia civile ereditaria determinarono una crescente autonomia dei potentati locali, accompagnata da una limitata capacità della Sublime Porta di pianificare interventi infrastrutturali e di investire nei servizi pubblici<sup>13</sup>. Di conseguenza, la Palestina beneficiò solo marginalmente dell'appartenenza a "un grande, stabile e ben governato impero"<sup>14</sup>. Tra i pochi vantaggi concreti si annoverano il potenziamento delle vie carovaniere che collegavano il Cairo ad Aleppo e Damasco, e, nelle principali città, il rafforzamento delle difese e la realizzazione di alcune opere pubbliche.

Questo contesto contribuì al ritardo economico della regione, con conseguenti scarse entrate fiscali per il governo centrale e un ridotto impegno finanziario e militare. La debole presenza militare lasciò ampie porzioni di territorio esposte alle incursioni delle tribù beduine, tradizionalmente in conflitto con la società sedentaria islamica<sup>15</sup>. Questi gruppi nomadi, spesso impegnati in attività guerriere, influenzarono significativamente la storia insediativa della regione almeno fino al XIX secolo<sup>16</sup>. L'opposizione tra società nomadica e sedentaria,

<sup>12</sup> B. KHADER, *L'Europe et la Palestine: des Croisades à nos jours*, Paris 1999, p. 50.

<sup>13</sup> H. GERBER, *The Social Origin of the Modern Middle East*, Boulder, Colorado 1987, p. 11.

<sup>14</sup> B. LEWIS, *Studies in the Ottoman Archives*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», XVI, 1954.

<sup>15</sup> "I Beduini sono una nazione selvaggia, sono liberi da ogni autorità e da ogni sottomissione al potere; attitudine incompatibile ed in contraddizione con la civiltà. Le loro abitudini li conducono al nomadismo ed allo spostamento: la vera natura della loro esistenza è la negazione della costruzione che è il fondamento della civiltà", I. KHALDUN, *Discours sur l'histoire universelle*, a cura di V. MONTEIL, Paris 1978, p. 295.

<sup>16</sup> Gli Ottomani compresero subito l'importanza di tenere sotto controllo le tribù beduine, proteggendo da esse i villaggi e le aree coltivate della Siria e della Palestina. Ma questa minaccia, generata dalla desolazione del paese e dalla dispersione della popolazione rurale e che doveva essere combattuta attraverso un sistema di insediamenti agricoli protetti, non venne

portata "...dal lusso e benessere alla pianificazione e costruzione delle città"<sup>17</sup>, contribuì a plasmare dinamiche sociali e territoriali specifiche.

Nonostante le difficoltà economiche e infrastrutturali, la continua presenza di carovane di pellegrini stranieri costituì un'importante fonte di sostentamento per la popolazione locale. L'interazione tra pellegrini e comunità palestinesi, lungi dall'essere caratterizzata da tensioni, rappresentò un'opportunità per lo sviluppo economico e culturale. Questi scambi generarono processi creativi che portarono all'emergere di nuove forme culturali, arricchendo il tessuto sociale della regione e rafforzandone il ruolo come crocevia di influenze globali.

### 3. *Il periodo delle riforme*

Nel XIX secolo, per arginare il degrado delle istituzioni centrali e ristabilire il controllo amministrativo e fiscale sulle province, la Sublime Porta fu costretta ad intraprendere un processo di riforma, il cui avanzamento, insieme all'aumentare della pressione economica esercitata dal mondo occidentale, diede certamente valido impulso alle trasformazioni territoriali che si andarono a verificarsi a partire dalla fine di quel secolo.

Secondo le fonti storiche, il processo riformatore si articolò in tre fasi principali. Una prima fase, compresa tra il 1789 e il 1826, rappresentò un periodo di transizione e preparazione delle riforme. Seguirono una fase 'di azione intensiva', dal 1826 al 1876, e infine un periodo finale, dal 1876 al 1914, coincidente con la fine dell'Impero Ottomano<sup>18</sup>.

Durante la fase iniziale, i sultani Selim III (1789-1807) e Mahmud II (1808-1839) concentrarono i loro sforzi sull'eliminazione della corruzione e del nepotismo, nonché sulla riduzione dell'autonomia dei notabili provinciali<sup>19</sup>. Tuttavia, la non radicalità di tali iniziative indusse ad un coesistere di vecchio e di nuovo<sup>20</sup> che non aiutò il raggiungimento degli effetti desiderati, se non ad un'e-

---

allontanata principalmente per la debolezza dei contingenti militari nella regione e per la crescente forza delle tribù beduine. SHARON M., *The Political Role of the Bedouins in Palestine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in *Studies on Palestine during the Ottoman Period*, a cura di M. MA'oz, Jerusalem 1975, p. 18.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 17

<sup>18</sup> F. NICOLINI, *La Palestina Ottomana (1839-1922). Nascita di un conflitto*, Firenze 1990, p. 14.

<sup>19</sup> Nel 1827, Mahmud ordinò ai governatori di Damasco ed Acri di riorganizzare il sistema di tassazione e di abolire il *timar* nelle regioni palestinesi che governavano.

<sup>20</sup> Ad esempio, nel campo dell'istruzione, accanto alle nuove scuole tecniche e militari di stampo europeo, rimase in vigore il vecchio sistema educativo religioso che continuò a formare gli *'ulama*, fermi oppositori del rinnovamento, NICOLINI, *La Palestina Ottomana ... cit.*, pp. 14-15.

rosione del potere dei capi “feudali” e ad un aumento delle tensioni sociali<sup>21</sup>.

Nel 1831, il dominio ottomano in Siria Palestina fu temporaneamente interrotto dal Pasha egiziano Muhammad ‘Ali. In questo contesto, i notabili locali, percependo il cambiamento del potere, dichiararono rapidamente la propria fedeltà al figlio di Muhammad ‘Ali, Ibrahim Pasha, nominato governatore supremo della Provincia. Questo evento segnò un periodo di ulteriore instabilità, ma anche l'avvio di trasformazioni che avrebbero influenzato profondamente il panorama amministrativo, economico e sociale nella seconda metà del XIX secolo.

Durante il decennio del dominio egiziano, l'area fu sottoposta a un'intensa stagione di riforme amministrative ed economiche. La regione, considerata un unico distretto amministrativo, divenne il laboratorio di un processo di centralizzazione<sup>22</sup>, teso a ridurre gli ancora forti privilegi feudali e a creare i presupposti necessari allo sviluppo di un sistema economico di tipo capitalistico<sup>23</sup>. Tra le principali misure adottate figuravano l'introduzione di un'unica tassa per i contadini, l'abolizione delle estorsioni feudali e l'esenzione fiscale per le terre appena dissodate, in un tentativo di arrestare il declino agricolo e incentivare la produttività.

Un'attenzione particolare fu rivolta alle tribù beduine, alle quali venne consentito di mantenere le proprie leggi consuetudinarie, ma con l'obbligo di stanziarsi nelle terre abbandonate. Questa politica mirava a favorire la transizione verso uno stile di vita sedentario, contribuendo così a ridurre il tradizionale conflitto tra popolazioni nomadi e comunità sedentarie.

Nonostante un'iniziale sottovalutazione delle riforme da parte dei notabili locali palestinesi, il governo egiziano adottò una politica autoritaria che riuscì a garantire alla popolazione livelli di sicurezza, legge e ordine senza precedenti. Anche il settore edilizio beneficiò di questa stabilità, con la costruzione di nuovi edifici nelle principali città della regione. Tuttavia, la ripresa economica che ne derivò portò anche ad un aumento delle tasse, solo parzialmente controbilanciato dal declino del valore della moneta e dal notevole aumento del prezzo dei prodotti agricoli e dei salari<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Per portare avanti le riforme, il governo ottomano aumentò le tasse provocando, in tal modo, il sorgere di un vasto movimento insurrezionale che sfociò in vere e proprie rivolte a Damasco, Gerusalemme, Betlemme e Nablus (1825), *ivi*, p. 29.

<sup>22</sup> Per la prima volta, dopo molti secoli, tutte le province della Grande Siria furono sottoposte ad un'unica autorità centrale: il governatore egiziano a Damasco, R. OWEN, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, London-New York 1981, p. 77.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> M. ABIR, *Local Leadership and Early Reforms in Palestine, 1800-1834*, in *Studies on Palestine during the Ottoman Period ... cit.*, p. 291.

Le riforme egiziane ebbero un impatto profondo sull'assetto sociopolitico della regione. La centralizzazione amministrativa ridusse l'autorità dei capi locali e la dipendenza del governo dai loro servizi, rendendo superflue le figure di feudatari e sceicchi<sup>25</sup>. Inoltre, il trattamento favorevole riservato a cristiani ed ebrei, incluso l'abolizione di imposte straordinarie, favorì nuovi rapporti con le potenze europee. Questo cambiamento fu simbolicamente rappresentato dall'apertura della prima sede consolare britannica a Gerusalemme nel 1838, un evento che prefigurava l'aumento dell'influenza europea nella regione.

Il breve periodo del dominio egiziano (1831-1840) rappresentò una fase di profondo cambiamento, avviando il territorio verso una radicale trasformazione socioeconomica e "...l'inizio dell'asservimento coloniale ed economico"<sup>26</sup>. Durante questi anni, la regione divenne oggetto di una crescente penetrazione politica, religiosa, culturale ed economica da parte delle potenze occidentali. Questo fenomeno favorì l'espansione delle città commerciali e il consolidamento della borghesia mercantile palestinese. Tuttavia, sotto la pressione del capitale straniero, l'agricoltura si specializzò in poche coltivazioni destinate all'esportazione, rispondendo quasi esclusivamente alle esigenze dei mercati esteri. Al contrario, l'industria, priva di imprenditorialità locale e di un adeguato quadro legislativo, non riuscì a svilupparsi, relegando la Palestina al ruolo di fornitore di materie prime come cotone, cereali e lana. Di conseguenza, la regione si inserì nel mercato capitalistico mondiale come "...un'appendice dell'industria europea, serbatoio di prodotti agricoli e materie prime"<sup>27</sup>, sottolineando il carattere estrattivo delle sue relazioni economiche.

Con la restaurazione del dominio ottomano nel 1841, la regione si trovò a vivere una duplice condizione. Da un lato, si assistette a un ritorno allo *status quo*, caratterizzato da accese lotte per il potere tra i potentati locali; dall'altro, la regione fu coinvolta nel secondo periodo di riforme ottomane, noto come *Tanzimat*, inaugurato dal sultano Abdulmejid I nel 1839 con il decreto *Gülhane Hatt-ı Şerif* o *Tanzimat Fermânı*. Questo documento sanciva formalmente l'avvio di un programma di riforme ispirate ai modelli amministrativi europei, con l'intento dichiarato di promuovere la centralizzazione e l'unificazione dell'autorità imperiale.

Tuttavia, come sottolineano molti studiosi, le riforme ottomane avevano obiettivi ambivalenti. Pur dichiarandosi orientate al miglioramento delle condizioni di

---

<sup>25</sup> La perdita della tradizionale autonomia, insieme all'aumentare continuo delle tasse e a lunghissimi reclutamenti, portò nel 1834 i notabili delle zone interne collinari ad una nuova rivolta, stavolta contro il governo egiziano.

<sup>26</sup> V. LUTSKY, *Storia moderna dei paesi arabi*, Teti Editore, Milano 1975, p. 130.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 131.

vita della popolazione, sembravano in realtà finalizzate a ottenere il favore delle potenze europee<sup>28</sup>. L'applicazione delle riforme rimase in gran parte superficiale, mostrando evidenti contraddizioni rispetto agli scopi ufficiali. Le disparità tra musulmani e non musulmani persistevano, così come il regime di extraterritorialità che continuava a privilegiare i cittadini stranieri. Durante la guerra di Crimea (1853-1856), Francia e Inghilterra, sfruttando il loro status di alleati dell'Impero, intensificarono le pressioni sul governo ottomano per promuovere una maggiore occidentalizzazione e una più rigorosa applicazione del principio di uguaglianza, contribuendo ulteriormente a orientare le riforme verso interessi esterni piuttosto che verso il miglioramento delle condizioni locali.

Al termine della guerra, tali pressioni crebbero, anche per le resistenze interne all'applicazione delle riforme riguardanti i non musulmani, fino a culminare nell'emanazione del *Hatt-ı Hümayun* o decreto di riforma imperiale (1856). Questo documento, concepito sotto l'influenza europea<sup>29</sup>, estese significativamente le garanzie promesse nel *Gülhane Hatt-ı Şerif*, proclamando l'uguaglianza di tutti i sudditi dell'Impero, consentendo l'accesso di cristiani ed ebrei agli incarichi pubblici, istituendo tribunali misti e introducendo riforme cruciali come l'elaborazione di codici penali e commerciali, la riorganizzazione fiscale, il miglioramento delle infrastrutture e la promozione di una comune cittadinanza dell'impero<sup>30</sup>.

Un passo ulteriore verso la regolamentazione delle comunità non musulmane fu rappresentato dai *Regolamenti organici* (1860) e dal *Protocollo di Beyoglu* (1861), che accordarono una maggiore autonomia giuridica a queste comunità. Parallelamente, la *Legge dei Wilayet*, nota anche come legge di riforma provinciale (1864), oltre a prevedere una nuova suddivisione delle province ottomane, provvide alla fondazione di un nuovo sistema di amministrazione provinciale.

Gli stranieri, i cui rapporti con la Sublime Porta erano regolati dalle Capitolazioni, anche dopo il 1856 non potevano acquistare terre nell'Impero<sup>31</sup>, poiché tali proprietà sarebbero state sottoposte alle Capitolazioni e rimosse dalla giurisdizione ottomana. Solo con il decreto del 1867, tali rapporti subirono una profonda modifica per la concessione a tutti gli stranieri di acquisire

---

<sup>28</sup> C.V. FINDLEY, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton 1980, pp. 155-167.

<sup>29</sup> R.H. DAVISON, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, New York 1973, p. 52.

<sup>30</sup> L'intero editto implicava la rimozione delle barriere poste dai *millet* e la loro sostituzione con una comune cittadinanza per tutta la popolazione dell'Impero, *ivi*, p. 56.

<sup>31</sup> Cosa invece permessa ai cittadini ottomani non musulmani, Y. BEN ARIEH, *Jerusalem in the Nineteenth Century*, Tel Aviv 1989, p. 46-47.

e possedere ufficialmente terre all'interno delle province ottomane, a condizione della non applicabilità delle Capitolazioni a queste terre e dell'accettazione delle nazioni di questa stipula<sup>32</sup>.

Questo sviluppo segnò un'importante apertura economica che favorì l'integrazione delle province nel mercato internazionale, pur accentuando la dipendenza economica dell'Impero dalle potenze straniere.

La seconda fase delle riforme ebbe termine con la promulgazione della Costituzione (1876) che, organizzata sui modelli belga e francese, prevedeva un parlamento bicamerale, composto da un Senato, con membri nominati dal Sultano, e da una Camera dei Deputati, eletta per quattro anni a scrutinio segreto con consultazioni generali nelle province. Ciò nonostante, l'anno seguente il sultano Abdilhamid II, pur lasciando formalmente in vigore la Costituzione, sospese il Parlamento, sfruttando un certo risentimento contro l'imperialismo occidentale, e riaffermò decisamente il carattere autocratico della politica ottomana "...con un accento dispotico, reazionario ed oscurantista"<sup>33</sup>.

L'autoritarismo di Abdülhamid II generò una forte opposizione intellettuale culminata nel movimento dei *Giovani Turchi*<sup>34</sup>, che fondarono il *Comitato Unione e Progresso* (1907). L'ascesa al potere di tale movimento (1908-1918) condusse ad una politica congiunta di nazionalismo turco e di laicizzazione che provocò la graduale sostituzione della legge religiosa con quella civile, la 'turchizzazione' forzata di tutte le nazionalità non turche e la fondazione di una Banca Nazionale. Il governo si trasformò presto in dittatura, incapace di conciliare la sua politica 'turca' con le nascenti aspirazioni nazionalistiche delle tante minoranze etniche presenti nell'Impero.

Così il XIX secolo, caratterizzato da una serie di tentativi riformatori, alcuni dei quali portati a compimento, propagatisi in misura diversa nelle province dell'Impero, vide il penetrare dell'idea nazionalistica in uno Stato, che per secoli aveva unito differenti regioni e gruppi etnico-religiosi. Lo svilupparsi di forze quali "... nazionalismo, liberalismo, conservatorismo, centralizzazione e decentramento, ottomanismo, panislamismo, pantuchismo, occidentalizzazione, tolleranza ed intolleranza"<sup>35</sup>, condusse ad un ulteriore allontanamento delle province, contribuì alla nascita del nazionalismo arabo ed alla frantumazione dell'Impero.

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p.47.

<sup>33</sup> M. RODINSON, *Les arabes*, Paris 1979 (trad. it. *Gli arabi*, Firenze 1980), p. 100.

<sup>34</sup> Con tale nome vengono accomunati gruppi di opposizione rifacentesi ad idee diverse quali il panslamismo, l'ottomanismo, il nazionalismo turco ed il modernismo. NICOLINI, *La Palestina Ottomana ... cit.*, p. 20-24.

<sup>35</sup> S.J. SHAW, *L'Impero ottomano e la Turchia moderna*, in *Storia Universale Feltrinelli, L'Islamismo II*, vol. XV, cap. 1, a cura di G.E. VON GRUNEBaum, Milano 1977, p. 113.

#### 4. Dipendenza finanziaria e trasformazioni regionali

L'integrazione nel mercato mondiale, accentuatasi nei primi decenni del XIX secolo sotto l'influenza della rivoluzione industriale, ebbe un impatto significativo sulla struttura agraria e sulla distribuzione delle proprietà terriere. Questo processo, già alimentato dalle esigenze del commercio globale, ricevette un impulso decisivo dalla cosiddetta 'Crociata pacifica', promossa da numerose organizzazioni religiose cristiane<sup>36</sup>. Tali dinamiche incoraggiarono la concentrazione della proprietà terriera nelle mani di pochi grandi proprietari, i quali traevano alti profitti sia selezionando le colture maggiormente richieste dal mercato, sia rivendendo le terre a società europee o a istituzioni pie, e questo contribuì a profonde trasformazioni di luoghi e modi di coltivazione, del tipo di produzione e dei mercati a cui le derrate venivano destinate<sup>37</sup>.

Le grandi colture estensive di grano, orzo e mais si concentrarono nelle fertili pianure costiere, più facilmente raggiungibili e meglio integrate nei circuiti commerciali internazionali, determinando un progressivo divario con le regioni interne, dove la popolazione rurale continuava a ottenere rendimenti limitati da terre meno produttive. Questo processo segnò la fine dell'agricoltura di sussistenza in ampie aree della pianura costiera e delle valli settentrionali, favorendo l'emergere di latifondi destinati alla produzione estensiva per l'esportazione.

L'indebolimento economico dell'Impero ottomano, già provato dalla sua integrazione nel sistema capitalistico globale, subì un'accelerazione a seguito della Guerra di Crimea. Le necessità belliche costrinsero il governo turco a contrarre un forte debito per dotare il suo esercito di armi più moderne; un debito che negli anni successivi, contraddistinti da una prosperità illusoria<sup>38</sup>, crebbe fino all'inevitabile crollo e alla bancarotta (1875)<sup>39</sup>. Tale crisi favorì ulteriormente la penetrazione economica europea con l'istituzione della *Ad-*

---

<sup>36</sup> L'idea di riprendere l'opera dei Crociati con altri mezzi si diffuse a partire dalla metà dell'Ottocento tra i cattolici del continente, così come tra i protestanti tedeschi. La "Crociata pacifica" significava principalmente la riconquista della "Terra Santa" della Cristianità attraverso una penetrazione religiosa, culturale e filantropica, A. SCHOLCH, *Palestine in Transformation, 1856-1882: Studies in Social, Economic and Political Development*, Washington D.C. 1993, p. 65.

<sup>37</sup> B. KIMMERLING-J.S. MIGDAL, *I Palestinesi. La genesi di un popolo*, Firenze 1994, p. 11.

<sup>38</sup> Quegli anni segnano l'arrivo nel mercato ottomano di nuovi prodotti dall'Europa che, nel segno della modernizzazione, trasformano le esigenze delle classi più agiate e conducono lo Stato ad un saldo sempre più negativo tra esportazioni e importazioni.

<sup>39</sup> La bancarotta fu diretta conseguenza della depressione internazionale del 1873 che spinse le finanze europee ad interrompere i prestiti al governo turco ed a chiedere la restituzione del debito.

*ministration de la Dette Publique Ottomane* (1881)<sup>40</sup>, un'agenzia apparentemente governativa ma in realtà gestita direttamente dalle potenze europee creditrici, che ebbe anche l'effetto di ridurre fortemente la capacità di spesa dell'amministrazione ottomana.

Le riforme promosse dalla Sublime Porta, finalizzate a centralizzare il potere e contrastare il controllo dei potentati locali, non riuscirono a innescare un rinnovamento sociale ed economico profondo. La debolezza economica dell'Impero ne limitò l'efficacia, impedendo una vera industrializzazione e alienando ulteriormente le popolazioni delle province. Nonostante i tentativi di migliorare le infrastrutture, i servizi sanitari e la sicurezza, le iniziative ottomane si rivelarono insufficienti a contrastare il crescente malcontento, finendo con il lasciare campo libero alla penetrazione europea.

Le potenze straniere non solo consolidarono il controllo economico, ma influenzarono anche l'organizzazione urbana e infrastrutturale delle province. In questo contesto, la presenza ottomana, riorganizzata dall'istituzione dei consigli amministrativi municipali, finì con il limitarsi ad assicurare una maggiore protezione alle popolazioni, piccoli miglioramenti alle infrastrutture e al servizio sanitario e, come approfondiremo, a tentare d'indirizzare la crescita urbana e le grandi opere infrastrutturali.

#### 4.1. Crescita demografica e urbanizzazione

Durante il periodo ottomano, la popolazione registrò un significativo aumento, passando dai 300.000 abitanti dell'inizio della dominazione ai 450.000 del 1882, fino a raggiungere i 750.000 nel 1914<sup>41</sup>. Questo incremento demografico, attribuibile principalmente al miglioramento delle condizioni di vita e a un'immigrazione crescente, in particolare da parte di gruppi religiosi e pellegrini, portò a profondi cambiamenti nella distribuzione della popolazione.

Due fenomeni caratterizzarono la nuova geografia demografica. Da un lato, si assistette a un'intensa urbanizzazione delle aree costiere a nord di Giaffa: secondo il censimento britannico del 1922, circa 200.000 persone, oltre un quarto della popolazione totale, risiedevano nella piana costiera. Dall'altro lato,

---

<sup>40</sup> Tale agenzia, simbolo e veicolo delle mire espansionistiche delle potenze europee, controllava direttamente importanti fonti di reddito ottomane, come le tasse su sale, pesce, legna, seta, tabacco ed alcool, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge University Press, Cambridge, anno, p. 773.; D. QUATAERT, *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire, 1881-1908*, New York 1983, pp. 7-10.

<sup>41</sup> C. G. SMITH, "The Geography and Natural Resources of Palestine as Seen By British Writers in the Nineteenth and Early Twentieth Century", in *Studies on Palestine during the Ottoman Period ... cit.*, p. 100.

le dodici maggiori città videro quasi raddoppiare la loro popolazione tra il 1880 e il 1920, passando da 120.000 a 230.000 abitanti<sup>42</sup>.

L'aumento della popolazione ebbe ricadute significative sull'economia regionale, con una crescita degli occupati nel settore agricolo e un'espansione del mercato per le attività manifatturiere. Sebbene le entrate fiscali locali fossero ancora insufficienti per finanziare grandi progetti infrastrutturali, l'ampliamento della popolazione urbana favorì la realizzazione di opere essenziali. Tra queste si annoverano l'adeguamento delle strade carrozzabili e dei porti, la costruzione dei primi tratti ferroviari e l'installazione di una rete telegrafica, che migliorarono sensibilmente le comunicazioni regionali.

L'urbanizzazione, combinata con i cambiamenti nella produzione agricola, portò molte persone ad abbandonare appezzamenti di terra poco redditizi e spesso troppo piccoli, spingendole verso le città, dove al contempo "...aumentavano i posti di lavoro nel settore edilizio e minerario"<sup>43</sup>. Parallelamente, nelle principali città si sviluppò un tessuto industriale composto da piccoli impianti a basso investimento. Si trattava di industrie alimentari, mulini per la macinazione del grano, presse per l'olio d'oliva, manifatture del tabacco, laboratori per la produzione di ceramica, pelle, lana e metallo<sup>44</sup>.

Sebbene il sistema industriale rimanesse ancorato a una struttura preindustriale, caratterizzata da specializzazioni artigianali e legata alla disponibilità di materie prime locali, la produzione registrò una considerevole crescita. Questo dinamismo economico, a sua volta, alimentò ulteriori cambiamenti nella distribuzione demografica e favorì l'espansione urbana, consolidando un processo di transizione che avrebbe contribuito a ridisegnare l'assetto socioeconomico della regione.

#### 4.2. *L'evoluzione dei sistemi di comunicazione*

La politica del governo ottomano per il miglioramento delle infrastrutture di comunicazione si dimostrò carente a causa di limitazioni tecniche ed economiche. Il progresso in questo settore divenne possibile solo grazie al coinvolgimento di tecnici, capitali e imprese straniere. L'assenza di strade pavimentate extraurbane, infatti, rappresentava un significativo ostacolo alla commercializzazione delle produzioni agricole e manifatturiere, spronando sia i latifondisti locali a commissionare progetti di strade ad ingegneri occidentali<sup>45</sup>,

---

<sup>42</sup> OWEN, *The Middle East in the World Economy ...* cit., p. 77

<sup>43</sup> A. GIARDINA-M. LIVERANI-B. SCARCIA, *La Palestina*, Roma 1987, p. 146.

<sup>44</sup> Y. GRADUS-E. RAZIN-S. KRAKOVER, *The Industrial Geography of Israel*, London 1993, p. 36.

<sup>45</sup> I Sursuq, grandi latifondisti nella Galilea, con lo scopo di migliorare la produzione nella pro-

sia imprenditori stranieri a proporsi alla Sublime Porta quali concessionari per la costruzione di strade e ferrovie.

Il primo intervento significativo fu la costruzione della strada lastricata Giaffa-Gerusalemme, avviata dall'amministrazione ottomana nel 1867 e completata nel 1869, sotto la supervisione dell'ingegnere italiano Ermete Pierotti. Questa strada rappresentò un importante passo avanti, essendo facilmente percorribile con mezzi a ruote, e contribuì a migliorare i collegamenti tra la costa e l'entroterra, specialmente per i pellegrini occidentali. In località Bab al-Wad, la municipalità di Gerusalemme fece costruire una stazione di sosta "...dove i viaggiatori erano obbligati a prendere il caffè, lo desiderassero o no"<sup>46</sup>. Inoltre, il Sultano, per coprire i costi di costruzione e manutenzione, impose un pedaggio che variava a seconda del mezzo di locomozione. Da un punto di vista tecnico, l'opera non era certo esente da problemi: la rapidità di costruzione e la scarsa perizia degli operai portarono a un degrado precoce della strada, costringendo le autorità ottomane a frequenti interventi di manutenzione e miglioramento. Tra questi, si annoverano l'allargamento della carreggiata, la costruzione di muri protettivi nelle curve e il posizionamento di pietre miliari con iscrizioni in arabo.

La costruzione del Canale di Suez (1869) e il perfezionamento delle vaporeriere posero Giaffa al centro delle rotte mediterranee, favorendo un aumento del traffico commerciale e la nascita di un regolare sistema di trasporto su ruote tra Giaffa e Gerusalemme. A partire dal 1875, la Società del Tempio assunse un ruolo predominante nella gestione del trasporto di persone e merci, introducendo linee di omnibus e soppiantando gradualmente il tradizionale sistema carovaniero. Nonostante il successo della Giaffa-Gerusalemme, la costruzione di altre strade pavimentate procedette con lentezza e non sempre pianificata in modo organico. Tra le principali realizzazioni, si ricordano la strada tra Gerusalemme e il Santuario della Natività a Betlemme (1881), le tratte Giaffa-Nablus e Gerusalemme-Hebron (iniziate nel 1888), e la strada Giaffa-Haifa, completata nel 1898. Tuttavia, queste opere non riuscirono a eguagliare l'impatto e il ritmo di sviluppo della Giaffa-Gerusalemme, evidenziando sia le difficoltà organizzative e finanziarie dell'amministrazione ottomana nel promuovere una rete stradale uniforme e funzionale che l'importanza dei pellegrinaggi per la regione.

Uno degli aspetti centrali nel rinnovamento del sistema dei trasporti fu la realizzazione della rete ferroviaria (Fig. 2).

---

pria terra, contattano l'architetto tedesco Schumacher per studiare il terreno e costruire una strada fino ad Haifa, senza tuttavia riuscire a realizzare le proprie mire, SCHOLICH, *Palestine in Transformation, 1856-1882 ... cit.*, p. 115.

<sup>46</sup> R. KARK, *Jaffa. A City in Evolution 1799-1917*, Yad Izhak Ben Zvi, Gerusalemme 1990, p.221.

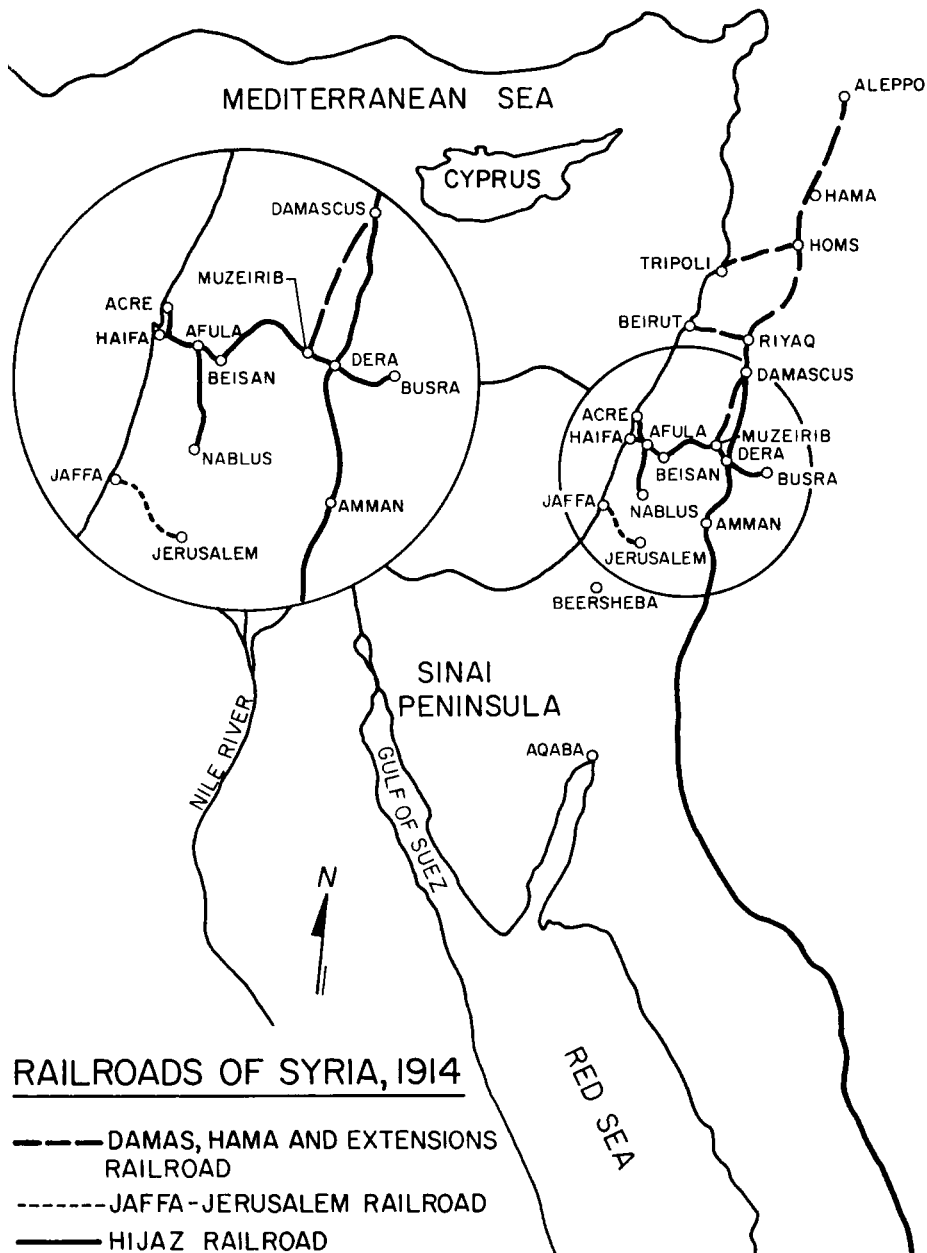


Fig. 2. Il sistema ferroviario, 1914, (OCHSENWALD, 1980).

Vista l'impossibilità di costruire una rete ferroviaria autonoma a causa di limitazioni tecniche ed economiche, il governo ottomano adottò una politica di concessioni tramite il *sistema della garanzia chilometrica*. Questo modello prevedeva che lo Stato garantisse un reddito minimo per ogni chilometro di ferrovia in funzione, coprendo la differenza tra gli introiti effettivi e quello stabilito come reddito minimo. Tale approccio consentiva di incentivare investimenti da parte di capitali e imprese straniere, senza che lo Stato dovesse sostenere i costi iniziali delle opere.

Sebbene già nel 1850 fossero stati sviluppati piani per la costruzione di una ferrovia tra Giaffa e Gerusalemme, la concessione per il progetto venne assegnata solo alla fine del secolo. La concessione fu ottenuta da Yosef Navon, un ebreo sefardita di Gerusalemme, che ottenne il diritto di estendere la linea fino a Damasco e Aleppo senza necessità di ulteriori concessioni. Tuttavia, a causa della mancanza di fondi, Navon fu costretto a vendere nel 1889 la concessione alla *Société de chemin de fer de Jaffa à Jerusalem*<sup>47</sup>, la quale completò la ferrovia nel 1892, tentando poi nel 1909 di espandere la rete ferroviaria sull'intero territorio, senza tuttavia riuscirci<sup>48</sup>.

Nel nord, la città di Haifa, che aveva acquisito importanza come porto per l'esportazione di grano dalla regione di Hauran<sup>49</sup>, divenne un punto cruciale da collegare a Damasco e al suo entroterra tramite mezzi di trasporto più efficienti. Dopo il fallimento di precedenti proposte, nel 1905 il governo ottomano decise di costruire un ramo ferroviario che congiungesse Haifa a Dera'a, con fondi propri. La ferrovia completava così il collegamento con la rete della ferrovia *Hedjaz*, che da Damasco conduceva i pellegrini musulmani alla Mecca. La tratta, progettata nel 1903 e completata nel 1905 sotto la direzione dell'ingegnere tedesco Heinrich August Meissner (1862-1940)<sup>50</sup>, costituì un'impresa ingegneristica notevole, superando le difficoltà del terreno con circa 950 ponti

---

<sup>47</sup> Per il suo impegno nella costruzione della ferrovia, Navon ricevette la Legione d'onore dal governo francese e il *Medjidie* da quello turco, guadagnandosi anche il titolo di *Bey*, R. KARR, *The Biography in Historical-Geographical Research-Navon Bey: A Case Study*, in R. KARR, *The Land that became Israel: studies in historical geography*, Yale 1989, pp. 77-89.

<sup>48</sup> Y. BEN-ARIEH, *Jerusalem in the 19th Century-emergence of the New City*, Jerusalem 1986, p. 371.

<sup>49</sup> G. HERBERT-S. SOSNOVSKY, *Baubaus on the Carmel*, Jerusalem 1993, p. 17.

<sup>50</sup> Meissner, un ingegnere ferroviario tedesco formatosi a Dresda ed a Vienna, aveva già partecipato alla realizzazione di diverse ferrovie costruite da compagnie straniere nell'Impero Ottomano. Grazie alla sua conoscenza della lingua ottomana e alla stima acquisita tra ufficiali e tecnici ottomani, egli ebbe ampia libertà di dirigere l'opera. Per una biografia di Meissner, W. PINHAS PICK, *Meissner Pasha and the construction of railways in Palestine and neighboring countries*, in *Ottoman Palestine, 1800-1914*, a cura di G. GILBAR, Leiden 1990. Per un approfondimento della linea ferroviaria dell'Egira, W. OCHSENWALD, *The Hijaz railroad*, Charlottesville 1980, pp. 30-31.



Fig. 3. Il porto di Haifa e il Terminal ferroviario, 1914. (OCHSENWALD, 1980).

e sei gallerie<sup>51</sup>. Nonostante la sua lunghezza relativamente contenuta (161 km), la linea rappresentò un successo per la sua complessità tecnica.

Con la realizzazione della ferrovia, Haifa cessò di essere un piccolo villaggio e divenne la città palestinese con il tasso di crescita demografica ed economica più elevato<sup>52</sup>. Tuttavia, nonostante l'aumento degli scambi commerciali e la presenza di numerose compagnie marittime europee, il porto di Haifa non era adeguatamente sviluppato per soddisfare le nuove esigenze. Pur essendo un approdo naturale con fondali profondi, il porto non disponeva di strutture moderne, come barriere frangiflutti e banchine adeguate, divenendo ben presto l'anello debole del sistema di comunicazione della regione. Al contrario, l'allora porto principale della regione, Giaffa, sebbene ammodernato con la costruzione di un nuovo faro e l'allargamento della banchina, non poteva ospitare velieri e vaporiere a causa dei bassi fondali, che

<sup>51</sup> OCHSENWALD, *The Hijaz railroad ... cit.*, p. 44.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 133.

pertanto erano costrette a restare in rada, lasciando le operazioni di carico e scarico delle merci e dei passeggeri a piccole imbarcazioni con un evidente allungamento dei tempi di sosta.

Per sopperire alle difficoltà strutturali, compagnie europee, come la *Thames Iron Works and Shipbuilding Co.*, proposero diversi progetti di sviluppo del porto, tra cui il collegamento diretto con la ferrovia e la costruzione di lunghe banchine frangiflutti. Tuttavia, questi piani non furono mai realizzati. Nel 1905, come parte dello sviluppo parallelo della rete ferroviaria, il governo ottomano affidò a Meissner la preparazione di un piano generale per il porto di Haifa. Questo prevedeva, tra le altre cose, l'estensione del molo per circa 50 metri con una struttura semplice, dotata di gru per caricare piccole chiatte, ma non idonea per navi di dimensioni maggiori<sup>53</sup> (Fig. 3).

#### 4.3. Crescita delle città e dell'economia urbana

L'espansione agricola rappresentò un elemento cardine nel sostenere l'incremento demografico delle popolazioni urbane e rurali durante il periodo ottomano. Tale crescita fu favorita da un miglioramento delle condizioni di legge e ordine, dall'evoluzione dei trasporti, dall'estensione delle aree coltivate e dall'introduzione di colture maggiormente redditizie. Questi fattori incrementarono le opportunità occupazionali nelle campagne, contribuendo a contrastare il fenomeno migratorio verso le città fino alla fine dell'Impero<sup>54</sup>. Parallelamente, lo sviluppo economico e infrastrutturale produsse significative ricadute sul piano urbano, evidenziando le potenzialità delle città costiere, più aperte all'ingresso di capitali europei, e beneficiando delle migliorate condizioni generali del paese<sup>55</sup>.

A metà del XIX secolo, Giaffa registrò un raddoppio della popolazione e una vivace attività edilizia che portò l'estensione della città da 98 *dunami*<sup>56</sup> nel 1841 a 1.280 nel 1917<sup>57</sup>. L'amministrazione municipale cercò di guidare questa espansione attraverso il controllo delle licenze edilizie e la costruzione di infrastrutture come strade, mercati e moschee. Tuttavia, la scarsità di risorse finanziarie limitò la realizzazione di grandi opere pubbliche, inclusi progetti

<sup>53</sup> G. HERBERT-S. SOSNOVSKY, *Baubaus on the Carmel*, Jerusalem 1993, p. 19.

<sup>54</sup> C. ISSAWI, *Economic Change and Urbanization in the Middle East*, in *Middle Eastern Cities*, a cura di I. LAPIDUS, Berkeley-Los Angeles 1969.

<sup>55</sup> R. KARK, *The rise and decline of coastal towns in Palestine*, in *Ottoman Palestine, 1800-1914. Studies in Economic and Social History*, a cura di G. GILBAR, Leiden 1990, pp. 71-77.

<sup>56</sup> Il *dunamo* è un'unità di misura terriera ottomana e ancora usata ai nostri giorni in diversi paesi arabi. Basata sulla *stremma* bizantina, equivaleva inizialmente a 919,3 m<sup>2</sup> per poi essere portato in tempi più recenti a 1000 m<sup>2</sup>.

<sup>57</sup> R. KARK, *Jaffa. A City in Evolution 1799-1917*, Jerusalem 1990, p. 84.

per una linea tranviaria e per l'elettrificazione, che testimoniano una crescente consapevolezza civica e una partecipazione europea.

Contrariamente a Giaffa, San Giovanni d'Acri non sperimentò alcuna espansione significativa, rimanendo confinata entro le sue mura fino alla seconda decade del XX secolo. Considerazioni militari ostacolarono la modernizzazione urbana, impedendo la costruzione di nuovi edifici residenziali e strutture commerciali. Questo declino favorì la vicina Haifa, che beneficiò del nuovo collegamento ferroviario e del suo porto che, come ha sottolineato Schölch<sup>58</sup>, venne favorito dal crescente interesse europeo per la regione e dall'istituirsi di linee di navigazione con i porti levantini. A partire dal 1858, Haifa conobbe una notevole espansione edilizia fuori le mura<sup>59</sup> e un triplicarsi della popolazione tra il 1850 e il 1882, raggiungendo circa 6.000 abitanti. Ciò nonostante, ancora nel 1870 i viaggiatori europei descrivevano la città murata quale una sporca discarica<sup>60</sup>.

L'urbanizzazione fu accompagnata da un incremento delle esportazioni e dall'insediamento di nuove comunità, tra cui la colonia templare. Dalla metà del secolo al 1882, la popolazione si triplicò, giungendo a circa 6.000, e continuò ad aumentare fino a far divenire Haifa nel secolo successivo la terza città della Palestina<sup>61</sup>. Già nel 1912<sup>62</sup>, Haifa si presentava come una città in crescita, con un tessuto urbano che alternava costruzioni residenziali dal marcato carattere orientale a edifici pubblici in stile europeo e sempre più numerose case aperte verso la strada, ad ulteriore testimonianza di una decisa influenza occidentale.

A Gaza, il porto svolse un ruolo marginale rispetto all'economia urbana, orientata principalmente verso l'artigianato, i servizi e la distribuzione di prodotti agricoli<sup>63</sup>. L'assenza di mura favorì un aumento della densità abitativa più che un'espansione edilizia significativa. Nelle città interne come Nablus, Hebron e Ramallah, il tessuto urbano rimase strettamente connesso alla società rurale circostante. Ognuna di queste città conservò un carattere autonomo, un'identità in cui potevano riconoscersi i contadini delle aree circostanti. "I contadini provenienti da villaggi vicini confluivano in questi centri partecipando a feste e culti, mettendo sul mercato le loro eccedenze in cambio di riso,

<sup>58</sup> A. SCHOLCH, *Palestine in Transformation, 1856-1882*, Washington D.C. 1993, p. 150.

<sup>59</sup> La città passò dai 123 dunami, tutti interni alle mura, del 1841 ai 1201 del 1917, KARK, *The rise and decline ... cit.*, p. 84.

<sup>60</sup> H.B. TRISTRAM, *The Land of Israel*, London 1882, pp. 92-94.

<sup>61</sup> Da piccola cittadina di 2.500 abitanti (1840), Haifa crebbe fino a raggiungere i 24.600 abitanti censiti dalle autorità mandatarie britanniche nel 1922.

<sup>62</sup> K. BAEDEKER, *Palestine and Syria: Handbook for Travellers*, Leipsic 1876.

<sup>63</sup> KARK, *The rise and decline ... cit.*, pp. 78-80.

zucchero e manufatti ...”<sup>64</sup>. Le manifatture che sorgevano in queste città, oltre a soddisfare il mercato interno, incominciarono a specializzarsi, espandendosi e diversificandosi fino al nostro secolo: Nablus in produzioni derivanti dall’ulivo, come l’olio ed il sapone, esportate in molti mercati del Medio Oriente e dell’Europa; Hebron in oggetti di vetro soffiato; Nazareth in utensili di metallo. Sebbene avvantaggiate dalle riforme ottomane e dal miglioramento delle vie di comunicazione, queste città mantennero un’evoluzione urbana legata alle tradizioni rurali e ai pellegrinaggi religiosi.

Gerusalemme, infine, rappresentò un caso unico, con uno sviluppo urbano che traeva linfa dai luoghi santi dei musulmani, cristiani ed ebrei e dalle istituzioni sorte per la loro cura. Il flusso di pellegrini, turisti, ‘esploratori della Palestina’ e di coloni incamminatisi nella ‘Crociata Pacifica’ crebbe ininterrottamente dopo la fine della guerra di Crimea. La popolazione passò dai 9.000 abitanti del 1800 ai 75.000 del 1922, mentre l’area urbana passò dai 699 *dunami* del 1838 ai 4.130 del 1922, di cui oltre 3.000 situati fuori le mura. La nascente industria edilizia promosse la produzione di materiali da costruzione, quali tegole, piastrelle di ceramica e decorazioni, pur senza sviluppare uno stile architettonico distintivo. Il consiglio municipale, attivo dal 1860, fu inizialmente incapace di regolamentare l’espansione urbana, sebbene negli anni successivi, con le prime elezioni municipali e la rivoluzione dei Giovani Turchi, avviò interventi più incisivi.

Nonostante ciò, la pubblica amministrazione, tenuta da funzionari appartenenti alle principali famiglie locali, restò coinvolta principalmente nel controllo delle tasse, della proprietà dei suoli e nella gestione delle attività quotidiane, piuttosto che nel governo della città, la cui forma venne lasciata in mano alle sempre più numerose iniziative europee. I funzionari incaricati dal governo alla organizzazione edilizia della città, tra cui lo stesso Pierotti, poterono ben poco, se non suggerire talvolta una particolare localizzazione od occuparsi di semplici interventi di manutenzione. Eppure, come ha notato Ben-Arieh, tra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo vennero approntati diversi piani territoriali per lo sviluppo di Gerusalemme, la gran parte dei quali incentrata sullo sviluppo di strade e ferrovie<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> B. KIMMERLING-J.S. MIDGAL, *I Palestinesi. La genesi di un popolo*, Firenze 1994, p. 40.

<sup>65</sup> Piani furono presentati per il collegamento con il Mar Morto, sia tramite un’estensione della linea ferroviaria che tramite una funivia. Altri piani prevedevano il collegamento della città con la ferrovia dell’Hejas, o con Nablus, Y. BEN ARIEH, *Jerusalem in the Nineteenth Century*, Tel Aviv 1989, p. 77.

## 5. *Le prime iniziative straniere: pellegrinaggi e gruppi religiosi*

A partire dalla metà del XIX secolo, il fenomeno della crescita urbana si accompagnò a un incremento significativo della costruzione di edifici, fattorie, comunità e quartieri promossi da iniziative di provenienza straniera. I mutamenti politici e legislativi, l'espansione demografica ed economica, il miglioramento delle infrastrutture di trasporto e comunicazione, nonché la disponibilità di capitali esteri, costituirono espressioni dell'interesse delle potenze occidentali verso la regione. Tali dinamiche favorirono un'affluenza crescente di europei, che contribuì a delineare nelle città come Gerusalemme, Giaffa e Haifa, le caratteristiche di una 'Crociata pacifica' basata su attività economiche, sociali e culturali.

Dal punto di vista territoriale, l'iniziale interesse occidentale si manifestò attraverso piccoli interventi edilizi, per poi espandersi alla fondazione di colonie agricole e, infine, alla creazione di veri e propri quartieri urbani. Mentre le prime imprese agricole occidentali, legate a progetti di piccoli imprenditori o di movimenti ed ordini religiosi, possono ritenersi episodi isolati con una debole incidenza sullo sviluppo territoriale, ben diverso fu l'impatto dell'attività edilizia urbana, che divenne il fulcro dell'intervento occidentale verso la fine del secolo.

L'insalubrità delle città, sovraffollate, prive di infrastrutture e servizi e strette all'interno di mura ormai inutili, spinse ordini religiosi e organizzazioni filantropiche ad acquistare suoli e proprietà al di fuori dei centri storici. Le prime costruzioni, tra cui residenze estive, ospedali, ospizi per pellegrini e piccole manifatture, furono realizzate da gruppi inglesi, americani, tedeschi, russi, greci e francesi. Questi interventi iniziali contribuirono a delineare le direttrici delle successive espansioni suburbane di Gerusalemme, Haifa e Giaffa.

I nuovi quartieri, progettati per accogliere immigrati, pellegrini e per rispondere alla crescita demografica locale, erano il risultato di un'attenta pianificazione. Le istituzioni religiose e le società commerciali occidentali adottarono modelli urbanistici ispirati alle città europee, che successivamente influenzarono anche i piccoli imprenditori locali. Questi ultimi completarono spesso le strade e occuparono gli spazi interstiziali dei nuovi quartieri<sup>66</sup>, contribuendo così a un processo di urbanizzazione più articolato e organico.

### 5.1. *Gerusalemme*

Gerusalemme rappresenta un caso emblematico di tale sviluppo urbano e dei rapporti tra le autorità ottomane, gli imprenditori europei, le società missio-

---

<sup>66</sup> R. KARK, *Jerusalem Neighborhoods. Planning and By-Laws (1855-1930)*, Jerusalem 1991, p. 17.

narie e i primi coloni ebrei. Questa centralità derivava dal suo ruolo di fulcro spirituale per le tre principali religioni monoteiste, dalla sua lunga permanenza entro le mura cittadine dovuta alla minaccia beduina, e dalla scelta della città come sede consolare da parte delle principali potenze europee. Queste nazioni, attraverso i loro consoli e le loro istituzioni religiose<sup>67</sup>, si adoperarono per incrementare la propria influenza sulla Città Santa, spesso cercando di convertire la popolazione ebraica al cristianesimo. Tale opera di conversione, che includeva iniziative filantropiche, trasformò un elemento tradizionalmente positivo della società locale in uno strumento di competizione e divisione<sup>68</sup>.

A partire dal 1850, organizzazioni filantropiche iniziarono a costruire fattorie al di fuori delle mura cittadine per formare al lavoro agricolo i poveri della città antica, solitamente dediti all'elemosina.

Nonostante l'adozione di tecniche agricole moderne, queste iniziative non raggiunsero il successo desiderato, probabilmente a causa delle dimensioni ridotte dei terreni e delle condizioni ambientali non favorevoli.

Il vero cambiamento nella struttura urbana di Gerusalemme iniziò con i primi interventi edilizi residenziali al di fuori delle mura, tra cui l'orfanotrofio Schneller (1859), il Complesso Russo (1860) (Fig. 4) e *Mishkenot Sha'ananim* (1860) (Fig. 5). Questi nuovi quartieri<sup>69</sup>, pur caratterizzati da alti muri di recinzione e da un'assoluta separazione dal contesto esterno, posero le basi per la formazione della Gerusalemme 'moderna'. Sfruttando l'indifferenza delle autorità locali, questi progetti furono realizzati in maniera pressoché autonoma dai proprietari<sup>70</sup>, seguendo modelli planimetrici ed organizzativi, tipologie edilizie e stili architettonici che riflettevano il desiderio di modernità, il cambiamento delle norme sociali e culturali, e le maggiori risorse economiche disponibili. Tali interventi furono vincolati principalmente all'acquisizione delle proprietà terriere, mentre le autorità locali rimasero largamente passive nei confronti di questi sviluppi.

Fino alla metà del XIX secolo, gli arabi avevano costruito fuori dalle mura cittadine prevalentemente edifici religiosi, cimiteri e residenze stagionali. Tuttavia, ispirati dagli interventi occidentali, iniziarono anch'essi a realizzare edifici residenziali e piccoli quartieri, spesso in maniera irregolare e anch'essi senza

---

<sup>67</sup> K. ARMSTRONG, *Gerusalemme. Storia di una città tra ebraismo, cristianesimo e islam*, Milano 1999 p. 332.

<sup>68</sup> *Ivi*, p.333.

<sup>69</sup> Questi nuovi insediamenti, resi possibili dai trattati di Capitolazione che conferivano diritti e privilegi ai non mussulmani, seguirono la tipologia dei complessi fortificati, che potevano considerarsi l'ambiente costruito "nativo" degli insediamenti urbani e rurali della Palestina ottomana, Y. ALLWEIL, *Homeland. Zionism as Housing regime, 1960-2011*. London 2017, pp. 40-42.

<sup>70</sup> KARK, *Jerusalem Neighbourhoods ... cit.*, p. 18.



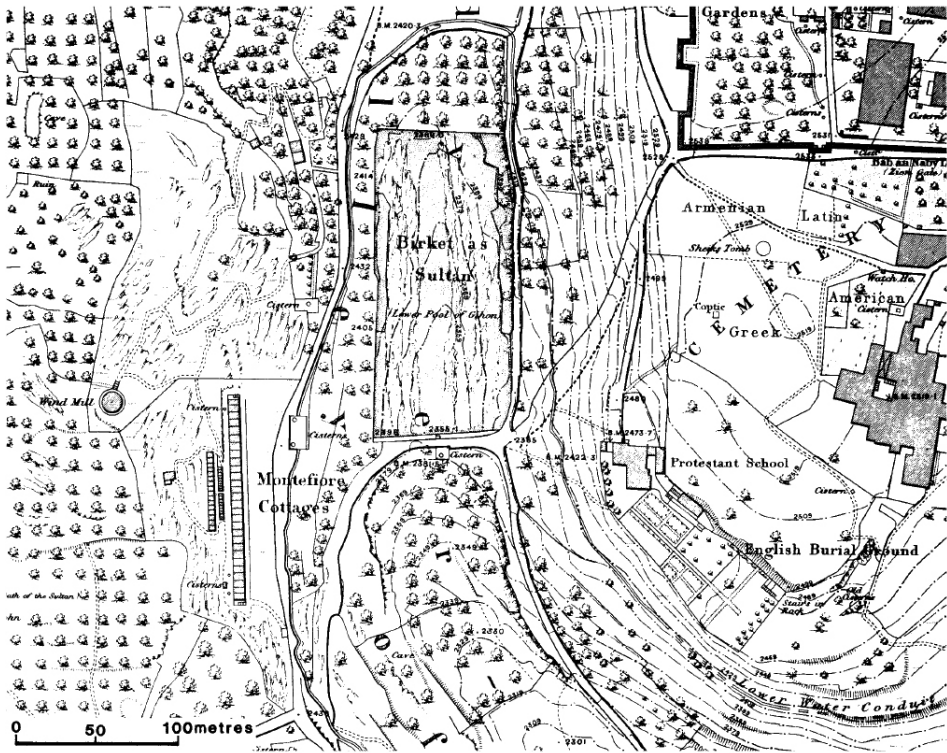


Fig. 5: Mishkenot Sha'ananim (Montefiore Cottage), Gerusalemme, Mappa Schick 1864. (Jewish National & University Library).

alcun piano o statuto urbano comune<sup>71</sup>. “...Nel 1874 vi erano già cinque quartieri periferici residenziali arabi a *Karim al-Sheikh* e a *Bab al-Zabreb*, a nord della città; a Murena, 400 metri a nord-ovest della Porta di Damasco; a Katanon, a un chilometro e mezzo dalla porta di Giaffa; e ad Abu Tor, che dava sulle valli di Hinnom e del Cedron”<sup>72</sup>.

L'espansione urbana di Gerusalemme al di fuori delle mura antiche fu fortemente influenzata dalla pluralità di iniziative religiose, sociali ed economiche intraprese durante il XIX secolo. Mentre le Chiese cristiane tradizionali si con-

<sup>71</sup> Si deve riconoscere che nelle città islamiche non è mai esistito uno statuto urbano comune a tutti, e gli elementi aggregatori del tessuto urbano sono le istituzioni islamiche, gli edifici pubblici.

<sup>72</sup> K. ARMSTRONG, *Gerusalemme, Storia di una città tra ebraismo, cristianesimo e islam*, Mondadori, Milano 1999, pp.336-337.

centravano su opere di carità, nuovi gruppi riformati, per lo più di ambito evangelico, arrivati nell'ambito della cosiddetta 'Crociata pacifica', si dedicarono alla fondazione di insediamenti autonomi. Questi ultimi riproducevano forme urbane della tradizione europea e modelli di pianificazione tipici delle colonie. La regolarità dei loro quartieri e l'eleganza architettonica degli edifici suscitarono ammirazione tra la popolazione locale, che iniziò a imitarne i modelli.

In questo modo, accanto ai quartieri progettati da istituzioni religiose e commerciali, sorsero insediamenti spontanei, realizzati da piccoli imprenditori, principalmente a scopo residenziale. Questi diversi attori, caratterizzati da disuguali punti di vista circa la localizzazione dei siti e la pianificazione, operavano in modo autonomo nei luoghi di cui riuscivano ad acquistare la proprietà, senza alcun coordinamento o cooperazione, così che qualsiasi mutua influenza si rivelava accidentale piuttosto che intenzionale.

Le autorità ottomane, che avrebbero dovuto sovrintendere e coordinare questa espansione, si limitarono a concedere licenze edilizie, supervisionare le costruzioni e raccogliere tasse. Tuttavia, con l'istituzione di un consiglio municipale nel 1863<sup>73</sup>, l'amministrazione locale iniziò a svolgere un ruolo più attivo nello sviluppo della città, "...pavimentando e ripulendo le strade, installando un sistema fognario e prendendo provvedimenti per l'illuminazione e per la pulizia della città"<sup>74</sup>. Nonostante ciò, le decisioni urbanistiche rimasero completamente nelle mani delle organizzazioni occidentali.

La mancanza di un coordinamento urbanistico portò a situazioni di disordine e frammentazione. Le strade di un quartiere raramente si collegavano con quelle adiacenti, e l'assenza di un piano generale per le infrastrutture comuni divenne evidente. L'amministrazione municipale riuscì ad avviare alcune iniziative, come l'apertura di un ospedale, un museo per le antichità e un teatro<sup>75</sup>, ma non poté prevenire la dispersione dei nuovi quartieri, spesso distanti tra loro e situati a ovest della città antica, su colline separate. Questa espansione irregolare iniziò a coprire progressivamente la vista delle mura di Solimano. Nel 1886, J. L. Porter descriveva l'impressione caotica che suscitava l'arrivo a Gerusalemme: "...Il viaggiatore, che giunge da ovest, è a prima vista fortemente scosso. Attraversa un numero di case moderne, costruite senza ordine o gusto sul sassoso e scarno altipiano, passa poi le ambiziose strutture russe – un

---

<sup>73</sup> Il consiglio municipale di Gerusalemme (*baladiyah al-quds*), secondo ad essere istituito dopo quello di Istanbul, era formato da dieci membri: sei musulmani, due cristiani e due ebrei.

<sup>74</sup> K. ARMSTRONG, *Gerusalemme, Storia di una città tra ebraismo, cristianesimo e islam*, Milano 1999, p. 338.

<sup>75</sup> *Ibidem*.



*Sopra:*

Fig. 6. La cattedrale della Santissima Trinità, Complesso Russo, Gerusalemme (Foto autore, 2023).

*Accanto:*

Fig. 7. Il mulino a vento Montefiore a Mishkenot Sha'ananim, Gerusalemme (Foto autore, 2023).

consolato, un convento ed una chiesa – ed infine ha una vista ravvicinata della linea merlata delle mura saracene<sup>76</sup>.

L'eterogeneità architettonica contribuiva ulteriormente a questa percezione di confusione. Dai sontuosi edifici ortodossi del Complesso Russo, come la cattedrale della Santissima Trinità (Fig. 6), alle sobrie costruzioni di Mishkenot Sha'ananim, ben simboleggiate dal mulino a vento di Montefiore (Fig. 7), fino ai nuovi quartieri arabi, ebraici e templari, si osservava una diversità di stili e forme urbane che rifletteva la pluralità di intenti e culture alla base dello sviluppo della città. Questo mosaico urbano, privo di un disegno unitario, evidenziava l'intreccio di tradizioni locali e influenze esterne, che avrebbe caratterizzato in modo unico la Gerusalemme moderna.

### 5.2. Le colonie Templari

La migrazione dei Templari, avviata nella seconda metà del XIX secolo, rappresenta un capitolo significativo nello sviluppo urbano e culturale della regione. La *Tempelgesellschaft* (Società del Tempio), fondata da Christoph Hoffmann, era un movimento di riforma fondamentalista fuoriuscito dalla chiesa luterana e mirante ad assurgere a setta di dimensioni internazionali. Guidato dall'idea di "riunire il popolo di Dio" a Gerusalemme in vista di un presunto ritorno del Messia, il movimento prese forma attraverso un progetto organizzato di insediamento. Sin dal 1861, attraverso il settimanale politico-religioso *Die Süddeutsche Warte* (poi *Die Warte*), i Templari dichiararono "...la mente della nazione germanica dovrebbe essere diretta verso la costruzione del Tempio a Gerusalemme e l'occupazione della Palestina"<sup>77</sup>, da realizzarsi tramite un programma di emigrazione pianificata.

Dopo diversi tentativi infruttuosi di ottenere l'autorizzazione ottomana tramite il Württemberg, i Templari riuscirono a concretizzare i loro piani grazie alla promulgazione della nuova legge ottomana sulla proprietà terriera e a una spedizione esplorativa nel 1858. Nel 1868, sotto la guida di Hoffmann e Georg David Hardegg, un gruppo selezionato di membri della comunità si trasferì<sup>78</sup>, dando vita a quattro insediamenti tra il 1868 e il 1873: Haifa, Giaffa, Saron e Gerusalemme. Altri tre insediamenti – Wilhelma, Bet Lehem Haglilit e Waldheim – furono fondati tra il 1902 e il 1907.

<sup>76</sup> J.L. PORTER, *Jerusalem, Bethany and Bethlehem*, Jerusalem 1886.

<sup>77</sup> SCHOLCH, *Palestine in Trasformation...* cit., p. 73.

<sup>78</sup> Per assicurare il successo dell'iniziativa, la Società fece inizialmente una rigorosa selezione, permettendo l'emigrazione solo a gente giovane, forte e benestante – circa settecentocinquanta, A. CARMEL, *The Templars' Community House and School in Haifa. The German Settlers in Palestine*, in AA.VV., *Between the Mountain and the Sea*, The Haifa City Museum 2000.

La prima e più importante colonia templare fu fondata nel 1869 a Haifa, su iniziativa di Hoffmann e Hardegg. Situata su un pendio dolce a nord-est del villaggio arabo, la colonia fu progettata intorno a una strada alberata principale, larga trenta metri, che collegava le pendici del Monte Carmelo al mare. Questa strada, denominata Carmel Avenue, era affiancata da case robuste in pietra locale, ispirate al modello tedesco dell'*einbeitsbaus* (casa standardizzata agricola) e coperte da tetti in tegole marsigliesi. Edifici accessori per l'agricoltura, l'artigianato e piccole attività industriali erano situati all'interno di ampi lotti.

Il piano urbanistico, elaborato da Jakob Schumacher, prevedeva una griglia regolare con strade secondarie parallele alla via principale, intersecate perpendicolarmente da altre strade<sup>79</sup>. L'intera colonia era amministrata autonomamente dai Templari, che vi istituirono scuole, chiese, un centro sociale, un albergo e strutture industriali. La configurazione urbana, con una strada principale e una griglia regolare, richiamava i villaggi europei e i modelli delle città coloniali, "...specialmente degli Stati Uniti, dove Schumacher era stato prima di giungere in Palestina"<sup>80</sup>.

Dal punto di vista architettonico, le abitazioni combinavano elementi teutonici – come balconi, scale e ringhiere – con dettagli ispirati alle tradizioni locali, come colonnati che collegavano spazi interni ed esterni. La colonia di Haifa si distinse come unico esempio di sviluppo urbano ordinato in una regione caratterizzata da una crescita caotica, influenzando successivamente i progetti dei nuovi quartieri ebraici.

Nel 1869, tensioni interne al movimento portarono Hoffmann a stabilire una seconda colonia a Giaffa, separandosi da Hardegg. Qui furono acquistati edifici preesistenti, tra cui la *American Colony* del missionario Adams, e avviata la costruzione di nuove infrastrutture. La colonia di Giaffa era organizzata attorno a due strade principali, circondate da un muro in pietra con due cancelli. Successivamente, furono edificati 18 nuovi edifici in *kurkar* (pietra locale), una scuola e un ospedale, conferendo alla colonia un aspetto decisamente europeo al punto da far affermare che "...con le sue ampie strade e gli eleganti edifici, una persona poteva dimenticare di essere in una terra desolata e immaginarsi in una città europea"<sup>81</sup>. Anche la colonia di Giaffa influenzò significativamente la progettazione dei nuovi quartieri residenziali sorti fuori dalle mura cittadine tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, in particolare i quartieri ebraici.

Gli insediamenti templari non solo introdussero nuovi standard urbanistici e architettonici, ma divennero modelli di sviluppo ordinato in un contesto spesso

---

<sup>79</sup> G. HERBERT-S. SOSNOVSKY, *Baubaus on the Carmel*, Jerusalem 1993, pp. 25-26.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>81</sup> KARK, *Jaffa. A City in Evolution 1799-1917*, Jerusalem 1990, p. 91.

privo di pianificazione. Sebbene progettati per rispondere alle esigenze specifiche delle comunità templari, questi insediamenti ebbero un impatto duraturo sulla crescita urbana di città come Haifa e Giaffa, contribuendo a plasmare l'evoluzione del paesaggio urbano della Palestina ottomana.

### *Conclusioni*

Il periodo che segnò il declino dell'Impero Ottomano e le trasformazioni urbane e sociali offre un quadro ricco e complesso, in cui dinamiche locali e globali si intrecciarono profondamente. Le riforme delle *Tanzimat* e i cambiamenti introdotti dalla riforma agraria si sovrapposero a un'intensificazione del pellegrinaggio e delle migrazioni religiose, generando trasformazioni che influirono non solo sulla conformazione fisica del territorio, ma anche sulle sue strutture sociali, economiche e politiche.

Città come Gerusalemme, Giaffa, Haifa e Betlemme, divennero crocevia di interessi religiosi, economici e geopolitici. Gli insediamenti europei, sia di matrice religiosa che coloniale, contribuirono a un'evoluzione urbana caratterizzata da modelli pianificatori moderni, come la regolarità delle griglie stradali e la costruzione di edifici ispirati all'architettura europea. La crescente presenza di comunità religiose diverse alimentò la competizione tra le potenze europee, le quali, attraverso il patrocinio di istituzioni locali e l'acquisizione di terreni, ambivano a consolidare la loro influenza politica e culturale.

Le infrastrutture, come ferrovie, strade e sistemi idrici, rappresentarono un aspetto della modernizzazione selettiva avvenuta durante il periodo ottomano. Tuttavia, questo sviluppo non fu uniforme: i benefici si concentrarono nei centri urbani, lasciando le comunità rurali marginalizzate e spesso escluse dai processi di trasformazione. Tali dinamiche alimentarono disuguaglianze economiche e sociali, contribuendo a una crescente alienazione delle aree periferiche rispetto ai centri urbani.

A queste disuguaglianze contribuirono anche i nuovi quartieri urbani, quali quelli templari e le iniziative delle potenze europee, che hanno lasciato un'impronta duratura sul paesaggio urbano. Sebbene inizialmente volti a rispondere a esigenze specifiche, come l'accoglienza dei pellegrini o la creazione di comunità autosufficienti, questi interventi hanno contribuito a gettare le basi per le dinamiche che avrebbero caratterizzato il XX secolo, inclusa l'emergenza di nuove identità nazionali e religiose.

Il declino dell'Impero e le trasformazioni della Palestina ottomana, infine, non possono essere ridotti a un semplice processo di transizione. Si trattò di un

periodo in cui molteplici forze – religiose, economiche, sociali e geopolitiche – si sovrapposero e interagirono, lasciando un'eredità complessa. L'esperienza del pellegrinaggio, con il suo duplice carattere fisico e spirituale, simboleggia l'essenza di queste trasformazioni, fungendo da ponte tra passato e futuro, tra individuo e collettività, e tra locale e globale. In questo contesto, l'area si affermò come uno spazio di intersezione, dove tradizione e modernità si incontrarono, generando un paesaggio in costante evoluzione. Tuttavia, con il vecchio Impero Ottomano in uno stato di debolezza, varie potenze si stavano posizionando per trarre vantaggio quando si sarebbe verificato il previsto crollo. Dopo la Crimea, in Occidente c'era il timore che la Russia avrebbe colto ogni opportunità per una presenza nel Mediterraneo, mentre Gran Bretagna e Francia erano in aperta competizione per i potenziali guadagni. Tuttavia, non furono quei poteri ad avere l'impatto maggiore, bensì un attore si affacciava sulla scena mediorientale, all'inizio appena visibile nel mondo della diplomazia internazionale: il Sionismo.

# Darkness and light on the streets of Beirut

DANIELA DUMBRAVĂ

D. DUMBRAVĂ, *Darkness and light on the streets of Beirut*, in *Ebrei, cristiani e musulmani in viaggio. Incontri e sguardi sull'altro*, a cura di R. Salvarani, Firenze 2025, pp. 233-258

[https://doi.org/10.82041/2025\\_014](https://doi.org/10.82041/2025_014)

## *A preliminary note*

Between 2020 and 2022, with funding allocated to exploratory research<sup>1</sup>, I undertook at least three visits to Lebanon, primarily residing in Beirut but also conducting research in other regions of the country. The motivation behind presenting a concise account of one of my documentation and research missions to Beirut, specifically the one conducted in 2021, is twofold. Firstly, the city was experiencing a notable degree of tension, largely due to the hostile atmosphere that had been created around the investigation of the explosion in the port on 4 August 2020. In this context, the decision to participate in a scientific colloquium organised by the *Department of the History of Religions* at the *European University of Rome* in November 2021 was taken with the aim of sharing a methodology for conducting research in an area where there is typically lack of guidance. The focus of my research was the study of the *Collection of Father Augustin Dupré la Tour S.J.'s papers*, a collection located in the *Archive of the Résidence des Pères Jesuites* (from now on *RdPJ*). My principal aim was to document the manner in which the religious phenomenon was studied during the Civil War in Lebanon, with a particular focus on the area along the *Green Line*. This area was of par-

---

<sup>1</sup> I was project leader of the PN-III-P4-ID-PCE-2020-2309, Institute for the History of Religions, Romanian Academy, Religion and Modernity Department (2021-2022), project title: *BUILDRES: „Building resilience within comparative religions during the civil war. The intellectual heritage of André Scrima in Lebanon”*, project awarded by the Exploratory Research Project 2020, National Program, UEFISCDI.

particular interest due to its significance in the establishment of the first *Institute of Islamic-Christian Studies* in the world, which was set up during a period of war and massacres between members of both religions.<sup>2</sup>

It is evident that there are substantial discrepancies between the events of the Civil War and those that transpired on the Green Line, an area in close proximity to the so-called Jesuit Quarter, given the proximity of St Joseph's University. Moreover, the presence of the Jesuit missionary residence in the Middle East and the Oriental Library of the aforementioned university serve to illustrate the contrast. Furthermore, the Lebanese crisis, characterised predominantly by the 2019-2021 Lebanese Revolution (also known as the 17 October Revolution), represents a significant divergence. It is acknowledged that there are significant disparities in chronology and historical context between the events under discussion and the present moment. However, the intention has been to convey the direct and subjective experience of being present at the time of the events described.

The contemporary situation in Lebanon is characterised by a population in conflict with governmental bodies that are perceived as indifferent to the financial crisis, the social crisis, the crisis resulting from the exodus of civil war refugees from Syria, and other issues with significant implications, including the explosion at the port of Beirut on 4 August 2020. These challenges have contributed to a country without a government and without politicians capable of tackling these crises. The nation's recent history is characterised by a civil war that persisted from 1975 to 1990, primarily involving disparate military factions that were predominantly divided along religious lines (Muslims and Christians), with the involvement of the Druze community. This conflict gave rise to numerous massacres by both sides, exacerbating the vulnerability of the Lebanese population and leading to occupation and persecution by Syrian forces or paramilitary groups affiliated with Palestinian political movements or radical Iranian religious organisations. Furthermore, military operations have been conducted by intelligence services across a number of Middle Eastern countries. In contrast, the situation in Lebanon has recently reached a crisis point due to the bombing campaign orchestrated by Israel under the direction of Benjamin Netanyahu. The city of Beirut was subjected to repeated aerial bombardments in areas where Israeli military forces had identified the presence of Hezbollah combatants and their leaders. It is important to note that a significant proportion of the Lebanese population had already distanced themselves from Hezbollah's actions. In the context of the *17 October 2019-2021*

---

<sup>2</sup> See "Timeline: Major events of the Lebanese Civil War (1975-1990)", to the following academic website: <https://aub.edu.lb/libguides.com/LebaneseCivilWar>

Revolution, the protests were also led by Muslim religious paramilitary groups. It is noteworthy that these groups have persistently refrained from involvement in the demonstrations and the symbols employed by the protesters in *Martyrs' Square*, a point that will be elaborated upon subsequently. In conclusion, the dynamics that have unfolded in Lebanese society from 2020 onwards are strikingly evident and will have profound ramifications for the social structure.

\*\*\*

### *A concise presentation of facts*

*Bucharest, 14 October 2021.* The *Romanian Ministry of Foreign Affairs* has issued a travel advisory, urging Romanian citizens to refrain from travelling to Beirut during the current period of unrest. Prior to purchasing a plane ticket to Beirut, I experienced a series of reservations pertaining to the potential risks associated with my decision to leave. At the time of writing, members of the *Shī'a Amal Movement* had not yet engaged in demonstrations or other forms of public protest in the streets of the city; the troops had already become a constant and peaceful presence in the city and had not yet been assigned any special or repressive missions this year. This was the primary concern. However, a few days prior to their arrival in Beirut, clashes and violence erupted between Lebanese security forces and Shī'a protesters in the Tayouneh area, reminiscent of the civil war in Lebanon. These events occurred on 14 October 2021, when hundreds of Hezbollah supporters and Amal Movement members protested against the suspension of Judge Tarek Bitar, who was overseeing the investigation into the Beirut blast. This protest was in direct response to the comments made by Hezbollah leader Sayyed Hassan Nasrallah on 10 October 2021, who had already denounced the judge as biased and politicised. This prompted a strong reaction from the moment he took office to begin the investigation.<sup>3</sup>

The deflagration that occurred on 4 August 2020 was one of the most significant non-nuclear explosions in recorded history. The detonation of approximately 2,700 tonnes of ammonium nitrate resulted in the deaths of 214 indi-

---

<sup>3</sup> See Laila Bassam, Maha El Dahan, "Lebanon's Hezbollah chief, Nasrallah, says blast judge biased, should be replaced", October 12, 2021: <https://www.reuters.com/world/middle-east/lebanons-hezbollah-chief-nasrallah-says-beirut-blast-judge-is-politicised-2021-10-11/> and also, Reuters, " 'We will remove you' ", Hezbollah official told Beirut blast judge, September 30, 2021: <https://www.reuters.com/world/middle-east/we-will-remove-you-hezbollah-official-told-beirut-blast-judge-2021-09-29/>



Fig. 1. The port of Beirut after the deflagration on 4 August 2020,(© Photo Daniela Dumbravă).



Fig. 2. Charcoal portraits of the faces of the victims of the 4 August 2020 deflagration, still present in the central area of Beirut today, (© Photo Daniela Dumbravă).

viduals, injuries to 7,000 others, and the displacement of an additional 300,000 individuals, along with the advent of a severe economic crisis. The ammonium nitrate cargo had been imported into Beirut's port on a Moldovan-flagged ship, the *Rhosus*, in November 2013. It was subsequently offloaded into hangar 12 in Beirut's port was visited on 23 and 24 October 2014. The HRW investigation report, which comprises over seven hundred pages, provides a comprehensive account of this pivotal early phase of the tragedy.<sup>4</sup>

It is clear that a post-explosion humanitarian crisis has resulted. The Lebanese population is experiencing a notable reduction in access to electricity, with numerous communities enduring extended periods of darkness. In order to demonstrate the gravity of the economic crisis, the streets have been illuminated, thereby providing a stark visual representation of the challenges currently facing the country. The inflation rate in 2021 was in excess of 57%, according to the official data. Nevertheless, the practice of paying exorbitant prices in apartment buildings for alternative electricity generators in lieu of those provided by the government, which was prevalent during the Civil War, has re-emerged. Similarly, the lack of access to clean water constituted a significant challenge that compelled individuals in both 2021 and during the Civil War to pay a considerable sum. In 2021, financial institutions implemented a cap of 280 dollars on transactions. The professors I encountered did not express discontent, yet their constrained activities and evident exasperation were evident. Furthermore, it was notable that the people displayed a remarkable degree of optimism and resilience, striving to maintain a sense of normalcy and dignity despite the challenging circumstances. On occasion, particularly in the evenings, I would hear young people engaged in leisure activities. From my vantage point, it was evident that young people were congregating on terraces and in crowded bars, particularly in the Hamra quarter, which is renowned for its long and lively streets. With the exception of areas where electricity was introduced with the objective of achieving economic savings, the streets of Beirut have never been deserted. Beirut is a city with a vibrant nightlife, characterised by a strong sense of community and a vibrant exchange of ideas. It is a city that comes alive at night, exuding a youthful and effervescent energy. However, returning to the subject of the social crisis, the individuals over the age of 45 whom I interviewed about the economic crisis were merely discussing the situation. Many recalled the era of the Civil War, particularly those who had experienced it directly. Their reticence to recall the traumas of that period

---

<sup>4</sup> Human Rights Watch, "They Killed Us from the Inside", 9.08.2021, available at the following website address: [https://www.hrw.org/sites/default/files/media\\_2021/08/lebanon0821\\_web.pdf](https://www.hrw.org/sites/default/files/media_2021/08/lebanon0821_web.pdf)



Fig. 3. Lecture on the *Institut d'Études Islamo-Chrétienne* [IEIC], Prof. Augustin Dupré la Tour S.J. (Photo © Archive of the Oriental Library, St. Joseph University-Civil War Photo Collection).



Fig. 4. Lecture on the *Institut d'Études Islamo-Chrétienne* [IEIC], Prof. André Scrima (Photo © Archive of the Oriental Library, St. Joseph University-Civil War Photo Collection).



Fig. 5. St. Joseph University's street – Jesuit quarter (Achrafieh area) – at the time of the civil war (Photo © Archive of the Oriental Library, St. Joseph University-Civil War Photo Collection).



Fig. 6. Soldier presence in the area of the same Jesuit quarter, in the vicinity of the *Green Line*, delimiting the Muslim quarters of Beirut-West from the Christian quarters of Beirut-East (Photo © Archive of the Oriental Library, St. Joseph University-Civil War Photo Collection).

indicated the formation of an eventual, emotionally detached picture. This was not a psychological detachment; rather, it was a pain that they did not wish to increase by complaining. Through direct observation, it became evident that the Syrian refugees seeking assistance on the streets of Beirut in 2021 were frequently met with indifference and a lack of empathy. It was evident that the Syrian occupation during the Civil War and the significant Syrian influence in Lebanon still had a profound impact on the Lebanese psyche, manifesting in their behaviour and attitudes. It is somewhat incongruous to observe Syrians soliciting alms on the streets of Beirut in the context of the second generation of the Assad regime. In this instance, however, they are not military personnel, but civilians, particularly women and children.

My interest in Beirut, however, is rooted in the activities in Lebanon of an Orthodox monk, of Macedonian-Romanian origin, with French citizenship, Father André Scrima. This interest was piqued during the second half of the 1950s, a period marked by the influence of Stalin and Petru Groza in the young Romanian People's Republic. Scrima, who had been awarded a scholarship in Benares, departed from Romania on 28 November 1956. In 1957, André Scrima was encouraged by the Lebanese Orthodox faithful and the *Antiochian Orthodox Church* to establish a spiritual support mission in Lebanon. This was prompted by a small group he had encountered while travelling between Athens and New Delhi, where he had spent ten days in Beirut. Subsequently, following his tenure in India (Benares), he proceeded to Beirut, where he was ordained a priest and spiritual father of the Antiochian monastic community at the monastery of St. George, Deir-el-Harf. From 1959 until 1990, the year of his return to Bucharest, Father Scrima resided between his monastic community, situated approximately 30 km from the Lebanese capital, and the lecture hall of the *Department of Religious Studies at St. Joseph's University*. However, he also spent time in Rome, Paris, Constantinople and the USA. From the correspondence with Father Augustin Dupré La Tour S.J., as well as from the Jesuit father's workbooks, as well as from other primary sources, it is evident that Fr. Scrima remained in Beirut, delivering lectures on a regular basis despite the disruption caused by the civil war to the normal life of the Lebanese population. Naturally, an interest in university activity during wartime also extends to the present. My interest in university activity in wartime commenced in 2020, when I undertook my inaugural visit to Beirut. This was a period during which the *17 October Revolution* was still a significant source of dynamism within the university environment. Discussions were dominated by the economic, political and social situation in the country, with a consensus emerging that the political regime of the time was responsible for the economic collapse and endemic corruption of the system.

\*\*\*

*Beirut, Monday 18<sup>th</sup> October, 10.16 p.m., RdPJ*

I arrived at Hariri International Airport at approximately 8:30 p.m. on October 18th. From the altitude of the aircraft, the city of Beirut appeared to be shrouded in darkness. The experience was markedly different from my landing in February 2020.<sup>5</sup> The Mediterranean Sea, situated on one of its ancient shores, appears somewhat mutilated in the immediate vicinity of the city where the explosion occurred. This is indicative of the persistence of disorder, which has become entrenched and is exhibiting signs of longevity. As the landing of the airship was occurring, there was a sense that at any moment one would make contact with the sea with one's feet. This is to say that the view was somewhat breathless. However, on this occasion, a curious partition emerged between the darkness and the light of the city, or the ships that surrounded the harbour. Upon reaching the border, I was met with a somewhat suspicious gaze from a local policeman. This was my first experience with a Lebanese visa, having obtained one last year (2020). As I proceed through the antechamber, where other individuals like myself are awaiting the processing of their visas, I observe the presence of larger men attired in dark shirts, shabby trousers, and exhibiting a general lack of personal grooming. The individuals in the room appeared to be mere figures, as though they had been printed on a two-dimensional surface. The room itself was lined with cameras from all angles, creating the illusion of a tiny space. Two or three border guards traversed the antechamber, all of them intermittently focusing their attention on the computer and my biometric passport. The olfactory experience in the antechamber became increasingly intense, and I hoped that, as the sole female in the room, I would be expedited through the process. Nevertheless, it appeared somewhat incongruous and amusing to be singled out by the security personnel at that hour, particularly given my focus on my sole checked luggage. Subsequently, the security personnel inquired about my accommodation in Beirut, specifically the Hotel Radisson. I promptly and emphatically denied this information. They were unable to provide an answer as to the location of my accommodation, which I informed them was the *Résidence des Pères Jesuites*. I was amused by their confusion regarding the Radisson Hotel and the ascetic conditions within

---

<sup>5</sup> A summary of my mission to Beirut in February 2020 has been published in D. DUMBRAVĂ, „Andrei Scrima: Înfașurarea în cuvânt”, in „Două decenții fără Andrei Scrima” [special issue], in «Steaua», LXXI, 6 (2020), pp. 3-9.

the *Residence*, which I was intimately acquainted with from the previous year. I am asked why I am in Lebanon. I inform them that I am engaged in archival research and that I am a researcher. I appeared to persuade them, although the first young police officer, who had an attractive appearance, seemed somewhat disconcerted. Nevertheless, he permitted me to proceed. I proceeded to exit the premises and was promptly intercepted by a contingent of healthcare professionals, who proceeded to swab my person for the purpose of determining whether I had been infected with the coronavirus. I eventually emerge from the premises, only to find that the gates have been opened abruptly, resulting in the formation of a lengthy queue of luggage. Notably, none of the rows bear the insignia of a European airline. I begin to search for my luggage with some trepidation. I inquire with the relevant parties, traverse the series of rolling lines at a considerable pace, and eventually locate my luggage, which originated from Bucharest, a city not visible on the monitors at Hariri Airport at that time. I experience a profound sense of relief and proceed towards *Exit*, a location where individuals depart, yet in this instance, my name on a document is the sole determining factor. My Maronite acquaintances have arranged for transportation to collect me from the airport. The young man who is waiting for me, a polyglot, like most of the Maronites I know, provides me with some information about Lebanon. He tells me that the country is experiencing a period of apparent calm, despite the presence of several challenges, including economic issues such as inflation and the potential for extremist movements to flourish in the context of a volatile political environment. We arrive in *Rue Huvelin* with some haste, in the vicinity of the *Théâtre Monnot* and the *Oriental Library*. Upon exiting the vehicle, we are greeted by a volley of gunshots, emanating from the collective elation and gratification associated with the televised address of Hezbollah leader Sayyed H. Nasrallah.<sup>6</sup> Such occurrences are not uncommon at this time of year. While the general public may be unperturbed, it is evident that the topic was a source of concern for my young Maronite colleague. Upon entering the residence, we were afforded the opportunity to relax and recuperate for a period of repose.

*Tuesday, 19th October.* I am currently situated at the *RdPJ*, in a room of considerable size and situated in close proximity to the archive. In essence, there is no more optimal way to utilise the research time here. In the vicinity are derelict edifices with minimal illumination and sparse flora that is particu-

---

<sup>6</sup> See Reuters, "Lebanon's Hezbollah chief Nasrallah says Thursday violence dangerous and critical", October 18, 8:29 PM, <https://www.reuters.com/world/middle-east/lebanons-hezbollah-chief-nasrallah-says-thursday-violence-dangerous-critical-2021-10-18/>.

larly alluring in the context of precipitation and my observation. It is as though I have existed here for a century, recalling events that never actually occurred, yet with the captivating image of a Christian Catholic community that evokes the ambiance of a Roman garden. At last, a meeting was held with H. K., who was acquainted with Father Scrima. We are discussing her double urban *ghost*: Damascus and Beirut. Both cities were almost destroyed by war and she photographed them before they became the scene of civil war and more. In the destiny of an anthropologist and photographer, the capture of the architectural glory moments of two cities, which would later become ghost cities.

On *Wednesday, 20th October*, I will commence my duties at the *RdPJ* archive. Father L. B. S.J., the former director of Institut d'Études Islamo-Chrétiennes [*IEIC*], has been appointed as my tutor since the 2020 incident. The archive has suffered considerable damage. The archive was almost unrecognisable when I saw it again. There were fragments of glass scattered throughout the space, boxes had been moved, books and documents were waiting to be sorted, and the view of the port was destroyed by the window of the recently changed room. The smell of dust mixed with ammonium was pervasive. In summary, it was a remarkable achievement to be granted admission to undertake research on the *Augustin Dupré La Tour S.J. collection*, which comprises a substantial number of boxes, exceeding ten, and encompasses a wealth of documents that illuminate the missionary, academic, and managerial activities of the subject over a span of more than forty years, exclusive of the Lebanese period. Furthermore, the collection included photographs taken during the Civil War, in the vicinity of the *Green Line*, which appeared to be of particular significance and merited close examination.<sup>7</sup> In accordance with Father L.B.'s description, I observed a man who appeared to be somewhat dry and thin, of a certain age, yet exuded surprising vitality despite his outward fragility. His demeanor was simultaneously aristocratic and severe. Each morning, while I was engaged in my studies, I observed him as he brought me, one by one, enormous boxes containing documents from the *Augustin Dupré La Tour S.J. collection*. He consumed the contents of the boxes with his delicate hands, aided by a mobile table. We would examine each file in the collection, with particular attention to those pertaining to Pr. Scrima. At that time, I was unaware that they could also be found in other locations, which I subsequently discovered, namely in *the historical archive* of the *IEIC*. Professor B. inquired as to my intended use of the documents and the nature of my research project, which I outlined on two occasions. These meetings were accompa-

---

<sup>7</sup> A reduced number of these items can be found in the annex to this article. However, the intention is to continue the digitisation process on a purpose-built website.



Fig. 7. The *Green Line*, Beyrouth (Photo © Archive of the Oriental Library, St. Joseph University - Civil War Photo Collection).

nied by the aroma of jasmine tea and chocolate, which B. had kindly provided. From this initial meeting onwards, the project proceeded in accordance with its prescribed trajectory, resulting in a series of intensive days of work. When I was not in the presence of Fr. B., we conversed via telephone. On the other end of the line was a voice that was simultaneously caring, patient, extremely kind, erudite, and generous. In the meantime, I also had the opportunity to meet with Professor S. K. S. S.J., my esteemed professor of Islamology and comparative *Islamic-Christian Christology* at the *Pontifical Oriental Institute in Rome*. Given the vast quantity of material he had accumulated over his career, comprising 80 books, 1,500 scientific articles and an innumerable number of courses delivered at universities across the globe, it seemed likely that his memory was spoiled, due to his present illness. An enthusiastic, affable, brilliant, prolific Egyptian. In the latter part of his career, he was Pope Benedict XVI<sup>th</sup>'s advisor in matters of Islam. He confirmed to me that he visited him often at Castelo Gandolfo even in the period following the Pope's resignation. He had met André Scrima in Beirut and had also taught for many years at the *IEIC*.

\*\*\*

### *The Ring and the raised fist*

This subsequent section will shortly examine the significance of the ring and the raised fist as symbols of a 'compact' Lebanese protest movement, namely the *17<sup>th</sup> October Revolution*. It will demonstrate how the population is divided, both in terms of the Civil War and in comparison, to the present day.

The bridge on the Great General Fouad Chéhab Road served as the focal point for the gathering of young protesters, effectively marking the origin of their revolutionary movement. Formerly serving as a demarcation line between opposing factions during the civil war (*Green Line*), this principal thoroughfare in the capital has become a symbol of the ongoing protests, reflecting the desire of the Lebanese people to unite in the face of shared challenges. First of all, it should be stressed that the *thawra* or Lebanese revolution was not welcomed and accepted by all, but only by some: the Lebanese in Beirut, Tripoli and some in the north of the country. The citizens of the south, of Nabatieh, Tyr and other areas of Beirut, such as Dahieh, controlled by Hezbollah or Amal, on the other hand, suppressed the protests and boycotted any development of the revolution. Any form of civic protest against parliamentary corruption and economic failure was intimidated, not least by counter-demonstrations organised by supporters of these two ultra-religious paramilitary formations. This kind of division of the



Fig. 8. Presence of French UN soldiers in the *Green Line* area (Photo © Archive of the Oriental Library, St. Joseph University-Civil War Photo Collection).

Lebanese population persists to the present day and represents the underlying basis for two opposing visions of their society. This division is evidenced by the actions of the two groups during both the Civil War and the 2019-2021 Revolution. Moreover, this discord persists in the context of the recent conflict between Israel and Hezbollah paramilitary factions in Lebanon. All citizens who have historically embraced the concept of a state created during French colonialism consider themselves to be aligned with republican values, given that Lebanon has been a parliamentary republic since 1926, as amended by the Ṭa'if Accords (1989), which resulted in a rebalancing of the power relations between the major confessions. However, an analysis of the Lebanese Revolution's symbols reveals that it is supported by citizens who aspire to a completely secular state, free of religious influence. This assumption leads to the conclusion that a significant proportion of the Lebanese population has consistently rejected the presence of Palestinian and Syrian refugees, as well as other pro-Palestinian paramilitary groups. It is not my intention here to provide a detailed account; however, it is important to gain an understanding of the extent of the segregation within the Lebanese population and the stark contrast between those who espouse a vision of a society free from all forms of fundamentalism and those who adhere to a

highly religious, even fundamentalist, worldview that seeks to dictate the rules of society according to Sharia law. The youthful demonstrators on the Bridge, symbolised by the raised fist, were the students I encountered at Beirut universities in 2020 and 2021. Many of them were also enrolled at Saint Joseph's University. The 'Ring', a demarcation line between East and West Beirut, a no-man's land, a demarcation line between Christians and Muslims, represents the positioning of the Lebanese Revolution protesters on the line, *i.e.* at a neutral point, indicating their manifest desire to promote secularism. It is important to distinguish between the fight against corruption and the political system, which is protected by the immunities of state office, and the fight against the Shī'a or Sunni population of the Khandaq Al-Ghamiq, Basta or Kantari districts. Despite the poverty of these populations, it is their religious leaders who are driving the desire for an Islamic republic regime, as seen in Iran. This distinction is crucial for understanding the changing visions and actions of Lebanese society.

### *Raised first – "Poing de la revolution"*

The raised fist, also known as the clenched fist, is a powerful symbol with a long history of representing solidarity, resistance, and the fight against oppression. Its origins can be traced back to the early 20th century, where it first gained prominence in labour movements and trade unionism. The symbol's utilisation in political movements commenced in the 1910s. It was adopted by a number of groups, including anarchists, socialists and communists. In 1917, the Industrial Workers of the World incorporated the raised fist into their logo, thereby symbolising unity and power among workers.<sup>8</sup> The symbol has been used throughout the 20th century to represent a range of movements and causes. It was first used in Spain during the Civil War (1936-1939) to demonstrate anti-fascist sentiment. It was then employed by Tommie Smith and John Carlos during the 1968 Olympics to represent the Civil Rights Movement. It was also used by the feminist movement of the 1960s and the LGBTQ+ Rights movement in the early 1970s. In the contemporary era, the Black Lives Matter movement, the women's rights movement and the global protest movement are all associated with the same symbol, despite the differences between the various ideological groups. The so-called progressive, or left-wing, movements

---

<sup>8</sup> See for instance <https://www.nicolagreen.com/blog/struggle-solidarity-power-the-history-of-the-iconic-raised-fist>

have adopted the symbol to represent their solidarity and resistance, while the global protest movements have assimilated it as a symbol of their struggle against the oppression of the corrupt political class and injustice. In the view of the younger Lebanese protesters, the six-metre-high fist installed in Martyrs' Square represents the *thawra*, or revolution. In a gesture of defiance, the religious opponents have repeatedly set fire to or destroyed it.<sup>9</sup> According to their own statements<sup>10</sup>, this symbol has the same meaning as the BLM movement, the 'Arab springs' or the Occupy Wall Street movement. This symbol serves to illustrate the stark contrast between the fundamentalist, religious perspective and the secular, even radically secular viewpoint, as espoused by conservatives. These two positions are situated at opposite ends of the spectrum and continue to segregate the Lebanese population to a significant extent in the present day. Those who adhere to the secular vision demonstrate a de facto resistance to the radical Muslim vision that is visible in countries such as Iran, Saudi Arabia, Afghanistan, and so forth. In contrast, the Shī'a or Sunni Muslim population in Lebanon exhibits a strong resistance to change in Lebanese society. This is because the so-called "Western" values are seen as incompatible with their faith. The combination of these factors represents a significant threat to the stability of the Lebanese social fabric, given the exponential spread of these views on social media. It seems unlikely that a neutral or balanced path between the two visions can be constructed at this point in time. During the civil war, an attempt was made to build a neutral vision, which took place on the Green Line in the Religious Studies department of Saint Joseph's University. This later became *L'Institute d'Etude Islamo-Chrétienne* [IEIC].

\*\*\*

When faith animates science. *The purpose and method of teaching at the IEIC*

A number of documents, some of which have been edited, provide an explanation of the purpose and structure of the teaching provided at the institute. An article by Professor Dupré la Tour S.J. and H. Nashabeh, "L'Institute d'étude islamo-chrétienne de Beyrouth", published in "Solidarité-Orient" in 1984, an article that is now difficult to access, both professors highlight the long histo-

---

<sup>9</sup> See <https://www.aljazeera.com/news/2019/11/22/revolution-fist-symbol-of-lebanons-uprising-set-alight>

<sup>10</sup> See <https://lebanonunsettled.org/performative-mapping>

ry of institutions and various bodies in Lebanon that are dedicated to Islamic studies and oriental studies. Even at the American University of Beirut and St. Joseph's University, there are institutes that conduct valuable research in this field. However, their methodological approach is often one-sided. On the one hand, Islamic studies employ Islamologists who treat Islam as an "object" in the context of perfect rationalist scientific inquiry. On the other hand, Islam is treated in a fideistic, even fundamentalist, tone. Similarly, the studies of Christianity frequently traverse the boundaries between religious studies – *Religionswissenschaft* – and confessionalism. The *IEIC* project advocates a transformation in the relationship between science and faith, emphasizing that the study of religions cannot be confined to disciplines that solely seek to comprehend the religious phenomenon. Faith serves as the animating force behind the study of religions, and without faith, even the field of religious sciences would not exist. Consequently, teaching should prioritise, as quoted:

[...] un esprit de recherche suivant une méthode déjà éprouvée selon un mode pluridisciplinaire. Il pouvait faciliter, chez les professeurs déjà formés à cette méthode par leur formation universitaire, le dépassement de tant fanatisme partisan et la sécurité de l'objectivité, devant un auditoire d'étudiants enclins déjà à la critique et appartenant aux deux confessions.

In the period between 1979 and 1980, a preliminary investigation was conducted with the objective of addressing the following question: *to what extent does the consciousness of faith play a pivotal role in the formation of the world order?* A second line of inquiry addressed the question of how modernity challenges the traditional tenets of Christianity and Islam. Subsequently, a topic emerged that was crucial for elucidating the fundamental structure of the respective traditions. In addition, another theme has emerged. The topic of study is entitled "Scripture and Form". The examination of the foundations and significance of spiritual language in Christian and Islamic art. In practical terms, two professors, one Christian and the other Muslim, both of whom are academics, have agreed to structure their course of study in a similar manner. Moreover, in front of the same students, they take turns, with one listening to the other's lecture and intervening when necessary. In this manner, the research is conducted collectively, with each religious tradition contributing to the enrichment of the other. The two traditions are supported by the testimony of those who adhere to them. Furthermore, the course is informed by the testimony of a living faith, which is presented alongside scientific competence and high academic standards. This is also a significant aspect. In this vein, each professor is invited to present their own religious tradition in the language of that tradition. This enables listeners of other faiths to



Fig. 9. Lebanese military presence in the Jesuit quarter (Achrafieh area) – at the time of the civil war (Photo © Archive of the Oriental Library, St. Joseph University-Civil War Photo Collection)



Fig. 10. Saint Joseph Church, Jesuit quarter (Achrafieh area) – at the time of the civil war (Photo © Archive of the Oriental Library, St. Joseph University.-Civil War Photo Collection).

undergo a necessary change of perspective, facilitating their understanding of the religious universe presented to them from within.

*The methodological perspective of the IEIC founders*

In the comparative history of religions, the potential for a correspondence between religious elements or externally similar rites is frequently highlighted. Such comparisons may prove useful at a certain level. However, they cannot be used as a point of departure for understanding a specific religion. Such an approach can only provide a superficial synthesis. In order to comprehend the fundamental tenets of a religion, it is essential to gain insight into its core principles, which provide a framework for understanding the nuances of its constituent elements, their interrelationships, and the underlying hierarchy. This core, this principle of both unification and creativity, represents the emerging truth that serves as the foundation for revelation and provides a framework for evaluating external formulations. Despite apparent similarities in the views and conceptions of God, humanity, and the world between the two religions, the underlying differences are more pronounced and prominent. This difference cannot be reduced; otherwise, we will end up with a syncretism that would deny the originality and specificity of each. Conversely, it must be maintained for the sake of truth and the preservation of authenticity. Furthermore, it is from this difference that a genuine and authentic collaboration can be built. In fact, this was the underlying principle that presided over the origin of the Institute at the time of the constituent meetings.

I have taken the liberty of including the voices of the founders, who have been meticulous in outlining their purpose for the institute, their methodological approach, and their epistemological choices. This naturally gives rise to the question of the historical-comparative approach in the history of religions or religious studies. It is evident that Raffaele Pettazzoni, the prominent historian of religion, has devoted considerable attention to elucidating the epistemological domain of this field of study. Nevertheless, the study of religion is often approached as a detached, objective inquiry, neglecting the subjective dimension of faith. The religious text, artefact or any historical element that connects with or is related to religions or the religious phenomenon is considered in its entirety, taking into account its historical and historiographical context. The understanding of the religious phenomenon may extend beyond the confines of the confessional approach to the study of religion, as well as fideism, or

the unquestioning acceptance of the veracity of a religious doctrine. While the explanation and comprehension of religion necessitate reason, faith represents the essence and the core of an internal epistemic construction that cannot be denied by the believer.

*What insights emerge beyond the classroom?*

Firstly, the conflicts gave rise to a certain degree of mobility amongst the student population, with individuals relocating from one side of the Green Line to the other. Following consultation of the *Augustin Dupré La Tour S.J. collection*, our sources allow us to focus exclusively on the correspondence between Augustin Dupré La Tour S.J. and father André Scrima. This provides a detailed account of the most challenging events of the war in the 1970s, which I have included below for the reader's reference:

Malheureusement il est difficile de passer dans la zone Ouest, à cause de francs-tireurs sporadiques qui brusquement bloquent le passage.

[Augustin Dupré La Tour S.J. al P. André Scrima, Beyrouth le 24 juillet 1978]

Me voici de retour à Beyrouth depuis le 10 septembre, dans un pays où l'insécurité règne encore et dans une ville désertée en grande partie par ses habitants. On devine en effet une inquiétude profonde et beaucoup s'attendent à une reprise des combats sur une échelle plus grande. On signale de multiples incidents, les uns mineurs, les autres plus importants.

[Augustin Dupré La Tour S.J. al P. André Scrima, Beyrouth, le 11 septembre 1978]

Par ailleurs avez-vous su que Mme Wardé avait frôlé la balle d'un franc-tireur (ou plutôt c'est la balle qui l'a frôlée et qui a brûlé un coin de sa robe) au coin de la rue Huvelin et de la rue du Liban. Enfin Mr Wardé a été arrêté à deux reprises par des kurdes à la fin du ring, qui voulaient lui prendre sa voiture. Enfin nous avons toujours des émotions inédites ! Malgré tout, on espère toujours.

[Augustin Dupré La Tour S.J. al P. André Scrima, Beyrouth, le 25 septembre 1978]

Curieusement j'ai senti que mes deux interlocuteurs préféreraient le français et l'anglais comme langues générales d'enseignement. Mais, au-delà de cet enseignement, nous voudrions faire de ce Département une sorte de forum de rencontres, sorte de psychodrame, qui permettrait à chaque groupe de se rencontrer et de s'affronter ! Mais là encore, il faut que les gens acceptent de se rencontrer, car la frontière reste encore une réalité pour les uns comme pour les autres.

[Augustin Dupré La Tour S.J. al P. André Scrima, Beyrouth, le 27 novembre 1978]  
Plusieurs cours souvent, et même durant la guerre: cela s'accumule trop, à la longue...), mais aujourd'hui imposée par les circonstances.  
[P. André Scrima al Augustin Dupré La Tour S.J. Houston, 10 oct. 1979]

Vous devez suivre de près la situation libanaise. Nous avons eu, ces derniers temps, des après-midis et des nuits agitées. Il est vraiment impensable, dans l'état actuel des choses, de songer à reprendre la vie universitaire dans notre quartier. Pour ce qui concerne l'Institut d'Études Islamo-chrétiennes, il faudra sans doute penser à un local à Beyrouth Ouest, tout en regrettant alors la perte de notre auditoire d'Infirmières. Mais les professeurs musulmans ne viendront jamais à Beyrouth Est. Nous y gagnerons peut-être les étudiants de l'AUB. En tout cas, vendredi prochain, nous faisons passer leurs examens à nos étudiants de l'École d'Infirmières dans le bureau du Dr. Nashabeh.

[Augustin Dupré La Tour S.J. al P. André Scrima, Beyrouth, le 23 août 1981]

On devine partout un découragement profond, à l'Est comme à l'Ouest, car toute issue semble absente. L'AUB a pu terminer ses cours et ses étudiants sont maintenant en période d'examen. Mais Nashabeh m'avouait son énervement de trouver sur tous les arbres du campus des portraits de Khomeiny. Il m'avouait l'autre jour avec tristesse (car je tâche de traverser Barbir de temps à autre pour le rencontrer) que j'étais maintenant le seul chrétien avec lequel il demeurerait en contact. Il avait dû renoncer, avec Ibish, à une table ronde à Antélias, à cause de la difficulté et de l'insécurité du fameux passage de Barbir. [...]

[Augustin Dupré La Tour S.J. al P. André Scrima, Beyrouth le 17 juin 1984]

It would be beneficial to ascertain the list of founders of the Institute of Islamic Christian Studies in Beirut:

### *Yūsuf Ībish (1926-2003), a Sunni Muslim*

In his final years, Professor Ībish served as the director of the Al-Furqan Islamic Heritage Foundation. He is remembered as a prominent figure in the promotion of Islamic culture, as evidenced by the accounts of J. Hunwick and M. Driouèche (2003). His contributions were not limited to the Islamic world, but were also recognised and appreciated by individuals outside this context. He was born in Damascus in 1926 and is of Syrian-Kurdish descent. He completed his undergraduate degree at the American University of Beirut, after

which he proceeded to pursue his doctoral studies at Harvard University under the guidance of the Scottish historian and orientalist Sir Hamilton Gibb (1895-1971), who was serving as the James Richard Jewett Professor of Arabic at the institution. It is worth noting that the latter had his alma mater at the University of Edinburgh and the School of Oriental and African Studies, London. Subsequently, Ībish assumed the role of professor at AUB, where he taught from 1960 until 1984. During this period, he not only delivered lectures at IEIC but also facilitated the transfer of students from the institute to AUB, given the logistical challenges associated with accessing the latter from East Beirut, where St. Joseph University and the Oriental Library were situated. In 1985, he was invited to serve as a lecturer at the American University in Washington, DC. He also held the distinguished position of Professor at Cambridge University from 1985 to 1989. He published a substantial body of work, including two notable volumes: *The Political Doctrine of Al-Baqillani*, Oriental Series 44, American University of Beirut, 1966; together with Ileana Marculescu, *Rothko Chapel (Houston, Texas), Contemplation and action in world religions: selected papers from the Rothko Chapel colloquium "Traditional modes of contemplation and action"*, Houston: Rothko Chapel, 1978.

*Dr. Hisham Nashabeh/ Hischām Naschābah (born 1931, Tripoli), a Sunni Muslim*

He most recently served as Secretary General of the UNESCO National Commission for Lebanon and Trustee of the Institute for Palestinian Studies. From 2011 onwards, he was Chairperson of the Board of Trustees of Makassed University of Beirut and Director of the Makassed Higher Institute for Islamic Education. I was privileged to have the opportunity to meet with Dr. Hisham Nashabe in person in Beirut in February 2020. He was a highly distinguished presence, and we conversed for a period of over an hour. Although I had no substantial documentation at the time, I understood that the close relationship between Scrima and Dr. Nashabeh was due to their collaboration in the university classroom and their shared commitment to the civil rights of the Palestinian population in the Middle East and to the plight of Palestinian refugees. As far as my research has revealed thus far, Scrima's involvement did not extend to involvement in Palestinian political factions within Lebanon. Rather, his role appears to have been that of a moderating influence within the Muslim religious Sunni elite, with an informal contribution to the peace processes in the Middle East. The archival documents, namely the correspondence between Rev. Fa-

ther Augustin Dupré la Tour S.J. and Father André Scrima, do not disclose any political details or indicate a preference for groups engaged in the Palestinian Civil War. Professor Nashabeh conveyed the impression of an individual with an aristocratic and courteous nature, consistently expressing gratitude for his interactions with Father Scrima, particularly during the tumultuous era of the civil war. His role as Secretary General of the UNESCO National Commission for Lebanon continues to be regarded as a significant reformer, yet the historiographical debate surrounding his legacy remains unresolved.

*Augustin Dupré La Tour, S.J. (1921-2011)*

He was born in Colmar, Haut-Rhin, France, on 20 January 1921. He obtained a Bachelor of Arts in Classical Literature from the University of Grenoble (1942) and a Bachelor of Philosophy in Philosophy from the *Faculty of Philosophy (Societas Iesu)*, in Vals près le Puy, France, in 1946. He proceeded to complete his Master's degree in Philosophy at the University of Lyon in 1950. He subsequently undertook doctoral studies at the Gregorian University in Rome, which he completed in 1961. In addition to his native language, he is also fluent in Arabic, English, German and Italian. Furthermore, he has a perfect command of ancient Greek and Latin. In 1957, he was appointed to the position of Professor of Dogmatic Theology at St. Joseph's University in Beirut. He served as Head of the Department of Continuing Education at the *Institute Supérieur de Science Religieuses* and Director of the *IEIC* in Beirut. Father Augustin has published a substantial body of work on patrology, and has also played a significant editorial role, coordinating and editing numerous volumes. Augustin Dupré la Tour was also instrumental in shaping his vision regarding Islamic-Christian relations during his tenure in Beirut. Cardinal Jean-Louis Tauran, president of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, recalled him as one of the most influential figures within the university elite of Beirut and a staunch opponent of fundamentalism in all its forms, both Christian and Islamic. Given his connection with Father André Scrima, it seems reasonable to suggest that he was extremely close, given his theological and philosophical training, as well as his ethical and otherness rigour with different Christian denominations and the Islamic religion. Indeed, the two of them have achieved a great deal together. Firstly, they developed an original system of teaching which enabled people of different faiths to engage in respectful reflection with one another while maintaining their religious identity. Secondly, they have consistently opposed religious fanaticism of all kinds, establishing an interreligious, multidisciplinary study method.

*Father André Scrima (1925-2000)*

Father André Scrima (1925-2000) was an Orthodox monk who, at the time in question, was a member and spiritual father of the St George Orthodox Monastery in Deir el Harf, which belonged to the Archdiocese of the Orthodox of Mount Lebanon (*Orthodox Church of Antiochia*). He was also Patriarch of Constantinople. Athenagoras (1886-1972; patriarch, 1948-1972) appointed him archimandrite of Constantinople and subsequently designated him as his observer at the Vatican Council (11 October 1962-8 December 1965). His educational background includes: Father Scrima held a BA in Mathematics and Philosophy from the University of Bucharest, as well as a BA in Orthodox Theology. His dissertation, entitled "Apophatic Anthropology," was published posthumously. He also held a PhD, which he obtained under the supervision of T. R. V. Murti. The topic of his PhD was "The Ultimate, its Methodological and Epistemological Connotation according to the Advaita-Vedānta," though the dissertation was not published. In the early 1950s, S. Radhakrishnan, then President of India, visited Bucharest. While at the Orthodox Patriarchal palace, he met Father Scrima, who impressed him with his knowledge of Sanskrit and his recitation from the Katha Upanishad. He was pleased to extend an offer of a scholarship in India shortly thereafter. Prior to his departure for India, Scrima visited Château de Bossey, an interconfessional ecumenical center situated near Geneva. This center was established by the World Council of Churches, where he encountered Christophe Dumont, the director of the Dominican Ecumenical Center "Istina" and the editor of the journal Istina (Paris). He also had the opportunity to interact with Marie-Dominique Chenu and Louis Bouyer, prominent figures within the Catholic intellectual community. Scrima will be based in Lebanon, between Deir el Harf and Beirut, from 1969 onwards. From 1970, he will take up the role of lecturer at St. Joseph University, Beirut and the Maronite University of the Holy Spirit, Kaslik. Upon his return to Romania in 1991, he was obliged to relinquish his academic responsibilities and also to leave the monastic community of the Antiochian Orthodox St. George's Monastery. In this context, the monks act as custodians of another part of Scrima's archive and as publishers of his various texts, which display a strong theological and monastic imprint. I have visited the monastery on two occasions and have maintained a consistent dialogue with this community and the Orthodox Archdiocese of Mount Lebanon. In several articles, I have also provided an introduction to the more mystical aspects of this community,

which is strongly influenced by the Jesus Prayer, acquired through the guidance of Father André Scrima.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> D. DUMBRAVĂ, *Χειροθεσία* – “A Charismatic blessing practiced in war times: the dialogical and resilient culture of André Scrima’s spiritual experience”, in *Eastern Orthodox Christianity and the Culture of Dialogue. The Legacy of André Scrima (1925-2000)*, edited by V. COMAN, I.A. TOFAN, *Les Éditions du Cerf Patrimoines*, Paris 2024, pp. 133-159; idem, „Open hermeneutics : André Scrima’s «éclatement de la parole „en moi”» (I)”, in «Diakrisis Yearbook of Theology and Philosophy» 5 (2022), pp. 31-46; idem, „La mort: passage ou limite?» Introductory note on the methodology of an unpublished lecture offered by André Scrima at the Saint-Joseph University in Beirut (1978)”, in «Diakrisis Yearbook of Theology and Philosophy» 4 (2021), pp. 9-27. See also B. TĂTARU-CAZABAN, *Encountering the Other. André Scrima’s Hermeneutics of Spiritual Hospitality*, in «Religions» 13, 8 (2022), pp. 2-11.



STORIA E VALORIZZAZIONE  
PER LA WALKING SOCIETY DI OGGI



# Vie storiche di pellegrinaggio e moderni cammini: le Vie Francigene nella Capitanata

RENZO INFANTE

R. INFANTE, *Vie storiche di pellegrinaggio e moderni cammini: le Vie Francigene nella Capitanata*, in *Ebrei, cristiani e musulmani in viaggio. Incontri e sguardi sull'altro*, a cura di R. Salvarani, Firenze 2025, pp. 261-282

[https://doi.org/10.82041/2025\\_015](https://doi.org/10.82041/2025_015)

## *Premessa*

La comunità mondiale si trova oggi dinanzi ad un fenomeno di vasta portata: le persone si spostano di più rispetto al passato e non solo per cercare lavoro o sfuggire a guerre e cambiamenti climatici, ma anche perché avvertono l'esigenza di mettersi in cammino, di sperimentarsi in una dimensione inedita e rallentata rispetto ai ritmi della vita frenetica di tutti i giorni.

In questo contributo ci interroghiamo se e quali siano le differenze tra le antiche vie di pellegrinaggio e i moderni cammini. Molti di questi, infatti, nulla hanno a che fare con le tradizionali vie dei pellegrini, in quanto sorti proprio per soddisfare la voglia di muoversi lentamente lungo percorsi che collegano ad esempio i luoghi della vita di un santo (come il cammino di san Benedetto o san Pio da Pietrelcina, o anche il cammino di don Tonino Bello), oppure località di interesse storico o archeologico, o anche finalizzati alla scoperta e valorizzazione di una tematica o di un territorio (ad esempio il cammino della pace o il cammino materano).

Quando, invece, si parla di vie storiche di pellegrinaggio ci si riferisce a degli itinerari documentati nelle fonti archivistiche, avvalorati dalla presenza di strutture di accoglienza e dalla narrazione di antichi pellegrini.

Che cosa hanno in comune queste antiche vie di pellegrinaggio con i moderni cammini? È sufficiente l'individuazione di un percorso tematico di più giorni che colleghi ad esempio castelli, abbazie, siti archeologici o naturalistici, e provvisto di strutture di accoglienza perché si possa parlare di un cammino?

Oppure è necessaria la presenza di una meta storico-religiosa e soprattutto che al cammino sia sottesa una valenza di tipo spirituale?

Per la ricerca sarebbe conveniente procedere ad una ridefinizione semantica del termine “cammino”, attualmente adoperato sia per designare itinerari storici di natura prettamente religiosa, come il cammino di Santiago, ma anche percorsi con valenza puramente paesaggistica o enogastronomica (cammino degli dei, dei briganti, del Chianti, ecc.). Sarebbe utile distinguere anche nominalmente gli itinerari a valenza religiosa da tutti gli altri, senza che questo implichi giudizi di valore. Per i primi sarebbe meglio evitare il troppo generico termine “cammino” a favore di quello di “vie storiche di pellegrinaggio”.

Qual è il ruolo e soprattutto quale il contributo della ricerca storica e agiografica in questo effervescente mondo dei nuovi cammini, tenuto conto della scarsa rilevanza delle motivazioni religiose manifestate dai moderni camminatori – anche di quanti percorrono le antiche vie di pellegrinaggio, come il cammino di Santiago – che più che pellegrini sono spesso dei trekkers di lunga percorrenza.

Ora, a parte quella ridotta percentuale che cammina “*orationis gratia*” come gli antichi pellegrini – tra il 2-3% e il 10% – e a parte quei camminatori che escludono espressamente qualsiasi riferimento al sacro, molti di quanti si mettono in cammino sono mossi da motivazioni che sono molto contigue con la dimensione del sacro e dello spirito: la ricerca di se stessi, di un’armonia con il creato, la scoperta della dimensione della “gratuità” e della transitorietà del vivere, l’elaborazione di un lutto, di una malattia, ecc.

Evidentemente per tutte queste persone intraprendere un cammino che abbia una forte e chiara impronta religiosa non è la stessa cosa di un percorso puramente enogastronomico o legato al folklore, perché, come diceva una pellegrina di lunga percorrenza, spesso è il cammino stesso a “fare” il camminatore, a trasformarlo, e a dare un senso nuovo ai suoi passi<sup>1</sup>.

A proposito delle antiche vie di pellegrinaggio è, inoltre, necessario premettere una doverosa distinzione tra l’essenziale ricerca di storici e agiografi e il lavoro di quanti concretamente operano per realizzare percorsi adatti a moderni camminatori. I due piani non andrebbero mai confusi, né tantomeno contrapposti, perché è necessario rammentare che i percorsi dei pellegrini di epoca medievale non erano fissi come le antiche vie consolari, in quanto potevano mutare anche rapidamente a seguito di eventi di natura politica, naturale o antropica. Chi deve individuare e tracciare i moderni percorsi deve, inoltre, tener necessariamente

---

<sup>1</sup> M. CORNO, *Quando cammino canto. Il cammino come esercizio di trasformazione*, Portogruaro (Ve) 2022.

conto delle direttrici storiche, ma anche delle esigenze di sicurezza dei moderni camminatori, perché il più delle volte alle antiche vie si sono sovrapposte delle moderne arterie stradali. Nell'individuare un percorso bisogna privilegiare strade, preferibilmente, non asfaltate, lontane dal frastuono e dai pericoli del traffico veicolare. Qualora ciò non sia possibile bisogna scegliere tracciati alternativi che conservino, per quanto possibile, la memoria dei percorsi storici<sup>2</sup>. È indispensabile agevolare il camminatore nella sua ricerca interiore permettendogli di attraversare territori il più possibile sereni e incontaminati.

Nell'individuazione di un cammino è importante, infine, evidenziare il ruolo fondamentale delle comunità ospitanti. La stessa Conferenza episcopale italiana ha esortato ad abbandonare l'“infelice” espressione di “turismo religioso” a favore di quella di “turismo di convivialità”. Affinché un cammino sia ben strutturato è fondamentale che le comunità mete o tappe del cammino si aprano ai camminatori-pellegrini e partecipino loro il proprio patrimonio culturale, religioso e umano per una condivisione e convivialità delle differenze che finisca per arricchire tutti i protagonisti del cammino<sup>3</sup>.

In questo contributo ci si concentrerà sull'individuazione dei percorsi storici della *via Francigena* che conducevano al santuario micaelico in un ambito territoriale molto ristretto quale quello della Daunia<sup>4</sup> per presentare brevemente il tracciato della via Micaelica, inserito il 18 ottobre del 2019 tra gli itinerari della via Francigena nel sud. Il percorso individuato non è certamente l'unico, ma ha il vantaggio di collegare in un unico tracciato i due itinerari più antichi della via Francigena nella Daunia: quello che giungeva a Troia seguendo l'antica via Traiana e quello che correva lungo la costa adriatica.

### 1. *La viabilità romana*

La Puglia settentrionale che confina con altre tre regioni (Molise, Campania e Basilicata) ed è sede del più antico santuario micaelico di Occidente, a cui si aggiungeranno nel tempo quelli di San Nicola e dell'Incoronata, è stata attra-

---

<sup>2</sup> *Vademecum degli standard europei del percorso della via Francigena*, Prima edizione anno 20016, 6.10, [https://www.viefrancigene.org/static/attachments/resources\\_news/VADEMECUM%20FRANCIGENA%202016prot.pdf](https://www.viefrancigene.org/static/attachments/resources_news/VADEMECUM%20FRANCIGENA%202016prot.pdf) (07/12/2019).

<sup>3</sup> G. De Marco, *L'ospitalità conviviale*, in *Seminario Nazionale sull'ospitalità Religiosa* (Assisi, 24-25 gennaio 2020) <https://turismo.chiesacattolica.it/seminario-nazionale-verso-uno-stile-condiviso-di-ospitalita-conviviale-assisi-24-25-gennaio-2020/> (31.01.2020)

<sup>4</sup> R. INFANTE, *I Cammini dell'Angelo nella Daunia tardoantica e medievale* (Bibliotheca Michaelica 4), Bari 2009.

versata nei secoli da pellegrini, mercanti, soldati e pastori. Le grandi arterie romane che, secondo Tito Livio giungevano nella regione (Liv., IX,2,6), cederanno il posto ai vari percorsi della medievale *via Francigena* e successivamente ai tratturi “regi” della transumanza.

La documentazione storica e archeologica attesta, nella piana del Tavoliere, la presenza di numerose strade che mettevano in collegamento le regioni dell’Appennino con quelle costiere e le regioni del nord con quelle dell’estremo sud della penisola italiana<sup>5</sup>. Per l’epoca romana vanno ricordate in particolare le vie Traiana e Litoranea, oltre alla *Aecas –Sipontum* che congiungeva *Luceria* e *Arpi* con il porto di Siponto, la *Herdonitana* da *Aeclanum* ad *Herdonia*, e la *Venusia-Herdonia* che collegavano l’Appia con la Traiana<sup>6</sup>.

Con la fondazione del santuario micaelico sul Gargano, nel corso del V sec.<sup>7</sup>, e la successiva penetrazione dei Longobardi del ducato di Benevento si ebbero dei mutamenti nell’assetto viario della regione. Se la via Traiana mantenne a lungo la sua funzione, acquisì sempre più importanza il collegamento diretto tra Benevento e Siponto, lungo un tracciato che, seguendo il corso del torrente Celone, tagliava fuori Lucera<sup>8</sup>.

## 2. Via Francigena o Francesca

Al tratto di una delle numerose vie che dalle Alpi conducevano a Roma, già in un documento dell’876, proveniente dall’abbazia del SS. Salvatore del Monte Amiata, viene dato il nome di *via Francisca*<sup>9</sup>. La prosecuzione di questi

<sup>5</sup> G. ALVISI, *La viabilità romana della Daunia* (Società di Storia patria per la Puglia, vol. 36), Bari 1970, 27. Cfr. R. STOPANI, *La via Francigena del Sud. L’Appia Traiana nel Medioevo*, Firenze 1992. Per un quadro generale sulla viabilità meridionale P. DALENA, *Dagli Itinera ai percorsi. Viaggiare nel Mezzogiorno medievale*, Bari 2003; L. COTUGNO, *Le antiche strade dell’Italia Meridionale*, Foggia 2007; G. VOLPE, *Contadini, pastori e mercanti nell’Apulia tardoantica*, Bari 1996, p. 62.

<sup>6</sup> ALVISI, *La viabilità romana* ... cit., 61-69, VOLPE, *Contadini, pastori e mercanti* ... cit., 70-73; J.-M. MARTIN, *Foggia nel Medioevo*, Galatina 1998, p. 15.

<sup>7</sup> G. OTRANTO, «Il “*Liber de apparitione*”. Il santuario di san Michele sul Gargano e i Longobardi del Ducato di Benevento», in *Santuari e politica nel mondo antico*, a cura di M. SORDI, Milano 1983, pp. 210-245.

<sup>8</sup> VOLPE, *Contadini, pastori e mercanti* ... cit., 71, n. 56, ID., *Aspetti della storia di un sito rurale* ... cit., 329; ALVISI, *La viabilità romana* ... cit., pp. 90-91.

<sup>9</sup> La menzione della *via Francisca* viene riportato nell’“*actum Clusio*”, che descrive un terreno dato a livello, conservato nelle pergamene del monastero di San Salvatore sul monte Amiata. Le pergamene sono state pubblicate da W. KURZE, *Codex Diplomaticus Amiatinus*, I, Tübingen 1974, doc. 157, p. 332, citato in R. STOPANI, *La via Francigena. Una strada europea nell’Italia del Medioevo*<sup>4</sup>, Firenze 1998, P. CORSI, *Il “Pellegrino al Gargano” rivisitato. Pellegrini e santuari nel Gargano medievale*, in *Pellegrinaggi, pellegrini e santuari sul Gargano* (Biblioteca minima

percorsi, che da Roma menavano ai porti pugliesi, assume nella documentazione medievale la medesima denominazione di *via Francisca*, come appare nei tre placiti volturnensi del 936<sup>10</sup>, del 954<sup>11</sup> e del 986<sup>12</sup> in riferimento ad una bretella viaria che si staccava dalla via Latina e, percorrendo la valle Telesina, si collegava alla Traiana<sup>13</sup>.

L'appellativo di *Francigena* viene però adoperato anche come denominazione di diversi percorsi che attraversano la Daunia<sup>14</sup>. Designa anzitutto il tratto viario che, dipartendosi dalla Traiana, conduceva da Troia a Siponto, come appare nel *Privilegium Baiulorum Imperialium* in cui si tracciano i confini del territorio di Troia:

(...) et tendit ad Montem Aratum, et transit usque ad stratam Bovini, et inde usque ad fraxinum et ficum sicut descendit et ferit ad viam francigenam, inde descendendo ad viam quę ferit ad Sanctam Mariam de Terenzano, et rediens ad sinistram usque ad flumen Aquilonis (...) <sup>15</sup>.

È significativo come l'appellativo "Francigena" si ritrovi anche come epiteto di personaggi dell'epoca, come ad esempio di quel Gualtiero Francigena, vescovo di Troia che nel 1083, che diede avvio alla costruzione della splendida

di Capitanata 28), a cura di P. CORSI, San Marco in Lamis 1999, pp. 9-33, 10. Per una rassegna più completa delle ricorrenze dell'odonomo "Francisca/Francigena" D. CALAZZA, *Le vie Francigene d'Italia. Sovrani, eserciti, devozioni, viandanti sulle strade imperiali dei Franchi nel Sud*, (Quaderni Campano Sannitici XII), Dragoni (CE) 2018.

<sup>10</sup> *Chronicon Vulturense del monaco Giovanni II*, ed. V. FEDERICI (F.S.I., 58), Roma 1925, doc. 88, pp. 45-49, (46. 47).

<sup>11</sup> *Chron. Vultur.* II cit., doc. 93, pp. 65-66.

<sup>12</sup> *Chron. Vultur.* II cit., doc. 169, p. 318.

<sup>13</sup> «I pellegrini, diretti a Monte Sant'Angelo o ai porti pugliesi, dopo San Germano, ormai percorrevano una bretella ricordata in tre placiti volturnensi del 936, del 954 e del 986 come *via Francisca* e in un placito del 955 come *Via Silice*. Essa staccatasi dalla via Latina in prossimità di Teano, attraverso il *Pons Marmoreus* per le terre di San Benedetto e di San Vincenzo al Volturno si collegava alla Traiana poco oltre Benevento»: P. DALENA, *Vie di pellegrinaggio nel sud Italia verso Gerusalemme nel Medioevo*, in *Roma-Gerusalemme. Lungo le vie francigene del sud*, a cura di ASSOCIAZIONE CIVITA, Roma 2008, 40-62. 47. Secondo DALENA, *Dagli Itinera ai percorsi ... cit.*, p. 18, n. 44, questa potrebbe essere la strada percorsa nel 986 da Landone, conte di Teano per recarsi in pellegrinaggio a Monte Sant'Angelo, STOPANI, *La via Francigena del Sud ... cit.*, passim, CORSI, *Il "Pellegrino al Gargano" rivisitato ... cit.*, p. 10; CARDINI, *I pellegrinaggi ... cit.*, p. 277.

<sup>14</sup> DALENA, *Dagli Itinera ai percorsi ... cit.*, p. 80 ritiene che, come dimostrano alcune *chartae* del monastero di Banzi della fine dell'XI secolo, il toponimo *via Francigena* o *Francesca* sostituì o si sovrappose, dai primi anni dell'XI secolo, a quello della Traiana da Troia a Canosa.

<sup>15</sup> *Les chartes de Troia*, I (1024-1266), *Codice Diplomatico Pugliese*, continuazione del *Codice Diplomatico Barese*, XXI, a cura di J.-M. MARTIN, Bari 1976, doc. 1, 79-82. 80, r. 8, Cfr. CORSI, *Il "Pellegrino al Gargano" rivisitato ... cit.*, p. 16; STOPANI, *La via Francigena del Sud ... cit.*, p. 48.

cattedrale romanica<sup>16</sup>. In un documento rogato a Foggia nel maggio del 1222, nel descrivere i confini di una casa data in fitto dal priore di San Leonardo, si menziona la figlia di un tale Roberto Francigena<sup>17</sup>. Lo stesso appellativo viene attribuito a tale Goffredo Francigena, Signore di San Filippo d'Agira (Enna)<sup>18</sup>.

Per una fortuita e fortunata coincidenza, al 1024 risale un altro documento, rogato a Termoli, nel quale una medesima strada viene denominata prima *via Francigena* e poi *via Francisca*. Un termolese, di nome Giso, dona al monastero tremiteese di San Giacomo la chiesa dei santi Giovanni Battista ed Evangelista:

(...) Gisus pro anima mea vel pro dictis parentibus meis, sic dono et trado atque concedo...una ecclesia Beati Iohannis Baptiste et Sancti Iohannis Evangeliste quod circumquaque ipsum venerabilem locum et per singule petie, que est terra per mensuram modiorum C<sup>m</sup> et habet finem: capo via francigena, de uno latere fine via que pergit inter vineas per pede de Monte Nigro et venit in ipso rigo qui nominatur Porcilli, et de alio latere fine ipse rivus iam dicti Porcili quomodo venit in iam dicta via francisca, et est infra ipsam dictam finem vineis petie XIII<sup>m</sup> et dono atque concedo de aliis meis rebus que ego habeo in ipso dictu comitatu Termolense (...) <sup>19</sup>.

Questo documento risulta particolarmente importante sia perché evidenzia come, già agli inizi del sec. XI, le denominazioni di *Francigena* e *Francisca* si equivalessero, sia perché dimostra come il nome *Francigena* o *Francisca* venga applicato anche all'antica via che scendeva lungo la costa adriatica passando per Larino o per Termoli e proseguiva verso la Daunia<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> In realtà il *Chronici Troiani fragmentum* riporta l'appellativo *Frangente*: (...) *Successit ei Gualterius Frangente ii (secunda die) mensis Novembris, quem consecravit Gregorius Septimus, Frammenti di cronaca troiana antica*, a cura di V. DE SANTIS, Troia (Fg) 1975, p. 9. Nei documenti successivi tale appellativo viene mutato in *Frangigena*: T. PASSERO, *Synodus Dioecesisana Troiana Ecclesiae*, Napoli 1874, p. XX; *La città di Troia e la sua storica Cattedrale*, a cura di F.A. MAITILASSO, Troia 1935, p. 15; M. DE SANTIS, *La "Civitas troiana" e la sua Cattedrale*, Foggia 1976, p. 35; J.-M. MARTIN, *La città e la sua cattedrale in età normanna*, in *Troia nel primo millennio*, a cura di J.-M. MARTIN-S. RUSSO, Foggia 2019, pp. 47-53, 48.

<sup>17</sup> F. CAMOBRECO, *Regesto di S. Leonardo di Siponto*, Roma 1913, doc. n. 173, pp. 111-112. P. CORSI, *Appunti per la storia di una città. Foggia dalle origini all'età di Federico II*, in M.S. Calò Mariani (a cura), *Foggia medievale*, Foggia 1997, pp. 11-39, 28.

<sup>18</sup> «Del resto Giovanni, un fratello di Gualtiero che fece parte di una commissione per la risoluzione di una controversia nata tra Goffredo Francigena, signore di San Filippo d'Agira, e il convento di San Filippo, nel 1174...»: Fulvio Delle Donne, s.v. *Gualtiero*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Treccani vol. 60, 2003 (URL 15/01/2020).

<sup>19</sup> *Codice diplomatico del monastero benedettino di S. Maria di Tremiti (1005-1237)*, (F.S.I. 98), a cura di A. PETRUCCI, Roma 1960, Parte seconda, doc. n. 10, 31-34, 32, rr. 30-35.

<sup>20</sup> P. DALENA, *Dalle vie Francesche alla Francigena. Crociati e pellegrini verso la Terrasanta*, Bari 2017, pp. 33-34, ritiene che l'odonimo Francigena si imponga solo con il dominio dei Normanni,

La maggior parte delle menzioni si trovano, però, in documenti che riguardano i possedimenti del monastero benedettino di San Giovanni de Lama. La ricorrenza più antica è quella del *Sigillum* di Bicciano del dicembre 1030, con cui si confermano a Pietro, abate di San Giovanni, le concessioni fatte dai suoi predecessori. Descrivendo i confini dei possedimenti per ben due volte si menziona una *via Francesca*:

(...) terras que incipiunt a Monte Calvo quomodo descendit per vallonem ad stratam que dicitur Francesca ubi sunt magni lapides et ascendit per vallem ad lacum Rubeum (...)

(...) vadit ad locum qui dicitur Profica et recto tramite vadit ad stratam francescam et hoc itinere vadit ad montem qui dicitur Castellum (...) <sup>21</sup>.

La denominazione *strata Francesca* si riferisce, nel primo caso, al tratto montuoso fra San Giovanni Rotondo e Monte Sant'Angelo situato ad est dell'abbazia, dove ancora oggi sono visibili i "*magni lapides*", nel secondo al tratto tra il torrente Triolo, la *Profica*, località di incerta identificazione, e il monte Castello sulle cui pendici sorgeva l'abitato di Castel Pagano.

Tale concessione con il duplice riferimento alla *strata Francesca* viene confermata, quasi alla lettera, nel 1095 da Enrico, conte di Monte Sant'Angelo <sup>22</sup>.

A questa strada *Francesca* faranno ancora riferimento un documento, risalente al 1134, del re di Sicilia e d'Italia Ruggero II che prende sotto la propria protezione l'abbazia di San Giovanni e ne conferma tutti i possedimenti <sup>23</sup>, ed uno pontificio del 1167 <sup>24</sup>.

denominati "Francigeni", i Franchi occidentali distinti dai Franchi orientali di area germanica. I due documenti rogati rispettivamente a Troia e a Termoli nel 1024, prima della venuta dei Normanni, in cui ricorre la denominazione via Francigena, sono da Dalena entrambi ritenuti falsi.

<sup>21</sup> G. DEL GIUDICE, *Codice Diplomatico di Carlo I e II d'Angiò*, Napoli 1863, app. I, XIII-XVIII, citato da G. MANDUZIO, *Il Monastero di San Giovanni in Lamis. Documenti (sec XI-XIV)*, San Marco in Lamis s.i.d., 41-43, D. FORTE, *Il Santuario di S. Matteo in Capitanata*, San Marco in Lamis 1978, 95-97. P. CORSI, *Il monastero di S. Giovanni in Lamis in epoca bizantina*, Nicolaus IV/2, 1976, 365-383. 378, seguendo il parere di V. VON FALKENHAUSEN, *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom 9. bis ins 11. Jahrhundert*, Wiesbaden 1967, 183, n. 47, ritiene, invece, che questo *συνδλιον* sia stato emanato da Basilio Boioannes nel 1025 o 1026.

<sup>22</sup> DEL GIUDICE, *Codice Diplomatico*, citato da MANDUZIO, *Il Monastero di San Giovanni in Lamis* ... cit., pp. 44-47, 45.

<sup>23</sup> K.A. KEHR, *Die urkunden der normannisch-sizilischen könige*, Innsbruck 1902, 421, n. 7, citato da Manduzio, *Il Monastero di San Giovanni in Lamis* cit., 48, P. CORSI, *Il Monastero di San Giovanni in Lamis in epoca normanno-sveva*, in "San Matteo". *Storia, società e tradizioni nel Gargano*, San Marco in Lamis 1979, pp. 61-79. 69.

<sup>24</sup> Questo documento riporta una rivendicazione di Giovanni, abate di Santa Sofia in Benevento, presentata al pontefice Alessandro III contro l'abate del monastero di San Giovanni in Lamis reo di aver occupato indebitamente territori siti in una località detta *Francisca* in Puglia, ap-

A questa stessa strada si fa riferimento in un cartolario del monastero di San Giovanni in Piano, realizzato nel 1421 su un originale riportante la data anche se incerta del 1007. Nella descrizione dei possedimenti dello stesso monastero si trovano altre due ricorrenze ad una *strata Francesca*. La prima sembra riferirsi alla strada che partendo dal monastero correva nella pianura, lungo le pendici meridionali del promontorio garganico a non molta distanza dal torrente Candelaro, e portava alla città portuale di Siponto:

(...) Item in loco ubi dicitur la valla de Santa Lucia sunt ibi terminos demonstrantes territorium Santi Johannis in plano juxta vallonem magnum castelli Paganj juxta viam pulvicam que dicitur francesca et alios confines<sup>25</sup>.

L'altra, invece, fa pensare ad una seconda strada che salirebbe da Apricena verso il passo dell'Ingarano (*per ipsum Ancaranum*) e procederebbe in qualche modo parallela alla prima, sopra la montagna in direzione di San Marco in Lamis e di Monte Sant'Angelo:

(...) de tercio latere finis est ipsi vallonj qui dicitur lo Rigo martino et pergit in super ipsum ragalem qui est a parte dextera et per tempore sua aqua decurrit in ipsum casalem qui dicitur casalichio et ibidem sunt terre de Riso de Argento ubi dicitur santo petro vetrano et vadit in via vetere que dicitur francesca que venit per ipsum Ancaranum et pergit ad ipsam Murgiam<sup>26</sup>.

Ad una *via Francesca* nel territorio di Casale Novo si fa riferimento anche nel *Quaternus de excadenciis Capitinatae*:

item quadragenalia vinearum quinque iuxta viam Francisce valent in vino salmas quattuor<sup>27</sup>.

---

partenenti a Santa Sofia. Il pontefice ne ordina la restituzione: "(...) *abbate Sancti Iobannis qui dicitur in Lama querimoniam preponere cepit, quod ipse quasdam terras, quas monasterium Sancte Sophie in Apulia in loco qui dicitur Francisca possidebat, iniuste et sine aliqua ratione invase I erat (...)*". *Archivio storico provinciale di Benevento*, fondo S. Sofia, VIII.9, citato da MANDUZZIO, *Il Monastero di San Giovanni in Lamis* ... cit., 49.

<sup>25</sup> M.A. FIORE, *Il monastero di San Giovanni in Piano e della SS. Trinità di S. Severo*, in *Benedictina* XX (1973), pp. 167-202, 194; V. RUSSI, *Contributo agli studi di topografia antica e medievale del Gargano meridionale*, Roma 1979, p. 132; P. CORSI, *Il monastero di S. Giovanni in Lamis in epoca bizantina* ...cit., p. 379, n. 64.

<sup>26</sup> FIORE, *Il monastero di San Giovanni in Piano* ... cit., 194-195; RUSSI, *Contributo agli studi di topografia antica e medievale* ... cit., p. 132.

<sup>27</sup> a cura di G. DE TROIA, *Quaternus de excadenciis Capitinate, factus per judicem Robbertum de Ariano et notarium Thomasi de Avellino de mandato imperialis Maiestatis Friderici II*, (cod. 763 Montis Casini), Foggia 1994, f. 200 r., 369. Ad una contrada denominata *Francisca* sita sempre nel

*Strata francigena* vengono denominate, nel 1201, altre due vie, di cui una è detta *maiore*, che passavano nei pressi di Tressanti, e quindi all'incrocio della via che da Foggia conduceva a Salpi con la via Litoranea che proveniva da Siponto:

(...) Posuimus in pignore ipsius ecclesie sancti Stephani pecziam unam terre in tenimento castelli nostri Trium Sanctorum. Cujus hii sunt fines: primus finis est ab oriente juxta viam que vadit ad molendinum curie; secundus a meridie via que venit a sancto Angelo usque ad stratam francigenam majorem; tercius ab occidente dicta strata francigena; quartus finis est a septentrione juxta terram Templi et vadit usque ad molendinum curie (...) <sup>28</sup>.

Il fatto che nella documentazione medievale la denominazione via *Francigena* o *Francisca* venga applicata a più percorsi, uno coincidente in gran parte con la Traiana da Benevento a Troia e con la Troia Siponto sino al mare, un altro con l'antica via Litoranea, un altro ancora con la strada che da Troia-Foggia si dirigeva verso Salpi, dove si raccordava con la Litoranea, ribadisce e sottolinea la validità del concetto di area di strada e che non si debba assolutezzare l'idea di un unico percorso della via Francigena <sup>29</sup>.

### 3. Itinerari della via Francigena

L'incremento dei pellegrini che percorrevano le contrade della Puglia settentrionale richiedeva oltre al ripristino degli antichi sistemi viari romani anche l'apertura di nuovi percorsi che facilitassero il cammino dei viaggiatori. Si assiste così al progressivo sorgere, in sostituzione delle antiche *mansiones* e *stationes*, di una fitta rete di ricoveri assistenziali, spesso gestiti dagli ordini religiosi, «esclusivamente o parzialmente destinata al servizio di quei *pauperes* che, per

---

territorio di Casale Novo, ubicato a 8 chilometri a sud est di San Severo, non molto distante dall'imbocco della valle di Stignano, fa riferimento un atto dato nell'omonimo Casale il 4 marzo 1304; F. CAMOBRECO, *Regesto di S. Leonardo di Siponto*, Roma 1913, Appendice, doc. n. 5, pp. 309-310.

<sup>28</sup> J.L.A. HUIILLARD-BRÉHOLLES, *Historia diplomatica Friderici secundi*, 6 voll., Parigi 1852-1861, I, 2 *additamenta*, 910. a. 1201, P: DE BIASE, *Puglia medievale e insediamenti scomparsi. La vicenda di Salpi*, Fasano (BR) 1985, p. 265.

<sup>29</sup> P. VIDAL DE LA BLACHE, *Tableau de la géographie de la France*, Paris 1908, citato da G. SERGI, *Evoluzione dei modelli interpretativi sul rapporto strade-società nel Medioevo*, in *Un'area di strada: l'Emilia occidentale nel medioevo. Ricerche storiche e riflessioni metodologiche*, a cura di R. GRECI, Bologna 2000, pp. 3-12. 5; G. SERGI, *Potere e territorio lungo la strada di Francia. Da Chambéry a Torino fra X e XIII secolo*, Napoli 1981, p. 33.

antonomasia, erano i pellegrini<sup>30</sup>. Le vie del pellegrinaggio potranno quindi essere individuate, oltre che sulla base degli itinerari di viaggio pervenutici, anche grazie alla presenza della rete di ricoveri e luoghi di ospitalità, realizzata appositamente o quasi esclusivamente per loro<sup>31</sup>.

### 3.1. *Itinerario di pianura della via Francigena (o strata peregrinorum)*

In età medievale, l'itinerario principale seguito dai pellegrini provenienti da Roma per raggiungere il santuario dell'Arcangelo, come meta o come tappa intermedia prima di imbarcarsi da uno dei tanti porti pugliesi diretti in Terra Santa, seguiva l'antico tracciato della via Traiana da Benevento a Troia, edificata agli inizi del sec. XI nei pressi dell'antica *Aecae*. Da qui si prendeva la diramazione che, con percorso pianeggiante, seguendo la valle del Celone portava a Siponto attraverso l'abitato di Foggia. Questa via coincide quasi certamente con quella *stratella* che, in un documento del 16 giugno 1303, si dice percorsa *antiquitus* dalle *carrothiae fogitanae* che si recavano a Siponto<sup>32</sup>. Che Foggia fosse ubicata sulla direttrice che menava al santuario di San Michele fa chiaramente riferimento una donazione del 1159 in cui viene più volte menzionata una *Strata S. Angel*<sup>33</sup>.

La strada, seguendo grosso modo il tracciato dell'odierna statale 89 giungeva a Siponto, dopo aver incrociato l'antica via Litoranea che da Larino conduceva a Siponto<sup>34</sup>.

Da Siponto i pellegrini avevano più alternative per giungere al sacro speco, seguendo i sentieri lungo i valloni che solcano il versante meridionale del promontorio garganico<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> CORSI, *Il "Pellegrino al Gargano" rivisitato ... cit.*, p. 14.

<sup>31</sup> L'identificazione degli itinerari, di seguito proposta, non esclude che esistessero, per raggiungere la grotta garganica, altri tragitti di cui, però, nei documenti non è stata ritrovata attestazione alcuna risalente ad epoca medievale.

<sup>32</sup> (...) *et vadit per unam stratellam unde ibant antiquitus carrothie fogitane a Fogia Sipontum*: CAMOBRECO, *Regesto di S. Leonardo ... cit.*, doc. n. 225, pp. 154-155.

<sup>33</sup> CAMOBRECO, *Regesto di S. Leonardo ... cit.*, doc. n. 57 (1160, ma in realtà 1159, novembre, Foggia), 36-37: (...) *Ego Alexius castri Fogie palatinus iudex, presente [Nicodjemo regio iudice, huius cartule traditione offero et per fustem trado vinearum mearum, que sunt in territorio eiusdem castri secus stratam que dic. S. Angeli, quadragenaria tria vobis canonicis S. Leonardi in manum Riccardi prioris; fines et mensure hee sunt: prima parte secus viam S. Angeli sunt passus viginti tres et pedes tres (...)].* Si veda P. CORSI, *Appunti per la storia di una città: Foggia dalle origini all'età di Federico II*, in M.S. CALÒ MARIANI (a cura), *Foggia medievale*, Foggia 1997, pp. 11-40, 15.

<sup>34</sup> J.-M. MARTIN, *La città di Siponto nei secoli XI-XIII*, in *San Leonardo di Siponto. Cella monastica, canonica, domus Theutonicorum*, Atti del Convegno internazionale (Manfredonia, 18-19 marzo 2005), a cura di H. HOUBE, Galatina 2006, 15-32. 30: "Una delle funzioni maggiori di Siponto era di fungere da tappa principale per i pellegrini che vengono a visitare il santuario di Monte Sant'Angelo".

<sup>35</sup> M. MELLILLO-P. PIEMONTESE, nell'introduzione alla ristampa di Cavaglieri, *Il Pellegrino al Gargano ... cit.*, Siponto 1987) 236-237, parlano di almeno otto "strisce di popoli devoti" che si inerp-

### 3.1.a. Strutture di accoglienza

Oltre i ricoveri edificati nella stessa Monte Sant'Angelo per interessamento della regina Ansa, (756-774)<sup>36</sup>, e ad opera dell'abate Giovanni de Curte, zio del conte Enrico di Monte Sant'Angelo<sup>37</sup>, tra il casale Candelaro e Siponto venne eretta la cella monastica con la *domus hospitalis* di S. Leonardo, con la specifica funzione di appoggio e sostegno dei pellegrini<sup>38</sup>. Alla *domus* di San Leonardo in Lama Volara sembra debba collegarsi la fondazione di una chiesa dedicata a San Leonardo nel *castrum Fogie*, a supporto dei pellegrini verso san Michele<sup>39</sup>.

Nel 1125 un tale Angelo, offre alla chiesa di san Tommaso del *castrum Fogie*, un ospizio che egli ha fatto costruire *ad susceptionem peregrinorum* lungo la via che conduceva a Troia<sup>40</sup>.

A Troia e nelle sue vicinanze, in considerazione del suo antico ed importante ruolo di snodo viario, sono attestati in documenti del XIII e XIV sec. ben quattro ospedali: l'*hospitale S. Vincenti*, l'*hospitale S. Mariae*, l'*hospitale S. Mattei* e l'*hospitale S. Petri*<sup>41</sup>. Due atti, risalenti al 1093 e al 1094, menzionano un non ben specificato *ospitale*, di cui è rettore il presbitero Giovanni figlio di Isengarda, e una vendita di vigne per il suo funzionamento: *illas vineas vendidimus et tradidimus ad utilitatem ipsum ospitalem*<sup>42</sup>. Al maggio del 1182 è

---

cavano verso il santuario su altrettante strade, RUSSI, *Contributo agli studi di topografia antica e medievale ... cit.*, p. 129.

<sup>36</sup> *Epitaphium Ansa reginae*, ed. G. Weitz, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum*, Hannoverae 1878, pp. 191-192; così G. OTRANTO, *Il pellegrinaggio micaelico dal Gargano all'Europa*, in *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, a cura di R. BARCELLONA-T. SARDELLA, Soveria Mannelli 2003, pp. 329-360, 338.

<sup>37</sup> T. LECCISOTTI, *Le colonie cassinesi in Capitanata*, II, *Il Gargano*, Montecassino 1936, doc. I, 29-32.30, rr. 6-10, J.-M. MARTIN, *Le culte de saint Michel en Italie méridionale d'après les actes de la pratique (VI-XII<sup>e</sup> siècle)*, in *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e Medioevo*, atti del Convegno internazionale, Monte Sant'Angelo, 18-21 novembre 1992, a cura di C. CARLETTI-G. OTRANTO, Bari 1994, pp. 375-403, 397; L. PELLEGRINO, *"Hospitale Sancti Michaelis" di Monte Sant'Angelo*, Manfredonia 2001, p. 35.

<sup>38</sup> CAMOBRECO, *Regesto di S. Leonardo ... cit.*, doc. n. 10, 8-9; doc. n. 71, 45-46, DALENA, *Dagli Itinera ai percorsi ... cit.*, p. 156.

<sup>39</sup> *Les chartes de Troia ... cit.*, doc. 91, p. 274. Alla medesima chiesa si riferiscono probabilmente gli atti riportati da CAMOBRECO, *Regesto di S. Leonardo ... cit.*, doc. n. 63, 40-41; doc. 66, 42-43, CORSI, *Il "Pellegrino al Gargano" rivisitato ... cit.*, p. 17.

<sup>40</sup> (...) Ego Ang(e)l(u)s, qui sum habitator in castro Fogie, declaro q(uonia)m habeo quoddam hospitale in territorio eiusdem castri, iuxta viam que vadit ad Troiam quod ad susceptionem peregrinorum edificari feci, *Les chartes de Troia ... cit.*, doc. 48, pp. 178-179.

<sup>41</sup> *Rationes Decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Apulia-Lucania-Calabria*, a cura di D. VENDOLA, Città del Vaticano 1939; Stopani, *La via Francigena del Sud* cit., 50.

<sup>42</sup> *Les chartes de Troia ... cit.*, doc. 29, 137-138; doc. 30, 139-141, CORSI, *Il "Pellegrino al Gargano" rivisitato ... cit.*, pp. 17-19.

datato un altro documento che attesta l'esistenza di un *hospitale qui est iuxta Portam Ferream*<sup>43</sup>. Al 1196 e al 1250 risalgono due documenti in cui viene attestata l'esistenza di un ospedale nei pressi della chiesa di S. Marco nelle vicinanze di Troia<sup>44</sup>.

Analoghi ospizi per i pellegrini si trovano a Orsara e ad Ascoli Satriano<sup>45</sup>.

### 3.1.b. Itinerari

Probabilmente il primo itinerario narrato su questo percorso è quello del monaco Bernardo che nell'867 potrebbe aver seguito la Traiana fino al sito dell'antica *Aecae* e di lì si sarebbe diretto verso il Gargano seguendo la diramazione per Siponto<sup>46</sup>.

Con la conquista crociata della Terra Santa il numero di pellegrini aumenterà notevolmente e di conseguenza crescerà anche quello dei diari di viaggio. Negli anni tra il 1151 e 1154 ebbe luogo il lunghissimo viaggio tramandatoci da Nikulas di Munkathvera, abate del monastero di Thingor<sup>47</sup>.

L'itinerario più interessante, in quanto descrive l'intero percorso da Roma per raggiungere Otranto, è quello di un anonimo pellegrino inglese effettuato negli anni 1344-1345. Giunto a Napoli arriverà a Monte Sant'Angelo, dopo esser transitato da Benevento, Paduli, Sant'Arcangelo, Sant'Eleuterio, Troia, Foggia, Fazioli, Candelaro e San Leonardo<sup>48</sup>.

Lo stesso itinerario verrà percorso in senso inverso, tra il 1470 e il 1471, da Giovanni Adorno e suo padre Anselmo di ritorno dalla Terra Santa<sup>49</sup>.

<sup>43</sup> *Les chartes de Troia* ... cit., doc. 99, pp. 293-296; confermato nel doc. 113, pp. 331-334, del 1192.

<sup>44</sup> *Ivi*, doc. 120, pp. 347-349; doc. 157, p. 431.

<sup>45</sup> CORSI, *Il "Pellegrino al Gargano" rivisitato* ... cit., pp. 18-19.

<sup>46</sup> *Itinerarium Bernardi monachi franchi*, in *Itinera Hierosolymitana et Descriptiones Terrae Sanctae. Bellis sacris anteriora*, a cura di T. TOBLER, Genevae 1879, 307-320, M. TROTTA-A. RENZULLI, *Una tappa dell' "Itinerarium" di Bernardo monaco: l' "ecclesia sub uno lapide" di San Michele al Gargano*, Garganostudi 3, 1997, pp. 10-25.

<sup>47</sup> Nicolaus Saemundarson, abbas islandicus, Iter ad loca sancta (1151-1154), in S. de Sandoli, *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum* (saec. XII-XIII), vol. II *Tempore Regum Francorum* (1100-1187), Gerusalemme 1980, 206-217.

<sup>48</sup> *Itinerarium cuiusdam Angli Terram Sanctam et alia loca sancta visitantis*, in *Biblioteca bibliografica della Terra Santa*, IV (dal 1333 al 1345), a cura di G. GOLUBOVICH, Firenze 1923, pp. 427-443, 441-443.

<sup>49</sup> *Itinéraire d'Anselme Adorno* ... cit., 158a-162a; pp. 392-402; F. PORSIA, *L'itinerario pugliese di Anselmo e Giovanni Adorno*, in *Miscellanea di Studi pugliesi*, a cura di P. MALAGRINO, Fasano 1988, pp. 185-193.

### 3.2. *Itinerario montano della via Francigena*<sup>50</sup>

L'esatta identificazione di questo itinerario, soprattutto per il primo tratto, è in questi ultimi anni diventato oggetto di accese dispute. Tuttavia, sin dagli inizi dell'epoca moderna, questo itinerario si staccava dall'antica Litoranea all'altezza del casale di Sant'Eleuterio e perveniva all'abbazia benedettina di San Giovanni de Lama lungo la stretta valle di Stignano<sup>51</sup>.

Dall'abbazia di San Giovanni de Lama, si oltrepassava il monte Celano e si arrivava a San Giovanni Rotondo e di qui si giungeva al santuario dell'Arcangelo, dopo aver toccato il casale di Sant'Egidio e il monastero di San Nicola, appartenenti entrambi all'abbazia della SS. Trinità di Cava dei Tirreni<sup>52</sup>.

#### 3.2.a. *Itinerari o diari di viaggio*

Non si hanno, purtroppo, notizie certe di *Itinerari* medievali che facciano riferimento a questo percorso. Le uniche potrebbero essere quelle riguardanti due pellegrinaggi al Gargano, compiuti tra il 1124 e il 1180 dalla lontana Toscana: il primo da parte degli abitanti di borgo di San Quirico, oggi San Quirico d'Orcia, situato sulla via Francigena a sud di Siena, l'altro da parte di Popino da Poppi, un castello del Casentino<sup>53</sup>.

La narrazione più antica di viaggio lungo questo percorso sembra essere quello di fra Mariano da Siena che, nel 1431, di ritorno dalla Terra Santa, sbarca sulle coste pugliesi e seguendo la Litoranea arriva al santuario garganico<sup>54</sup>. Dopo avervi celebrato messa, fa ritorno a Siena passando da San Giovanni Rotondo, San Severo, Serracapriola e Termoli.

Di una trentina di anni posteriore al viaggio di Mariano da Siena è quello di Gaugello Gaugelli di Pergola che ad un suo amico pellegrino indica due strade

<sup>50</sup> M. VILLANI-G. SOCCIO, *Le vie e la memoria dei padri. Santuari e percorsi devoti in Capitanata*, Foggia 1999, pp. 15-19.

<sup>51</sup> «La strada più importante che attraversava il Gargano si dipartiva dalla via Litoranea in contrada Brancia, dopo il ponte sul Candelaro, e si dirigeva verso oriente, lungo la valle del torrente Jana, seguendo un percorso in gran parte simile a quello della Statale 272 per Monte Sant'Angelo. Di antica origine, questa strada, dopo la diffusione del culto di S. Michele in età tardoantica, divenne una "via sacra", indicata nei documenti medievali come "via Francesca": Russi, *Contributo agli studi di topografia antica* cit., 130; Corsi, *Il "Pellegrino al Gargano" rivisitato ...* cit.cit.20; VILLANI-SOCCIO, *Le vie e la memoria dei padri ...* cit., pp. 15-19.

<sup>52</sup> RUSSI, *Contributo agli studi di topografia antica e medievale ...* cit., p. 136.

<sup>53</sup> G. CHERUBINI, *Una nota sui tempi di viaggio dei pellegrini*, in *Studi in onore di Giosuè Musca*, a cura di C.D. FONSECA-V. SIVO, Bari 2000, pp. 105-115.

<sup>54</sup> M. DI NANNI DA SIENA, *Viaggio fatto al Santo Sepolcro. 1431*, a cura di P. PIRILLO, Pisa 1992, pp. 125-126, A. ROSSEBASTIANO, *Palmieri sulla via di terra nel Medio Evo: la visione del Gargano*, in *Pellegrinaggi, pellegrini e santuari sul Gargano*, a cura di P. CORSI, San Marco in Lamis 1999, pp. 35-43. 38-39.

per giungere al Monte dell'Angelo, la prima costeggia tutto il promontorio garganico e giunge a Manfredonia da dove si affronta l'erta salita per il santuario, la seconda passa da Apricena e poi da San Giovanni Rotondo<sup>55</sup>.

Il tratto garganico dell'itinerario di Mariano da Siena viene percorso, in senso inverso nel Settembre del 1576, da padre Serafino Razzi che, in compagnia del suddiacono fra Arcangelo da Penna, parte da Vasto «per Santo Angelo e per San Niccolò a Bari»<sup>56</sup>.

Lo stesso percorso è minuziosamente attestato nel Rituale dei pellegrini di Ripabottoni, un paesino del basso Molise, risalente al XVIII secolo<sup>57</sup>.

### 3.2.b. Strutture di accoglienza

Più antiche e documentate sono, invece, le strutture di accoglienza che attestano l'esistenza di questo itinerario almeno dall'Alto medioevo. La più antica sembra essere l'abbazia benedettina di San Giovanni in Lamis, di probabile fondazione longobarda. Storicamente è certo che nel 1007 l'abbazia già esisteva autonomamente ed era in piena efficienza<sup>58</sup>.

Nel tratto dauno della Litoranea da Civitate a Sant'Eleuterio, un ruolo di grande importanza per l'assistenza dei pellegrini doveva svolgerlo il monastero di San Pietro di Terramaggiore, di probabile fondazione cluniacense<sup>59</sup>. Altro insediamento monastico sulla via dei pellegrini era San Giovanni in Piano sulle alture di Apricena<sup>60</sup>.

Notizie altrettanto certe riguardano gli insediamenti cavensi di Sant'Egidio e San Nicola al Pantano, che con l'*hospitale* di Casale Nuovo costituivano una sorta di rete di ospizi cavensi, sulla strada percorsa dai pellegrini diretti a Monte Sant'Angelo<sup>61</sup>.

<sup>55</sup> G. GAUGELLI, *Viaggio de Sam Iacomo de Gallicia*, ed. A. Sulai Capponi, Napoli 1990.

<sup>56</sup> S. RAZZI, *Viaggi in Abruzzo*, ed. B. Carderi, Pescara 1968 (rist.), 189-197, F. FIORENTINO, *Nel Gargano dei grandi viaggiatori*, Monte Sant'Angelo 2003, pp. 29-31.

<sup>57</sup> P.M. VILLANI, *Il penoso e stancoso viaggio dei sette giorni. Rituale dei pellegrini di Ripabottoni*, Bari 2002, pp. 40-42.

<sup>58</sup> N. DEL GIUDICE, *Codice diplomatico del regno di Carlo I e II d'Angiò*, Napoli 1863, app. I, XIII-XVIII, citato da MANDUZIO, *Il Monastero di San Giovanni in Lamis* ... cit., p. 39, FORTE, *Il Santuario di S. Matteo* ... cit., p. 93.

<sup>59</sup> CORSI, *Il "Pellegrino al Gargano" rivisitato* ... cit., p. 21; M. FUIANO, *Città e borghi in Puglia nel Medio Evo*, Napoli 1972, pp. 112-115.

<sup>60</sup> Si vedano le schede curate da V. RUSSI, *S. Giovanni in Piano. Apricena*, e da M.G. DI CAPUA, *I Monasteri di San Giovanni in Piano e della SS. Trinità-San Severo*, in *Insedimenti Benedettini in Puglia*. Per una storia dell'arte dall'XI al XVIII secolo, II, a cura di M.S. CALÒ MARIANI, Galatina 1981, pp. 109-112 e 113-117.

<sup>61</sup> J.-M. MARTIN, *Les Actes de l'Abbaye de Cava concernant le Gargano (1086-1370)*, CDP XXXII, Bari 1994, doc. 1, pp. 47-49, 34.

### 3.3. Itinerario Troia-Foggia-Salpi

Non si sa esattamente perché, ma probabilmente a motivo della decadenza di Canosa, dell'inagibilità di alcune delle *stationes* lungo la via Traiana, e il probabile crollo dei ponti romani sui torrenti Cervaro e Carapelle, dall'epoca crociata in poi, è attestata l'esistenza di un percorso alternativo che prevedeva l'attraversamento del Tavoliere in direzione di Salpi, nei pressi della quale esso incrociava la via Litoranea. Come attestano gli itinerari di Filippo II nel 1191, di Matthew Paris nel 1253 e di Bruges del 1400, questa strada veniva scelta da quanti non avevano intenzione di effettuare la lunga deviazione per salire al santuario micaelico. Il fatto che anche questo percorso sia definito *via francigena*, conferma che tale denominazione non possa e non debba essere circoscritta e riferita ad un unico itinerario, considerato alla stregua di una moderna autostrada, ma indichi un insieme di percorsi che hanno in comune una medesima provenienza e procedono verso una stessa meta.

#### 3.3.a Itinerari di viaggio

Il primo itinerario documentato su questo percorso è quello di Filippo Augusto re di Francia di ritorno dalla terza crociata, che, sbarcato ad Otranto nel 1191, risale l'intera regione pugliese sino a Bari, Trani, Barletta e Salpi. Si dirige poi verso l'interno in direzione di Troia per ricongiungersi con l'antica via Traiana<sup>62</sup>.

Al 1253 risale l'*Iter de Londino in Terram Sanctam* di Matthew Paris, redatto come una sorta di guida per i pellegrini che si recavano in Terrasanta passando da Roma<sup>63</sup>. Dopo Roma si percorre la via Appia sino a Benevento. Da qui, l'itinerario menziona: Terre de Labur (Terra del lavoro), Foges, Barlette, Trane, Seint Nicholas du Bar, Brandiz e Otrete.

Alla metà del XV secolo, se non prima, è da farsi risalire il cosiddetto *Itinerarium de Brugis* che dalla città fiamminga si dipana sino a Roma e dall'Urbe sino a Brindisi<sup>64</sup>. Anche questo itinerario non prevede la salita a Monte Sant'Angelo, ma da Foggia procede verso Barletta, dopo aver toccato i casali di Santo Spirito, Tressanti ed essersi raccordato, nei pressi dell'antica città di Salpi, con la via Litoranea proveniente da Manfredonia.

<sup>62</sup> *Sanctus Laurentius in Carminiano* compare per la prima volta in un Diploma del maggio 1092 del duca Ruggero che lo dona a Gerardo vescovo di Troia; *Monumenta Ecclesiae Sanctae Mariae de Foggia* (Archivio storico del Capitolo di Foggia, vol I:1092-1705), a cura di M. Di GIOIA, Foggia 1961, p. 83. Dal 1167 viene menzionato come *castrum episcopale*. Dal 1288 inizia un lento e veloce declino che porterà all'abbandono nel 1336, J.-M. MARTIN-G. NOYÉ, *La Capitanata nella storia del Mezzogiorno medievale*, Bari 1991, pp. 231-261.

<sup>63</sup> *Iter de Londinio in Terram Sanctam* di Matthaëus Parisiensis, in K. MILLER, *Mappae Mundi. Die Ältesten Weltkarten*, II, 1895, pp. 84-93.

<sup>64</sup> *Le Livre de la Description des pays de Gilles Le Bouvier, dit Berry (Premier Roi d'Armes de Charles VII, roi de France)*, ed. E.-T. Hamy, Paris 1908, IV appendice, pp. 156-216.

Nel 1521 lo stesso itinerario sarà percorso, anche se in senso inverso e senza passare da Monte Sant'Angelo, dallo svizzero bernese Heinrich Wölflli (detto Lupulus)<sup>65</sup>. Nel 1524 l'alsaziano Philipp von Hagen, di ritorno dalla Terrasanta, invece sbarcherà direttamente a Manfredonia e, transitando da Foggia e Benevento, giungerà a Napoli<sup>66</sup>.

### *Conclusioni*

Tra la conquista musulmana di Acri (1291) e gli inizi dell'epoca moderna la denominazione di via *Francigena* o *Francesca* tende a scomparire dalla documentazione<sup>67</sup> e nell'ambito del pellegrinaggio per la Terra Santa si producono dei cambiamenti di lunga durata che finiranno per ripercuotersi, inevitabilmente, anche sul flusso dei pellegrini verso il santuario micaelico. Questo, infatti, andò incontro ad un lento declino e ad una progressiva trasformazione; da pellegrinaggio di tipo europeo e cosmopolita assunse i caratteri di un fenomeno territorialmente più ristretto, quasi di stampo regionale<sup>68</sup>.

Che i percorsi della via Francigena a sud di Roma abbiano avuto la certificazione da parte dell'Associazione Europea delle Vie Francigene è senz'altro un grande risultato; la ricerca storica, però insegna a non assolutizzare alcun percorso, poiché anche le mete santuariali, i percorsi devozionali e le intenzioni stesse degli attori del pellegrinaggio mutano nel tempo.

Nel territorio della Daunia dopo Troia, l'antica Aece, sono stati riconosciuti ed approvati due percorsi ufficiali ed alternativi: l'uno detto Traiano, l'altro Via Micaelica in quanto conduce al santuario dell'Arcangelo sul Gargano.

Se il percorso della via Francigena Traiana riprende, come si evince dall'omonimo, l'antico tracciato della via consolare da Troia fino a Otranto, così come narrato dal pellegrino di Bordeaux, quello della via Micaelica riprende un progetto di valorizzazione turistica ed economica del territorio della provincia di Foggia elaborato da un gruppo di docenti dell'Università di Foggia e da alcuni esperti di cammini.

---

<sup>65</sup> *Europäische Reiseberichte des späten Mittelalters, Eine analytische Bibliographie*, Teil 1: *Deutsche Reiseberichte*, herausgegeben von W. PARAVICINI, Frankfurt am Main 1994, pp. 342-344.

<sup>66</sup> *Ivi*, pp. 355-356.

<sup>67</sup> DALENA, *Dalle vie Francesche alla Francigena ... cit.*, p. 38.

<sup>68</sup> M. SPEDICATO, *Ricerca storica e storiografia religiosa sulla Capitanata moderna*, Bari 2002, 177; RAZZI, *Viaggi in Abruzzo ... cit.*, pp. 178-181.

L'itinerario proposto è dettato dalla volontà di fondere i due percorsi storici entrambi denominati nelle fonti via *Francesca* o *Francigena* che conducevano al santuario micaelico: quello di pianura o *strata peregrinorum* che da Benevento arrivava a Siponto e a Monte Sant'Angelo passando da Troia e Foggia e quello che, deviando dall'antica via Litoranea romana, saliva verso Monte Sant'Angelo passando dal convento di san Matteo (ex abbazia di San Giovanni de Lama) e San Giovanni Rotondo. L'itinerario della via Micaelica tocca, dopo Troia, Lucera, San Severo, Stignano, San Giovanni Rotondo per giungere a Monte Sant'Angelo.

Il passaggio da Lucera è motivato anche dal fatto che la città è stata capoluogo della Capitanata e del Contado del Molise sino al 1806 e su di essa gravitavano le principali arterie della regione sin da epoca romana. In epoca medievale è attestata l'esistenza di una via "lucerina" che congiungeva la città con San Severo, Lesina, Apricena e tutto il territorio ad ovest del promontorio garganico fino al santuario dell' arcangelo<sup>69</sup>. Il suo ruolo di capoluogo della Daunia, inoltre, ha fatto sì che nel corso dei secoli vi si sedimentassero alcune delle emergenze archeologiche ed artistiche più rilevanti dell'intero territorio.

Il percorso, pur essendo più lungo di quello che passerebbe da Foggia, ha il vantaggio di attraversare un paesaggio dapprima collinare molto simile a quello umbro-toscano e poi l'incontaminato e selvaggio promontorio garganico, su strade sterrate e sentieri di montagna che il camminatore può percorrere in tutta sicurezza.

L'inserimento della via Micaelica tra i percorsi della via Francigena non esclude che altre città, come ad esempio Foggia, possano proporre itinerari alternativi, probabilmente anche più fedeli alla realtà storica degli antichi percorsi<sup>70</sup>. Questo però richiede da parte delle comunità locali e soprattutto delle amministrazioni un impegno ad individuare i percorsi alternativi alle moderne strade asfaltate e a dotarsi di strutture per l'accoglienza dei camminatori/pellegrini.

La riscoperta delle tracce di viaggiatori e pellegrini che nei secoli hanno attraversato le contrade della Daunia, ma anche delle motivazioni che portavano uomini e donne a lasciare le proprie sicure dimore per cercare l'assoluto nell'insicurezza e nella provvisorietà del cammino, è il difficile compito dello storico che deve, però, essere accompagnato dall'indispensabile lavoro di ri-

---

<sup>69</sup> L. PELLEGRINI, *Criteri insediativi e strutture territoriali dei Francescani in Capitanata e Molise nel secolo XIII*, in T. NARDELLA-M. VILANI-N. DE MICHELE (a cura), *I Francescani in Capitanata*. Atti del convegno di studi, Convento di S. Matteo-San Marco in Lamis 24-25 ottobre 1980, Bari 1982, pp. 39-85, 47, 66.

<sup>70</sup> R. INFANTE, *Foggia, crocevia di pellegrini*, in G. CIPRIANI-A. CAGNOLATI (a cura), *Scienze umane tra ricerca e didattica*, atti del Convegno Internazionale di Studi (Foggia, 24-26 settembre 2018), Foggia 2019, pp. 243-262.

cerca di itinerari possibili che, non perdendo la memoria degli antichi percorsi, consenta ai moderni camminatori e pellegrini di procedere in tutta sicurezza e contribuire alla corretta valorizzazione del patrimonio storico, artistico e demografico dei territori attraversati.

### *Bibliografia generale*

G. ALVISI, *La viabilità romana della Daunia* (Società di Storia patria per la Puglia, vol. 36), Bari 1970.

*Biblioteca bibliografica della Terra Santa*, IV (dal 1333 al 1345), a cura di G. GOLUBOVICH, Firenze 1923.

D. CAIAZZA, *Le vie Francigene d'Italia. Sovrani, eserciti, devozioni, viandanti sulle strade imperiali dei Franchi nel Sud*, (Quaderni Campano Sannitici XII), Dragone (CE) 2018.

F. CAMOBRECO, *Regesto di S. Leonardo di Siponto*, Roma 1913.

*Codice diplomatico del monastero benedettino di S. Maria di Tremiti (1005-1237)*, (F.S.I. 98), a cura di A. PETRUCCI, Roma 1960, Parte seconda, doc. n. 10, 31-34, 32, rr. 30-35.

M. CORNO, *Quando cammino canto. Il cammino come esercizio di trasformazione*, Portogruaro (Ve) 2022.

P. CORSI, *Il monastero di S. Giovanni in Lamis in epoca bizantina*, Nicolaus IV/2, 1976.

P. CORSI, *Il Monastero di San Giovanni in Lamis in epoca normanno-sveva*, in "San Matteo". *Storia, società e tradizioni nel Gargano*, San Marco in Lamis 1979.

P. CORSI, *Appunti per la storia di una città. Foggia dalle origini all'età di Federico II*, in *Foggia medievale*, a cura di M.S. CALÒ MARIANI, Foggia 1997.

P. CORSI, *Il "Pellegrino al Gargano" rivisitato. Pellegrini e santuari nel Gargano medievale*, in *Pellegrinaggi, pellegrini e santuari sul Gargano* (Biblioteca minima di Capitanata 28), a cura di P. CORSI, San Marco in Lamis 1999, pp. 9-33, 10.

L. COTUGNO, *Le antiche strade dell'Italia Meridionale*, Foggia 2007.

*Chronicon Vulturense del monaco Giovanni II*, a cura di V. FEDERICI (F.S.I., 58), Roma 1925, doc. 88, 45-49, (46. 47).

- P. DALENA, *Dagli Itinera ai percorsi. Viaggiare nel Mezzogiorno medievale*, Bari 2003.
- P. DALENA, *Vie di pellegrinaggio nel sud Italia verso Gerusalemme nel Medioevo*, in *Roma-Gerusalemme. Lungo le vie francigene del sud*, a cura di ASSOCIAZIONE CIVITA, Roma 2008, pp. 40-62.
- P. DALENA, *Dalle vie Francesche alla Francigena. Crociati e pellegrini verso la Terrasanta*, Bari 2017.
- G. DE MARCO, *L'ospitalità conviviale*, in *Seminario Nazionale sull'ospitalità Religiosa* (Assisi, 24-25 gennaio 2020) <https://turismo.chiesacattolica.it/seminario-nazionale-verso-uno-stile-condiviso-di-ospitalita-conviviale-assisi-24-25-gennaio-2020/> (31.01.2020)
- M. DE SANTIS, *La "Civitas troiana" e la sua Cattedrale*, Foggia 1976.
- G. DEL GIUDICE, *Codice Diplomatico di Carlo I e II d'Angiò*, Napoli 1863, app. I, pp. XIII-XVIII.
- F. DELLE DONNE, s.v. *Gualtiero*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Treccani vol. 60, 2003 (URL 15/01/2020).
- Epitaphium Ansaë reginaë*, a cura di G. WEITZ, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum*, Hannoverae 1878.
- Europäische Reiseberichte des späten Mittelalters, Eine analytische Bibliographie*, Teil 1: *Deutsche Reiseberichte*, herausgegeben von W. PARAVICINI, Frankfurt am Main 1994. M.A. FIORE, *Il monastero di San Giovanni in Piano e della SS. Trinità di S. Severo*, in *Benedictina* XX (1973).
- D. FORTE, *Il Santuario di S. Matteo in Capitanata*, San Marco in Lamis 1978.
- Frammenti di cronaca troiana antica*, a cura di V. DE SANTIS, Troia (Fg) 1975.
- G. GAUGELLI, *Viaggio de Sam Iacomo de Gallicia*, ed. A. Sulai Capponi, Napoli 1990.
- J.L.A. HUIILLARD-BRÉHOLLES, *Historia diplomatica Friderici secundi*, 6 voll., Parigi 1852-1861.
- Le livre de la Description des pays de Gilles Le Bouvier, dit Berry (Premier Roi d'Armes de Charles VII, roi de France)*, a cura di E.-T. HAMY, Paris 1908, IV appendice, pp. 156-216.
- K.A. KEHR, *Die urkunden der normannisch-sizilischen könige*, Innsbruck 1902.
- W. KURZE, *Codex Diplomaticus Amiatinus*, I, Tübingen 1974, doc. 157, p. 332.

- R. INFANTE, *I Cammini dell'Angelo nella Daunia tardoantica e medievale* (Bibliotheca Michaelica 4), Bari 2009.
- R. INFANTE, *Foggia, crocevia di pellegrini*, in *Scienze umane tra ricerca e didattica*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Foggia, 24-26 settembre 2018), a cura di G. CIPRIANI-A. CAGNOLATI, Foggia 2019.
- Insedimenti Benedettini in Puglia*. Per una storia dell'arte dall'XI al XVIII secolo, II, a cura di M.S. CALÒ MARIANI, Galatina 1981.
- T. LECCISOTTI, *Le colonie cassinesi in Capitanata*, II, *Il Gargano*, Montecassino 1936, doc. I, 29-32.30, rr. 6-10.
- La città di Troia e la sua storica Cattedrale*, a cura di F.A. MAITILASSO, Troia 1935.
- Les chartes de Troia*, I (1024-1266), *Codice Diplomatico Pugliese*, continuazione del *Codice Diplomatico Barese*, XXI, a cura di J.-M. MARTIN, Bari 1976, doc. 1, 79-82. 80, r. 8.
- G. MANDUZIO, *Il Monastero di San Giovanni in Lamis. Documenti (sec XI-XIV)*, San Marco in Lamis s.i.d., pp. 41-43.
- J.-M. MARTIN, *Les Actes de l'Abbaye de Cava concernant le Gargano (1086-1370)*, CDP XXXII, Bari 1994.
- J.-M. MARTIN, *Foggia nel Medioevo*, Galatina 1998.
- J.-M. MARTIN, *La città di Siponto nei secoli XI-XIII*, in *San Leonardo di Siponto. Cella monastica, canonica, domus Theutonicorum*, Atti del Convegno internazionale (Manfredonia, 18-19 marzo 2005), a cura di H. HOUBEN, Galatina 2006, pp. 15-32.
- J.-M. MARTIN, *La città e la sua cattedrale in età normanna*, in *Troia nel primo millennio*, a cura di J.-M. MARTIN-S. RUSSO, Foggia 2019.
- J.-M. MARTIN, *Le culte de saint Michel en Italie méridionale d'après les actes de la pratique (VI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, in *Culto e Insediamenti micaelici nell'Italia meridionale ... cit.*, a cura di C. CARLETTI-G. OTRANTO, pp. 375-403, 397.
- J.-M. MARTIN-G. NOYÉ, *La Capitanata nella storia del Mezzogiorno medievale*, Bari 1991.
- K. MILLER, *Mappae Mundi. Die Ältesten Weltkarten*, II, 1895.
- Monumenta Ecclesiae Sanctae Mariae de Foggia* (Archivio storico del Capitolo di Foggia, vol I:1092-1705), a cura di M. DI GIOIA, Foggia 1961.

- Nicolaus Saemundarson, abbas islandicus, Iter ad loca sancta (1151-1154)*, in S. de Sandoli, *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII), vol. II Tempore Regum Francorum (1100-1187)*, Gerusalemme 1980, 206-217.
- G. OTRANTO, «Il “*Liber de apparitione*”. Il santuario di san Michele sul Gargano e i Longobardi del Ducato di Benevento», in *Santuari e politica nel mondo antico*, a cura di M. SORDI, Milano 1983.
- G. OTRANTO, *Il pellegrinaggio micaelico dal Gargano all'Europa*, in *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, a cura di R. BARCELLONA-T. SARDELLA, Soveria Mannelli 2003.
- T. PASSERO, *Synodus Dioecesis Troianae Ecclesiae*, Napoli 1874.
- L. PELLEGRINI, *Criteri insediativi e strutture territoriali dei Francescani in Capitanata e Molise nel secolo XIII*, in T. Nardella-M. Villani-N. De Michele (a cura), *I Francescani in Capitanata*. Atti del convegno di studi, Convento di S. Matteo – San Marco in Lamis, 24-25 ottobre 1980, Bari 1982.
- Pellegrinaggi, pellegrini e santuari sul Gargano* (Biblioteca minima di Capitanata 28), a cura di P. CORSI, San Marco in Lamis 1999.
- L. PELLEGRINO, “*Hospitale Sancti Michaelis*” di Monte Sant’Angelo, Manfredonia 2001.
- F. PORSIA, *L’itinerario pugliese di Anselmo e Giovanni Adorno*, in *Miscellanea di Studi pugliesi*, a cura di P. MALAGRINÒ, Fasano 1988.
- Quaternus de excadenciis Capitinate, factus per iudicem Robbertum de Ariano et notarium Thomassium de Avellino de mandato imperialis Maiestatis Friderici II*, (cod. 763 Montis Casini), a cura di G. DE TROIA, Foggia 1994.
- S. RAZZI, *Viaggi in Abruzzo*, ed. B. Carderi, Pescara 1968 (rist.).
- A. ROSSEBASTIANO, *Palmieri sulla via di terra nel Medio Evo: la visione del Gargano*, in *Pellegrinaggi, pellegrini e santuari sul Gargano*, (Biblioteca minima di Capitanata 28), a cura di P. CORSI, San Marco in Lamis 1999.
- G. SERGI, *Potere e territorio lungo la strada di Francia. Da Chambéry a Torino fra X e XIII secolo*, Napoli 1981.
- G. SERGI, *Evoluzione dei modelli interpretativi sul rapporto strade-società nel Medioevo*, in *Un’area di strada: l’Emilia occidentale nel medioevo. Ricerche storiche e riflessioni metodologiche*, a cura di R. Greci, Bologna 2000.
- M. SPEDICATO, *Ricerca storica e storiografia religiosa sulla Capitanata moderna*, Bari 2002.

- R. STOPANI, *La via Francigena del Sud. L'Appia Traiana nel Medioevo*, Firenze 1992.
- R. STOPANI, *La via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Firenze 1998.
- Itinera Hierosolymitana et Descriptiones Terrae Sanctae. Bellis sacris anteriora*, a cura di T. TOBLER, Genevae 1879.
- M. TROTTA-A. RENZULLI, *Una tappa dell' "Itinerarium" di Bernardo monaco: l' "ecclesia sub uno lapide" di San Michele al Gargano*, Garganostudi 3, 1997.
- Rationes Decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Apulia-Lucania-Calabria*, a cura di D. VENDOLA, Città del Vaticano 1939.
- Vademecum degli standard europei del percorso della via Francigena*, Prima edizione anno 20016, 6.10, [https://www.viefrancigene.org/static/attachments/resources\\_news/VADEMECUM%20FRANCIGENA%202016prot.pdf](https://www.viefrancigene.org/static/attachments/resources_news/VADEMECUM%20FRANCIGENA%202016prot.pdf) (07/12/2019).
- P. VIDAL DE LA BLACHE, *Tableau de la géographie de la France*, Paris 1908.
- M. VILLANI-G. SOCCIO, *Le vie e la memoria dei padri. Santuari e percorsi devoti in Capitanata*, Foggia 1999.
- G. VOLPE, *Contadini, pastori e mercanti nell'Apulia tardoantica*, Bari 1996.
- V. VON FALKENHAUSEN, *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom 9. bis ins 11. Jahrhundert*, Wiesbaden 1967, 183, n. 47.

# I trent'anni della certificazione della Via Francigena ad “Itinerario culturale del Consiglio d'Europa” (1994-2024)

MASSIMO TEDESCHI† e LUCA BRUSCHI

M-TEDESCHI†-L. BRUSCHI, *I trent'anni della certificazione della Via Francigena ad “Itinerario culturale del Consiglio d'Europa” (1994-2024)*, in *Ebrei, cristiani e musulmani in viaggio. Incontri e sguardi sull'altro*, a cura di R. Salvarani, Firenze 2025, pp. 283-284

[https://doi.org/10.82041/2025\\_016](https://doi.org/10.82041/2025_016)

Nel corso del Medioevo la Via Francigena ha rappresentato l'asse di collegamento tra nord e sud Europa lungo il quale transitavano mercanti, eserciti, pellegrini, e idee; un canale di comunicazione determinante per la realizzazione dell'unità culturale dell'Europa. Il percorso deriva dal pellegrinaggio del 990 dell'Arcivescovo inglese Sigerico da Canterbury a Roma per ricevere il *pallium* vescovile da papa Giovanni XV. Il manoscritto di Sigerico, oggi conservato presso la British Library di Londra, descrive la via del ritorno verso Canterbury, elencando le 79 “*submansiones (tappe) de Roma usque ad mare*”. Un percorso di oltre 2.200 chilometri, nel 2019 esteso da Roma alla Puglia (seguendo il diario di viaggio di pellegrino anonimo burdigalense, datato 333), in direzione di Gerusalemme, per un totale così di 3.200 km.

I territori attraversati si trovano al centro di un progetto di valorizzazione europeo che ha suscitato l'interesse di governi regionali e nazionali e di istituzioni europee, cogliendo lo slancio di piccoli e grandi Comuni (oltre 700) dislocati lungo la Via. La Via Francigena è dunque via di storia, strada di cultura, “*ponte fra Europa anglosassone ed Europa latina*”, secondo la definizione di Jacques Le Goff.

Nel 1987 – due anni prima della caduta del Muro di Berlino – il Consiglio d'Europa lanciò, con la Dichiarazione di Santiago di Compostela, il Programma degli Itinerari culturali, con l'obiettivo di mostrare come il patrimonio dei diversi Paesi e delle diverse culture d'Europa contribuisce a creare un patrimonio culturale condiviso e vivo. Il progetto della Francigena conobbe una svolta,

nel 1993, grazie al lavoro del Ministero italiano del Turismo in collaborazione con le Regioni italiane, capofila Emilia-Romagna. Il progetto venne approvato dalla Commissione Europea nell'ambito del Piano di Azione Comunitario per il turismo ed ottenne il riconoscimento di *"Itinerario culturale del Consiglio d'Europa"* nel 1994 e di "Grande Itinerario Culturale" (2004).

L'interesse, dapprima limitato a pochi studiosi e pellegrini, a poco a poco si estese, facendo nascere una fitta rete di appassionati. Il 7 aprile 2001, i rappresentanti di 34 Enti locali del percorso italiano della VF firmarono a Fidenza l'Atto costitutivo di quella che oggi è conosciuta come Associazione Europea delle Vie Francigene (AEVF) e a cui aderiscono 243 enti locali territoriali dei quattro Paesi attraversati. AEVF ha ottenuto, nel 2007, l'attribuzione della abilitazione del Consiglio d'Europa a rete portante della Via Francigena. Il prestigioso riconoscimento fa di AEVF l'organismo di riferimento europeo per sviluppo, tutela, salvaguardia, promozione della Via. AEVF lavora per far conoscere il Cammino ad un pubblico mondiale con lo scopo di farlo frequentare. Si tratta di un lungo percorso, che si rivelerà vincente se i territori sapranno (e vorranno!) credere e lavorare insieme a questo progetto europeo di turismo sostenibile e di recupero delle nostre radici.

Il 2024 è l'anno del 30° anniversario della certificazione ad itinerario culturale del Consiglio d'Europa, anno in cui riflettere sul cammino fatto e su quello che ci aspetta. In questi trent'anni il mondo si è radicalmente trasformato, ma la Via Francigena risponde bene ai segnali di cambiamento: è sostenibile, mette in rete le persone e le comunità locali, valorizza il patrimonio culturale, genera economia. Scrisse in proposito Jacques Le Goff: *"Una strada non si accontenta di vivere di passato e nemmeno di presente, in qualche modo lancia un segnale per l'avvenire [...]. Una strada come questa vive nel tempo, coniuga la lentezza con la lunga durata."* Le celebrazioni dei trent'anni vogliono rappresentare al meglio le varie sfaccettature che rendono la Via Francigena una sintesi perfetta di tante anime diverse, che concorrono a realizzare un unico grande progetto di culturale, sociale, di turismo sostenibile, un grande progetto di pace.



Finito di stampare in Italia nel mese di maggio 2025  
per conto di Edifir-Edizioni Firenze



