

giorgio spini

---

STUDI  
SULL'EVANGELISMO  
ITALIANO TRA OTTO  
E NOVECENTO

14

---

Collana della Società  
di Studi Valdesi



CLAUDIANA  
TORINO

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

14

*Volimi disponibili della Collana della Società di Studi Valdesi:*

7. A. ARMAND HUGON - E. A. RIVOIRE, *Gli esuli valdesi in Svizzera (1686-1690)*
8. Osvaldo COISSON, *I nomi di famiglia delle Valli valdesi*
9. AA.VV., *I Valdesi e l'Europa - saggi storici*
10. AA.VV., *Il glorioso rimpatrio dei Valdesi. Storia - contesto - significato*
11. *Dall'Europa alle Valli valdesi. Atti del Convegno «Il Glorioso Rimpatrio, 1689-1989»*. A cura di A. de Lange
12. Giorgio ROCHAT, *Regime fascista e chiese evangeliche. Direttive e articolazioni del controllo e della repressione*
13. Marie BONNET, *Tradizioni orali delle Valli valdesi del Piemonte*. A cura di Arturo Genre

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI - 14

---

GIORGIO SPINI

**STUDI  
SULL'EVANGELISMO  
ITALIANO TRA OTTO E  
NOVECENTO**

CLAUDIANA - TORINO

Giorgio Spini,

nato a Firenze nel 1916, ha insegnato nelle Università di Messina, di Firenze e, negli Stati Uniti, ad Harvard, alla University of Wisconsin e alla University of California - Berkeley.

Fra le sue numerosissime pubblicazioni ricordiamo: *Storia dell'età moderna (1515-1763)*, Torino, Einaudi, 1965; *Autobiografia della giovane America: la storiografia americana dai Padri Pellegrini all'Indipendenza*, Torino, Einaudi, 1968; *Cosimo I dei Medici*, Firenze, Vallecchi, 1970; *L'Evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa Cristiana Libera in Italia (1870-1904)*, Torino, Claudiana, 1971; *Architettura e politica da Cosimo I a Ferdinando I*, Firenze, Olschki, 1976; *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1980; *Risorgimento e protestanti*, Milano, Il Saggiatore, 1989<sup>2</sup>; *Incontri europei e americani con la storia del Risorgimento*, Firenze, Vallecchi, 1990; *Barocco e Puritani. Studi sulla storia del Seicento in Italia, Spagna e New England*, Firenze, Vallecchi, 1991; *Le origini del socialismo. Da Utopia alla bandiera rossa*, Torino, Einaudi, 1992.

I S B N 88-7016-204-4

© Claudiana Editrice, 1994

Via Principe Tommaso 1 - 10125 Torino

Tel. (011). 668.98.04 - Fax (011) 650.43.94

Tutti i diritti riservati. Printed in Italy.

Fotocomposizione: La fotocomposizione, Torino

Stampa: Stampatre, Torino

## PRESENTAZIONE

*Nel 1987 la Società di studi valdesi propose a Giorgio Spini di riunire in un volume i suoi contributi sulla storia dell' evangelizzazione in Italia nei secoli XIX e XX. Ci muoveva il desiderio di rendere omaggio a un illustre studioso del protestantesimo italiano, socio fedele e attivo collaboratore della Società, nonché presidente del suo Comitato scientifico. Ma soprattutto pensavamo di fare cosa utile agli studi sull' evangelizzazione mettendo a disposizione di tutti una serie di contributi pubblicati in sedi diverse e in anni lontani, quindi non facilmente reperibili.*

*Spini accettò. Ma era impegnato nella preparazione di opere di maggior respiro, come la nuova edizione della sua fondamentale opera Risorgimento e protestanti (Milano, 1989, ed. Il Saggiatore), la raccolta di una serie di suoi contributi uscita sotto il titolo Barocco e Puritani. Studi sulla storia del Seicento in Italia, Spagna e New England (Firenze, 1991, ed. Vallecchi), infine il nuovo importantissimo volume Le origini del socialismo. Da Utopia alla bandiera rossa (Torino, 1992, ed. Einaudi).*

*Quindi il volume che ci aveva promesso cominciò ad accumulare ritardi. Nel frattempo la Società dedicò a Giorgio Spini, storico del protestantesimo italiano, la seduta inaugurale del XXXI convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia: il 1° settembre 1991, nell' aula sinodale di Torre Pellice, la lunga attività di ricerca di Spini fu illustrata da Giuseppe Recuperati: Giorgio Spini. Lo storico moderno, Loretta Walz Mannucci: Giorgio Spini storico dell' America puritana, Sandro Galante Garrone: Risorgimento e protestanti nella storiografia di Giorgio Spini, Giorgio Bouchard: Giorgio Spini, storico militante dell' evangelismo italiano. Un pomeriggio di serena amicizia in cui fu finemente tratteggiato il rilevante apporto di Spini alla storiografia italiana, sempre basato sulla combinazione di vaste ricerche negli archivi, severo rigore critico e grande curiosità intellettuale, in cui tanta parte ha la sua formazione protestante. Questi contributi e la vivace risposta di Spini sono stati pubblicati nel fascicolo n. 170 del «Bollettino della Società di studi valdesi», a disposizione di tutti gli interessati.*

*Dopo lunghi anni di attesa, Spini ci ha dato il volume promesso che pubblichiamo con riconoscenza. Sono studi di molti anni fa, in parte*

*superati dalle ricerche storiografiche e dalle vicende politiche (pensiamo alla sua battaglia per la libertà del culto pentecostale), in parte sempre attuali e fecondi, che attestano la sua passione di storico e di protestante impegnato. Studi che saranno letti con profitto dagli studiosi e da quanti seguono con partecipazione la storia dell'evangelizzazione in Italia.*

*La pubblicazione di questo volume fruisce del contributo di alcune chiese italiane: la chiesa apostolica in Italia, le chiese cristiane avventiste, la chiesa cristiana evangelica battista d'Italia, la chiesa evangelica luterana in Italia. Le ringraziamo, anche per la pazienza con cui hanno atteso che questo volume vedesse la luce.*

*A Giorgio Spini, che ha preparato questi suoi scritti per la pubblicazione, va la gratitudine e l'amicizia della Società di studi valdesi.*

*La preparazione dei testi per questo volume è stata curata da Andrea Spini. Una morte improvvisa ce lo ha strappato quando aveva appena terminato la trascrizione dei testi su computer. Siamo vicini al dolore della famiglia nel ricordo di un amico che parlava poco e lavorava molto, con una grande forza e ricchezza interiore.*

## PREFAZIONE

Si è ritenuto che gli scritti raccolti in questo volume fossero essi stessi documenti storici, almeno fino ad un certo punto, riguardo al cammino percorso dagli studi di storia del protestantesimo italiano nello scorso quarantennio. Pertanto si è creduto opportuno riprodurli tale e quale erano comparsi a stampa per la prima volta, senza aggiunte né alterazioni, a parte qualche ovvia correzione grafica. Allo stesso criterio ci si è attenuti anche riguardo alle indicazioni bibliografiche. Solo in tre casi si è derogato a questa norma.

Il primo caso è quello dello scritto *Ancora sulle Società Bibliche e l'Italia*. Era una prolusione, tenuta all'apertura dell'anno accademico 1970-71 alla Facoltà Valdese di Teologia di Roma e poi stampata sulla rivista «Protestantesimo», organo della Facoltà in questione. Per chiarezza del discorso, nel suo esordio, si esponeva in riassunto quanto già era stato pubblicato anni prima, col titolo *Le Società Bibliche e l'Italia*, sul «Bollettino della Società di studi valdesi». Essendo quest'ultimo ripubblicato integralmente in questo volume, si è omessa la parte ormai superflua dell'esordio o la si è riassunta in poche frasi. Viceversa, nella parte finale della prolusione si era dovuto sorvolare su taluni particolari interessanti, per non allungare il discorso oltre il sopportabile. Trattandosi di particolari attestati da documenti archivistici, si è pensato utile completare il testo con qualche aggiunta in cui tali documenti trovassero utilizzazione.

Il secondo caso è quello dell'articolo *Gli avventisti in Italia*, in cui figuravano dati statistici ormai inservibili o quasi. Si è dunque creduto necessario aggiornarli all'anno in corso mediante piccole aggiunte tra parentesi quadre.

Il terzo caso riguarda il contributo *Ferdinando Geremia: nella Chiesa Evangelica*. Esso comparve in un volume di più autori diretto ad un ambiente poco informato – almeno presumibilmente – della realtà evangelica italiana. La sua parte iniziale, pertanto, non era altro che una spiegazione, in termini molto piani, di cosa siano gli evangelici e le loro chiese. La si è omessa, pertanto, in questa riedizione, onde evitare lungaggini superflue.

G.S.



## IL PROTESTANTESIMO NELLA FORMAZIONE DEL MONDO MODERNO<sup>(\*)</sup>

Noi siamo qui riuniti per commemorare l'annuale della Riforma protestante. Abbiamo quanto meno il dovere di non trasformare questa commemorazione in una derisione dei Riformatori, magari con la migliore volontà di farne la celebrazione. Non dimentichiamo che l'uso di alzare monumenti alla Riforma e tesservi attorno commemorazioni dei suoi protagonisti è cosa abbastanza recente. Le generazioni della Riforma si guardarono bene dall'alzare sulle tombe dei Riformatori qualcosa di simile al grandioso monumento funerario di Sant'Ignazio di Loyola. Siamo attenti che questa nuova usanza sia almeno rispettosa dello spirito dei Riformatori e del loro autentico volto storico. Ricordiamo tutti l'imponente celebrazione che la Germania tributò al centenario della Riforma nel 1817: ma è altresì lecito domandarsi se essa abbia sempre tenuto presente il vero Lutero oppure abbia cercato di travestirlo da precursore dello stato nazionale tedesco. Abbiamo tutti presente il monumento che Ginevra ha levato ai suoi Riformatori: ma è lecito domandare se anche lì non vi sia qualcosa di sospetto nell'insistenza in cui i rilievi di quel monumento sottolineano le origini delle istituzioni liberali e della tolleranza religiosa. I guerrieri di Dio, da Guglielmo il Taciturno a Stefano Bocksay e da Coligny a Cromwell, che si levano squallidi e severi ai piedi del monumento alla Riforma calvinista, sarebbero davvero ospiti graditi, se davvero tornassero in vita, nella Ginevra odierna?

La tentazione di travestire Martin Lutero da patriota tedesco del Romanticismo oppure Giovanni Calvino da liberale elvetico è forte in questi casi. Ma è altrettanto piena di rischi: si corre il rischio, per esempio, d'incappare nella singolare avventura culturale di un Ernst Troeltsch, in quel suo scritto tanto noto sul protestantesimo nella formazione del mondo moderno: convinto che la civiltà moderna si identificasse con la

(\*) Conferenza tenuta in Milano il 31 ottobre 1957 in commemorazione della Riforma del XVI secolo.

cultura universitaria tedesca del suo tempo e quindi con la filosofia in essa prevalente, il Troeltsch finì per concludere la sua indagine con una risposta in buona parte negativa. Ed era quello stesso Troeltsch, che nelle sue memorande indagini sulla sociologia delle chiese e delle sette cristiane aveva aperto la via a generazioni intere di studiosi per una più profonda comprensione del significato storico della Riforma protestante.

Anche senza andare così lontano, sino al centenario tedesco del 1817 ed al monumento ginevrino dei nostri tempi, possiamo ricordare certo tipo di celebrazione della Riforma o dei Riformatori, usuali nel nostro paese, almeno alcuni decenni or sono. Si amava sottolineare nella Riforma l'atto di nascita del libero esame, oppure la rivolta della coscienza nazionale o l'alba dell'idea liberale. Non tutti, certamente, si spingevano così lontano, come i professori tedeschi del tempo del Troeltsch, da proclamare che lo stato liberal-nazionale era l'incarnazione terrestre di Dio. Ma pochi si sottraevano alla tentazione di accoppiare insieme le tesi di Wittenberg ed il XX settembre 1870, cogliendo strada facendo l'occasione per lanciare un po' di vituperi d'obbligo contro Roma papale e l'oscurantismo clericale. Del resto, anche la borghesia liberale o patriottica, pure essendo convinta che la Bibbia di Darwin e di Comte avesse relegato in soffitta quella tradotta a suo tempo dal dottor Lutero, si prestava in qualche modo a far eco a questo genere di commemorazioni:

«Gittò la tonaca Martin Lutero,  
gitta i tuoi vincoli uman pensiero  
e pugna e predica sotto la stola  
di fra' Girolamo Savonarola»

cantava Giosuè Carducci nell'Inno a Satana: la borghesia liberale cioè non si rifiutava di accogliere anche il teologo di Wittenberg nel pantheon dei propri precursori. I buoni protestanti, s'intende, non arrivavano al punto di cantare inni a Satana. Ma non potevano sottrarsi in ogni modo all'influsso dell'ambiente circostante.

C'incombe dunque l'obbligo di essere alquanto più cauti e possibilmente più umili dei nostri padri d'altri tempi. Non già perché possiamo disconoscere quanto lo spirito della cultura moderna sia effettivamente indebitato verso la Riforma, il suo richiamo alla diretta lettura dei testi biblici, la sua demolizione del sacerdotismo medioevale. Ma perché abbiamo constatato a nostre spese che in nome del più radicale laicismo si possono benissimo levare tribunali inquisitoriali, scatenare guerre di religione e perpetrare orrori, al cui paragone le gesta più truci di Torquemada e di Filippo II diventano scherzi innocenti per giovinette. Non già perché vogliamo in qualche modo tendere la mano a Roma papale in una sorta di nuova Santa Alleanza conservatrice, in funzione anti-

rivoluzionaria. Ma perché non siamo più tanto sicuri, come i nostri padri, che un anticlericalismo gladiatorio sia la migliore delle soluzioni dei problemi spirituali del nostro paese, ovvero che la data del XX settembre sia stata un punto fermo ed irreversibile nella storia d'Italia. Non già perché vogliamo ignorare in che misura le moderne istituzioni liberali e parlamentari siano figlie della Riforma ed in modo tutto particolare della Riforma calvinista. Ma perché non siamo più tanto certi che *da sole* quelle istituzioni, pure così nobili, siano la panacea universale per tutti i mali da cui un popolo possa essere afflitto. Non già perché ci imbarazzi ammettere che la Riforma contribuì, e talora contribuì notevolmente, alla nascita della coscienza nazionale in vari paesi europei. Ma perché esitiamo a credere che la coscienza nazionale, di per sé e da sola, sia sempre fattore benefico nella storia.

In altre parole, c' incombe l'obbligo di riconoscere nel modo più aperto e chiaro che i Riformatori non furono degli eroi nazionali, né dei fondatori di Stati o creatori di istituzioni politiche e neppure dei riformatori sociali e tanto meno degli apostoli di una determinata nazione o di una determinata classe sociale. Quanto meno, dobbiamo dire che essi non ebbero alcuna intenzione del genere: neppure quando Lutero lanciava l'appello alla nazione germanica, oppure quando Cromwell chiamava i soldati «vestiti di rozzo panno» dell'esercito delle teste rotonde a battersi contro i cavalieri aristocratici del re. Abbiamo il dovere di prendere gli uomini della Riforma per quello che essi furono: non già per quello che eventualmente farebbe piacere a noi che essi fossero stati. Essi furono unicamente dei testimoni e banditori di un messaggio religioso, che essi non considerarono come un messaggio qualsiasi, sibbene come il messaggio per definizione, l'Evangelo.

Di questo messaggio, essi sentirono l'urgenza di sottolineare ai propri contemporanei tre aspetti fondamentali: sola Grazia, sola Scrittura, sacerdozio universale. Tre aspetti mutuamente interdipendenti, ognuno dei quali diventa affatto inintelligibile, qualora sia avulso dagli altri due. Nessuno dei Riformatori ha pensato di fare della Scrittura una sorta di codice coranico, valido di per sé, all'infuori dell'opera vivente della Grazia e della concreta realtà della comunione dei fratelli. Nessuno ha fatto della Grazia una dottrina di stampo giansenistico, cioè sospesa in un cielo di paradigmi teologici, anziché incarnantesi nella libertà cristiana e quindi nel sacerdozio universale e nell'accesso alla verità a tutti aperto dalla Parola di Dio. Nessuno ha fatto del sacerdozio universale una dottrina egualitaria di sapore illuministico - neppure lo Zwingli, che pure è il più vicino a certi aspetti dell'illuminismo fra i tre Riformatori - , cioè sussistente da sola, in virtù di un diritto naturale, all'infuori della Grazia e dell'annuncio escatologico dell'Evangelo. Per uno stupefacente paradosso della storia, la Riforma ha potuto essere una rivoluzione teologica

ed ecclesiologica ed al tempo stesso l'avvio ad una serie di rivoluzioni culturali, politiche, sociali e persino economiche, nella misura in cui non si è proposta questi fini di per sé, ma semplicemente ed umilmente ha cercato di richiamare i propri contemporanei al senso della presenza dell'Iddio vivente nella Grazia, nella parola di Dio, nella comunione dei fratelli in Cristo.

Oggi noi, guardando indietro al cammino percorso dalla storia dalle tesi di Wittenberg in avanti, possiamo altresì valutare il peso che tali conseguenze della Riforma hanno avuto sul nostro destino. V'è stata da allora una rivoluzione culturale, della cui portata è facile accorgersi se soltanto confrontiamo la nostra cultura con quella dei nostri padri d'altri secoli. Essi erano avanti tutto degli stupendi ragionatori, abilissimi nel dedurre a base di logica formale una quantità di conseguenze da un postulato determinato: la logica del diritto romano, la logica della scolastica, la logica della grammatica latina. Noi sentiamo il bisogno di partire dalla investigazione del concreto per risalire da qui al caso generale, assillati da un dubbio critico e da un'istanza storicistica, che i nostri padri lontani conoscevano solo in misura assai ridotta. La filologia del rinascimento o la scienza sperimentale da Galileo in qua hanno avuto certo importanza fondamentale nella determinazione di questi nostri abiti mentali. Ma non sembra dubbio che il passaggio dal razionalismo scolastico al metodo esegetico proprio della Riforma e la necessità a questa sempre presente di risalire verso il passato paleocristiano abbiano avuto altresì importanza decisiva nel consumare il distacco della cultura moderna da quella medioevale. Non per nulla davvero questo distacco è stato storicamente tanto più sollecito e deciso sul terreno spirituale della Riforma, che non su quello della Controriforma o dell'Ortodossia orientale. Anche se nell'Italia democristiana di oggi si preferisce accantonare pudicamente certi fastidiosi ricordi, sta di fatto che il processo di Galileo non è un'invenzione della pubblicistica anticlericale.

Vi è stata altresì una rivoluzione politica. A costo di dare un grosso dispiacere a parecchi nostri connazionali, occorre pure ricordare loro che lo Stato moderno non è certo quello ipotizzato dalla bolla *Unam Sanctam*, ma non è neanche quello del *Principe* di Nicolò Machiavelli. E chi sulla scorta dei testi di Antonio Gramsci si attarda a discettare di reincarnazioni di quel principe in vesti classiste, dimostra soltanto di essere rimasto qualche secolo indietro sul cammino della civiltà moderna. Lo Stato moderno è quello in cui l'ufficio dei governanti non è concepito in termini di ragioni di stato o di ubbidienza alla Chiesa, sibbene in termini di ministero e sacerdozio intramondano. È lo Stato, il cui potere si fonda non tanto sulla coazione, quanto sulla cosciente adesione: è lo Stato che non sorge da un'investitura esteriore, sia essa quella di un pontefice ovvero di un partito di classe, sibbene fonda la propria autonoma dignità sulla

coscienza della propria missione: è lo Stato in cui i governanti sono al servizio dei governati e non viceversa. Orbene, questo Stato moderno è lo Stato che è uscito dalla Riforma religiosa del sec. XVI. Tra questo nostro Stato e quello di Nicolò Machiavelli v'è un salto non già quantitativo, ma qualitativo. E noi sentiamo chiaramente che oggi un paese può dirsi tanto più civile quanto più si avvicina nelle sue istituzioni pubbliche a questo tipo di convivenza politica: diciamo di più, sentiamo che nel mondo moderno una nazione non può alla lunga sussistere senza crisi paurose, qualora non riesca in qualche modo ad avvicinarsi a questo tipo di ideale. È l'eterno problema - per esempio - di questa nostra Italia sempre oscillante sull'orlo delle dittature totalitarie, che tanto stenta in ogni momento ad adeguarsi al ritmo della vita moderna. E questo non già perché le manchino egregie formule giuridiche nei suoi testi costituzionali od encomiabili personalità nel suo stato maggiore politico: ma perché v'è qualcosa che stride e recalcitra nell'interno stesso della coscienza dei suoi concittadini, sempre tanto irriverenti verso la legge, quanto incerti nella coscienza del proprio diritto o nella salvaguardia della propria libertà.

Naturalmente, questo non vuol dire che la Riforma abbia prodotto un modello ideale di istituzioni politiche di validità universale e permanente. Storicamente, nell'ambito della civiltà della Riforma hanno avuto cittadinanza tanto lo Stato autoritario della burocrazia tedesca di altri tempi con i suoi dinasti d'Hohenzollern - ci può dispiacere, ma è così - quanto le classiche istituzioni parlamentari o quanto le repubbliche calviniste di Ginevra e d'Olanda, tanto la monarchia costituzionale britannica o la democrazia americana sorta sul terreno del non-conformismo. Però gli stessi illuministi francesi, confrontando la monarchia prussiana con quella solare di Versailles, sollevano dire che il re di Prussia era un re di «esprit républicain». Né domani avremo ragione di atterrirci qualora i tempi ci conducessero a forme istituzionali diverse da quelle cui siamo avvezzi adesso, seppure questo moto si sviluppasse ancora sulla linea partita a suo tempo dalla rivoluzione religiosa del sec. XVI. Dovremmo preoccuparcene e molto dobbiamo preoccuparcene, qualora di là si volesse ritornare indietro verso l'*Unam Sanctam*, appunto, o verso il naturalismo politico di stampo machiavellico.

Vi è stata una rivoluzione nella concezione dei rapporti sociali e nella concezione stessa dell'attività economica. Ricordate la ferocia spaventevole delle guerre di religione del sec. XVI e XVII, le stragi del genere della S. Bartolomeo, le truci gesta attraverso cui si tentò allora di arginare e schiacciare la rivoluzione protestante? La vecchia Europa, in fondo, aveva pure ragione di difendere con tanto accanimento sé stessa. Non si trattava solo della lotta fra due diverse dottrine religiose: si trattava di due tipi di società e di vita economica mutualmente incompatibili. Nella vostra Milano non vi sarebbe stato materialmente più posto per don

Rodrigo o per il conte zio, qualora la dottrina di Ginevra avesse dilagato oltre le Alpi, recando seco la civiltà nuova del lavoro e dell'inedefessa operosità economica, concepita quale sacerdozio mondano alla gloria di Dio. Era comprensibile che la società del privilegio aristocratico e dell'ozio fastoso, delle cattedrali barocche scintillanti d'oro e di marmi e dello sperpero irresponsabile, le società degli spadaccini e dei tuguri per la poveraglia, si dovesse difendere. Renzo Tramaglino anziché ascoltare consigli di moderazione da parte di un bene intenzionato fra' Cristoforo, avrebbe potuto sorgere a reclamare in nome della Grazia e del sacerdozio universale un posto al fianco del cardinale Borromeo. Non ci dimentichiamo che i nostri padri d'altri secoli, come s'è detto di sopra, erano soprattutto degli stupendi logici, avvezzi a scorgere immediatamente tutte le conseguenze implicite in un postulato teorico. Se io parto dalla realtà naturale debbo concludere che non esiste alcuna eguaglianza fra gli uomini: esistono ricchi e poveri, forti e deboli, patrizi e plebei, colti ed ignoranti. Se parto dalla concezione cattolica dei rapporti fra naturale e sovranaturale, debbo ammettere che queste disequaglianze non sono di per sé cattive, ma che vanno temperate ed infrenate al lume di verità sovranaturali: quindi raccomanderò ai ricchi di essere caritatevoli coi poveri ed ai poveri di essere pazienti verso i ricchi, ai forti di non abusare della propria forza e ai deboli di non impazientirsi della propria debolezza. Ma se parto dalla concezione riformata della Grazia e del sacerdozio universale, allora non v'è gerarchia sociale e politica che possa considerarsi permanentemente sicura: da un giorno all'altro l'umile David, per la Grazia, può prendere il posto del re Saul: il ciabattino può sottrarre al posto del dotto o dell'arcivescovo. La società migliore non è quella che meglio rispecchia le naturali differenze fra gli uomini, ovvero quella che meglio tempera e smorza con l'elemosina e la compassione queste inevitabili differenze, ma quella che meglio consente l'ascesa degli eletti ed il libero sviluppo della missione che Dio ha affidata a ciascuno a guisa di sacerdozio alla sua gloria. Il lavoro, l'azione, l'esercizio di una professione cessano di avere una funzione subalterna, come inevitabilmente esse l'hanno in una società organizzata su basi gerarchiche: balzano in primo piano ed assumono una dignità prima affatto insospettata.

Questo, al solito, non vuol dire che la Riforma abbia identificato sé stessa con un determinato tipo di società e men che meno con un determinato tipo di rapporti di produzione. Nel quadro storico della concezione riformata dei rapporti sociali ed economici, in effetti, v'è stato posto per le esperienze le più diverse: per l'esaltazione dell'intraprendenza individuale, per esempio, donde è sorta la gigantesca esplosione economica dei tempi moderni, come per l'esaltazione di una superiore norma di solidarietà sociale; quella norma, per esempio, per la quale appunto il Troeltsch poté coniare l'espressione «socialismo ginevrino»

per descrivere la Ginevra dei tempi di Calvino: ed anche noi abbiamo visto affermarsi nei paesi protestanti tanto le esperienze del capitalismo moderno quanto quelle del Welfare State e del New Deal. In realtà, se noi guardiamo spregiudicatamente il mondo che ci attornia, malgrado le contrarie apparenze, capitalismo e socialismo non sono tanto due strati storici l'uno successivo all'altro, quanto due forze moderne fra loro in continua dialettica reciproca, sì che vediamo ogni giorno come l'uno non riesca ad attecchire là dove l'altro languisce. Ancora una volta, il mondo moderno, pure dal punto di vista economico-sociale, è il figlio della Riforma, della sua dottrina della Grazia e del sacerdozio universale. Ed è civile nella misura in cui esso si richiama a quella tradizione.

Il deputato democratico cristiano, il quale ammette che l'Italia, secondo la costituzione vigente, è «una repubblica democratica fondata sul lavoro», non si accorge di stare adoperando in realtà un linguaggio da calvinista. Perché mai il lavoro, all'infuori della dottrina del sacerdozio universale, dovrebbe avere tanta dignità? Sarebbe molto più logico, per gli uni, dire che la repubblica italiana è una repubblica democratica fondata sulla benedizione papale: per gli altri, che essa è fondata sulle virtù taumaturgiche del partito della classe proletaria: per altri ancora, molto più prosaicamente, sull'inevitabile dominio dei furbi sui fessi. Ed in effetti, il buon italiano medio, dentro di sé, non è per nulla convinto che lavorare sia preferibile al campare alle spalle del prossimo. C'è forse di per sé qualcosa di particolarmente nobile o desiderabile nello sgobbare da mane a sera sulla vanga o attorno ad una macchina o ad un tavolo di ufficio? Molto men certamente che in quel saggio *otium*, rallegrato dal culto della bellezza e del fuggente piacere, che dal Rinascimento in qua è il vero ideale dell'italiano...

Democrazia?

Ma anche la democrazia, realisticamente considerando, diventa la più risibile delle sciocchezze o la più ipocrita delle trappole, qualora la si svuoti di ogni riferimento alle profonde motivazioni religiose da cui essa ha tratto origine. E difatti il saggio e realistico italiano non crede affatto nella democrazia o nella costituzione, come l'inglese o l'americano credono negli ordinamenti dei loro paesi. Ci si adatta, così, tanto perché bisogna seguire l'umore dei tempi, o magari perché bisogna pur attaccare l'asino dove vuole il padrone, essendo stavolta il padrone non più la Germania di Bismarck ma la democrazia degli Stati Uniti. Salvo, s'intende, alla prima occasione, mandare costituzione e democrazia a farsi benedire e ripiegare saggiamente su una bella dittatura: dittatura clericale, comunista, fascista, laurina, poco importa. Purché ci si levi questo fastidio di pensare con la propria testa e di rispondere delle proprie azioni.

Naturalmente, questo atteggiamento scettico e qualunquistico, che

sentiamo tanto spesso nei nostri connazionali, non è certo l'atteggiamento di tutti i nostri connazionali. Per ora almeno, anzi, esso non è prevalso, malgrado tutto e possiamo sperare che per grazia di Dio non prevalga nemmeno in un prossimo futuro. Però è vano che noi fingiamo di ignorare la realtà e soprattutto che finga d'ignorare la realtà quella parte migliore dei nostri connazionali, che noi sentiamo più vicina al nostro cuore. Quella che si ribella al qualunquismo e scetticismo morale di certa tradizione italiana: quella che crede sinceramente in una società più libera e giusta dell'attuale, che vuole anche per l'Italia l'avvento di uno Stato moderno, che lotta contro gli eredi dei giudici di Galileo per una cultura libera da indici dei libri proibiti e da tribunali dell'inquisizione. Ci incombe il dovere di dire senza ambagi a questi nostri fratelli - cari e generosi fratelli - che essi, inavvertitamente, fanno come coloro che, entrati in un negozio, pretendano di portarsene via la merce senza pagarla. Può darsi che per qualche tempo ancora trovino il modo di prendersela a credito. Ma prima o poi occorre che si decidano a pagarla o a farne a meno.

È una illusione, ed una fanciullesca illusione, pretendere di appropriarsi dei risultati politici, sociali, culturali, economici della rivoluzione religiosa della Riforma senza pagarne il prezzo spirituale. È una illusione altresì quella in cui vediamo non di rado cullarsi molti nei paesi lievitati dalla Riforma: che cioè sia possibile conservare i frutti della Riforma senza continuare a pagare quotidianamente quel prezzo spirituale, senza che ogni giorno non sia in qualche modo il giorno della Riforma, il giorno delle tesi di Wittenberg. Il fato della Germania nel tempo nazista è terribilmente ammonitore in questo senso: e potrebbe tranquillamente ripetersi domani per qualsiasi paese: anche per quelli che oggi godono dei più avanzati sistemi sociali o della più progredita tecnica economica o della più massiccia potenza atomica. Del resto, la storia del cristianesimo conosce più di un caso in cui il candeliere è stato rimosso, e rimosso quanto mai drasticamente, da una chiesa diventata addormentata e inetta. Dove è più la cristianità dell'Egitto o dell'Africa Romana? Che ne è stato della santa Russia ortodossa degli zar? E viceversa, chi può escludere che domani grandi parole di vita non possano sorgere dalle nuove cristianità riformate che vanno sorgendo dall'Africa all'America meridionale od all'Asia?

Ma resta il fatto che la tragedia del nostro paese continua dal Risorgimento ad oggi ad essere la medesima: una serie di sforzi periodici per rimettersi al passo con la civiltà figlia della Riforma, appropriandosene i risultati, senza passare attraverso la grande prova spirituale della Riforma stessa. E la tragedia è tanto più impressionante, quanto più generose e cospicue sono state le forze che in essa si sono logorate. Quanti paesi possono vantare di aver avuto tutti insieme una schiera di uomini

di qualità intellettuali, morali, politiche, così alte e pure come quella che fu protagonista un giorno del Risorgimento italiano? Eppure l'Italia del Risorgimento, a poche decenni appena di distanza, aveva già cessato d'essere l'Italia di Mazzini, Garibaldi, e Cavour, per diventare quella di Nicotera e Crispi e poi quella di Giolitti e della Banca Romana e infine quella di Mussolini e di Starace. Quale sforzo collettivo è stato più ammirabile, eroico, lungimirante di quello compiuto in Italia dalla Resistenza?

Ma a dodici anni appena di distanza, solo un umorista potrebbe asserire che l'Italia di oggi sia la realizzazione delle speranze e degli ideali allora concepiti. Siamo all'Italia delle cerimonie di Predappio, del comandante Lauro, dei discorsi quotidiani di Pio XII: domani potremo essere ad un'Italia integralmente clericalizzata.

Gli uomini della Riforma non furono degli avveduti politici o dei lungimiranti rivoluzionari sociali o degli assertori della libertà della cultura. Furono terribilmente ingenui e semplici: credettero che bisognasse cercare per primo il regno dei Cieli e che tutto il resto sarebbe stato sopraggiunto: non esitarono a credere una cosa tanto assurda, a vista umana almeno, che il granello di senape dell'Evangelo potesse crescere sino a diventare albero gigantesco e riparare sotto la sua ombra uccelli d'ogni sorta. Noi siamo stati, sinora almeno, più realistici, più astuti, più dotti: abbiamo cercato il regno di questa terra. La storia ci ha dimostrato che la semplice fede della Riforma era capace di smuovere montagne secolari ed abbattere mura più salde di quelle di Gerico: ci ha dimostrato viceversa che la nostra sapienza serve soltanto ad innalzare fragili case esposte a crollare al primo addensarsi della tempesta ed al primo soffiare di venti avversi. Ancora oggi, a tanta distanza di secoli, il messaggio della Riforma è segno di contraddizione o di salvezza: messaggio di scandalo o di follia, come esso suonò la prima volta, in faccia alle potenze coalizzate del pontificato romano, dell'impero di Carlo V, della banca dei Fugger. Come tanti secoli fa, quel messaggio non ci giunge dall'alto di un trono, né ci viene imposto con schiere di armati o tesori di finanzieri. Ci viene soltanto dalla rotta voce di un umile testimone, inerme e solo davanti alle potenze di questo mondo, che ci ripete: «Non posso altrimenti: così Dio mi aiuti».



## GIOVAN FRANCESCO SALVEMINI «DE CASTILLON» TRA ILLUMINISMO E PROTESTANTESIMO<sup>(\*)</sup>

Anche nell'Europa del Settecento ci fu una certa diaspora di italiani seguaci della Riforma. Si trattò di un fenomeno di proporzioni molto modeste, che non si può paragonare in alcun modo alla diaspora dei riformati italiani del Cinquecento. Però nelle sue file si contarono pure talune personalità di un certo interesse, dal valdese Arnaud al napoletano Fortunato Bartolomeo De Felice. E quindi non è giusto che, laddove sugli esuli italiani del Cinquecento esiste già una vasta bibliografia e si pubblicano continuamente nuovi saggi, sui protestanti italiani all'estero del Settecento siano carenti quasi del tutto gli studi, fatta eccezione per quelli sul *refuge* valdese in Germania. Oltre tutto studi di questo genere porterebbero dei contributi anche intorno ad un problema così cruciale come quello dei rapporti tra Europa ed Italia nel secolo dei Lumi. A guisa di esempio di quello che si potrebbe ricavare da indagini simili, daremo dunque qualche notizia su un matematico e *philosophe* italiano di confessione riformata, noto in genere col nome francese di «Castillon» perché oriundo da Castiglione Fiorentino, ma nato a Firenze il 15 Gennaio 1709 e quivi battezzato come Giovanni Francesco Mauro Melchiorre Salvemini<sup>(1)</sup>.

La fonte principale di notizie biografiche su di lui è l'elogio che dopo la morte nel 1791 fu pronunciato all'Accademia Reale di Scienze e Lettere di Berlino dal suo figliuolo Federico Adolfo Massimiliano Gustavo Castillon (1747-1814)<sup>(2)</sup>. Essa è una fonte piuttosto insoddisfacente

(\*) *Giovan Francesco Salvemini «de Castillon» tra Illuminismo e Protestantesimo*, in *I valdesi e l'Europa*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1982.

(1) Firenze, Opera del Duomo. *Registri dei battezzati*, nn. 708-709, atto n. 830, c. 67. Naturalmente, la data di nascita del S. è registrata secondo lo stile fiorentino, allora tuttavia in vigore, cioè sotto l'anno 1708. Ma è ovvio che il 15 gennaio 1708 stile fiorentino equivale al nostro 15 gennaio 1709.

(2) *Eloge de M. Castillon père par M. de Castillon fils*, in *Mémoires de l'Académie Royale de Sciences et Belles Lettres, 1792-1793, avec l'histoire pour les mêmes temps*, Berlin 1798, p. 39. Coincidono sostanzialmente con le notizie date da questo elogio anche i profili biogr. dei contemporanei e amici del nostro come C. DENINA, *La Prusse Littéraire sous Frédéric II*, Berlin 1790, I, pp. 321-23 e A. FABRONI, *Vitae italarum doctrina excellentium qui saeculis XVII et XVIII floruerunt*, Pisa 1778-1805, XV, 230.

per i primi trenta anni della vita del nostro: in pratica, riporta solo quello che un figlio tedesco aveva capito dei racconti di un padre italiano circa fatti accaduti sessanta-settanta anni prima. Non è da escludere inoltre che il Castillon figlio ricordasse di Castillon padre solo quello che era prudente ricordare a Berlino nel 1791, cioè nell'uggiosa atmosfera oscurantista del regno di Federico Guglielmo II. Ad ogni modo, integrando l'elogio del Castillon figlio con qualche notizia offertaci da carte della famiglia Salvemini, raccolte nell'Ottocento da un cultore di memorie di Castiglion Fiorentino, Giuseppe Ghizzi<sup>(3)</sup>, oppure dai ricordi di un altro illuminista toscano, Angelo Fabroni (1732-1803), che aveva conosciuto personalmente il Castillon padre, si può capire all'ingrosso da quale ambiente provenisse il nostro.

I Salvemini erano una casata di notabili di Castiglion Fiorentino, alla quale Cosimo I aveva concesso l'iscrizione alla cittadinanza fiorentina con un diploma del 1555, cioè al tempo della guerra di Siena<sup>(4)</sup>. Secondo i criteri del Settecento, facevano dunque parte della nobiltà toscana. Il padre del nostro, Giuseppe Salvemini, esercitava la professione di avvocato a Firenze, dove copriva anche la carica di «ambasciatore perpetuo» di Castiglion Fiorentino presso il governo granducale. La

Va però notato che il Castillon fils, ignorando l'esistenza dello stile fiorentino, attribuisce la nascita del padre al 1708; tace o quasi il fatto che i Salvemini si erano trasferiti da Castiglion Fiorentino a Firenze; confessa candidamente di non capire cosa voglia dire l'indicazione "stilo antiquo Pisano" apposta alla data 3 marzo 1729 sul diploma dottorale conseguito dal nostro a Pisa. Dall'elogio anzidetto derivarono praticamente tutte le voci relative al C. che si trovano in repertori bio-bibliografici come J. M. QUÉRARD, *La France Littéraire ou répertoire bio-bibliographique*, Paris 1828, p. 79; G. D. J. SCHOTEL, *Biographisch Woordenboek der Nederlanden*, Haarlem, s.d., p. 70; M. CANTOR, *Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig 1876, IV, pp. 67-68; R. S. CALINGER, *Dictionary of Scientific Biography*, III, New York 1971, pp. 119-121. In questo modo l'erronea attribuzione della nascita del nostro al 1708 si è mantenuta fino ad oggi. Altre notizie, non senza imprecisioni, sono in A. D'ANCONA, *Memorie e documenti di storia italiana dei sec. XVII-XIX*, Firenze 1913, pp. 108 ss.

(3) *Biografia di Gio. Francesco Salvemini detto il Castilioneo ... scritta dal canonico Pietro Paolo Salvemini di lui fratello dimorante in Castiglion Fiorentino con aggiunte di me Sac. Giuseppe Ghizzi e del catalogo di sue opere ed estratto delle di lui lettere originali scritte in famiglia*, CASTIGLION FIORENTINO, BIBLIOTECA COMUNALE, Ms. G. Ghizzi n. 475. Dal ms. Ghizzi derivano N. SILVESTRI, *L'intitolazione del Liceo a Giovanni Salvemini da Castiglione. Notizia biografica e bibliografica* e R. LUCCHETTI, *Giovanni da Castiglione nel Settecento europeo: scienziato, maestro, poligrafo*, ambedue in R. LUCCHETTI, [a cura di] *Castiglion Fiorentino. Un'illustre tradizione scolastica e culturale*. Annuario d. Liceo Scientifico Statale "Giovanni da Castiglione", Castiglion Fiorentino, Arezzo, 1974.

(4) Notizia di questo diploma, nella Bibl. Comunale di Castiglion Fiorentino, è in A. SORBELLI, *Inventari dei manoscritti delle Bibl. d'Italia*; Bibl. Comunale di Castiglion Fiorentino, Firenze, 1918, pp. 119 e ss.

madre, Maria Maddalena Lucia Braccesi, era di una casata connessa in qualche modo alla nobiltà di Pisa ed oltre al primogenito, cioè il nostro Giovan Francesco, ebbe la bellezza di altri dodici tra figli e figlie. Di costoro, un paio abbracciarono lo stato ecclesiastico e furono canonici; altri si impiegarono chi nell'amministrazione pubblica e chi in una banca privata; una figlia si fece monaca. Più di uno, inoltre, tornò a vivere a Castiglion Fiorentino, nel palazzo di famiglia. In conclusione, si trattava di una famiglia di provinciali, a metà strada tra la frangia inferiore del patriziato e l'area delle professioni liberali, con forti radici nel paese di origine. Si spiega bene, in questa luce, il nome di «Castillon» assunto dal nostro: e si spiega pure il fatto che continuasse ad occuparsi di Castiglion Fiorentino anche nella vecchiaia più estrema, come vedremo più oltre.

Ai primi del Settecento la Toscana era ancora sotto il governo di quel bigotto squilibrato del granduca Cosimo III de' Medici. Nemmeno Cosimo III però era riuscito a spengere del tutto la tradizione risalente a Galileo e al Cimento. E qualcosa di quella tradizione doveva essere vivo anche nella casa dell'avvocato Salvemini e del suo parentado: l'elogio anzidetto dice infatti che il nostro cominciò a prendere gusto alla «filosofia» (cioè alle scienze) e alla matematica da quanto ne imparò ascoltando suo padre e un cugino di lui, Paolo Cantini, dottore in medicina. Nell'elogio altresì è detto che fece dei «cattivi studi» di filosofia scolastica nel seminario di Firenze e poi andò all'università di Pisa, dove fu allievo del Collegio Ferdinando e si laureò in «jure utroque» il 7 Marzo 1729, cioè a venti anni giusti<sup>(5)</sup>. Durante i suoi studi a Pisa ebbe come guida nelle matematiche l'abate Guido Grandi, ma ne trasse scarso profitto: e nessun profitto addirittura trasse dalle lezioni di giurisprudenza. Il che quadra bene con l'atmosfera di sonnolenza e di sfacelo propria della Toscana sotto gli ultimi Medici. Ma va anche riferito al temperamento esuberante, e magari di scavezzacollo bello e buono, che doveva avere il nostro nella sua prima gioventù.

Guido Grandi (1671-1742) era una delle personalità più vivaci della cultura pre-illuministica in Italia; tra l'altro fu tra i primi a diffondere in Toscana la conoscenza dei risultati scientifici cui erano giunti Leibniz e Newton specie in fatto di calcolo infinitesimale. Dunque il nostro Salvemini, se avesse avuto voglia di studiare, avrebbe potuto imparare molte cose interessanti da lui. Inoltre l'atmosfera era diventata meno greve all'uni-

(5) La biografia cit. di P. P. Salvemini precisa che il nostro fece i primi studi in casa, sotto un precettore, il prete Giovan Francesco Pieralli, che gli insegnò il latino e un po' di greco. Ebbe poi come docente di filosofia e geometria un padre Rustici del convento benedettino della Badia fiorentina. Andò infine al Collegio Ferdinando, dell'Università di Pisa, usufruendo di uno dei posti disponibili per giovani di Castiglion Fiorentino presso tale istituzione.

versità di Pisa, e nella Toscana in generale, dopo la morte di Cosimo III nel 1723. Il nuovo granduca, Gian Gastone de' Medici, era anche lui uno squilibrato e per di più un omosessuale; ma almeno era tanto pigro da non aver più voglia di seccare il prossimo come suo padre. Dall'elogio stesso del figlio si capisce però che Giovan Francesco Salvemini, da ragazzo, anziché per lo studio delle scienze o per quello delle Pandette, aveva una gran passione per la poesia, la musica, l'arte e soprattutto per il ballo. E il Fabroni dice chiaramente che l'avvocato Salvemini non era per nulla soddisfatto di un figliuolo così indisciplinato.

Un cenno biografico del nostro, redatto da un suo fratello canonico, Pier Paolo Salvemini, conferma che Giovan Francesco, da giovane, aveva in corpo una vitalità indinvolata: era «dedito a divertimenti giovanili e in particolare di palla a corda, palloncino con mestola, pallon grosso»; andava matto per «molti ornamenti cavallereschi di suono, ballo, scherma»; studiava il disegno con grande passione: mostrava un talento letterario precoce col «frequentare l'Accademia degli Apatisti in cui era già stato ascritto» e «ivi recitare spesso qualche sua composizione». La rapida conclusione degli studi universitari del nostro era stata dovuta alla morte improvvisa di suo padre, che lo aveva costretto a rientrare in famiglia per cercare lavoro. «Ottenne sotto di otto di gennaio 1732 l'impiego di sotto-cancelliere dell'Opera di Santa Maria del Fiore, o sia Metropolitana Fiorentina». Ma è facile immaginarsi quanto poco trovasse di suo gusto quell'impieguccio da travet e per di più in un'amministrazione che aveva a che fare con l'ambiente ecclesiastico: anche se il canonico Pier Paolo lo tace pudicamente, sappiamo che già allora il nostro aveva tutt'altro che simpatia per la chiesa e i preti.

Oltre che un irrequieto, il giovane era infatti un miscredente. Anche il Castillon figlio è costretto ad ammetterlo, sia pure con tutte le reticenze e la diplomazia del caso. Racconta cioè che suo padre era diventato ateo più per il cattivo esempio altrui che per propria inclinazione. Ma fa capire che fuggì dalla Toscana in Svizzera a causa appunto della sua miscredenza. Naturalmente, l'elogio filiale tende a ridurre tutta la faccenda a poco più di una ragazzata: il nostro sarebbe fuggito solo per aver tenuto «des propos inconsiderés». Però se la cosa si fosse ridotta davvero a «des propos inconsiderés» soltanto, non si capirebbe perché il Salvemini abbia voltato le spalle per sempre alla sua terra nativa e non abbia mai tentato di rimettervi piede. Evidentemente, doveva aver fatto o detto qualcosa di abbastanza grave; qualcosa in cui si esprimeva una ribellione radicale al bigottismo cattolico, che dominava ancora sull'Italia nei primi decenni del Settecento.

Come vedremo meglio più oltre, il nostro toscano, pur non essendo andato mai in Inghilterra, ebbe fino da giovane molta dimestichezza con la cultura e la lingua inglese. Viene da supporre che già prima di scappare

dall'Italia avesse frequentato qualcuno dei tanti inglesi, che bazzicavano allora in Toscana. Come tutti sanno, a Firenze la prima loggia massonica fu fondata appunto da inglesi buontemponi e liberi pensatori in una data imprecisata, ma sicuramente anteriore al 1732, e quindi non troppo lontana da quella della fuga del nostro. Morto Gian Gastone nel 1737 e passata la Toscana sotto una reggenza governante in nome di Francesco Stefano di Lorena, l'Inquisizione arrestò nel 1739 gli aderenti a questa loggia, tra cui il poeta Tommaso Crudeli (1703-1745), che dalle sofferenze patite in carcere fu tratto a morte prematura<sup>(6)</sup>. Non è da escludere che il nostro abbia attinto il proprio ateismo dal «cattivo esempio» di qualche inglese e che sia fuggito temendo che le autorità ecclesiastiche gli usassero un trattamento analogo a quello subito poi dal povero Crudeli.

Il canonico Pier Paolo Salvemini non dice verbo sui motivi che indussero suo fratello a scappare. Ma racconta che nell'autunno 1736 «partì da Uzzano, ove era andato per passare qualche tempo in villeggiatura con un suo amico, ma senza farne parte con i suoi domestici e più intrinseci confidenti, e per quanto si può arguire in compagnia di qualche ragguardevole personaggio forestiero». Viene da pensare dunque che il ragguardevole personaggio fosse un inglese e che il nostro Giovan Francesco avesse una gran paura in corpo: non si capirebbe altrimenti il segreto di cui volle circondare la sua partenza. Un'impressione analoga si ricava inoltre da un paio di lettere che il nostro scrisse dalla Svizzera il 30 Aprile 1737 e il 22 Settembre 1744, rispettivamente ad Aurelio e a Niccolò Salvemini suoi fratelli. Avanti della sua partenza clandestina ebbe un colloquio con la madre - donna, a quanto pare, avvezza a tenere in «soggezione» i propri figli e adirata contro il nostro per via della sua irreligione - la quale gli intimò: «Guardati bene dal fare disonore alla famiglia». Appunto «per essere sicuro di non fargli disonore», il fuggiasco cambiò il cognome Salvemini in quello di Castillon e si tenne nascosto così bene che passarono sette anni avanti che i fratelli lo rintracciassero. Era dunque il primo a sapere di averla fatta grossa: e ce la mise tutta nel celare la propria identità.

È pure significativo che abbia avuto una gran fretta di passare il confine del granducato mediceo. Non tentò neanche di imbarcarsi a Livorno, come si faceva normalmente per andare all'estero dalla Toscana: da Uzzano (che come ognuno sa è un paesetto della provincia odierna di Pistoia) corse nella Repubblica di Lucca e andò a imbarcarsi nel porto lucchese di Viareggio alla volta di Genova. Da qui proseguì per Torino e infine arrivò a Losanna, cioè sotto le ali protettrici del governo di Berna

(6) Cfr. C. FRANCOVICH, *Storia d. Massoneria in Italia dalle origini alla Rivoluzione Francese*, Firenze 1974, pp. 49 ss.

da cui allora dipendeva il paese di Vaud. Una volta sistematosi scrisse nel 1737 varie lettere a familiari e ad amici (tra questi ultimi compare il cognome Buonarroti: si tratterà forse del padre Leonardo o di uno zio del rivoluzionario famoso?). Come si è visto, la lettera indirizzata al fratello Aurelio arrivò sicuramente a destinazione: è probabile quindi che anche altre siano state recapitate regolarmente. Al fratello Aurelio il nostro raccomandava: «non parlate a nessuno poiché non voglio che si sappia nulla affatto dei fatti miei». Continuava dunque ad avere paura di mostrare la sua vera identità. Però i familiari e gli amici cui aveva indirizzato le sue lettere dovevano avere una paura ancora maggiore di essere scoperti a carteggiare con lui; tanto è vero che nessuno di loro rispose. Solo ben sette anni dopo, nel 1744, cioè quando ormai in Toscana si era affermato da un pezzo il governo dei Lorena e il nostro stava guadagnando fama al proprio nome di Castillon con la prima delle sue pubblicazioni scientifiche, uno dei fratelli Salvemini riallacciò i rapporti con l'esule, scrivendogli una lettera indirizzata presso il suo editore di Losanna.

Se la massoneria e la persecuzione subita dai massoni in Toscana attorno al 1739 abbiano avuto una parte in questa storia di segreti e di spaventi è impossibile a dirsi. È però un'ipotesi tentatrice, che forse potrebbe spiegare la facilità con cui il profugo riuscì a sistemarsi in terra di esilio. Scriveva infatti, nella lettera citata del 1737: «[ a Losanna ] sono stato sempre stimato e riguardato come un gran letterato, a segno che l'università di questo luogo mi ha regalato una buona somma di denaro a titolo di povero letterato forestiero. Ho avuto occasione di fare qualche traduzione in verso italiano dal francese e qualche piccolo trattato di mia testa che è stato applaudito e che è venuto a stampa sotto nome di Giovanni Castiglione». E aggiungeva di avere avuto subito un posto ben remunerato di insegnante in casa di un barone assai ricco e di essere in attesa di essere assunto come lettore di «retorica» e di «umanità» al collegio di Vevey.

Di queste prime pubblicazioni del nostro non vi è traccia né nell'elogio filiale, né in alcuna delle bibliografie delle opere del nostro fin qui pubblicate. Viene perciò da dubitare che si trattasse solo di modesti lavoretti editoriali, fatti tanto per guadagnare qualcosa, e magari pubblicati senza neanche il nome del loro autore. Viceversa consta che il nostro si fece apprezzare per una sua traduzione dello *Essay on Man* di Alexander Pope, sebbene tale traduzione restasse ancora inedita per vari anni. Lo *Essay on Man* era stato scritto nel 1733-34; nel 1737 venne attaccato duramente dal filosofo vaudese Jean Pierre de Crousaz (1663-1750), docente prima a Losanna e poi all'università di Groninga, il quale lo tacciò di eterodossia deista e di scarsa consistenza filosofica. All'attacco del de Crousaz rispose una difesa dello *Essay* da parte del critico

letterario e teologo anglicano William Warburton (1698-1779), di cui dettero notizia anche le *Novelle Letterarie* di Firenze. Come si vede, l'esule toscano si inserì in uno dei dibattiti più vivaci del momento.

Durante il suo soggiorno a Vevey, durato fino al 1745, il nostro abbandonò l'ateismo giovanile, divenne un «bon chrétien» e aderì alla confessione riformata<sup>(7)</sup>. La sua fede fu sempre un cristianesimo molto impregnato di «esprit de lumières». Cartesio e Locke restarono sempre i grandi amori della sua vita, unitamente a Isacco Newton. Incidentalmente, può essere curioso ricordare che anche quel losannese de Crousaz, di cui si è ricordato poco fa l'attacco contro Alexander Pope, era un seguace convinto di Cartesio e di Locke. Ad ogni modo, non si può dubitare della sincerità della conversione dell'esule toscano: come vedremo fra poco, ad un certo momento pensò di diventare professore di teologia addirittura. Ed è quanto mai probabile che sulla sua evoluzione religiosa abbia avuto peso anche il fascino di una figura così prestigiosa di scienziato e di credente come Isacco Newton e la consuetudine di lavoro insieme con discepoli elveticici del sommo inglese. Tra questi ultimi, l'elogio filiale menziona in particolare il grande matematico ginevrino Gabriel Cramer (1704-1752); ma dalle carte della Royal Society di Londra di cui diremo più oltre, emerge come molto vicino al Salvemini anche un tale Montagny, ministro del S. Evangelo e docente all'Università di Losanna, cultore di scienze, ammiratore di Newton e membro della Royal Society stessa. Non ci sarebbe da meravigliarsi se proprio questo pastore-scienziato fosse stato lo strumento della conversione del Salvemini.

Detto per inciso, nella Svizzera del Settecento gli italiani passati alla confessione riformata non erano tanto rari quanto le mosche bianche. I registri del Concistoro di Ginevra documentano l'ammissione di una settantina di italiani, per due terzi ex-frati o ex-preti, solo negli anni 1700-1721<sup>(8)</sup>. Un altro profugo italiano, di cui riparleremo più oltre, Niccolò Ciangulo, racconta nella propria autobiografia che, ai primi del Settecento, dopo essere scappato dal suo convento in Italia, si recò a Ginevra dal teologo riformato Benedetto Pictet, il quale lo avviò alla volta di Berna.

(7) Della sua conversione dette notizia alla famiglia, pure tacendo per ovvi motivi l'adesione alla confessione riformata, nella lettera cit. al fratello Niccolò del 22 settembre 1744: " ho imparato molte cose che non sapevo e grazie a Dio sono divenuto buon cristiano e devoto, non tanto quanto dovrei ma sinceramente più che non sono mai stato: Dio mi faccia la grazia di camminare sempre nel buon cammino e di diventare migliore di giorno in giorno; però pregate Dio per me non che io stia bene e diventi ricco, ma che sia buon cristiano: io non manco e non mancherò di fare il medesimo per voi ".

(8) T. PONS, *Rifugiati italiani in Ginevra: 1660-1721*, in "Bollettino d. Società di Studi Valdesi" n. 40 (1935), pp. 75 ss.

Ma «la ville étoit si pleine de proselytes qu'on ne voulait plus recevoir». Ritornò pertanto a Ginevra, dove fu istruito nelle dottrine riformate da un altro italiano e infine, nel luglio 1717, fu ricevuto nella confessione protestante<sup>(9)</sup>. Persino il padre di Jean-Paul Marat era un ex-frate sardo, Mara, fuggito a Neuchâtel e quivi divenuto orologiaio. Ed è quasi superfluo ricordare il più famoso dei proseliti italiani del Settecento, il già ricordato Fortunato Bartolomeo De Felice (1723-1789), approdato pure a Berna nel 1757<sup>(10)</sup>.

Per quanto riguarda poi il Newton in particolare, è da ricordare il culto vero e proprio che il grande scienziato inglese ricevette nella Svizzera del Settecento. Nel 1739-42 l'opera fondamentale del Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, ebbe a Ginevra un'edizione famosa, con commento del Le Sueur e dello Jacquier, che il Castillon non ignorò certamente. A Vevey, oltre ad insegnare lettere al Collegio, si era messo a dare lezioni di matematica e compilò per uso scolastico un *Commentario sull'aritmetica universale di I. Newton*, che per il momento rimase inedito. Incidentalmente, si può aggiungere che pure i suoi allievi di Vevey, a detta del Fabroni, erano dei giovani inglesi. Presto incominciò anche a mandare contributi scientifici, sulla linea newtoniana, alla Royal Society di Londra. Comparvero infatti un suo studio *De curva cardioide* nelle *Philosophical Transactions* della Società nel 1741 ed un altro *De Polynomis* in quelle del 1742. Dai documenti dell'archivio della Royal Society risulta che il nostro, nel settembre 1741, indirizzò al Montagny un'epistola latina per esporgli la sua trattazione di uno dei problemi newtoniani e chiedergli un parere in merito. Il Montagny, successivamente, il 6 maggio 1742 inviò alla Royal Society uno studio di «M. Castiglione» ed una lettera di quest'ultimo, in cui il nostro toscano annunciava la sua intenzione di pubblicare gli opuscoli matematici e scientifici di Newton e chiedeva informazioni e collaborazione<sup>(11)</sup>. Sarebbe

(9) NICCOLÒ CIANGULO, *Aventures singulières de N. Ciangulo*, Utrecht 1724, p. 241. Indicazioni bio-bibliogr. sul C. trovansi in *Nouvelle Biographie Générale*, to. X, Paris 1854, p. 519.

(10) In genere, cfr. G. SPINI, *Risorgimento e Protestanti*, Milano 1989, pp. 36 ss.

(11) Archivio della Royal Society, Londra, *Letters and Papers*. Decade I, vol. 2, ms. 83-137; 8 aprile 1742 - 25 novembre 1742. Al N. 86, sommario di una lettera "from M. Castiglione to Mr. de Montagny, professor of philosophy in the university of Lauzan and fellow of the R. S.", in cui il Castiglione espone il suo piano di pubblicazione degli opuscoli e chiede alla R. S. delucidazioni su alcuni problemi editoriali. Al N. 87 è una lettera latina del C. al Montagny, datata "Viviaci, postridie idus septembris 1741", e trasmessa dal Montagny alla Royal Society in data 6 maggio 1742. Il C. espone "his treatment of Newton's binomial theorem" e chiede al Montagny (che è detto "ministro del S. Evangelo" oltre che professore e F.R.S.) il suo parere in merito e la sua eventuale correzione.

dunque che il Montagny fosse il tramite attraverso cui il Salvemini entrò in rapporti con la Royal Society e l'ambiente dei newtoniani inglesi. Nell'elogio ufficiale è detto però che il piano dell'edizione degli opuscoli newtoniani era stato dato al nostro da Gabriel Cramer in persona. E non c'è motivo per non accettare questa indicazione. È probabile, anzi, che il nostro abbia bensì avuto inizialmente per guida il modesto pastore Montagny, ma poi abbia seguito quella del tanto più famoso matematico ginevrino.

Sia come si vuole, la comparsa a Ginevra e a Losanna, nel 1744, dell'edizione degli opuscoli newtoniani a cura di «J. Castelloneus»<sup>(12)</sup> fu per il nostro esule una svolta decisiva della vita. Dall'oscurità il suo nome balzò a risonanza internazionale. L'anno dopo la Royal Society lo ascriveva tra i suoi membri su proposta del grande medico R. Mead, del matematico ed antiquario R. Folkes e di un paio di altri «fellows»<sup>(13)</sup>. Sempre nel 1745 uscì a Losanna il *Commercium epistolicum Leibnitii et Bernouilli*, cioè il carteggio tra Leibniz e Giovanni I Bernouilli (1667-1748), della cui edizione il nostro era stato incaricato dal Cramer, il quale gli aveva altresì procurato il manoscritto della sua *Analysis Infinitorum* perché lo pubblicasse: e il Castillon lo stampò a Losanna nel 1748 premettendovi una propria introduzione<sup>(14)</sup>.

Leonardo Eulero (1707 - 1783) era stato alla corte di Russia, dove aveva preso il posto già di Daniele Bernouilli, dal 1733 al 1741. Ma in quell'anno aveva lasciato Pietroburgo per Berlino e nel 1744 era stato nominato direttore della classe di matematica dell'Accademia Reale delle Scienze prussiana. Con ogni probabilità fu pure il tramite attraverso cui il Castillon entrò in contatto con gli ambienti scientifici che gravitavano attorno a Federico II, già molti anni prima del 1763, allorché si trasferì anch'egli alla corte di Prussia. Leonardo Eulero era altrettanto di Isacco Newton uno scienziato di profonda fede cristiana riformata; fra l'altro, proveniva da studi giovanili di teologia. Per tutta la vita mantenne un attaccamento così deciso alle sue convinzioni religiose da arrivare a contrasti col sarcastico re Federico II, di cui lasciò infine la corte nel 1766, ritornandosene in Russia. Anche il rapporto con Eulero ebbe dunque un'importanza fondamentale, come quello con Newton, non solo

(12) *Isaaci Newtoni, Opuscula mathematica collegit partimque latine vertit J. CASTILLONEUS, Lausannae et Genevae 1744.*

(13) Archivio della Royal Society di Londra. *Certificates*. Attestato di iscrizione del "Signor Castiglione of Lausanne" alla Royal Society in qualità di socio, datata 28 febbraio 1745.

(14) *Virorum celeberr. Got. Gul. Leibnitii et Johan. Bernouilli commercium philosophicum et mathematicum, Lausanne 1745; F. CASTILLONEUS, Introductio in analysim infinitorum auctore Leon. Eulero, Lausannae 1748.*

nell'evoluzione scientifica, ma altresì nell'orientamento spirituale del nostro Castillon.

A Vevey il nostro aveva messo su famiglia, sposando nel 1745 un'oriunda della Savoia, Elisabeth du Fresne. Però il modesto incarico al collegio di Vevey non lo soddisfaceva più. Pertanto, sempre nel 1745, si trasferì a Losanna e si adoperò per ottenere una cattedra universitaria. Concorse prima per una cattedra di matematica a Berna e poi per una cattedra di teologia a Losanna, senza ottenere nulla. Subito dopo ebbe due inviti contemporaneamente, uno da Pietroburgo e un altro dall'università di Utrecht. Non è da escludere che quest'ultimo fosse connesso con le strette relazioni instaurate dal nostro con Londra. Dall'elogio filiale si deduce che lo *stadholder* Guglielmo IV d'Orange ebbe molta influenza nella chiamata di Castillon nell'università di Utrecht. Ed è noto che Guglielmo IV era fautore di una politica di stretta alleanza con l'Inghilterra di Giorgio II di Hannover. Comunque, il nostro accettò l'invito di Utrecht e nel 1751 si trasferì in Olanda.

Non fu né il primo né il solo esule protestante italiano del Settecento a mettersi su quella via. In Olanda aveva fatto in tempo a veder l'alba del nuovo secolo Gregorio Leti, il principe del giornalismo anticlericale del suo tempo, morto ad Amsterdam nel giugno 1701. In Olanda aveva cercato rifugio «il primo degli illuministi italiani», Alberto Radicati di Passerano, che ad Amsterdam si era spento nel 1737 sotto il falso nome di Albert Barin. In Olanda era piovuto anche quel Niccolò Ciangulo, che abbiamo già menzionato, e che pubblicò ad Utrecht nel 1724 la sua autobiografia, col titolo metà untuoso e metà libertinesco di *Aventures singulières de M. Ciangulo contenant le récit abrégé (sic!) des desordres qui se commettent dans les couvents et de ce qu'il a éprouvé de cruauté de l'Inquisition. Enfin comment par la particulière bonté de Dieu, il s'est retiré dans un pays de liberté où il a embrassé la Religion Réformée*. Già che ci siamo, anzi, spenderemo qualche parola anche su questo curioso personaggio.

Sul frontespizio delle *Aventures singulières* campeggia un'incisione raffigurante un gentiluomo con tanto di spada e un libro aperto nella destra, su cui è scritto *Biblia*: un po' come la statua di Enrico Arnaud a Torre Pellice, insomma. Segue poi una dedica ad un patrizio inglese, Lord Blandford, cioè William Godolphin, membro della potente casata omonima, in cui il Ciangulo vuol far credere che egli, mentre viveva in Italia, paese di superstizione e di intolleranza, cominciò a dubitare delle dottrine cattoliche, ma non avendo alcuno che lo illuminasse in proposito, ebbe per sua unica guida la Scrittura. Dopo di che viene una prefazione, culminante in un bel pistolotto in lode della Santa Religione (Riformata, naturalmente) in cui l'autore dichiara di voler perseverare fino alla morte. Ma nel corso del libro non si parla più di Bibbia e di protestantesimo e

l'autobiografia si trasforma in un rosario di storielle anti-clericali e di avventure l'una meno credibile dell'altra. Forse al palato dei lettori del Settecento questo minestrone sembrava saporito e pepato al punto giusto. A noi moderni, però, dà solo l'impressione di un pasticcio di cattivo gusto.

Stando comunque al nocciolo del racconto, e accogliendo con beneficio di inventario tutto quello che l'Autore racconta su se stesso, Niccolò Ciangulo sarebbe nato a Meldola, in Romagna, nel 1685. Restato orfano di padre assai presto, sarebbe stato avviato sedicenne alla vita conventuale da una madre crudele, che voleva privarlo della sua parte di eredità paterna a favore di una sorella. Dato che la madre aveva un fratello gesuita a Siracusa, il ragazzo fu spedito in Sicilia. Ma una volta arrivato nell'isola, dopo un sacco di avventure, finì con l'entrare in un monastero di carmelitani a Caltagirone. Girò poi per vari conventi della Sicilia; fu professore di filosofia a Malta; vi incappò in un guaio con l'Inquisizione sotto l'accusa (a suo dire falsissima, ben s'intende!) di essersi fatto pescare dagli sbirri in una casa di tolleranza. Rispedito a Meldola, ebbe daccapo traversie con l'Inquisizione, da cui però se la cavò senza danni. Anzi, il vescovo di Cervia lo nominò suo vicario. Un giorno, il vescovo gli dette da leggere un libro del professor Pictet di Ginevra (forse il *Traité contre l'indifférence des religions* di Bénédicte Pictet?... ) per constatare gli errori degli eretici. Allora il Ciangulo si mise in contatto epistolare con costui e finì con lo scappare a Ginevra: come si è detto, si fece ricevere qui nella confessione riformata nel 1717. Da Ginevra si recò successivamente a Basilea, a Strasburgo, a Francoforte e infine a Londra, dove insegnò italiano e filosofia «allant donner des leçons de caffè en caffè»<sup>(15)</sup>. Sposò un'inglese: cercò inutilmente un posto di insegnante prima ad Oxford e poi a Leyda: venne infine ad Utrecht. E a questo punto il Ciangulo chiude il proprio racconto, dichiarandosi disposto a continuarlo in un futuro volume, narrando altre storie galanti sugli amori dei frati o altre storie tragiche sui misfatti dell'Inquisizione. Ma non ebbe bisogno di scrivere una continuazione delle *Aventures* perché nel 1725 ottenne il posto di insegnante di italiano nell'università di Utrecht cui aspirava. In quell'anno stampò inoltre, sempre ad Utrecht, una sua edizione dell'*Aminta* del Tasso a guisa di testo scolastico<sup>(16)</sup>. Come si vede il toscano Castillon era stato preceduto di un buon quarto di secolo dal vispo romagnolo Ciangulo nell'università di Utrecht.

(15) N. CIANGULO, *Aventures* cit., p. 265.

(16) Cfr. G. W. KERNKAMP, *Acta et decreta senatus*, Utrecht 1936, I., pp. 284, 288, 291, 299, 305. Secondo la *Nouvelle Biographie Générale* cit. il C. avrebbe stampato a Utrecht anche un *De Flagello feminarum*, s.d.

Il Castillon restò in Olanda dal 1751 al 1763 e poi passò in Germania. Neanche a farlo apposta, il solito Ciangulo lo aveva preceduto pure in questo caso. La sua presenza all'università di Utrecht in qualità di «Italiaensche spraekmeester» è documentata almeno fino al 26 Gennaio 1728; in quella data infatti bussava a quattrini alle autorità accademiche dichiarando di voler pubblicare un libro «Massime de Principe» (forse un'edizione del capolavoro machiavelliano?...). Ma nel 1732 era già passato a Lipsia: vi pubblicò infatti un *Novum tyrocinium linguae italianae*, un'altra edizione dell'*Aminta* ed una raccolta di *Lettere miste*. Consta però che nel 1737, allorché da Giorgio III elettore di Hannover e re d'Inghilterra fu fatta aprire la nuova università di Gottinga, fu tenuta colà una cerimonia per conferire la corona di alloro dei poeti proprio al nostro avventuroso romagnolo<sup>(17)</sup>. È pensabile dunque che vi abbia fatto una comparsa, sebbene sia poi tornato a stare a Lipsia fino alla sua morte nel gennaio 1752. In questi decenni Lipsia divenne il centro più attivo della vita letteraria tedesca, meritando per questo l'appellativo di «Klein Paris» dal Goethe. Ed anche il Ciangulo - sia pure a modo proprio - contribuì a tale fioritura intellettuale sfornando una quantità di pubblicazioni, tra cui un'edizione di una parte del Divino Poema, col titolo abbastanza strampalato di *La Divina Commedia: dell'Inferno. Poemetto morale e filosofico colle annotazioni... di N. Ciangulo*, a causa della quale il suo nome è passato alla storia come quello di uno dei primi diffusori dell'Alighieri in Germania.

Il successo di un personaggio così discutibile come Niccolò Ciangulo si spiega solo con l'esistenza, nell'Europa del Settecento, di una «domanda» abbastanza sostenuta di insegnanti di lingua italiana. Il Castillon era una persona di tutt'altra statura morale ed intellettuale ed esercitava il suo insegnamento in un campo diverso da quello del Ciangulo. Ma probabilmente fu favorito anch'egli nella propria carriera da una «domanda» abbastanza forte, come quella di docenti di matematiche, che si era determinata nell'Europa del Settecento in conseguenza dei progressi della

(17) *Acta coronationis cum N. Ciangulo Gottingae die XX sept. anno MDCCXXXVII poetica laurea ornaretur*, Lipsia 1737 e 1739. La dott. Carla Sodini mi segnala cortesemente l'esistenza nella Bibl. Statale di Lucca di un opuscolo N. CIANGULO, *Panegirico in lode della Ser.ma Casa di Sassonia regnante*, Gottinga 1738. Dopo il ritorno a Lipsia, oltre a ristampare le *Lettere Miste*, 1740, il C. pubblicò la *Gerusalemme Liberata di T. Tasso con le note di NICCOLÒ CIANGULO e di SCIPIONE GENTILI* (il G. era stato anch'egli esule dall'Italia per motivi di religione ed aveva dimorato a lungo in Germania, dove era morto ad Altdorf nel 1616; il suo commento alla Gerusalemme, pubbl. nel 1584, era stato più volte rist.), Lipsia 1740; *Poesie sacre*, ibid. 1745 e 1746; *Della Commedia di Dante* etc., ibid. 1755; *Dialoghi italiani e tedeschi*, ibid. 1757. Cfr. B. SCARTAZZINI, *Dante in Germania*, Milano 1881, I, pp. 16-17; P. CHIMINELLI, *La fortuna di Dante nella cristianità riformata*, Roma 1921, pp. 78-80.

tecnica, specie in campi come la navigazione e l'artiglieria. L'elogio filiale ci fa capire che in Olanda ebbe a soffrire assai per l'altrui malevolenza e che la politica non fu estranea a queste *chicanes*. La chiamata ad Utrecht del Castillon era stata voluta soprattutto dallo *stadholder* Guglielmo IV d'Orange, il quale morì il 22 Ottobre 1751, cioè subito dopo l'arrivo del nostro in Olanda. Essendo ancora minorenne l'erede del defunto, Guglielmo V, gli avversari repubblicani degli Orange riebbero il potere ed è comprensibile che il Castillon sia stato guardato in cagnesco da costoro. Come se non bastasse, il clima olandese risultò fatale alla salute di sua moglie Elisabeth, ed essa si spense nel 1753; di tre figli che aveva avuto, due erano morti e quindi sopravvisse solo quel Federico, di cui si è parlato. Ma tutto ciò non impedì al nostro Castillon di fare una decorosa carriera all'università di Utrecht. Nel dicembre 1751 ebbe la nomina a professore straordinario di matematica, fisica sperimentale e astronomia, e tenne una prolusione *De usu matheseos in vita humana*. Nel 1754 conseguì i titoli di *magister artium* e di *doctor philosophiae* che gli venivano richiesti per il passaggio ad ordinario. Nel 1755 assunse il titolo di professore ordinario di matematica e filosofia con un'altra prolusione d'argomento più tecnico: *Oratio in connexionarios*. Nel 1758 - 1759 gli toccò per turno la carica di rettore e all'atto di trasmetterla al suo successore tenne ancora un'altra orazione accademica *De legitimo studiorum nexu*<sup>(18)</sup>. Come ogni bravo professore universitario che si rispetti, ebbe la nomina a socio di varie accademie: oltre alla Royal Society di Londra, gli dettero questo riconoscimento quella di Gottinga nel 1753, l'Accademia di Berlino nel 1755<sup>(19)</sup> e la Società

(18) Le varie tappe della carriera accademica del C. all'università di Utrecht sono registrate in RIJKSARCHIEF di Utrecht, *Nomina curatorum, professorum et rectorum Scholae et Academie Ultraj. ab anno MDCXXXIV* (ove il nostro è registrato come Johannes Castilloneus, Florentia Etruscus natus); *Acta Acad. Ultrajectinae ab anno MDCXLVII ad annum MDCCC*, nonché in G. W. KERNKAMP, *Acta et decreta senatus* cit., voll. II e III *passim*. Da quest'ultimo risulta che nella nomina del nostro all'università di Utrecht fu presa in considerazione anche la sua appartenenza alla confessione riformata. Sulle sue prolusioni, v. F. CASTILIONEI jurisconsulti, *Oratio de usu matheseos in vita humana*, habita a.d. IX decembris MDCCLI cum extraordinariam professionem matheseos, physicae experimentalis et astronomiae susciperet, Traiecti ad Rhenum, 1752; ID., *Oratio in Connexionarios habita* cum ordinariam philosophiae et matheseos professionem in Traiectinam Academiam susciperet, Traiecti a. R., 1755; ID., *De legitimo studiorum nexu*, oratio cum e magistratu academico abiret habita, Traiecti a. R., 1761.

(19) In EDOUARD WINTER [a cura di], *Registres der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1746-66. Dokumente für das Wirken Leonhard Eulers in Berlin*, Berlin 1957, pp. 215 e ss., è registrato che nella seduta del 28 giugno 1755 il presidente Maupertuis presentò l'opera del C. *De usu matheseos in vita humana* e che nella seduta del 13 novembre 1755 fu presentata dal segretario una lettera di ringraziamenti del C. (presumibilmente per essere stato fatto socio dell'Accademia).

Olandese di Scienze di Haarlem nel 1752. Oltre ai tre discorsi accademici sopradetti, fece anche altre pubblicazioni, tra cui è particolarmente interessante per noi un *Discours sur l'origine de l'inegalité parmi les hommes* in risposta a quello del Rousseau<sup>(20)</sup>.

È abbastanza significativo che questo *Discours* del Castillon sia stato pubblicato nello stesso anno 1756, in cui anche quello del Rousseau aveva veduto la luce. Come nel caso dei suoi interessi per il Pope e per il Newton, il nostro dà l'impressione di essere stato molto attento alle ultime notizie del mondo culturale e molto pronto ad interventi immediati. Abbastanza significativo altresì è il fatto che il *Discours* del Castillon sia dedicato al De Maupertuis, in quanto presidente dell'Accademia di Berlino, e sia punteggiato di citazioni dello *Antimachiavel*. Evidentemente il nostro si sentiva già attratto dal fascino del Salomone del Nord. E forse non si rendeva conto di quanto il re di Prussia si fosse gettato bellamente dietro le spalle il suo giovanile anti-machiavellismo. Ma più significativa e interessante di tutto è la posizione da cui il Castillon polemizza col Rousseau. Non vi è neanche l'ombra di un conservatorismo spaurito dall'arditezza del pensiero del ginevrino. Il dibattito è condotto non solo con tono assai rispettoso nei confronti del Rousseau, ma per di più da un punto di vista decisamente liberale, in nome di un cristianesimo progressista, avverso al dispotismo e vigorosamente anti-militarista.

Anche le opere cui il nostro toscano fa riferimento nelle sue pagine sono tutto fuorché roba vecchia e antiquata. Tenendo conto che il Castillon scriveva nel 1755, si constata che era al corrente di varie fra le opere più interessanti che gli illuministi avessero pubblicato nel decennio precedente. C'è il padre del sensismo Condillac con l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* del 1746, v'è il Montesquieu, naturalmente con l'*Esprit des Lois* del 1748; c'è il filosofo scozzese F. Hutcheson, il cui *System of moral philosophy* era uscito postumo nel 1755. E sullo sfondo sta la grande tradizione liberale, e magari repubblicana, delle due rivoluzioni inglesi con Milton, Sidney, Locke.

C'è una linea evidente di continuità tra la prolusione accademica del 1751 *De usu matheseos in vita humana* e il *Discours* del 1755 in polemica col Rousseau. La prolusione era tutto un inno allo *Advancement of Learning* baconiano: la sua tesi di fondo era che la barbarie primitiva dell'uomo, di cui parlava Lucrezio nel suo poema, è stata vinta dal progresso della scienza e della tecnica ed in questa vittoria una prova di

(20) J. DE CASTILLON, *Discours sur l'origine de l'inegalité parmi les hommes, pour servir de réponse au Discours que M. Rousseau, citoyen de Genève, a publié sur le même sujet*, Amsterdam 1756.

importanza decisiva nei destini dell'umanità è stata rappresentata da quella teoria di sommi intelletti che da Bacone a Galileo arriva ad Huygens ed a Newton. Il *Discours* è una difesa del progresso e della civiltà moderna contro l'attacco rousseauiano. Il nostro toscano difende infatti la società ed il progresso - compreso quello dei commerci e delle industrie - senza nessuna concessione all'avversario. Se si dimostra che la natura approva le disuguaglianze fra gli uomini, si dimostra pure che la società è giusta e la religione è divina. Altrimenti, la società è un «brigandage affreux», la religione è una «détestable imposture»: e allora è giusto che chi possiede qualcosa, ne venga spogliato. Il quadro pessimistico che il Rousseau ha dato della società, sarebbe vero se il genere umano fosse abbandonato a se stesso. Ma Dio non lo ha abbandonato: egli corregge le nostre istituzioni umane mediante un progresso continuo; anzi, fa nascere talvolta la felicità dai mezzi che più sembrano «comblenôtre misère». Dunque, se la società è imperfetta, lavoriamo a correggerla; «nôtre espèce se perfectionne»: il progresso avanza. La stessa disuguaglianza di condizioni fra gli uomini non è una condanna divina: è un fatto puramente umano e quindi modificabile da noi uomini.

Rousseau, attribuendo l'ineguaglianza, assente nello stato di natura, al progresso e quindi alla proprietà privata e alle leggi, ha fatto solo delle ipotesi congetturali: non ha scoperto una verità scientifica. È assai dubbio che il selvaggio fosse migliore dell'uomo civilizzato. Comunque, l'uomo si distingue dagli animali perché è perfettibile; l'attività delle passioni perfeziona nell'uomo la ragione: più l'uomo ragiona, più è libero, a differenza dei bruti che sono schiavi: appunto in queste doti naturali, comuni a tutti, consiste l'eguaglianza degli uomini.

Non vi è mai stata un'età dell'oro, piena di felicità; altrimenti gli uomini sarebbero restati sempre gli stessi. Il selvaggio era debole di fronte alla natura e tutt'altro che felice. Gli uomini si sono evoluti attraverso la vita sociale, che ha consentito loro di sviluppare idee, di creare strumenti, di trovare l'uso del fuoco. La socialità, insomma, è un istinto naturale umano.

Tutto ciò riporta necessariamente all'idea di un Dio creatore. Dio ha creato l'uomo con una ragione tanto sviluppata da potersi perfezionare e gli ha dato il linguaggio perché potesse comunicare con gli altri uomini. Dunque, il creatore non può averci donato queste facoltà e questa perfettibilità perché vi fosse un tempo in cui i suoi doni fossero inutili. Dio ha dato all'uomo un «penchant invincible pour le bonheur» ed un'ammirazione istintiva per ciò che è buono. Vi è nell'uomo quel «senso morale» di cui ha trattato Hutcheson: la giustizia è un «sens naturel»; la «utilité» è compagna inseparabile della «vertu». Non c'è conflitto fra la fede cristiana e scienza o filosofia. Anzi, «moins la philosophie desraisonne, plus elle raisonne comme la révélation».

Segue a questo punto, nel *Discours* del Salvemini, un rapido disegno dell'evoluzione umana, affatto diverso da quello rousseauiano, per spiegare l'origine di inegualità «naturali» e quindi «giuste» fra cui - naturalmente - la proprietà. Ma a proposito della proprietà il nostro ammette che se in luogo della proprietà privata si fosse sviluppata una forma «sociale» di proprietà, le disuguaglianze sarebbero sparite e ciò sarebbe stato molto bello. Qualora però taluni uomini fossero stati pigri, i magistrati avrebbero dovuto intervenire per obbligarli a lavorare. Sarebbe stato necessario, cioè, instaurare un controllo molto duro e capillare su tutti, col risultato di provocare il malcontento dei subordinati nei confronti dei gestori del potere. In pratica, una perfetta eguaglianza non è mai esistita e mai esisterà.

Naturalmente, benché debbano esistere leggi e governi, non vuol dire che debba regnare il dispotismo. Neanche un regime monarchico è necessariamente un regime di oppressione: si può essere liberi in una monarchia e schiavi in una repubblica. Comunque, il dispotismo è odioso e bene lo hanno smascherato Sidney, Locke, Montesquieu. Il vero governo deve essere figlio della ragione: i grandi stati sono frutto solo di violenze e di guerre; sono dunque preferibili le associazioni di piccoli stati, come la Confederazione Svizzera o le Sette Province. Purtroppo, ormai i grandi stati esistono ed è meglio non sfasciarli per non scatenare altre guerre. Il Castillon, infatti, si diffonde nel maledire le guerre, le violenze - ivi compresi i duelli - la schiavitù e nell'esaltare l'uomo civile, che vuole la pace, ama il lavoro, sente lo stimolo benefico del lusso. Giacché l'insaziabilità non è una colpa, ma un fatto naturale che fa progredire le industrie e l'agricoltura. La società non porta al vizio, come dice Rousseau; porta a una benevolenza reale: facilita i matrimoni, le nascite, l'educazione dei bambini. Le imperfezioni delle leggi e gli abusi dei governanti turbano la società, ma non la distruggono. E alla lunga, col progresso, avanza pure la libertà.

A chiusura del suo *Discours* il nostro profugo toscano ribadisce il principio lockiano del diritto del popolo a deporre il re, qualora costui violi il patto fondamentale. Perfino la guerra civile è migliore della schiavitù: i tiranni finiscono sempre cacciati dai popoli (come gli spagnoli dagli olandesi) o assassinati addirittura. La storia è una grande lezione sia per i monarchi sia per i popoli oppressi! Non ci deve essere dunque tirannide neanche in materia di religione: la tolleranza è indispensabile e l'Inquisizione è abominevole. Si ha veramente l'impressione a questo punto che il Castillon, sebbene non li citi mai esplicitamente, abbia presenti anche i *Principes du droit politique* di Jean Jacques Burlamaqui, uscito postumo nel 1751. E se così fosse, ci sarebbe da ricordare che, a parte l'origine lucchese del Burlamaqui stesso, l'edizione dei *Principes du droit politique* era stata curata da Fortunato Bartolomeo De Felice,

ciò da un altro italiano fuggito oltralpe dall'Italia cattolica e divenuto protestante.

Durante il suo soggiorno in Olanda, il nostro toscano pubblicò pure la traduzione in versi del *Saggio sull'uomo* del Pope e il commento alla *Aritmetica Universale* del Newton, già da lui composti mentre era in Svizzera. Tradusse dall'italiano in francese un'opera sulla storia naturale dell'Adriatico di Vitaliano Donati (1717-1762), lo scienziato padovano e docente dell'università di Torino, la cui collezione di antichità, raccolte viaggiando nell'Egitto, costituisce il nucleo originario del Museo Archeologico torinese di oggi. Ma attese pure ad altre due traduzioni dall'inglese, quanto mai coerenti con quella linea ideologica liberal-protestante, che aveva sviluppato nel *Discours*. Una è quella degli *Elements of Natural Philosophy* di John Locke, il pensatore inglese per cui il Castillon ebbe un culto secondo solo a quello per il Newton, col titolo di *Abregé de Physique*. L'altra è quella della *Dissertations on Miracles*, con cui il teologo riformato scozzese George Campbell (1719 - 1796) aveva risposto al saggio sui miracoli dello Hume. Il Campbell era tutto fuorché un rozzo reazionario: faceva parte della cerchia dei filosofi scozzesi ed era amico del Reid; la sua polemica con lo Hume era tanto cortese che qualche bigotto - a quanto sembra - ne restò addirittura scandalizzato; la sua maniera di argomentare suscitava l'ammirazione dei contemporanei. Ma la sua difesa dei racconti biblici era esplicita sebbene si basasse su principi razionali anziché fideistici, come quello ben noto secondo cui la più alta improbabilità che un dato evento si verifichi è controbilanciata dalla più lieve testimonianza diretta dell'effettivo prodursi di quell'evento. Dal canto proprio il Castillon aggiunse all'opera dello scozzese delle note che - a detta dell'elogio filiale - ebbero l'onore di un'attenta considerazione da parte di un così autorevole esponente della cultura filosofico-scientifica protestante del Settecento, come Charles Bonnet (1720 - 1793)<sup>(21)</sup>.

Nel 1763 Federico II, ormai sbarazzatosi della guerra dei Sette Anni, invitò il Castillon a Berlino come docente di matematica alla Scuola di Artiglieria, offrendogli uno stipendio migliore di quello che percepiva a Utrecht. Il nostro accettò e si trasferì in Prussia con l'unico figlio superstite, Federico, e con un'olandese di stirpe francese, Madeleine

(21) V. DONATI, *Essai sur l'histoire naturelle de la mer Adriatique* (trad. dall'italiano del C.), La Haye 1758; A. POPE, *Saggio sull'uomo ... tradotto dal signor G. Castiglioni*, Berna 1762; I. NEWTON, *Aritmetica universalis ... cum commentario J. Castillonei*, Amsterdam 1761; J. LOCKE, *Abregé de physique*, Amsterdam 1761; G. CAMPBELL, *Dissertation sur les miracles contenant l'examen des principes posés par M. David Hume dans son "Essai sur les miracles"*, Utrecht 1765.

Ravené, che aveva sposato in seconde nozze nel 1758. Appena arrivato fu fatto socio ordinario dell'Accademia Reale delle Scienze per la classe delle matematiche e si trovò così a lavorare avendo Leonardo Eulero come direttore, fino al ritorno di costui in Russia nel 1766: poco dopo ebbe anche il posto di astronomo. Dai registri e dai *Mémoires* dell'Accademia si vede che fu molto assiduo alle sedute, presentò una quantità di lavori scientifici e assolse ad una quantità di incarichi diversi e magari un po' curiosi. Per esempio fu in una commissione incaricata dal re, nel 1765, di occuparsi delle finanze dell'Accademia; nel 1765-66 fu spedito ad ispezionare le saline di Schoenebeck in quel di Magdeburgo, col compito di proporre migliorie tecniche al loro esercizio (e pare non riuscisse a combinare gran che...); l'anno prima il re gli aveva commissionato nientemeno che un adattamento della *Filli in Sciro* del Metastasio<sup>(22)</sup>. Dovette però accorgersi, a sue spese, che l'aumento dello stipendio non bastava a compensare l'alto costo della vita a Berlino e soprattutto non corrispondeva a un aumento così schiacciante di carichi di lavoro, come quello rovesciatogli addosso dall'imperioso sovrano.

Meno male che riuscì ad assicurare una buona carriera anche a suo figlio Federico. Questi, poco più che ventenne, ebbe un posto di docente di matematica alla scuola per gentiluomini della corte di Prussia. Dal 1772 in avanti collaborò - come vedremo più oltre - alla redazione del *Journal Littéraire* promosso da suo padre. Nel 1774, infine, cominciò a farsi vivo pure nell'Accademia delle Scienze, facendovi presentare dal padre una propria memoria *Sur le flûtes des anciens*; uno studio che sembrava fatto apposta per andare a genio di un appassionato del flauto come Federico II.

Grazie alle strette relazioni che la corte di Berlino aveva con i *philosophes* di Parigi, il nostro entrò in rapporti amichevoli con esponenti così prestigiosi dell'illuminismo francese come lo Hëlvetius ed il d'Alembert. Le lettere a quest'ultimo del Castillon trattano soprattutto di ottica, forse a motivo della carica di astronomo assunta dal nostro toscano. Ma contengono anche sfoghi confidenziali, a proposito di amarezze della vita quotidiana, cui il d'Alembert risponde con costante premura e amichevole sollecitudine. Il Castillon, per esempio, si amareggia perché la direzione della classe di matematiche dell'Accademia, dopo la

(22) Cfr. EDUARD WINTER [a cura di], *Registres der Berliner Akademie* cit., p. 293, nomina del C. a membro ordinario dell'Accademia nella seduta del 31 dicembre 1763; p. 303, seduta del 1 novembre 1764, nomina del C. a "la place d'astronome"; p. 75, nomina del C. il 7 marzo 1765 nella commissione per le finanze dell'Accademia; pp. 296 e ss. *passim*, notizie varie sull'attività del C. in seno all'Accademia. Sull'ispezione alle saline di Schoenebeck e l'adattamento della *Filli in Sciro*, v. *Eloge de M. Castillon père par M. Castillon fils* cit.

partenza di Eulero, è stata data al Lagrange, benché più giovane di età; soffre di strettezze finanziarie a tal punto da chiedere al d'Alembert di aiutarlo a vendere taluni manoscritti di carattere tecnico che sono in suo possesso; si lamenta del carico eccessivo di lavoro e di incombenze. E probabilmente si trattava di grattacapi veri e non immaginari; nell'elogio filiale il Salvemini è descritto come un uomo vigoroso, allegro, estroverso: il fatto stesso di avere continuato a lavorare e insegnare fino oltre gli ottanta anni dimostra che aveva una fibra robusta. Dunque, doveva essere tutto fuorché un debole piagnucoloso.

Il d'Alembert fece il possibile per ottenere soddisfazione alle istanze del Castillon, scrivendone anche al re, sia pure senza ottenere sempre successo. Tentò anche di riconciliarlo col Lagrange, che però rispose il 12 agosto 1771 con una lettera piena di acredine, in cui rifiutava di riprendere rapporti normali con Castillon, affermando che «la plupart de ceux qui se sont frottés à cette personne s'en sont tôt ou tard assez mal trouvés»<sup>(23)</sup>. Non siamo in grado di giudicare se questo giudizio negativo del grande matematico subalpino fosse giustificato o meno. Però sta di fatto che il nostro ebbe rapporti cordiali di collaborazione con più di uno dei personaggi della corte di Prussia. Si è già detto della sua amicizia con Eulero e con il d'Alembert; consta altresì che in quella impresa del *Journal Littéraire* di cui diremo tra breve, collaborò con due intellettuali francesi venuti ad insegnare a Berlino: François Vincent Toussaint (1715 - 1772), già avvocato al Parlamento di Parigi, professore di retorica e di logica alla scuola militare prussiana e membro dell'Accademia Reale delle Scienze per la classe di Filosofia, e Dieudonné Thiébauld (1733 -

(23) J. B. LE ROND D'ALEMBERT, *Correspondance inédite avec Cramer ... Castillon ... etc. publié par Charles Henry*, in "Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche", XVIII (1885), pp. 543 e segg. Il carteggio va dal 1° novembre 1765 al 25 gennaio 1780. Vi compare come intermediario tra il Castillon e il d'Alembert anche il segretario svizzero di Federico II, Henry de Catt (1725-95); quest'ultimo era stato pure a Utrecht, come studente universitario, avanti di passare al servizio del re di Prussia. Dalla corrispondenza del d'Alembert con Federico II (in FRÉDÉRIC II, *Roi de Prusse, Oeuvres Posthumes*, Berlin 1788, XIV, p. 38, d'Alembert a Federico II, 26 maggio 1766; p. 47, id. eid., 11 novembre 1766; p. 63, id. eid., 14 dicembre 1767) si constata che il *philosophe* francese caldeggiò presso il re di Prussia le richieste del Castillon, il quale domandava che, oltre al lavoro d'astronomo, gli venisse conferito il titolo di primo astronomo e la pensione ad esso annessa e che gli venisse accordato un collaboratore nella persona di suo figlio Federico. Malgrado l'appoggio caloroso del d'Alembert, che aveva molta stima del C., il posto e lo stipendio furono però dati a Johann Bernouilli III (1744-1807), con grande malumore del nostro. Per il fallito tentativo del d'Alembert di riconciliare il C. e il Lagrange, v. J. L. LAGRANGE, *Oeuvres*, a cura di J. A. SENET, Paris 1882, XIII, p. 205; A. D'ANCONA, *Memorie* cit., pp. 108-110.

1807), ex-gesuita e divenuto insegnante di francese alla Scuola di Artiglieria dietro raccomandazione del d'Alembert. Quest'ultimo ci ha lasciato un libro di memorie autobiografiche, in cui ricorda i rapporti amichevoli intercorsi tra Eulero e il nostro e definisce il Castillon come «homme simple, droit et très loyal, ayant d'ailleurs une véritable et précieuse érudition dans presque tout les genres»<sup>(24)</sup>.

Per quanto riguarda l'eccesso di lavoro, è possibile che il Castillon se lo procurasse anche da sé, almeno in qualche misura, con la sua passione veramente enciclopedica per ogni sorta di scienze e con il suo gusto sempre sveglio per i problemi di attualità. Si è già detto che dai registri e dagli atti dell'Accademia delle Scienze risulta che fu di un'assiduità esemplare nei lavori e portò una quantità di contributi scientifici sugli argomenti più disparati<sup>(25)</sup>. A titolo di curiosità, noteremo che nel 1764

(24) D. THIÉBAULT, *Souvenirs de vingt-ans de séjour à Berlin*, Paris 1891, II, pp. 254 e 270. La raccomandazione di d'Alembert a favore del Thiébault del 1 marzo 1765, è in FRÉDÉRIC II, *Oeuvres* cit. XIV, p. 26.

(25) *Mémoires* cit., annata 1762 (Berlin 1769), p. 99, *Deux descriptions de cette espece d'hommes qu'on appelle nègres blancs* (Notizie avute da olandesi di Surinam intorno a casi di negri albinici); p. 106, *Mémoire sur une congélation remarquable* (esperienze fatte nel dic. 1767 intorno al congelamento di acqua comune e acqua distillata); id. 1766 (Berlin 1768), p. 354, *Propositions de Géometrie et de Trigonométrie élémentaire démontrées d'une manière nouvelle*; id. 1770 (Berlin 1772), p. 277, *Descartes et Locke conciliés* (intende dimostrare che la dottrina cartesiana delle idee non è in conflitto con l'empirismo lockiano); id., 1771 (Berlin 1773), p. 154, *Mémoire sur les équations résolues par m. de Moivre, avec quelques réflexions sur ces équations et sur les cas irréductibles*; id. 1776 (Berlin 1779), p. 265, *Sur un problème de Géometrie plane, qu'on regarde comme fort difficile* (sul "problema di Castillon", detto pure "problema di Castillon-Cramer" perché proposto da quest'ultimo al nostro già al tempo del soggiorno di costui in Svizzera cfr. la voce Cramer, Gabriel in *Dictionary of Scientific Biography*, vol. III cit.); 1777 (Berlin 1779), p. 42, *Sur les conducteurs destinés à garantir de la foudre les édifices* (Sui parafulmini, con vasta raccolta di dati sperimentali comprendente anche una lettera dello scienziato italiano G. Toaldo al C. da Padova, 7 giugno 1777); p. 408, *Sur un problème métaphysique* (Il numero delle idee dell'intendimento divino è finito o infinito? Il C. dice che trattasi di un quesito postogli da un altro membro dell'Accademia, ma che in sé quel problema gli è sgradevole. Dimostra che si tratta di un numero finito, ma non per questo vi sono nozioni che Dio ignora); 1779 (Berlin 1781), p. 361, *Sur la manière d'enseigner de Socrate*; p. 301, *Sur un globe mouvant qui représente les mouvements de la terre* (fatto da un orologiaio Castel di Berlino, discendente di ugonotti francesi); 1780 (Berlin 1782) p. 22, Lettera del Toaldo al C. da Padova, 31 gennaio 1780; *Sur la division des instruments de Géometrie et d'Astronomie*; 1781 (Berlin 1783), rapporto su esperienze del professore dell'università di Pavia Pietro Moscati in materia di elettricità); 1783 (Berlin 1785), p. 47 lettera al C. dell'erudito ugonotto Antoine Court de Gebelin (1725-84), p. 224, *Sur la règle de Cardan et sur les équations cubiques avec quelques remarques sur les équations en général*; 1786-87 (Berlin 1782), p. 233, *Première Mémoire sur les Parallèles d'Euclide*; p. 517, *Recherches sur la liberté de l'homme* (contro le teorie deterministe); 1784 (Berlin 1786), p. 259, *Sur la gnomonique*; 1788-

presentò all'Accademia il suo commento all'*Aritmetica Universale* di I. Newton e che una presentazione analoga dell'opera fu fatta in quell'anno anche all'Accademia di Pietroburgo<sup>(26)</sup>. Forse per interessamento dello Eulero? Fra le altre memorie presentate dal Castillon all'Accademia di Berlino è da ricordare una del 1770, che tenta di mettere d'accordo Cartesio e Locke - i due grandi amori filosofici del nostro - dimostrando che le idee innate di cui parla l'uno non sono sostanzialmente diverse dagli atti dello spirito, di cui parla l'altro. Continuava inoltre ad occuparsi di scienziati-teologi riformati; nel 1769 pubblicò una traduzione dall'olandese in francese di un saggio di un teologo calvinista e pensatore leibniziano, Allard Hulshog (1734 - 94)<sup>(27)</sup>. Ma proprio allora, nel 1770, scoppiò la bomba della comparsa del *Système de la Nature*, con la sua vibrante apologia dell'ateismo. E immediatamente, nel 1771, il nostro Castillon si affrettò a contrapporre all'opera del d'Holbach un suo volume di *Observations sur le livre intitulé «Système de la Nature»*, in difesa del cristianesimo<sup>(28)</sup>.

Al solito si tratta di un cristianesimo liberal-protestante di carattere decisamente illuministico e la sua difesa è quanto di più laico si possa desiderare. Secondo il nostro toscano, per provare la verità dell'ateismo, occorrerebbe provare che la materia esiste per sua propria virtù; che il movimento fa parte della sua essenza; che al di fuori della materia non vi sono altro che chimere; che Dio non esiste. Ma di tutto ciò il *Système de la Nature* si limita a dare affermazioni apodittiche, senza fornire prove consistenti. Il Castillon passa quindi a dimostrare che la materia è un essere contingente; che il moto non è a lei essenziale; che noi uomini abbiamo idee cartesianamente chiare e distinte in merito ad esseri immateriali; che l'anima è uno di tali esseri e che Dio esiste. L'osservazione scientifica ci dà la prova dell'esistenza di una religione naturale. La morale del cristianesimo, la quale ha perfetto fondamento nella ragione, è altrettanto immutabile della natura delle cose. Però è superiore alla morale naturale per la sua purezza e per le sue elevate motivazioni. Dunque, la negazione del cristianesimo urta contro ostacoli insormontabili sul piano della ragione e della scienza.

89 (Berlin 1793), p. 171, *Seconde mémoire sur les parallèles d'Euclide*. Compare inoltre postumo in *Mémoires* 1802 (Berlin 1804), p. 3 un saggio *Du noble orgueil, de la vanité ... surtout des gens de lettres*.

(26) *Die Registres* cit., p. 300, seduta del 12 luglio 1764; A. P. JUSKEVIC E E. WINTER [a cura di], *Die Berliner und die Petersburger Akademie der Wissenschaften in Briefwechsel L. Eulers*, vol. I, Berlin 1959, p. 250, lettera di G. F. Müller a Eulero da Pietroburgo, 12 ottobre 1764.

(27) HULSHOFF, *Discours sur les penchants*, Berlin 1769.

(28) J. CASTILLON, *Observations sur le livre intitulé "Système de la Nature"*, Berlin 1771.

Certamente, il nostro Castillon non era il solo, nell'Europa protestante del Settecento, ad assumere posizioni di questo genere. Per rivivere il clima dell'epoca, basta ricordare che Eulero, il sommo scienziato svizzero che tanto aveva avuto influenza sul nostro toscano, stava pubblicando proprio nel 1768-1772 quelle sue *Lettres à une princesse d'Allemagne*, in cui la divulgazione scientifica si intreccia in modo così suggestivo all'apologia del cristianesimo. Basta pensare all'evoluzionismo cristiano del filosofo ginevrino Charles Bonnet, da cui anche il nostro attinge argomenti contro il *Système de la Nature*. Neanche a farlo apposta, l'opera principale del Bonnet - *Palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants* - aveva visto la luce proprio nel 1769 - 70. Fra poco parleremo di un'altra polemica protestante contro il *Système de la Nature*, cioè le *Réflexions philosophiques sur le Système de la Nature* del matematico e filosofo tedesco Georg Jonathan von Holland (1742 - 84). In fondo, lo stesso Federico II, malgrado tutti i suoi sarcasmi contro il cristianesimo, era rimasto sconcertato alla comparsa del *Système de la Nature*: ben comprensibilmente, del resto, visto il duro attacco contro le monarchie con cui il d'Holbach aveva concluso la sua opera. Anche il re di Prussia, dunque, compose una confutazione di questo empio manifesto dell'ateismo<sup>(29)</sup>. Ed è quasi superfluo aggiungere che l'opera del nostro Castillon venne pubblicata dopo avere avuto una formale approvazione da parte dell'Accademia. Forse lo *esprit fort* di Federico II ha velato un po' troppo al nostro sguardo gli stretti legami che intercorrevano tra l'Accademia di Berlino e gli ambienti riformati. In realtà, più di uno degli accademici era discendente di ugonotti francesi o di riformati svizzeri, oppure aveva studiato nell'Olanda calvinista. Il segretario perpetuo dell'Accademia, Jean Henry Samuel Formey (1711 - 1797), era egli stesso un pastore di stirpe ugonotta: e fra varie altre opere di filosofia e di pedagogia, scrisse pure un *Emile chrétien* (1764) in polemica con quello di Rousseau. Si è già detto di una personalità di scienziato cristiano così imponente come quella di Leonardo Eulero. Ma non va scordato che tra coloro che maggiormente primeggiavano nell'Accademia e maggiormente godettero della stima di Federico II vi fu ancora un altro matematico e filosofo svizzero, Johann G.C. Sulzer (1720 - 1779), proveniente pure dagli studi teologici e dalle file dei pastori riformati. Dopo tutto, almeno formalmente, gli Hohenzollern erano una dinastia calvinista.

Dal 1772 al 1775 il nostro Castillon attese alla redazione di un *Journal*

(29) *Examen critique du "Système de la Nature"*, in FRÉDÉRIC II, *Oeuvres Posthumes* cit., VI, pp. 139-168. Dell'opera di L. EULERO, *Lettres à une princesse d'Allemagne* esiste anche una traduz. italiana recente, Torino 1958.

*Littéraire, dédié au Roi par une société d'académiciens*, ed ebbe tra i collaboratori del periodico i due già ricordati intellettuali francesi D.Thiébauld e F. V. Toussaint e il suo proprio figlio Federico. Il *Journal* usciva ogni bimestre nella forma di un volumetto in 12° di circa 350 pagine, in cui si dava conto dei libri più importanti comparsi nelle principali lingue europee. In fondo ad ogni numero compariva anche un bollettino delle novità librerie tedesche, francesi, inglesi, svizzere e talvolta anche italiane. Già fin dal primo numero, la rivista berlinese mostrava il suo carattere tipicamente illuministico e l'ampiezza dei suoi interessi. Si partiva dall'edizione postuma delle opere dell'Algarotti, l'illuminista italiano vissuto tanto a lungo alla corte di Federico II, di cui proprio nel 1772 stava uscendo alla luce a Berlino una biografia dell'abate Michelassi, tradotta dall'italiano in francese dal nostro Castillon<sup>(30)</sup>. E si arriva alla *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce de Européens dans les deux Indes* del Raynal passando attraverso un saggio inglese *Principles and Power of Harmony* sulla musica del Tartini, alle idee sulle belle arti del già ricordato Sulzer od alle *Osservazioni sulle matematiche pure ed applicate* del grande matematico e filosofo alsaziano Johan Heinrich Lambert (1728 - 77) cioè di un altro dei massimi esponenti dell'Accademia berlinese.

Sfogliando le annate del *Journal* ci si imbatte ogni tanto in qualche italiano; ma a parte il caso del Pilati, di cui diremo fra un momento, non si tratta in genere di gran cosa. L'abate Michelassi, che nel frattempo è passato alla corte di Svezia, ricompare per per un suo discorso all'Accademia di Stoccolma in lode della lingua svedese. Ricompare pure la Toscana con gli Atti dell'Accademia dei Fisiocratici di Siena e con i *Discorsi Toscani* del medico illuminista e frammassone Antonio Cocchi. Ma non si va molto oltre, mentre la Francia è rappresentata dalle *Oeuvres Complètes* del Voltaire, dalla *Histoire Naturelle* del Buffon, dagli opuscoli scientifici del Lavoisier, dal *Journal de Voyage* del Montaigne in Italia e da altro materiale di vario genere tra cui anche una *Histoire littéraire des Troubadours* dell'abate Millot. Come era ben prevedibile, ci sono inoltre le *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme* di Charles Bonnet e i *Commentari* del Blackstone.

Nell'annata 1772 c'è anche qualche annotazione curiosa a proposito del già ricordato Georg Jonathan von Holland, di cui il Castillon recensisce la prima parte delle *Réflexions philosophiques sur le «Système de la Nature»*, in polemica col d'Holbach, rallegrandosi che siano sostanzialmente coincidenti con quanto da lui scritto sullo stesso argomento.

(30) D. MICHELASSI, *Mémoires concernant la vie et les écrits du comte F. Algarotti*, tr. de l'italien, Berlin 1772.

Nell'annata successiva 1773 compare una lettera del nostro in cui afferma che avrebbe voluto recensire anche la seconda parte dell'opera dello Holland, ma non lo ha fatto perché sulle *Nouvelles extraordinaires des divers endroits ou Gazette de Leyda* è comparsa la notizia che lo Holland sta per pubblicare una seconda edizione riveduta e corretta delle *Réflexions* a Neuchâtel in Svizzera: quella precedente, infatti, era un'edizione abusiva tutta piena di errori. Il Castillon dichiara pertanto che attenderà la comparsa della nuova edizione per fare la promessa recensione della seconda parte. Ma a proposito di questa edizione riveduta e corretta aggiunge un particolare saporito. Secondo la «Gazzetta di Leyda», il re di Francia, Luigi XV, aveva accordato un privilegio a tale ristampa e poi lo aveva ritirato, in quanto l'opera conteneva «des écarts contraires aux véritables principes de la Religion et du Gouvernement». E il nostro toscano commenta: «Tous ceux qui savent que M. Holland est Philosophe et Protestant, jugeront sans peine en quoi consistent ces écarts».

In questo giro di tempo fece una breve comparsa a Berlino anche l'illuminista trentino Carlo Antonio Pilati (1733 - 1802) e ne ripartì ben presto, disgustato dall'atmosfera autoritaria che vi regnava. Proprio questo disgusto rende assai significativo il fatto che lo *Journal Littéraire* del Castillon abbia pubblicato in varie puntate dei suoi voll. VIII-XIV una lunga ed elogiativa recensione del *Traité des loix civiles par M. de P[ilati] de T[assullo]* stampato all'Aia nel 1774 da Pierre Frédéric Gosse. La prima puntata della recensione, firmata «F.», affermava: «L'auteur de cette ouvrage est bien connu dans la République des Lettres, mais nous ne déchirerons pas le voile sous lequel il veut se cacher». E poteva darsi che questo rispetto per l'anonimato dell'opera fosse un atto di prudenza anche da parte del recensore. Però, nella puntata successiva, stavolta a firma «K» si riferiva quanto il Pilati aveva scritto a proposito di Giustiniano e lo si commentava con notevole libertà critica nei riguardi del Salomone del Nord in persona: «C'est pourquoi nous osons avancer que les souverains qui veulent composer des nouveaux codes doivent bien se garder d'employer des juriconsultes». Né si lesinavano anche, più oltre, le lodi a questo libro «plein d'excellentes choses, écrites d'un style clair, simple et sans prétention; en un mot, d'un style vraiment didactique». Si dà inoltre conto, in una recensione particolare, della *Appendice ou dissertation sur l'état de l'agriculture chez les Romains et son influence sur leur loix, leur moeurs, leur gouvernement et leur commerce*, che seguiva il *Traité*. E si concludeva: «Récapitulons. L'autorité des Rois de Rome était tempérée par celle du Sénat et par les prérogatives du peuple. Ainsi l'agriculture s'établit et prit pied, au point qu'après l'expulsion des Rois l'esprit d'agriculture s'opposa au despotisme que les patriciens voulurent excercer sur le peuple. Les Romains s'enrichirent, l'esprit de

l'agriculture périt et avec lui s'anéantirent les bonnes moeurs et la liberté». Il che andava bensì in senso contrario alla polemica del nostro contro il Rousseau ed all'esaltazione in essa contenuta del progresso economico. Ma dimostrava che il Castillon continuava ad essere ben attento e sensibile ai dibattiti del suo tempo, compresi quelli suscitati giusto allora dai fisiocratici.

Tra il nostro Castillon e il Pilati dovettero esservi rapporti amichevoli anche sul piano personale. Ne sono prova una lettera del Castillon al Pilati, ormai tornato a Tassullo, del 19 Maggio 1774, e gli accenni al Castillon, che il Pilati seminò nei suoi *Voyages en different pays de l'Europe*<sup>(31)</sup>. Nella sua lettera al Pilati il Castillon scrive mezzo in francese e mezzo in italiano dichiarando: «voglio provare s'io so ancora scrivere in italiano»; fra l'altro parla anche dell'onorario che il Pilati deve ricevere per tre mesi, e dice che ne ha accennato al Sulzer, ma che questi ha avuto un rifiuto dal re. Il Pilati, viceversa, dà nelle sue lettere dei particolari saporiti sull'attività del Castillon ed in particolare su un'opera da lui stampata a Berlino giusto nel 1774: una traduzione dall'inglese della vita di Apollonio di Tiana del deista Charles Blount (1604 - 1693), fatta dal nostro per ordine di Federico II, che volle pubblicarla con una sua dedica canzonatoria al papa Clemente XIV<sup>(32)</sup>. In una lettera, datata da Berlino, 30 Giugno 1774, il trentino ricordava i colloqui di Federico II intorno ad Apollonio Tiano con «Mr. de Castillon, qui à écrit contre le *Système de la Nature*». In una lettera successiva, datata Potsdam, 18 Agosto 1774, raccontava che a Berlino v'era un'accademia «que le roi remplit des sujets qui veulent bien se contenter de modiques appointement». Fra gli accademici, tuttavia, v'erano anche persone di valore come i matematici Lagrange e Lambert. Peccato che pochi riescano a capire le opere di quest'ultimo, perché scritte in tedesco e in uno stile che è oscuro per i tedeschi stessi. Però il Castillon «m'a dit qu'il vouloit faire un extrait de tous les ouvrages les plus utiles de Mr. Lambert et les inserer dans des articles qu'il compose pour une nouvelle édition de l'*Encyclopedie*».

(31) La lettera del C. al Pilati è conservata nella Biblioteca Comunale di Trento, Mss. 457, f. 6; è menzionata in A. D'ANCONA, *op. cit.* e loc. cit., ma mi è stata cortesemente trascritta nei suoi passi più importanti dall'amico Franco Venturi. Ma altre lettere dovettero intercorrere tra il Pilati ed il C. in quel tempo: lo prova il fatto che nella recensione citata del *Traité des Loix civiles* (vol. X, p. 106) si citano Dionigi d'Alicarnasso ed Ulpiano a proposito della "Confarréation" con l'avvertenza "Note communiqué en manuscrit par l'Auteur". Le lettere in cui il Pilati parla di C. sono in C. A. PILATI, *Voyages en différents pays de l'Europe en 1774, 1775 et 1776 ou Lettres écrites de l'Allemagne, de la Suisse, de l'Italie, de Sicile et de Paris*, La Haye 1777, to. I, Lett. III e IV, pp. 87-88.

(32) PHILOSTRATUS, *Vie d'Apollonius de Tyane avec les commentaires donnés en anglais* par C. BLOUNT, Berlin 1779.

«Ce M. Castillon - continuava la supposta lettera da Potsdam del Pilati - est un mathématicien qui aime beaucoup la théologie contre la coutume ordinaire des mathématiciens qui ne s'attachent qu'aux démonstrations; je crois que le roi a voulu le mortifier pour les livres théologiques qu'il écrit, en lui ordonnant de traduire en françois la vie d'Apollonius de Thyane écrite par Philostorge [ sic! ], dont il y a una traduction anglaise, au moins des deux premiers livres, où le traducteur à joint des notes très propres a choquer toutes les espèces des théologiens; le roi a voulu que M. Castillon commençat sa traduction française sur cette traduction sans en omettre les notes». Che questa traduzione fosse un compito sgradevole, imposto dal re al nostro toscano con una buona dose di cattiveria, ce lo conferma anche il Fabroni, che fu a visitare il Castillon a Berlino e seppe che aveva tapinato assai nel lavoro, in quanto a lui «confutandus fuit impius auctor et emendanda illius negligentia in citandis scriptorum locis». E corrisponde bene al carattere di Federico II l'ipotesi del Pilati che si trattasse di una mortificazione imposta dal re al Castillon per beffarsi dei gusti teologici del toscano. Però dopo quanto abbiamo visto dei rapporti amichevoli tra il Castillon e il Pilati malgrado i disgusti di quest'ultimo con la corte di Berlino e degli elogi del nostro ad un'opera del trentino tutt'altro che adulatoria nei confronti del dispotismo, viene da chiedersi se nell'umiliazione inflitta dal re al Castillon non c'entrasse anche un qualche elemento di ripicca personale.

Sia come si vuole, questi incidenti non impedirono al nostro di continuare a lavorare fino alla tarda età. Oltre a sempre nuove pubblicazioni, accumulava anche sempre nuovi riconoscimenti accademici; socio già dal 1768 del prestigioso Istituto di Bologna, fu iscritto all'Accademia elettorale di scienze e lettere di Mannheim nel 1777, all'Accademia di Praga nel 1783 e a quella di Padova nel 1784. Nel 1779 pubblicò una traduzione degli *Accademici* di Cicerone in francese, che ebbe una certa fortuna anche postuma<sup>(33)</sup>. Continuò inoltre, nello stesso giro di anni, a collaborare alle *Memorie* dell'Accademia di Berlino con più saggi, tra cui uno del 1777 *Sur les conducteurs destinés à garantir de la foudre les édifices*, in cui esamina le esperienze del Franklin, del Priestley, del padre Beccaria e di altri in materia di elettricità, definendo i criteri da seguire nell'impianto di parafulmini. Senza dubbio quel saggio non scopriva nulla di nuovo: già da un buon quarto di secolo ormai il discorso era stato aperto in materia di parafulmini da Franklin o dal Beccaria. Tuttavia nel momento in cui il Castillon scriveva questo suo saggio, fautori dei lumi e reazionari non avevano ancora cessato di darsi battaglia su certi

(33) CICÉRON, *Les Academiques*, tr. par DE CASTILLON, Berlin 1774. Fu rist. in Francia anche nel 1796 e 1825.

problemi. Torna ad onore del nostro il fatto di avere sentito il bisogno di intervenire in una questione ancora controversa, pure avendo ormai la rispettabile età di sessantotto anni.

Intanto stava arrivando alla corte di Berlino una generazione di italiani, in cerca di scampo o di fortuna, più giovane di quella del nostro e dei primi illuministi. Si è già detto del Pilati e si può ricordare che nel 1777 arrivò il patrizio lucchese Girolamo Lucchesini (1751 - 1825), di cui Federico II fece il suo ciambellano di corte: e anch'egli, a quanto pare, fu in rapporti amichevoli col nostro<sup>(34)</sup>. Più tardi arrivò Carlo Denina (1731 - 1831): e nel 1786, cioè alla soglia degli ottanta anni, il Castillon trovò ancora la forza di tradurlo dall'italiano in francese il *Discorso sulle vicende di ogni letteratura*<sup>(35)</sup>. Anche il Denina era stato costretto dall'intolleranza cattolica a lasciare l'Italia ed a riparare sotto la protezione di Federico II. Con questa traduzione, il vecchio toscano sembrava dunque dare un'estrema conferma a quell'impostazione liberale, che aveva seguito durante tutta la sua lunga esistenza.

C'è da domandarsi se il nostro, malgrado l'età canuta, non conservasse più freschezza di spirito del suo stesso figlio. Quanto sappiamo di quest'ultimo, infatti, ci dà l'impressione di un cervello piuttosto modesto e di un cortigiano sempre pronto ad attaccare l'asino dove piacesse al padrone. Fra l'altro, nel 1777, dietro consiglio del d'Alembert, Federico II fece bandire dall'Accademia di Berlino un concorso sul tema *È utile ingannare il popolo?* E il Castillon figlio fu tra i vincitori con un saggio in cui si sforzava di compiacere il sovrano, dimostrando che poteva essere utile, almeno talvolta, ingannare il popolo credulone per condurlo al bene<sup>(36)</sup>. Definiva però come «popolo» la massa dei meno intelligenti e più

(34) A. D'ANCONA, *Memorie* cit., I. cit., afferma che in Bibl. Statale di Lucca esistono lettere del C. a Girolamo Lucchesini. Ma l'affermazione non trova riscontro nella realtà: forse il d'A. si è fidato di informazioni di seconda mano inesatte.

(35) C. DENINA, *Discours sur les vicissitudes de la littérature*, Berlin 1786.

(36) D'ALEMBERT a Federico II, 22 settembre 1777, in FRÉDÉRIC II, *Oeuvres* cit., XV, pp. 58-59. Il saggio del Castillon figlio (*Est-il utile au peuple d'être trompé?*, Berlin 1780) trovò edito in traduz. italiana, insieme ad altro saggio del Condorcet sullo stesso tema ma di parere opposto, in *Bisogna ingannare il popolo?*, Bari 1968. Il Castillon figlio fu autore, oltre che di questo saggio, anche di una traduz. di Euclide, (Berlin 1777) con prefazione di C. padre (questi aveva scritto di tale lavoro di suo figlio al d'Alembert, in una lettera s.d. ma forse del 1768 che è in D'ALEMBERT, *Correspondance* cit., p. 545) e di un'altra traduzione *Théorie de l'art des jardins* di C. C. L. HIRSCHFELD, Leipzig, 1779 e 1795. Negli atti d. Accademia di Berlino sono pubblicati di lui, oltre al saggio *Sur les Flûtes des anciens* e all'elogio del padre cit., anche i segg. lavori: 1798 (Berlin 1801), p. 3, *Réflexions sur les sens en général et en particulier sur leur nombre et leurs organes*, p. I; 1799-1800 (Berlin 1803), p. 3, *Mémoire touchant l'influence des signes sur la formation des idées*; p. 75, *Réflexions sur les sens* etc., p. II; 1801 (Berlin 1804), p. 3, *Sur l'utilité de la philosophie*; p. 17,

bisognosi di guida, includendovi buona parte dei nobili stessi, ed escludendone invece i lavoratori operosi e intelligenti. Mostrava così di avere deviato dalla linea liberale di pensiero, propria di suo padre, solo per opportunismo. Morto poi Federico II nel 1786 e venuto al trono Federico Guglielmo II col suo corteggio di forcaioli e di rosicruciani, il Castillon figlio conservò la sua posizione a corte. Asceso infine al potere Federico Guglielmo III, divenne collaboratore assiduo della sezione di Filosofia speculativa, nelle Memorie dell'Accademia di Berlino, con una serie di saggetti, uno più scipito e incolore dell'altro. A dare loro un certo colore, sia pure indirettamente, serve però il fatto che, in ogni annata delle *Memorie*, i saggi del Castillon figlio sono immancabilmente accanto ad altre dissertazioni sedicenti filosofiche di un fior di reazionario come Johann Peter Friedrich Ancillon (1766-1837). Una tale vicinanza fa supporre che il Castillon figlio non dovesse essere lontano dall'Ancillon neanche sul piano delle idee. Il che, oltre tutto, avrebbe un curioso sapore di ironia della storia: anche l'Ancillon, come tanti altri personaggi della Berlino settecentesca, era un riformato di origine francese, reduce da studi teologici in Svizzera, che aveva altresì esercitato il ministero pastorale, avanti di diventare una delle teste forti e poi uno degli statisti dell'anti-Rivoluzione. Carlo Denina, che dei due Castillon tracciò un profilo nella *Presse Littéraire* da lui pubblicata nel 1790, afferma che Castillon figlio era «chef d'une loge des francs-maçons»: (37) viene da sospettare che sia stato pure lui un rosicruciano con la testa piena di bolle iniziatiche anti-rivoluzionarie (37).

Anche l'ormai vegliardo Castillon padre continuò la propria carriera oltre la morte di Federico II e sotto il regno di Federico Guglielmo II. Nel 1781 aveva perduto anche la seconda moglie; nel 1787 ebbe un colpo apoplettico, che per un po' gli paralizzò il corpo e la favella. Ma si riprese

*Sur la question de l'origine des connaissances humaines* (sul problema già trattato dal C. padre della conciliabilità di Cartesio con Locke); 1802 (Berlin 1804), p. 38, *Réflexions sur la logique*; 1803 (Berlin 1804), p. 3, *Mémoire sur un nouvel algorithme logique* (racconta di avere letto la corrispondenza del Lambert una ventina di anni prima, allorché si occupava di matematiche "par devoir et par état" e di filosofia per gusto personale). Intorno alle *Réflexions sur la logique* e alla *Mémoire sur un nouvel algorithme logique* v. C. MANGIONE, *Logica e fondamenti della matematica nella prima metà dell'Ottocento* in L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano 1971, IV, pp. 186-88, che però non sembra avere presente che di matematici di nome Castillon ce ne furono due, l'uno padre e l'altro figlio.

(37) C. DENINA, *La Presse Littéraire*, cit., I, pp. 320-21. Nel 1788 il Castillon figlio sposò la figlia di un commerciante ugonotto, certo Palmier, della quale il nostro scrisse, in una sua lettera del 27 dicembre dello stesso anno: "la sposa è molto bella e molto buona per quanto posso giudicarne da 4 mesi in qua che stiamo insieme, attenta alle cose domestiche, casalinga e nemica del gioco e della cicisbeatuta".

dall'apoplezia e continuò ad insegnare e a lavorare.<sup>(38)</sup> Partito il suo rivale Lagrange nel 1787, ottenne finalmente la nomina a direttore della classe di matematiche dell'Accademia di Berlino dal nuovo re di Prussia.

Fra l'altro proprio negli anni dell'estrema vecchiaia, si adoperò a soddisfare richieste dei compaesani di Castiglion Fiorentino con una buona volontà che rivela quanto fosse ancora attaccato alla piccola terra di origine. Si fece fare un ritratto e lo spedì a Castiglion Fiorentino per compiacere ai compaesani, vogliosi di trarre vanto dall'origine di un personaggio così illustre dalla loro cittadina. Spese poi in più modi il suo prestigio internazionale per appoggiare una petizione tendente a ottenere dal granduca Pietro Leopoldo che Castiglion Fiorentino venisse elevata al rango di «città nobile». Anzi, in questa pratica mise tanto ardore da cadere in eccesso di zelo. Scrisse cioè una bella lettera direttamente a Pietro Leopoldo senza ricordare che costui aveva sì tante idee progressiste, ma restava sempre un Asburgo, e come tutti gli Asburgo non era disposto a scherzare sulle norme di etichetta che vietavano ad un privato di rivolgersi di propria iniziativa al sovrano. E quando i fratelli lo sgridarono di questa *gaffe*, che aveva messo loro stessi in una posizione imbarazzante, risponde - il 26 agosto 1783 - non senza una punta di fierezza: «Io ho senza dubbio mancato all'etichetta della sua corte, ma io non la conosco e ho scritto a un sovrano come io scrivo a un altro giacché mi è permesso scrivere al re di Prussia tutte le volte che mi si presenta l'occasione e questa mi si presenta spesso». Ancora vari anni dopo, anzi, la questione gli bruciava tanto da fargli scrivere il 12 Ottobre 1789: «Io confesso che il gran Federico mi ha guastato. Gli ho scritto cento volte, cento volte mi ha risposto graziosamente. Una sola volta che mi ha negata la mia domanda, mi ha quasi domandato scusa di proprio pugno»: una testimonianza significativa davvero dello «esprit républicain» del grande re. A quanto racconta suo figlio, attese anche a prepararsi alla morte con la calma di un vero «philosophe chrétien». Durante gli ultimi tre o quattro anni della sua vita, per esempio, si dilettò a fare una sorta di bilancio comparativo delle prove adducibili a favore o contro vari dogmi religiosi. Metteva queste prove per scritto, su due colonne a riscontro l'una con l'altra, in modo tale da potere fare meglio un calcolo di probabilità, coerentemente con il suo abito mentale di matematico. È un peccato che il figlio non abbia dato qualche esempio di questi singolari ghiribizzi senili: forse perché il Castillon mostrava anche in questi appunti una

(38) L'elogio filiale reca altresì un elenco di titoli di dodici manoscritti, tutti di argomento matematico, che il C. lasciò inediti alla propria morte. Anche il FABRONI, *Vitae*, cit. p. 235 parla di questi manoscritti del C. e afferma "vidi haec Berolini apud ipsum".

mentalità da *philosophe* mal conciliabile con il clima ormai prevalente in Prussia?

Di queste meditazioni religiose alla vigilia della morte v'è comunque qualche traccia interessante anche nelle lettere del nostro ai fratelli. «Quel che più importa - scriveva il 27 maggio 1788 - è che quanto alla religione, grazie a Dio, almeno da molti anni in qua, sempre ne ho avuta, almeno in teoria: Dio volesse che ne avessi io avuta tanta in pratica. Anche a tempo del morto re, che passava per un uomo senza religione, io ho confessato la mia in qualche libro stampato ch'egli doveva leggere. Piaccia a Dio di perdonarmi gl'altri peccati e al nostro Signor Gesù Cristo d'intercedere per me». A quanto sembra di capire, queste frasi dovettero dare lo spunto ad uno dei suoi fratelli canonici per scrivergli qualche pia esortazione di un sapore più cattolico di quello che il vecchio impenitente fosse disposto a sopportare. E infatti rispose senza peli sulla lingua, il 27 dicembre 1788: «Vi ringrazio dei vostri pii desideri per la mia religione e salute eterna. Dio me ne faccia la grazia e la faccia a tutti i parenti e amici. Frattanto mi fa quella di farmi comprendere che il vero cristianesimo non consiste a biasciar paternostri, ma ad essere utile agl'uomini e pieno di buona coscienza».

Possiamo credere dunque al Castillon figlio allorché assicura che fino alla sua morte - l'11 ottobre 1791, a 82 anni e 9 mesi - suo padre visse con serietà da cristiano, ma non «en enthousiaste aveugle» in preda a una «imagination exaltée». In fondo, questa era stata la divisa di tutta la sua vita; è bello e suggestivo che ad essa sia rimasto fedele sino alla fine.

## RINGRAZIAMENTI

Ho potuto scrivere questo saggio solo grazie all'aiuto di amici e colleghi, che mi hanno dato una collaborazione veramente preziosa con generosità pari solo alla loro competenza. Giuseppe Pansini mi ha fornito tutte le indicazioni relative alla data e al luogo di nascita del Castillon e mi ha suggerito di attingere notizie su di lui dalle *Vitae* del Fabroni. Franco Venturi mi ha suggerito tutto quanto è riportato in questo saggio sui rapporti del C. con L. Eulero e con D. Thiébaud; mi ha prestato libri relativi al soggiorno dello Eulero a Berlino, che non avrei saputo trovare altrimenti; mi ha suggerito e trascritto i brani qui riportati della recensione del *Traité des loix civiles* del Pilati comparsi sul *Journal Littéraire* del C. La dott. Antonella Bicci, dell'università di Genova, ha eseguito per me un vasto e attento lavoro di controllo, relativamente alla permanenza del C. e di N. Ciangulo in Olanda, negli archivi e nelle biblioteche di Utrecht e nell'archivio comunale di Amsterdam. Il Direttore della Biblioteca Comunale di Castiglion Fiorentino, dott. Pietro Fusi, mi ha segnalato l'esisten-

za del ms. di G. Ghizzi, contenente la trascrizione delle lettere del C. ai suoi fratelli e me ne ha fornito cortesemente la fotocopia. La Dott. Carla Sodini dell'Università di Firenze ha fatto per me vari controlli in biblioteca a Lucca. Esprimo pertanto la mia profonda riconoscenza per questi contributi così importanti e così cortesi.



## LE SOCIETÀ BIBLICHE E L'ITALIA UN EPISODIO IGNORATO DEL RISORGIMENTO<sup>(\*)</sup>

Chi scorra i «costituti» di Federico Confalonieri, durante quel processo che terminò con la reclusione allo Spielberg del patriota lombardo, troverà che in uno di essi - per esattezza il «costituto» XXX dell'8 settembre 1822 - si parla diffusamente di contatti avuti dal conte nel 1820 con un certo Tartaro, agente della Società Biblica Britannica e Forestiera<sup>(1)</sup>. Si tratta in verità di un episodio assai modesto, rispetto al quadro generale del processo Confalonieri. Anch'esso, però, serve a rammentarci che esiste una storia sconosciuta, tuttavia da investigare: quella degli sforzi compiuti dai protestanti per diffondere la Bibbia fra gli italiani, al tempo del Risorgimento. E che tale storia sia magari piccola in sé stessa, ma non priva di un certo interesse, lo dimostra la testimonianza autorevole del Principe di Metternich in persona, il quale - elencando i vari fattori di «disordine» europeo - non esitava a comprendervi, oltre ai giansenisti ed ai metodisti, anche «les promoteurs éclairés des Sociétés Bibliques»<sup>(2)</sup>. Potrà dunque valer la pena di frugare un po' negli archivi e nelle biblioteche italiane ed inglesi per fare luce sulla questione.

Di un progetto di diffusione in Italia della Bibbia si può trovare traccia già ai primi del secolo XVIII. Come è noto, dall'ondata di fervore protestante, destato in Inghilterra dalla rivoluzione del 1688 e dalla lotta contro la monarchia cattolica del Re Sole, persecutrice dei riformati, trasse origine, fra l'altro, anche la fondazione di uno dei massimi organismi di propaganda e divulgazione religiosa dell'anglicanesimo, la Society for Promoting Christian Knowledge<sup>(3)</sup>. Fondata nel 1698 sotto le dirette dipendenze dell'episcopato anglicano e quindi legata, se non altro indirettamente, a tutte le fortune dello stato inglese, quest'ultima non

(\*) *Le Società bibliche e l'Italia*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 97, maggio 1955, pp. 24-57.

(1) *I costituiti di F. Confalonieri*, a cura di FR. SALATA, Bologna, 1940, II, pp. 30-39.

(2) METTERNICH, *Memoires*, Paris, 1881, III, p. 142.

(3) Su cui v. W. O. P. ALLEN, E. MC CLURE, *Two Hundred Years; the History of the S.P.C.K. (1698-1898)*, London, 1898.

tardò a sfruttare i successi conseguiti dalla Gran Bretagna in seguito alle guerre della Lega d'Augusta e della Successione Spagnola, per allargare al di là della Manica il raggio delle proprie attività. All'indomani dunque della vittoria su Luigi XIV, sanzionata dalla pace di Utrecht, cioè nel 1719, la S.P.C.K. accarezzò il progetto di servirsi di Minorca, lasciata appunto dalla pace di Utrecht sotto il dominio inglese, come di una base per la diffusione della Scrittura e di opere religiose in traduzioni spagnole ed italiane, nei paesi contermini del Mediterraneo.

Benché al progetto si interessasse assai il governatore dell'isola, Lane, e si cercassero a Londra gli opportuni mezzi finanziari<sup>(4)</sup>, non sembra però che il piano sia mai stato tradotto in pratica. Quasi un secolo doveva passare, anzi, prima che il protestantesimo inglese si accingesse a qualcosa di simile. Anche l'episodio del 1719, tuttavia, pure tanto fuggevole e circoscritto, può avere un qualche interesse per lo storico. Se ci si chiede, infatti, in che parte d'Italia la S.P.C.K. potesse sperare di trovare un terreno favorevole alla propria iniziativa, si è costretti a scartare, per ovvie ragioni, lo Stato Pontificio, la Toscana sonnolenta e bigotta degli ultimi Medici e l'ampia porzione della penisola allora dominata dall'Austria: non resta dunque che pensare al regno sabauda di Vittorio Amedeo II, il quale era in rapporti così stretti con l'Inghilterra (anche a parte certi vaghi progetti di successione al trono inglese, di cui pure si parlava a quel tempo) ed in così aspro conflitto giurisdizionalistico con la Santa Sede, da suscitare a Roma il timore di una ripetizione dello scisma di Enrico VIII. Che nel Piemonte, effettivamente, si guardasse allora con interesse al protestantesimo in genere e all'anglicanesimo in particolare, lo ha dimostrato Franco Venturi, nell'eccellente monografia da lui dedicata di recente a quel bizzarro conte di Passerano, che tentò appunto di convincere Vittorio Amedeo II ad imitare Enrico VIII e dopo il fallimento del suo tentativo cercò scampo alle ire curiali in Inghilterra

(4) Così una lettera, a firma Henry Newman, del 28 dicembre 1719, al governatore Lane di Port-Mahon: «... as for the expense of printing the New Testament etc. in Spanish or in Italian, or both, let but a small part of the sequestred ecclesiastical revenues or other appropriated public fund be offered as a nest egg to draw in contributions, and I'm persuaded you will not want encouragement from here to perfect such an undertaking to your heart's desire. The Society, I'm sure, would be glad to give any assistance in their power to promote such a work, nor would the Archbishops and Bishops ... be wanting ... Nay I'm persuaded that the King himself would ... do as much as could be desired of him». LONDRA, ARCHIVIO DELLA S.P.C.K. Tale Archivio ci è stato reso accessibile dalla cortesia del suo dirigente Mr. Skidmore, cui pertanto dobbiamo rivolgere un caldo ringraziamento. [Henry Newman (1670-1743), nativo del Massachusetts, ma trasferitosi a Londra dal 1708 alla morte, fu segretario della S.P.C.K. Su lui v. *Dictionary of National Biography* SUB VOCE].

e in Olanda<sup>(5)</sup>. Non è impossibile dunque che a Londra, sapendo quel che si agitava alla corte di Torino, si pensasse proprio al regno sabauda nel progettare la creazione a Minorca di un centro di propaganda religiosa. Manco a farlo apposta, l'anno 1719 coincide all'ingrosso con la data, cui il Passerano faceva risalire, in un suo *Récit* autobiografico, l'inizio del proprio passaggio dal cattolicesimo a posizioni di stampo protestante.

Del resto, anche a parte l'episodio suaccennato, il Settecento italiano è un po' tutto secolo di vivacissimo interesse per la Sacra Scrittura, che troppo esso ferve di controversie regalistiche e giansenistiche, perché il testo biblico non debba essere invocato a gara dai contendenti. La stessa Santa Sede, nel 1757, solleva alquanto l'interdizione posta dalla Controriforma sulla lettura in volgare della Bibbia, consentendola, se non altro, in versioni approvate dalla Chiesa o munite di un apparato di note tratto da autori cattolici. E più il secolo s'inoltra, più fioriscono le traduzioni in italiano e le ristampe: basterebbe ricordare soltanto la famosa traduzione del Martini, pubblicata nel 1769-81, o l'edizione con il commento del Quesnel, pubblicata nel 1786-89 sotto gli auspici del vescovo giansenista di Pistoia Scipione de' Ricci. Né è da escludere una certa diffusione in Italia della stessa versione Diodatina: basterebbe a provarla quel passo della *Vita* dell'Alfieri, ove l'astigiano narra di avere studiato la Bibbia, dal 1799 in avanti, valendosi della Diodatina per comprendere il testo greco ed ebraico.

Si tratta però di iniziative di parte cattolica o di circolazione affatto spontanea della Diodatina: non già di iniziative promosse dai protestanti. Si tratta quindi di materia estranea all'argomento dello studio presente, su cui non è il caso, in questa sede, di soffermarsi ulteriormente. Al massimo, potremo notare con una certa curiosità la coincidenza nel tempo di questi studi alfieriani con quella rinascenza di biblicismo, che ha luogo negli stessi anni nel mondo protestante, aprendo la via, dopo vari tentativi di minore importanza, alla nascita della British and Foreign Bible Society<sup>(6)</sup>. La B.&F.B.S. è fondata nel 1804: poco dopo che la morte ha interrotto per sempre gli studi dell'Alfieri sulla Scrittura. Coincidenza casuale? O suggestivo indizio di tutto un travaglio generale degli spiriti, duramente provati dalla bufera rivoluzionaria ed esasperati dalla soldatesca

(5) Cfr. FR. VENTURI, *Saggi sull'Europa illuminista: Alberto Radicati di Passerano*, Torino, 1954. Su cui v. anche G. SPINI, FR. VENTURI, in *Dai libertini agli illuministi* «Rassegna storica del risorgimento» XLI (1954), pp. 790-808.

(6) Su cui v. G. BROWNE, *The History of the B.&F.B.S., from its Institution in 1804, to the Close of its Jubilee in 1854*, London, 1859; W. CANTON, *The History of the B.&F.B.S.*, London, 1904-10. Importanti altresì i *Reports* annuali pubbl. dalla Società, di cui largamente ci siamo valse per lo studio presente.

prepotenza francese, i quali anelano ormai a trovare nuovo fondamento etico-religioso, dopo tanto apocalittico sconvolgimento?

È un fatto, comunque, che la nascita e la rapida fortuna della B.&.F.B.S. sono legate strettamente al clima della lotta contro Napoleone e contro l'imperialismo francese. Se per un verso, infatti, si riallacciano al lungo retaggio del pietismo settecentesco, con le sue istanze umanitarie e missionaristiche, per un altro appartengono già al clima della reazione romantica contro il razionalismo giacobino, in nome della tradizione cristiana, del sentimento e dell'interiorità appassionata. In quanto tendono alla conquista del mondo intero in nome del cristianesimo, alla pari di iniziative coeve dello stesso genere - basta pensare alla nascita nel 1799 della Church Missionary Society - rientrano perfettamente nel clima di esigenze universalistiche, di attese escatologiche e di disegni d'istaurazione di una nuova età cristiana, determinato dallo spavento per l'alluvione rivoluzionaria e poi dalla lotta contro Napoleone, veduta come lotta apocalittica contro la Bestia, sino al trionfo della Nuova Gerusalemme. Partecipi anch'esse, in qualche modo, della grande insurrezione europea del primo Ottocento contro il regime della sciabola ed il brutale machiavellismo del Bonaparte, riuniscono - in sostanza - non poche delle idealità che presiederanno fra breve alla nascita della Santa Alleanza, in quanto comunità ecumenica di tutti i cristiani, con alcune almeno delle aspirazioni di ciò che potremmo definire l'anti-napoleonismo «di centro-sinistra», per distinguerlo da quello «di destra» del Metternich e degli emigrati, cioè dell'anti-napoleonismo dei ginevrini di Coppet, dei patrioti tedeschi, dello zar Alessandro della prima maniera e magari di Lord Bentinck, o dei «Veri Italiani». Valga quello che valga l'episodio, proprio nel 1803, cioè alla vigilia della fondazione della B.&.F.B.S., nella Francia napoleonica cessa di esistere un'analoga Société Biblique, che i protestanti avevano fondato nel 1792, all'ombra della *liberté* promessa dalla Rivoluzione.

Logicamente, pertanto, i primi fondatori e promotori della B. &.F.B.S. non vengono dagli ambienti inglesi più rigidamente tradizionalisti, sibbene da quello degli «evangelicals», imbevuti di pietismo romantico e al tempo stesso di «illuminata» filantropia. Da una di queste cerchie di pietisti, ad esempio, - la Clapham Sect - vengono tanto il fondatore della Church Missionary Society, John Venn (1759-1813), quanto il primo presidente della B.&.F.B.S., Lord Teignmouth (1751-1834), cioè l'antico governatore generale dell'India sir John Shore, divenuto con gli anni Pari d'Inghilterra e filantropo zelantissimo. Ed anima stessa della Clapham Sect è un altro dei fondatori della B. &.F.B.S., cioè Zachary Macaulay (1768-1838), padre del famoso Thomas Babington Macaulay ed apostolo dell'abolizione della schiavitù dei negri. Né dissimili affatto sono quelli che con loro lavorano alla istituzione della Società, come l'ammiraglio

Lord Gambier (1756-1833) o l'altro apostolo dell'anti-schiavismo, William Wilberforce (1759-1833), il ben noto parlamentare ed amico del Pitt, ovvero il celebre predicatore del «Risveglio» scozzese, Robert Haldane (1764-1842) ed il ricchissimo discendente di banchieri e deputato al Parlamento Henry Drummond (1786-1860). Tutta gente, come si vede bene, dalla solida posizione sociale e dagli ancora più solidi patrimoni, lontanissima da ogni tentazione giacobina e ligia al più ortodosso patriottismo anti-francese e magari al partito *tory* addirittura. Il che non toglie, tuttavia, che - nel clima del tempo - la loro iniziativa, proprio per il suo carattere filantropico, universalistico e - diciamo così - «populista», assuma un colore poco meno che sovversivo agli occhi dei più testardi tradizionalisti. Non per nulla, oltre alle simpatie di anglicani «evangelicals», la Società Biblica riscuote quelle di scozzesi presbiteriani - se non altro di origine - come lo Haldane, appunto, od il fantasioso Edward Irving (1792-1834), e di veri e propri «dissenters», come il filantropo quacchero William Allen (1770-1843). Ma non per nulla altresì riscuoterà le antipatie cordiali dell'aristocrazia e dell'alto clero ligi alla *high and dry school*. Quel Lord Shaftesbury, che nel 1851 divenne egli stesso presidente della B.&F.B.S., ricordando la propria infanzia, trascorsa proprio in questo ambiente *high tory*, poteva scrivere: «I distinctly remember how often it was impressed upon my mind that the Bible Society - which was founded when I was three years old - was an evil and a revolutionary institution, opposed alike to Church and State»<sup>(7)</sup>.

Altrettanto logicamente, dunque, la B.&F.B.S. trova fuori d'Inghilterra il suo miglior terreno di espansione proprio là dove sono attive le forze dell'anti-napoleonismo in genere e quelle di «centro-sinistra» in particolare. La Germania luterana e romantica, ad esempio, è tra le prime ad aprirsi - grazie anche agli sforzi di un infaticabile agente della Società Robert Pinkerton - alla sua attività: il filantropico zar Alessandro I ne diviene sostenitore entusiastico e promuove la fondazione di una Società Biblica, affiliata a quella di Londra, nel proprio Impero: Malta, donde entrano clandestinamente nella penisola i giornali del Barzoni o del Bozzi

(7) Cfr. E. HODDER, *The Life and Work of the 7th Earl of Shaftesbury*, London, 1889, I, pp. 43-4. Sui personaggi sopra citati, oltre alle voci relative del *Dictionary of National Biography* (non di rado assai interessanti, perché basate su testimonianze di conoscenti personali), v. CH. SHORE, 2ND BARON TEIGNMOUTH, *Memoir of the Life and Correspondence of J. Shore, 2nd Baron Teignmouth*, London, 1843; H. FURBER, *The Private Record of an Indian Governor-generalship; the Correspondence of sir J. Shore etc.*, Cambridge (Mass.), 1934; AL HALDANE, *The lives of R. H. and his Brother etc.*, London, 1852; MARGARET O. W. OLIPHANT, *The Life of E. Irving*, London, 1862; W. ALLEN, *The Life of W. A., with Selections of his Correspondence etc.*, London, 1846.

Granville, destinati a fomentare l'agitazione liberale contro Napoleone, oppure la Sicilia, ove Lord Bentinck farà proclamare nel 1812 la Costituzione, forniscono alla B.&F.B.S. le basi di operazione rispetto all'Italia: uno degli organi più vicini alla cerchia liberale di Coppet, cioè la «Revue Britannique», si affretta alla caduta di Napoleone a consacrare un proprio articolo all'opera della Società<sup>(8)</sup>.

Affatto in chiave, infine, con il clima della lotta contro Napoleone è anche il tentativo di collaborazione ecumenica che, attraverso la Società, il protestantesimo anglo-sassone cerca di istaurare non solo col luteranesimo germanico e scandinavo, ma altresì con l'ortodossia russa ed il cattolicesimo latino. Siamo, evidentemente, sul terreno delle tradizionali diffidenze pietiste verso gli «aridi» dogmi, in nome delle «esperienze» interiori e del sentimento, ovvero dell'umanitarismo spiritualistico dei quaccheri, degli ernuti o degli unitariani, come quello che proprio adesso trionfa in Ginevra col prevalere dei neo-sociniani in seno al pastorato locale: sul terreno dei buoni sentimenti e delle buone azioni, si sa, tutti i gatti sono bigi. Ma siamo sul terreno altresì della preparazione ideologica della Santa Alleanza, come comunità ecumenica dei cristiani di ogni confessione e riconciliazione fra tradizione cristiana e «lumi» filantropici di stampo rousseauiano<sup>(9)</sup>: cioè il terreno su cui, sino al 1814, riuscirà bene o male a reggersi la collaborazione fra «destra» e «centrosinistra» dell'anti-napoleonismo. Inutile spiegare come la scomparsa dell'Uomo fatale debba, ben presto, dissipare questa rete di idilli equivoci e di confusioni in buona fede, portando «Italici puri» e spagnoli di Cadice in galera, trasformando i sogni umanitari dello zar nella bieca realtà delle alleanze metternichiane, mettendo alle prese «evangelicals» e sociniani in Ginevra, e chiudendo ogni strada alla collaborazione ecumenica tra cattolici e protestanti. Sino al 1814, tuttavia, questo idillio sussiste e su di esso, in buona parte, si fonda l'espansione della Società Biblica fuori d'Inghilterra.

Un giorno, quella perfida linguaccia toscana d'un Beppe Giusti metterà bellamente in canzonatura

«... il genio umanitario,  
che del mondo stazionario  
unge le carrucole».

(8) *XIIth Report of the B. & F. B. S.* (1816), p. 232.

(9) Su cui v. le ottime pp. di H. G. SCHENK, *The Aftermath of the Napoleonic Wars*, London, 1947, cap. I *passim*.

Ma nell'Europa in lotta contro Napoleone, anche una Bibbia umanitaria, o romanticamente pietista, o sorgente di illuminazioni interiori alla de Krüdener, è qualcosa di molto più elevato e puro - così dal punto di vista strettamente religioso, come da quello più generico dei valori umani - di un cesarismo giacobino, asperso di acqua benedetta concordataria per mero espediente di *Real - Politik*. È spiegabile quindi come la Bibbia abbia un discreto successo nello stesso ambiente italiano. La B.&F.B.S. stampa per la prima volta un N.T. in italiano, nella versione Diodati, nel 1808: nel 1810 il successo è già tale da consigliare di ricorrere alle stereotipie, donde negli anni successivi si trarranno sempre nuove ristampe<sup>(10)</sup>; nel 1814 il volume totale della circolazione ascende alla rispettabile cifra di 14.000 copie. Un dr. Naudi, cattolico, professore di medicina a Malta, si fa strenuo propagatore di questo N.T. nella propria isola e nelle terre vicine coperte dall'Union Jack, come le isole Jonie e la Sicilia. Quivi il nome del Diodati solleva sulle prime delle difficoltà; ma l'arcivescovo di Messina affida l'esame del libro ad una commissione di dotti ecclesiastici, la quale si pronunzia così favorevolmente da indurre il presule ad accordare libera circolazione all'opera<sup>(11)</sup>.

A Messina stazionano gli inglesi, da cui dipendono ormai le sorti del trono borbonico dell'isola: sono tanti, anzi, e tanto influenti che vi si stampa persino un giornale intitolato «La gazzetta britannica». E Lord Bentinck spadroneggia in Sicilia, così da cacciarne un bel giorno la stessa regina Maria Carolina ed imporre la Costituzione del 1812. Ma anche nel resto d'Italia corrono tempi troppo agitati, perché sia possibile una reazione vigorosa da parte del clero, contro la Società Biblica. Contro le Società Bibliche s'intitola appunto uno scritto del sacerdote piemontese Pio Brunone Lanteri, infaticabile organizzatore dell'estrema destra clericale dell'anti-napoleonismo italiano, attraverso una sorta di massoneria cattolica, la Amicizia Cristiana, che da Torino dirama le sue propaggini clandestine nel resto della penisola. Ma il Lanteri stesso, confinato già nel 1811 dalla polizia napoleonica, non può fare circolare che manoscritto il suo opuscolo, attraverso i fidati canali della propria società semi-segreta<sup>(12)</sup>. Bisognerà attendere il Congresso di Vienna, insomma, perché una controffensiva cattolica cominci a delinearsi.

Appunto da Vienna, infatti, mentre il Castlereagh manda bellamente a farsi benedire le speranze di libertà e di indipendenza sino a ieri

(10) Tale pensiamo sia, p. es., un'edizione Londra, Shacklewell & Rutt, 1813, del N. T. Diodati, esistente nel British Museum.

(11) G. BROWNE, *History* cit. II, pp.17-21.

(12) Cfr. T. PIATTI, *Un precursore dell'Azione Cattolica; il servo di Dio Pio Brunone Lanteri*, Torino, 1934, p. 117.

alimentate fra gli italiani da Malta o dalla Sicilia, il nunzio papale Severoli lancia il primo grido d'allarme, inviando nel novembre 1814 una lettera al card. Pacca, reggente in assenza del Consalvi la Segreteria di Stato del Pontefice Pio VII, per avvertirlo che la Società Biblica, in sostanza, non è che una reincarnazione della Massoneria e di altre società consimili<sup>(13)</sup>. Anche quel grido d'allarme, tuttavia, cade nel vuoto per il momento: c'è ben altro da pensare, in giorni così drammatici. E gli inglesi della B.&F.B.S., dal canto loro, sono troppo sicuri della propria ortodossia anti-rivoluzionaria e troppo imbaldanziti dalla caduta di Napoleone per badarvi. Certi, anzi, di rinnovare i rapidissimi successi ottenuti negli anni precedenti in Germania, nella Scandinavia ed in Russia, si lanciano alla conquista del continente appena appena liberato, inondandolo di copie delle Scritture e costellandolo di Società Bibliche affiliate alla centrale londinese. La Svizzera riformata è tra le prime ad essere espugnata: a Ginevra, come si è visto, la «Revue Britannique» tesse l'elogio della Società; a Losanna e a Basilea sorgono Società Bibliche. Troppo logico che di là si guardi alla Francia ed all'Italia come a promettenti campi d'azione: se in Francia si dovrà attendere sino al 1818 per veder sorgere una Société Biblique, un rev. Thomas Sims della Chiesa Stabilita, già nell'autunno del 1814, è sceso in Italia a cercarvi dei valdesi. Di lì a poco, pertanto, proprio per opera del Sims, sorge a Torre Pellice una Società Biblica, avente come presidente Pietro Geymet e come segretario un suo nipote ed assiduo collaboratore, il pastore P. Bert.

Si capisce bene il perché della scelta di Geymet a presidente della Società: ex-moderatore della Chiesa valdese, poi sotto-prefetto nella amministrazione francese e quindi insegnante nella Ecole Latine e promotore indefesso di iniziative filantropiche tra la popolazione delle Valli, costui era certo una delle personalità di maggiore rilievo del minuscolo mondo valligiano. Anche se, d'altra parte, vien da pensare alle accuse di massonismo, rivolte dal nunzio Severoli alla Società Biblica, ricordando come lo Geymet, sotto Napoleone, fosse «venerabile» della loggia massonica di Pinerolo<sup>(14)</sup>. La missione del rev. Sims, ad ogni modo, sarà feconda di frutti di una certa importanza. Proprio il Sims è l'autore di una «Brief Memoir respecting the Waldenses...the Result of Observations made during a Short Residence amongst that Interesting People in the Autumn of 1814», con cui si inizia quella vasta letteratura filo-valdese, che avrà tanto successo nei paesi protestanti ai primi del sec. XIX e

(13) Cfr. I. RINIERI, *I costituiti d. Confalonieri etc.*, Torino, 1902, p. 120.

(14) Cfr. J. JALLA, *P. Geymet, modérateur de l'Eglise Vaudoises et sous-préfet de Pignerol*, in «Bull. d. Soc. d'Hist. Vaud.» LXI (1934), pp. 64-72.

desterà, specie in Inghilterra, tanto larghe simpatie verso il travagliato popolo delle Alpi<sup>(15)</sup>. D'altra parte, la Società Biblica valdese da lui promossa, a breve distanza dalla propria fondazione, sarà costretta a dichiarare di poter fare ben poco, attesa l'estrema povertà della popolazione delle Valli<sup>(16)</sup> e quindi porterà logicamente l'ambiente «evangelical» a porsi il problema dell'assistenza a questi sventurati correligionari. Se anche il filo-valdismo degli inglesi ha un suo posticino nella storia del Risorgimento italiano, se non altro per il destro che offrirà un giorno al Cavour di servirsene per guadagnare simpatie alla causa dell'indipendenza d'Italia, la venuta del rev. Sims a Torre Pellice ha dunque diritto ad un suo momento di attenzione.

A dire il vero, i valdesi - a cominciare proprio dallo Geymet - negli anni precedenti al 1814, hanno commesso i loro bravi peccatucci di «giacobinismo», accogliendo i francesi e parteggiando per Napoleone<sup>(17)</sup>. Ma gli «evangelicals» non vanno a rivangare il passato e son ugualmente disposti ad aprire le braccia a «that interesting people». I buoni valdesi sono semplici di costumi ed incorrotti dalla civiltà, come tanti personaggi di Gian Giacomo Rousseau: vivono a contatto con la Natura, badando ai loro campicelli ed alle loro vaccherelle, come in un'innocente arcadia alla Gessner: sono vittime del «fanatismo» contro cui tuonano ugualmente quaccheri di Londra e sociniani di Ginevra; sono poveri e tribolati davvero, tanto da commuovere ogni cuor di «illuminato» filantropo. Come non appassionarsi per loro? Quell'anima bella dello zar Alessandro, nel 1822, allorché il suo amico quacchero Allen gli porgerà un memoriale sulle sventure dei valdesi, per la gran commozione passerà una notte intera a piangerci sopra a calde lacrime. Come se non bastasse, la Chiesa Valdese è molto antica e quindi molto *respectable*: più antica della Riforma stessa, anzi, su per giù come la Chiesa Stabilita d'Inghilterra. Chissà che con un po' di buona volontà non sia possibile indurla ad accettare i vantaggi incomparabili del sistema episcopale anglicano? Comunque, quella sua storia di persecuzioni, da un certo punto di vista, non è che una riprova di ciò che possa il leone britannico, incutendo coi suoi ruggiti un salutare spavento ai più tracotanti monarchi del continente. Sulle orme del reverendo Sims, tutta una teoria di commossi britanni

(15) Cfr. A. ARMAND-HUGON, G. GONNET, *Bibliografia valdese*, Torre Pellice, 1951.

(16) *XIIIth Report* cit., pp. 238-40.

(17) Cfr., oltre all'art. cit. dallo JALLA, quelli di D. JAHIER, *Le Valli V. durante la Rivoluzione, la Repubblica e l'Impero francese*, in «Bull.» cit. ann. LII (1928) - LXVI (1936) *passim*, nonché A. ARMAND-HUGON, *Le Valli V. dallo scoppio della Rivoluzione al Governo Provvisorio (1789-98)*, Torre Pellice, 1951.

si avvia già alla volta di Torre Pellice, per fare la conoscenza dei valdesi. E fra loro, un Gilly od un Beckwith non tarderanno a spuntare.

Il *Report* per il 1816 della B.&F.B.S. annuncia dunque che le Società Bibliche di Losanna e Basilea si sono assunte l'incarico di rifornire le Valli delle Sacre Scritture. Di rincalzo, arriva dall'Inghilterra Robert Haldane, venuto a predicare il Risveglio a Ginevra (1816) ed a Montauban (1817), con tutta la forza di quella sua appassionata convinzione, che lo farà apparire nientemeno che un «Calvin résuscité» a qualche discepolo entusiasta e tutto il peso non trascurabile delle sue cospicue disponibilità finanziarie<sup>(18)</sup>. Finanziatore appunto di edizioni della Scrittura in francese, lo Haldane figura pertanto nel *Report* del 1817 come munifico donatore alla Società losannese dei mezzi materiali necessari per l'opera tra i valdesi.

A questo punto, tuttavia, scoppiano le difficoltà più gravi. Già nell'ambiente protestante franco-svizzero, lo Haldane si trova alle prese con l'ostilità del pastorato conservatore locale, imbevuto di socinianesimo. Ma più drammatica ancora è la crisi che si produce nel campo della collaborazione ecumenica tra cattolici e protestanti, allorché - sempre nel 1816 - giunge a Vienna il solito Pinkerton, inviato dalla Società per convincere il Metternich e la corte imperiale a consentire all'espansione della propaganda biblica negli stati austriaci. Il nunzio Severoli, infatti, nel suo carteggio con il segretario di Stato Consalvi, non fa che ripetere su tutti i toni che la Società Biblica non è che «un surrogato delle antiche logge»; anzi, «la stessa setta degli Illuminati e dei Massoni»<sup>(19)</sup>. Ed il Consalvi, dal canto suo, risponde bollando con parole di fuoco «questo

(18) Cfr. FR. RUFFINI, *Metodisti e sociniani nella Ginevra della Restaurazione*, Firenze, 1936. È però necessario ricordare che lo Haldane non era per nulla un metodista, ma unicamente un presbiteriano «risvegliato», il quale - per di più - negli anni seguenti, finì con l'accostarsi a posizioni di tipo congregazionalista e battista. Il Ruffini non ha tenuto conto del fatto che, ai primi dell'Ottocento, gli avversari dei «risvegliati» solevano affibbiare loro il nomignolo di «metodisti», indipendentemente da un'effettiva appartenenza o meno di costoro all'organizzazione wesleyana: si voleva infatti, con questo appellativo, mettere in berlina il «fanatismo» degli «evangelicals», assimilandolo a quello dei metodisti, e gettare su di loro un'ombra di discredito anche dal punto di vista sociale. Poiché i veri metodisti erano spesso popolani, dare del «metodista» ad una persona di elevata condizione sociale come lo Haldane, equivaleva a dargli non solo del «fanatico», ma altresì dello «scamiciato». Evidentemente il R. ha trovato che lo Haldane era definito per «metodista» nella pubblicitica di parte sociniana ed ha preso sul serio questa definizione, senza accorgersi che in realtà non era altro che uno scherzo beffardo!

(19) Mgr. Severoli al card. Consalvi, 31 gennaio e 17 luglio 1816 in M. PETROCCHI, *Il card. Consalvi, la Restaurazione etc.*, Firenze, 1941, pp. 212 e ss.

diabolico impegno di moltiplicare le traduzioni della S. Scrittura in lingue volgari». Se da una parte gli inglesi della B.&F.B.S., nel loro entusiasmo alquanto ingenuo, non riescono a capire le serie ragioni per cui mai la Chiesa Cattolica potrebbe consentire ad una collaborazione interconfessionale del genere di quella da essi auspicata, dall'altra parte il prelado italiano - fresco ancora dei ricordi terribili della Rivoluzione, assillato dall'incubo delle congiure liberali e gravato oltre tutto dal peso di una mentalità troppo lontana da quella dei «risvegliati» per orizzontarsi sul conto loro - non riesce a vedere che imbroglio e malizia. E scrive iracondo al Severoli: «La nuova guerra, che hanno mosso i nemici della Chiesa, col promuovere traduzioni arbitrarie dei S. Libri in lingue volgari, è tanto più maliziosa e pericolosa, quanto più i protettori e promulgatori di sì fraudolento disegno affettano maggiore zelo per la religione di Gesù Cristo, e cercano di corromperla e distruggerla, colla sembianza di proteggerla e propagarla. Il numero infinito e continuamente crescente di quegli uomini di ogni classe e di ogni setta, che sono uniti o più tosto congiurano in questa lega, fa realmente spavento, non meno che il loro potere, i loro mezzi, le loro arti e soprattutto il favore e l'aiuto che ricevono da alcuni potenti»<sup>(20)</sup>. Pensando alle accuse di cripto-liberalismo o di eccessiva mitezza verso i nemici del trono e dell'altare, lanciate spesso in quel tempo contro il Consalvi dai «cardinali zelanti» e dagli ambienti austriaci, si può capire che fine possa attendere la missione del reverendo Pinkerton. Se un Severoli od un Consalvi lo prendono per agente di tenebrose congiure, il Metternich ne considera sovversiva la Società: né intende comunque che i sudditi del suo Impero si dipartano dall'aurea norma *nihil de principe, parum de Deo*. Malgrado ogni suo sforzo in contrario, l'inglese è tosto costretto a ripartirsene da Vienna con le pive nel sacco<sup>(21)</sup> ed ai facili successi del passato, succedono per l'opera biblica giorni sempre più amari ed irti di difficoltà.

E questo, naturalmente, si ripercuote soprattutto sull'Italia, sede del Papato e succube dell'Austria metternichiana. Abbiamo già visto come la Società Biblica abbia cominciato ad affacciarsi nella penisola, mediante la missione del rev. Sims tra i valdesi. I valdesi però, in questi anni, non sanno ancora l'italiano e perciò leggono la Scrittura soltanto nelle edizioni in francese. La B.&F.B.S. deve perciò tentare altre strade per invadere l'Italia ed è naturale che si serva in primo luogo di quella ormai consueta del Mediterraneo e di Malta, ove fra l'altro anche la Church Missionary Society, sin dal 1813, ha creato un centro di propaganda religiosa. Poiché una stessa persona, il rev. William Jowett (1787-

(20) Il card. Consalvi al Severoli, 8 luglio 1826, in PETROCCHI cit., pp. 252 e ss.

(21) Cfr. *op. cit.*, pp. 206 e ss.

1855)<sup>(22)</sup> è al tempo stesso dirigente del centro maltese della Church Missionary Society e del locale comitato della Società Biblica, è ovvio, anzi, che le due iniziative procedano di pari passo ed in un certo senso si compenetrino mutuamente. Tuttavia la B.&F.B.S. non si accontenta né della base di Malta, né di qualche ristampa a Londra del solito N. T. del 1808<sup>(23)</sup> e cerca di mettere piede nell'Italia stessa: se il *Report* del 1816 parla con speranza del «great field», che si sta aprendo alla Scrittura nella penisola, lo stesso Consalvi, nella lettera citata al Severoli del luglio 1816, accenna a pericoli gravanti sull'Italia «in una città illustre della quale, si era tentata una clandestina stampa di una delle nuove traduzioni, fatte sull'idea della Società, della quale per altro si giunse a tempo ad impedire l'esecuzione». A quali fatti precisamente si riferiscano questi accenni generici, non sapremmo dire: è evidente però che la battaglia si è ormai accesa e che la Società Biblica sta affrontandola con tutti i mezzi a propria disposizione. Vi sono forti indizi che a Malta, nel successivo 1817, si sia pubblicata un'edizione del N. T. in italiano<sup>(24)</sup>: ed è probabile che essa non sia altro che quella datata «Italia, 1817», di cui ripareremo fra breve. È certo, ad ogni modo, che altri tentativi consimili seguono a breve distanza e che ad essi è collegato il nome di uno dei più pittoreschi rappresentanti dello zelo «evangelical», vale a dire il già citato Henry Drummond.

Di costui, Thomas Carlyle schizzava un rapido profilo nel proprio diario, circa venti anni più tardi, in questi termini<sup>(25)</sup>: «This Drummond, who inhabits a splendid mansion in the West, proved to be a very striking man. Tall and leaner than I, but erect as a plummet, with a high carried, quick, penetrating head, a singular mixture of all things - of the saint, the wit, the philosopher - swimming, if I mistake not, in an element of dandysm». Forse lo scozzese scriveva in un momento di malumore tutto particolare e, in fondo, abbastanza comprensibile: a quanto pare, Henry Drummond, quel giorno, gli aveva offerto un pranzo «dandiacal in

(22) Su cui, oltre al *Dictionary of National Biography*, v. anche W. JOWETT, *Christian Researches in the Mediterranean from 1815 to 1820*, London, 1822. Dobbiamo però confessare di non aver avuto modo di consultare quest'ultima opera.

(23) Come una del 1816, presso Shackwell, di cui è copia nel Br. Museum di Londra.

(24) Lo deduciamo da una rarissima *Raccolta dei rapporti delle sessioni tenute nell'anno 1817 dalla Sacra Congregazione deputata sugli affari ecclesiastici del mondo cattolico, presentati dal Card. Lambruschini, segretario della medesima, all'Em.mo e Rev.mo Card. Consalvi etc.*, esistente nella Bibl. Casanatense di Roma. Ivi (to. IV, parte I, p. 72) è infatti un rapporto della sessione LXII del 1° marzo 1817, ove si accenna ad una edizione della Scrittura «che in Malta si è pubblicata di fresco».

(25) Cfr. J. FROUDE, *Thomas Carlyle; a History of the First Forty Years of his Life (1795-1835)*, London, 1882, II, p. 177.

extreme», cioè tutto bocconcini leziosi, senza nulla di solido cui attaccare il dente. Che però costui dovesse essere un bel tocco di stravagante non c'è da dubitarne: zeppo di quattrini - tanto da lasciare a bocca aperta, con la sua «princely munificence», quell'altro bel tipo del suo grande amico Irving - malgrado le pose a santo e ad ispirato, aveva, a conti fatti, proprio tutte le caratteristiche meno simpatiche di chi sino dai primi anni è stato guastato dai troppi agi e dalla troppa facilità di permettersi qualunque capriccio. «A pious autocrat» doveva definirlo l'autrice della biografia dello Irving, Margaret Oliphant, che lo conosceva anch'essa di persona; «impatient, fastidious, and arbitrary, a master of contemptuous expression, acting and speaking with all the suddenness of an irresponsible agent»<sup>(26)</sup>. Venuto sul continente europeo nel 1817, per recarsi con la moglie in Terra Santa, gli bastò di sapere che lo Haldane stava tornando in Inghilterra, per credersi subito oggetto di una speciale designazione divina e lanciarsi a prenderne il posto a Ginevra. Quivi, mentre lo Haldane aveva agito con saggezza pari al proprio fervore religioso, imprimendo nell'ambiente locale un'orma, che doveva tosto rivelare la propria importanza, attraverso la comparsa di personalità come César Malan e gli altri suoi collaboratori, il Drummond si fece subito notare per turbolento attivismo, guadagnandosi un nuvolo di antipatie. Tante ne combinò, anzi, che dovette lasciare Ginevra e passare sul territorio francese, ove naturalmente si guardò bene dallo starsene quieto e continuò la propria opera, finanziando una Continental Mission per «risvegliare» i riformati francesi e svizzeri, ed organizzando un gruppo di pastori dissidenti dalla chiesa ufficiale. Un così esuberante personaggio non poteva davvero disinteressarsi del «great field», annunciato speranzosamente dal *Report* della B.&F.B.S. per il 1816. Difatti, già nel 1817 era andato sino a Napoli e vi aveva fatto stampare dal tipografo Agnello Nobile un'edizione del N. T. in versione Martini ed un libretto intitolato *Istoria Succinta delle operazioni della Compagnia Biblica (sic!) Brittanica e Straniera*<sup>(27)</sup>, riprodotte tutto un vasto materiale documentario, tratto dai *Reports* anzidetti.

Sostituendo alla versione del riformato Diodati quella dell'arcivescovo Martini, il Drummond sperava evidentemente di superare ogni difficoltà da parte del clero cattolico. E con la *Istoria Succinta* sperava, altrettanto evidentemente, di suscitare simpatizzanti e sottoscrittori anche nell'ambiente napoletano. Non per nulla, anzi, l'opuscolo riboccava

(26) OLIPHANT, *op. cit.*, I, p. 391.

(27) Trattandosi di opp. ormai molto rare, varrà la pena di segnalare che della *Istoria Succinta* trovasi copia, se non altro, nel British Museum di Londra e che dell'ediz. napoletana del N. T. v'è un esemplare nel Fondo Guicciardini della Bibl. Naz. di Firenze.

di documenti attestanti il favore goduto dalla Società Biblica in varie corti straniere ed in specie in quella russa: dopo tutto, lo zar Alessandro era pure il grande protettore dei Borboni in ogni parte d'Europa. Né, in effetti, sul principio, le iniziative del Drummond avevano urtato contro gravi difficoltà. Il governo borbonico, sollecitato dall'inglese e da altri suoi connazionali, aveva concesso il permesso di stampare l'una e l'altra opera: un «regio professore di teologia», padre Cassitto dell'Ordine Domenicano, aveva dato l'*imprimatur* alla *Istoria Succinta*, limitandosi a ricordare ai cattolici il dovere di usare traduzioni approvate dalla Chiesa, come quella del Martini, e di attenersi per la loro interpretazione ai dettami della Santa Sede. Allorché da Napoli si era richiesta a Roma l'autorizzazione a stampare la versione Martini senza note esplicative, la Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, nella sua sessione del 1° marzo 1817, aveva - in verità - dato parere negativo, richiamandosi ai decreti del 1757 intorno all'uso della Bibbia in volgare. A Napoli, tuttavia, nessuno se ne era troppo preoccupato - il concordato del 1818 non era ancora stato firmato e perciò non v'era ancora fra regno borbonico e Santa Sede quello strettissimo legame che il Concordato appunto doveva stabilire per l'avvenire - sì che il Nobile aveva potuto continuare a stampare tranquillamente l'edizione del N. T. commessagli dal Drummond.

Nel giugno del 1817, però, la Sacra Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari tornava ad occuparsi della questione. Esaminando quindi attentamente così l'*Istoria Succinta*, come i primi fogli della stampa della Scrittura per i tipi del Nobile, condannava recisamente la pubblicazione e proponeva al S. Padre di emanare un'apposita Costituzione contro le Società Bibliche in genere: in attesa di che, raccomandava le più energiche rimostranze a Napoli per impedire le iniziative editoriali del Drummond<sup>(28)</sup>. E queste rimostranze dovettero essere efficaci abbastanza da indurre tosto l'inglese ad abbandonare il regno borbonico, e trasferire a Livorno la sede delle proprie attività.

Neppure queste contrarietà, invero, lo inducevano a desistere dall'impresa: 5.000 copie del N. T. Martini aveva fatto stampare a Napoli nel 1817 ed altre 1.000 ne faceva stampare l'anno seguente a Livorno, presso il tipografo Glauco Masi. Né era il solo a darsi da fare nel granducato di Toscana per diffondervi la Scrittura: lo prova, se non altro, un rapporto dell'ispettore di polizia Giuseppe Chiarini al Presidente del

(28) *Raccolta dei rapporti delle sessioni*, cit., to. IV, parte I, pp. 72-75 e pp. 155-163. Cfr. altresì W. MATURI, *Il concordato del 1818 tra la S. Sede e le Due Sicilie*, Firenze, 1929, pp. 74-5.

Buon Governo, del 2 gennaio 1819<sup>(29)</sup>, concernente tale «Guglielmo Anderson di Londra, ricco negoziante», giunto a Firenze nell'ottobre del 1818 e ripartitone, dopo una breve puntata sino a Roma, il 22 dicembre alla volta dell'Inghilterra. Nel mentre si occupava di acquistare in grosse partite cappelli di paglia di Firenze, lo Anderson aveva infatti regalato una decina di N. T. dell'edizione «Italia, 1817» ad altrettanti servitori del suo albergo o camerieri «di personaggi inglesi intelligenti dell'idioma italiano». Costui, anzi, a detta del Chiarini, «fu ravvisato e convenne di essere un capo della setta dei metodisti e di avere contribuito alla istituzione della Società Biblica di Londra, che ha diffuso le sue corrispondenze in tutte le parti del globo, propagando la Bibbia con tanto successo, che partecipa del fanatismo, fino ad avere grata accoglienza presso gli ebrei stessi». Sì che è veramente un peccato che lo zelante poliziotto abbia infarcito il proprio rapporto di tante corbellerie - arrivava a scrivere che i metodisti erano una setta perseguitata da ... Enrico VIII! - da renderci impossibile di capire un po' meglio chi fosse questo Anderson. Che si chiamasse proprio Anderson e non forse - putacaso - Henderson od in qualsiasi altro modo analogo, e che fosse proprio un «metodista», anziché uno scozzese od un anglicano «risvegliato», non ci sentiremmo perciò di giurarlo. Ma ancora meno ci sentiremmo di giurare che egli si limitasse a distribuire il Nuovo Testamento ad una decina di camerieri soltanto, di cui la metà almeno, molto probabilmente, era pagata dalla polizia per fare da «confidente» sul conto degli stranieri di passaggio. Alla fine dei conti, questi «evangelicals» del primo Ottocento avevano, magari, le loro stramberie, come il Drummond, ma erano tutto fuori che dei rammolliti o dei pusillanimi. Figli legittimi della vecchia gagliarda Inghilterra del Settecento, avvezza a navigare sui sette mari, costruire imperi e far fortuna con l'onesto esercizio del contrabbando al cospetto di Dio e degli uomini, discendevano un po' tutti per li rami da gente che non aveva mai saputo cosa fosse paura, sia che si trattasse di peccare quanto Lord Marlborough o di santificare il prossimo quanto John Wesley. E benché in genere un po' invecchiati e molto santificati, erano pure gli stessi che, pochi anni prima, avevano fatto fuori Napoleone in persona. Lord Teignmouth si era guadagnato i galloni di Pari d'Inghilterra tenendo in pugno l'India al tempo delle guerre contro i Francesi; Lord Gambier se li era guadagnati alternando versetti della Bibbia con sacrosante cannonate sulla flotta di Napoleone e sul porto di Copenaghen; William Wilberforce era stato accanto a quel piuttosto energico *gentleman*

(29) Il rapporto del Chiarini trovasi in ARCH. D. STATO, FIRENZE, *Buon Governo*, allegato alla pratica relativa a G. Tartaro, di cui parleremo fra breve.

del defunto Pitt e sapeva smuovere le montagne, quando si trattava della buona causa. E Zachary Macaulay poi, ai suoi verdi anni, aveva fatto cose da romanzo addirittura, sbrogliandosela da solo o quasi coi negri del Sierra Leone, a fare loro da amministratore, giudice, condottiero militare, educatore e missionario. Non aveva tutti i torti il povero cardinale Consalvi a scrivere che gli facevano «realmente spavento». Bastava da solo lo sviluppo assunto nelle loro mani dalla B.&F.B.S. in poco più di un decennio - per cui già si avviava a diventare la massima organizzazione editoriale che mai si fosse vista fino ad allora in alcun tempo o paese - per dimostrare che tempra di organizzatori e di conquistatori fossero i suoi *leaders*. Era un po' difficile davvero che si arrestassero davanti al primo ostacolo.

E difatti il *Report* del 1817, oltre a registrare l'edizione napoletana, di cui già si è parlato, accenna anche all'invio di uno *stock* di N. T. italiani a Gibilterra: poiché è impensabile che li volessero dare ai gibraltarini o tenere in deposito ad ammuffire, è chiaro che da Gibilterra avevano modo di sbarcarli di soppiatto in Italia. Il *Report* del 1818, a sua volta, annuncia un'altra edizione, che sarebbe stampata a Torino, ed aggiunge con commovente pudicizia che «many channels have been found through which copies could be circulated without impediment» e che altre copie ancora sono state spedite nei porti di Taganrog e Portsmouth, nonché a Londra, ove saranno destinate ai «poor italians» ivi emigrati. Quello del 1819 annuncia che si stampa la Diodatina anche a Basilea, allo scopo - verosimilmente - di farla entrare di là in Alta Italia. Né crediamo che la B.&F.B.S. sia estranea alla pubblicazione di varie altre edizioni coeve fatte a Londra, come il N. T. Martini stampato presso Bentley & Sons nel 1818 e la Bibbia ed il N. T. Diodati - a cura di un G. B. Rolandi, del quale avremo occasione di riparlare più avanti - stampati nel 1819 presso R. Priestley.

Si trattava dunque di un'offensiva in grande stile, a base di migliaia e migliaia di volumi. E non era ancora tutto, ché i *Reports* ufficiali tacciono così della edizione del N. T. «Italia, 1817», come di altre iniziative prese nello stesso giro di tempo dal Drummond. Forse Lord Teignmouth ci teneva a non pubblicare nei suoi *Reports* notizie su iniziative svolgentisi ormai in un clima semi-illegale o magari del tutto clandestino? Oppure si trattava di iniziative talmente personali del Drummond che la Società non voleva assumersene né il merito né la responsabilità? Mentre la B.&F.B.S. non ha mai pubblicato altro che edizioni della Scrittura, il Drummond, come vedremo, promuoveva altresì la stampa di opere religiose diverse dalla Bibbia: mentre la *policy* costante della Società è stata ognora, ed è ancora oggi, quella di vendere a prezzo minimo e magari sotto costo la Scrittura, ma di non distribuirla gratuitamente altro che in casi del tutto eccezionali, il nostro inglese,

come pure vedremo, preferiva offrirla in regalo: anche questi possono essere indizi di un'azione personale da parte sua, ovvero della sua Continental Mission, parallela ed affine, ma non identica a quella della B.&F.B.S. È un fatto, comunque, che il Drummond, benché nell'estate del 1818 avesse lasciato l'Italia per fare ritorno a Londra, continuava a promuovere attivamente la propaganda biblica nella penisola. E, giusto allora, aveva arruolato a questo fine un agente, cioè quel Tartaro, di cui parlano i «costituti» del Confalonieri, e di cui è tempo finalmente che anche noi diciamo qualcosa.

La sola fonte di informazioni sulla sua persona e le sue vicende è costituita, purtroppo, dalle carte delle polizie con cui il Tartaro ebbe successivamente a che fare in Napoli, in Firenze ed in Milano, ed in modo particolare dal voluminoso incartamento raccolto dalla polizia milanese, in occasione del suo arresto nel 1820, nella città lombarda, di cui avremo più oltre occasione di parlare ampiamente<sup>(30)</sup>. È quindi arduo capire se in quegli interrogatori il Tartaro abbia detto sempre tutta la verità e niente altro che la verità, ovvero abbia taciuto qualche circostanza scabrosa o tentato di imbrogliare in qualche modo le carte. Resta comunque il fatto che egli dichiarava di chiamarsi Giuseppe Tartaro, di essere nato nel 1765 a Pietramala (Cosenza) da una famiglia di proprietari terrieri, e di essersi trasferito dalla Calabria a Napoli prima dei venti anni, restandovi da allora in poi domiciliato ininterrottamente. Diceva inoltre di essere sposato con una Rosa Desio «governante» nella casa della principessa Pignatelli di Belmonte a Portici, e di non avere figli: asseriva infine di avere esercitato la professione di «spedizionario ecclesiastico», cioè di curatore di pratiche per conto di terzi presso gli uffici curiali di Napoli e Roma, alternando queste sue occupazioni con qualche affare di commercio, specialmente di opere d'arte. In altre parole, a stare alle sue dichiarazioni, il calabrese sarebbe stato un «galantuomo» di provincia, mezzo commerciante e mezzo «paglietto», non privo di un'infarinatura d'istruzione - anche la polizia milanese ne descriveva come dignitoso il portamento e corretto il modo di esprimersi in lingua italiana, salvo qualche espressione dialettale - quale richiedeva appunto il genere delle sue attività.

Proprio fra questa sorte di persone reclutavano i loro adepti le società segrete nel Meridione. E manco a farlo apposta, il nostro eroe confessava di avere appartenuto alla loggia napoletana «La Concordia», di essere stato arrestato il 5 settembre 1817 perché sospetto di tenere «corrispondenza massonica» con Roma e quindi di essere stato colpito nel novembre successivo da un decreto di esilio dal Regno delle Due Sicilie. Il Tartaro

(30) Arch. d. St. Milano, *Processi dei carbonari*, cart. 33, n. 1251.

dichiarava di essere stato bandito ingiustamente dalla patria, affermando di avere appartenuto alla Massoneria solo allorché questa era permessa dal governo - cioè nel periodo del dominio francese - e di avere cessato ogni attività dopo la proibizione delle logge da parte della monarchia restaurata del Borbone: la polizia, anzi, sarebbe stata incapace di trovare prove consistenti a suo carico e si sarebbe appigliata per colpirlo ad un indizio quanto mai tenue, quale la presenza nella sua casa di una stampa tedesca raffigurante Napoleone II. Si resta però alquanto scettici di fronte a queste sue proteste di innocenza, tenendo conto - oltre tutto - di altre dichiarazioni dello stesso Tartaro, secondo cui la sua famiglia sarebbe stata economicamente dissestata dalle vicende politiche dell'Italia Meridionale: ci vuole poco a capire che il nostro veniva da una famiglia di partigiani della Francia, già colpita dalla reazione borbonica nel 1799 od in qualcuno degli anni successivi, e quindi tenuta d'occhio come malfida dopo la Restaurazione.

E difatti, se si va a frugare un po' tra le carte napoletane relative agli avvenimenti del 1799, si vede subito venire a galla la verità. Fra i giacobini calabresi incarcerati a Cosenza in seguito alla reazione sanfedista, figurano sei abitanti di Pietramala e quattro di essi portano il cognome Tartaro. Uno è un D. Andrea, padre del nostro Giuseppe, e gli altri sono un D. Nicola, sacerdote, un D. Antonio ed un D. Carmine, verosimilmente suoi zii, i cui nomi ricompaiono nelle carte della Amministrazione dei beni dei rei di stato, cioè dell'ufficio incaricato della confisca dei beni dei giacobini, qualificati come «galantuomini» poveri. Giuseppe Tartaro, a sua volta, figura condannato alla «esportazione fuori de' Reali Domini» nel dicembre 1799 dalla Suprema Giunta di Stato a Napoli, con altri repubblicani imputati in particolare di avere firmato un memoriale al governo partenopeo, riboccante di «espressioni contro la Reale Persona e sentimenti patriottici»<sup>(31)</sup>. Altro che stampe raffiguranti la romantica effigie dell'Aiglon! È chiaro che il nostro calabrese era figlio e parente di giacobini, giacobino egli stesso quanto mai acceso e già sino dal 1799 carcerato ed inviato in esilio dal Borbone. Che egli abbia voluto

(31) ARCH. DI STATO NAPOLI, *Amministrazione dei beni dei Rei di Stato, Calabria Citra*, fasc. senza numero, «Notamento de' carcerati imputati di delitto di Stato e per tale materia detenuti nel carcere della Regia Udienda di Cosenza, Curia Vescovile e quartiere di S. Francesco di Paola di detta città»; *IVI, Amm. Rei di Stato*, fasc. 212, fede giurata del 22 gennaio 1800: A. SANSONE, *Gli avvenimenti del 1799 nelle Due Sicilie*, Palermo, 1901, p. 277; *Filiazione de' Rei di Stato condannati dalla Suprema Giunta di Stato e da' visitatori generali, in vita e a tempo ad essere asportati da' Reali Domini*, Napoli, Stamperia Reale, 1800. Di tutte queste informazioni sui Tartaro e le loro vicende nel 1799 siamo debitori al Dr. Gaetano Cingari, che ha per noi svolto la ricerca relativa, ed a cui pertanto va il nostro più caldo ringraziamento.

nascondere alla polizia austriaca certi suoi precedenti, è quanto mai comprensibile. Ma resta il fatto che doveva essere un personaggio molto meno innocuo di quel che voleva apparire. E non mancano neppure indizi da cui potrebbe dedursi che, neppure al tempo in cui lavorava per conto della B.&F.B.S. e del Drummond, il nostro aveva del tutto ripudiato le idee democratiche della propria gioventù.

La polizia toscana, in effetti, poteva accertare nel 1819<sup>(32)</sup> che il Tartaro, parlando dell'edizione livornese del N. T. promossa dal Drummond, aveva asserito che essa era «diretta al fine di illuminare i popoli che finora hanno giaciuto nell'oscurità, senza conoscere la verità del Vangelo e il suo vero spirito»; che era stata «rivestita del nome dell'arcivescovo Martini per togliere ogni sospetto» e doveva essere diffusa «fra gli idioti volgari, giovanetti e maestri di scuola, esclusi per quanto possibile i preti». A Volterra, poi, lo avevano sentito dire ad un figaro locale, da cui si faceva radere la barba: «Quanto amo la nobiltà erudita, altrettanto la disprezzo e la odio in quelli ripieni di pompa e di orgoglio, e solo amo gli artisti ed altri, che si sanno meglio comportare». Tenendo conto che «artisti», erano detti allora tutti coloro che esercitavano un'arte manuale, come gli artigiani e gli operai, bisogna ammettere che questo frammassone calabrese, nel suo linguaggio, puzzava assai di democraticismo «illuminato» e giacobineggiante. Che poi un antico partigiano dei francesi lavorasse per conto di una Società Biblica inglese, non è cosa che possa fare meraviglia: fatte tutte le debite proporzioni, è un po' lo stesso fenomeno degli antichi funzionari e militari di Napoleone, che, dopo il 1815, passano dalla Massoneria filo-francese alla Carboneria, malgrado le origini anti-napoleoniche di quest'ultima. E si è già visto il caso dello Geymet in Piemonte. Dopo tutto, la Massoneria stessa è pure un'istituzione di origine inglese ed in Inghilterra tradizionalmente radicatissima: più o meno in questi anni, anche il Confalonieri si faceva aggregare ad una loggia britannica. Chi ci giura, alla fine dei conti, che anche il Drummond non fosse un massone?

Per capire con precisione in che modo il Tartaro abbia conosciuto il Drummond e sia stato arruolato come agente della Società Biblica occorrerebbe potere consultare gli archivi della polizia borbonica e quelli della centrale londinese della B.&F.B.S. per gli anni attorno al 1817. I primi però sono muti per sempre, in quanto sono andati distrutti nel 1943 dalla barbarie nazista; i secondi sono restati inaccessibili alle nostre ricerche, non essendo ancora stati riordinati dalla guerra in poi. Non resta dunque che attenersi ai soliti incartamenti della polizia di Milano ed a quel poco che è possibile ricavarne. A stare alle dichiarazioni del Tartaro,

(32) Cfr. il citato incartamento ai A. S. 7, *Buon Governo*.

contenute in questi ultimi, il calabrese avrebbe avuto occasione di conoscere il Drummond durante il soggiorno dell'inglese a Napoli: in che circostanze, però, i due si siano incontrati, e se l'uno abbia già allora partecipato all'attività editoriale dell'altro, ovvero se a questa partecipazione sia dovuta la sua condanna all'esilio, non si riesce a capire. Né interamente chiaro è quello che segue: sempre secondo i «costituiti» milanesi, il Tartaro, trovandosi a Roma esule e privo di mezzi, avrebbe scritto al Drummond, che nel frattempo era passato a Livorno, per chiedergli aiuto; questi, per amicizia, gli avrebbe offerto di guadagnarsi decorosamente da vivere, passando al servizio della Società Biblica; il Tartaro avrebbe senz'altro accettato ed avrebbe iniziato così quell'attività che negli anni successivi lo avrebbe portato ad attraversare tante peripezie. E se questa fosse tutta la verità, non resterebbe da concluderne se non che il calabrese era un «paglietto», desideroso semplicemente di sbarcare il lunario alle spalle di un inglese altrettanto ricco quanto strambo. Però i paglietti e gli scroconi, di solito, non vanno a cercarsi dei guai. Ed il Tartaro, viceversa, di guai ne subì una quantità, a causa della Bibbia. Viene da pensare, pertanto, che dovesse essere qualcosa di meglio che un semplice mercenario: magari un vecchio massone, convinto che il Vangelo dovesse servire a portare «lumi» di progresso, di verità e di filantropia in Italia e ad aprire gli occhi del popolo sulle magagne dei preti. Ma siamo sempre sul terreno delle congetture. E su di esso, purtroppo, si è costretti a rimanere.

Certo è, viceversa, che il Tartaro, nel 1818, venne a Livorno ad incontrarsi col Drummond e da questi fu spedito a Malta, verosimilmente per esporre un piano al Naudi od allo Jowett di propaganda religiosa in Italia che l'inglese - pure allontanandosi, come si è detto, dalla penisola per tornare a Londra - intendeva promuovere. E che si trattasse di un piano assai ambizioso, non sembra che vi sia da dubitare: il Drummond aveva comperato a Napoli l'occorrente per stampare libri ed intendeva procedere a nuove edizioni della Scrittura, per farne ampia seminazione dovunque attraverso il Tartaro; oltre all'*Istoria Succinta*, aveva stampato altri *tracts* religiosi in italiano e sperava di esitarli a Livorno; aveva discusso col Tartaro anche di un'eventuale traduzione di qualche opera di S. Agostino, cui il calabrese avrebbe dovuto attendere; rientrando a Londra, progettava di farvi stampare altri *tracts* e copie della Scrittura in italiano: come se ciò non fosse stato abbastanza, pensava anche alla pubblicazione di una Bibbia ad uso degli israeliti (non dimentichiamo quanto scriveva il Chiarini sui rapporti tra B.&F.B.S. ed ebrei, che avremo presto occasione di riparlare!), ed a questo scopo prendeva già alcuni contatti. A sì grandiosi progetti, ove è facile riconoscere l'impronta di quella megalomania che doveva essere, in effetti, una caratteristica del Drummond, il Naudi faceva un'accoglienza - a quanto pare - non troppo

entusiastica, ben valutando a quali difficoltà essi andassero incontro nel clima reazionario ormai imperante in Italia. Ma il «pious autocrat» non si lasciava smontare per questo: «Dr. Naudi è quasi una vecchia donna; non fa' altro che temere dappertutto», scriveva da Londra al Tartaro - ormai reduce da Malta a Livorno - il 14 settembre 1818, con più «contemptuous expression», in verità, che carità cristiana o prudenza. Ed impartiva istruzioni sempre più bellicose al suo calabrese: mettersi subito in giro per la Toscana e distribuirvi un mezzo migliaio di copie dell'edizione livornese del N. T.; spedire il resto delle copie di questa edizione, il torchio ed i caratteri acquistati a Napoli, nonché i *tracts* fatti stampare a Livorno, alla volta di Malta; inviare una copia di questi *tracts* e del N. T. Martini a Londra, ove si procederebbe ad un'altra loro ristampa senza indugio. Potendo, il Tartaro doveva altresì avvicinare ebrei e invitarli a stampare per loro uso il V. T. in italiano, promettendo appoggio finanziario da parte del Drummond. Oltre a tutto questo, doveva provarsi anche ad avvicinare dei cappuccini od altri frati e vedere se non potessero adoperarsi alla distribuzione delle Scritture. In verità, la Oliphant, quando scriveva che il Drummond era avvezzo ad «acting and speaking with all the suddenness of an irresponsible agent», coglieva nel segno più che abbondantemente.

Obbedientemente, ad ogni modo, il Tartaro, nel novembre 1818, partì da Livorno e cominciò a girare per la Toscana, distribuendo i N. T. stampati da Glauco Masi a Siena, Arezzo, Cortona, Prato, Pistoia e Volterra, donde nel gennaio 1819 si restituiva a Livorno. E per un po', dandosi l'aria del turista interessato ai monumenti artistici ed alle «curiosità» locali, riuscì a farla franca, pur seminando i suoi libri a destra ed a manca e facendo capire che presto, esaurita l'edizione, ne avrebbe fatta stampare un'altra, sempre dal solito Masi. Costui, a sua volta, prima di stampare il Nuovo Testamento si era dato cura di procurarsi un'autorizzazione da parte dell'autorità ecclesiastica ed era riuscito a farsela rilasciare dal Vicario Capitolare di Livorno Gaeri. Ma i viaggi del Tartaro dovevano pur finire, un bel giorno, per dare nell'occhio al Buon Governo granducale. E questi infatti, insospettito dalla attività del calabrese, provvedeva ad assumere informazioni sulla faccenda del N. T. presso il censore ecclesiastico di Firenze, il ben noto padre Mauro Bernardini<sup>(33)</sup>, ed appreso così che si trattava di cosa proibita, faceva sorvegliare attentamente il Tartaro durante il suo viaggio da Firenze a

(33) Su cui v. A. DE RUBERTIS, *Studi sulla censura in Toscana*, Pisa, 1936 e *Nuovi studi sulla censura in Toscana*, Firenze, 1951; ivi curiose notizie anche su altre peripezie subite dal Masi in questi stessi anni per la propria attività editoriale.

Volterra e da qui a Livorno, ed infine gli intimava un decreto di sfratto dallo stato toscano.

Il tutto, naturalmente, si svolse in quell'impagabile clima di bonomia sonnacchiosa ed indolente, che era proprio della beata «Toscanina» d'altri tempi. D'infilare il Tartaro in gattabuia, fare una inchiesta approfondita delle sue attività o rastrellare sistematicamente le copie da lui diffuse, nessuno si sognò. L'auditore di Livorno, Falconcini, cui spettava materialmente di eseguire lo sfratto, se la prese con tanta calma che il calabrese poté restare in città fino a febbraio, senza che nessuno si desse la briga di sorvegliarlo. Il Falconcini propose - è vero - ai propri superiori di sequestrare le copie del N. T. ancora eventualmente giacenti presso il Masi. Ma senza illudersi che «con l'arresto delle opere possa impedirsene lo smercio», ché anzi era il primo a dirsi «convinto che ogni relativo divieto aumenta la pubblica curiosità e ne favorisce la propagazione». Sperava soltanto che il Masi, sentendosi sorvegliato, non si mettesse a stampare ancora altre copie di nascosto «come questi son soliti di fare nelle opere prima permesse e poi proibite». Si capisce dunque come il nostro calabrese, avendo a che fare con simili paste d'uomo, avesse altresì tutto l'agio per predisporre quello che l'ottimo Falconcini intendeva evitare, cioè la stampa di nuove edizioni clandestine da parte del Masi. Livorno, oltre tutto, era un luogo ideale per certo genere di attività, con il suo porto rigurgitante di navi, le sue forti colonie di israeliti e di stranieri e le sue comunità protestanti estere, come l'ormai secolare Congregazione Olandese-Alemanna o la cappella anglicana di fresco istituita ad uso dei sudditi britannici. Il cappellano di quest'ultima, rev. Hall, un commerciante Macbain (che pensiamo dovesse essere uno scozzese) ed un Enrico Vandemberghen, parente di Glauco Masi, che potremmo facilmente supporre appartenente alla comunità olandese-alemanna, erano buoni amici del Tartaro e collaboratori delle sue attività. Con questi appoggi, non doveva essergli difficile proseguire l'opera, nonostante il decreto di sfratto.

Il Tartaro, anzi, non doveva aver preso sul tragico neppure il decreto di sfratto. Da Livorno, infatti, se ne andò a Londra a ritrovare il Drummond ed incontrare un po' tutti i maggiorenti della B.&F.B.S., compresi Lord Teignmouth, Lord Gambier, il Wilberforce ed il Macaulay, e quindi, rifornito di denaro e di istruzioni, nel luglio del 1819, rispuntò a Livorno, con la più tosta faccia del mondo. Sì che persino i placidi poliziotti del granduca trovarono che stavolta si esagerava davvero: «non mi parrebbe - scriveva tutto imbizzito da Livorno uno di essi al Presidente del Buon Governo - che convenisse dargliela vinta, perché costoro, poi, si vantano troppo e invece di rispettare un governo umano e tranquillo in tutte le sue operazioni, lo dileggiano e lo considerano troppo debole». Una misura draconiana ci voleva, che diamine! E detto fatto, costrinsero il

Tartaro a varcare la più vicina frontiera: nientemeno che quella del ducato di Lucca. Che poi da Lucca il malizioso calabrese continuasse o meno i propri maneggi col Masi e gli altri suoi amici di Livorno, nessuno - dopo un simile sforzo di energia - si sentì più la voglia di andarlo ad accertare.

In realtà, il Tartaro doveva avere avuto istruzioni non meno ambiziose del solito dal suo mandante inglese. A quanto pare, oltre che di Bibbie, doveva anche interessarsi, stavolta, di altre iniziative dilette al cuore filantropico degli «evangelicals», quali il miglioramento delle condizioni dei carcerati e la diffusione delle scuole di mutuo insegnamento, secondo il metodo del pedagogista quacchero Lancaster: doveva occuparsi di fare stampare, un po' a Napoli dal Nobile, ed un po' a Livorno dal Masi, una edizione non più del solo N. T. ma dell'intera Bibbia Martini: oltre che in Toscana, doveva recarsi anche a Genova e da lì a Malta nuovamente, a prendere contatti col Naudi e lo Jowett; da Malta doveva infine cercare di fare penetrare copie nell'Italia Meridionale e poi rientrare egli stesso nella penisola, per batterne le regioni settentrionali. Né poi il calabrese mancava di zelo nell'eseguire quanto gli era stato ordinato dal Drummond, a quanto almeno si può capire dalla corrispondenza intercorsa in quei mesi fra i due e sequestrata poscia dalla polizia di Milano, in seguito all'arresto del Tartaro nel 1820. A Lucca, per esempio, aveva trovato «un prete veramente cristiano», tale Valentino Landucci, che «esercita la carica di maestro di scuola in un conservatorio di donne» e che «s'incarica volentieri della distribuzione del Testamento». A Genova, viceversa, non riusciva a combinare nulla: «tutti sono atterriti da una polizia, che fa un delitto di tutto, anche delle cose sante e giuste, quando non sono da essa approvate»: i gesuiti vi erano onnipotenti, grazie alla protezione del governo ed all'ascendente da essi goduto nel popolo, e giravano, «da per tutto, per stabilire e fare adottare i loro pregiudizi»: il clero, anzi, era riuscito anche ad impedire la diffusione delle scuole di mutuo insegnamento, talché «solamente nel reggimento Saluzzo, che è qui di guarnigione, ve n'è una». Da Malta, nel novembre 1819, annunciava di avere distribuito con successo copie della Scrittura fra i calabresi ivi soggiornanti per ragioni di commercio, e di averne potute spedire altre nella Calabria Ultra. Però disponeva solo della edizione «Italia, 1817» del N. T. e la riteneva inadatta ad essere diffusa nella penisola, in quanto la genericità stessa di una tale indicazione bastava a far capire alla polizia che era stata stampata di contrabbando: né gli era facile convincere lo Jowett e gli altri missionari del comitato maltese a cambiargliela con altrettante copie della edizione di Livorno del 1817 o con la Diodatina stampata a Londra. Un fratello del dr. Naudi aveva aperto a Malta una scuola di mutuo insegnamento, ma i frati gli facevano guerra «col dire scioccamente che è una scuola di massoneria».

V'erano però buone prospettive per la continuazione dell'opera in Italia, ove il nostro eroe disegnavo di rientrare in breve, facendo vela da Malta per Trieste.

Nel frattempo, Malta - divenuta ormai, dalla conquista inglese in poi, base di operazioni o punto di convegno delle più disparate avventure politiche e religiose - offriva al Tartaro la possibilità di una serie di incontri interessanti: un avvocato Pace, ad esempio, che il calabrese descriveva come «uomo molto pio e di talento», asserendo di averlo indotto a farsi socio della Società Biblica, oppure un missionario americano Fisch, diretto alla volta della Palestina. Noteremo, tra parentesi, che il Pace, a suo tempo, era stato ministro dell'Interno nell'effimera Repubblica Romana del 1798-9<sup>(34)</sup>, cioè veniva proprio da quello stesso ambiente di «giacobini» italiani, cui apparteneva, a conti fatti, il Tartaro stesso, e che la missione del Fisch doveva svolgersi proprio nella terra di quell'Israele, verso cui abbiamo già visto rivolgersi un così vivace interesse da parte degli «evangelicals». Ma più lungo discorso dovremo fare, a proposito di un altro personaggio che il Tartaro dichiarava di avere incontrato nel proprio soggiorno a Malta, cioè quel filantropo quacchero William Allen, di cui abbiamo fatto il nome fin dagli inizi di questo studio. Promotore e tesoriere della British & Foreign School Society, cioè di una società internazionale per la diffusione delle scuole lancasteriane, avvocato della emancipazione degli schiavi, amico dello Owen e collaboratore delle sue iniziative a pro degli operai, nonché fautore di cento altre imprese filantropiche e per di più botanico a tempo perso (proprio come Gian Giacomo ...) ed autore di opuscoli religiosi, William Allen è invero un personaggio troppo caratteristico, perché non debba in qualche modo rientrare nella nostra storia. Non possiamo lasciarlo passare senza un cenno almeno di attenzione.

Giacché, a scorrere il carteggio ed i diari dello Allen, si ha l'impressione davvero di sfogliare un vecchio album di famiglia. Quei romantici personaggi, di cui via via abbiamo avuto occasione di fare il nome, ci son là tutti, sino all'ultimo, vivi e parlanti ancora, con i loro entusiasmi un po' ingenui, eppure tanto sinceri, od il loro sentimentalismo un po' zuccheroso, eppure tanto caldo di generosa bontà. Ci sono lo zar

(34) Elia Pace era stato nominato ministro degli Interni, durante la temporanea ritirata del governo repubblicano da Roma a Perugia, in seguito all'offensiva dell'esercito borbonico. A differenza però di quanto diceva di lui il Tartaro, sembra che non fosse estraneo alle losche speculazioni affaristiche, caratterizzanti il regime repubblicano a Roma: se è vero almeno che «tripotait dans les biens nationaux», come afferma A. DUFOURCQ, *Le régime jacobin en Italie*, Paris, 1900, p. 407. Del P. accenna appena V. E. GIUNTELLA, *La Giacobina Repubblica Romana*, in «Arch. Soc. Rom. St. Patria» LXXIII (1950), p. 64.

di Russia con le sue lacrime sempre pronte ed i poveri cari valdesi con le loro tasche sempre al verde; i patrizi toscani georgofili e fondatori di scuole, come il Ridolfi, o quelli lombardi votati all'esilio od allo Spielberg, come il Pecchio, il Confalonieri, il Porro-Lambertenghi; ci sono i *leaders* della B.&F.B.S. ed i ginevrini di Coppet o delle giovanili amicizie del Cavour al gran completo, dal Sismondi in persona o dai Pictet sino ai de la Rive, ai de Candolle od ai discendenti dell'irrequieta signora di Staël. E con questi personaggi, c'è tutto il loro mondo di ideali, di sentimenti, di interessi, di manie magari: le lunghe passeggiate solitarie in seno alla Natura, al modo del malinconico Gian Giacomo, o le meditazioni sulla Bibbia in cerca di illuminazioni interiori, care alla tradizione dei quaccheri; le discussioni di pedagogia o di botanica e quelle sul problema della pace universale e dell'assistenza ai poveri; le inevitabili visite agli ospedali ed alle prigioni o la propaganda per l'abolizione della schiavitù. Sarebbe strano davvero se, in mezzo a tutto questo, non facesse capolino, da qualche parte, anche la Bibbia per i «poor Italians».

E difatti lo Allen pensa anche a questo. A Malta è arrivato dopo un lunghissimo viaggio fatto in Russia, fatto allo scopo di interessare il caro Alessandro alle scuole di mutuo insegnamento<sup>(35)</sup>. Ma ne riparte tosto, col proposito di attraversare Italia, Svizzera e Francia, avanti di rientrare in Inghilterra e di approfittare di questa traversata per fare propaganda per le scuole lancasteriane e per la lettura della Bibbia. Ai primi del 1820, trovandosi per qualche giorno in quarantena nel porto di Civitavecchia, lo Allen impiega quel tempo a preparare un volume di *Italian Scripture Lessons*, progettando di parlarne ai filantropi italiani, promotori di scuole lancasteriane, per convincerli ad adottarlo nei propri istituti. Nel gennaio 1820 è a Firenze, ove gli fa' da guida un giovane inglese Orazio Hall - quello stesso che negli cruciali del Risorgimento sarà così fido amico dei liberali fiorentini e che, guarda caso, è per l'appunto il figlio di quel reverendo Hall, che collaborava all'attività biblica del Tartaro - e va a visitare la scuola lancasteriana, fondata dal Ridolfi, intrattenendosi con costui ed altri maggiori della stessa cerchia, come Ferdinando Tartini-Salvatici. Prima della fine del mese, è a Milano ove ha colloqui con il Confalonieri<sup>(36)</sup>, il Pecchio ed il Porro-Lambertenghi, in cui trova modo di parlare anche di Bibbia e di religione, oltre che di scuole, di ospedali e di prigioni. Con il Confalonieri in particolare simpatizza caldamente, sì da raccomandargli l'adozione delle *Italian Scripture Lessons* nelle

(35) Sul viaggio in Italia dello Allen v. la cit. *Life of W. A.*, II, pp.141 e ss.

(36) Cui dovette dare la lettera di presentazione del Tartini-Salvatici, in data 13 gennaio 1820, che leggesi in F. CONFALONIERI, *Carteggio*, a cura di F. GALLAVRESI, Milano, 1911, p. II, sez. I, pag. 193.

scuole da lui fondate e da regalargli «Barclay's *Apologia*<sup>(37)</sup> in French and tracts». Ancora prima di partire, anzi, ritorna a fare col conte «some serious conversations on religion; and parted in much love». Dopo di che, passa a Torino, ove cerca di avvicinare qualche valdese, ed a Ginevra, ove lo attendono le accoglienze entusiastiche di tutta la cerchia dei liberali umanitari. Prima di rientrare in Inghilterra, infine, fa stampare a Parigi le famose *Lessons* e da Londra le manda poi al Confalonieri con una bella lettera, con tanto di biblico «tu», secondo l'etichetta quacchera tradizionale<sup>(38)</sup>.

Purtroppo non siamo in grado di dire se il Confalonieri abbia o meno dato retta alle esortazioni dello Allen e se queste letture bibliche per i ragazzi abbiano davvero avuto una qualche circolazione al di qua delle Alpi. Sappiamo solo che a breve distanza delle «serious conversations» religiose con lo Allen, il conte doveva daccapo sentirsi parlare di religione e di Bibbia e stavolta da parte del nostro Tartaro, ormai reduce da Malta nella penisola e pellegrinante dall'una all'altra delle città del Lombardo Veneto.

Anche il Tartaro, infatti, aveva fatto vela da Malta il 6 gennaio 1820, diretto - come si è visto - a Trieste e portando come viatico nuove istruzioni da parte del dr. Naudi, nonché uno *stock* di N. T. nella edizione di Livorno, di Bibbie Diodati stampate a Londra, e di opuscoli religiosi datigli dallo Jowett e dagli altri della Church Missionary Society. E poiché questi ultimi, con ogni probabilità, sono da considerarsi tra i più antichi opuscoli di propaganda protestante, che mai abbiano circolato in Italia posteriormente alla Controriforma, potrà valere la pena di vedere che cosa fossero, raccogliendo quel poco che intorno a ciò si può ricavare

(37) Cioè, secondo ogni evidenza, una traduzione dell'opera del noto teologo seicentesco ROBERT BARCLAY, *An Apology for the True Christian Divinity held by the Quakers*, London, 1678.

(38) La lettera, datata Londra, 17 nov. 1820 è in CONFALONIERI, *Carteggio* cit. vol. cit., pp. 366-7. A proposito di quest'ultima, desideriamo rettificare un duplice errore, in cui siamo incorsi parlandone in un nostro recente articolo (G. SPINI, *A proposito di un nuovo libro sul Vieusseux*, in «Rass. Stor. d. Risorg. Ital.» XLI [1954], pp. 30 e ss.). Sulla base di un'affermazione del Confalonieri, nel Costituto XXX cit. del suo processo, abbiamo erroneamente asserito che lo Allen era tesoriere della B.&F.B.S.: evidentemente il Confalonieri ricordava male i propri incontri con lo Allen ed il Tartaro ed attribuiva al primo una carica nella B.&F.B.S. che il quacchero rivestiva invece nella British & Foreign *School Society*. Oltre a ciò, abbiamo supposto, ancora più erroneamente, che lo Allen usasse il «tu» nella sua corrispondenza col Confalonieri, per via di una particolare intimità (e magari connivenza massonica) esistente fra i due: se è vero, infatti, che il Confalonieri era ascritto alla massoneria, avremmo dovuto ugualmente capire che lo Allen usava con lui e con chiunque altro il «tu» solo perché si atteneva ad una norma caratteristica della propria comunità religiosa.

dal carteggio fra il Tartaro ed il Drummond. Uno si intitolava *Cristiane esortazioni ai marinai* e doveva essere, verosimilmente, l'omonimo, fortunatissimo libretto di quell'altro grande umanitario quacchero che fu William Forster (1756-1833), amico anch'egli dei valdesi ed apostolo dell'abolizione della schiavitù dei negri<sup>(39)</sup> altrettanto dello Allen e del Macaulay. Un altro era un *Esame critico religioso della Chiesa cristiana, ossia trattato sulla natura ed indole della vera Chiesa* di un tale Watts (forse il popolare innografo inglese del Settecento?), stampato a Londra. Un terzo poi era un *Trattato sulla Scrittura Sacra*, compilato, a detta del Tartaro, «da un membro della Chiesa Cattolica». Opuscoletti a carattere popolare, come si vede, per nulla esplosivi dal punto di vista del contenuto. Ma proprio quel loro carattere popolare, da un certo punto di vista, bastava a farli apparire esplosivi agli occhi dei governanti dell'età della Restaurazione, analogamente al resto dell'attività della B.&F.B.S. Il povero Tartaro doveva ben presto farne l'esperienza personale.

Il calabrese, nel frattempo, aveva cominciato a seminare opuscoli e Nuovi Testamenti già sulla nave che lo trasportava a Trieste ed aveva avuto la soddisfazione di vedere gli uni e gli altri bene accolti dall'equipaggio e dai passeggeri. Fra questi ultimi, naturalmente, non mancava nemmeno l'inevitabile inglese, pronto a dare una mano all'opera della Società: un tale Holman, diretto a Fiume, cui il Tartaro fu ben lieto di passare una parte del proprio carico, perché l'altro lo distribuisse al suo arrivo nella città del Carnaro. A Trieste poi trovò un ambiente abbastanza propizio, in quanto scevro - a quel che egli ne scriveva al Drummond - da eccessive pressioni clericali. Si poté accingere così a mettere in atto le istruzioni assegnategli dal Naudi, ancorché non fossero meno complesse ed ardue del solito. Doveva infatti studiare la possibilità di ristampare a Trieste od a Venezia la Bibbia ed i due trattati sulla natura della Chiesa e sulla lettura delle Scritture: cercare persone disposte ad appoggiare la Società Biblica ed a contribuire finanziariamente alla sua attività in Italia, rivolgendosi in particolare ad elementi noti personalmente al Naudi

(39) W. FORSTER, *A Christian Exhortation to the Sailors*, London, 1813. Una traduzione italiana di questo opuscolo esiste nella Bibl. del British Museum di Londra, ma reca la data di stampa del 1855 ed appartiene, quindi, ad una edizione ulteriore dell'opuscolo, fatta al tempo della guerra di Crimea dalla S.P.C.K. e da quest'ultima diffusa assieme ad altri libretti popolari dello stesso genere, fra i soldati piemontesi. Non siamo mai riusciti, viceversa, a trovare copia, né in Italia, né a Londra, degli opuscoli di cui parla la corrispondenza del Tartaro col Drummond. Ed è inutile dire quale raro cimelio bibliografico essi costituirebbero, se ancora potessero rinvenirsi degli esemplari.

od allo Allen, come un tal Alessandro Svetinich, residente a Padova e già studente di medicina alla Valletta presso il Naudi stesso o l'antico esule Vittorio Barzoni in Lombardia; raccogliere notizie sullo sviluppo delle scuole lancasteriane nelle penisola, rivolgendosi anche al Tartini-Salvatici a Firenze: prendere contatti con i protestanti residenti in Italia, nonché con ebrei, per esaminare quali possibilità vi fossero di una azione missionaria in mezzo a loro. Doveva anzi informarsi se non fosse possibile, a Venezia od a Trieste, stampare Bibbie in caratteri arabi ed ebraici da diffondersi successivamente nel Medio Oriente e fra le colonie israelitiche del Mediterraneo.

Ancora una volta, dunque, rispuntava in queste istruzioni del Tartaro quell'interesse per il Medio Oriente in genere e sopra tutto per il popolo d'Israele, cui già abbiamo dovuto accennare tante volte nel corso del presente studio. Né dobbiamo meravigliarcene affatto, ché il programma della conversione degli ebrei e la speranza del loro prossimo rimpatrio in Terra Santa erano davvero diffusissime in mezzo agli «evangelicals» del tempo. Ed è inutile dire come speranze e programmi del genere fossero bene in chiave con quell'atmosfera di attese escatologiche, di cui era imbevuta la prima generazione del «Risveglio» ed un po' tutto l'ambiente, da cui era uscita fuori la B.&F.B.S. Rinnovato interesse per il testo biblico ed attese escatologiche o speranze di prossimo ritorno d'Israele in Palestina non erano che due volti di un medesimo fenomeno e due volti, per di più, che si rinviavano l'un l'altro: il clima apocalittico, creato dallo spavento della Rivoluzione e dalla lotta contro Napoleone, invitava gli animi a cercare la spiegazione di eventi tanto impressionanti nella Bibbia, mentre lo studio letteralistico della Bibbia invitava a riflettere sulle profezie relative agli ultimi tempi e quindi anche al ritorno di Israele. A questa sorte di pre-sionismo revivalistico, d'altronde, dovevano contribuire le stesse vicende politiche del tempo, per cui la questione di Oriente assurgeva a massimo problema dei rapporti internazionali: se tutte le potenze europee, ormai, concentravano i loro sguardi sulle sorti delle terre del Medio Oriente, testimoni delle vicende di Israele e della primitiva Chiesa cristiana, come non scorgere in tutto questo un segno manifesto della Provvidenza od un'indicazione dell'avvicinarsi della fine dell'età presente? Una ventina di anni più tardi, allorché la diplomazia di Lord Palmerston riuscirà a sgombrare la Siria e la Palestina dalle armi del protetto della Francia, Mehemet Alì, gli «evangelicals» interpreteranno senz'altro quell'avvenimento come l'inizio della realizzazione del loro sogno sionistico. I massimi esponenti del pietismo di quel tempo, cioè Lord Shaftesbury e l'ambasciatore prussiano a Londra Bunsen, non perderanno un minuto ad esortare i loro governi a fondare a Gerusalemme un episcopato protestante anglo-germanico. Ed ottenuto questo, vi faranno insediare come vescovo un ebreo convertito, nella

convinzione di aprire così la via alla conversione di tutto il resto degli ebrei e del loro ritorno in Palestina<sup>(40)</sup>. E che lo Shaftesbury almeno fosse assolutamente certo che ciò dovesse avvenire ben presto ed essere seguito dalla fine del mondo, non v'è dubbio possibile: tutta la sua corrispondenza ed i suoi diari sono là per provarlo.

È questo un aspetto della storia religiosa del sec. XIX che attende quasi del tutto chi lo esplori. Ed è evidente quale affascinante interesse potrebbe presentare una ricerca del genere, sia dal punto di vista della storia delle idee, sia da quello della stessa storia politica, in quanto preparazione del sionismo e più ancora di quell'atmosfera dell'opinione inglese, da cui un secolo più tardi doveva scaturire la dichiarazione di Lord Balfour. Purtroppo, per attenerci al nostro tema, dobbiamo lasciarlo da parte, limitandoci ad annotare, per chi volesse domani occuparsene, che il motivo della conversione degli ebrei e del loro imminente rimpatrio ritorna frequentemente persino nella pubblicistica protestante italiana dell'età del Risorgimento; allorché l'unità d'Italia consente ai valdesi di trasportare a Firenze la loro casa editrice «La Claudiana», uno dei primi opuscoli che quest'ultima pubblica è dedicato proprio al problema del ritorno di Israele. Chiudendo dunque questa divagazione, ormai sin troppo lunga, ci è giocoforza tornare al nostro Tartaro ed alle avventure da lui incontrate dopo il proprio sbarco a Trieste.

Come si è detto, le cose sembrarono per lui mettersi abbastanza bene, in quest'ultima città. Un commerciante siciliano, trapiantato a Trieste, tale Romeo, accettò di fungere da depositario delle pubblicazioni recate seco dal Tartaro e di prestarsi a smerciarle, inviandone un quantitativo anche in Puglia: altre copie provvide il Tartaro stesso a mandare nel Friuli. Intanto il Masi, a Livorno, aveva finito di stampare il Nuovo ed il Vecchio Testamento e ne aveva pronte le copie, di cui taluna aveva già preso la via del mare, per raggiungere i consoli inglesi di Messina e di Nizza, i quali evidentemente si prestavano volentieri a favorire la B.&F.B.S. Una cassa di 150 copie tra Vecchi e Nuovi Testamenti veniva perciò avviata anche a Trieste dietro ordine del Tartaro, per essere consegnata al Romeo. Altri contatti interessanti erano offerti dalle istituzioni filantropiche triestine, che il nostro calabrese visitava, come sempre, molto scrupolosamente, per riferirne ai propri mandanti: l'Ospizio di mendicità, ad esempio, gli offriva il modo di accostare un eminente liberale triestino, come il Mauroner. Gli ebrei però sembravano intenti a tutto fuori che a convertirsi al cristianesimo e le tipografie costavano tanto care da sconsigliare ogni progetto di ristampare a Trieste la Scrittura. Ad aprile pertanto, il nostro eroe si rimetteva

(40) Cfr. oltre lo HODDER cit. anche FRANCIS BAR. BUNSEN, *A memoir of Baron Bunsen*, London, 1868.

ancora una volta in viaggio e per Venezia, Padova e Brescia raggiungeva infine Milano ai primi del mese seguente.

Ma il Lombardo Veneto gli appariva tosto raggelato dalla paura degli sbirri dell'Austria e troppo gravato dal peso di antichi scetticismi per offrire la possibilità di fare gran ché. A Venezia, dove si recò a cercare il console inglese, questi gli disse «che quello era un paese avvilito, che non v'erano persone pie e religiose» e che quindi «era inutile qualsiasi tentativo». A Padova cercò dello Svetinich, cui il Naudi aveva raccomandato di adoperarsi per la diffusione della Bibbia, ma lo trovò inerte e con tanta tremarella in corpo che appena poté strappargli la promessa di dare via qualche copia, che gli avrebbe fatto mandare dal Romeo. A Brescia, ove visitò la scuola di mutuo insegnamento, organizzata dal patriota Giacinto Mompiani, si sentì rispondere negativamente all'invito di diffondere la Bibbia in questo istituto, in quanto il Mompiani non intendeva derogare dai propri doveri di cattolico osservante, e dovette contentarsi di qualche vaga promessa di collaborazione da parte di un fabbricante d'armi, suo conoscente, tale Paris. A Milano poi riuscì a prendere contatto col Barzoni, l'antico esule anti-napoleonico, che avendo conosciuto il Naudi durante il proprio soggiorno a Malta, fu largo di festose accoglienze al calabrese. Ma il Barzoni non era in grado di fare quasi nulla e solo un suo amico, tale avvocato Zini, si mostrò alquanto interessato all'opera biblica. Il Tartaro visitò infine anche la scuola istituita dal Confalonieri e poté così avvicinare lo stesso conte: ma anche costui dichiarò di non volersi immischiare di faccende che potessero attirargli addosso seccature con la polizia e s'impegnò a sostenere finanziariamente la Società Biblica, solo nel caso che il Tartaro fosse riuscito a farsi dare dal governo austriaco il permesso di stampare la Scrittura in Lombardia.

A questo punto, il Tartaro disegnava già di lasciare Milano e per l'ennesima volta rientrare a Lucca, ove contava di promuovere l'istituzione di una scuola di mutuo insegnamento, mediante l'appoggio del suo amico, il prete Landucci. Da Lucca poi voleva cercare di rientrare in Livorno, ove contava di fare stampare ancora altre 6.000 copie di una nuova edizione presso il solito Masi, e dopo una puntata a Firenze per cercare del Tartini-Salvatici, reimbarcarsi alla volta di Malta. Ma proprio allora la polizia austriaca, che evidentemente lo stava spiando da qualche tempo, interveniva arrestandolo il 14 maggio 1820 ed aprendo sul suo conto un'inchiesta severissima.

Come si è detto, ciò avveniva nel maggio del 1820. La Spagna era già insorta da qualche mese e l'Italia si preparava ad imitarla, fremendo dalle Alpi alla Sicilia di congiure carbonaresche. Con tutto quello che bolliva in pentola, la polizia austriaca non poteva fare a meno di sospettare che il Tartaro non fosse agente solo della Società Biblica, ma

altresì di qualche società segreta rivoluzionaria. Il suo passato di massone, invero, i decreti di esilio intimatigli a Napoli e in Toscana, i suoi incessanti pellegrinaggi in Italia e fuori e la qualità stessa delle persone da lui avvicinate, contribuivano a meraviglia ad alimentare i sospetti del governo austriaco. E quindi ci vollero cinque mesi di indagini accuratissime, condotte con una minuziosità asfissiante, degna veramente della burocrazia imperiale e reale, in cui tutte le persone che avevano avuto contatto col Tartaro vennero interrogate e perquisite una ad una, prima che la polizia concludesse che di prove consistenti a suo carico non ve ne erano: cinque mesi, ben s'intende, in cui il pover'uomo restò a maturare in carcere. Sinché un bel giorno - il 27 settembre 1820 - l'I. R. Polizia si degnò di comunicare al governatore Strassoldo che, vista la mancanza di prove, non restava altro da fare che intimare al Tartaro un ennesimo decreto di bando, calcolando i mesi di prigionia già sofferti come sufficiente espiazione per il crimine da lui commesso, diffondendo la Bibbia senza permesso del governo. Con il quale salomonico giudizio, il nostro calabrese poté finalmente riavere la libertà e riprendere i suoi pellegrinaggi per l'Italia.

Qui, ormai, la rivoluzione era già scoppiata, in seguito al moto di Nola. E più di un indizio lascia pensare che nell'ambiente della B.&F.B.S. non si volesse perdere questa occasione per incrementare la propaganda biblica nella penisola. Sebbene i *Reports*, infatti, mantengano un silenzio sistematico intorno agli eventi politici del tempo, e non contengano quindi neppure un accenno alle rivoluzioni italiane del 1820-21, si constata che proprio allora il solito Pinkerton è daccapo in giro e tocca stavolta proprio l'Italia, donde manda una relazione, di cui parte almeno è pubblicata nel *Report* del 1820. In tale relazione, si deplora l'atteggiamento preso dal clero e dai governi verso la Bibbia ed il fatto che i preti abbiano ritirato le copie diffuse dagli agenti della Società in Toscana ed a Napoli, sì che in quest'ultima sono state bruciate ben 500 copie della edizione di Londra del N. T.; vi si aggiunge però che non tutti hanno voluto consegnare ai preti la propria copia e che, comunque, si nota un vivo interesse per la Scrittura nelle classi più elevate della popolazione italiana; si afferma quindi che è urgente provvedere alla stampa a Londra dell'intera Bibbia Martini, oltre che del solo N. T. Sarebbe azzardato identificare nei liberali italiani quegli elementi di classe più elevata, cui alludeva il Pinkerton nella propria relazione? Sta di fatto, comunque, che in questi anni climaterici l'attività italiana della B.&F.B.S. sembra prendere sempre maggiore sviluppo: il *Report* del 1820 annunzia la stampa a Londra di 5.000 Bibbie in versione Martini<sup>(41)</sup>: quello del 1821 annunzia la stampa

(41) Che tuttavia uscirono alla luce solo l'anno seguente. Con l'ediz. annunziata dal *Report* del 1820 crediamo invero che sia da identificare una ediz. della Martiniana,

a Basilea di altre 5.000 Bibbie in versione Diodati, più 2.000 copie dei Salmi con testo italiano e latino affrontati. Tutta questa grazia di Dio non può certamente essere stata preparata senza un preciso disegno. Ci vuol poco a capire che si è sperato nell'avvento di un regime liberale anche in Italia, in seguito allo scoppio della rivoluzione carbonara.

Come se non bastasse, escono a Londra, sempre nel 1820-21, almeno tre successive edizioni di una versione del *Common Prayer Book* anglicano, pubblicata già nel 1796 da tali Montucci e Valetti e restata da allora in poi a dormire tranquillamente<sup>(42)</sup>. Se dunque si è sentito il bisogno di riesumare la traduzione italiana di un libro che, per i devoti anglicani del tempo, occupava un posto solo di poco inferiore alla Bibbia stessa, è segno che si è scorta la possibilità di vederla circolare largamente. E può essere interessante notare che una almeno di queste ristampe della versione Montucci e Valetti del *Common Prayer Book* e tutte quelle della versione Martini della Bibbia, del N. T. e dei Salmi, che si pubblicano a Londra nel 1820-21, sono - secondo ogni probabilità - curate dallo stesso G. B. Rolandi di cui abbiamo fatto il nome a proposito della Diodatina del 1819<sup>(43)</sup>. Giacché costui è niente altro che un piemontese, il quale è stato funzionario nell'amministrazione francese e dopo il 1815 ha trovato l'aria della Restaurazione abbastanza poco di proprio gusto da indursi ad emigrare a Londra. Come ben si vede, ancora una volta l'attività italiana della B.&F.B.S., come nei casi di un Geymet o di un Tartaro, ci riconduce puntualmente a quello stesso ambiente di «umiliati e offesi» dalla Restaurazione, di cui si alimentano le trame carbonare e le rivoluzioni liberali del tempo.

Purtroppo, sappiamo tanto poco sul conto di questo G. B. Rolandi che è impossibile veramente ricostruirne i rapporti con gli «evangelicals»

Londra, B. Bemsley, 1821, 8°, riveduta dal solito G. B. Rolandi, che esiste nella Bibl. del Br. Museum di Londra: ivi è anche un N. T. Martini, riveduto dal Rolandi, edito a Londra, I. S. Hughes, 1821, 12°.

(42) E più esattamente una ediz « corretta ed aumentata » a cura di G. B. Rolandi, Londra, I. 7. Dove, 1820, 32°; un'altra, a cura di A. Calbo, Ivi, Bagster, 1821, 16°; una terza, poliglotta, Ivi, Bagster, 1821, 4°.

(43) Riteniamo invero di dover indicare con le edizioni annunziate dai *Reports* della B.&F.B.S. del 1820-21 la Bibbia stampata a Basilea nel 1822 dalla Società Biblica, esistente nel Fondo Guicciardini della Bibl. Nazionale di Firenze, nonché le seguenti ediz. esistenti nel British Museum di Londra: Bibbia (Martini), a cura di G. B. Rolandi, Londra, B. Bemsley, 1821; N. T. (Martini), a cura di G. B. Rolandi, Londra, J. S. Hughes, 1821; Salmi, con testo latino a fronte, a cura di G. B. Rolandi, Londra, 1822. È quanto mai logico pensare che i *Reports* annunzino edizioni in corso di stampa e quindi destinate a comparire con una data di un anno posteriore a quella del loro annunzio.

inglesi o la figura politica e religiosa. In pratica, anzi, non ne sappiamo che quel pochissimo che si può spigolare dai biografi del suo tanto più noto fratello minore, cioè quel Pietro Rolandi che dopo il 1826 fu editore e libraio di opere italiane in Londra e legò il proprio nome alla edizione degli studi foscoliani, a cura di Giuseppe Mazzini<sup>(44)</sup>. Benché si sappia, ad esempio, che Giovan Battista intorno al 1820 effettuò un viaggio da Londra sino in Italia, è impossibile capire se l'abbia fatto per affari propri che nulla avevano a che vedere con la Bibbia o la politica. E Pietro Rolandi poi, benché in cordiali rapporti con tutta l'emigrazione italiana, non esclusi un Buonarroti, un Angeloni ed un Mazzini, fu politicamente un conservatore tanto da potere essere nominato console sabaudo e da venir sepolto in una chiesa cattolica dopo la propria morte. Ma si resta ugualmente pensosi, davanti a questa trama di rapporti storici, che si incomincia vagamente a scorgere nell'aria. Al solito, solo l'apertura agli studiosi dell'archivio della B.&F.B.S. potrebbe chiarire un po' tutta la questione. È chiaro però che il problema dei rapporti fra primo Revival inglese e primo Risorgimento italiano va ormai posto, non fosse altro che in sede di storia delle «circolazione delle idee». Tutta quella vena di profetismo biblico, per esempio, che spunta non di rado nella Romantica italiana, a cominciare dal Mazzini in persona, non avrà forse qualcosa a che fare, oltre che con il solito Alfieri, anche con la Bibbia dei «risvegliati» inglesi? ...

E l'errabondo Tartaro? Avrà avuto daccapo parte nel lavoro della Società? Si sarà cacciato di nuovo in qualche guaio? Da una nota di diario dello Allen, parrebbe proprio di sì. Nell'autunno del 1822, l'ottimo uomo rientrava in Italia, onde perorare la causa anti-schiavista davanti alle

(44) A. CAMPANI, *Una insigne collezione di autografi; carteggio Angeloni, Rolandi, Giannini*, Milano, 1900; A. SELLA, *P. Rolandi, libraio ed editore italiano a Londra (1826-55)*, in «Boll. Stor. d. prov. d. Novara» VII (1913), pp. 139 e ss. e 182 e ss. G. B. Rolandi, n. a Quarona (Novara), fu ingegnere e sotto-ispettore del Genio Civile nell'amministrazione napoleonica. Dopo la Restaurazione, emigrò a Londra, ove visse facendo un po' l'insegnante di italiano ed un po' il commerciante di libri. Come si è visto, cominciò nel 1819 a curare edizioni di traduzioni della Bibbia in italiano. Dal 1821 sembra che abbia lasciato quest'attività per curare piuttosto edizioni di opere italiane di diverso carattere (favolistica, teatro, la *Storia d'Italia* del Guicciardini etc.). Da un accenno di una lettera del Mazzini (MAZZINI, *Scritti*, Ed. Naz. XIV, pp. 251-52) se ne dedurrebbe che la corte di Torino si servì del R. per tentare - inutilmente - di recuperare dall'Angeloni certe lettere compromettenti scrittegli dal principe di Carignano. Ma può darsi che il Mazzini - il quale non ebbe mai occasione di conoscere personalmente G. B. Rolandi - sia incorso in un equivoco. Sul finire della propria vita, il R. fu raggiunto a Londra dal fratello minore Pietro il quale - morto Giovan Battista nel 1824 - ne riprese l'attività commerciale affiancandole quella attività editoriale, per cui tanta fama doveva venirgli nei decenni successivi.

potenze riunite in quel congresso di Verona, da cui doveva scaturire la decisione dell'intervento della S. Alleanza contro il governo costituzionale di Spagna. Di passaggio, anzi, diremo che il nostro quacchero trovò il modo anche di perorare la causa dei valdesi, come sempre angariati dalla corte reazionaria di Torino, presso il rappresentante inglese Wellington e lo zar Alessandro I<sup>(45)</sup>. Orbene, proprio in quei giorni, lo Allen si imbatteva a Verona nel Macaulay, giunto per il suo stesso scopo in Italia, il quale gli raccontava che «a poor man, named Tartaro, was put into confinement, last Third Month, and as he believes, is now in a dungeon in Naples for circulating the Holy Scriptures», aggiungendo tuttavia «some cheering news, which is that the Bible is printing at Leghorn without note or comment, from the text of Martini». Mentre il Masi, cioè, avrebbe continuato allegramente a stampare Bibbie, in barba alla polizia granducale, il povero Tartaro sarebbe stato daccapo imprigionato, in seguito alla restaurazione borbonica a Napoli<sup>(46)</sup>.

Lo Allen pensò al modo di sfruttare il suo incontro col Macaulay per la diffusione delle *Italian Scripture Lessons*. Ma pensò altresì ad approfittare di un'udienza accordatagli dallo zar Alessandro per parlare a costui del caso Tartaro e l'imperatore «seemed stuck» della notizia e mostrò di volersene occupare. Successivamente, in un'udienza accordatagli dal Wellington, pure non nominando esplicitamente il calabrese, trovò anche il modo di fare al vincitore di Napoleone un'intemerata, a proposito degli Asburgo, dei Savoia e dei Borbone, i quali «under the pretext of secret societies and of the spread of revolutionary principles ... sought to check the circulation of the Scriptures to suppress the education of the poor, and were doing all in their power, by shaking the press and stopping out the light, to bring the dark ages once more over Europe». E poiché il Wellington stesso ammetteva che queste dinastie «injured themselves» con la loro stolta politica reazionaria, continuò la filippica, dicendo che i propositi d'intervento in Spagna, di cui si parlava nel congresso, erano una vergogna: poiché le potenze europee non erano intervenute «to save the poor Greek from the Turks, upon the same principle they ought not to interfere with Spain». Sul che gli interessi politici dell'Inghilterra, rappresentati dal duca di ferro, coincidevano tanto bene con quelli dell'umanità e della libertà perorati dallo Allen, che i due potevano trovarsi «cordially» d'accordo. E quindi lo Allen poté terminare il fervorino con un maestoso: «May the Lord bless thy endeavours

(45) Cfr. D. JAHIER, *Un quaker bienfaiteur des Vaudois*, W. Allen, in «Bull. d. Soc. d'Hist. V.» cit. XXXVI (1916), pp. 97-110.

(46) *The Life of W. Allen*, cit. II, pp. 275 e ss.

to preserve the peace of Europe», nel più puro stile della Società degli Amici.

Non vi fu bisogno, tuttavia, di intercessioni russe od inglesi per cavare fuori il Tartaro di carcere; in quanto la sua detenzione, al momento in cui Macaulay ne parlava allo Allen, era già terminata. In un elenco di esiliati da Napoli, in seguito ai fatti del 1820-21, comunicatoci dal prof. G. Coniglio dell'Archivio di Stato di Napoli, con amabilità pari alla competenza, il Tartaro figura invero al numero 143, con la seguente annotazione a suo carico: «A' 23 novembre 1817, di Sovrano ordine fu scortato a' confini, precedente obbligo di non rientrare nel Regno senza Sovrana approvazione, come imputato di corrispondenza settaria. Ritornò ne' nove mesi, senza però che abbia preso parte marcata in quell'epoca. Per effetto dell'infrazione dell'obbligo precedente, si ordinò nuovamente il suo allontanamento»<sup>(47)</sup>. E dal registro stesso si vede che il calabrese ricevette il bando in data 5 marzo 1822 e giunse a Livorno il 16 aprile. Di lì, tanto per cambiare, si trasferì quasi subito sul territorio lucchese, come risulta chiaramente da un altro documento dell'Archivio di Stato di Napoli, comunicatoci ugualmente dal prof. Coniglio<sup>(48)</sup>.

Dopo di che, questa avventurosa figura si dilegua davanti ai nostri occhi e rientra nella sua oscurità. Del resto, l'attività stessa della B.&F.B.S. accusa una netta flessione rispetto all'Italia, negli anni che seguono alla rivoluzione del 1820-21: oltre all'edizione della Bibbia Diodati di Basilea, annunciata già nel *Report* del 1821, ma stampata con la data del 1822, conosciamo di un'altra edizione della stessa Bibbia, stampata dal Bagster a Londra nel 1825 e ristampata nel 1827. Può darsi che all'opera della Società siano da attribuirsi anche un'edizione del N.T. Martini, uscita a Parigi nel 1823, ed un'altra della Bibbia Martini stampata sempre dal Bagster a Londra nel 1828. Anche così, tuttavia, siamo ben lontani dal fervore degli anni precedenti e, quel che più conta, siamo agli ultimi aneliti di un'attività che sta per spegnersi. Nel 1830 la B.&F.B.S. pubblica un'edizione della versione Diodati: l'abbandono della versione del Martini, cattolico, per quella del Diodati, protestante, mostra che ormai le illusioni ecumeniche sono cadute. Ma comunque, dal 1830 in poi, a quanto pare, non vi sono più edizioni in italiano per un considerevole numero di anni. Né sono difficili a capirsi le ragioni di questa interruzione: l'elemento liberale è stato disperso nelle carceri o

(47) ARCH. DI STATO, NAPOLI, *Ministero di Polizia*, f. 9 bis.

(48) «Il Tartaro passò a Viareggio e di là a Lucca, da dove scrive ai suoi amici di esservi stato molto ospitalmente accolto». Così un dispaccio del console borbonico di Livorno del 3 maggio 1822 in ARCH. ST. NAPOLI, *Ministero degli Esteri*, f. 4361, n. 448.

negli esili, oppure tace atterrito; le polizie raddoppiano di vigilanza e rendono oltre modo rischioso un lavoro di contrabbando, che le condizioni di depressione morale e politica del paese fanno apparire senza alcuna prospettiva di successo. Morto Pio VII, il suo successore Leone XII, con la bolla *Ubi primum* del maggio 1824, condanna esplicitamente l'attività delle Società Bibliche<sup>(49)</sup>. Due anni dopo si spegne anche Alessandro I ed il nuovo zar, Nicola I, si affretta a sopprimere la Società Biblica russa. La Restaurazione ha trionfato anche degli «evangelicals» inglesi, come ha trionfato dei liberali del continente.

Quasi che ciò non bastasse, gli «evangelicals» litigano fra di loro ed aprono crisi pericolose all'interno medesimo della Società. Nel 1826 scoppia una violenta disputa intorno al problema se si abbia o meno da pubblicare il gruppo degli Apocrifi nelle edizioni del Vecchio Testamento curate dalla Società, in cui gli scozzesi presbiteriani si mostrano particolarmente intrattabili, e lo Irving, che da tempo considera come troppo poco «spirituali» i solidi criteri amministrativi di Lord Teignmouth, prorompe in clamorose scenate<sup>(50)</sup>. Un'altra disputa scoppia intorno all'ammissione o meno nella Società di chi non ammetta il dogma della Trinità e benché finisca con la vittoria della tesi latitudinaria, porta ad una secessione d'intransigenti, che formano per conto loro una Trinitarian Bible Society per fare concorrenza alla B.&F.B.S. (1831). Sempre nel 1826, quel bel tipo di Henry Drummond si mette a fare riunioni di studio sulle profezie, nella propria casa di campagna ad Albury Park nel Surrey, assieme allo Irving e - naturalmente - ad un ebreo convertito, Wolff: lo Irving, che già per conto suo stava almanaccando su un libro profetico, composto da un gesuita spagnolo Lacunza, che però si fingeva un ebreo convertito sotto lo pseudonimo di Juan Josafat Ben Ezra, si lancia a corpo perduto nelle più strambe elucubrazioni escatologiche: sinché da quella conventicola di esaltati viene fuori una nuova Catholic Apostolic Church, ispirata alle visioni irvingiane, cui d'ora innanzi il Drummond consacrerà tutto il suo denaro e la sua tumultuosa attività. È veramente un miracolo se, in queste condizioni, la B.&F.B.S. riesce non solo a sopravvivere, ma ad allargare ulteriormente la propria attività, specie in quel campo delle lingue extra-europee, ove essa guadagnerà tanti meriti allora. Ma si capisce bene come mai, sino verso il 1840, i tentativi di diffusione della Bibbia in Italia subiscano una lunga stasi. Riprenderanno - è vero - da allora in poi e con vigore e successo moltiplicati: ma saranno

(49) Cfr. ARTAUD DE MONTOR, *Histoire d. p. Léon XII*, Bruxelles, 1842, I, pp. 206-07.

(50) OLIPHANT, *op. cit.*, pp. 412 e ss.

l'opera di un'altra generazione e si svolgeranno in un clima storico ormai ben diverso, per quanto riguarda i rapporti tra Italia ed Inghilterra. E converrà perciò che di essi trattiamo in separata sede, in un nuovo studio, che ci auguriamo di potere presto pubblicare.

Prima di chiudere queste pagine, tuttavia, dovremmo cercare di rispondere, almeno approssimativamente, ad un interrogativo fondamentale: quale importanza storica possiamo attribuire alle vicende che abbiamo narrato sino ad ora? In altre parole, quale risultato concreto raggiunse l'opera della B.&F.B.S. in Italia all'alba del sec. XIX? In che misura, sia pur minima, essa contribuì a fare girare la ruota delle sorti del nostro paese?

In un certo senso, la domanda non può ricevere alcuna risposta umana; ché nessuno storico, mai, potrà sapere che sorte abbiano avuto le Bibbie versate a migliaia dalla Società nel nostro paese e tanto meno la storia segreta delle coscienze di coloro che le ebbero tra le mani, attraverso chissà mai quali avventure, e su di esse meditarono. Chi però misuri la distanza spirituale che intercorre tra la generazione francamente acristiana ed irreligiosa dell'età rivoluzionaria e napoleonica e quella tanto profondamente imbevuta di ardenti esigenze religiose, che fu protagonista del nostro Risorgimento, non può fare a meno di domandarsi se - per avventura - in una misura qualsiasi, sia pure minima quanto un granello di senape, non abbia contribuito a formare l'animo di quest'ultima anche l'opera anonima, tenace, combattuta, degli inglesi della B.&F.B.S. Né si può fare a meno di domandarsi se essa non abbia recato un proprio granello di senape anche nel risveglio del cattolicesimo italiano del sec. XIX. Sappiamo positivamente, ad esempio, che in Piemonte la Amicizia Cattolica, successa nel 1817 alla clandestina Amicizia Cristiana, sempre per opera del Lanteri, svolse una vastissima opera di diffusione di opere religiose, comprese le Scritture medesime, onde controbattere l'azione della Società Biblica. Si trattava di un'organizzazione clericale di estrema destra, d'accordo: ma anch'essa contribuiva ad agitare delle esigenze spirituali non tutte e non sempre destinate ad adagiarsi nel solco di un clericalismo reazionario.

Comunque, anche a prescindere da questo, resta il fatto che il vasto ambiente degli «evangelicals» inglesi, attraverso le difficoltà opposte dai governi della Restaurazione alla B.&F.B.S. od alle vessazioni inflitte ai valdesi dalla corte di Torino, dovette accorgersi che in Italia non tutto andava nel migliore dei modi possibile, dopo il 1815, come pretendevano viceversa Lord Castlereagh e gli *High Tories*. Migliaia di inglesi, di per sé quanto mai alieni da velleità rivoluzionarie, i quali - magari - avevano salutato la Restaurazione come il più bel giorno della loro vita, dovettero toccare con mano che, malgrado la fraseologia cristiana di cui si ammantava la politica della Santa Alleanza, non era attuazione, in realtà, ma

tradimento dei loro ideali religiosi. E malgrado il loro istintivo moderatismo, dovettero cominciare a capire che, forse, una bella rivoluzione, la quale spazzasse via il Metternich, il Borbone ed il Papa, non sarebbe poi stata quell'opera diabolica che altri diceva.

Trent'anni più tardi, i figli spirituali degli «evangelicals» dell'età della Restaurazione, cioè i «risvegliati» della generazione di Lord Shaftesbury, dovevano acclamare con entusiasmo furioso a Vittorio Emanuele II e illudersi di scorgere in Garibaldi nientemeno che «a protestant hero». Tutto ciò non avveniva per caso o d'improvviso: era nient'altro che lo sbocco logico di una lunga trama di eventi, che si era iniziata dal giorno in cui il primo Nuovo Testamento in italiano era stato sbarcato di contrabbando sulle coste del nostro paese. Come questi consensi di ampie sfere dell'opinione pubblica protestante abbiano largamente giovato a Lord Palmerston per realizzare quella storica svolta della politica estera britannica, che si iniziò nel 1847 con la missione di Lord Minto e si concluse con il riconoscimento dell'unità d'Italia da parte di Lord John Russel, ovvero come proprio gli «evangelicals» di Lord Shaftesbury abbiano offerto al Cavour incrollabile appoggio, anche nei momenti più fortunosi della sua battaglia per l'indipendenza italiana, non sarebbe davvero il caso di ripetere. Basterà dire che, in questo senso, anche le delusioni sofferte da un Drummond o da un Teignmouth e gli sdegni di un Allen o di un Macaulay, e magari le anonime tribolazioni di un oscuro Giuseppe Tartaro qualsiasi, hanno senz'altro un loro posto in una storia che nessun cuore italiano può rievocare ancora oggi senza palpito profondo di commozione.

## ANCORA SULLE SOCIETÀ BIBLICHE E L'ITALIA DEL RISORGIMENTO<sup>(\*)</sup>

Cent'anni or sono, dopo l'entrata delle truppe italiane per la breccia di Porta Pia, fecero il loro ingresso in Roma anche due colportori di Bibbie, con un carretto di copie delle Sacre Scritture e tirato da un cane gigantesco, cui i nostri due eroi avevano messo nome nientemeno che *Pio Nono*. Un episodio minuscolo: ma nel clima del tempo poteva assumere il significato di un simbolo addirittura.

Per gli italiani, il 20 settembre 1870 rappresentava il compimento di un lungo e travagliato cammino verso l'indipendenza e l'unità nazionali. Ma per coloro i quali, oltre che italiani, erano anche evangelici, quell'evento aveva un significato ancora più grande e suggestivo: l'abbattimento dell'ultima barriera alla libertà dell'Evangelo in Italia. Pochi, fra gli evangelici italiani di allora, dubitavano che non si trattasse di un passo decisivo verso la Riforma religiosa del loro popolo. Né vi era alcuno, fra loro, il quale non fosse convinto che a condurre gli italiani alla Riforma sarebbe bastata da sola la potenza della Parola di Dio, purché al nostro popolo fosse data la possibilità di adire liberamente al testo delle Sacre Scritture. Dunque, anche un fatto così minuscolo come l'ingresso in Roma di un primo carico di copie della Bibbia, poteva avere tutto il carattere di un profetico segno dei tempi.

Oggi, noi possiamo sorridere delle illusioni dei nostri padri di cento anni fa' e dei loro furori polemici. Neanche noi, però, possiamo disconoscere che l'arrivo dei primi colportori di Bibbie nella città dei Papi era la pagina finale di un romanzo di avventure, durato quanto tutto il Risorgimento stesso: il romanzo della penetrazione della Bibbia fra gli italiani, a dispetto delle proibizioni ecclesiastiche, dell'accanita ostilità dei governi reazionari della Penisola e dell'occhiuta vigilanza delle loro polizie. Questo romanzo di avventure è ancora quasi tutto da scrivere e non presumiamo di darne un compiuto racconto nel breve tempo di questa prolusione. Ma sarà interessante darne almeno un cenno sommario specie

(\*) Prolusione tenuta il 31 ottobre 1970 nell'Aula Magna della Facoltà Valdese di Teologia in occasione della seduta inaugurale del CXVI anno accademico. Pubblicata in «Protestantesimo», n. 1, 1971, pp. 1-21.

per quanto riguarda la massima protagonista delle sue vicende, cioè la *British & Foreign Bible Society*.

Ci è grato, anzi, cogliere questa occasione per ringraziare la B.&F.B.S. per la liberalità con cui essa ha messo a disposizione degli studiosi il suo ricco archivio di Londra. Grazie a tale liberalità, appunto, abbiamo potuto raccogliere il materiale documentario per stendere queste note. Degli inizi dell'attività della *British & Foreign Bible Society* in Italia si è già detto nelle pagine precedenti. Non è il caso di ripetere quanto ivi è contenuto, anche perché i carteggi della Società anzidetta, ora divenuti accessibili, non fanno che darne conferma.

Basterà dunque ricordare, per la chiarezza del discorso, che di quegli inizi fu protagonista un inglese, Henry Drummond (1786-1860), ricchissimo banchiere e fervido seguace del Risveglio evangelico. Appunto per promuovere la causa del Risveglio, costui si recò a Ginevra nel 1817, poi in Francia. Passò infine in Italia, dove riuscì a far stampare ben tre edizioni del Nuovo Testamento Martini, una a Torino dal libraio Pomba, una a Napoli da Agnello Nobile e un'altra a Livorno da Glauco Masi. È certo che la vigilanza della polizia non era ancora diventata così rigida, come lo fu negli anni successivi alla crisi rivoluzionaria del 1820-21; ma è almeno probabile che il denaro dispensato con prodigalità dall'eccentrico inglese non dovesse essere estraneo alla strana neghittosità dimostrata in questa circostanza dalle non incorruttibili burocrazie dei Borboni e dei Lorena. Nel 1818, infine, riuscì anche a mettere le mani su un singolare personaggio, di nome Giuseppe Tartaro, di cui fece una sorta di agente segreto della Società Biblica per l'Italia.

Si trattava di un calabrese, già processato come giacobino dopo la caduta della Repubblica Partenopea nel 1799 insieme con vari altri membri della sua famiglia; processato daccapo dopo la restaurazione nel 1817, come liberale e frammassone; espulso per questo da Napoli e finito esule a Roma, dove entrò in contatto col Drummond e in qualche modo lo introdusse nel tenebroso mondo delle società segrete italiane. Ci sono infatti nell'archivio della Società Biblica Britannica di Londra alcune lettere del Drummond, in cui si parla delle società segrete italiane, con particolari che è difficile non attribuire a colloqui fra l'eccentrico inglese e il Tartaro. Una lettera, per esempio, del 4 febbraio 1818, informa che nel regno di Napoli ci sono quattro principali società segrete: i Massoni, che un tempo godevano di molto prestigio, ma sono stati screditati dall'infiltrazione di elementi indegni nelle loro file: i Carbonari, che stanno raccogliendo il meglio dell'antica massoneria e del patriottismo italiano in genere: i Calderari, che sono dei fanatici reazionari, tale e quale - a detta del Drummond, si intende - gli orangisti britannici: i Patriotti Europei, di tendenza moderata, che si dice siano stati fondati da Lord Bentinck. I Carbonari sono fortissimi: hanno nientemeno che 100.000

affiliati; e sono altresì ben disposti a collaborare alla diffusione della Sacra Scrittura fra i loro connazionali per illuminarne le menti. Evidentemente, lo stesso Tartaro, dopo avere fatto parte della Massoneria, era poi passato nelle file della Carboneria e lusingava il suo ricco amico inglese, facendogli balenare davanti agli occhi possibilità mirabolanti di penetrazione della Bibbia nella penisola, tramite le vendite carbonare.

Come si è detto nel saggio precedente *Le Società Bibliche e l'Italia*, fra il 1818 e il 1820 il Tartaro andò in giro per l'Italia cercando di promuovere la diffusione della Bibbia. Fu in Toscana sinché le sue attività gli procurarono un decreto di espulsione; poi si recò a Malta, dietro istruzioni del Drummond, che voleva fare stampare altre edizioni delle Scritture, al riparo delle polizie degli stati italiani ormai messe sull'allarme e pertanto fece trasportare un'intera tipografia nell'isola; successivamente si recò a Trieste, di qui passò nel Veneto e infine in Lombardia, prendendo contatti con vari personaggi, tra cui il conte Confalonieri. Nel fatale 1820, finì nelle grinfie della polizia austriaca di Milano, che proprio allora stava dando la caccia ai Carbonari. E a giudicare dal fascicolo processuale si trattò di un'inchiesta di una minuziosità asfissiante, degna delle tradizioni di proverbiale meticolosità degli Imperiali e Regi funzionari. Ma il nostro eroe doveva essere un furbone di tre cotte, a differenza del povero Silvio Pellico e degli altri carbonari milanesi, che una volta messi sotto il torchio degli interrogatori, cantarono così bene da buscarsi quelle tremende condanne allo Spielberg che tutti sanno. Aveva agito con tanta circospezione da non lasciare tracce dietro di sé, e una volta arrestato, seppe tenere la bocca chiusa tanto bene che dopo cinque mesi di detenzione la stessa polizia austriaca fu costretta a rilasciarlo. Si intende che fu colpito lo stesso da un ennesimo decreto di sfratto, dopo del quale andò a Napoli, ove era già scoppiata la rivoluzione nel frattempo ed era stata proclamata la Costituzione di Spagna.

Nell'archivio della *British & Foreign Bible Society* v'è un carteggio dal quale risulta che durante il periodo in cui il regno delle Due Sicilie ebbe un governo costituzionale, giunse alla centrale londinese della Società la proposta, da parte di un certo prof. Marini di Napoli, della fondazione di una Società Biblica in tale città. Nel carteggio non viene fatto il nome del Tartaro, ma è lecita l'ipotesi che il calabrese abbia avuto mano nella faccenda. Non a caso certamente costui fu incarcerato daccapo dopo la restaurazione borbonica. Come si è detto nel precedente saggio sulle *Società Bibliche e l'Italia del Risorgimento*, il calabrese se la cavò con qualche mese di carcere seguito dall'ormai rituale ordine di sfratto dal regno. Ricomparve a Livorno nel 1822, dove cercò di rimettersi in contatto col Drummond e la Società Biblica. Ma a questo punto si perdono le sue tracce.

Si è già pure detto e non staremo qui a ripetere che al fallimento dei moti liberali del 1820-21 seguirono tempi neri anche per la diffusione della Bibbia in Italia. Ci limiteremo a far presente che le carte dell'archivio della B.&F.B.S. sono uno specchio eloquente della difficoltà estrema in cui le Bibbie penetravano in Italia, sia pure in quantità irrisorie, durante quegli anni grami. Dopo il 1815 era nata una Società Biblica fra i valdesi del Piemonte, che poi era sparita nella bufera reazionaria seguita al 1820-21. Dalle carte di cui parliamo, si vede che un valdese di Villar Pellice, tale Giraudin, già maestro elementare alle Valli e poi impiegato in case commerciali, si rimise verso il 1825 a trafficare un po' di Bibbie, facendosele arrivare Dio sa come via Francia e poi esitandole attraverso i librai di Torino. Durò a fare questo lavoro per un bel po' di anni, ma nel 1838 ci rimise le penne; fu arrestato e benché venisse liberato, al solito, dopo alcuni mesi di detenzione, si trovò ridotto alla miseria, perché nessuno gli voleva più dare lavoro. Un altro caso che si potrebbe citare, per dare un'idea di quel lavoro da formiche, cui si riduceva ormai l'attività della Società Biblica rispetto all'Italia, è quello del commerciante inglese Poppleton a Messina. Doveva essere un entusiasta, che non arretrava davanti a nessuna difficoltà pure di far arrivare qualche Bibbia, sia pure in minuscola quantità, nella Sicilia; e direi che doveva anche essere un bel testardo, visto che per quasi venti anni continuò a tempestare di lettere la centrale di Londra, perché gli mandassero le Bibbie a piccoli pacchi di poche copie alla volta. Ogni pacchetto doveva essere affidato personalmente al capitano di un mercantile inglese, che facesse scalo a Messina, con la raccomandazione di tenerselo in cabina e non farlo vedere ai doganieri. Una volta arrivata la nave in porto, il Poppleton trovava il modo di infilarsi a bordo con una scusa qualunque e si portava via ben stretto il prezioso pacchetto. Dopo di che si dava da fare ancora per trovare qualche libraio disposto a esitare questa merce scottante, oppure ne curava direttamente la seminazione durante i propri viaggi per l'isola a scopo commerciale. Come si è detto, Poppleton continuò per anni ed anni, senza mai stancarsi, a spendere tempo, fiato e probabilmente anche quattrini in questo rischioso sport, salvo taluni periodi di inattività, quando si accorgeva che la polizia cominciava ad ammoscarsi della faccenda. C'è da immaginarsi, tuttavia, quanto poca cosa dovessero restare comunque queste importazioni clandestine del nostro inglese.

Il solo deposito - diciamo così - «ufficiale» che la Società Biblica di Londra riuscì a fare funzionare ininterrottamente anche negli anni più bui della reazione, fu uno a Livorno, e ciò per l'ottima ragione che a Livorno c'era una forte colonia mercantile britannica con un suo cappellano della Chiesa Stabilita. Le autorità locali avevano troppe ragioni di tenersi buoni i commercianti inglesi - il porto di Livorno viveva in gran parte di traffico marittimo inglese - per impedire al loro cappellano di tenere

presso di sé un deposito di libri religiosi ad uso del suo gregge. Diventava un giuoco, pertanto, infilare un po' di libri in italiano insieme a quelli di lingua inglese. E tanto meno era difficile trovare fra i tanti inglesi in viaggio turistico o di affari per l'Italia, gente disposta a trasportare nei propri bagagli, una copia alla volta, queste Bibbie sino a Pisa, Firenze o ancor più lontano. E quando il clero livornese cominciò a brontolare per queste importazioni di libri, il cappellano inglese ebbe buon gioco a rispondere che a Livorno c'erano pure vari svizzeri dei Grigioni, che non sapevano l'inglese e quindi non potevano usare altro che Bibbie in italiano.

Il curioso è però che le carte di cui stiamo parlando, laddove testimoniano degli sforzi veramente sovrumani che ci volevano a far passare quantitativi spesso minuscoli di Sacre Scritture attraverso le frontiere degli stati italiani, testimoniano altresì della relativa facilità con cui le copie, una volta introdotte, trovavano librai disposti a venderle. Il motivo di questo apparente paradosso è facile a intuirsi; più un libro era proibito e più librai potevano venderlo a prezzo alto di sottobanco. Non per nulla si vede che a volte il cappellano di Livorno riceveva sollecitazioni anche da commercianti ebrei, lietissimi di procurarsi un po' di copie da vendere, per farci un bel guadagno sopra. Quando noi pensiamo alla circolazione delle idee liberali e patriottiche nel Risorgimento, la nostra fantasia corre subito all'eroica «trafila» della cospirazione. E non v'è dubbio che molta stampa clandestina circolasse proprio grazie all'abnegazione di idealisti che rischiavano la prigione per la propria fede politica. Ma è evidente che accanto ai cospiratori e agli idealisti, ci doveva anche essere gente che faceva il contrabbando di libri per guadagnarci sopra, come se si fosse trattato di un altro contrabbando qualsiasi. Si vede per esempio, dalle carte dell'archivio londinese che la Società Biblica Britannica e quella di Basilea avevano un grosso deposito di Sacre Scritture, per lo più in italiano, anche a Coira, nei Grigioni. È un po' difficile che quel grosso deposito servisse solo per vendere Bibbie ai riformati di lingua italiana della Svizzera: è ben più probabile, viceversa, che se ne vendesse anche a chi aveva interesse a farle arrivare fino alle librerie di Milano, per mezzo dei soliti «spalloni» che ancora oggi traversano clandestinamente le Alpi con la gerla colma di ogni ben di Dio. Si direbbe infine, a giudicare dai nostri documenti, che la vigilanza della polizia, mentre era veramente asfissiante alle dogane, era ben poco efficace rispetto ai librai. In pratica, i librai facevano quello che volevano o quasi, purché vendessero di sottobanco. Il che è un grazioso spiraglio per capire meglio come funzionassero in realtà le cose sotto il regime assolutista, cioè un regime fatto per metà di accessi di zelo persecutorio e per l'altra metà di pigrizia e di stupidità.

Forse ci siamo diffusi sin troppo in questa modesta cronachetta di

fatterelli. Anche questa cronachetta, però, ha un suo significato nella storia non solo religiosa, ma altresì civile e politica del nostro paese. Come si è visto, le Società Bibliche non si erano proposte per nulla di fare della propaganda anti-cattolica; anzi, al principio, erano piene di zelo ecumenico per la collaborazione interconfessionale. Tanto meno poi si erano proposte di fare politica; e se un senso politico aveva la loro attività, sia pure in maniera indiretta, era un senso anti-rivoluzionario e legalitario all'estremo, per non dire conservatore addirittura. Dopo il 1815, però, l'attività della Società Biblica aveva preso inevitabilmente un carattere di più in più anti-cattolico, per via della guerra dichiaratale contro dalla gerarchia romana. Aveva dovuto, volente o nolente, servirsi di mezzi all'estremo limite della legalità e talvolta al di là di quel limite addirittura, cioè mezzi da sovversivi anziché da rispettabili conservatori, e tra antichi giacobini e carbonari aveva trovato, altrettanto inevitabilmente, i più volenterosi collaboratori italiani. Per il solo fatto di svolgersi per decenni in barba a governi ed a polizie, la diffusione della Bibbia aveva finito così per trasformarsi in un fatto politico, legato alle vicende della lotta liberale-nazionale, in Italia contro il regime creato dal Congresso di Vienna con l'alta benedizione di Lord Castlereagh.

Se fra il 1822 e il 1840 solo un esile rivoletto di Bibbie era sgorgato in Italia, dal 1840 in avanti il rivoletto diventò un torrente o almeno un torrentello. Dal 1840 al 1848 uscirono a Londra quattro nuove edizioni del Nuovo Testamento Diodati (una della S.P.C.K. nel 1840; un'altra nel 1845; due della B.&F.B.S. nel 1846 e nel 1848) e due della Bibbia, pure nella versione Diodati (una della S.P.C.K. nel 1841; un'altra della B.&F.B.S. nel 1844). Vi furono poi, nel 1849, le edizioni del Nuovo Testamento a Pisa, Firenze e Roma, di cui diremo fra poco.

Non già che nel 1840 divieti ecclesiastici e persecuzioni poliziesche si attenuassero: tutt'altro! Ma cominciò a farsi sentire un'Italia nuova: assai più vitale, più civile e quindi più attenta ad ogni sorta di problemi, compreso quello religioso, e più vogliosa di contatti col mondo esterno. Cosa non del tutto trascurabile, cominciò anche un movimento evangelico, specie in Toscana; e le carte dell'archivio della B.&F.B.S. mostrano che a tenere i contatti col nascente evangelismo italiano furono spesso gli agenti della Società Britannica, sparsi per il Mediterraneo, specie a Malta, nelle isole Ionie, a Livorno. L'archivio della B.&F.B.S. è una vera miniera di notizie sui padri dell'evangelismo italiano, come il conte Guicciardini e Matilde Calandrini; Tito Chiesi, che creò un altro deposito di Bibbie a Pisa, oltre a quello già funzionante a Livorno; Luigi De Sanctis, che fu aiutato a fuggire da Roma proprio da un agente della Società nei paesi del Mediterraneo, il rev. Lowndes.

Spesso, quest'ultimo, nelle sue lettere alla centrale di Londra, scrive anche notizie sulla situazione politica della penisola: e dà l'impressione

di essere persona di spiccata intelligenza e animata da calda simpatia per la causa italiana. Lo stesso non si potrebbe dire di un altro agente della Società, dislocato in Svizzera a partire dagli anni Quaranta: un certo Graydon, già ufficiale della marina di Sua Britannica Maestà. Era indubbiamente un agente attivissimo, pieno di entusiasmo e tutt'altro che sfornito di una certa scaltrezza. Ma era anche un reazionario talmente ottuso da non capire nulla di quello che accadeva sotto il suo naso in quegli anni infuocati. Può darsi che verso questo Graydon io abbia concepito personalmente un'antipatia particolare, perché era un grafomane, il quale spediva torrenti di lettere a Londra, tutte lunghissime, minuziosissime e scritte con una calligrafia così orribile da fare disperare chi le voglia decifrare. Però la sua logorroica corrispondenza appare veramente grottesca, quando entra in divagazioni di politica, tanto è piena di un terrore morboso di tutto quello che sappia di rivoluzionario. Secondo lui, persino le placide città svizzere, in seguito alla vittoria del partito radicale, erano piene di «principi apertamente irreligiosi e comunisti». Non parliamo poi dell'Italia del 1848-9; non c'erano altro che socialisti e comunisti da ogni parte. Certo non si può rendere responsabile la Società di Londra in quanto tale dei giudizi politici del suo agente Graydon. Ma il fatto che impiegasse un personaggio del suo stampo non è poi del tutto privo di significato.

Ma le cose, a volte, sono più forti degli uomini. Malgrado tutto, dal 1840 in avanti, nelle carte dell'archivio della Società Biblica di Londra cominciano a spuntare non solo i nomi dei primi evangelici italiani, ma altresì quelli di più di un amico di Mazzini, il diavolo rosso rivoluzionario delle polizie e dei conservatori di tutta Europa, compresi quelli dell'Inghilterra. C'è, per esempio, l'antico carbonaro e poi mazziniano Luigi Picchioni, già maestro a Basilea del sommo Burckhardt e quindi docente nell'aristocratico collegio di Eton in Inghilterra. Fa da tramite fra la centrale di Londra della Società Biblica e Giacomo Ciani, un altro esponente dell'emigrazione repubblicana, che è a Lugano e chiede partite di Bibbie per farle passare in Italia. Sul lago di Lugano c'era una delle maggiori centrali della propaganda mazziniana: la famosa tipografia di Capolago. Evidentemente, ai mazziniani, come il Ciani, premeva di far passare di contrabbando anche la Bibbia insieme ai libri stampati nella tipografia di Capolago. Per fare un altro esempio, c'è il toscano Stanislao Buonamici, già frate francescano poi esule politico mazziniano e fondatore a Losanna di un'impresa editoriale analoga a quella di Capolago. Dalle nostre carte, vien fuori che fu proprio un agente della Società Biblica a Livorno, un certo Earle, ad aiutare il Buonamici a fuggire e che quest'ultimo, una volta a Losanna, fu attivo nell'inviare clandestinamente in Italia, oltre alle opere politiche stampate dalla sua impresa, anche le Sacre Scritture della Società Biblica. E si vede che a fungere da intermediario

fra Londra e il Buonamici fu Agostino Bargnani, già esule mazziniano negli Stati Uniti e quivi divenuto membro della *Christian Alliance* - un'organizzazione evangelica americana che si proponeva di affiancare un moto di riforma religiosa a quello politico per l'indipendenza italiana - e per conto di quest'ultima recatosi in Svizzera nel 1846. Volente o nolente, è ormai con simili compagni di viaggio che la Società Biblica si trova a camminare.

Già nel 1847, l'anno del «Viva Pio Nonno» e delle prime riforme liberali a Roma, Firenze e Torino, l'attività della Società Biblica in Italia si fa più intensa; per esempio, il Lowndes percorre la penisola, toccando Napoli, Roma, le città della Toscana, Bologna ed Ancona, e prende ovunque contatti per la diffusione delle Sacre Scritture; il pastore svizzero di Firenze, Moise Droin, sollecita quantitativi crescenti per una comunità evangelica italiana, che si sta formando all'ombra di quella elvetica; la vecchia centrale di Livorno prende nuova vitalità, grazie ad un attivo ed entusiasta agente, certo Thompson, un commerciante che riveste anche la carica di viceconsole britannico. Nel 1848, grazie alla maggiore libertà, portata dalla proclamazione degli statuti a Napoli, a Roma, a Firenze e a Torino, questa attività si estende e diverrà febbrile addirittura nei convulsi mesi del sanguigno 1849, fra rivoluzioni democratiche e repressione militare austriaca, borbonica e francese.

Fra l'altro, nello sconvolgimento generale, non c'è più nessuno che badi alla frontiera fra la Svizzera e la Lombardia. Ne approfitta, pertanto, quell'agente della Società Biblica Graydon, di cui si è già parlato, per fare breccia a Milano, anche se la prima volta che vi capita, nel giugno del 1848, trova un'accoglienza gelida: dall'arcivescovado fanno campagna contro di lui e il prestigio dell'arcivescovo e del clero in genere sono al colmo fra i milanesi per il coraggioso contegno tenuto durante le Cinque Giornate. Ma la situazione cambia, paradossalmente, proprio col rientro degli austriaci. Questi ultimi hanno tanto da fare, nella repressione del movimento patriottico, che non hanno tempo né voglia di dare la caccia anche alla Bibbia. Per un certo tempo almeno, il nostro eroe riesce a fare entrare dalla Svizzera Sacre Scritture a migliaia. Inoltre il 23 febbraio 1849 arriva a Torino, dove crea un deposito di Bibbie, affidandolo al valdese Joseph Malan, banchiere e deputato liberale al Parlamento Subalpino. In marzo è a Genova, dove crea un altro deposito; in aprile è a Nizza, dove trova appoggio nella comunità evangelica locale.

Nei mesi successivi, si ha una sterzata in senso conservatore del governo subalpino, che si riflette negativamente sul lavoro della Società Biblica Britannica e Forestiera. Si arriva al paradosso che il governo liberale di Torino si mostra meno liberale di quello militare del truce Radetzki a Milano in materia di circolazione della Sacra Scrittura. Il Malan aveva cominciato a impiegare un colportore per vendere Bibbie in

quel di Saluzzo, ma questa sua iniziativa viene bloccata. Il deposito di Torino continua a funzionare, grazie al prestigio sociale e politico dell'on. Malan. Ma le autorità insistono perché le Bibbie non vadano in altre mani di quelle dei valdesi. Anche se poi, di fatto, per riguardo al Malan, non stanno a controllare gran che se le copie vanno davvero nelle Valli Valdesi oppure altrove. Il deposito di Genova però è paralizzato e anche le importazioni di Bibbie restano ferme in dogana. Viceversa a Milano, il Graydon, rispuntato colà nell'ottobre 1849, fa ottimi affari sia pure prendendo la precauzione di trattare le vendite solo nel suo albergo. In una lettera a Londra del 3 dicembre 1849 annuncia di avere venduto 2381 copie e di stare ripartendo per Torino. Più tardi, in una lettera del 20 maggio 1850, tirando le somme della sua attività nel biennio precedente, affermerà di aver esitato nel 1848-49 ben 8561 esemplari fra Milano, Torino, Genova e Nizza.

Ma il Graydon in Alta Italia o il vice-console Thompson a Livorno non sono soli ad occuparsi di Bibbie. In Toscana c'è un esuberante anglo-irlandese, il capitano (e poi ammiraglio) della Regia Marina britannica Pakenham, che si dà da fare febbrilmente; a Firenze fonda una *auxiliary society* della Società Biblica Britannica fra i residenti inglesi nella città; a Bagni di Lucca incoraggia un altro nucleo di volonterosi fra i suoi connazionali che frequentano quella rinomata stazione termale. A trenta anni di distanza dalle imprese del Drummond, il Nuovo Testamento torna ad essere stampato sul suolo italiano, grazie a questi sforzi del Pakenham e dei suoi amici. Ne esce un'edizione datata «Italy», ma in realtà stampata a Pisa; un'altra ne fa stampare Pakenham a Firenze dal tipografo Giovanni Benelli. Una terza è apprestata a Roma, per impulso soprattutto del riformato svizzero Théodore Paul, nei brevi giorni della Repubblica Romana del Mazzini; e non staremo qui a ripetere ancora una volta la storia travagliata di questa edizione romana, così bene studiata dal nostro Valdo Vinay. Scende in campo la *Société Evangélique* di Ginevra, con Charles Crémieux ed il colonnello Tronchin, creando un *Comité Italien-Suisse* per l'evangelizzazione degli italiani; si avanza dagli Stati Uniti la *American Bible Union*; la S.P.C.K. ricomincia a pubblicare traduzioni in italiano delle Scritture e di altre opere religiose; si riesce a far arrivare la Sacra Scrittura a Venezia o a Palermo, mentre infuria la lotta fra i patrioti italiani e le forze austriache o borboniche; rispunta fuori persino il vecchio Poppleton a Messina.

Si accentua sempre più quel processo irresistibile che porta gli evangelici inglesi interessati alla diffusione della Bibbia in Italia a trovarsi vicini, volenti o nolenti, alla lotta politica del Risorgimento, e talvolta alla sua ala rivoluzionaria. Il capitano Pakenham, quando apprende il programma della Repubblica Romana che comprende la piena libertà religiosa, è preso da tale entusiasmo da pregare Dio per la

salvezza della Repubblica: un bel passo davvero per un ufficiale di marina della monarchia britannica! E col ritorno del granduca a Firenze si trova anche personalmente in seri guai, perché viene aperto un processo, che avrà sviluppi altrettanto lunghi quanto clamorosi, contro il tipografo Benelli per l'edizione del Nuovo Testamento e il governo granducale mette fine bruscamente anche all'attività del Pakenham, con uno dei soliti decreti di sfratto. Il vice-console Thompson, a Livorno, mostra una certa tremarella, allorché la città nel 1849 resta in mano alla folla capeggiata dai democratici. Ma quando gli austriaci bombardano Livorno e la espugnano a viva forza, le sue esperienze sono ben altrimenti drammatiche:

«Ah, signore! - scrive il 7 giugno 1849 al segretario della Società Biblica a Londra - neanche una persona della più vivida immaginazione che non abbia visto la guerra, può farsi altro che la più pallida idea dei suoi orrori. Trasportai i miei cari su un vascello nel porto, ma rimasi al mio posto di dovere. Una cannonata colpì la mia casa sul tetto e ne portò via la trave maestra. ... La casa dietro la mia e che in un certo modo la copriva, ne ricevette diverse. Un colpo scoppiò sotto le mie finestre e l'esplosione fracassò i vetri nel vostro deposito; un'altra scoppiò vicino a me mentre ero nella strada. Subito dopo l'entrata degli austriaci, mi rivolsi al maresciallo D'Aspre e ottenni una guardia di un sergente e dieci o dodici uomini per cercare di salvare la villa del nostro amico Mr. Hall che stavano saccheggiando. I miei sforzi furono vani e Mr. Hall stima la sua perdita a poco meno di £. 3000. Mentre tornavamo, fu dato un serio allarme, la mia guardia di tirolesi prese posizione e io restai due o tre passi dietro di loro; un corpo molto più numeroso di un altro reggimento avanzò, e appena mi vide, ebbi il calcio di cinque o sei moschetti sopra la testa, benché fossi in uniforme; e se non fosse stata la mia guardia a serrarmisi attorno immediatamente, le mie cervella sarebbero state sparse sul selciato. Ho visto correre il sangue come l'acqua e la corda d'argento spezzata con minore attenzione di quella che metterei io a rompere un bastoncino; individui disarmati, e in alcuni casi persone che non facevano nulla di male, sono stati massacrati come cani ... Per favore, non fate pubblicare questa lettera».

Non c'è dubbio che questo vice-console di Sua Maestà e le brave persone che ne ricevevano le lettere a Londra si siano fatti idee molto chiare sul genere di «ordine» che gli austriaci stavano restaurando in Italia. Va aggiunto inoltre che neanche la reazione abbattutasi sull'Italia all'indomani del 1849 riuscì a fermare la valanga delle Bibbie, ormai messasi in moto. Lo dimostra il fatto stesso che la B.&F.B.S. abbia stampato quattro nuove edizioni della Bibbia Diodati (1850, 1854, 1855, 1856) e altre tre edizioni del Nuovo Testamento (1856, 1857, 1858), cui vanno aggiunte un'edizione del Nuovo Testamento nel 1858 della S.P.C.K.,

un Nuovo Testamento dell'American Bible Union, stampato a New York nel 1854 e un altro Nuovo Testamento, pubblicato nel 1856 probabilmente a Ginevra, per iniziativa congiunta dell'*American Bible Society* e del *Comité Italien-Suisse*. Manco a dirlo, quello sgradevole personaggio del Graydon, invece di guardare con animo fraterno alle iniziative altrui per la diffusione della Bibbia in Italia, non faceva che lamentarsene, nel suo carteggio con la centrale di Londra, neanche se fossero state imprese in concorrenza commerciale con la sua. Sbraitava contro il capitano Pakenham e contro il *Comité Italien-Suisse*, accusandoli di compromettere l'opera biblica con le loro imprudenze, che provocavano le reazioni dei governi. Sbraitava ancora più velenosamente contro Henry Drummond, che nel 1850 aveva ingaggiato un agente per distribuire 200 Bibbie a Torino. Stando a una lettera del 27 dicembre 1850, spedita dal Graydon a Londra, costui aveva agito «highly injudiciously, not to say most sinfully», portandosi dietro un rifugiato italiano, tale Leone, socialista o comunista ad oltranza, come aiutante nella distribuzione delle Scritture. Era un miracolo del Cielo se le autorità non avevano chiuso il deposito di Bibbie di Torino, dati i discorsi violenti che questo Leone - un ex-prete e forse un ex-gesuita - era andato a fare per i caffè. Sbraitava nel 1852 contro i suoi compatrioti inglesi, che a Nizza giuocavano a fare propaganda di hotel in hotel, col risultato di provocare interventi repressivi delle autorità locali. Non sembra però che queste bizze in famiglia abbiano gran che rallentato questa sorta di invasione dell'Italia da parte delle Bibbie stampate dagli evangelici.

Ci sarebbe adesso da passare agli ultimi capitoli di questa storia della Bibbia in Italia durante il Risorgimento: la difficile lotta clandestina, condotta dagli evangelici italiani e dai loro amici inglesi fra il 1849 e il 1859-60, specie nella Toscana; l'altra e non meno difficile lotta da essi condotta alla luce del sole negli stati di Vittorio Emanuele II, teoricamente liberali, ma in pratica ostinati nel contestare il passo alla libertà religiosa, e quindi a far di tutto per impedire la libera circolazione della Sacra Scrittura; la grande vittoria morale, con cui culminò questa lotta nel 1860, allorché finalmente - a ben 12 anni dalla proclamazione dello Statuto albertino! - si poté far stampare la Sacra Scrittura a Torino, per opera congiunta della Società Biblica Britannica e dell'editrice evangelica italiana «La Claudiana». Ci sarebbe ancora da narrare l'oscura epopea dei colportori, avanzanti subito dopo le truppe liberatrici in Lombardia, nell'Italia centrale, nell'ex-regno borbonico e infine, dopo il 1866, anche nel Veneto; un altro romanzo intessuto di aggressioni di folle fanatiche dal clero, di bastonature a sangue, e talvolta di veri e propri tentativi di linciaggio. Ci sarebbe da parlare della fiumana di libri - sicuramente molte decine di migliaia di copie - che grazie all'abnegazione dei colportori negli anni cruciali dell'unità italiana, arrivò fino alle masse

popolari italiane, che erano allora masse di poveri e di ignoranti, che di libri ne avevano avuto sempre ben pochi fra le mani, sacri o profani che fossero. E quindi ci sarebbe da cercar di capire in quale misura quell'improvvisa ondata di libri abbia svegliato le menti di queste masse sino ad allora addormentate, contribuendo non solo alla germinazione di nuclei evangelici nella penisola, ma a quello stesso risveglio civile, da cui trassero alimento la democrazia mazziniana o garibaldina in un primo momento e il movimento operaio in un momento successivo.

Purtroppo il tempo assegnatoci è ormai finito e quindi dobbiamo lasciare il discorso a questo punto. Crediamo però di avere chiarito almeno come si sia passati storicamente da un iniziale ecumenismo di segno almeno tendenzialmente anti-rivoluzionario a quel diverso spirito, simboleggiato dal nome di Pio Nono dato al loro cane dai primi colportori entrati in Roma nel 1870, nonché lo stretto legame intercorso, quasi al di là della volontà stessa degli uomini, fra la vicenda religiosa della diffusione della Bibbia e della nascita del movimento evangelico in Italia e la vicenda politica della rivoluzione risorgimentale. Né sembra che di un tale chiarimento ci si debba servire a meri scopi agiografici e tanto meno per imbalsamare un passato, da cui ci separano tanti nuovi e così significativi eventi, nell'ambito stesso del cattolicesimo italiano. Diremmo anzi che esso possa avere un valore nella misura in cui induca oggi e cattolici ed evangelici a meditare su loro stessi, e quindi a vedere più chiaro nel loro presente e nel loro avvenire, evitando di rinnovare errori o illusioni del passato, da quella di potersi servire del braccio secolare di governi e di polizie per sbarrare il cammino della verità, a quella di potersi chiudere in una pietistica separazione fra le responsabilità cristiane e quelle di ordine civile e politico.

A PROPOSITO DI RISORGIMENTO E PROTESTANTI:  
G. B. PASSERINI<sup>(\*)</sup>

Che fra gli esuli italiani delle rivoluzioni del 1820-21 qualcuno sia passato dal cattolicesimo al protestantesimo lo si sapeva. Altrettanto si sapeva che uno di costoro fosse il bresciano Giovan Battista Passerini (1793-1864), cultore di studi filosofici e noto soprattutto per le sue traduzioni della *Filosofia della Storia* di Hegel e della *Città del Sole* di Campanella. Si riteneva però che la sua adesione alla chiesa riformata di Zurigo, nel 1840, fosse stata un mero atto di conformità con la *religio loci* della città della quale aveva preso la cittadinanza. Ora invece questa vicenda appare un po' più complessa di come la si riteneva, o almeno lo ritenesse lo scrivente, quando nel 1956 pubblicò un libro su *Risorgimento e protestanti*. E il merito è di un ampio e serio volume di L. Aguzzi, *Riforma religiosa, hegelismo, comunismo e il problema del Risorgimento in Italia nel pensiero e nell'opera di Giambattista Passerini* (Ateneo di Scienze, Lettere ed Arti, Brescia 1985, pp. 480).

In questa sede sarebbe fuori luogo un esame di tale opera e delle sue attente indagini sulla biografia, le vicende politiche, gli interessi filosofici del patriota bresciano, compreso quello per l'utopia comunista del Campanella e per la posizione di Fichte nel suo *Die geschlossene Handelstaat*, in forza del quale Passerini è stato incluso da taluno nel novero dei profeti del comunismo in Italia. Dobbiamo limitarci ai rapporti fra questo personaggio minore del Risorgimento e il protestantesimo, sebbene l'Aguzzi - giustamente - dedichi loro soltanto una parte modesta del proprio volume. A chi si interessa di teologia protestante, potrà avere almeno un certo sapore di curiosità questo incontro tra un profugo lombardo e la cultura teologica tedesca del primo Ottocento.

Dall'opera dell'Aguzzi, si apprende che G.B. Passerini nacque a Casto, in Val Sabbia, nel 1793 da una famiglia abbiente di industriali. Divenne sacerdote con poca o nessuna vocazione, più che altro per compiacenza verso il suo ambiente familiare rigidamente cattolico. Però all'indomani stesso della propria ordinazione sacerdotale, nel 1817, fu nominato professore di «ermeneutica», cioè di esegesi del Vecchio e del Nuovo Testamento al seminario di Brescia. Dunque, già allora doveva

(\*) Pubblicato in «Protestantesimo», n. 1, 1988, pp. 19-23.

essere considerato un competente in materia di studi sulla Scrittura: un dato abbastanza significativo alla luce dell'ingresso del bresciano nell'area teologica protestante di cui si dirà più oltre. Da quanto l'Aguzzi riferisce sui libri esistenti in casa Passerini, si arguisce che oltre a fare studi di ebraico e di esegetica, il giovane sacerdote si era messo già allora a studiare il tedesco, la lingua della nascente critica biblica e della filosofia romantica, messa ormai già da un decennio di moda dal libro famoso *De l'Allemagne* di M.me de Staël. A quel tempo i preti italiani, se leggevano qualcosa, si dilettevano soprattutto dei campioni francesi della restaurazione come Chateaubriand, De Maistre e Lamennais della prima maniera. Questo Passerini ha l'aria di essere stato un prete abbastanza *sui generis*.

Simpatizzò inoltre per il movimento liberale-nazionale, tanto che temette di essere arrestato, quando in Lombardia l'Austria infierì con i processi politici, dopo il fallimento della rivoluzione del 1821. Per questo, nel 1823 fuggì a Thusis nei Grigioni insieme ad un altro prete liberale, Pietro Gaggia (1791-1845). A quanto pare, i due già allora si staccarono dal sacerdozio cattolico e simpatizzarono con i protestanti. Nel caso del Gaggia la simpatia fu così forte da trasformarsi in matrimonio con una riformata svizzera. La coppia andò poi a Bruxelles dove Gaggia creò un istituto di educazione il quale ebbe fra i suoi insegnanti, per nove anni, Vincenzo Gioberti. Su questo Gaggia l'Aguzzi promette di pubblicare presto uno studio: è probabile che porti in luce qualcosa di interessante anche sotto il profilo dei rapporti tra Risorgimento e protestanti. È noto inoltre come il problema educativo abbia avuto un posto di importanza primaria in questi rapporti.

Rinviano allo studio dell'Aguzzi per le vicende di G.B. Passerini e le sue peregrinazioni in vari paesi europei, ci limiteremo qui a fare presente che nel 1826 era a Berlino, ove si trattenne vario tempo e conobbe Hegel, per tramite del giurista Eduard Gans. Della filosofia hegeliana fu seguace per tutto il resto della vita, ma nel soggiorno berlinese conobbe anche Neander e Schleiermacher, cioè ebbe un'esperienza diretta della cultura teologica tedesca. Ciò spiega perché nel 1833, tornato ormai in Svizzera, abbia pubblicato un volume comprendente due opere teologiche tedesche, da lui tradotte in italiano. L'una era le *Lezioni sul cristianesimo* di Wilhelm De Wette (1780-1849), un seguace della «filosofia del sentimento» dello Jacobi, che per questo era stato osteggiato dai pietisti nelle università tedesche, era passato all'università di Basilea e qui si era trovato alle prese non solo con i pietisti ma anche con i razionalisti. L'altra era la *Filosofia della Rivelazione* di Bernhard H. Blasche (1766-1832), un seguace dell'idealismo di Schelling, il quale presentava la rivelazione come un fatto progressivo che svela dapprima il sapere morale, poi quello religioso ed infine quello filosofico. Tanto per cambia-

re, anche Blasche si occupava di problemi educativi altrettanto e magari più che di teologia. Comunque al nostro Passerini queste due opere parvero meritevoli di essere tradotte come strumenti per una campagna fra gli italiani contro il cattolicesimo e per una riforma religiosa. Vi appose infatti un'ampia prefazione, in cui illustrò le proprie idee in materia.

Da questo e dagli altri scritti di G.B. Passerini, fra cui una raccolta di *Pensieri filosofici*, da lui pubblicata in vecchiaia, l'Aguzzi trae un quadro ideologico sostanzialmente collimante con la filosofia hegeliana. Ne emerge infatti un Passerini convinto che il cristianesimo e la filosofia siano destinati a convergere, in forza del progresso, che è legge della storia. Però la filosofia di cui parla è quella immanentistica dell'idealismo: anzi usa di preferenza il termine «panteismo». La filosofia è la religione dei colti e la religione è la filosofia degli incolti. Le religioni storiche sono incarnazioni via via più elevate dell'idea: pertanto la teologia protestante è superiore a quella cattolica, in quanto educatrice del popolo: l'una apre la strada alla filosofia, mentre l'altra è scuola di materialismo.

Non si possono fare salti bruschi né in religione, né in politica, perché il popolo non è maturo per accoglierli. L'ideale in politica sarebbe il comunismo, teorizzato dal Campanella. Però al popolo non bisogna dirlo, perché non è ancora preparato: prima dovrà essere proposta una serie di mete intermedie: liberalismo, poi democrazia, più tardi socialismo. Malissimo perciò fanno i socialisti reclamando riforme sociali immediate, anziché attendere che la maturazione dei tempi porti al comunismo. Sul terreno religioso, in Italia, converrà attendere l'avvento di un regime liberale e allora convincere il popolo che il cristianesimo è altra cosa dal cattolicesimo e promuovere riforme che aboliscano il dispotismo papale, la separazione tra clero e popolo, il celibato ecclesiastico e riorganizzino le strutture della chiesa sulla base della parrocchia, dando ai laici l'elezione dei parroci.

A quanto riferisce l'Aguzzi nella sua opera (p. 202), un altro esule italiano, Paolo Pallia, in una lettera del 16 ottobre 1833 da Nyon scrisse a Gioberti, giunto giusto allora a Parigi: «Procura di conoscere a Parigi un tal Passerini di Brescia ... uomo versatissimo, a quel che mi pare, nella filosofia e principalmente nella parte religiosa. Egli era prete prima della rivoluzione del 1821: egli ha un modo suo di pensare e intende aprire una chiesa quando l'Italia sia libera». Il nostro bresciano dava dunque l'impressione di vagheggiare anche una traduzione in pratica delle sue istanze di riforma religiosa. Quando i tempi fossero storicamente maturi, si intende: e poiché l'Italia non fu libera altro che un buon quarto di secolo più tardi, il nostro filosofo restò a filosofare. Del resto, dall'opera dell'Aguzzi si trae l'impressione che egli non facesse un gran che, in

pratica, neanche sul terreno politico, malgrado fosse in rapporto con tutte le maggiori personalità dell'emigrazione risorgimentale da Mazzini a Gioberti fino a Francesco De Sanctis.

Ci sarebbe forse da sollevare un interrogativo anche rispetto alle indagini dell'Aguzzi, pure così attente e particolareggiate. È indubbio che la visione di un progresso filosofico-religioso attuantesi per gradi nella storia derivi a G.B. Passerini dalla filosofia hegeliana e che la teologia protestante a lui gradita sia quella dell'idealismo romantico. Però l'idea che al popolo non si debbano rivelare le mete ultime e che la verità si debba raggiungere attraverso tappe progressive, come una sorta di iniziazione, sa lontano un miglio di gradi massonici o carbonareschi e soprattutto ricorda i Sublimi Maestri Perfetti di Filippo Buonarroti: dopo tutto il nostro Passerini era andato in esilio subito dopo il fallimento delle congiure del 1821 in cui i Sublimi Maestri Perfetti avevano avuto parte cospicua nell'Italia Settentrionale. A quanto risulta dal libro dell'Aguzzi, fu legato di amicizia stretta col suo concittadino Filippo Ugoni, il quale con le società segrete ebbe non poco a che fare. Sembra inoltre che abbia conosciuto pure l'abate Salfi, cioè uno dei pontefici massimi del mondo latomistico.

È almeno probabile che l'esule bresciano sia stato sensibile ad influenze di stampo buonarrotiano. Ciò spiegherebbe, fra l'altro, il suo vagheggiamento del comunismo come grado supremo di perfezione della società. Secondo lo scrivente, cercare un rapporto fra il comunismo di Passerini e quello di Marx e di Engels è una pura perdita di tempo. Nel 1835, cioè quando Passerini faceva già professione aperta di fede comunista nella traduzione della *Città del Sole* del Campanella, Marx era uno scolarotto diciassettenne, che scriveva pagine intrise di nobili spiriti cristiani. Non è improbabile dunque che quella fede comunista egli l'abbia attinta, se non da Buonarroti direttamente, da fonti assai vicine al rivoluzionario toscano od al babuvismo francese.

La traduzione della *Città del Sole* fu pubblicata nel 1836. Il nostro Passerini aveva ormai maturato la convinzione che la convergenza tra filosofia panteistica e religione cristiana, da lui reperita nel pensiero idealistico tedesco, fosse già stata propugnata in Italia molto prima, grazie alla tradizione filosofica indigete di Bruno, Campanella, Giambattista Vico. Con questa rivalutazione della filosofia italica egli si riconnetteva ad un filone di pensiero risorgimentale di tutto rispetto. Ma era ovvio che ciò lo allontanava dalla cultura protestante. Se Bruno, Campanella e Vico avevano intuito già così luminosamente la verità, all'infuori della Riforma protestante, che bisogno c'era di imparare da scuole oltramontane?

L'interesse per la filosofia idealistica non si spense in G.B. Passerini. Egli anzi, nel 1840, pubblicò la più importante delle sue traduzioni, cioè

quella della *Filosofia della storia* di Hegel, apponendovi al solito una propria introduzione. Per singolare coincidenza, sempre nel 1840 chiese ed ottenne di essere ricevuto nella chiesa riformata di Zurigo. L'Aguzzi spiega questa decisione con la necessità per l'ex sacerdote bresciano di sposarsi con la cantante Marianne Hardmeyer - neanche a farlo apposta figlia di un pastore che era stato predicatore a Bayreuth, aveva lasciato l'ufficio per le proprie idee eterodosse e solo più tardi era tornato alla fede e al ministero pastorale - la quale era già in gravidanza avanzata: a quel tempo, infatti, a Zurigo i matrimoni e gli atti civili in genere erano di competenza esclusiva della chiesa. Si potrebbe osservare che presumibilmente il matrimonio sarebbe stato celebrato lo stesso con rito riformato, anche se lo sposo non si fosse fatto protestante e che comunque quel passo, anche se opportuno praticamente, era coerente con le idee che Passerini aveva sostenuto nei propri scritti intorno alla superiorità del protestantesimo sul cattolicesimo. A parte il fatto che Zurigo era allora e restò pure in seguito una cittadella della teologia liberale più radicale. Giusto l'anno prima delle nozze tra Passerini e l'Hardmeyer c'era stato un tentativo del governo di nominare docente alla facoltà di teologia David F. Strauss, il corifeo della scuola di Tubinga. C'era ampio spazio anche in chiesa per chi la pensava come il nostro Passerini: forse più spazio che per il retaggio della Riforma zwingliana. D'altro canto, sembra proprio che l'adesione alla chiesa riformata sia rimasta una formalità soltanto, senza un'incidenza particolare sulla vita dell'esule bresciano: un atto burocratico non dissimile da quello da lui compiuto nel farsi cittadino di Zurigo.

Dopo il 1840 non si riscontra, stando all'opera dell'Aguzzi, segno alcuno di ulteriore interesse del nostro per la cultura teologica protestante. Come tale, infatti, non sembra si possa interpretare la traduzione dell'opera di Fichte, *Lo stato commerciale chiuso* da lui pubblicata nel 1851, sebbene essa appartenga al periodo berlinese fra il 1799 e il 1800, in cui il filosofo sentì più fortemente istanze mistiche e teologiche. L'Aguzzi, pure così attento a tutte le vicende del suo eroe, non ha ritenuto utile verificare quale fosse il clima teologico ed ecclesiastico della Zurigo in cui il Passerini visse per ben trenta anni. Forse sarebbe stato meglio guardare certe cose un po' più attentamente.

Sembra proprio che la scaldata per la cultura teologica protestante e per la sognata riforma religiosa dell'Italia a G.B. Passerini sia passata del tutto. C'è da chiedersi, tuttavia, se a ciò non abbia contribuito anche il fatto che quello che si intendeva per «protestantesimo» nei primi decenni dell'Ottocento si era ormai disintegrato o quasi dopo gli anni quarantacinquanta. Dal basso saliva la marea montante del Risveglio; dall'alto, a rimpiazzare l'idealismo romantico, scendeva nelle facoltà teologiche una dimensione nuova, scientifica, come quella di un Albrecht Ritschl. Un

uomo come Passerini, nato nel secolo dei lumi addirittura, non poteva sentirsi altro che un pesce fuor d'acqua. Neanche a farlo apposta, proprio allora, a partire dagli anni quaranta e cinquanta, il problema della riforma religiosa dell'Italia cominciò ad acquistare un minimo di concretezza con la nascita dei primi nuclei di evangelici italiani. Ma dal libro dell'Aguzzi non si ricava che ciò abbia mai destato il minimo interesse in Passerini: neanche dopo il 1848-49 e l'esplosione dei furori della Questione Romana. Un finale un po' malinconico, diciamo la verità. Ma ciò nulla toglie al valore dell'importante apporto che Luciano Aguzzi ha dato in questo libro anche al problema ormai annoso dei rapporti tra Risorgimento e protestanti. È doveroso dunque terminare queste note con l'espressione di vive e sincere congratulazioni.

## NUOVI DOCUMENTI SUGLI EVANGELICI TOSCANI DEL RISORGIMENTO<sup>(\*)</sup>

Sugli evangelici toscani del Risorgimento, sulle persecuzioni inflitte loro dal governo granducale o sulle tempestose ripercussioni internazionali dei loro casi, si è scritto tanto che, ormai, può sembrare strano parlare di nuovi documenti al riguardo. Converrà dunque precisare che si tratta di documenti nuovi solo sino ad un certo punto: sono nuovi perché non sono stati utilizzati dagli studiosi prima di ora e perché contengono varie notizie inedite abbastanza interessanti, ma non presentano novità tali da sconvolgere addirittura le nostre conoscenze sul protestantesimo toscano dell'età risorgimentale. E converrà aggiungere, per di più, che se novità piccola o grande vi è in queste carte, il merito di averla scoperta non è dello scrivente, ma di quel valente studioso che è Gaetano Arfè. Egli, infatti, per ragioni del suo ufficio nell'Archivio di Stato di Firenze, si venne a trovare fra le mani un incartamento del fondo Prefettura Segreta <sup>(1)</sup>, relativo appunto al movimento evangelico clandestino, del quale intuì subito l'interesse storico. Con grande generosità, allora, egli ne comunicò la esistenza allo scrivente e lo mise in grado così di sfruttare questo materiale inedito.

L'interesse di queste carte, fra l'altro, è dato anche dal fatto che esse risalgono al 1857-58, cioè al periodo meno noto della storia dell'evangelismo toscano del Risorgimento. Nel 1857, ormai, la serie dei clamorosi arresti e processi, culminante nell'affare Madiari, è finita da un pezzo. Quasi tutti gli esponenti del movimento evangelico sono in esilio ed il chiasso suscitato dai loro casi comincia a calmarsi: l'opinione pubblica, dopo la guerra di Crimea e l'ascesa dell'astro politico del Cavour, ha ben altro cui badare che non le disgrazie dei protestanti fiorentini. Né lo stesso governo granducale, in fondo, ha più voglia di scatenare bufere con misure persecutorie, per quanto il clero possa strepitare, reclamando provvedimenti contro i protestanti. Quindi siamo in una fase grigia di transizione tra persecuzione e libertà, in cui le

(\*) Pubblicato in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 108, dic. 1960, pp. 79-92.

(1) ARCHIVIO DI STATO DI FIRENZE, *Prefettura Segreta*, 1857-58, Busta 3. N. 58.

autorità si barcamenano alla meglio, sospirando sulla nequizia dei tempi, che impediscono le belle retate degli anni precedenti. Di tale fase di transizione, alla vigilia del 1859, sinora sapevamo ben poco. Queste carte, invece, ci permettono di farci un'idea concreta del suo clima, attraverso una serie di fatti e fatterelli, in sé minuscoli ed insignificanti, ma quanto mai pittoreschi e significativi nel loro complesso. Le autorità, infatti, più che a schiacciare gli evangelici, pensano a fargli sorvegliare dagli sbirri ed a rendere loro la vita impossibile, con ogni sorta di piccole e grosse vessazioni. C'è dunque in queste carte la fotografia della vita dei protestanti toscani alla vigilia dell'Unità: e vale la pena davvero di darle un'occhiata. Tra l'altro, è solo in questo modo che si comprende perché il movimento protestante esca alla luce dopo il 1859 già vigoroso e forte di un discreto numero di seguaci, pure essendo stato privato dei propri *leaders* per vari anni. Peccato soltanto che l'incredibile pigrizia e stupidità degli ultimi sbirri granducali abbia reso la fotografia tanto spesso sfocata ed insoddisfacente.

Il punto di partenza del nostro incartamento è costituito da una denuncia, sporta il 19 aprile 1857 dal Vicario Capitolare Mons. Bertoni al prefetto di Firenze, contro l'attività proselitistica, svolta tra i propri compagni di lavoro dal muratore Gabriello Bacherini di Castello, occupato alle dipendenze della Direzione Acque, Strade e Fabbriche Civili dello Stato, coadiuvato «nell'empio divasamento» da altri due muratori, sempre di Castello, tali Amerigo Vannacci e Cesare Pratesi. Il Ministero degli Interni, infatti, ordinava al prefetto di indagare, aggiungendo di sua raccomandazione, davvero geniale, di cercare se non ci fosse di mezzo «denaro di secreti sovventori». La polizia, naturalmente, non riuscì a scovare nessun denaro, ma riuscì invece, molto facilmente, a risalire dai tre muratori di Castello, a due coppie di popolani del vicino comune di Sesto Fiorentino: l'artigiano Michele Manzuoli, calzolaio ed al tempo stesso barbiere (anzi «frisore»), come elegantemente si denominava in un esposto del quale parleremo in seguito) con sua moglie Rosa, ed un Pietro Baldi, detto Manasse, già muratore anch'egli alle dipendenze della solita Direzione Acque e Strade, con sua sorella Annunziata.

Manasse ed il Manzuoli, nel 1853, erano stati arrestati per delitto di empietà e tenuti al fresco nel carcere fiorentino delle Murate per alcuni mesi. Nel 1854, inoltre, la polizia aveva fatto oggetto delle sue premure amorevoli altri loro compaesani ed amici, cioè i braccianti Paolo Banchelli, detto Barile, e Paolo Faggi, detto Lindo, nonché i fratelli Emilio ed Amerigo Palchetti, coloni del marchese Ginori. Dopo queste misure, i protestanti di Sesto si erano tenuti tranquilli per qualche tempo, ma poi avevano ricominciato a tenere riunioni, ove si leggevano opuscoli evangelici e si spiegava la Bibbia. Manasse era stato cacciato dal lavoro: «misura che - secondo il delegato di polizia incaricato delle indagini - non

dovrebbe risparmiarsi, come efficacissima per l'altrui esempio, a tutti coloro che si trovassero nella stessa posizione». L'Annunziata si era gravemente ammalata, sì da far temere per la sua vita; né forse è assurdo pensare che vi fosse una precisa relazione tra la disoccupazione dell'uno e la malattia dell'altra. Il Manzuoli, una volta rilasciato dal carcere, aveva ripreso la sua attività di barbiere con discreto successo, tanto che aveva assunto tre garzoni per aiutarlo in bottega. Però il clero di Sesto aizzava la popolazione contro di lui, minacciando coloro che ne frequentavano il negozio. La situazione in paese, anzi, cominciava a farsi seria: i coniugi Manzuoli e Manasse non potevano mostrarsi in giro senza essere accolti da fischi, urla e minacce.

Anziché cedere sotto questa offensiva del clero, il Baldi ed il Manzuoli moltiplicavano la loro attività proselitistica in tutta la zona di Sesto, specie in quella catena quasi ininterrotta di paesetti, che sta fra quest'ultima località ed il sobborgo fiorentino di Rifredi. Tra i loro seguaci, oltre a quelli sopra nominati, la polizia segnalava a Sesto un Giovacchino Benelli, detto tre Once, definito piuttosto sbrigativamente «vagabondo», un altro colono Ermenegildo Banchelli, detto Sacco, ed un calzolaio Giovacchino Rossi, detto il Frate, residente al Ponte alla Zambra. A Castello, oltre al Bacherini, al Vannacci ed al Pratesi, segnalava un altro muratore, Gabriello Segoni, un manovale Pietro Nardi e due calzolai, Angelo Borghesi e Pietro Conti. A San Cristofano a Novoli, segnalava il calzolaio Pietro Manetti, detto Pissi, alle cui dipendenze lavorava il già nominato Frate, nonché una ragazza Ersilia Cagnoni. A San Jacopo a Querceto, il Manzuoli teneva riunioni in casa di un muratore Lorenzo Guidi, detto Scattino, alla presenza del merciaiolo Antonio Rossi e dei trecciaioli Pietro Baroni, detto lo Storpio, ed Emilio Piccini. A Quinto, lo ascoltavano lo scultore Giovanni Biagioni, il calzolaio Giovanni Chellini, detto lo Stoppi, ed un Alessandro Rinaldi, detto Ciancero, definito pure come «vagabondo». Alle porte di Firenze, al ponte all'Asse, si notavano il falegname Giorgio Lamberti e sua moglie Maddalena con tre figli.

Oltre alla zona di Sesto, l'attività del Manzuoli, del Bacherini etc. arrivava sino a Settignano. Uno scalpellino Valente Giunti, per questo, era venuto in rotta con la famiglia, di cui era unico sostegno, composta dalla madre e di un fratello seminarista, ed aveva lasciato Settignano per trasferirsi in Firenze, nel sobborgo operaio di Ricorboli. Egli a sua volta aveva tentato di convertire al protestantesimo altri due compagni di lavoro, che erano stati fermati soltanto dall'intervento tempestivo del parroco e del datore di lavoro: non ci vuole molto ad immaginare quali solidi argomenti ... spirituali potesse impiegare quest'ultimo.

Né le cose finivano a questo punto, giacché Mons. Bertoni sporgeva ancora un'altra denuncia, il 20 aprile, contro un Cesare Batacchi, garzone fornaio, residente in Firenze, che ammalatosi gravemente di

«miliare» e giunto in fin di vita, aveva rifiutato l'assistenza del parroco, dichiarandosi protestante. Il Batacchi, dopo ciò, non era morto ed il delegato che indagava sul suo conto, in base alla denuncia del Vicario Capitolare, sospettava che avesse avuto, anziché l'assistenza spirituale del parroco, quella materiale di un protestante inglese William Chapman: altrimenti - arguiva il nostro con candida ferocia - non si capiva come mai, pure essendo un povero lavoratore, avesse potuto curarsi e scampare la pelle. Era certo comunque che il Batacchi, ammalato com'era e per di più solo al mondo, vedovo, con una bimba da mantenere, era stato amorevolmente assistito da una vedova, Eva Pianigiani, in fama anch'essa di protestante, tanto che i due, adesso, volevano sposarsi. La cosa era certamente grave. E poiché la Pianigiani campava insegnando alle bambine del vicinato, il prefetto decideva saggiamente di tagliare i viveri alla coppia, intimando alla donna di cessare la sua attività di maestra.

Un provvedimento analogo, infine, era proposto sempre in quei giorni dal Ministero della Pubblica Istruzione al Prefetto, contro un insegnante privato di Settignano, Luigi Cesari. Il delegato del quartiere di Santa Croce, sul cui tavolo rimbalzò la pratica, rispose che non era il caso di infierire, perché il Cesari sembrava essersi sottomesso al prete di Settignano e riaccostatosi ai sacramenti cattolici. Era vero però che nel dicembre successivo lo stesso delegato era costretto ad ammettere che la ritrattazione del Cesari non sembrava né sincera, né definitiva e che pertanto il maestro doveva essere tenuto d'occhio.

Come si vede, le autorità granducali ed il clero avevano cambiato tattica nella repressione del movimento evangelico in Toscana. In luogo di misure clamorose, come arresti e processi, destinati a scatenare l'indignazione dell'opinione pubblica internazionale, si preferiva ridurre alla fame, senza tanto baccano, gli evangelici. Né si può dire che la pensata fosse cattiva; data la miseria in cui vivevano allora gli operai. Anche se i nostri documenti, d'altro canto, lasciano capire eloquentemente la solidarietà che i colpiti trovavano nei loro correligionari od il coraggio con cui, malgrado tutto, continuavano a diffondere le loro convinzioni religiose.

Dopo questi primi sondaggi, il Ministero dell'Interno ordinò in maggio al prefetto di Firenze un'inchiesta accurata nella città e nei dintorni. E proprio per questa inchiesta abbiamo potuto parlare, poc'anzi, di una fotografia del movimento evangelico attorno al 1857. Non si può dire però che le indagini fossero condotte con molta solerzia ed acume. Il prefetto affidò la cosa ai delegati dei quattro quartieri in cui si divideva allora la capitale toscana: S. Maria Novella, S. Croce, S. Giovanni e S. Spirito. Questi ultimi se la presero con tanta calma, che occorsero due settimane e sollecitazioni dall'alto prima che giungesse qualche risposta. Ed anche allora, il delegato di S. Spirito finì col confessare di non avere trovato

nulla: quello di S. Croce parlò vagamente dell'esistenza di evangelici a Settignano, aggiungendo che non era il caso di fane un dramma, e raccattò una ciarla qualsiasi sul conto dei muratori Bacherini, Vannacci e Pratesi: nientemeno che avevano cercato di iscrivere alla setta protestante due bottegai di San Michele a Castello, promettendo loro ... tre paoli al giorno di compenso! Quello di San Giovanni, dal canto suo, si perdette in declamazioni generiche contro i protestanti, che cercavano di subornare «le classi meno abbienti» col denaro e penetrare in quelle più abbienti calunniando il cattolicesimo, in quanto nemico dell'indipendenza italiana «vagheggiata tuttora dalle follie di una fazione, che non cessa di attentare alla tranquillità dei troni». Soltanto quello di Santa Maria Novella dette qualche informazione attendibile, affermando che un piccolo ma deciso nucleo protestante esisteva tra gli operai della Manifattura Tabacchi in città e che un movimento era stato creato dal Manzuoli in quel di Sesto. A proposito di quest'ultimo, il delegato segnalava le solite località ed inoltre anche i villaggi di Settimello e Calenzano, menzionando una quindicina di nomi di popolani: tra essi, oltre a parecchi già noti, figuravano un Pietro Franchini (o Falcini?), un altro suo omonimo, un Eliseo Fantechi ed un tale Brunelli. Insomma, se il signor prefetto volle mettere insieme un rapporto decente per il Ministro degli interni Landucci, dovette ricorrere «ad altri mezzi di cauta investigazione»: una bella prova davvero dell'efficienza della burocrazia del buon Canapone!

Nel rapporto in questione, datato 3 luglio 1857, si affermava che il protestantesimo si era diffuso in specie nella zona di Sesto, cioè in Sesto stessa, Castello, Calenzano, Quinto, Quarrata, Settimello, San Cristofano a Novoli, e Santa Maria a Novoli. Aveva invaso altresì la zona di Settignano, comparendo a Settignano, San Martino a Mensola, Santa Maria a Coverciano, Sant'Andrea a Rovezzano, nonché nella località San Piero a Ema. Ai nomi di evangelici già segnalati, se ne aggiungevano parecchi altri (che ritroveremo fra poco in altri documenti), per un totale di una sessantina di persone. Non era un numero del tutto trascurabile, ma - come vedremo tosto - era ben inferiore alla realtà. Pochi mesi dopo, la polizia era già costretta ad allungare assai il proprio elenco: parecchi altri evangelici, inoltre, sembrano essere sfuggiti del tutto al suo occhio. Si ha tutta l'impressione, insomma, che la polizia si muovesse soltanto quando il clero la spronava ed altrimenti non si scuotesse dalla sua pigrizia abituale.

Ma a Sesto c'era senza dubbio chi si dava da fare. Nei mesi successivi, una vera gragnuola di rapporti pioveva in prefettura, ad opera delle autorità locali, dal sergente della gendarmeria Del Panta, all'ispettore municipale Giusti ed al gonfaloniere (oggi diremo sindaco) Epifanio Manetti. Il sergente Del Panta doveva mettercela tutta a giudicare dal tono bellicoso dei suoi rapporti, per raccattare ogni sorta di pettegolezzi

sul conto dei protestanti di Sesto e forse anche per seminare zizzania nelle loro famiglie. A leggere questi fogli, si ha proprio l'impressione di vivere in mezzo alle beghe astiose ed alle chiacchiere malevole del paese: l'Annunziata Baldi, in fin di vita, ha rifiutato l'assistenza del prete e pare che abbia avuto una visita da un pastore inglese: se morirà, in paese c'è già chi si prepara a negarle sepoltura nel cimitero: la suocera di Cesare Pratesi ha litigato col genero, perché incoraggiava la moglie a non andare più alla messa: il Benelli ha litigato con la moglie per motivi analoghi: la mamma di Emilio Piccini non vuole che il figlio frequenti le riunioni protestanti che si tengono a S. Jacopo a Querceto e perciò sarebbe disposta a deporre contro gli amici del suo ragazzo; la moglie del barbiere Manzuoli, svillaneggiata per la strada da un certo Leopoldo Biagiotti, gli ha risposto per le rime e ne è nato un alterco; il Manzuoli è venuto fuori di bottega con i ferri del mestiere in mano ed ha minacciato il Biagiotti, costringendolo a scappare. A Quinto si sono trovati degli opuscoli, verosimilmente diffusi dal Manzuoli: *Preghiere di Famiglia* (s. d., né l.); *La porta e la via della Vita Eterna* (Valletta, Tipografia Vassalli, 1847); *Dove andate?* (Firenze, Tipografia Pezzati, 1847). Né l'ispettore Giusti, dal canto proprio, era meno zelante del proprio subalterno: non si limitava infatti a confermare le informazioni, ma vi aggiungeva di suo commenti ed illazioni singolarmente penetranti e profonde. Il muratore Baldi è «denominato il gran sacerdote della religione che professano»; il Manzuoli va in giro «inculcando mendacemente doversi adorare il solo Cristo e non le altre cerimonie della Chiesa Cattolica»; il Bacherini, al parroco di Castello che lo esortava a tornare all'ovile, ha risposto «seccamente» queste parole: «faccia di me quello che vòle, voglio farmi protestante». Ragione per cui «la setta protestante vòlsi che l'abbia creato vescovo della medesima».

Ma chi andava ancora più a fondo era senza dubbio il gonfaloniere Manetti, cogliendo il vero nocciolo della questione. «Non già che eglino credano nel protestantesimo che vanno predicando, perché io ritengo che non abbiano più sentimento per alcuna religione, siccome lo dimostrano le loro azioni disoneste e viziose, ma penso che siano fatti agire da molle segrete, tendenti a scomporre l'ordine sociale», distruggendo la religione «unico o almeno principale sostegno di ogni bene ordinata società». Giustamente, dunque, il degno uomo invocava misure pronte e drastiche.

In un certo senso, del resto, il gonfaloniere aveva ragione. Prova ne sia che un povero muratore come il Baldi ed un modesto barbiere come il Manzuoli avevano il coraggio di richiamare le autorità al proprio dovere, con un esposto al prefetto, del 15 giugno 1857. Con tono altrettanto pacato quanto fermo e dignitoso, i due narravano che il piovano Brogiali ed un suo nipote pure sacerdote avevano aizzato contro di loro il popolo di Sesto, con prediche infiammate. Il Manzuoli aveva perso per questo la

clientela ed era stato costretto a licenziare i suoi garzoni; la sua bottega era piantonata da scalmanati che impedivano agli avventori di entrare. Quando egli o Manasse uscivano per le strade, erano accolti da fischi ed urla di «morte e sangue ai protestanti!». Il 9 giugno, la Rosa Manzuoli che andava a visitare la Annunziata Baldi ammalata, nel traversare le borgate di Casato e Balestri, era stata insultata e percossa da un'ottantina di persone. La notte del 14 successivo, una sassata era piovuta in camera dei Manzuoli sfondando i vetri. Non contento di ciò, il piovano annunciava che il 21 giugno avrebbe ripreso le sue prediche e se i protestanti non si fossero sottomessi, avrebbe scatenato la furia popolare contro loro. Il sergente Del Panta incoraggiava la persecuzione, affermando che se i protestanti «ricorrevano a lui, li farà a fette come il salame»: ed era noto che costui soleva percuotere ferocemente quanti avevano la disgrazia di capitargli nelle mani, sì che aveva già malconco una trentina di persone. Il medico Sguanci, in fama di confidente della polizia, istigava la gente ad uccidere addirittura gli evangelici, assicurando che, in quel caso, avrebbe pensato lui a non fare andare in prigione gli uccisori. Il Baldi ed il Manzuoli dichiaravano che la loro fede cristiana impediva qualsiasi forma di vendetta e che perciò non intendevano sporgere querela contro i loro persecutori. Dichiaravano altresì di avere rifiutato il consiglio che taluno aveva dato loro, di invocare la protezione delle ambasciate di Inghilterra e di Prussia. Ma chiedevano almeno alle autorità di fare cessare il subbuglio, avanti che le prediche del piovano facessero nascere qualche cosa di peggio.

L'esposto ebbe la sorte che è facile immaginare. Il prefetto girò la pratica al delegato di S. Maria Novella ed il delegato rispose che il clero di Sesto aveva fatto soltanto il proprio dovere predicando contro i protestanti. Perciò il Baldi e il Manzuoli avrebbero dovuto essere processati o quanto meno severamente diffidati e minacciati. Era un modo elegante per dire che i due dovevano essere affidati alle vigorose cure fisiche del sergente Del Panta. Così il «frisore» Manzuoli dovette chiudere bottega e trasferirsi in città, in via delle Carra, mentre una folla di donne e ragazzi ne salutava la partenza con una rumorosa dimostrazione a base di fischi e di urla, ed accendeva fuochi di gioia per tale vittoria della fede sull'eresia. Il che non toglieva che, poche settimane dopo, il solito delegato segnalasse che a casa del Manzuoli venivano giornalmente ad istruirsi nella Bibbia un Sabatelli detto Pino, di Sesto, ed un garzone caffettiere, detto Becherino, della Porta al Prato.

Né questa storia di vessazioni da una parte e di tenacia popolana dall'altra finiva a questo punto. Nel luglio, Giovanni Rossi detto il Frate era cacciato di casa dal padre, perché datosi «alla setta biblica». Costui, insieme al principale, il calzolaio Manetti, si trasferiva altresì alle Carra: probabilmente per ragioni analoghe a quelle che avevano provocato la

partenza da Sesto del Manzuoli. In agosto, il padre dell'Ersilia Cagnoni ricorreva alla polizia contro la propria figlia, perché era diventata protestante e se ne era andata via da casa, indicando come responsabili dell'accaduto il Manetti, il Frate ed il muratore Pietro Senesi di Novoli. Dall'inchiesta relativa, veniva fuori che l'Ersilia, quattro anni e mezzo prima, cioè quando non aveva ancora diciotto anni, si trovava a servizio in Firenze, in casa di un macellaio, e chissà come s'era procurata una Bibbia: s'era fatta insegnare l'alfabeto da un figlio del macellaio, che frequentava le Scuole Pie, s'era letta la Bibbia ed infine era diventata evangelica. Tornata a casa, aveva subito tali maltrattamenti da parte del padre e dei fratelli, da doversi allontanare per salvarsi dalle botte. Del resto aveva ormai ventidue anni e doveva essere una ragazza decisa, tanto è vero che una donnetta del paese, interrogata dalla polizia, riferiva che l'Ersilia le aveva detto: «Per me, la chiesa è un pezzo di muro; io non ci voglio venire, né voglio adorare, come fate voi altri, la Madonna della chiesa, che è un pezzo di gesso». Al che la teste aggiungeva: «mancò poco che non mi svenissi, a sentire tali eresie».

Intanto, anche i gendarmi della vicina località di Brozzi cominciavano a gridare allarme. Un manovale ventunenne di Sesto, Massimo Matucchi, fidanzato con una ragazza di Brozzi, cercava di convertirla al protestantesimo e seminare opuscoli evangelici tra le bambine della scuola locale. Altri opuscoli, probabilmente sparsi nelle strade ad arte, perché venissero in mano ai passanti, venivano trovati a Brozzi e nei paesi vicini di Quarcchi, Petriolo e Peretola: le *Pregchiere di Famiglia, Dove andate?*, dei *Salmi e Cantici* (Firenze, Tofani, 1849), un *Catechismo da usarsi dalle madri di famiglia per l'istruzione dei fanciulli* (s. l., 1851), *La Bibbia in prigione, La vera Croce, La lettura della S. Scrittura* (Firenze, Bettini, 1849). Ancora altri opuscoli venivano fuori più tardi, insieme ad una Bibbia Diodati, che un tale asseriva di avere avuto da uno sconosciuto. In agosto, infine, i gendarmi segnalavano come attivi protestanti tali Pasquale Cappelletti, Paolo Filippini, Massimiliano Bicchi, Giovanni Marchi, Giuseppe Niccoli «ed altri».

In autunno, le indagini si spostavano verso le colline fiesolane, specie fra gli addetti alle tradizionali lavorazioni di pietra serena e di marmi di Settignano. I gendarmi di Fiesole, il 7 ottobre, denunciavano l'attività svolta a Settignano dal Manzuoli e da quello scalpellino Giunti, che già si è menzionato. Tra i loro seguaci, v'era un gruppo di abitanti della borgata di Pianerottolo, composto dello scalpellino Andrea Betti, di tale Giuseppe Del Bondo, detto Marziale, e dei marmisti Antonio Renai, detto Nerina, e Camillo Benucci, nonché un altro marmista, Giovacchino Martelli, nel borgo detto il Bosco. Si facevano anche i nomi di altri settignanesi, avvertendo però che forse si erano ritrattati, in quanto s'erano visti qualche volta in chiesa: il maestro Cesari, la famiglia

Scheggi, composta di sei persone, Luigi Torricini detto Rogantino, Emilio Bartolini, Giovanni Vannini, Giuseppe Valdinoci, Luigi Giovannozzi, Jacopo Galardi. Si menzionavano inoltre i fratelli Giovan Battista ed Eustachio Masoni, abitanti al Fossataccio. Il 29 ottobre, infine, venivano denunciati degli abitanti di Fiesole, Angiolo Benucci, Luigi Pratesi ed Andrea Franci.

Il nostro incartamento, a questo punto, si fa un po' lacunoso e confuso. Troviamo infatti che il 29 novembre venivano rinvenute a Settignano varie copie dei *Dialoghi* di Luigi De Sanctis, la cui diffusione era attribuita a David Gandi, Domenico Bencini «ed altri». Troviamo inoltre che il prefetto aveva già ordinato qualche giorno prima che si procedesse contro questi settignanesi «in via economica», cioè con la leggiadra procedura che autorizzava la polizia a carcerare e confinare senza bisogno di ricorrere alla magistratura. Non si ha però traccia del procedimento in questione. Si ha invece la prova che il clero di Settignano pensava da solo a dare la caccia ai protestanti, senza bisogno della polizia. Il Betti, il Martelli, il Torricini, il Renai e G. B. Masoni, infatti, il 29 dicembre rivolgevano un esposto al delegato di Santa Croce, perché facesse smettere il parroco don Bartolini ed il cappellano don Ciampi, i quali aizzavano contro di loro la popolazione, affermando che agli insulti si erano accompagnate anche minacce e sassate. Inutile dire che il bravo delegato fatte le debite indagini, accertò che i sassi volavano da soli a Settignano e che i preti del luogo non avevano nessuna colpa dell'accaduto. E poiché i ricorrenti avevano allegato un elenco di testimoni da interrogare, dichiarò salomonicamente che non valeva la pena di ascoltarli, essendo senza dubbio degli amici dei protestanti. Di peggio, infine, capitò ad Antonio Franci a Fiesole, che da altre fonti sappiamo avere avuto l'imprudenza di discutere apertamente con il clero locale. Stavolta infatti il prefetto, dopo avere avuto l'opportuna autorizzazione da parte del Ministro degli Interni, denunciò alla magistratura il nostro fiesolano e tanto per cominciare lo fece chiudere alle Murate il 16 gennaio 1858, lasciandolo a maturare per qualche settimana.

Tirare in ballo la magistratura, però, si rivelò uno sbaglio: il giudice dichiarò che non v'era luogo a procedere per insufficienza di prove ed il Franci dovette essere rilasciato. Veramente il prefetto avrebbe voluto dargli almeno la «ammonizione», ma stavolta il ministro Landucci ebbe paura di cacciarsi in un ginepraio: se il Franci avesse contravvenuto all'ammonizione e la magistratura l'avesse assolto d'accapo, che figura avrebbero fatto le autorità? E se poi si fosse svegliata al solito l'opinione pubblica straniera? Anche il prefetto si convinse perciò che era meglio lasciare correre: ormai si era al marzo 1858 e persino i funzionari granducali dovevano cominciare a sentire che tirava un vento minaccioso...

La stessa sensazione di paura e di impotenza danno altre carte degli stessi mesi, relative ai protestanti della città di Firenze. Da principio, la polizia non si era accorta che dei protestanti al lavoro in quel di Sesto e di Fiesole: da Firenze, non venivano che segnalazioni insignificanti, a parte quelle relative al Batacchi e alla Pianigiani; nel maggio 1857, la diffusione di una *Guida alla lettura della Bibbia*, ad opera dell'intagliatore Leopoldo Fabbroni, abitante in via delle Ruote: nel luglio, il traviamiento del barbiere Michele Gattai, in via della Vigna Nuova, tosto riportato però all'ovile cattolico da suoi clienti, gente seria e ammodo, con l'aiuto di un religioso. Ma nell'autunno, con l'intensificarsi delle indagini nel Fiesolano, la polizia comincia a svegliarsi anche in città. Un rapporto del 5 novembre si diffonde sull'attivo lavoro proselitistico svolto dal Fabbroni. Costui ha sposato col solo rito evangelico una Luisa Berretti, vedova di un altro protestante, e tiene adunanze in casa più volte la settimana, spiegando la Bibbia. È in rapporto con un inglese, di cui purtroppo si dà il nome in modo così deformato («signor Inil»?) da renderlo irricognoscibile: naturalmente, si insinua che riceva da costui denaro addirittura, col solito argomento infallibile che non si capirebbe altrimenti come il Fabbroni possa campare, pure trascurando il proprio mestiere per fare tanta propaganda. Consta comunque che dall'Inghilterra gli sono giunti pacchi di stampati, tra cui una *Breve esposizione della fede generale dei riformati* (London, 56 Paternoster Row). Per riconoscimento, coloro che intervengono alle adunanze esibiscono un foglietto su cui sta scritto: «Misericordioso Iddio! Infondimi il tuo Spirito Santo per l'amore di Gesù Cristo. Così sia. S. Luca XI, 13».

C'è da pensare che la polizia sia riuscita a infiltrare un confidente nelle riunioni evangeliche. Non meno dettagliate, infatti, sono altre notizie intorno a riunioni tenute nei mesi successivi in casa della inglese Carlotta Bonin [?]. In una di queste riunioni, tenutasi il 22 dicembre, con l'intervento di dieci uomini e sei donne, hanno parlato il Fabbroni, lo scalpellino Giunti ed un certo Spighi; la Bonin ha distribuito opuscoli di Luigi De Sanctis, cioè la *Confessione* e *Dialoghetti*. Più tardi, si segnala che in casa Bonin arriva il periodico evangelico «L'Eco di Savonarola» da Londra e si distribuiscono opuscoli intitolati *La Bibbia e il Ricercatore* e *Serie Riflessioni*. Il 27 febbraio si avvisa addirittura che il Fabbroni è in amicizia con un prete, don Ferdinando Casini, priore di Monteripaldi, il quale legge la Bibbia e sembra inclinare al protestantesimo. Su questo punto, però, la polizia non riesce a fare luce: don Casini è persona molto accorta e non lascia trapelare le proprie inclinazioni.

Si intuisce che, quando non la soccorra l'opera di questo ignoto spione, la polizia brancola nel buio. Sempre in febbraio, una «persona di fiducia» non meglio definita, in cui si può anche intravedere un prete, segnala come simpatizzante per il protestantesimo una quarantenne Elisa

Ventura, oriunda della Corsica, che abita con la madre settuagenaria in via della Stipa, aggiungendo che essa fu in altri tempi amante di un prete di Modigliana, certo Pega; è stata poi amica dei Madiari e frequenta ora degli inglesi, tra cui la Bonin. Poiché la Ventura vive con una certa agiatezza, si pensa, tanto per cambiare, che sia pagata dai protestanti per far propaganda; in particolare, si afferma che essa ha fatto di tutto per istillare dottrine protestanti ad una sua servetta, la ragazza Zelinda Bindi di Prato. Ma ulteriori indagini accertano che metà delle informazioni della «persona di fiducia» sono inesatte: la Ventura guadagna bene perché è un'abile ricamatrice e dà lezioni di italiano e di ricamo a qualche inglese; non risulta che tenga riunioni in casa propria; la Zelinda Bindi non è più a servizio da lei ormai da tempo. Si resta così in dubbio se la nostra còrsa sia passata davvero dalle braccia di don Pega a quelle del Vangelo o meno. Solo per la Zelinda siamo in grado di stabilire che doveva essere realmente evangelica: lo prova il fatto che ancora oggi se ne vede la tomba nell'antico camposanto protestante di Firenze, detto popolarmente il Cimitero degli Inglesi.

Ancora più evidente è l'inettitudine della polizia in un altro caso, cioè quello delle inglesi Carlotta Johnson e Carolina Stross, abitanti in Piazza Santa Maria Antonia, sul conto delle quali il prefetto chiede indagini al delegato di S. Maria Novella, il 10 maggio 1858, per sapere se fanno od incoraggino la propaganda protestante. Con la solita calma, il delegato c'impiega sino al 12 luglio prima di rispondere e poi nega candidamente tutto: le due non ricevono altro che pochi amici, per lo più stranieri. Sappiamo viceversa da altre fonti, comprese le memorie del pastore scozzese di Livorno, Stewart, che le due erano tra le più attive collaboratrici dell'evangelismo toscano.

Sulla fiacca degli investigatori, del resto, doveva verosimilmente pesare anche l'atmosfera del tempo, sempre meno favorevole alla repressione del movimento evangelico. Un documento del 10 marzo 1858 reca tutta una lista di abitanti della parrocchia di San Lorenzo, che si sono dichiarati apertamente protestanti, rifiutando i sacramenti cattolici: il solito Fabbroni con la Luisa Berretti, che ha presso di sé anche un bambino di tre anni, Giuseppe, figlio di primo letto, «mentre le altre due figlie le furono tolte e collocate nel conservatorio di Monticelli», per ordine delle autorità; un Antonio Paoli, di trentotto anni, con la moglie ed un bimbo, abitante in via S. Reparata, cappellaio, di cui «dicesi sia pregiudicato in cose politiche»; una sorella della moglie del Paoli di ventinove anni, che vive nello stesso casamento, moglie di un certo Bisori settantenne ed infermo, il quale però si mantiene cattolico; si insinua anzi che la donna tenga «pratica disonesta» con un macellaio Bachini del vicinato; un Filippo Lastri, sigaraio alla Manifattura Tabacchi, abitante con moglie e quattro figli in via San Zanobi, ed infine il già citato

Valentino Giunti, con la moglie Annunziata, dimorante nello stesso casamento. Non sembra però che le autorità prendano provvedimenti particolari nei confronti di tutta questa gente. Pochi giorni dopo, il 16 marzo, il delegato di Santa Maria Novella chiede al prefetto «se non sia il caso di fare almeno un'irruzione in casa della Bonin e sorprendere coloro che vi si istruiscono. Ma la prefettura «crede intempestivo ed improvvido questo atto», temendo di suscitare imbarazzi internazionali al superiore governo, nel caso che la sorpresa si riduca ad un buco nell'acqua. È chiaro dunque che le autorità, ormai, hanno perso la voglia di fare gran cose qualora non ci sia da accontentare il clero. Si sente nell'aria, insomma, che il 27 aprile 1859 è già alle porte.

L'inettitudine o la svogliatezza dei poliziotti è provata anche dal fatto che in tutti questi mesi le autorità non si pongono neanche lontanamente il problema della identificazione del movimento religioso con cui hanno a che fare: ci si limita a dire che si tratta della «setta biblica» e non si va più in là. Nella Toscana del tempo sappiamo che operavano due diverse correnti, talvolta anche con qualche attrito reciproco; da una parte quella valdese, appoggiata dagli scozzesi della *Free Church of Scotland*, con le loro cappelle di Livorno e di Firenze; dall'altra quella plymouthista capeggiata a suo tempo dal Guicciardini, incoraggiata da sostenitori inglesi, come Miss Carlotta Johnson, e collegata con la «Società Evangelica» di Genova. Dalla presenza nelle nostre carte di nomi di notori plymouthisti, come la Johnson, il Fabbroni, lo stesso Manzuoli o dal carattere rigidamente «risvegliato» degli opuscoli sequestrati dalla polizia, si capisce che quest'ultima aveva messo le mani su gruppi orientati più verso la Chiesa dei Fratelli, che verso la Chiesa Valdese. Però è significativo che non si faccia mai cenno all'attività degli scozzesi oppure degli svizzeri di Firenze, che pure sappiamo da altre fonti essere stati tutt'altro che inoperosi avanti del 1859.

Forse non è impossibile intuire perché le cure della polizia toscana siano rivolte più all'una che all'altra corrente dell'evangelismo toscano. A parte qualche inglese, come il Chapman, la Bonin, la Johnson e la Stross, i nostri documenti non parlano altro che di artigiani, operai, braccianti e simili: umile gente appartenente a quei ceti popolari, tra cui trovava maggiormente il proprio seguito la corrente più radicale, influenzata dalla dottrine di Darby e dei Fratelli di Plymouth. Evidentemente, la polizia faceva ancora dello zelo, per contentare i padroni, quando si trattava di povera gente, ma fingeva di non vedere, quando si trattava di quei borghesi in cui non era difficile scorgere i nuovi padroni del domani. Né differente spiegazione, con ogni probabilità, è da attribuire al fatto che i nostri documenti siano tanto più larghi di notizie intorno agli evangelici del suburbio che non intorno a quelli esistenti in Firenze stessa. È ovvio che la presenza di qualche protestante a Sesto o a Fiesole dava molto più

facilmente nell'occhio che in città e soprattutto eccitava reazioni molto più pronte nel clero locale. La polizia stessa perciò era costretta a muoversi, rispondendo alle pressioni del clero, mentre dormiva o quasi, nel caso in cui i preti non la svegliassero.

D'altra parte, la fisionomia sociale di questo evangelismo toscano del 1857-58, quale almeno la dipingono le nostre carte, è realmente significativa. A parte qualche contadino o qualche rarissimo borghese, per di più timido come il maestro Cesari di Settignano, si tratta proprio dell'elemento in cui, posteriormente all'Unità, nasceranno le prime organizzazioni sindacali e politiche della classe operaia: sigarai della Manifattura Tabacchi, muratori, scalpellini, calzolai, garzoni fornai e caffettieri, guidati da artigiani, come l'intagliatore Fabbroni e il barbiere Manzuoli. Povera gente, che ha imparato faticosamente l'alfabeto come la servetta Ersilia Cagnoni, eppure tiene testa coraggiosamente alle minacce od alle busse, sfida il licenziamento dal lavoro, la miseria o le pressioni poliziesche e parla un brusco linguaggio popolano, senza tanti peli sulla lingua. È gente dalla vita dura, fra cui la tubercolosi «miliare» falcia le sue vittime: ed a rendere quella vita ancora più dura, si aggiungono spesso dolorosi screzi nelle famiglie stesse, per via della solita questione religiosa, che mette il padre contro il figlio e la figlia, o la moglie contro il marito. Ma si intravede che a sostenere l'animo di questi popolani opera una solidarietà fraterna commovente - il melanconico idillio della vedova Pianigiani con il povero Batacchi sembra uscito da una pagina di romanzo - e soprattutto una fede che vince davvero ogni ostacolo. È comprensibile che, davanti ad un barbiere Manzuoli, che va in rovina per via della sua attività evangelistica e all'indomani stesso della chiusura della sua bottega di Sesto non pensa che a trovare nuovi proseliti, oppure davanti ad un intagliatore Fabbroni, che trascura il suo mestiere per attendere alla propria opera religiosa, i buoni poliziotti di Canapone non capiscano nulla e cerchino il «denaro di secreti sovventori» per spiegarsi un contegno così straordinario.

D'altra parte, si comprende pure come il gonfaloniere Manetti di Sesto possa scorgere in questo movimento popolano una minaccia per quello che egli ritiene sia l'ordine sociale. Davanti a queste storie di muratori e scalpellini, che alla mattina scendono al lavoro in città dai loro borghi operai, e si trasmettono l'un l'altro opuscoli e idee, viene irresistibilmente da pensare a certe pagine delle *Origini del socialismo a Firenze* di Elio Conti, oppure a *Metello* di Vasco Pratolini. Del resto, nel convegno storico di Torre Pellice, qualche anno fa, anche Fernando Manzotti mostrava certe suggestive coincidenze di ambiente geografico e sociale tra movimento religioso e movimento politico dei lavoratori, a proposito della Bassa padana. Non dimentichiamo quello che abbiamo detto al principio di questo studio: nel 1857-58 quasi tutti i *leaders* iniziali del

movimento evangelico toscano sono ormai in esilio. I popolani sono restati soli a tirarlo avanti e mostrano una capacità di espansione ed un dinamismo che denotano una raggiunta maturità non solo spirituale, ma anche civile. Non soltanto questi evangelici mostrano una familiarità con l'alfabeto ed una voglia di leggere ben superiori certamente alla media dei loro compagni di lavoro del tempo: hanno anche il coraggio di affermare i loro diritti di cittadini di fronte alle autorità, senza iattanza, ma anche senza servilismo. Basta metterli al confronto con le paure, la pigrizia, la grossolanità mentale dei poliziotti e dei funzionari granducali per dare ragione al gonfaloniere Manetti. Non c'è che dire: gente simile costituisce davvero un pericolo sociale per la vecchia Italia conformista e melensa, che vivacchia brontolando contro chi attenta alla tranquillità dei suoi sonni.

## MOVIMENTI EVANGELICI NELL'ITALIA CONTEMPORANEA<sup>(\*)</sup>

Dal censimento del 1901 risultò che in Italia v'erano 65.595 protestanti su una popolazione di 32.475.253 abitanti; da quello del 1911 ne risultarono 123.253 su 34.671.877 abitanti. Seppure modesto in cifre assolute, c'era stato un aumento abbastanza sensibile in cifre relative, che non poteva essere attribuito né ad un quoziente naturale di natalità, né ad un'immigrazione dall'estero, in quanto nel censimento del 1911 solo 16.875 protestanti risultavano di nazionalità straniera.

Le statistiche vanno sempre prese con una certa cautela, si sa. Per esempio, il censimento del 1911 dava come protestanti qualche migliaio di abitanti di Riesi (Caltanissetta) dove in realtà esisteva solo una comunità valdese di poche centinaia di anime. I minatori riesini delle zolfare erano in rotta col clero, perché politicamente orientati a sinistra; viceversa, i valdesi avevano aperto scuole a Riesi e nella vicina Grotte assai apprezzate dalla popolazione locale. Evidentemente, al momento del censimento, una quantità di riesini aveva voluto schierarsi con i valdesi, da cui aveva ricevuto l'alfabeto, anziché col clero, considerato l'alleato dei padroni.

D'altra parte, l'emigrazione aveva aperto larghi vuoti nelle file degli evangelici italiani durante i primi anni del secolo XX. Per esempio, la comunità valdese di Grotte, or ora menzionata, perse gran parte dei propri membri dal 1908 in avanti, a causa dell'emigrazione negli Stati Uniti. Il fatto si ripeté in decine e decine di comunità evangeliche, non solo nel Mezzogiorno, ma altresì nella valle Padana e nel Piemonte. Le stesse Valli Valdesi si svotarono di popolazione, in misura imponente, fra gli ultimi decenni dell'Ottocento ed i primi del Novecento, specie in seguito alla formazione di una serie di colonie agricole nell'America Latina, a cavaliere della frontiera fra l'Uruguay e l'Argentina. Attualmente, le colonie valdesi dell'America meridionale contano circa 15.000 anime, cioè leggermente più della popolazione valdese vivente nelle Valli originarie. E l'America Latina attrasse solo una parte dell'emigrazione valdese: altre due colonie di agricoltori valdesi sorsero negli Stati Uniti

(\*) Pubblicato nella «Rivista storica italiana», n. 80, 1968, pp. 463-498.

e migliaia di montanari delle Valli si trasferirono in Francia. Infine, nel periodo di cui stiamo parlando, sorsero numerose comunità evangeliche di lingua italiana, in una quantità di paesi stranieri, oltre alle colonie agricole dei valdesi; solo negli Stati Uniti se ne contava più di un centinaio, fra il 1901 ed il 1921. E ve ne erano a decine nell'America Latina, in Svizzera, in Francia, nel Canada, in Germania e persino in Tunisia. Certamente la maggior parte dei membri di queste comunità erano divenuti protestanti dopo aver lasciato l'Italia; ma un'altra parte, sia pure minore, era formata da persone le quali erano già evangeliche avanti di emigrare<sup>(1)</sup>. In conclusione, le cifre offerteci dai censimenti danno un'immagine approssimata anche per difetto, oltre che per eccesso come nel caso di Riesi, dell'espansione del protestantesimo in Italia ai primi del Novecento. Verosimilmente, l'incremento numerico degli evangelici fu ancora più forte di quello che resulti da tali cifre, in quanto una buona parte di esso servì solo a colmare i vuoti aperti dall'emigrazione.

La *facies* sociale della minoranza evangelica italiana, ai primi del Novecento, era piuttosto umile nel suo complesso. La maggioranza degli evangelici era formata da contadini, anche per la presenza di un nucleo rurale relativamente forte come quello delle Valli Valdesi. Ma nelle città stesse, il grosso delle comunità era formato da operai, artigiani, impiegati, maestri elementari e simili: solo col passare delle generazioni, sotto lo stimolo di una «fame di istruzione» tutta caratteristica, si sarebbe avuta una ascesa sociale abbastanza accentuata verso la borghesia delle professioni e della dirigenza aziendale. L'espansione del protestantesimo in Italia all'alba del secolo XX potrebbe dunque rientrare quasi tutta nell'ambito di studi cui è dedicato questo fascicolo della *Rivista Storica Italiana*. Nel presente articolo, tuttavia, vogliamo limitarci ad un aspetto soltanto di tale fenomeno, rinviandone la trattazione generale ad un lavoro più ampio, che contiamo di condurre a termine con qualche anno ancora di ricerche.

In quel *trend* generale verso l'incremento numerico, di cui stiamo parlando, si notano infatti dei sobbalzi locali, come tante piccole eruzioni vulcaniche, specie - ancorché non esclusivamente - in centri rurali. Ognuno di questi vulcani e vulcanetti ebbe una sua fase attiva iniziale, la quale coinvolse ora poche decine di persone, ora qualche centinaio, e talvolta alcune migliaia di persone addirittura, ma ebbe sempre una fisionomia sociale spiccatamente popolana. Dopo un po' di tempo, la fase eruttiva si calmò; a volte si quietò da sola, attraverso la decantazione dei

(1) Un esempio tipico è offerto da una notizia sulla First Italian Church, fondata a New York dall'ex-garibaldino Antonio Arrighi, ministro della Chiesa Cristiana Libera in Italia, riportata da «L'Evangelista» V (1893), p. 322: contava 365 membri, di cui 28 trasferitisi da comunità evangeliche e 337 convertitisi in America.

primi e passeggeri entusiasmi nel durevole impegno religioso e morale di una minoranza di autentici convertiti; altre volte, fu soffocata da una reazione ora più ora meno violenta. In qualche caso, tutto finì come una bolla di sapone; in molti altri casi, l'eruzione lasciò dietro di sé solo un nucleo sparuto, destinato ad un'esistenza precaria e magari ad una lenta estinzione, sotto la pressione ostile dell'ambiente; in altri casi ancora, la colata lavica si solidificò in una comunità evangelica abbastanza consistente da resistere alla usura ambientale. Presi nel loro complesso, dunque, questi movimenti religiosi rappresentano un fenomeno abbastanza interessante, le cui dimensioni quantitative stesse sono assai più cospicue di quello che non risulti dalle statistiche.

Ognuno di questi movimenti locali avrebbe bisogno di uno studio specifico, analogo a quelli che di recente sono stati condotti sui seguaci di David Lazzaretti e sugli ebrei di San Nicandro<sup>(2)</sup>, con indagini sull'ambiente economico-sociale e ricerche di archivio tali da chiarire l'atteggiamento delle autorità e l'eventuale loro intervento repressivo, nonché raccolte di testimonianze ed investigazioni *in loco*. Le nostre ricerche, viceversa, sono ben lungi dall'aver raggiunto uno stadio così avanzato; in pratica, non siamo ancora andati al di là dello spoglio della stampa evangelica e di altre fonti ecclesiastiche affini, della raccolta di un certo numero di testimonianze e di vecchi carteggi, nonché di qualche sondaggio nella pubblicistica polemica di parte cattolica. Dobbiamo, anzi, confessare di non essere riusciti neanche a completare lo spoglio della stampa evangelica stessa; negli ultimi cento anni gli evangelici italiani hanno prodotto un torrente di carta stampata, fra cui decine di periodici spesso malagevoli a rintracciarsi a qualche distanza di tempo. Non presumiamo dunque di offrire un quadro completo di tutti i movimenti evangelici verificatisi nel nostro paese attorno ai primi del Novecento. Ci limiteremo a spigolare dal materiale sinora raccolto e a dare una casistica sicuramente incompleta e assai approssimata<sup>(3)</sup>.

(2) Cfr. *Rivolta religiosa nelle campagne*; A. MOSCATO, *Il movimento millenarista di D. Lazzaretti*; MARIA N. PIERINI, *La profezia neo-ebraica di D. Manduzio*, Roma, 1965.

(3) Sul protestantesimo italiano dei secc. XIX e XX, v. in genere: A. DELLA TORRE, *Il cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti*, Palermo, 1912; G. GANGALE, *Revival*, Roma, 1929; C. CRIVELLI S.J., *I protestanti in Italia, specialmente nei secc. XIX e XX*, Isola del Liri, 1936. Ulteriori indicazioni bibliografiche sono in P. CHIMINELLI, *Bibliografia della Riforma in Italia*, Roma, 1923; A. ARMAND HUGON e G. GONNET, *Bibliografia Valdese*, Torre Pellice, 1953. Sui valdesi, in particolare, v. *Cento anni di storia valdese*, Torre Pellice s.d.; Sulle «Assemblee di Dio», v. ROBERTO BRACCO, *Il risveglio pentecostale in Italia*, Roma, 1956; ID., *Persecuzioni in Italia*, 2°, Roma, 1967; G. PEYROT, *La circolare Buffarini Guidi e i Pentecostali*, Roma, 1955, rec. in «Ponte», maggio 1956; A. C. JEMOLO, *Per la libertà religiosa in Italia*, in «Nuova Antologia», n. 2, maggio-giugno 1953; G. SPINI, *Le minoranze protestanti in*

Spesso, infatti, le fonti di cui ci siamo serviti sono tutt'altro che eloquenti, specie per i rapporti fra il movimento religioso e l'ambiente economico-sociale, oppure fra il movimento religioso e quello politico coevo delle masse popolari italiane. Si tratta di fonti ecclesiastiche, le quali riferiscono i fatti da un punto di vista tutto particolare. Possono parlare di «poveri agricoltori», ma non si curano di specificare se si tratta di braccianti, di mezzadri o magari di piccoli proprietari famelici; per lo più, inoltre, si guardano bene dallo specificare se si tratta di «agricoltori» non solo «poveri», ma anche «rossi». Lo si arriva a capire soltanto quando si legge di culti evangelici tenuti nella sede della Camera del Lavoro o della Società Operaia locale. In altri casi, le nostre fonti lamentano le angherie che gli evangelici subiscono da parte de «i potenti» del paese. Ma, al solito, i connotati precisi di questi «potenti», dal punto di vista politico e sociale, non vengono dati; spesso, non è chiaro neanche quale appoggio costoro ricevano dalle autorità locali e statali. Possiamo solo sperare che un panorama più soddisfacente emerga in avvenire, dopo ulteriori ricerche, in quell'opera di carattere generale, di cui si è detto più sopra. E soprattutto, speriamo che queste note possano incoraggiare altri a quelle ricerche di carattere particolare, che tanto sarebbero necessarie in questo caso, e di cui abbiamo avuto esempio, per ora, solo in qualche saggio di Fernando Manzotti sulla Bassa Padana, di Gino Cerrito sulla Sicilia e di Luigi Santini sugli evangelici di Bergamo<sup>(4)</sup>.

\* \* \*

*Italia*, in «Il Ponte», fasc. VI, 1950, p. 670; G. SPINI, *Persecuzioni contro gli evangelici in Italia*, in «Il Ponte», fasc. I, 1953, p. 1. Per il presente lavoro sono stati spogliati i periodici: *L'Evangelista* (metodista episcopale); *Il Risveglio* (metodista wesleyano); *Il Testimonio* (battista); *Il Piccolo Messaggiere* (della Chiesa Evangelica Italiana); *Il Cristiano* (dei «fratelli»); *Semaille et Moisson* (c.s.); *Araldo della Verità* (avventista), nonché gli atti a stampa della Conferenza Annuale d'Italia della Chiesa Metodista Episcopale ed i resoconti a stampa della Chiesa Evangelica Italiana e quelli della Tavola Valdese. Hanno collaborato alla presente ricerca: Domenico Maselli, per la raccolta di notizie sui «fratelli» e lo spoglio dei loro periodici; Emanuele Paschetto c.s. per i battisti; S. Urbini per gli avventisti; Luigi Santini con più notizie concernenti i valdesi; dati sugli evangelici a Catanzaro sono stati desunti da una tesi di laurea inedita di Luisa Citriniti, messa gentilmente a disposizione. A tutti, l'A. esprime la sua viva riconoscenza: ringrazia altresì i vari ministri della Chiesa Metodista d'Italia che gli hanno fornito per lettera od oralmente delucidazioni o ricordi personali.

(4) FERNANDO MANZOTTI, *I valdesi a Guastalla e nella Bassa Padana*, in «Nuova Rivista Storica» XLI (1957), pp. 418 e ss.; GINO CERRITO, *Appunti sulla diffusione del protestantesimo in Sicilia dopo l'Unità*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LXXXIII (1963), pp. 57-78; L. SANTINI, *La comunità evangelica di Bergamo*, Torre Pellice, 1960.

Per la migliore intelligenza di quello che esporremo, sarà bene a questo punto che diamo una sommaria informazione di certi termini, che ci troveremo via via ad usare. Tutto il protestantesimo italiano ha una matrice ideologica e storica comune, costituita dal «Risveglio» evangelico del primo Ottocento e dal Risorgimento. Sino dai tempi del Risorgimento, però, solo una parte dei convertiti italiani al «Risveglio» andò a formare comunità aderenti alla vecchia struttura ecclesiastica valdese. Del resto, persino in seno alla Chiesa valdese, fino ad alcuni decenni orsono, le comunità delle Valli originarie e quelle - diciamo così - «italiane» avevano due amministrazioni diverse, ancorché facenti capo ugualmente al Sinodo valdese: la Tavola valdese da una parte e il «Comitato di evangelizzazione» dall'altra. Coloro che non entrarono a fare parte dei valdesi, si organizzarono in «chiese evangeliche libere», le quali - a loro volta - si divisero in due correnti a partire dal 1870. Una corrente, più rigorista, conservò strutture quanto mai strettamente congregazionaliste ed ebbe contatto con i «Plymouth Brethren» inglesi, talché alla fine cominciò ad intitolarsi anch'essa «Chiesa Cristiana dei Fratelli»; l'altra corrente, invece, adottò strutture di stampo presbiteriano, cioè affini a quelle dei valdesi, intitolandosi «Chiesa Cristiana Libera in Italia».

Mentre i rigoristi erano imbevuti di un acceso pietismo che poteva portarli - non di rado - a considerare anche la lotta politica come cosa «mondana», quelli della Chiesa Cristiana Libera contavano nelle loro file antichi mazziniani e garibaldini in quantità; violentemente anticlericali, simpatizzavano perciò con la sinistra democratico-radical e massonica. Come gli uni erano più forti nell'ambiente rurale, specie in certe zone del Piemonte, di cui tra poco parleremo, così gli altri erano più forti nell'ambiente urbano, con le sue società operaie, le sue logge massoniche, la sua piccola borghesia radical o repubblicana. Col tramontare dell'età garibaldina, perciò, cominciò anche il tramonto della Chiesa Cristiana Libera. Essa cambiò il proprio nome nel 1889 in Chiesa Evangelica Italiana, per sottolineare il suo carattere nazionale rispetto anche agli altri protestanti, ma finì per disgregarsi, specie dopo il passaggio di varie sue comunità ai valdesi nel 1895.

Nel frattempo, avevano messo piede in Italia anche due missioni metodiste, l'una inglese (metodisti wesleyani) e l'altra americana (Chiesa Metodista Episcopale), nonché missioni battiste, inglesi o americane. Nel 1905, i superstiti della Chiesa Evangelica Italiana confluirono nei metodisti, sia wesleyani che episcopali, portandovi un retaggio di bollenti spiriti anticlericali e radical-massonici di stampo garibaldino, che durò ancora un buon ventennio. Cominciò così un processo di unificazione, ancora in corso, per cui nel 1923 i battisti di origine inglese e americana si

unificarono, costituendo una «Unione delle Chiese Battiste d'Italia», e nel 1946 si unificarono le due organizzazioni metodiste.

Per completezza del discorso, dovremmo aggiungere che nel 1874 misero piede in Italia gli Avventisti del Settimo Giorno, pure di origine americana, e nel 1887 anche l'Esercito della Salvezza. Tuttavia gli Avventisti non raccolsero, per molti anni, altro che poche centinaia di aderenti; solo durante il periodo fascista e soprattutto dopo la II Guerra Mondiale il loro numero crebbe ad alcune migliaia. Quanto all'Esercito della Salvezza, sarebbe fuori di posto trattarne in questa sede, a proposito di movimenti popolari, dato il suo peculiare carattere, simile a quello di un ordine religioso, dedito a compiti particolarmente ardui nei bassifondi della società.

Sarà bene altresì far presente che i movimenti popolari evangelici non furono una specialità del nostro secolo; tutta la storia del protestantesimo italiano ne è punteggiata, sino dagli inizi. Una prima ondata se ne ebbe appunto col Risorgimento, specie fra il 1859 ed il 1870, e fu spesso connessa col movimento democratico. Perciò, il protestantesimo attecchì soprattutto nelle città durante quegli anni, ancorché mettesse qualche radice anche in campagna, specie in Piemonte e nella Bassa padana. E subì una fase di reflusso, nei decenni successivi, parallelamente al declino degli ideali del Risorgimento ed all'aggravarsi delle condizioni delle masse popolari. Dal 1885, infine, si aggiunsero anche quegli effetti della emigrazione, di cui si è già parlato.

In generale, le comunità evangeliche dei maggiori centri urbani ressero abbastanza bene, e magari continuarono ad espandersi. Quelle dei centri minori, invece, furono spesso ridotte allo stremo o magari sparirono addirittura. In campagna, sopravvissero o crebbero i nuclei formati da agricoltori indipendenti, magari poveri ma non sottoposti ad un padrone e legati stabilmente ad un loro piccolo mondo economico. Di quello che accadeva altrove, può darcene un esempio un rapporto della Chiesa Cristiana Libera sulla propria comunità di Albano del 1885. Agli inizi, la comunità contava 51 membri, di cui 43 contadini. Questi ultimi però erano dipendenti di patrizi romani, come i Chigi, i Doria, i Barberini, oppure della villa papale di Castel Gandolfo; alcuni di essi furono licenziati dai padroni ed altri intimiditi con la minaccia del licenziamento. Fra gli evangelici di Albano, v'era un maestro elementare: anche egli fu licenziato dall'amministrazione comunale infeudata alla nobiltà clericale. Taluno lasciò il paese per andare a lavorare alla costruzione della ferrovia per Aquila. Nel 1885, i protestanti di Albano erano ridotti ad un pugno di superstiti, che si riunivano fuori del paese, nella vigna di uno di loro, oppure presso un oste abbastanza coraggioso da ospitarli. Avevano dovuto chiudere, infatti, la loro cappella, perché nel recarvisi erano minacciati da gente armata di bastoni e di coltelli.

Attorno al 1893, invece, i movimenti evangelici ripresero a spesseggiare, parallelamente alla ripresa del movimento dei lavoratori e alla nascita del Partito Socialista Italiano. L'emigrazione stessa, pure continuando a dissanguare molti nuclei protestanti, ne fece sorgere altri, allorché i reduci dagli Stati Uniti o dalla Svizzera portarono seco nuove idee, anche nel campo religioso, ritornando nei loro paesi. Come vedremo, inoltre, lo sviluppo economico del paese e la nascita della grande industria aggiunsero stimoli ulteriori alla diffusione del protestantesimo. L'Italia meridionale e la Sicilia, ove sino allora gli evangelici avevano messo piede quasi solo nelle città, cominciarono a costellarsi di piccole e grosse comunità. Come documenteremo in questo articolo, in più casi, anche gli evangelici subirono il contraccolpo della reazione abbattutasi sull'Italia attorno al triste 1898. Ma i germi posti sul cadere del secolo XIX fruttificarono largamente nel nuovo clima politico ed economico-sociale dell'età giolittiana.

Senza volere fare del materialismo storico ad ogni costo, si può dire che l'apertura di nuovi orizzonti economico-sociali andò di pari passo con la ricerca di nuovi orizzonti anche religiosi. In genere l'ex contadino divenuto operaio, e quindi con meno fame in corpo e meno paura delle rappresaglie dei notabili paesani, fu spesso il primo ad avere la voglia ed il coraggio di leggere un Vangelo passatogli da un compagno di lavoro protestante o di ascoltare una predicazione evangelica. In un secondo momento, anche il campagnolo si fece animo, specie nel Mezzogiorno, ove a parlargli di protestanti era per lo più un reduce dall'emigrazione, tornato in paese con tutto il prestigio morale dell'*americano*. Specialmente in campagna, il passaggio dal cattolicesimo al protestantesimo implicava una rottura veramente drammatica con tutto il retaggio familiare e paesano; voleva dire buttare via, materialmente, le immagini dei santi e le madonne, davanti a cui generazioni intere avevano pregato, e voltare le spalle al passaggio della processione del patrono, fra l'orrore del parentado e lo scandalo dell'intero villaggio; voleva dire andare incontro ad insulti e minacce quotidiane; essere additati dal pergamo come anticristi in ogni predica del parroco; subire il boicottaggio nella ricerca del lavoro e della terra; avere difficoltà insormontabili nel contrarre matrimonio o nell'accasare la propria prole. Ed era poi del tutto normale che le cose finissero a randellate, e magari con tentativi veri e propri di linciaggio degli eretici a furor di popolo, o di incendio delle loro cappelle e delle loro abitazioni. L'operaio poteva decidersi al difficile passo da solo, abbastanza facilmente, vivendo in un ambiente più libero del contadino, e magari in un ambiente anticlericale addirittura. Il campagnolo, specie meridionale, era troppo abituato a muoversi in compagnia dei parenti e dei compaesani per non farlo anche rispetto alla predicazione dei protestanti. In altre parole, l'ambiente urbano si prestò

alle conversioni individuali; quello rurale si prestò assai più a veri e propri movimenti collettivi.

D'altra parte, quel rischioso passo della conversione al protestantesimo era compiuto in nome della Bibbia, cioè di un libro. Dunque, era un fatto culturale, oltre che religioso: un brusco salto dalla civiltà contadina, con le sue tradizioni prevalentemente orali, alla civiltà del libro e della discussione critica. Accanto alla cappella evangelica, sorgeva quasi sempre anche una scuola per gli analfabeti. Una volta sorta, inoltre, la comunità evangelica doveva darsi almeno un embrione di autogoverno; come minimo doveva eleggersi un consiglio di chiesa. Nel caso di piccoli nuclei isolati, visitati solo saltuariamente da un ministro, il culto stesso doveva essere condotto, non di rado, da un «anziano» laico, il quale poteva anche essere un contadino come gli altri. E ciò diventava una regola addirittura, nel caso delle comunità dei «fratelli»; i «fratelli» non hanno un corpo pastorale formato attraverso una speciale scuola teologica, ed i loro «anziani» sono per lo più degli autodidatti, i quali vivono del proprio lavoro, ovvero provengono dal mondo del lavoro, anche se lo hanno lasciato per diventare «operai del Signore» a pieno tempo. Ed anche queste erano novità rivoluzionarie, rispetto alle tradizioni paesane, in cui mai si era visto che un laico, anzi un semplice lavoratore, potesse prendere il posto del prete.

Del resto, quando la comunità evangelica aveva un suo ministro residente sul luogo, anche la presenza di costui portava a novità, magari sconcertanti. Poteva darsi che fosse un pastore, cioè un uomo notevolmente colto; poteva darsi invece che fosse un «evangelista», cioè appartenente ad una categoria di «operai» senza la cultura di stampo accademico di un pastore, che le chiese evangeliche impiegano, a volte, come ministri nei piccoli centri rurali. Ma in ogni caso era sempre un tramite con un mondo più vasto, nazionale e internazionale, con problemi e dibattiti più complessi di quelli usuali nel mondo agricolo. Non era solo un ministro di culto; era una specie di modello di un'esistenza più civilizzata. Tanto più che di solito aveva con sé una moglie, cioè una donna che mostrava la possibilità di un'esistenza femminile diversa da quella ancestrale: un'irresistibile scuola di emancipazione per le donne evangeliche del villaggio.

In che misura queste novità del movimento evangelico si intrecciarono con l'anelito di novità dei movimenti politico-sociali dei lavoratori? Solo un'indagine più approfondita di quella che abbiamo condotto sinora potrebbe dare una risposta adeguata a questo interrogativo. Almeno in linea di massima, tuttavia, diremmo che non si possono tracciare linee generali. Qua la diffusione del protestantesimo fu favorita o anticipata dal serpeggiare della ribellione politico-sociale fra i lavoratori; ci si rivolse verso i protestanti con simpatia perché si era già in rotta per motivi

politico-sociali con il clero cattolico: e magari si restò delusi, quando si vide che il pastore predicava l'Evangelo, anziché l'anticlericalismo soltanto. Là invece, proprio la rottura con la tradizione sul terreno religioso aprì la strada anche al movimento politico e sociale, in senso democratico o socialista. Altrove, non ci fu praticamente alcun contatto; gli evangelici si disinteressarono delle questioni politico-sociali, come di cosa affatto «mondana», e la sinistra democratica o socialista di disinteressò delle questioni religiose, come di cosa affatto «superata», di cui solo dei poveri sciocchi potevano ancora occuparsi.

Per quanto riguarda in particolare il movimento socialista, se incontro vi fu col movimento evangelico, si trattò di un fatto spontaneo della base popolare, senza partecipazione dei vertici del partito, e magari di un fatto cui i dirigenti socialisti reagirono stizzosamente, come ad un attentato ai sacri dogmi della propria ortodossia ateistica. Scorrendo la stampa pubblicistica evangelica del tempo, si vede che di socialismo si discusse abbastanza largamente fra i protestanti italiani, specie a partire dal 1893. I pareri erano ovviamente diversi: ma le voci improntate a simpatia, o comunque auspicanti il colloquio col movimento operaio, non erano poche. Come è naturale, tutti deploravano l'ateismo materialista dei socialisti e si schieravano contro l'idea di una rivoluzione violenta; non pochi tuttavia riconoscevano fondate - sia pure in chiave moralistica - le denunce socialiste dei mali della società e le istanze di giustizia dei lavoratori: taluno si professava a favore di un «socialismo cristiano». Da parte socialista, invece, si ha l'impressione che al colloquio ci si sia rifiutati sempre e che mai si siano posti dei problemi, come quelli che gli evangelici si ponevano nei confronti del socialismo, neanche nei casi in cui il movimento evangelico aveva un carattere così evidentemente popolare. Uno dei rari casi di dialogo a noi noti è quello della disputa, svoltasi a Losanna nel 1904, fra un pastore metodista, Alfredo Tagliatela, e Benito Mussolini: ma a dire il vero non è un esempio gran ché edificante. Il pastore, dal canto suo, «scongiurò il partito socialista di non fare opera settaria, respingendo dal suo seno i credenti»; ma il futuro artefice del Concordato gli rovesciò in testa tutto l'armamentario dei luoghi comuni del più pacchiano positivismo e della più vieta retorica, tipo «museo degli orrori», per dimostrare l'elegante tesi che «la religione nella Scienza è l'assurdo, nella pratica un'immoralità, negli uomini una malattia»<sup>(5)</sup>.

(5) BENITO MUSSOLINI, *L'Uomo e la Divinità, Contraddittorio avuto col Pastore Evangelista* [sic!] Alfredo Tagliatela a sera del 23 marzo 1904 alla Maison du Peuple di Losanna, Lugano, Tipografia Sociale, s.d. 1904. Una relazione altamente laudativa del discorso di Mussolini fu pubblicato da Giacinto Menotti Serrati su «L'avvenire del Lavoratore» (organo del Partito Socialista Italiano in Svizzera), VII, n. 247, 9 aprile 1904. Conosciamo una ristampa del discorso tenuto allora da Mussolini, a cura del

Viceversa è certo che l'avanzata o il regresso del protestantesimo in Italia seguirono abbastanza fedelmente le vicende ascendenti o discendenti della democrazia e del movimento dei lavoratori. Come si è visto, il protestantesimo avanzò in Italia sull'onda del Risorgimento e in particolare della sinistra democratica e garibaldina. Ebbe poi una fase di reflusso con l'aggravarsi delle condizioni delle masse lavoratrici, da cui uscì sul cadere del secolo, per una nuova fase di espansione la quale toccò il proprio culmine nell'età giolittiana. Ed aggiungeremo qui che le due serie di avvenimenti continuarono a svilupparsi con analogo parallelismo anche più tardi. L'avanzata del protestantesimo subì una pausa dopo il 1911, specie durante la I Guerra Mondiale, ed ebbe un nuovo balzo in avanti negli anni del dopoguerra, sino all'affermazione del regime fascista. Sotto il fascismo fu praticamente bloccata, almeno nelle forme in cui il protestantesimo era penetrato sino allora in Italia, salvo qualche sussulto sporadico. Giacché una peculiare avanzata si ebbe anche sotto il regime fascista, sia pure in forme poco men che sotterranee e magari fra gravi tribolazioni: quella di correnti di stampo apocalittico, come gli Avventisti del Settimo Giorno e talune ali fortemente messianiche dei «fratelli», oppure di una corrente accesa spiritualistica, come i Pentecostali. Ma si trattò appunto di qualcosa di assai diverso da quello che sino allora era stato rappresentato da valdesi, metodisti, battisti etc. Infine, dopo la II Guerra Mondiale, il crollo della dittatura fascista portò daccapo ad una nuova esplosione di movimenti evangelici, che in talune zone assunse ampiezza senza precedenti, ancorché essi trovassero duri contrasti, specie a partire dal 1948, in seguito all'avvento al potere della Democrazia Cristiana.

\* \* \*

Dovremmo adesso venire ad un esame più particolareggiato di almeno alcuni dei movimenti evangelici popolari, che ebbero luogo in Italia attorno agli inizi del secolo XX. E per fare questo, sarà d'uopo che cominciamo dal Piemonte.

Il Piemonte, infatti, non è solo la regione italiana che conta maggior numero di evangelici e l'unica che abbia, nelle Valli valdesi, un lembo di terra con popolazione a maggioranza protestante. È anche quella che ha dato maggior impulso e guida alla diffusione del protestantesimo nel resto

periodico anarchico «Il Martello» di New York, nell'opuscolo *Dio e Patria nel pensiero dei rinnegati: Mussolini, Tancredi, Hervé*, New York, s.d. [1924]. Ivi è anche il testo del discorso di LIBERO TANCREDI (Massimo Rocca), *Dio nel cristianesimo*, tenuto in occasione di un contraddittorio con un altro ministro protestante, Buggelli, a Providence (R.I.) nel 1910.

della penisola. In certi casi, si potrebbe addirittura parlare di una specie di «conquista piemontese», a proposito del proselitismo evangelico, tanto fortemente l'elemento subalpino riuscì a plasmare sul suo modello i convertiti di altre regioni. Né si può attribuire tutto ciò ad un mero fatto etnico, come la presenza del vecchio ceppo valligiano dei valdesi. Malgrado la fama di *bougia nen* dei suoi abitanti, il Piemonte è stato sempre uno dei terreni su cui nuove idee religiose hanno attecchito più facilmente, in paragone al resto d'Italia. Sin dal Risorgimento, vi trovarono espansione relativamente estesa non solo i valdesi, ma altresì le chiese evangeliche «libere», tanto della corrente rigorista dei «fratelli», quanto di quella garibaldina della Chiesa Cristiana Libera, nonché i metodisti, i battisti e, in questi ultimi tempi, anche gli avventisti e pentecostali. Nell'Ottocento, si ebbe una «dissidence» persino nelle Valli valdesi, cioè il distacco di gruppi rigoristi, per lo più contadini, da quella che lassù è la chiesa maggioritaria. Si trattò di poca cosa, quantitativamente, e col tempo fu riassorbita quasi per intero; però fu abbastanza vivace da offrire quadri di un certo valore, anche sul piano nazionale, ai «fratelli» e ai battisti.

La diffusione del protestantesimo fuori delle Valli valdesi avvenne gradualmente dopo il 1848 e quindi rientra solo in parte nei limiti cronologici del nostro argomento. Inoltre, non fu tanto il prodotto di alcune esplosioni popolari, quanto di un lavoro proselitistico di pretto stampo subalpino, cioè lento, tenace, poco chiassoso, il quale raggiunse anche ambienti diversi da quelli operai e contadini. Tuttavia, nello stesso Piemonte, si ebbe un'avanzata evangelica fra il cadere del secolo XIX e la I Guerra Mondiale, in cui non mancarono movimenti popolari veri e propri, nel senso che abbiamo cercato di definire poco sopra.

Attualmente, il Piemonte conta un centinaio di comunità evangeliche, fra valdesi e d'altra denominazione. La maggior parte di esse però è tutta concentrata in alcune zone peculiari: il Pinerolese con le Valli Valdesi; Torino e la sua periferia; la fascia che va da Ivrea e dal Canavese sino al Ticino, abbracciando le province di Novara e Vercelli; un'altra fascia, che parte dalle Langhe, al limite Est della provincia di Cuneo, abbraccia il Monferrato e l'Alessandrino sino al Po, e trova un suo prolungamento fuori dal Piemonte stesso nell'Oltrepo Pavese. Quest'ultima zona cominciò già nel Risorgimento a costellarsi di chiese evangeliche «libere», spesso rurali, le quali seguirono in maggioranza la corrente dei «fratelli». Ma proprio nel periodo di cui stiamo occupandoci, fra il 1890 e il 1915, vide un'altra fase di espansione evangelica, per cui divenne una sorta di roccaforte dei «fratelli», quale è rimasta sino al giorno d'oggi.

Fra grosse e piccole o magari piccolissime, le «radunanze» dei «fratelli», tanto di origine risorgimentale quanto di nuova formazione, ascsero a qualche decina, con alcune migliaia di aderenti; nei paesi della

vallata della Bormida e delle Langhe, come Castino, Acqui, Rivalta, Castelnuovo Bormida; in quelli del Monferrato, tanto a Nord del Tanaro come Casorzo, quanto a sud del fiume, come Canelli, Mombercelli, Incisa; nei centri urbani nella zona, come Asti, Alessandria, Tortona; in quelli agricoli dell' Alessandrino, come Spinetta Marengo e Guazzora, e dell'Oltrepo, come Stradella, Voghera, Pietragravina. Il movimento si estese altresì fuori dai limiti geografici della zona; vecchie «radunanze» crebbero e nuove se ne formarono anche nella fascia settentrionale sopra menzionata, dal Canavese al Ticino; per esempio a Ivrea, Piverone, Santhià, Tronzano Vercellese; missionari partiti dalle colline piemontesi reclutarono proseliti fra quelle toscane, ad Arezzo, San Giovanni Valdarno, Anghiari, Foiano; un contadino pugliese, Saverio Longo, convertito dai «fratelli» mentre era soldato ad Alessandria durante la guerra, divenne a sua volta l'anima di un altro movimento nel Gargano.

I «fratelli» sono degli *Stillen in Lande* pietisti: attendono il ritorno del Signore, evitando nel frattempo di contaminarsi col «mondo» e le sue vanità. In genere, erano indifferenti o quasi alla politica e alieni persino dalla polemica col cattolicesimo, considerandola poco consona alla carità cristiana. È difficile, perciò, stabilire un nesso preciso fra la loro espansione e il movimento coevo dei lavoratori. Nel periodo di cui ci stiamo occupando, però, la loro *facies* sociale era caratterizzata dalla predominanza dell'elemento contadino. Sorsero bensì delle «radunanze» anche nelle città reclutando seguaci fra operai, artigiani, impiegati, ma il grosso dei «fratelli» era, ed in parte è tuttora, costituito da agricoltori, per lo più piccoli e piccolissimi proprietari di vigneti e frutteti. Le «radunanze» di città ebbero spesso vita stentata, i loro membri passavano ad altre denominazioni, come i valdesi e i metodisti, con più alto livello di cultura e struttura organizzativa meno radicalmente libertaria. Ma quelle contadine, forti delle loro grosse famiglie patriarcali e abbarbicate alla terra, durarono per generazioni, come tante piccole fortezze inespugnabili.

Balza agli occhi il nesso intercorrente fra la mentalità del campagnolo, tendenzialmente libertaria e diffidente della gente di città, ed il rifiuto dei «fratelli» di ogni autorità esteriore e di ogni forma di clero. Fra gli ultimi dell'Ottocento e del Novecento, i «fratelli» accettarono abbastanza largamente la collaborazione, e talora la guida, di «operai del Signore» inglesi o svizzeri. Ma i protagonisti della loro espansione nel Piemonte furono quasi sempre degli «anziani» locali di assai modesta origine sociale; ad Alessandria, Maurizio De Maria, un ex-tipografo pinerolese, convertito attraverso la «dissidenza» delle Valli valdesi; in provincia di Vercelli, Timoteo Corlando, un figlio di contadini piccoli proprietari, che si istruì a tal punto da diventare collaboratore del ben noto ebraicista Giovanni Luzzi nella traduzione della Bibbia; nel Monferrato, autentici

contadini, come Eugenio Gandini, Osvaldo Biginelli, Giuseppe Begnamino.

Pure in centri rurali, come Spinetta Marengo e Mombercelli, ebbero ed hanno ancora sede quelle «agapi» annuali che sono l'usanza più caratteristica dei «fratelli» piemontesi e da essi sono state importate anche altrove. Vi affluiscono a centinaia i partecipanti dalla diaspora circosvicina - magari sino a pochi anni fa, con lunghe ore di cammino a piedi o di bicicletta - per ascoltare la predicazione degli «operai del Signore», pregare e cantare insieme, ma soprattutto per consumare insieme un pasto frugale, al modo della cristianità apostolica. A tutti, pane e vino sono offerti liberamente dalla comunità che ospita l'agape, in segno di fraternità; la morale dei «fratelli» è tanto rigorosa che al confronto Calvino stesso parrebbe un libertino, ma non ha quegli scrupoli in fatto di vino che sono propri di talune correnti rigoriste anglo-sassoni. L'ubriachezza è abominevole agli occhi dell'Eterno; ma un uso coscienzioso di robusta Barbera è del tutto consono a quello che sta scritto nella Bibbia.

Come si è detto, la corrente garibaldina della Chiesa Cristiana Libera attecchì meglio di quella dei «fratelli» nelle città. Tuttavia mise propaggini anche nelle campagne dell'Alessandrino, come a Bassignana, fin dall'età risorgimentale; altri nuclei sorsero poi nell'Astigiano, a San Marzano e a Canelli ad opera dei metodisti. Ai primi del secolo queste comunità cominciavano ad essere dissanguate - al solito - dall'emigrazione: ma proprio allora si aveva una nuova ondata espansionistica anche nei paesi vicini di Castagnole, Montegrosso e Montano. «Le prime riunioni vennero tenute in una vasta aia, dove si ebbero più di 700 uditori; - afferma un rapporto della Chiesa Metodista Episcopale nel 1905 - la guerra de' preti è stata senza tregua; e l'audace pastore [Antonio Rapicavoli] è stato aggredito due volte di notte, ed un'altra gli si è levata contro una massa di popolo».

Ancora più incandescente era l'aria nella zona settentrionale, fra Novara e Vercelli, specie dal punto di vista politico sociale: persino i «fratelli» dovettero accorgersene nei tempi bui della reazione del 1898. Il loro «operaio», Timoteo Corlando, si trovò preso involontariamente nel cozzo dei partiti a Confienza, nel Vercellese, e nella vicina Robbio, in Lomellina. Scoppiarono violente gazzarre clericali contro le riunioni evangeliche da lui tenute; le autorità vi fiutarono qualcosa di sovversivo, ed è del tutto possibile che queste riunioni fossero frequentate attivamente da elementi della sinistra. Con la solita giustificazione dell'ordine pubblico, sindaci del luogo, reali carabinieri e non meno regi delegati di polizia e prefetti, furono d'accordo nel proibire ai protestanti di riunirsi, arrestarono il Corlando e lo denunciarono all'autorità giudiziaria. Una volta tanto, a giudicare da un vecchio carteggio fra il Corlando ed un altro esponente dei «fratelli», Carlo Zanini, che abbiamo avuto occasione di

sfogliare, anche i «fratelli», con tutta la loro indifferenza al «mondo», si accorsero che una bella differenza esisteva, fra il governo Depretis e quello Di Rudinì, in fatto di interpretazione delle libertà statutarie.

Quanto i «fratelli» erano alieni dalle chiassate anticlericali e dal mescolare Vangelo e politica, tanto l'altra corrente della Chiesa Cristiana Libera era politicante e pronta a cogliere ogni occasione per aizzare la piazza contro il prete. La Valsesia le offerse appunto un'occasione di questo genere, forse anche per la incipiente penetrazione dell'industria, a causa della quale i contadini stessi cominciarono ormai a lavorare anche come operai. La Chiesa Cristiana Libera fece la sua comparsa, a Varallo e altrove, abbastanza per tempo; poi, nel 1893, scoppiò una baruffa fra la popolazione del paesetto di Roccapietra e il prete del luogo, in cui essa si intromise, tirandosi dietro parte degli abitanti. Ai primi del Novecento, infine, un suo pastore, Paolo Pantaleo, che univa predicazione evangelica ed agitazione socialista, allargò ulteriormente il movimento nella vallata, da Roccapietra e Civiasco a Varallo e Balmuccia.

Venne poi un periodo di reflusso; fra l'altro, lo stesso Pantaleo lasciò il ministero pastorale per darsi al giornalismo. Per uno di quegli assurdi casi che possono succedere solo in Italia, finì in vecchiaia redattore di «Cremona Nuova», l'organo del truce ras fascista Roberto Farinacci, il quale - chissà come e chissà perché - si piccò sempre di proteggere questo vecchio socialista, umanitario e evangelico, anche in pieno regime concordatario. Lo lasciava addirittura scrivere degli articoli che erano il contrario preciso delle ideologie del regime, persino dopo che «Cremona Nuova» ebbe cambiato la sua testata in quella «Il Regime Fascista». Comunque, l'anticlericalismo passò di moda e l'emigrazione finì per spazzare via o quasi i protestanti della Valsesia.

Un qualche fuoco, tuttavia, doveva covare sotto le ceneri, giacché nel 1928, in pieno regime fascista, scoppiò daccapo una baruffa fra il prete e la popolazione di Vintebbio, una frazione di Serravalle Sesia. E il caso di Roccapietra si ripeté puntualmente, con la sola variante che, stavolta, essendo ormai confluita la Chiesa Evangelica Italiana nei metodisti, furono i wesleyani ad organizzare a Vintebbio una comunità, ancora oggi esistente e composta di operai-agricoltori. Vien da pensare che l'ombra di fra' Dolcino continui ad aggirarsi per la vallata. E viene da collegare questi movimenti della Valsesia con il caso recente della non lontana Montalto Dora, ove una parte della popolazione ha lasciato il cattolicesimo per la Chiesa Ortodossa russa addirittura.

Per tornare agli anni tra la fine del secolo XIX ed i primi del secolo XX, aggiungeremo che la diffusione del protestantesimo nel Piemonte trasse incremento anche dalla concentrazione di grossi nuclei di lavoratori in occasione di lavori pubblici o dal loro spostamento fuori dell'ambiente rurale nativo a causa dell'emigrazione. Quel De Maria, di cui si è parlato

come uno dei *leaders* dei «fratelli», operò ad Alessandria dopo il 1911: negli anni precedenti era stato «operaio del Signore» fra gli emigrati italiani in Francia, ove aveva creato una serie di comunità evangeliche a Cannes ed in località vicine. Altri «operai» dei «fratelli», nonché dei wesleyani, raccolsero proseliti fra gli italiani che lavoravano alla costruzione della ferrovia del Sempione, di qua e di là del confine italo-svizzero; ne trassero origine, fra l'altro, vari piccoli nuclei evangelici lungo la linea da Domodossola in qua. La «provincia granda» di Cuneo era sempre stata refrattaria alla penetrazione evangelica; ma nel 1893 i valdesi ricevettero una petizione firmata da 120 operai, che lavoravano al traforo ferroviario di Vievola, sulla Cuneo-Ventimiglia, perché un pastore venisse a predicare. Sorse così una comunità valdese a Tenda, che durò per alcuni anni con annessa l'immane scuola per gli analfabeti.

In Liguria, un analogo stimolo venne dalla concentrazione di masse operaie dell'industria siderurgica e nei cantieri navali. A Sampierdarena era già sorta una chiesa valdese sin dal 1864; ne sorsero anche a Sestri Ponente, una metodista nel 1894 ed una dei «fratelli» negli stessi anni; a La Spezia oltre ad una comunità metodista ed una dei «fratelli» se ne ebbe anche una terza dei battisti. Ed è interessante notare che queste comunità liguri, sorte accanto alle grandi industrie moderne, dimostrarono forte stabilità e resistenza all'usura del tempo, là dove il contrario avveniva nel caso delle occasionali concentrazioni di lavoratori per le costruzioni ferroviarie. Fra la stabilità del lavoro e la stabilità dei nuclei evangelici c'è quasi sempre una ferrea coincidenza, che offre un indice ben significativo delle dolorose condizioni delle masse popolari di allora. E il discorso vale anche per il più vasto dei movimenti religiosi popolari del tempo, cioè quello che mise in subbuglio, durante alcuni anni, la Bassa Padana.

Nella Bassa Padana, v'era già stato un movimento evangelico al tempo del Risorgimento. Fra il 1859 e il 1870, i predicatori valdesi od evangelici «liberi» avevano trovato folle intere di ascoltatori entusiasti, tanto a Nord del Po, da Mantova a Guidizzolo e a Castiglione delle Stiviere, quanto a Sud del fiume, da Guastalla, che per un momento era parsa levarsi in massa contro il suo vescovo, a Parma e a Mezzano Inferiore. A conti fatti, però, si vide che la borghesia liberale e democratico-radicalista si era limitata a battere le mani ai protestanti per mero spirito anticlericale; e passati i bollori della Questione Romana, non ebbe più voglia neanche di battere le mani. La povera gente, specie i braccianti, aveva preso il Vangelo più sul serio; «Cristo salva i poveri» era l'insegna, tracciata rozzamente da una mano poco esperta dell'alfabeto, della cappella evangelica di Mezzano Inferiore. Ma era anche la vittima più facile della reazione; «nelle campagne, dichiararsi evangelico - diceva una relazione al Sinodo valdese del 1872 - vuol significare esporsi al

pericolo di rimanere senza lavoro e senza pane». Dopo il 1880, infine, era cominciata l'emigrazione: la miseria «fa strage» nella popolazione di Castiglione delle Stiviere, diceva un'altra relazione al Sinodo del 1880. Chi poteva, se ne andò: ai primi del Novecento non restavano più che avanzi sparuti del moto evangelico risorgimentale, a parte qualche comunità cittadina, tutt'altro che numerosa, a Mantova («fratelli» e valdesi), a Parma, Piacenza e Cremona (wesleyani) ed a parte il tenace nucleo rurale di Mezzano Inferiore (wesleyani).

A partire dal 1891, viceversa, a Revere ed Ostiglia, centinaia di lavoratori presero ad affollare le prediche tenute colà da pastori valdesi, ed in breve tempo, il movimento si propagò anche ai paesi vicini. Oltre che a Revere ed Ostiglia, i valdesi fondarono comunità evangeliche a S. Vittoria di Gualtieri attorno al 1896, a Codisotto nel 1897, a Nuvolato circa nello stesso tempo. Anche in questo caso, la diffusione del protestantesimo fu favorita dalla concentrazione di operai per grossi lavori pubblici, cioè lo scavo di un canale di bonifica fra il Mantovano e il Reggiano. E stavolta non c'è dubbio che il movimento evangelico andò di pari passo con quello politico-sociale dei lavoratori, ormai volgentesi al socialismo. Ai primi del Novecento, i valdesi trovavano ascoltatori entusiasti anche a Borgofranco, Quattrocasse, San Giacomo delle Segnate, Segnate, Quingentole, Poggiorusco, Pieve a Coriano, Carbonara, Quistello. A Santa Lucia di Quistello sorgeva una comunità valdese, che nel 1902 annoverava già 106 membri comunicanti e centinaia di simpatizzanti. Sempre nel 1902, veniva una petizione con una cinquantina di firme da Felonica Po, il movimento si propagava in una decina di località vicine, nelle province di Mantova, Ferrara e Rovigo. Da Bergantino, arrivava nel 1908 un'altra petizione per l'invio di un predicatore valdese con un centinaio di firme. In parecchie delle località soprannominate, accanto alle cappelle, i valdesi aprivano anche scuole diurne per i ragazzi, serali per i lavoratori adulti, e femminili. Intanto, anche i battisti facevano progressi a Ferrara e nei dintorni.

Come rapidamente era cresciuto, tuttavia, così rapidamente il moto si disintegrò. Qua i primi entusiasmi furono seguiti da pura e semplice indifferenza; là si fecero sentire le rappresaglie economiche, come a Bergantino, ove il parroco era anche presidente della Cassa Rurale e quindi poté colpire i simpatizzanti della predicazione valdese chiudendo loro il credito agricolo. Altrove, i rapporti fra protestantesimo e socialismo si rivelarono difficili; come ai dirigenti socialisti sembrava di prammatica l'ateismo, così ai pastori valdesi di allora sembrava doverosa una pietistica indifferenza alla politica. E forse, sotto sotto, a qualche bravo subalpino, tutto quello sventolio di bandiere rosse dava piuttosto fastidio. A Codisotto almeno, ove i valdesi contavano circa 160 aderenti, fra adulti e ragazzi, ai primi del secolo, i capi socialisti combatterono

addirittura l'opera valdese, altrettanto del clero cattolico, e riuscirono a farla sparire prima del 1914. Del vasto incendio di un tempo, presto non restarono che un nucleo sparuto a Santa Lucia di Quistello ed una comunità a Felonica Po, oltre a quella cittadina dei battisti a Ferrara.

La diversità di sorti fra la comunità valdese di Felonica Po e quelle delle altre località vicine deriva da una circostanza, cui vale la pena di dedicare una piccola digressione, tanto è singolare; nientemeno che l'incontro non solo fra movimento evangelico e movimento socialista, ma fra ambedue ed un'estrema propaggine del grande movimento pedagogico toscano del Risorgimento. Una figlia di Enrico Mayer, il ben noto patriotta ed educatore toscano, era andata sposa ad un ricco giovane, Giuseppe Comandi, che divenne altresì protestante<sup>(6)</sup>. Costei però morì ben presto e il dolore portò il Comandi a stringersi ancora più affettuosamente al suocero, diventandone una specie di figlio spirituale. Consacrò perciò se stesso e il suo notevole patrimonio ad un istituto educativo per ragazzi a Firenze, dei cui allievi taluni si dedicarono a loro volta all'insegnamento con grande slancio pedagogico e religioso insieme. Appunto un discepolo del Comandi, Virgilio Sommani, andò come maestro evangelista a Felonica Po nel 1909-1912 e da vero epigono dei «campagnoli toscani» dell'Ottocento, convinse i contadini che là avevano abbracciato la fede evangelica ad istruirsi, e soprattutto a dare un livello molto alto di istruzione - almeno per i tempi - ai loro figli, pure restando agricoltori, anziché recarsi altrove a caccia di un impiego. L'istruzione cambiò i poveri diavoli affamati in uomini capaci di lavorare col cervello, oltre che con le braccia, cioè di fare fruttare la buona terra padana, e quindi raggiungere un certo benessere. Come in tanti altri casi, la stabilità economica volle dire anche la stabilità della comunità evangelica.

Il maestro Sommani andò via dopo il 1912; col tempo divenne pastore e infine, nel 1941-1948, fu eletto moderatore della Chiesa valdese addirittura. Ma i contadini di Felonica Po non dimenticarono il suo insegnamento. Col tempo, venne anche il fascismo e i valdesi se la passarono male assai, un po' perché evangelici ed un po' perché vecchi seguaci di Matteotti. Ma tennero duro senza sbandarsi; anzi, aguzzarono ancora di più il cervello, come quando reagirono al boicottaggio, con cui si cercava di affamarli di nuovo, organizzando una specie di mensa comunitaria, per mettere insieme le risorse di tutti. Superarono così anche le burrasche del fascismo; continuarono a fare studiare i figli e trovare modi di cavare più frutto dalla terra. Oggi, i nipoti dei braccianti rossi e

(6) Cfr. LUIGI SANTINI, *Contributo a una biografia di G. Comandi*, in *Studi di Letteratura, Storia e Filosofia in onore di B. Revel*, Firenze, 1965, pp. 557 e ss.

miserabili, sono ancora socialisti e agricoltori, ma sono tutto fuorché nella miseria; una storia che pare uscita da una pagina di Max Weber.

\* \* \*

Nessun fattore operò quanto l'emigrazione, nella diffusione del protestantesimo fra i lavoratori italiani del primo Novecento; è incalcolabile quanti siano i nuclei di evangelici, piccoli o grossi, seminati qua e là per l'Italia dalla vicenda dell'emigrazione. Ma fu soprattutto nell'Italia meridionale che i reduci dagli Stati Uniti suscitavano veri e propri movimenti popolari, sia pure con caratteristiche diverse, a seconda delle varie situazioni ambientali.

Nell'Abruzzo e nel Molise, per esempio, il fatto ambientale determinante era la scarsità di grossi agglomerati urbani e l'isolamento dei piccoli centri rurali, a causa della tormentata orografia della regione, e quindi della difficoltà della comunicazione, specie durante l'inverno. Non v'è perciò una tradizione evangelica risalente al Risorgimento; a quel tempo, il protestantesimo mise solo radici stentate, e destinate a sparire con gli anni, in qualche centro cittadino, come Chieti o Aquila. Salvo qualche caso isolato, come quello di Pescasseroli, ricordato dal Croce in un'appendice alla sua *Storia del Regno di Napoli*<sup>(7)</sup>, i movimenti evangelici cominciarono solo alla fine dell'Ottocento e si dibatterono anch'essi fra le angustie della vita paesana, limitandosi magari alla «dissidenza» di poche decine di persone soltanto.

In genere, la cronaca di questi movimenti abruzzesi e molisani è intrecciata con quella di lotte paesane fra clericali e anticlericali, di cui le nostre fonti non chiariscono che molto male la reale natura e lo sfondo economico-sociale, ma di cui lasciano indovinare l'acerbità dai frequenti episodi di violenza da esse registrati: lotte di classe vere e proprie attorno alla proprietà della terra? Oppure risse di clans familiari, e magari di notabili locali, ora legati a consorterie reazionarie ed ora affiliati alla massoneria? Si vede, tuttavia, che quando la «dissidenza» ha superato il primo momento difficile, resistendo al tentativo di soffocamento da parte dell'ambiente tradizionale, si ha una sua espansione in altri paesi vicini, specie lungo le strade che portano dalle montagne dell'interno alle coste dell'Adriatico. Nasce così una diaspora di piccoli gruppi, la cui vita è resa difficile, oltre tutto, dall'impossibilità di avere una cura meno che saltuaria di un pastore od un evangelista, specie nell'inverno, allorché la neve blocca le strade. Viceversa, il dissanguamento di questi gruppi a

(7) B. CROCE, *Storia del Regno di Napoli*, Bari, 1925.

causa dell'emigrazione è più forte in Abruzzo e nel Molise che in ogni altra regione. Desta perciò meraviglia la tenacia con cui molti di essi hanno resistito sino ai giorni nostri, anche se ridotti ad un pugno di superstiti. Presumibilmente, proprio l'isolamento ha sviluppato una così meditata fermezza di convinzioni ed al tempo stesso favorito la nascita di una *leadership* locale di anziani, capace di tenere stretti a sé gli altri.

Confessiamo di ignorare se v'è una ragione particolare per cui uno dei primi movimenti evangelici sia nato nella zona della minoranza slava del Molise, a Schiavi d'Abruzzo, e da qui si sia diffuso ad altri centri simili, come San Giacomo degli Schiavoni e Guglionesi. Comunque, a Schiavi ebbe inizio da un Vincenzo Di Domenica, reduce dagli Stati Uniti, nel 1889 e si affermò, malgrado violenze popolari aizzate dal clero, dopo l'arrivo nel 1893 del pastore valdese Santi Felici, un nome ben noto agli studiosi del Campanella. La comunità, forte di una quarantina di membri, ebbe ancora vicende agitate per alcuni anni; nel 1895, la casa di Di Domenica, in cui si riunivano gli evangelici, fu assalita dai clericali e devastata; fortunatamente, i presenti alla riunione poterono scampare rifugiandosi in una cantina; nel 1900, quando i valdesi inaugurarono una loro cappella, si ebbero gazzarre e sassaiole; altri tafferugli continuarono a verificarsi successivamente. Oltre tutto, al dotto pastore Santi Felici, morto immaturamente nel 1897, era successo un evangelista, l'ex avvocato Lo Re, la cui eloquenza violentemente anticlericale non contribuiva davvero alla distensione degli animi. Si ebbe, tuttavia, la estensione del movimento ad altri paesi, con vicende più o meno analoghe.

Nel 1900 partiva da Carunchio una petizione con una cinquantina di firme perché i valdesi vi si recassero a predicare. Anche qui non mancarono violenze; la sala di culto che i valdesi avevano aperto fu assalita il 14 maggio 1901 da una turba di energumeni e gli evangelici si salvarono aprendo un buco nel soffitto e passando di là in una casa attigua, i cui abitanti li aiutarono a fuggire in una strada retrostante. Ma il regime giolittiano, almeno in certe faccende, era abbastanza coerente con i propri principi liberali; intervenne la forza pubblica presidiando il paese per alcuni giorni; una decina di facinorosi fu denunciata e condannata in tribunale. Dal canto suo, l'evangelista fece il bel gesto di dare un perdono che facilitò la grazia reale ai condannati. Le cose si quietarono e sorse una comunità di alcune decine di membri comunicanti. Nel 1902 il Lo Re cominciò a predicare a San Giacomo degli Schiavoni, stavolta col favore della popolazione e senza più gravi incidenti di una denuncia per avere tenuto riunioni non autorizzate, da cui fu assolto dal pretore di Termoli. Nacque così una comunità valdese un po' più numerosa delle precedenti. Sempre nel 1902, fu chiamato a Guglionesi da ripetute petizioni con decine di firme; il sindaco stesso la accolse favorevolmente,

dichiarandosi lieto che gli evangelici richiamassero il popolo a Cristo e lo staccassero dal prete. Quando però si delineò un movimento con alcune centinaia di simpatizzanti, scoppiarono le solite violenze clericali. Fu inviata la truppa addirittura per calmare i disordini ed una cinquantina di persone, fra cui il prete locale, fu mandata sotto processo. Tutto si ridusse però alla nascita della solita piccola comunità con qualche decina di membri.

La penetrazione valdese si estese per qualche tempo anche ad altri centri del Molise, come Pescolanciano e Civitacampomariano, e portò alla nascita di una comunità a Campobasso stessa ai primi del Novecento. Penetrò inoltre nella provincia di Chieti, con vicende affatto analoghe; a Borrello un reduce dagli Stati Uniti, Luciano Casciato, prese contatto con i valdesi di Schiavi nel 1897 e creò una piccola comunità, malgrado le consuete ostilità dell'ambiente e le consuete beghe fra clericali e anticlericali; a Salle, un altro «americano» mandò a chiamare il pastore valdese di Chieti attorno al 1900; lo stesso avvenne a Casalanguida. Anche a Salle scoppiarono violenze ed arrivarono i carabinieri a ristabilire l'ordine. A differenza però degli altri paesi, il numero degli aderenti fu relativamente elevato; oltre ad una cappella, i valdesi aprirono anche una scuola, con corsi serali per adulti analfabeti, frequentati anche da una cinquantina di donne. Per vario tempo, la scuola e la cappella valdesi furono bersaglio di violente ostilità, aizzate dal sindaco e dal prete; gli evangelici dovevano montare la guardia alla casa del maestro, arrivato dalle Valli Valdesi, per timore che gli facessero la pelle. Poi la situazione si calmò; ma in cambio, venne il terremoto del 1915 e distrusse mezzo paese: il resto fu portato via da una frana. Salle fu ricostruita solo in parte e in altra sede; la maggioranza della popolazione emigrò e con lei quasi tutti gli evangelici.

Sempre nella provincia di Chieti, attorno alla vallata del Sangro, nacquero pure delle comunità metodiste fra vicende del tutto analoghe: si formò un primo nucleo ad Atesa, seguito dall'immane scoppio di violenza clericale, per cui nel giugno 1898 si ebbe un'aggressione alla casa del predicatore evangelico Rivoire; si ebbero altresì l'intervento della forza pubblica, il processo ai responsabili dell'aggressione e le condanne di vari di costoro. Subito dopo, cominciarono ad arrivare inviti a predicare dai paesi vicini e nacquero altre comunità a Perano (1900) ed a Palombaro (1904). Il primo arrivo di un predicatore evangelico a Palombaro, nel 1902, fu salutato da una violenta gazzarra, per cui dovettero muoversi daccapo i carabinieri e piovve daccapo qualche condanna: però il partito anticlericale doveva esser forte assai, se è vero che il municipio regalò addirittura un terreno perché i protestanti vi costruissero la loro cappella ed una scuola. Il che potrebbe spiegare come mai la comunità metodista abbia avuto una vitalità particolarmente

rigogliosa nei suoi primi venti anni di vita e viceversa sia stata assai bersagliata dopo l'avvento del fascismo.

Sorsero infine una comunità battista a Montenerodomo (1907), nonché due comunità dei «fratelli» a Paglieta (verso il 1905) ed a Gissi. Ne fu promotore soprattutto un ex impiegato statale, Camillo Pace, che poi trasferì a Pescara la sua sede; durante il fascismo, ebbe una perquisizione, nel corso della quale gli furono trovati in casa emblemi massonici, e quindi fu mandato al confino. Se si tiene conto dell'abituale separazione dal «mondo» dei «fratelli» (difatti, la scoperta che un «operaio del Signore» era anche massone mise un po' a disagio il loro ambiente) questa circostanza è pure indicativa del clima in cui si svolsero gli avvenimenti abruzzesi di cui abbiamo parlato.

Del resto, oltre che nel Molise e in provincia di Chieti, vi fu un certo movimento evangelico anche altrove: nelle province di Aquila e di Teramo, i wesleyani crearono una decina di nuclei ad Ofena, Pentima, Torre dei Passeri, Loreto Apruntino, Pescosansonesco etc., con centinaia di aderenti e simpatizzanti; nella Marsica, sorse una comunità battista a San Benedetto dei Marsi. Si ripeté ancora una volta la solita storia; la cappella evangelica e la casa di un protestante, Nicola Di Benedetto, furono assalite dai clericali; la forza pubblica intervenne e vi fu un processo contro gli aggressori, fra cui il contadino Venanzio Cerasani. Vi fu però una novità singolare; il Cerasani stesso si convertì nel 1905 e come Saulo di Tarso si trasformò da persecutore in perseguitato. Divenne cioè l'anziano della comunità battista e subì egli stesso violenze durante un altro scoppio di brutalità nel 1908. Anche S. Benedetto fu colpita duramente dal terremoto della Marsica e la comunità perdette due terzi dei suoi membri. Ma non si sfasciò come quella di Salle, grazie appunto all'anziano Cerasani, che riuscì a mantenerla unita ed a colmare i vuoti aperti nelle sue file dalla catastrofe. Come vedremo più oltre, anche negli anni successivi, persino sotto il fascismo, la Marsica, il Molise e la provincia di Chieti continuarono ad essere punteggiate di nuovi movimenti evangelici sino ai giorni nostri.

Al contrario dell'Abruzzo, in Puglia i movimenti evangelici della fine dell'Ottocento e del primo Novecento nacquero su un terreno che spesso aveva già ricevuto una esperienza del genere nei decenni precedenti. Nella regione esisteva già uno strato di borghesia liberale o radicale-democratica al tempo del Risorgimento, specie nelle città costiere come Bari, Barletta, Trani, Brindisi, Gallipoli, Taranto, ed in qualche centro dell'interno come Foggia o Lecce. Subito dopo il 1860, pertanto, vi fu una certa penetrazione di valdesi e di evangelici «liberi» in questi ambienti, sia pure con qualche episodio drammatico, come la strage di Barletta del 1866, in cui i protestanti furono linciati dalla folla aizzata dal clero. Il reflusso degli entusiasmi risorgimentali portò alla solita crisi del movimento

evangelico attorno al 1880. Sopravvissero però alcune comunità della Chiesa Cristiana Libera, specie nelle città, e qualche nucleo più o meno sparuto di «fratelli» e di valdesi; più tardi comparvero nella regione anche metodisti e battisti. E con la fine dell'Ottocento venne anche in Puglia una ripresa, che si fece sentire particolarmente nel retroterra rurale, nelle province di Foggia e di Bari, anziché sulla costa.

Si trattava però di un ambiente rurale *sui generis* cioè quello dei grandi agglomerati di braccianti, ove i contadini vivono altrettanto addensati degli operai della grande industria. Dunque, un ambiente già pervaso di fermenti di ribellione politico-sociale, in cui la predicazione evangelica era accolta senza paura ed in cui la reazione clericale si trovava di fronte un bellicoso proletariato, per nulla facile ad abbassare il capo davanti alla prepotenza altrui. Nei grandi agglomerati rurali della Puglia, le comunità evangeliche avevano assai meno da soffrire che nell'Abruzzo e potevano avere una assai più facile continuità di vita. L'emigrazione non le dissanguava tanto facilmente, in quanto i vuoti da essa aperti venivano colmati più facilmente da nuovi proseliti, oltre che dalla alta natalità caratteristica del Mezzogiorno. La cura pastorale stessa non presentava i problemi angosciosi dell'Abruzzo, anche se la figura dell'«anziano» contadino vi acquistava spesso un'importanza centrale. Il movimento evangelico, infine, si innestava naturalmente sul coevo moto di risveglio delle plebi meridionali, sotto lo stimolo dell'emigrazione e delle nuove idee socialiste.

Il rapporto fra queste circostanze ambientali ed il movimento evangelico è provato dalla sorte stessa, ben altrimenti infelice, cui il protestantesimo andò incontro in altre zone della regione, con diversa configurazione economico-sociale. Nel Salento, i «fratelli» tentarono di allargare le loro superstiti propaggini nella zona fra Brindisi e Lecce, sul cadere dell'Ottocento. Ma a Surbo, dove il loro «operaio» di Brindisi, Brunelli, stava raccogliendo qualche seguace, una folla fanaticizzata minacciò di assalire la casa di un tale C. Casale ove si tenevano i culti, il 12 ottobre 1893, e il Brunelli si salvò solo per l'intervento di un assessore ed una guardia comunale, i quali lo fecero uscire dal paese. A Novoli scoppiò un tumulto analogo il 20 febbraio 1898, con percosse e ferite. A San Pier Vernotico, l'8 novembre 1899, un «colportore» Russo, pure dei «fratelli», fu aggredito dalla folla, bastonato e lasciato per la strada in gravi condizioni; qualche mese dopo, nel marzo del 1900, anche il Brunelli rischiò di esservi linciato a furore di popolo, mentre stava tenendo il culto evangelico ad un'ottantina di persone; riuscì a nascondersi e si salvò, ma le case di tre evangelici andarono a sacco. Dopo di che non si parlò più di movimento evangelico in quell'area, almeno per parecchi anni. Non vi fu stavolta nessuno di quegli energici interventi della pubblica autorità, a difesa della libertà religiosa, di cui si è detto a proposito dell'Abruzzo.

Non è da escludere pertanto che vi sia stata una sorta di tacita complicità fra i «mazzieri» locali e coloro cui, almeno in teoria, sarebbe spettato di assicurare l'ordine pubblico e l'incolumità fisica dei cittadini. Tanto più che si era negli anni famigerati della reazione di fine secolo; ed abbiamo già visto come anche altrove il contegno delle autorità, in quel giro di tempo, fosse tutt'altro che tenero verso i predicatori evangelici, i quali andavano mettendo grilli per la testa al popolo.

Il legame fra movimento religioso e rivolta sociale balza invero agli occhi se si scorre l'elenco delle località, in cui il movimento evangelico poté viceversa attecchire. A parte i soliti centri urbani costieri, ci sono tutti i classici luoghi della disperata miseria dei braccianti e delle loro feroci lotte di classe con gli agrari pugliesi. In testa c'è la tragica Murgia, con tutta una serie di comunità battiste: Gravina (1892), Altamura (1894), Gioia del Colle, Santeramo ove i battisti ereditano un vecchio avamposto dei «fratelli». Inoltre a Spinazzola nasce anche un nucleo metodista (1896). E la serie delle comunità battiste prosegue anche nella vicina Lucania, ove l'ambiente è così simile a quello murgiano, sia pure con una miseria ancora più cupa: Matera (1891), Moglianico (1892), Ferrandina (1897). Al limite della Murgia, verso Taranto, c'è Ginosa, da cui parte nel 1903 una petizione ai valdesi perché vi mandino un loro predicatore. Vi sorge una comunità, con annessa una scuola, in un ambiente fortemente influenzato dal socialismo; vi lavora il solito evangelista Pasquale Lo Re, fra il 1907 e il 1911, in mezzo alle abituali baruffe con i clericali. A differenza delle stazioni battiste, però l'opera valdese di Ginosa subisce un certo declino, a causa della miseria imperversante. La fame è tale da esplodere in una sommossa popolare, il 29 marzo 1915; 150 poveri diavoli sono arrestati, fra cui alcuni evangelici. E parecchi, al solito, emigrano. Anche al di là della fascia murgiana, del resto, i valdesi creano una comunità a Taranto sul cadere del secolo XIX; e si tratta anche qui di un movimento abbastanza tipico, in quanto i proseliti sono quasi tutti operai dell'arsenale marittimo, come gli evangelici di La Spezia.

Più a settentrione, nella tradizionalmente ribelle Corato, una comunità valdese, risalente al 1879, ma quasi estinta successivamente, ripullula ai primi del secolo, specie quando vi è un pastore Giuseppe Banchetti (1909-13), di tendenze socialiste. Nel Foggiano si formano altre comunità, pure valdesi, nella rossa Cerignola (1902) e ad Orsara di Puglia, ove sembrano ripetersi le vicende del vicino Molise. Verso il 1900, due reduci dagli Stati Uniti, Donato Pagano e Donato Cericola, chiamano il pastore valdese di Napoli e formano un primo nucleo evangelico, suscitando le abituali reazioni: il vescovo stesso si trasferisce ad Orsara per una quindicina di giorni, onde dirigere la lotta contro i protestanti. Per anni si vive in un clima incandescente, fra diatribe di missionari, che cercano di aizzare il popolo contro i protestanti, e occasionali episodi di violenza. tanto per

cambiare, viene mandato ad Orsara il Lo Re, dal 1913 al 1916, il quale non manca di fare le solite scenate anticlericali; fra l'altro, nel 1914, organizza un corteo per celebrare la ricorrenza del 17 febbraio 1848, cioè dell'editto di emancipazione dei valdesi, e i clericali glielo impediscono scatenando la folla. Ancora una volta, però, si ha un energico intervento delle autorità: un centinaio di soldati è inviato a presidiare Orsara, onde consentire al corteo di svolgersi liberamente.

Con Orsara, siamo al limite dell'Appennino meridionale; in mezzo al suo labirinto di montagne e vallate, nei villaggi isolati dal mondo che stanno fra la zona del Vulture e la conca di Avellino, pullula daccapo tutta un'altra serie di comunità contadine, per lo più battiste e in qualche caso metodiste, legate come sempre al ritorno degli emigrati dagli Stati Uniti. Ne nascono a Calitri (1899), Avellino (1900), Bisaccia (1906), Pescopagano (1907), Guardia dei Lombardi (1912), tutte quante battiste, nonché a Venosa (metodista episcopale) e a Rapolla (metodista wesleyana). E non si finirebbe più di elencare i centri della Campania ove sorgono nuclei piccoli o grandi di tal genere; ve ne sono di battisti a Minturno (1896) e nei dintorni, a San Giorgio a Cremano (1906), a Isola del Liri (1912); vi è un grosso movimento evangelico ad Albanella (1904), nel Cilento, sorto ad opera di un contadino Antonio Inghilese, divenuto protestante a New York, che sbocca nella formazione di una comunità metodista; sempre ad opera di reduci d'America la predicazione metodista si fa strada a Castellone al Volturno, a partire dal 1899 e di lì si allarga a sei o sette località vicine. Ed ognuno di questi nomi ha dietro di sé una storia di lotte paesane e di tenacia contadina, simile a quello che abbiamo già esposto e che sarebbe ormai tedioso ripetere.

Qualche ondata del movimento raggiunge anche la Calabria, cioè la regione del Mezzogiorno che meno è stata penetrabile al protestantesimo nell'età del Risorgimento. Anche nei decenni successivi i protestanti vi hanno fatto solo qualche sporadica comparsa; per esempio a Rocca Imperiale, un paese della Calabria Ionica, che alla fine del secolo presentava il caso piuttosto singolare di un sindaco ex-prete, tale Vitale, il quale era anche predicatore evangelico ed anima di una piccola comunità valdese. Nel 1899, viceversa, da Falerna, sull'altro versante marittimo della Calabria, non lungi da S. Eufemia, arriva una petizione ai valdesi perché mandino un predicatore. Sorgono una comunità e le solite scuole diurne per i ragazzi e serali per gli analfabeti; al censimento del 1901, 300 persone si dichiarano di religione protestante. Da Falerna, inoltre, la predicazione valdese si allarga ad una decina di centri vicini, sino a Reggio, ove sorge un'altra comunità all'indomani del terremoto del 1908. Fra il 1910 e la Guerra Mondiale nascono altre comunità, a Catanzaro e nei paesi vicini di S. Pietro Magisano e Vincolise, specie ad opera di un reduce degli Stati Uniti, G. Scorza, le quali aderiscono alla

Chiesa Metodista Episcopale. Anche a Vincolise, al solito, si hanno un tumulto clericale contro i protestanti e la condanna in tribunale degli autori delle violenze. A Cosenza e in provincia lavorano i wesleyani; in altri centri calabresi si impiantano i battisti. È vero d'altra parte che le condizioni ambientali sono di una durezza estrema: l'isolamento in cui vivono questi nuclei evangelici, quasi sempre modesti di numero, la pressione implacabile di un ambiente ostile, il solito dissanguamento prodotto dall'emigrazione logorano le comunità ancora più rapidamente di quelle dell'Abruzzo, riducendole spesso a piccole «dissidenze» asfittiche, senza ulteriore possibilità di penetrazione.

In Sicilia, invece, a differenza del Mezzogiorno continentale, la rivoluzione garibaldina aveva inciso profondamente, e sulla sua scia anche il protestantesimo aveva trovato una diffusione abbastanza notevole in pochi anni. Al censimento del 1861, l'isola contava appena 742 protestanti, per l'80% stranieri; a quello del 1871 ne contava già 6755. I valdesi, sbarcati in Sicilia quasi alle calcagna delle camicie rosse, ebbero ovviamente una parte preponderante in questa fase iniziale. Arrivarono, poi, i wesleyani, dal 1872, ed i battisti, dal 1876; ed infine anche i metodisti episcopali, e la Chiesa Evangelica Italiana.

Le circostanze che avevano presieduto alla sua nascita, fecero insieme la forza e il limite del protestantesimo in Sicilia. Nato ad uno stesso parto con il movimento garibaldino, il movimento evangelico poteva trovare facilmente appoggi nell'ambiente locale, con le sue forti passioni anticlericali, le sue consorterie massoniche, i suoi influenti capocchia paesani. Ma se accettava questo appoggio, metteva il piede nei trabocchetti della piccola politica di parte, con tutti i suoi intrighi e i suoi ripicchi, correndo il rischio di farsi strumentalizzare e perdere ogni genuino connotato religioso; se lo rifiutava, correva il rischio di trovarsi isolato e cozzare vanamente contro il muro delle diffidenze e delle omertà mafiose. I valdesi vollero porre un'energica distinzione fra vangelo e consorteria politica, comunità cristiana e massoneria, e con una tenacia subalpina lavorarono a creare comunità evangeliche fondate su una seria coscienza religiosa ed una disciplina non meno seria. Vi riuscirono in più casi, tanto nelle grandi città costiere, come Palermo, Messina e Catania, quanto in alcuni centri dell'interno, come Vittoria, Caltanissetta, Riesi e Grotte. Ma in una quantità di altri casi, dopo rapidi successi iniziali, sperimentarono altrettanto subitanei crolli nella loro opera. Per di più, il corpo pastorale valdese di allora era composto in buona parte di oriundi delle Valli; inevitabilmente, l'avanzata dei valdesi in Sicilia aveva più il carattere di una «conquista piemontese», che non di un movimento popolare indigeno. Va detto d'altra parte che chi si prestò a corteggiare l'anticlericalismo di stampo massonico più dei valdesi, come fecero a volte i metodisti e quelli della Chiesa Evangelica Libera, mietè ugualmen-

te grosse disillusioni e non sempre costruì qualcosa di durevole nella stessa misura dei valdesi.

Nulla di strano, dunque, che non esistano rapporti fra il movimento evangelico e il grande incendio popolare dei Fasci Siciliani<sup>(8)</sup>. D'altra parte, il risveglio delle masse popolari, sviluppatosi tra la fine dell'Ottocento ed i primi del Novecento, trovò anche in Sicilia riscontro in una parallela ripresa espansionistica evangelica. E le condizioni ambientali furono ancora una volta determinanti, in molti casi, del successo o dell'insuccesso degli sforzi dei protestanti.

Nella Sicilia occidentale si trattò quasi sempre di insuccesso e non c'è dubbio che vi ebbe parte preponderante il clima di intimidazione che vi facevano regnare le cosche mafiose locali, con la tacita connivenza delle autorità stesse. Nel 1905, i valdesi insediarono un loro evangelista a Trapani, su richiesta di un piccolo nucleo di seguaci e simpatizzanti; e finché il nucleo restò piccolo, le cose andarono lisce. Quando la cappella valdese, attorno al 1910, cominciò ad affollarsi di uditori, cominciarono anche le gazzarre per disturbarne il culto, di cui la polizia rifiutò - chissà perché - di occuparsi. Visto che le chiassate non bastavano, si passò alle vie di fatto; durante la predica, l'evangelista, Pietro Zuliani, venne ferito alla testa da una seggiola scagliatagli contro da un energumeno; e la magistratura - chissà perché - dopo averci pensato sopra alcuni mesi, se ne lavò le mani con un «non luogo a procedere». Non essendo bastato neanche questo «avvertimento», il custode della cappella venne bastonato ripetutamente. Allora i valdesi protestarono a Roma, presso il ministero degli Interni, e tutto si calmò di botto, come per incanto. Ma ormai, coloro che prima frequentavano la cappella avevano capito l'antifona e se l'erano squagliata. Rimase solo una dozzina di superstiti, che il tempo si incaricò di far sparire gradatamente. Attorno al 1910, i pastori valdesi di Palermo cominciarono a trovare ascoltatori in parecchi paesi circconvicini; specie a San Cipirrello, centinaia di persone si affollavano ad ascoltarli presso la Cooperativa locale. Tosto però - chissà perché - i loro stessi simpatizzanti pregarono i valdesi di sospendere le proprie visite al paese: non ci vuole molto a capire da chi provenisse questo amorevole consiglio in un paese come San Cipirrello.

Anche a Girgenti, i valdesi dovettero abbandonare un locale di culto

(8) Anche se non mancò, in ambiente evangelico, una certa coscienza della gravità della situazione sociale in Sicilia: p. es. *L'Evangelista*, nel 1893, stigmatizzò più volte, con linguaggio assai acceso, le tragiche condizioni dei lavoratori siciliani e l'egoismo dei ceti abbienti, negando che le misure repressive del governo potessero servire in alcun modo a sanare i mali dell'isola ed insistendo in particolare sull'intollerabile gravame che la politica fiscale del tempo faceva pesare sulle masse popolari.

da essi aperto nel 1908, perché alcuni anni dopo, nel 1912, non si poteva riunire altro che sotto la protezione della forza pubblica e fra continue minacce. Nell'area delle zolfare, tuttavia, il bellicoso proletariato delle miniere li sosteneva con la propria simpatia. Si è già parlato di Riesi e di come nel 1911 buona parte della popolazione riesina si dichiarasse protestante. Da Riesi, Grotte e Caltanissetta, l'opera valdese poté irradiarsi attorno ai primi del Novecento in una quindicina di località vicine. Talvolta, i valdesi vennero invitati da petizioni, come a Sommatino nel 1903 ed a Licata nel 1905; tal'altra si delinearono movimenti di una certa estensione, come a Pietraperzia, a Serradifalco, a Piazza Armerina. Verso il 1915 l'effervescenza iniziale si era già dileguata; la crisi dello zolfo si era fatta cronica e con essa la miseria delle popolazioni. La fame, ormai endemica, portò all'emigrazione, oppure ad un cupo avvilitamento. Né nelle province occidentali dell'isola, né in quelle di Agrigento e di Caltanissetta, la partita si chiuse lì per sempre: oggi i protestanti pullulano a migliaia in queste zone, con poco meno di un centinaio di comunità. Ma per questo fu necessario che passassero alcuni decenni e soprattutto che la situazione religiosa della Sicilia si mettesse daccapo in movimento, sotto la spinta di quei movimenti popolari, a carattere ardentemente spiritualistico, di cui già si è parlato come di un fenomeno delineatosi nel duro clima del fascismo ed esploso largamente all'indomani del crollo della dittatura.

L'ambiente agricolo della Sicilia orientale poteva altresì essere povero, ma era esente dal terrore mafioso che gravava sulla Sicilia occidentale o da fenomeni così terrificanti di sfacelo economico quali quelli della regione delle zolfare. Anziché dal latifondo, era caratterizzato spesso da culture intensive di vigneti e agrumeti, specie nelle sue fasce costiere. Sotto ogni aspetto, offriva almeno un minimo di spazio per movimenti popolari, tanto sul piano politico, quanto su quello religioso. Nulla di strano che esso abbia presentato assai migliori possibilità di penetrazione a nuove idee evangeliche che non l'area occidentale dell'isola.

Una zona tipica di questa penetrazione può considerarsi l'estremo lembo meridionale della Sicilia, che fronteggia direttamente l'Africa, e l'area finitima della provincia di Siracusa. Verso il 1896, sorse una comunità della Chiesa Evangelica Italiana fra i contadini di Scicli (Ragusa). La Chiesa Evangelica Italiana aveva allora come presidente Saverio Fera, già pastore proprio a Palermo, che in seguito capeggiò la Massoneria di Piazza del Gesù al tempo dello scisma massonico; ad invitare i protestanti a Scicli ed appoggiarne l'opera furono la Società Operaia e la Società Agricola locali. Dunque, non c'è dubbio sullo sfondo politico-sociale di questo movimento; a Scicli, però, dal radicalismo democratico, si passò presto a posizioni ancora più avanzate, specie sotto la guida di un pastore G.B. Gattuso; movimento evangelico e movimento

socialista contadino fecero praticamente tutt'uno, attirandosi ovviamente l'odio dei notabili locali. Nel novembre 1904 scoppiò una sollevazione, sotto il pungolo della fame: intervenne la truppa. Furono operati arresti a dozzine. Settantuno persone, fra cui sedici evangelici furono processati, compreso il pastore Gattuso, accusato di essere il principale aizzatore del tumulto. Il tribunale lo assolse, ma i notabili lo boicottarono così efficacemente che per vario tempo dovette abitare a Modica, in quanto a Scicli nessuno osava affittargli un alloggio. Ciò nonostante, il movimento evangelico-socialista lungi dallo spengersi si radicò ancora più saldamente in Scicli. E vedremo più oltre come esso avesse ancora vicende assai interessanti dopo la I Guerra Mondiale.

Non lontano di là, a Vittoria, esisteva già una comunità valdese; e anche quest'ultima, sul cadere del secolo, riprese a far buon numero di proseliti, specie negli ambienti popolari della città. Da Vittoria, infine, i valdesi penetrarono a Pachino nel 1899, ove trovarono una popolazione agricola di spirito fortemente indipendente che li accolse in trionfo. Né giovò ad arrestare il movimento la voce allora sparsasi di un'apparizione della Madonna, la quale avrebbe espresso un severo ammonimento contro il pericolo protestante. Nel 1903, allorché vi era pastore quel Giuseppe Banchetti, di cui si è già parlato a proposito della Puglia, si calcolava che metà dei 12.000 abitanti di Pachino fossero stati in contatto, in un modo o nell'altro, con l'opera evangelica.

Vi fu il solito riflusso dopo i primi entusiasmi; per di più, nel 1905, la peronospora distrusse i vigneti, principale risorsa degli agricoltori di Pachino, e la gente cominciò ad emigrare. Tuttavia, la comunità valdese restò fiorente, grazie anche alla presenza - qui come altrove - di scuole molto apprezzate dalla popolazione. Inoltre, si destarono movimenti a Floridia, dove i valdesi furono chiamati nel 1909, e poi anche ad Augusta e Canicattini nel 1911. Più che i valdesi, però, ne raccolsero il frutto i battisti, che si insediarono altresì nella provincia di Siracusa in quel giro di tempo, creandovi gradualmente una rete di comunità a Floridia, Lentini, Siracusa.

Fermenti si delinearono pure nella zona degli agrumeti attorno a Catania e più ancora in provincia di Messina; anche questa, neanche a farlo apposta, una zona di vigneti e di diffusa piccola proprietà coltivatrice. E vi fu un pullulare di nuclei evangelici, ora metodisti come a S. Stefano di Camastra (1902), Mandanici (1903), Roccalumera (1903), ed ora valdesi, come a Spadafora, a Milazzo, a Barcellona Pozzo di Gotto attorno all'alba del secolo. Un evangelista valdese, Vincenzo Trobia, fu arrestato appunto a Barcellona e mandato sotto processo nel 1901. E la cosa può essere significativa; nel 1901 non si era più ai tempi del generale Bava Beccaris: sibbene a quelli di Zanardelli e di Giolitti. Si sa però che a Messina Giolitti non badava tanto per il sottile pur di eliminare le

correnti di opposizione, che là erano particolarmente forti: evidentemente, a qualche zelante funzionario di P.S. doveva essere sembrato che i protestanti avessero a che fare con gli avversari della consorteria giolittiana. Forse per questo, forse per altri motivi che adesso ci sfuggono, il movimento evangelico svaporò presto nella provincia di Messina; per di più, arrivò il terremoto del 1908 ed ammazzò due terzi della comunità valdese della città - allora la più numerosa dell'isola - compreso il pastore Adolfo Chauvie. Ma è tipico che una nuova vampata si destasse subito dopo la Guerra Mondiale e stavolta in connessione quanto mai stretta ed aperta con il movimento politico sociale dei lavoratori. Si tratta, anzi, di una vicenda abbastanza interessante da meritare una sua considerazione in particolare.

\* \* \*

Subito dopo la I Guerra Mondiale si ebbe una nuova serie di movimenti evangelici a carattere popolare, specie nelle zone rurali del Mezzogiorno e della Sicilia, ove essa si incrociò con l'ondata coeva delle agitazioni contadine e con il movimento per l'occupazione delle terre. Una frequente caratteristica di questi movimenti fu la presenza di pastori di idee socialiste o magari aderenti addirittura al partito socialista o a quello comunista. Come sempre, si trattò di un incontro fra socialismo e protestantesimo limitato a singoli casi e situazioni locali, che fu ben lungi da diventare regola generale. Per di più, fu come prima un incontro soltanto alla base, cui i dirigenti socialisti restaron estranei ed a cui le stesse sfere dirigenti delle chiese evangeliche prestaron attenzione solo per i riflessi che potevano derivarne all'opera di proselitismo, senza sforzo particolare di approfondire il problema dei rapporti fra riforma religiosa e redenzione sociale. Si deve anzi dire che il clima di quelle sfere dirigenti era tutt'altro che favorevole a idee rivoluzionarie; e come se non bastasse, c'era nel protestantesimo italiano una tradizione risorgimentale che durante la guerra era andata assai più nel senso del patriottismo interventista che dell'internazionalismo socialista. Tuttavia, ovunque si verificò, l'incontro fra il movimento evangelico e quello dei lavoratori fu sufficiente a determinare un clima di accentuata tensione popolare, quasi sempre con un finale drammatico, rappresentato dall'intervento brutale dello squadristico fascista, sollecitato insieme dalla reazione padronale e dal clero.

Ciò si verificò particolarmente nell'ambiente dei battisti, data la composizione operaia e contadina di molte loro comunità, anche se il fenomeno non si limitò ai battisti soltanto. Un caso tipico di pastore socialista fu quello di Vincenzo Melodia, ministro della comunità battista di Messina e suscitatore di un'esplosione popolare, religiosa e sociale

insieme, nella vicina località di San Piero a Patti. La zona di Patti era già stata battuta ai primi del secolo dai valdesi; nel dicembre 1919 vi comparve il Melodia, su invito di un tale con cui era in rapporti epistolari. Il popolo impose che gli venisse concesso il teatro comunale per le sue predicazioni contro alla resistenza del sindaco, fratello del parroco locale, e dei signorotti del paese. Le adunanze continuarono nel 1920, nei locali della Camera del lavoro e della Società Operaia; intanto il comune era passato in mano ai socialisti, i quali appoggiarono l'opera del pastore; una cinquantina di persone chiesero di essere battezzate e formarono il primo nucleo di una comunità. Un altro paese, Montalbano, sui Monti Peloritani a 1000 metri di altezza, accolse pure il pastore Melodia e centinaia di montanari si affollarono alle sue prediche. Avanti della fine dell'anno un ministro battista, Agostino Biagi, fu inviato sul posto per curare i nuclei di San Pietro a Patti e Montalbano; nella prima località fu aperta una cappella evangelica.

La reazione non tardò a farsi sentire. A Montalbano, il parroco, i notabili e i carabinieri combatterono gli evangelici, accusandoli di essere bolscevichi. A San Piero a Patti, essendo risultati inutili l'invio di missionari per predicare contro i protestanti e la minaccia di interdetto sul paese da parte del parroco, arrivò nel 1921 una spedizione punitiva fascista, preceduta da carabinieri e guardie regie. Gli operai rossi si armarono per respingere gli aggressori; il pastore li convinse ad allontanarsi dal paese per evitare uno spargimento di sangue. Gli squadristi devastarono le sedi socialiste e le case dei rossi, percuotendo donne e vecchi; una donna abortì in seguito alle percosse ricevute. Fu data la caccia ai protestanti con bastonature e minacce di morte, rivoltella alla tempia. I proprietari della casa dove era la sala evangelica riuscirono a convincere gli squadristi che non v'era nulla di importante da distruggere; i fascisti si limitarono perciò a bruciare mobili ed incartamenti. A questo punto, secondo la cronaca dei fatti pubblicati dal periodico battista «Il Testimonio», «una revolverata di ignota provenienza, ferendo il capo-banda, mise in fuga onorata gli eroi».

Partita la spedizione punitiva, restarono però in paese i fascisti locali, capeggiati dal nipote del parroco, imperversando con violenze e perquisizioni, spalleggiati dai carabinieri. Un giorno, il pastore Biagi, che si era recato a Roma, non trovò più, al suo ritorno, gli evangelici; se la erano dovuta battere per la campagna, onde scampare alle camicie nere. Egli stesso venne prelevato dai fascisti, portato alla sede del fascio e quivi minacciato di morte: poi fu messo a forza su una vettura e scortato fuori del paese. I dirigenti battisti cercaron di rannodare le fila, trasferendo altrove il Melodia e il Biagi, e inviando a Messina un altro pastore, Francesco Pugliese. Ma in una cronaca del «Testimonio» del 1922 si legge che il parroco di San Piero a Patti si aggira minacciosamente per il

paese col distintivo fascista e un nodoso randello in mano. Un giorno, il Pugliese, mentre arriva da Messina per tenere il culto a San Piero a Patti, è circondato alla stazione da uno stuolo di carabinieri, che non lo lascia più: in paese è venuto un quaresimalista a incitare i fascisti a farla finita con i protestanti e i fascisti vanno adesso minacciando che fredderanno il pastore a revolverate, se oserà risalire sul pulpito. I fratelli stessi supplicano il Pugliese di non predicare più; il pastore tiene ugualmente la sua predica, ma non ha altro pubblico se non carabinieri e fascisti. Da allora, non si trovano più notizie di San Piero a Patti e di Montalbano sul «Testimonio»; evidentemente il voto del quaresimalista è stato pienamente esaudito. Può essere interessante aggiungere che un figlio del pastore Melodia, Giovanni, sarà poi nel movimento comunista clandestino e durante la resistenza finirà a Buchenwald; sarà anzi uno dei pochi sopravvissuti di cotesto campo di sterminio.

Dove invece esiste una comunità evangelica ormai consolidata, la reazione fascista, pure distruggendo il movimento politico-sociale, non riesce a distruggere anche il nucleo religioso. Abbiamo già menzionato la comunità di Scicli; dopo il 1904, con la fine della Chiesa Evangelica Italiana, è passata alla Chiesa Metodista Episcopale ed ha per ministro, nel dopo guerra, un pastore Schirò, socialista, il quale suscita un'ondata popolare tale da essere eletto sindaco addirittura. La reazione fascista si abbatte sui «rossi»; lo stesso Schirò è ferito da un'aggressione squadrista. Il popolo si solleva e mette in fuga i fascisti; il capo degli squadristi finisce col rifugiarsi presso il pastore, il quale lo salva dalla folla infuriata. Poi il regime si afferma; per qualche tempo, i contadini evangelici di Scicli debbono fare la guardia col fucile alla mano alla loro cappella per tema che i fascisti le diano fuoco. Però la comunità sopravvive e il pastore Schirò può continuare nel suo ministero, sia pure tra immaginabili difficoltà e angherie.

La situazione è incandescente anche in quelle zone pugliesi di cui si è già parlato. A Gioia del Colle troviamo un altro pastore socialista, Liutprando Saccomani. La sua comunità battista conta appena 42 membri comunicanti nel 1919, ma raddoppia in poco tempo e le folle si accalcano ad ascoltare la parola del ministro. Un giorno, nel giugno 1920, in cui il P.P.I. chiama a tenere un comizio un frate, padre Serafino di Santeramo, il pastore è invitato a parlare alla stessa ora su «Il Cristianesimo e la Chiesa di Roma»: duemila persone sono ad applaudirlo, mentre il comizio del frate va deserto. Il 30 giugno, alcune centinaia di contadini vanno ad occupare le terre dei latifondisti, promesse loro dal decreto Visocchi. Gli agrari accolgono i contadini a fucilate e ne nasce uno scontro; cadono 6 uccisi e 32 feriti fra i contadini e 3 uccisi e 3 feriti fra i loro avversari. Ai funerali dei caduti contadini, di cui uno era evangelico, il pastore Saccomani arringa una marea di popolo, valutata a 20.000

persone. Come a Scicli, anche in Puglia la reazione fascista si fa sentire; il Saccomani passa i guai suoi e più tardi sarà anche mandato al confino; nel 1924 è chiusa d'autorità la cappella battista di Gravina, che però può essere riaperta pochi mesi dopo. Nonostante la pressione ostile e il dissanguamento dell'emigrazione, tuttavia, le comunità battiste e valdesi della Puglia, che abbiamo menzionato più sopra, continuano una vita relativamente fiorente sino ad oggi. Anzi, quella di Orsara traversa una fiammata di entusiasmo proprio negli anni bui 1924-26, allorché qualche centinaio di paesani accorrono ad ascoltare Carlo Lupo: un ex-ufficiale di carriera, convertitosi in trincea durante la Guerra Mondiale e divenuto un pastore dalla predicazione fortemente «impegnata» in senso pacifista e umanitario. Venti anni più tardi, il pastore Lupo sarà fra i collaboratori della resistenza in Lombardia ed avrà modo di assaggiare anche un po' di prigione. E forse non è inutile aggiungere che proprio in una di queste chiese contadine della Puglia, quella battista di Altamura, il figlio del pastore locale, Francesco Lo Bue, maturò una vocazione religiosa e politico-sociale insieme, al contatto con la tragica realtà della miseria meridionale, per cui doveva diventare uno fra i primi organizzatori del Partito d'Azione clandestino, e poi della Resistenza, nelle Valli Valdesi.

In questo dopoguerra «rosso» il pastore Saccomani raggiunge - quattro ore di treno, poi quattro ore di corriera e poi due ore a piedi - Cersosimo, un paese sperduto nell'interno della Lucania, ove la popolazione simpatizza con i protestanti e nel 1919 si forma un nucleo di battisti, capeggiato dall'assessore comunale Pasquale Veneziano. Sempre in Lucania, a Matera, è pastore battista Luigi Lo Perfido, di idee socialiste, che suscita intorno a sé un certo movimento. Nel 1924 lascerà l'opera battista (come farà anche quel pastore Melodia, di cui si è già parlato; e forse la cosa è sintomatica) per crearsi una comunità indipendente a Matera; più tardi, sarà anch'egli mandato al confino. Nonostante questa ed altre vessazioni - per esempio, a Rapolla, nel 1923, il circolo giovanile della comunità wesleyana è soppresso dal prefetto perché «divenuto da qualche tempo il ritrovo degli elementi più turbolenti e sovversivi del paese» - anche le comunità della Lucania riescono a sopravvivere altrettanto di quelle della Puglia.

Sempre nel dopoguerra «rosso» ritorna anche il fenomeno, di cui si è già parlato tante volte a proposito degli inizi del secolo; da una quantità di centri rurali parte un invito al pastore protestante più vicino - poco importa che si tratti di un battista, un metodista od un valdese - perché venga a predicare in paese. Quasi sempre c'è di mezzo uno scontro tra il clero o la consorteria conservatrice locale e un ambiente popolare volgente più o meno decisamente a sinistra. E il fatto si ripete un po' in tutte le regioni del Mezzogiorno: in Calabria, dove nel marzo 1920 viene

una petizione ai valdesi da Martirano Vecchio, in seguito al disgusto della popolazione per un prete scandaloso ed al consiglio di qualche paesano che è stato in America; e qui è la Società Operaia locale ad ospitare per qualche tempo i culti: in Campania, dove il pastore battista Finelli di Guardia Lombardi è chiamato nella vicina Gesualdo, sempre nel 1920, dal vicesindaco, avvocato Pasquale Forgione, il quale ha sentito anche lui parlare di protestanti dal solito reduce dagli Stati Uniti. Spesso si tratta solo di fiammate passeggere, come nel caso appunto di queste località, anche se da principio centinaia di persone accorrono ad ascoltare la predicazione evangelica. Altre volte si forma solo un modesto nucleo, come quello che i valdesi raccolgono in questi anni a Latiano (Brindisi); altre volte nasce una vera e propria comunità evangelica di una certa consistenza, come quella battista di San Gregorio Magno, sorta nel 1919 nell'interno della provincia di Salerno. E il fatto che anche questa comunità, nel 1922, si serva del locale della Società Operaia per qualche riunione è abbastanza indicativo delle sue origini.

Anche in Campania, però, siamo ai soliti guai con i fascisti. Ne toccano persino i miti ed inoffensivi «fratelli», che hanno qualche «radunanza» di modesta entità a Napoli e nei dintorni: a Marano, nel 1924, un loro colportore Filippo Montrone, un vecchio di una settantina di anni, è bastonato a sangue da una banda di facinorosi, che l'organo dei «fratelli» si limita ad indicare pudicamente come «giovani», ma in cui non ci vuol molto a riconoscere le balde camicie nere del neonato regime. A Minturno e a Formia lavora un pastore battista D'Alessandro, il quale apre una cappella evangelica ed una scuola anche a Spigno Saturnia, nel 1923. Ma nel 1925 scoppia una serie di incidenti, con sassate al pastore, percosse ad una donna evangelica, schiamazzi attorno alla cappella; il 26 luglio, mentre il pastore D'Alessandro arriva in paese da Formia, il sindaco in camicia nera gli sbarra il passo, attorniato da fascisti armati e da una turba minacciosa capeggiata dal prete; il sindaco ingiunge al pastore di tornare indietro e vorrebbe costringerlo a firmare un impegno di non tornare mai più a Spigno. L'altro rifiuta e ritenta la prova il 2 agosto, ma viene respinto per la seconda volta. Alla cappella evangelica viene trovato affisso un cartello che ammonisce: «Cari porci, se vi sta a cuore la vita, non aprite il vostro porcile». La notte successiva, fra il 2 e il 3 agosto, la cappella è incendiata: vanno distrutti completamente il soffitto e l'arredamento. Ciò nonostante, le riunioni evangeliche continuano, fuori del paese, in casa di un contadino, sinché quindici mesi più tardi, nel 1927, le autorità consentono finalmente la ripresa del culto protestante in Spigno stessa.

Il Lazio, all'infuori di Roma, presenta strutture economico-sociali abbastanza simili a quelle dell'Italia meridionale, e di fatto è teatro di vari episodi analoghi. Come nel caso di Spigno, però, si tratta di episodi che

si verificano quando ormai gli anni «rossi» sono passati; anziché a movimenti di massa, siamo davanti alla «dissidenza» di gruppi minoritari, che esprimono la propria protesta evangelica rispetto ad un «mondo», che ormai è il mondo del regime clerico-fascista. A mobilitare la piazza, non sono più socialisti in funzione anticlericale, ma il clero in funzione sanfedistica: i fascisti stessi non intervengono tanto nei termini della spedizione punitiva, quanto nei termini del dominio dispotico del «ras» locale, il quale non vuole disturbatori in giro. E i carabinieri figurano come tutori dell'ordine, risparmiando il linciaggio ai protestanti, ma talvolta levandoli anche di torno, con le buone o le brusche.

A Civitavecchia è nata nel 1922 una comunità battista con alcune decine di membri e il pastore, Alfredo Del Rosso, allarga la sua predicazione anche ad altre località del Lazio settentrionale e della Maremma toscana, cercando persino di fare breccia, sia pure infruttuosamente, fra i seguaci di David Lazzaretti nell'Amiata. Ma nell'aprile 1924, una cappella che egli ha aperto nella borgata di La Bianca, a monte di Civitavecchia, è devastata dai fascisti di Tolfa e Allumiere, chiamati dal clero; inoltre, i fascisti invadono anche la casa di un catecumeno, minacciando e perquisendo. In questo caso, i carabinieri intervengono identificando i colpevoli della bravata, contro cui il Del Rosso si astiene dallo sporgere querela, e tutelano la riapertura della sala. Da allora, il Del Rosso svolge tranquillamente la sua opera; nel 1927, anzi, si crea una comunità battista anche a Grosseto.

In Sabina, invece, le cose vanno alquanto peggio. Il pastore della comunità battista di Paganico Sabino, di nome Battisti, è chiamato nel paese vicino di Mercatelli, ove vivono due famiglie evangeliche, nel 1924. I carabinieri lo fermano e fanno irruzione anche in casa di uno degli evangelici, mettendola sottosopra; diranno poi che il pastore Battisti è stato segnalato come un anarchico il quale svolge propaganda «antinazionale». Anche il sindaco interviene, pregando il ministro di andarsene con le buone. Pure nel 1924, a Castel di Tora, un'altra località della Sabina ove si tengono riunioni evangeliche di una casa privata, il prete, dopo essersi rivolto ai fascisti inutilmente, organizza egli stesso un'aggressione a furore di popolo contro il predicatore metodista Jacopo Lombardini. I carabinieri ristabiliscono l'ordine, sfrattando dal paese il Lombardini. Mentre il piccolo nucleo di Mercatelli sopravvive, l'embrionale movimento di Castel di Tora è stroncato. In gioventù, Jacopo Lombardini era stato segretario della federazione repubblicana di Carrara; come tale aveva già subito violenze e bastonature dai fascisti. Nel crollo dei suoi ideali politici, abbracciò la fede evangelica. Non fu mai pastore, ma durante la Resistenza si unì ad una banda partigiana di «Giustizia e Libertà» nelle Valli Valdesi, facendo un po' il cappellano e un po' il commissario politico. Catturato in un rastrellamento, fu torturato e poi

deportato a Mauthausen ove morì in una camera a gas poco prima della fine della guerra.

Col passare degli anni, la stretta del regime fascista si fa sempre più dura: non tanto nella città, dove le comunità evangeliche sono relativamente consistenti e spesso vanno acquistando una fisionomia sociale sempre meno umile con l'ascendere dei loro membri entro le file del ceto medio o medio superiore; non tanto nell'Italia settentrionale e centrale, dove certe cose farebbero chiasso, e magari desterebbero l'attenzione della stampa straniera mentre il regime ci tiene a *ménager* l'opinione inglese e americana. Ma piuttosto in campagna, nell'Italia meridionale, dove si ha a che fare con poveri diavoli indifesi, che si possono liquidare alla chetichella, rendendo loro la vita impossibile. Dopo il 1929, come se non bastasse l'atmosfera creata dal Concordato, ci si mette di mezzo anche la crisi economica mondiale; nei paesi si fa la fame; le scuole, che solevano avere un posto così importante nella vita delle comunità evangeliche rurali, si chiudono l'una dopo l'altra per mancanza di mezzi, se già non hanno dovuto chiudersi per via del regime fascista; mancano i mezzi persino per le necessità più elementari della vita ecclesiastica. Le piccole comunità contadine, già dissanguate dall'emigrazione, tirano avanti solo per un miracolo di tenacia, arrangiandosi come possono per il proprio culto con gli anziani locali, nei tanti casi in cui i pastori, ridotti di numero e magari bersagliati da ordini di sfratto della polizia o da assegnazioni al confino, non possono raggiungerle che molto saltuariamente.

Vita dura e logorante, specie fra le montagne dell'Abruzzo, anche se non mancano episodi eroicomici. A Palombaro, nel 1927, la pubblicazione da parte del pastore metodista locale di un opuscolo polemico sulla confessione auricolare, scatena una clamorosa diatriba sulla piazza, in cui i protestanti sono coperti di vituperi e interviene a difesa della fede romana contro gli eretici, antinazionali e venduti allo straniero, nientemeno che il gerarca fascista Guido Cristini, minacciando severi provvedimenti. Difatti, il prefetto di Chieti ordina la chiusura del circolo evangelico, «abituale ritrovo di elementi sovversivi», in cui si svolge «attività contraria all'ordine nazionale dello Stato»; l'anno successivo, arriva anche il solito ordine di sfratto dalla provincia per il pastore. A Lentella, verso il 1931, si è creata una propaggine della comunità valdese di Schiavi, la quale invece sta estinguendosi; alcune decine di persone non vogliono più essere calcolate come cattolici nel censimento di quell'anno, in cui il quesito circa la religione è formulato in modo assai bizzarro, cioè chiedendo di dichiarare in quale religione si sia stati battezzati. Il gruppetto valdese di Lentella, insieme a quelli di Casalanguida, Schiavi e Carunchio, marcia verso un fiume vicino - bandiere in testa - e quivi tutti coloro che sono nati cattolici si fanno ribattezzare pubblicamente, perché

consti che sono protestanti ad ogni effetto. Dopo di che, naturalmente, i funzionari del censimento li registrano lo stesso per cattolici, con l'elegante argomento che il secondo battesimo non vale, essendo avvenuto dopo il termine prescritto per la raccolta dei dati.

Scoppia però ugualmente un grosso e clamoroso movimento a Villa San Sebastiano, una frazione di Tagliacozzo (Aquila) di circa 1400 anime. In paese c'è del malumore reciproco fra certe monache e il parroco; nel 1930 il vescovo di Avezzano, per compiacere alle monache, trasferisce altrove il parroco e la popolazione si sdegna; c'è qualche reduce dall'America e suggerisce di sostituire la messa cattolica col culto protestante. Si chiama da Roma un pastore wesleyano e tutta Villa San Sebastiano, per un momento, sembra volersi fare evangelica. L'esempio incendia l'intera Marsica; anche da Cerchio, Scurcola, Salino, Aielli, Torano, Capistrello, Celano, Tagliacozzo e dalla stessa Avezzano si mandano a chiamare i protestanti. Il Vaticano avvampa di sdegno davanti ad un simile spettacolo, proprio all'indomani del Concordato, e invoca a gran voce l'intervento del governo fascista. L'«Osservatore Romano» rovescia colonne su colonne di vituperi sui protestanti, intitolandole «La Nona Bolgia»<sup>(9)</sup>. Non c'è un intervento fascista di stampo squadristico; probabilmente Mussolini non vuole avere grane con gli inglesi, dato che si tratta di una missione wesleyana. Ma le autorità si incaricano di fare rientrare, con mezzi persuasivi, le velleità di correre dietro ai protestanti. Intanto, ondate su ondate di missionari salgono alla riconquista di Villa San Sebastiano, passano di casa in casa minacciosamente ad estorcere ritrattazioni, intimidiscono la gente, mettono opportunamente sull'avviso la popolazione circa i costumi immorali dei protestanti e la corruzione delle loro donne; i pertinaci son boicottati e non trovano più lavoro. Malgrado tutto questo, restano oltre un centinaio di evangelici a Villa San Sebastiano, e qualcuno persino a Cerchio, nonostante che sia vietato al pastore di recarvisi.

La solita sfibrante vicenda continua per anni. Quando i protestanti riescono a costruire una chiesa in Villa San Sebastiano, si vieta loro di usarla: si permette solo che ne adoperino la cantina per il loro culto. Nel 1940 si manda al confino il loro pastore, Franco Cacciapuoti. Grottesco a dirsi, la libertà di culto arriva a Villa San Sebastiano con l'occupazione nazista, dopo l'8 settembre 1943. Sale in paese un reparto di soldati germanici ed esige alloggiamenti; i notabili di Villa suggeriscono all'ufficiale che lo comanda di requisire il tempio dei protestanti: l'ufficiale tedesco è protestante egli stesso e si sdegna, ordinando seduta stante che la chiesa sia adibita al culto.

(9) Cfr. «Osservatore Romano» 29 aprile 1931 e ss.

\* \* \*

Col movimento di Villa San Sebastiano, il nostro discorso giunge ormai alla fine. È l'ultimo conato, insieme a quello di Vintebbio, cui abbiamo già accennato, di mettere il naso fuori dall'uscio da parte delle forze protestanti di cui ci siamo occupati sinora. D'ora in poi, valdesi, battisti e metodisti saranno ridotti ad una lotta per la propria sopravvivenza, che il precipitare degli eventi verso la II Guerra Mondiale renderà di giorno in giorno più angosciosa. Si inizierà viceversa tutto un altro ciclo di movimenti religiosi popolari, con fisionomia abbastanza diversa, che avrà per protagonisti certi ambienti dei «fratelli» e talora anche gli Avventisti, ma soprattutto le Assemblee di Dio, e altri nuclei pentecostali, magari ancora più radicali delle stesse Assemblee di Dio. Ma la storia della tribolata diffusione di questi movimenti durante l'ultimo decennio del regime fascista e della loro rapida espansione all'indomani della caduta del fascismo, delle vessazioni da essi subite da parte dei governanti italiani nel recente dopoguerra e del loro adattamento alle nuove condizioni create dallo sviluppo industriale dell'Italia e dalle nuove migrazioni dei lavoratori, richiederebbe assai più che un articolo soltanto, non fosse altro che per le dimensioni quantitative stesse del fenomeno.

Ci limiteremo a qualche indicazione appena, tanto per dare un'idea di certi fenomeni. Al livello della cultura teologica, il duro clima del fascismo portò i protestanti italiani ad un ripensamento, che si orientò sovente - specie tra i valdesi - verso la «teologia della crisi» di Karl Barth. Ma al livello più schiettamente popolare, quel clima favorì spesso la diffusione di idee apocalittiche. E ciò consentì una certa penetrazione degli Avventisti del Settimo Giorno; nel 1925, contavano appena 300 membri circa; nel 1945 erano saliti attorno a 1200; nel 1965 si aggiravano sui 3000. Va tenuto presente che queste cifre si riferiscono ai soli membri comunicanti, senza includere bambini, catecumeni, simpatizzanti. Sono lunghi, dunque, dal dare una misura quantitativa adeguata del fenomeno. Né va dimenticato l'estremo rigore della disciplina interna degli Avventisti, ché di per sé solo agisce come un vaglio quanto mai severo, a cominciare dall'impegno a versare la «decima», cioè il 10% di quanto ognuno guadagna. Cosa abbastanza interessante, il grosso degli Avventisti non è nell'Italia meridionale, e tanto meno in ambiente rurale; è in città come Milano, con la sua periferia industriale, Torino, Trieste, Bologna, Firenze, Roma, Jesi. Fa eccezione solo la Sicilia, dove è una quindicina di comunità, per lo più piccole, salvo quelle di Palermo e Piazza Armerina.

Sempre al clima del fascismo, in fondo, si dovettero le fortune delle Assemblee di Dio ed in parte anche dei «fratelli» del Mezzogiorno rurale. Come crediamo di avere documentato, ci fu sempre nel mondo contadino

meridionale, dalla fine dell'Ottocento in poi, una certa tendenza, di più o meno vaste proporzioni, a ripudiare il cattolicesimo tradizionale e le forme di devozione ancestrali per accogliere in quella vece il biblicismo protestante. E crediamo di avere documentato altresì che questa esperienza fu stimolata potentemente dalle nuove esperienze giunte ai contadini meridionali e siciliani dall'emigrazione negli Stati Uniti. Sino al fascismo, queste tendenze furono incanalate nel proprio alveo da chiese - diciamo così - «istituzionali», come quelle dei valdesi, dei metodisti e dei battisti. Il contadino trovò naturale rivolgersi a chi era più istruito di lui, ed accettare la *leadership* spirituale di pastori provenienti dall'esterno del mondo rurale e forniti di una cultura, che senza alcun sottinteso spregiativo potremmo definire «urbana» o «borghese». Il fascismo, nella sua abituale stoltizia, si illuse di annientare questa tendenza col bastone e con i provvedimenti di polizia. In realtà, non fece altro che impedire al protestantesimo «istituzionale» di esercitare la sua tradizionale *leadership*, e costringere il mondo contadino a fare a meno dei pastori valdesi o metodisti e della loro cultura; cioè a fare un'esperienza religiosa assai più radicale di quello che avesse mai fatto prima. L'analfabeta o il semi-analfabeta, che un tempo avrebbe frequentato la scuola organizzata per lui dai maestri valdesi, imparò faticosamente da sé a decifrare la Bibbia. Il villaggio che ieri avrebbe mandato a chiamare da fuori un ministro per il culto evangelico, esprese dal suo stesso seno un anziano dalle mani callose, capace di guidare gli altri e di imporsi con autorità.

Ne venne fuori un protestantesimo *sui generis*, fatto tutto ad immagine e somiglianza dell'ambiente sociale che lo aveva generato. E quali ne fossero il vigore od i limiti, è quasi superfluo a dirsi. Fra l'altro, laddove il protestantesimo «istituzionale» aveva ereditato dalla Riforma e dal Risorgimento una forte tradizione di polemica col cattolicesimo, quest'altro protestantesimo dei «fratelli» e dei pentecostali meridionali portava la sua drastica rottura col «mondo» sino a non avere più voglia neanche di polemizzare col cattolicesimo. Si limitava a voltargli le spalle, puramente e semplicemente; senza più interesse alcuno, neppure a condannarlo. Ma proprio a questa sorta di protestantesimo l'ambiente del Mezzogiorno e della Sicilia si aprì in misura mai vista prima.

I «fratelli», che sino alla I Guerra Mondiale non avevano messo che deboli propaggini nel Sud, cominciarono a propagarsi nel periodo fra le due guerre, in villaggi sperduti della Lucania, come Corleto Perticara, Tolve, San Chirico Novo, e più ancora nel Gargano, ad opera di quel contadino Saverio Longo, di cui si è già menzionata la conversione ad Alessandria. Oltre che nel suo paese natale di Poggio Imperiale, questi credè «radunanze» in quelli vicini, come Vieste Lesina, San Nicandro, San Giovanni Rotondo; sotto il fascismo, fu arrestato, assoggettato a vigilanza speciale, vessato in più modi. La sua opera ebbe anche qualche vicenda

sfortunata, come quella ben nota di San Nicandro, ove un forte gruppo finì per passare all'ebraismo. Comunque, raccolse centinaia di proseliti, che si moltiplicarono una volta caduto il fascismo. Oltre che nel Gargano, le «radunanze» pullularono in tutta la provincia di Foggia; a quanto taluno ci ha detto, il baccano stesso che si è fatto a S. Giovanni Rotondo attorno a padre Pio da Pietralcina ha favorito per reazione - una specie di illuminismo contadino - la diffusione dei «fratelli». Avanti che Saverio Longo chiudesse gli occhi - è morto un paio di anni fa - le «radunanze» del Foggiano erano diventate una quindicina, da San Severo a Serracapriola, a Manfredonia, con svariate migliaia di seguaci.

Nessun movimento, però, ebbe persecuzione più accanita e sistematica di quella che toccò alle Assemblee di Dio tanto sotto il fascismo, specie dopo una famigerata circolare del Sottosegretario agli Interni Buffarini Guidi, che additava i «tremolanti» come «pericolosi per l'integrità fisica e psichica della razza», quanto durante i ministeri De Gasperi, allorché la circolare anzidetta tornò ad essere proposta come direttiva alla polizia della Repubblica. E nessuno trovò espansione più vasta, negli ultimi decenni: circa 150 comunità fra grosse e piccole nel Mezzogiorno continentale e quasi altrettante in Sicilia, con parecchie decine di migliaia di seguaci. Né si trattò sempre di un fenomeno limitato al Mezzogiorno e tanto meno all'ambiente rurale: a Roma, ormai, i pentecostali sono migliaia e comprendono anche aliquote sensibili di appartenenti ai ceti medi: lo spostamento di grandi masse di lavoratori dall'agricoltura all'industria e dall'Italia meridionale o insulare a quella settentrionale ha disseminato le Assemblee di Dio anche nelle città settentrionali e nelle loro periferie operaie. Da solo, un fenomeno storico di questi caratteri basterebbe a giustificare un libro, anziché un breve saggio come questo.

Tanto più che esso venne ad intrecciarsi cronologicamente con altri fenomeni, pure degni di interesse: per esempio, certi recenti incontri fra ambienti popolari, ora di proletariato urbano ed ora di contadini, influenzati politicamente dal comunismo, ed un protestantesimo valdese, profondamente impregnato dal pensiero barthiano e assai più impegnato socialmente di un tempo, da cui son scaturiti altri movimenti nel basso Lazio, attorno a Colleferro con i suoi stabilimenti industriali ed a Ferentino, oppure nella solita provincia di Chieti, specie a San Giovanni Lipioni. Ma questa rischia davvero di non essere più storia addirittura, ma cronaca dei nostri giorni. Sarà bene, pertanto, di porre fine a questa ormai sin troppo lunga scorribanda di luoghi e di eventi.



## LJUDEVIT VULICEVIC\*

Ljudevit Vulicevic fu uno degli intellettuali slavi che anticiparono col pensiero e con gli scritti la nascita di quella che poi fu la Jugoslavia. Però la sua esistenza fu tutta un pellegrinaggio travagliato fra ambienti slavi e italiani e fino dalla nascita la sua personalità fu quella di un irregolare, sospinto sempre su posizioni di marginalità. Per trattare di una figura così complessa e fuori dall'usuale ci voleva davvero uno studioso di eccezionale competenza in fatto di rapporti italo-balcanici, come Angelo Tamborra<sup>1</sup>.

Grazie all'attenta indagine biografica di Tamborra, risulta che Ljudevit Vulicevic era un dalmata di Zavtat, presso Ragusa, cioè nato alla frontiera tra cultura slava e tradizioni latine - se non erriamo, il nome stesso di Zavtat deriva dal latino *civitas* - che però non apparteneva alla maggioranza croata degli slavi della regione, ma alla minoranza serba. Come se non bastasse, anziché ortodosso, come la maggioranza dei serbi, era nato cattolico e per giunta era anche un illegittimo. Entrato nell'ordine francescano nel 1852, ancora ragazzo, assorbì una cultura in gran parte italiana, ma la intrecciò con un patriottismo slavo appassionato. Andò missionario in Albania e poi in Egitto; in seguito lasciò l'ordine e fu prete secolare nel Friuli; infine ruppe del tutto con la Chiesa cattolica, se ne andò a Trieste e divenne pubblicista bellicosamente anti-clericale. Democratico ardente e avversario dell'autoritarismo reazionario degli Asburgo, prese parte alle polemiche del secondo Ottocento, schierandosi in difesa dell'elemento slavo contadino contro le pretese egemoniche della borghesia cittadina italiana. Professava però un grande amore per la cultura italiana e per l'Italia che additava a modello di risorgimento nazionale ai propri fratelli slavi. Prese perciò partito per i serbi in antitesi ai croati, a suo avviso troppo succubi di Roma papale, pure auspicando l'unione dei serbi e dei croati in una patria comune jugoslava.

L'anticlericalismo non gli impediva di sentirsi cristiano. Appunto nel segno di un cristianesimo anti-romano e fedele al modello evangelico,

(\*) Pubblicato in «Rivista storica italiana», n. 3, 1989, pp. 780-783.

<sup>1</sup> A. TAMBORRA, *Ljudevit Vulicevic tra Slavia e Italia*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, 1986, pp. 170.

approdò tra i valdesi. Dal 1882 alla morte nel 1916 lavorò alle dipendenze del Comitato di evangelizzazione creato dai valdesi un ventennio prima per la diffusione della fede evangelica tra gli italiani. Non aveva la qualifica di pastore, cioè di ministro di una chiesa locale già costituita: aveva quella di «evangelista», corrispondente ad un compito di formazione di nuove comunità o gruppi. Correavano gli anni delle grandi migrazioni di contadini meridionali e siciliani quindi era soprattutto nel Mezzogiorno che nuovi gruppi evangelici spuntavano ad opera di reduci dall'emigrazione, che si erano avvicinati alla fede evangelica in America. Anche Ljudevit Vulicevic pertanto trascorse per decenni la sua vita pellegrinando da un paese all'altro nel Mezzogiorno, svolgendo un duro e difficile lavoro di carattere missionario in ambienti quasi sempre ingrati e in località disagiate, dove le violenze di folle fanatiche dal clero erano fatti quotidiani.

Malgrado questo continuò a scrivere parte in serbo e parte in italiano, trattando ora di temi politici e ora di argomenti religiosi. Da una parte, cioè, inneggiava al risorgimento degli slavi, auspicando che la Serbia svolgesse una funzione analoga a quella della casa di Savoia nel Risorgimento italiano. Da un'altra si lanciava in polemiche violente contro ogni dogmatismo teologico ed ogni istituzione ecclesiastica autoritaria. A volte infine esprimeva una sua peculiare interpretazione della fede cristiana, riecheggiando talvolta il Cantico delle Creature francescano e sprofondandosi talaltra in meditazioni pateticamente dolorose sull'Ecclesiaste.

La magistrale indagine di Angelo Tamborra è dunque in primo luogo un contributo quanto mai valido e originale a quella che si potrebbe dire la preistoria ideologica della Jugoslavia. Però se ne cavano indicazioni interessanti in materia di storia del cristianesimo. È chiaro che questo intellettuale slavo non divenne mai un protestante vero e proprio: restò un cristiano antipapale di spiriti francescani. È molto significativo che il Comitato di evangelizzazione valdese lo abbia assunto per un lavoro missionario, lo abbia mantenuto per oltre un trentennio in quella posizione senza il minimo tentativo di protestantizzarlo e come se non bastasse - a quanto risulta dallo studio di A. Tamborra - gli abbia addirittura offerto la direzione dell'organo ecclesiastico ufficiale «La Luce». Vulicevic non se la sentì di assumersi questo incarico e restò una sorta di predicatore mobile fino alla fine dei suoi giorni. Però è chiaro che fra i valdesi era oggetto di una notevole considerazione. Certamente i dirigenti valdesi di allora erano formati alla scuola del protestantesimo liberale e ciò spiega l'atteggiamento davvero liberale da loro avuto verso un ribelle ad ogni vincolo di ortodossia della forza del nostro jugoslavo. Però c'è forse qualcosa d'altro da tenere in conto.

Le chiese evangeliche italiane erano nate sull'onda del Risorgimento,

e quindi sull'onda di una riscoperta romantica del genuino Evangelo, anelante ad un cristianesimo tutto nuovo, come tutta nuova doveva essere l'Italia unita e indipendente, che stava sorgendo dalle rovine dei vecchi stati. Questo cristianesimo «nuovo» si contrapponeva certo, in primo luogo, a quello «vecchio» di Roma papale. Ma non per questo voleva essere una riedizione delle chiese protestanti storiche. I valdesi stessi, non di rado, amavano dirsi «cristiani evangelici» anziché «protestanti». Evidentemente, le effusioni sentimentali di questo slavo, sempre traboccanti di anti-romanesimo e neo-francescanesimo, apparivano ai suoi amici valdesi come una reincarnazione del mito risorgimentale del «cristianesimo nuovo». Il che prova oltre tutto come quel mito, e anche certe diffidenze verso le imbarazzanti ombre di Lutero e di Calvino, avessero ancora piena cittadinanza nel protestantesimo italiano fra il 1882 e il 1916. È quasi ironico, ma ci volle proprio la bieca realtà del fascismo perché sulla scia di «Rivoluzione liberale» di Gobetti e di «Conscientia» di G. Gangale, qualche italiano cominciasse a riscoprire Calvino.



## I MOVIMENTI EVANGELICI POPOLARI NELLE PUGLIE

Dalla storia delle classi subalterne del Mezzogiorno fa parte anche la nascita in ambienti popolari dei movimenti evangelici, specie dagli anni Novanta del secolo scorso in poi. Certamente è una paginetta minore di storia: forse una paginetta insignificante addirittura. Però non si tratta di un fenomeno limitato solo al Mezzogiorno o all'Italia in genere. Si tratta di un fenomeno a dimensioni intercontinentali, verificatosi in quasi tutti i paesi cattolici od ortodossi dell'Europa e dell'America Latina, in parallelo e talora in conseguenza dello spostamento da un paese all'altro di enormi masse di lavoratori. Non solo nel Mezzogiorno, ma anche nella Russia degli zar o dei governanti sovietici, nei regimi sedicenti liberali e nelle dittature dell'America Latina, nelle monarchie o nei regimi militari della Spagna e della Grecia, questi movimenti non-conformisti, composti in gran parte, almeno alle loro origini, da contadini e da operai, hanno creato problemi analoghi: soprattutto problemi di libertà religiosa, che si sono intrecciati inevitabilmente con quello delle libertà civili in genere.

Sconsiglierei pertanto di affrontare il problema dei movimenti evangelici del Mezzogiorno ricorrendo all'armamentario del folklore e dell'etnografia, come talvolta si è fatto da studiosi di questi ultimi tempi. Non vorrei essere scortese verso gli aborigeni dell'Australia, ma è un fatto che i meridionali, anche se evangelici, non sono uguali agli aborigeni dell'Australia. È inutile cercare nei movimenti evangelici le caratteristiche dei riti magici residuati da un passato tribale. Anche i pentecostali del Mezzogiorno appartengono al secolo XX altrettanto dei professori universitari: e a volte conoscono le metropoli del XX secolo, come New York o Chicago, meglio di taluni professori universitari.

Nella regione pugliese, il non-conformismo evangelico non ha mai assunto dimensioni di massa, come i battisti dell'Unione Sovietica o i pentecostali del Cile. In tutto, si riduce a centoventi chiese fra grandi e piccole, sulla cui consistenza numerica non si hanno dati precisi. I censimenti infatti tacciono pudicamente su certi argomenti e le stesse valutazioni ecclesiastiche sono molto aleatorie, dati i continui spostamenti prodotti dai movimenti migratori. Una quantità di persone, teoricamente residenti in Puglia, di fatto sono a lavorare nell'Italia settentrionale o

magari in Germania. Si può solo congetturare che si tratti di un 15-20.000 anime. Ben poco, in questi nostri tempi di civiltà delle masse: e forse non varrebbe nemmeno la pena di parlarne. Però qui stiamo discutendo di Tommaso Fiore, di cultura gobettiana e di movimenti contadini: si può dare un'occhiata anche al modo con cui certi contadini risposero a quel problema della mancata Riforma in Italia, su cui meditarono e Gobetti e Gramsci, ancorché essi non sapessero nulla di Gobetti e trovassero al problema soluzioni diverse da quella di Gramsci.

Fino a che durò, il regime borbonico riuscì ad impedire l'infiltrazione ereticale nelle Puglie. A parte l'antico nucleo valdese delle Alpi, il protestantesimo cominciò a diffondersi in Italia nell'età del Risorgimento, specie nell'ambito della sinistra mazziniana o garibaldina. E fra questi democratici evangelici fu il salentino Bonaventura Mazzarella, esule dal regno dopo il 1848, poi deputato al Parlamento della più estrema Sinistra e quindi professore di filosofia all'università di Bologna. Però solo dopo l'Unità d'Italia arrivarono anche in Puglia dei predicatori evangelici, che vi raggranellarono un po' di seguaci, pescandoli più o meno negli stessi ambienti in cui pescava anche la Sinistra democratica per i suoi circoli radicali, le sue società operaie e magari le sue logge massoniche. E non fu una penetrazione facile perché il bene prezioso dell'unità spirituale delle masse popolari, perduta la difesa dei Borboni, trovò altri difensori, che andavano a volte ancora più per le spicce dei Borboni stessi. Nel 1866 ci fu la strage di Barletta, in cui alcuni evangelici furono trucidati al grido: «Viva il re Vittorio Emanuele» dalla folla incitata dal clero e lasciata fare con tranquillità dalla Guardia nazionale liberale. Nel 1875 l'apertura di una cappella evangelica a Bari fu salutata con il lancio di una bomba, che per caso non fece vittime: giustamente pertanto la polizia proibì agli evangelici di riunirsi per diverso tempo ed ebbe in ciò il consenso del sindaco liberale della città. Solo con l'avvento della Sinistra al potere l'aria cambiò un po'. Nel 1885 a Foggia la truppa intervenne, anziché stare a guardare, per salvare dalla folla che lo voleva linciare il pastore metodista Pietro Tagliatalata, un ex-garibaldino e - a giudizio di Benedetto Croce - filosofo di un qualche valore.

In questi piccoli episodi non c'è nulla di particolare: accadevano fatti simili un po' in tutta l'Italia e non nel Mezzogiorno soltanto. Altrettanto diffuso era pure l'eccellente sistema di cacciare dal lavoro chi si azzardasse ad andare al culto evangelico: essendo l'Italia liberale, era del tutto giusto che vi fosse anche la libertà di lasciare senza pane chi si metteva in testa certe strane ubbie! Sta di fatto, comunque, che i protestanti, per allora, restarono quattro gatti in tutte le Puglie: e per di più concentrati solo in città come Bari, Barletta, Taranto, Foggia e per qualche tempo Lecce. Le sole eccezioni rurali furono una comunità a Mottola (1878), prima metodista e poi battista, ed una comunità valdese a Corato (1879).

Viceversa, fra gli anni Novanta e la Guerra Mondiale, scoppiò una serie di movimenti nei centri rurali, quasi sempre con un decorso abbastanza analogo. Quasi dovunque, cioè, un reduce dall'emigrazione tornò al paese con il Nuovo Testamento in tasca e idee strane in testa sul cristianesimo. Attorno a costui cominciarono a riunirsi parenti ed amici: questa novità scandalosa destò la reazione del clero e dei pilastri dell'ordine costituito; in risposta, qualcuno dei novatori mandò a chiamare un pastore evangelico dalla città più vicina, senza badare se fosse valdese, battista o metodista. Scoppiò allora un gran subbuglio, quasi sempre con i soliti tumulti e solite violenze: non di rado alle diatribe confessionali si mescolarono anche il conflitto politico tra sinistra anticlericale e destra clericale, oppure il conflitto sociale tra galantuomini e contadini. Col tempo, l'ordine tradizionale si ricostituì: qualche volta il movimento finì come una bolla di sapone; qualche altra volta si solidificò prendendo la forma di una chiesa evangelica, che assunse nome battista, metodista o valdese a seconda del pastore che era venuto a predicare nel paese. Spesso, accanto alla chiesa sorse pure una scuola per insegnare agli analfabeti a leggere la Bibbia. Pertanto, il fatto che nelle città esistessero già delle chiese, sia pure composte da quattro gatti soltanto, non fu privo di importanza, in quanto dette una "forma" teologica e organizzativa al magma del moto spontaneo rurale, e lo collegò con un ambito ben più ampio e articolato di quello paesano.

Ciò rappresentò una grande forza per la sopravvivenza di nuclei rurali, isolati in un ambiente chiusamente ostile. E fu anche un fattore notevole di rottura rispetto alla sonnolenza tradizionale. Ma fu altresì un ulteriore incentivo all'isolamento dall'ambiente entro una sorta di ghetto. Certo, la contadina evangelica che aveva imparato a leggere dei libri e aveva sott'occhio come modello di comportamento la moglie del pastore, venuta magari dal Piemonte o dalla Toscana, diventava assai più evoluta delle altre donne del paese. ma proprio per questo diventava altresì più lontana da loro e più isolata.

Per di più, l'evangelismo italiano di allora era un misto singolare di bollori anti-papali ereditati dal Risorgimento e di pietismo fervoroso, aborrente dalla contaminazione col "mondo". Dunque, non ci fu una saldatura tra movimento di riforma cristiana e movimento di classe del proletariato, anche se di fatto si ebbe tutta una serie di incontri casuali e magari un po' bizzarri. Qua il movimento impresso ai cervelli dalla irruzione dell'evangelismo favorì la penetrazione di idee nuove anche in campo politico e sociale; là fermenti di rivolta politico-sociale già esistenti aprirono la strada anche alla protesta evangelica.

Nelle Murge e nel Tavoliere il cammino del movimento evangelico ricalcò puntualmente quello delle lotte di classe tra agrari e contadini. Sorsero chiese battiste a Gravina (1892), Altamura (1894), Gioia del

Colle, Santeramo ed una metodista a Spinazzola (1895). La chiesa valdese di Corato ripullulò, specie quando vi fu pastore un toscano, Giuseppe Banchetti (1909-1913), socialista prampoliniano. Altre chiese valdesi sorsero a Cerignola (1902) e ad Orsara di Puglia, dove nel 1914 gli abituali tumulti contro i protestanti assunsero dimensione tali da portare all'intervento di un reparto dell'esercito. Di norma queste grandi concentrazioni di braccianti offrivano un ambiente più favorevole di altri all'esistenza delle chiese evangeliche: il che spiega come in genere queste ultime siano sopravvissute fino ad oggi, malgrado l'emorragia dell'emigrazione. Naturalmente, parlando di condizioni più favorevoli si ha da intendere condizioni morali, dovute alla presenza di un combattivo proletariato, per nulla facile a piegare la testa davanti alla reazione. Le condizioni materiali erano quelle della spaventosa miseria di sempre. Da Ginosa era partita nel 1903 una petizione ai valdesi perché vi venissero a predicare e si era formata colà una comunità, sia pure tra le baruffe di prammatica. Ma la fame era tale che il 29 marzo 1915 scoppiò una sommossa popolare e furono arrestati 150 poveracci fra cui alcuni evangelici. Dopo di che, chi poté, emigrò e il nucleo evangelico venne dissanguato.

Nel Salento, invece, v'era una situazione socio-economica diversa e quindi fu diverso anche il corso del movimento evangelico. Negli anni Novanta vi fu un certo fermento nei paesi fra Brindisi e Taranto: in questo caso arrivarono, anziché dei battisti o dei valdesi, dei predicatori delle chiese dei fratelli, la più radicalmente libertaria delle denominazioni evangeliche, ma la reazione poté scatenarsi più violenta che nelle Murge e nel Tavoliere. A Surbo, il 12 ottobre 1893, un predicatore venuto da Brindisi, tale Brunelli, fu assalito dalla folla e poté cavarsela solo perché un assessore e una guardia comunale riuscirono a farlo scappare dal paese. A Novoli, il 20 febbraio 1896 scoppiò un altro tumulto con percosse e ferite. A San Pietro Vernotico, nel novembre 1899, un «colportore» dei Fratelli, tale Russo, fu bastonato di santa ragione da un prete e da un giovane «galantuomo» del paese; più tardi, il 14 giugno 1900, il Brunelli fu aggredito dalla folla, mentre teneva un culto alla presenza di un'ottantina di persone: riuscì a nascondersi e poté salvarsi, ma le case di tre evangelici furono saccheggiate e devastate. Si ebbe pertanto, in questa zona, la formazione di alcuni piccoli nuclei, che però finirono con l'estinguersi entro lo spazio di un ventennio. Viceversa, a Taranto, dove il movimento aveva attecchito fra gli operai dell'arsenale, una chiesa valdese poté continuare ad esistere tranquillamente fino al giorno di oggi.

Analogo decorso si ebbe nella Lucania, dove nacquero pure chiese battiste a Miglionico (1892), Matera (1894), Ferrandina (1897). Fra l'altro, a Matera, prima degli evangelici, era spuntato una sorta di profeta

sullo stampo di David Lazzaretti, un tale Luigi Lo Perfido, detto il Monaco Bianco per il suo abbigliamento singolare. Questi però, a differenza del Lazzaretti, ebbe un'evoluzione che lo portò a collegarsi prima col Partito Socialista Italiano e poi a diventare pastore battista. Ma poiché dobbiamo occuparci soprattutto delle Puglie, sarà bene attenerci in questa sede ai limiti della regione, senza divagazioni che potrebbero diventare prolisse.

Gli anni rossi del primo dopoguerra portarono a nuove esplosioni nelle solite zone della provincia di Bari, specie a Gioia del Colle, il cui pastore battista, Liutprando Saccomani, era egli stesso un socialista. Il 30 giugno 1920, i contadini andarono ad occupare le terre promesse loro dal decreto Visocchi e furono accolti a fucilate dagli agrari. Caddero 6 uccisi e 32 feriti fra i contadini e 3 uccisi e 3 feriti fra i loro avversari. Il funerale dei caduti contadini, fra cui era anche un evangelico, fu celebrato dal pastore Saccomani e divenne una manifestazione di massa, che raccolse circa 2.000 persone. Però arrivò in seguito la reazione fascista e anche il pastore Saccomani passò i guai suoi e infine fu mandato al confino. Naturalmente, la stessa sorte ebbe anche il Lo Perfido a Matera. A Gravina la cappella battista fu chiusa dalle autorità nel 1924, sebbene poi fosse lasciata riaprire. L'isolamento delle comunità evangeliche divenne ancora più totale: solo ad Orsara, nel 1924-26, si ebbero ancora fiammate di entusiasmo per la presenza di un pastore valdese Carlo Lupo, il quale era un antico ufficiale di carriera, convertitosi in trincea durante la guerra e divenuto pastore evangelico di strenuo impegno in senso pacifista e umanitario. Da anziano, fece ancora a tempo ad assaggiare un po' di prigione a Como per la sua collaborazione alla Resistenza. E a proposito di Resistenza si può ricordare che uno dei suoi maggiori esponenti nella Val Pellice fu un pugliese, Francesco Lo Bue, il quale aveva maturato le sue convinzioni antifasciste ad Altamura, dove suo padre era pastore battista, al contatto con la realtà tragica della miseria contadina.

Per quanto mi ricordi, di queste povere storie di contadini protestanti non si occuparono mai né Gobetti a proposito del problema della mancata Riforma in Italia, né Gramsci a proposito della religione popolare. Però quanto abbiamo detto sinora ha pure un tenue filo di collegamento con la cultura gobettiana e Tommaso Fiore in particolare. Negli anni neri fra il delitto Matteotti e le leggi eccezionali Tommaso Fiore scrisse quelle lettere dalla Puglia, che più tardi furono ripubblicate in un volume intitolato *Un popolo di formiche*, con una nobile prefazione di Gabriele Pepe, la quale spiega come tali lettere fossero state pubblicate su «Rivoluzione liberale» di Piero Gobetti. Però non è del tutto esatto: solo le prime quattro lettere ristampate in quel volume comparvero su «Rivoluzione liberale»: le altre due seguenti, essendo morta «Rivoluzione liberale» e partito Gobetti per l'esilio, comparvero su «Conscientia», un

settimanale edito dai battisti e diretto da Giuseppe Gangale. «Conscientia» condusse una battaglia analoga a quella di «Rivoluzione liberale» e spesso intrecciata addirittura con questa ultima, dal 1923 sino alle leggi eccezionali. E poiché allora i periodici su cui stampare liberamente non erano molti, collaborarono a «Conscientia», oltre a Piero Gobetti, anche Antonio Banfi e Nicola Chiaromonte, Guido Mazzali e Mario Vinciguerra, Luigi Salvatorelli e più altri intellettuali antifascisti, tra cui appunto Tommaso Fiore.

Quest'ultimo, oltre alle due lettere pugliesi ristampate in *Un popolo di formiche*, vi pubblicò altri quattro articoli, di cui un paio almeno, sempre di argomento pugliese, meriterebbero pure di essere ripubblicati per la dolente umanità con cui vi si parla delle sofferenze delle plebi e per il corrosivo umore con cui vi si tratta della vuotaggine accidiosa del ceto borghese. Proprio in uno di questi articoli, si trova un giudizio di lucidità cristallina sulle chiese evangeliche in Puglia: «chiese nella loro opera quasi esclusivamente di chiesa, fra il loro gruppo scelto ma esiguo di fedeli, attaccati cordialmente fra di loro e stretti a custodire la loro fiamma, capaci di subire anche il martirio per difenderla, come a Barletta nel 1866, ma incapaci finora di rompere la scorza per invadere il vasto campo circostante».

Neanche Tommaso Fiore, però, poteva prevedere le singolari conseguenze che avrebbe avuto quel ripiegamento su se stesse delle chiese evangeliche - diciamo così - "storiche" negli anni plumbei del fascismo. Giacché quei fermenti di ricerca evangelica che sino ad allora avevan operato all'aperto, continuarono a sopravvivere, e solamente, presero da allora in poi ad operare in modi inediti, dentro le più segrete viscere dell'umile popolo. In altri tempi, i contadini che cominciavano a interessarsi al Vangelo avrebbero chiamato in aiuto un pastore ben istruito dalla città. Negli anni del fascismo, dato che i pastori battisti o valdesi, ormai, non potevano più muoversi, i più poveri e incolti cominciarono a fare da sé. In altri tempi, sarebbero scoppiati movimenti clamorosi: ora si lavorava nella penombra, di casa in casa, lasciando cadere del tutto il vecchio bagaglio delle polemiche anti-clericali e concentrandosi unicamente sui problemi eterni della esistenza umana, e in qualche caso portandosi su posizioni chiliastiche addirittura.

A Foggia c'era una chiesa dei Fratelli. I Fratelli privilegiano la libertà dello Spirito rispetto a qualsiasi istituzione umana: quindi non hanno un corpo pastorale con studi regolari come i battisti o i valdesi, ma soltanto degli «operai del Signore» autodidatti, cui lo Spirito ha conferito il dono della predicazione. Questi «operai del Signore», pertanto, possono anche essere di estrazione sociale molto umile e con un livello elementare di istruzione. A Foggia, per esempio, la chiesa dei Fratelli era guidata da

ortolani e ferrovieri. Però, durante la Guerra Mondiale, un contadino di Poggio Imperiale, Saverio Longo, si convertì venendo a contatto con Fratelli di Alessandria, dove si trovava soldato in un ospedale militare. Tornato nel foggiano, divenne un «operaio del Signore» e cominciò a convertire altri contadini. Oltre che a Poggio Imperiale, sorsero nuclei di Fratelli nella Capitanata, a Torre Maggiore e San Paolo di Civitate, e soprattutto nel Gargano, a Lèsina, San Nicandro, Cagnano, Varano, Vieste, Manfredonia, San Giovanni Rotondo, San Marco in Lamis. Doverosamente, il braccio secolare non restò inoperoso e Saverio Longo subì più volte arresti e provvedimenti di polizia. A Lèsina, nel 1931, essendo morta una ragazza evangelica, tale Concettina d'Apone, le autorità ne proibirono il funerale e altresì il trasporto sul carro funebre, talché i Fratelli dovettero portarsela sulle spalle al cimitero e seppellirla in silenzio. Però il vescovo di San Severo insorse lo stesso davanti a quella profanazione di un camposanto e reclamò che la salma fosse disseppellita e buttata fuori, minacciando l'interdetto sul cimitero. Questo neanche le autorità fasciste se la sentirono di accordarglielo, e quindi il periodico cattolico locale protestò vibratamente. Daccapo, nel 1940, a Torre Maggiore, l'accompagnamento al cimitero della salma di un evangelico, tale Sabino Piano, fu vietato dal maresciallo dei carabinieri, cui il parroco aveva fatto notare che il pubblico funerale di un eretico sarebbe stato un atto contrario alla religione dello Stato. Ci furono anche dei guai di una natura affatto diversa a San Nicandro, dove un gruppo di Fratelli, a forza di studiare l'Antico Testamento, si convertì all'ebraismo e finì con l'emigrare in Palestina. Ci furono altresì le sofferenze causate dalla crisi economica mondiale: e per qualche anno i seguaci di Saverio Longo fecero vita in comune, dividendo fra tutti quel poco che ciascuno riusciva a guadagnare. Comunque, il movimento continuò a crescere: oggi le chiese dei Fratelli del foggiano sono diventate una ventina.

Fino al fascismo, gli Avventisti del Settimo Giorno erano poche centinaia in tutta Italia. Durante il fascismo cominciarono a crescere e gettarono radici anche nelle Puglie: anzi, molto della loro crescita fu dovuta proprio all'attività di predicatori oriundi da Gravina. Sempre negli anni del fascismo, infine, spuntarono fuori le Assemblee di Dio dei pentecostali. Nelle Puglie nacquero, come al solito, per effetto del ritorno di qualche emigrante dagli Stati Uniti o dal Canada. Ma si diffusero ad opera di elementi locali, di estrazione popolana, come un Francesco Giancaspero di Triggiano. La zona di espansione principale fu nella provincia di Bari, ma un po' diversa da quella abituale: oltre a Triggiano, nacquero allora chiese pentecostali a Modugno (1924), Noci (1925), Andria (1932), Corato (1933), Barletta (1934), Ruvo (1934), Bari stessa (1935), ove il Giancaspero era stato trasferito da Triggiano, Trani

(1935), Capurso (1939). Qualcosa spuntò fuori pure nel Salento, a Massafra (1926), Palagianello, Ginosa, oppure nel Foggiano, a Scampitella.

Come era normale, cominciarono gli arresti, come quello dell'anziano pentecostale di Noci nel 1927 e quello dell'anziano di Triggiano nel 1930, che poi fu anche mandato al confino nel 1934-35. Infine, nel 1935, in concomitanza con l'approssimarsi della conquista dell'Impero, il Sottosegretario agli Interni Buffarini Guidi vietò del tutto il culto pentecostale, a mezzo di una circolare che lo dichiarava nocivo «per l'integrità fisica e psichica della razza». Ufficialmente, il regime fascista non aveva ancora adottato la dottrina razzista. Ma le Regie Questure e i Reali Carabinieri non badavano a tante quisquillie e applicarono la circolare Buffarini Guidi col massimo zelo: è quasi superfluo a dirsi che anche il Giancaspero fu tra quelli mandati in gattabuia. La circolare anzidetta fu poi ribadita altre due volte, sempre in concomitanza di tappe gloriose dell'Impero fascista e romano: nel 1939, l'anno dello scoppio della II Guerra Mondiale, e nel 1940, l'anno dell'intervento italiano nella guerra. In quell'occasione, anzi, furono messi in gattabuia anche gli innocui soldati dell'Esercito della Salvezza, che hanno pure una cappella in Puglia, a Faeto, perché ritenuti pericolosi agenti delle pluto-giudomasson-democrazie e dell'Intelligence Service.

Qualche fascista più impaziente non stette neppure ad attendere le lungaggini di certe procedure delle autorità. Nel 1938 assassinarono senza tante formalità l'anziano Francesco Simone a Scampitella. A Massafra, il pentecostale Paolo Spada e sua moglie furono portati incatenati in piazza e qui furono ben bene frustati ad opera - a quanto sembra - di uno squadrista, Domenico Annese. Però sarebbe ingiusto attribuire al fascismo soltanto certe misure contro il pericolo pentecostale. Passata la prima baraonda della Liberazione, la circolare Buffarini Guidi sull'integrità fisica e psichica della razza continuò ad essere applicata per un bel po' di anni anche sotto governi democratici e antifascisti. Erano gli anni in cui molto ci si commuoveva per la Chiesa del silenzio dei paesi comunisti. Ma evidentemente ridurre al silenzio un po' di evangelici testardi in casa nostra era tutt'altra cosa. Sembra però che queste cure solerti per l'integrità fisica e psichica della razza abbiano avuto scarso successo: le Assemblee di Dio nelle province pugliesi sono salite ormai ad una settantina, malgrado i salassi che hanno subito in conseguenza dell'emigrazione nell'Italia settentrionale e all'estero.

GLI AVVENTISTI IN ITALIA<sup>(\*)</sup>

È uscita di recente una storia della Chiesa Avventista in Italia, scritta da un pastore di questa denominazione - Giuseppe De Meo, «*Granel di sale*». *Un secolo di storia della Chiesa Cristiana Avventista del 7° Giorno in Italia (1864-1964)*, Torino, Claudiana, 1980, pp. 255 - sulla base di una documentazione italiana e straniera molto vasta, raccolta con anni di lavoro paziente. Ovviamente, quest'opera non è il lavoro di uno storico di mestiere ed è animata da quell'affetto che è logico attendersi da parte di un credente il quale narri le vicende della propria comunità. Tuttavia, la sua attendibilità sul piano informativo è fuori discussione e altrettanto fuori discussione è la sua onestà: racconta i fatti come sono accaduti davvero e non bara al gioco, imbellettando questo o gettando su quest'altro un velo pietoso. Anche per uno storico di mestiere, dunque, la sua lettura può essere istruttiva e stimolante a riflessioni di un certo interesse.

L'A. prende le mosse dalle origini americane della Chiesa Avventista e a prima vista questa può parere una banalità irrilevante. Ma, se si riflette meglio, si vede che le confessioni religiose di origine interamente americana non sono poi molte. La stragrande maggioranza delle confessioni oggi presenti negli Stati Uniti - dal metodismo e il battismo al cattolicesimo o al luteranesimo e dall'episcopalismo al presbiterianesimo riformato - in realtà è stata importata in America dall'Europa. Viceversa, la Chiesa Cristiana Avventista del Settimo Giorno condivide la prerogativa di un'origine del tutto americana con una serie di vicini piuttosto inquietanti: la Chiesa dei Santi dell'Ultimo Giorno (o Mormoni), la Christian Science e la Watch Tower dei Testimoni di Geova. Fra queste tre ultime denominazioni e la Chiesa Avventista vi è un abisso sul piano dottrinale: gli avventisti fanno parte dell'area del protestantesimo, mentre i Mormoni, i Testimoni di Geova e i Christian Scientists sono fuori di tale area e molto al margine del cristianesimo stesso, e magari al di là del margine addirittura. Però questo abisso dottrinale non impedisce che vi siano talune affinità sul piano storico, dovute senza dubbio al comune sostrato culturale americano. Lasciamo pure da parte il fatto che tutte queste formazioni hanno raggiunto un grado assai alto di efficienza

(\*) Pubblicato in «Bollettino della Società di studi valdesi», n. 150, 1981, pp. 59-73.

organizzativa ed un successo veramente americano sul piano materiale stesso. Salta ugualmente agli occhi il comun denominatore escatologista che c'è tra avventismo, Chiesa dei Santi dell'Ultimo Giorno e Watch Tower. E salta altresì agli occhi il fatto che tanto gli avventisti quanto i Christian Scientists derivano gran parte della loro ispirazione dall'insegnamento di donne dai talenti eccezionali - Ellen White Gould Harmon nell'un caso e Mary Baker Eddy nell'altro caso - che provenivano ambedue da stirpe *yankee* del New England e ambedue si preoccupavano della salute fisica, oltre che di quella spirituale, del loro prossimo.

Dagli *yankees* del New England trassero origine, in realtà, un po' tutti i padri dell'avventismo, oltre alla sua madre spirituale Ellen White. Questo fatto è spesso trascurato perché la Chiesa Cristiana Avventista del Settimo Giorno assunse la sua forma attuale a Battle Creek, Michigan, attorno alla metà del secolo scorso. In questa cittadina del Nord-West fu tenuta infatti la prima Conferenza Generale della Chiesa Avventista nel 1863. Già avanti a quell'anno, inoltre, gli avventisti avevano posto il centro del loro movimento a Battle Creek e vi avevano impiantato una famosa tipografia a vapore, da cui facevano uscire fiumane di pubblicazioni per portare il verbo del Secondo Avvento in tutti gli Stati Uniti e oltre. Sempre a Battle Creek furono poi impiantate anche altre istituzioni caratteristiche del movimento avventista: la Western Health Reform Institution nel 1866, cioè la prima delle tante istituzioni sanitarie ed ospedaliere che gli avventisti hanno seminato in tutti i continenti, e il College universitario nel 1874, che fu analogamente la prima delle tante scuole di ogni ordine e grado, di cui gli avventisti hanno costellato tanti paesi del mondo. Pure a Battle Creek e alla Health Reform Institution degli avventisti è legato il nome, oggi noto anch'esso in tutto il mondo, di quel John Harvey Kellogg (1852-1943), che sulla scia delle idee innovatrici della signora White in materia di alimentazione, inventò i *cornflakes*; non per nulla le prime fabbriche di questo nuovo alimento sorsero appunto a Battle Creek per opera di avventisti e la produzione dei *corn flakes* assunse le dimensioni colossali odierne sotto la guida di un altro Kellogg, Will Keith (1860-1951) fratello del precedente. Però gli avventisti andarono a porre la propria centrale nel Michigan perché in quegli anni una buona parte della popolazione originaria del New England stava emigrando per l'appunto in questo stato, il cui suolo era assai più fertile di quello della costa nord-atlantica. E comunque, a monte della Conferenza Generale del 1863 da cui si inizia la storia dell'attuale Chiesa Avventista del Settimo Giorno, c'è una preistoria di un buon quarto di secolo, che è quasi tutta connessa con il New England, la sua cultura e i suoi *yankees*.

Anche a costo di ripetere notizie a tutti note, dobbiamo ricordare, infatti, che la preistoria della Chiesa Avventista si inizia con un campa-

gnolo del Massachusetts, William Miller (1782-1849), già ufficiale nella guerra contro gli inglesi del 1812-15 e poi vissuto parte nel Vermont e parte nell'interno del New York, ove divenne anche predicatore. Partito da un deismo di stampo illuministico, Miller arrivò infatti ad uno studio appassionato della Bibbia, unito a calcoli cronologici sulle profezie, da cui giunse alla convinzione che il ritorno di Cristo sulla terra sarebbe avvenuto attorno al 1843. Poiché era solo un predicatore di campagna, da principio non poté fare molti proseliti, ma nel 1839 ne fece uno veramente eccezionale: Joshua Vaughan Himes (1805-95). Questi era nato nello stato di Rhode Island e nel seno della Chiesa Episcopaliana, ma poi era diventato ministro di una congregazione indipendente a Boston, nonché seguace di Garrison e dell'anti-schiavismo, e aveva preso a caldeggiare riforme sociali. Oltre a tutto questo, era un autentico genio della pubblicità: in pochi anni, strappò Miller dall'oscurità facendolo diventare un personaggio famoso grazie all'organizzazione di *meetings* sempre più affollati e soprattutto attraverso la pubblicazione di una quantità fenomenale di periodici e di opuscoli. L'attesa del ritorno di Cristo nell'anno 1843 divenne una febbre che contagiò - a quanto pare - dalle 50.000 alle 100.000 persone. Quando quell'anno fu passato senza che Cristo fosse tornato, Miller rifece i suoi calcoli e spostò la data del Secondo Avvento al 1844. Quando anche quell'anno fu trascorso invano, la delusione sottentrò all'entusiasmo e l'avventismo fu travolto sotto un'ondata di discredito: il povero Miller si avviò così alla tomba, dove scese qualche anno dopo, nel 1849. Perfino allora, però, un gruppo di irriducibili continuò a ritenere che la fine dell'età presente e il ritorno di Cristo fossero imminenti. Appunto tra costoro si affermò la *leadership* di Ellen Gould Harmon (1827-1915); una ragazza *yankee* del Maine. A nove anni, una sassata di un'altra bambina le aveva prodotto una grave ferita alla testa, a causa della quale era restata sfigurata in viso e non aveva potuto fare studi regolari. Seguace anch'essa di Miller, dopo la crudele delusione del 1843-44 aveva cominciato ad avere visioni ed a ricevere messaggi profetici. Ma oltre a queste doti fuori dell'ordinario rivelò anche talenti eccezionali di oratrice, scrittrice e organizzatrice. Divenne così la guida del nucleo superstite di coloro che attendevano il ritorno imminente di Cristo, fra cui erano un giovane pastore, James White (1821-1881), pure del Maine, che nel 1846 divenne suo marito, e Joseph Bates (1792-1872), un capitano di mare del Massachusetts dai cui studi sulla Bibbia l'avventismo derivò un'altra delle sue caratteristiche più tipiche: la convinzione che il «settimo giorno», in cui il Signore si riposò dopo la creazione del mondo, è il sabato e non la domenica, e che pertanto i credenti debbono astenersi scrupolosamente da ogni lavoro in tale giorno. Di qui il nome di «avventisti del Settimo Giorno» che fu adottato dagli aderenti al movimento negli anni sessanta dell'Ottocento.

Sulla stessa linea di rigoroso letteralismo, ispirato in buona parte al Vecchio Testamento, furono ripresi dagli avventisti anche l'osservanza integrale del Decalogo e quella della decima, intesa come «restituzione al Signore» da parte del credente, del 10% di ogni suo introito. Tenendo conto che si trattava di *yankees* del New England, è facile mettere tutto questo in rapporto con lunghe tradizioni, risalenti ai puritani del Seicento. Mai i puritani antichi, essendo discepoli della Riforma del secolo XVI, contrappesavano - se così è permesso dire - il Decalogo e il legalismo di stampo vetero-testamentario con dosi massicce di paolinismo e con la rivendicazione del primato della Grazia sulla Legge, in un'ottica di stampo calviniano. Viceversa, la cultura del New England del primo Ottocento aveva mandato Calvino in soffitta e spalancato le porte all'unitarismo sociniano, con la sua accentuazione dell'etica come momento centrale del messaggio cristiano. Naturalmente, il socinanesimo era diventato la religione ufficiale dei ceti più ricchi e più istruiti: aveva le sue roccaforti nell'alta borghesia di Boston e nell'università di Harvard. Viceversa, i padri dell'avventismo erano di un'estrazione sociale più modesta dei «brahmini» di Boston e non avevano studiato a Harvard. Però traducevano lo stesso il proprio millenarismo in categorie arieggianti in qualche modo il moralismo sociniano. Non c'era infatti alcuna reale contraddizione fra questo e quello: il millenarismo aveva una tradizione illustre nel New England, che risale al secolo XVII e ai Quinto-monarchisti addirittura; ed anche i più razionalisti fra i neo-sociniani di Boston erano periodicamente assaliti dal brivido di un possibile approssimarsi della fine dei tempi. Tanto per dirne una sola, basta guardare come uno degli esponenti dell'unitarismo bostoniano, James Freeman, già nel 1807, carteggiando con un'altra eccezionale signora *yankee*, la scrittrice Mercy Otis Warren, discutesse appassionatamente l'ipotesi che le gesta straordinarie di Napoleone fossero un segno dell'attuazione imminente delle profezie di Daniele. In fondo, la concezione della storia come una successione provvidenziale di «epoche», sostenuta dal brahmino Bancroft nella sua monumentale *History of the United States*, non è mille miglia lontana da una prospettiva di stampo avventista...

Con molta onestà, l'opera di Giuseppe De Meo della quale stiamo parlando, ammette che Himes, White, Bates ed altri fondatori della Chiesa Avventista erano degli anti-trinitari e che la dottrina della giustificazione per fede non comparve se non negli anni ottanta dell'Ottocento nei documenti ufficiali della Chiesa Avventista. Dunque, è assurdo liquidare l'avventismo in sede storica, catalogandolo come una delle tante forme di fondamentalismo derivanti dal primitivo ambiente pionieristico della «frontiera». I padri dell'avventismo non erano per nulla dei *frontiermen* primitivi; erano dei figli legittimi (anche se a noi moderni potrebbero sembrare dei figli un po' esagitati e bizzarri ...) della cultura

di quel New England, che allora era l'area più progredita sul piano intellettuale dell'intera America settentrionale. La religione tipica della «frontiera» era un «evangelicalism», che puntava tutto sul «risveglio» delle coscienze individuali dal sonno del peccato e della morte, attraverso un appello fortemente emotivo, il quale a volte poteva sbocciare anche in manifestazioni di isterismo collettivo. L'avventismo si rivolgeva assai più all'intelletto, che non al sentimento: il fatto stesso di avere dato origine, sino dagli inizi, ad un'attività pubblicistica intensa è la prova che si indirizzava a gente che - come minimo - fosse in grado di leggere correntemente. Il che, alla metà del secolo XIX, non era poi tanto scontato. In concreto l'avventismo non si rivolgeva a masse di analfabeti o semi-analfabeti, sepolti nella miseria e nell'alcool altrettanto che nell'*infidelity* e nel peccato, sibbene ad ambienti relativamente qualificati, anche sul piano economico-sociale, e formati da bravi protestanti coscienziosi. Ed a costoro voleva fare constatare che uno studio «scientifico» e filologicamente inappuntabile della Scrittura portava inevitabilmente ad accettar le dottrine dell'imminente fine dell'età presente e del «settimo giorno». Mentre i predicatori della «frontiera» terrorizzavano le folle con la minaccia del fuoco dell'inferno, gli avventisti avevano elaborato una teoria tutt'altro che priva di sofisticazione intellettuale anche sul destino degli uomini nell'al di là. Respingendo infatti la concezione allora universalmente diffusa dell'immortalità dell'anima, avevano tratto dallo studio della Scrittura la convinzione che i morti dormiranno sino al giorno del ritorno di Cristo; allora gli empì saranno annientati e i santi risorgeranno per regnare eternamente insieme al Cristo.

Se ripensiamo al clima storico in cui si viveva attorno alla metà del secolo XIX, particolarmente negli Stati Uniti, ci apparirà sempre meno strambo e sempre più comprensibile che si siano uniti insieme un acceso millenarismo ed un discreto livello di sofisticazione intellettuale. Proprio negli anni quaranta-cinquanta, gli Stati Uniti e il mondo cambiarono faccia in seguito ad un accavallarsi di eventi l'uno più sconvolgente dell'altro: la conquista a velocità stupefacente del West da una parte, per cui gli americani da una nazione di rivieraschi dell'Atlantico divennero di colpo i padroni di un favoloso impero continentale, e lo sfondamento subitaneo dall'altra delle barriere secolari che avevano precluso sino allora all'uomo bianco l'accesso all'Estremo Oriente cinese e giapponese, cui si aggiungeva contemporaneamente la nascita di nuovi paesi come l'Australia e la Nuova Zelanda alle estremità più remote della terra. A tutto ciò si univa, nel caso dell'America e degli americani, una serie di novità altrettanto sconvolgenti dal punto di vista di quella che oggi chiameremmo la «qualità di vita»: per esempio, l'avanzata fulminea delle ferrovie attraverso i grandi spazi del continente e l'arrivo a valanga

dall'Europa di masse umane di mai vista imponenza; per esempio, i prodigi sempre più stupefacenti di una tecnologia tesa a conquistare gli spazi e sostituire la fatica del lavoro umano - basta pensare a quello che dovette significare l'arrivo della mietitrice McCormick per gli agricoltori americani! - e la minaccia sempre più paurosa della guerra all'orizzonte di un popolo ormai avvezzo da decenni alla pace; prima quella guerra col Messico, che gli *yankees* del New England considerarono obbrobriosa opera di Satana; poi quel massacro spaventevole, senza paragone nel secolo XIX, che fu la guerra civile tra Nord e Sud. Davvero vorremmo sostenere che non esistessero molte buone ragioni per mettersi in mente che la storia umana, ormai, era arrivata ad una svolta decisiva e che il Secondo Avvento era imminente? Giuseppe Mazzini non leggeva certamente nella Bibbia le stesse cose che vi leggevano gli avventisti *yankee*; ma neanche lui scherzava proprio in fatto di toni millenaristici. E Karl Marx era pure convinto, a suo modo, che la storia umana fosse giunta ad un capovolgimento radicale, sebbene non mettesse certi problemi nei termini biblici cari agli «evangelicals» americani.

Benché non si possa considerare la Chiesa Avventista come una variante qualsiasi del revivalismo della «frontiera», si può invero parlare di «evangelicalism» anche nel caso suo, a proposito del periodo posteriore agli anni ottanta. Nel New England si era già arrivati alla scissione tra «unitarians» anti-trinitari ed «evangelicals» trinitari nei primi decenni dell'Ottocento. I ceti più abbienti e colti, predominanti anche nel governo locale, erano in gran parte imbevuto di socinianismo e quindi fecero sì che gli edifici ecclesiastici restassero agli unitariani. Però i ceti popolari seguirono la predicazione degli «evangelicals» e quindi la maggioranza dei fedeli lasciò i pastori unitariani a predicare ai banchi vuoti, andandosene a ricostruirsi altrove delle cappelle nuove, magari più modeste. Anche fra gli avventisti, in una serie di dibattiti dottrinali sviluppatisi fra il 1863 e il 1888, il socinianismo anti-trinitario fu battuto e tutte le dottrine tipiche dello «evangelicalism» furono adottate ufficialmente, compreso quella della giustificazione per fede, quella della «nuova nascita» in Cristo e quella tipicamente metodista della santificazione dei credenti mediante lo Spirito Santo. Ellen White ebbe una funzione di importanza decisiva in questa evoluzione dell'avventismo in senso «evangelical». Viceversa, si ebbe una serie di scissioni e distacchi, anche da parte di alcuni tra i primi esponenti del movimento: J. V. Himes, per esempio, se ne tornò alla Chiesa Episcopaliana; nel 1907 anche J. H. Kellogg, pure continuando a mantenere rapporti amichevoli con gli avventisti, se ne andò dalla Chiesa non trovandone conciliabile l'evoluzione dottrinale con le sue personali convinzioni di stampo non tanto sociniano quanto panteista addirittura.

Oltre che nell'evoluzione dottrinale, l'influenza della vigorosa perso-

nalità di Ellen White è riscontrabile anche nello sviluppo di quelle che a tutto oggi sono le forme di attività pratiche tipiche degli avventisti. Si è già detto della produzione di massa di periodici, libri ed opuscoli, come strumento principale di diffusione delle dottrine avventiste e ad essa si deve mettere a fianco la prassi del colportaggio, attraverso venditori itineranti, mandati ad offrire la merce libraria di casa in casa. Si è già accennato alla creazione a Battle Creek di un'istituzione per la «riforma della salute» fin dal 1866 e alla prassi successiva degli avventisti di impiantare ovunque istituzioni sanitarie ed ospedali. Ma va sottolineato che questo interesse per la salute fisica degli uomini, stimolato nella White anche dal fatto che tanto suo marito quanto lei erano cagionevoli di salute e bisognosi di cure, assunse forme assai originali per i tempi. Il punto di partenza, al solito, era il letteralismo biblico; poiché la Bibbia dice che il corpo è il tempio dello Spirito Santo, occorre averne cura, evitando che venga guastato da abitudini deleterie, come quelle del fumo, dell'alcool e delle droghe, oppure da un'alimentazione errata e malsana. Ma le conclusioni cui Ellen White e i suoi arrivarono somigliano assai a quello che oggi chiameremmo psicoterapia, medicina dietetica e fisioterapia. Non ci vuol molto a capire che proprio queste nuove idee in materia di salute, che oggi ci sembrano tanto ovvie e tanto sensate, dovettero contribuire alla fama di squinternati degli avventisti, nell'età della medicina positivista e delle sue macellerie di carne umana. E tanto più in quanto certe idee erano insegnate - ohibò - da una donna, anziché da maschi con tanto di barba. Si è accennato infine alla fondazione del primo *college* avventista a Battle Creek ed al successivo impegno della Chiesa Avventista nel campo scolastico. Ci vuol poco davvero a ricordare la formidabile tradizione *yankee* in fatto di istruzione popolare e di *colleges*. Il che - sia detto di passaggio - rappresenta ancora un altro punto di divergenza dal «fondamentalismo» americano col suo tradizionale malumore verso gli intellettuali.

Sappiamo tutti che è imprudente applicare alla storia il motto *post hoc, ergo propter hoc*. Ma sta di fatto che solo dopo l'assunzione della sua guida da parte di Ellen White, l'avventismo si trasformò da una specie di bega di famiglia tra *yankees* in un movimento esteso a tutti gli Stati Uniti e successivamente anche al resto del mondo. Al momento della sua prima Conferenza Generale nel 1863, la Chiesa Avventista contava poco più di 5.000 seguaci appena: oggi [1981] ne ha oltre tre milioni sparsi in tutti i cinque continenti [saliti - nel 1992 - a 7 milioni]. Va tenuto presente, tuttavia, come una delle caratteristiche storiche dell'avventismo rispetto ad altre denominazioni, che si trattò di una crescita molto costante e continua, ma altresì molto lenta, specie durante il primo mezzo secolo di esistenza della Chiesa. Ancora nel 1910 gli avventisti erano circa 90.000 negli Stati Uniti, che pure erano il paese ove essi erano più forti.

Ovviamente, non era facile reclutare aderenti ad un movimento che chiedeva ai suoi seguaci di disertare il lavoro di sabato, mettendosi in urto dovunque con imprenditori, dirigenti di amministrazioni pubbliche ed ufficiali degli eserciti, di seguire una disciplina così rigorosa nel costume e di versare il 10% di ogni guadagno come «restituzione» al Signore. D'altra parte, era altrettanto ovvio che era impossibile arrestare l'avanzata di una simile razza di *Ironsides*, i quali - oltre tutto - disponevano anche di mezzi finanziari di tutto rispetto, grazie alla prassi della decima. Detto di passaggio, forse queste caratteristiche possono aiutarci a capire perché l'avventismo, dopo il suo sbarco in Europa, avesse successo soprattutto fra i tedeschi della Germania, dell'Impero degli Asburgo e dell'Impero degli zar di Russia.

In questa cornice storica generale rientra la vicenda italiana narrata dal pastore De Meo nel suo libro. Il primo missionario avventista in Italia arrivò nel 1864, cioè quando il movimento era ancora in uno stadio molto embrionale e piuttosto confuso nella sua stessa patria americana. E fu un personaggio altrettanto romantico quanto confusionario: un polacco Michael Belina Czechowski, già frate francescano nella sua patria e poi prosritto politico, in seguito alla rivoluzione del 1830, vagante per l'Europa mescolando ardori religiosi e patriottismo polacco alla maniera dei suoi tanto più illustri compatrioti Mickiewicz e Towianski, quindi sfratato e convertito al protestantesimo, partito per l'America e colà imbattutosi negli avventisti già nel 1857. Naturalmente, anche in Italia, il Czechowski cercò di fare proseliti tra i protestanti: quindi predicò nelle Valli valdesi per un paio di anni e prese contatti col patriarca dell'evangelismo italiano, il conte Piero Guicciardini. Però raggranellò ben poco, a parte qualche simpatia generica. Quando ripartì dall'Italia nel 1866 lasciò dietro di sé solo un'unica convertita all'avventismo: una valdese, Caterina Revel. Né molto combinò anche nel resto della sua vita, salvo la creazione di un modesto nucleo di seguaci in Svizzera. Andò perciò ramingando da un paese all'altro, comprese l'Ungheria e la Romania, sempre più sbandato, povero e malato, fino a che si spense in un ospedale di Vienna nel 1876.

Nel 1874, la Chiesa Avventista aveva già raggiunto un minimo di consistenza negli Stati Uniti e decise l'invio di un missionario John Nevins Andrews in Europa. Questi cercò di darsi da fare anche in Italia attraverso un medico irlandese, Herbert Panmere Ribton, residente a Napoli, convertitosi alle idee avventiste e sabatiste. Ma il Ribton passò nel 1878 in Egitto, dove finì tragicamente, assassinato durante la rivolta contro gli europei del 1882, ed il gruppetto di seguaci da lui creato a Napoli restò cosa quanto mai esigua e alla lunga effimera.

Neanche nel resto del Vecchio Continente l'avventismo trovò un gran

numero di seguaci. Tuttavia costoro furono in grado già nel 1884 di tenere a Basilea una prima Conferenza Avventista Europea. Da questa conferenza, la signora White (che nel 1881 era rimasta vedova) fu invitata a venire in Europa per aiutare l'opera avventista con la sua predicazione. E si iniziò così l'ultimo ciclo della stupefacente esistenza di costei, nel quale essa fece il giro del mondo passando da un continente all'altro e fece fare alla Chiesa Avventista un salto di qualità, che da un movimento limitato quasi unicamente nell'America, la fece divenire un'organizzazione intercontinentale. Ellen White, infatti, lavorò in Europa dal 1885 al 1889; poi andò in Australia dal 1891 al 1900; dopo il 1901, benché ultra-settantenne, passò a conquistare gli stati già della Confederazione sudista e la California. Nel 1903 la cittadina provinciale di Battle Creek cessò di essere la sede del centro direzionale avventista e quest'ultimo fu impiantato nella capitale stessa degli Stati Uniti, a Washington. Ma fu soprattutto nella California - «l'America dell'America» - che gli avventisti colsero i loro successi maggiori. Fra l'altro, appunto in California sorse nel 1903 la scuola sanitaria di Loma Linda, che è ancora oggi una delle istituzioni più prestigiose dell'avventismo; e nel 1915 vi chiuse gli occhi a Saint Helena Ellen White, ormai quasi novantenne.

Questi sviluppi non ebbero però riscontro o quasi in Italia. Alla Conferenza Europea del 1884 era presente un solo italiano: un prof. Biglia di Napoli. Negli anni seguenti, dopo una campagna propagandistica condotta dalla White in persona, sorse una piccola comunità avventista a Torre Pellice. Qualche altro convertito fu racimolato qua o là nel resto dell'Italia. Ma ai primi del Novecento, gli avventisti italiani erano appena 37 e quasi tutti appartenevano alla comunità di Torre Pellice. Solo a puro titolo di curiosità si può menzionare che la prima comunità avventista nella Romania fu creata a Pitesti nel 1884 da un italiano, Romualdo Bertola, ebreo di nascita, ma entrato poi nella Chiesa Libera Italiana del garibaldino Alessandro Gavazzi (e quindi, molto probabilmente, affiliato alla massoneria), vissuto per vari anni nel Levante e nell'Europa orientale e guadagnato all'avventismo sabatista da quel medico Ribton, di cui si è detto prima.

I motivi di questo insuccesso sono evidenti. A quel tempo, gli avventisti cercavano di attirare a sé soprattutto protestanti, convincendoli a lasciare le loro chiese perché infedeli alla lettera della Scrittura e ad accettare la Chiesa Avventista del Settimo Giorno come lo strumento suscitato da Dio per guidare i credenti negli ultimi giorni. Anche nell'Impero Russo, ove l'avventismo penetrò a partire dagli anni 80 (soprattutto ad opera di tedeschi come quel Riccardo L. Conradi, di cui ripareremo fra un momento) raccogliendo alcune migliaia di seguaci, questi ultimi erano per poco meno della metà provenienti dal luteranesimo o dal battismo. Ma in Italia i protestanti erano davvero quattro gatti e per

di più troppo occupati dalla loro battaglia anti-papale per avere gran che voglia di discutere del sabato e del secondo Avvento. Vi fu un'eccezione solo alle Valli perché colà la Chiesa Valdese ha il carattere di una chiesa «nazionale» e quindi il sano spirito di Bastian contrario del protestantissimo porta periodicamente alla nascita di una dissidenza minoritaria. Come prima vi era nata una dissidenza plymouthista, così vi fu una dissidenza avventista e in seguito ve ne fu anche una battista.

Comunque, in questi anni decisivi fra la fine dell'Ottocento e la Guerra Mondiale, la diffusione dell'avventismo non avvenne per impulso spontaneo dal basso, attraverso la formazione di gruppi locali e il loro coordinamento successivo secondo linee «orizzontali»: in questo caso, infatti anche l'avventismo avrebbe imboccato la strada di un congregazionalismo libertario. Avvenne per opera di missionari, inviati da una centrale e da essa sostenuti finanziariamente, i quali talvolta erano stranieri addirittura rispetto al paese in cui dovevano operare. Questi missionari, a loro volta, si sforzarono di creare comunità e organizzazioni locali modellate il più strettamente possibile sull'esempio delle strutture da cui essi erano stati mandati. Si arrivò così ad un'accentuata uniformità organizzativa e ad un apparato istituzionale molto compatto, articolantesi in una sorta di gerarchia «verticale» di organi direttivi. La Conferenza Generale restò come istanza suprema della Chiesa Avventista a scala mondiale: ad essa vennero a fare capo più Divisioni, corrispondenti ognuna all'area di un continente oppure di vari paesi di un paio di continenti; ogni Divisione venne ad articolarsi in più Unioni, ciascuna delle quali comprendeva più Federazioni (o Missioni), formate a loro volta da un certo numero di chiese locali. La provvista di pastori per queste ultime restò di competenza di ciascuna Federazione (o Missione).

Pertanto, ai primi del Novecento, si ebbe una Divisione Europea, sotto la presidenza di quel tedesco Riccardo L. Conradi, di cui si è già menzionata l'attività in Russia; da questa Divisione Europea dipendeva una Unione Latina, presieduta da un pastore francese Léon Tièche; alle dipendenze di quest'ultima venne organizzata nel 1903 una Missione Italiana. Detto di passaggio, già allora il peso dell'elemento germanico era molto sensibile nell'avventismo europeo; anche la centrale editoriale, da cui uscivano le pubblicazioni avventiste in varie lingue, era stata posta ad Amburgo nel 1901. Viceversa la Missione Italiana aveva assai poco di italiano. Dal 1903 al 1909 fu diretta da un americano, Charles T. Everson, e vi operarono soprattutto due francesi, Léopold Bénézet e Alfred Vaucher: quest'ultimo era un nipote di Caterina Revel, la valdese che per vario tempo era stata l'unica avventista in Italia, e fu altresì autore di pubblicazioni notevoli di storia e di teologia. Come al solito, la Missione Italiana batté la strada del proselitismo fra i pochi e tribolati evangelici italiani. Oltre alla comunità già esistente a Torre Pellice, ne

sorse così un'altra a Gravina nella Puglia, a spese di una comunità battista locale. Ma i frutti continuarono ad essere magri; al tempo della Guerra Mondiale, c'era in Italia un centinaio appena di avventisti.

Oltre tutto, l'avventismo soffriva della sua scarsa o nulla integrazione con la realtà italiana. A parte la popolazione delle Valli valdesi abbarbicata alle sue montagne da secoli, le chiese evangeliche italiane erano nate quasi ad un medesimo parto col Risorgimento e con la Questione Romana e si erano sviluppate nell'Italia unita, condividendo di quest'ultima le vicende liete o tristi abbastanza intensamente. L'avventismo era arrivato troppo tardi per avere parte negli entusiasmi garibaldini e nei furori della Questione Romana; e nell'Italia unita era rimasto come un corpuscolo estraneo, senza agganci con la realtà circostante. Negli anni immediatamente precedenti alla Guerra Mondiale, tuttavia, qualcosa cominciò a cambiare, sia pure - da principio - in modo quasi impercettibile. Qua e là, specie nel Mezzogiorno, tornò qualche emigrato che era diventato avventista in America e si adoperò a fare proseliti tra parenti e compaesani: un fatto del genere fu agli inizi anche di quella comunità di Gravina, di cui si è detto. Per la prima volta dopo mezzo secolo l'avventismo si trovò a partecipare in qualche modo ad una delle grandi vicende della popolazione italiana, come era in quegli anni l'emigrazione. Dalla comunità di Gravina uscirono attivisti, fra cui un ex-ferroviere Gian Luigi Lippolis, un giovane Nicola Cupertino e qualche altro, i quali si dedicarono a fare il colportore; lo stesso fecero alcuni, di provenienza geografica diversa come l'oriundo delle Valli Elia Bertalot. Costoro, dopo avere dato buona prova di sé come colportori, furono chiamati a fungere da pastori e col passare del tempo più di uno di loro assunse anche funzioni direttive in seno alla Chiesa. In questo modo, la predicazione avventista cessò gradualmente di essere opera di stranieri, specie americani o francesi, dotati magari di un certo patrimonio intellettuale ma privi di rapporto con la realtà italiana, e divenne opera di italiani, in buona parte di estrazione popolare e meridionale, cioè idonei a capire e farsi capire dalla media dei propri connazionali. Ma poiché la media degli italiani non è fatta per nulla di protestanti e poiché i popolani meridionali sono sanamente mangiapreti, i nuovi predicatori della sorte dei Lippolis e dei Cavalcante abbandonarono la prassi di cercare proseliti dentro le altre chiese evangeliche e concentrarono la loro polemica contro la Chiesa Romana. Probabilmente questa svolta avvenne senza che i suoi protagonisti stessi se ne rendessero molto conto. Però fu una svolta decisiva, da cui l'avventismo italiano fu avviato verso un'espansione sempre meno asfittica e più prospera.

L'opera del pastore De Meo documenta le tappe di questa espansione con precisione esemplare e con grande onestà, cioè senza tacere che alcune cose non andarono sempre in modo soddisfacente. Per esempio,

nel 1910 fu dato come successore allo Everson un italo-americano Luigi Zecchetto, la cui condotta sembra abbia lasciato a desiderare. Un po' per questo, un po' per il cataclisma della Guerra Mondiale, l'opera avventista in Italia ebbe daccapo una fase di sbandamento. D'altra parte vi fu anche una pagina così luminosa come l'eroica fermezza nel rifiuto di usare le armi di Alberto Long, un avventista delle Valli Valdesi più tardi missionario nel Madagascar. Ed è da notare a tutto onore degli avventisti italiani il fatto che essi accettarono senza alcuna obiezione come dirigente dell'opera nel dopoguerra un ex-nemico, il pastore Diolode Werner che in precedenza aveva lavorato in Germania, in Austria e infine a Bolzano. Del resto, la presenza di costui non restò un caso isolato perché altri germanici, austriaci o alto-atesini, ebbero parte altresì nell'opera avventista in Italia dagli anni venti del Novecento in poi.

Il pastore Werner restò alla direzione della Missione Italiana dal 1921 al 1928. Dopo il 1928 e fino al 1934, la direzione dell'opera avventista in Italia passò al già ricordato Gian Luigi Lippolis. Successivamente, e per un assai lungo volgere di anni, dal 1934 al 1958, la guida dell'opera fu retta daccapo da un pastore Luigi Beer, che era pure un tedesco dell'Austria, sebbene prendesse subito la cittadinanza italiana. Dal 1958 al 1963, infine, la presidenza fu assunta dal pastore Giuseppe Cavalcante. Questa specie di coltivazione a mezzadria fra germanici e pugliesi del campicello avventista è un caso veramente singolare e non troppo comune. Ma non c'è dubbio che la mezzadria funzionò bene.

Fino ad allora la Missione Italiana era andata avanti cercando a tentoni la propria strada. Dopo il 1921 la strada fu individuata con chiarezza e decisione nella produzione massiccia di pubblicazioni popolari e nella loro vendita di casa in casa mediante colportori. Non sembra che allora si facesse molto nel campo della scuola e della sanità, contrariamente alla tradizione internazionale dell'avventismo. Forse il clima del fascismo era tale da scoraggiare ogni tentativo di questo genere. Comunque fu individuato pure, con altrettanta chiarezza e decisione, il baricentro geografico dell'opera avventista in Italia nella città di Firenze, ove furono pertanto dislocati la centrale editoriale e poi anche l'istituto per la formazione dei quadri pastorali. Anche al problema dei quadri, del resto, si dettero cure serie e sistematiche, arruolando decine di colportori coraggiosi ed entusiasti, inviando un buon numero di giovani a studiare per pastori nella scuola avventista di Collonges in Francia, e mettendo in valore i talenti di coadiutori laici specie nei piccoli centri dove non si giustificava la presenza di un pastore. Nel 1928, al termine della gestione Werner, mutò lo *status* internazionale stesso dell'opera avventista in Italia. Cessò infatti di essere una Missione alle dipendenze dell'Unione Latina e attraverso questa connessa alla Divisione Europea. Divenne invece una Unione essa stessa di tre Missioni, rispettivamente per l'Italia

settentrionale, centrale e meridionale, connessa direttamente ad una delle tre Divisioni in cui fu spartita allora l'area europea, con sede in Svizzera.

Se c'era qualcosa che facesse imbestialire la gerarchia cattolica - almeno a quel tempo - era proprio l'attività capillare, di casa in casa, dei colportori avventisti. La stampa cattolica di quegli anni assunse toni isterici addirittura nel denunciare questo pericolo per le anime dei fedeli. Vi furono appelli frequenti al braccio secolare del governo fascista, uno dei quali fu rivolto personalmente da Pio XI a Mussolini. Dall'opera di Giuseppe De Meo si vede che non mancarono i fatti, oltre alle parole, cioè misure poliziesche e vessazioni delle autorità. Ma si vede altresì che quella mezzadria di serietà germanica e di testardaggine pugliese da cui era improntato allora l'avventismo in Italia non si lasciò smontare né dalle parole furibonde né dai fatti vessatori. Neanche il cataclisma della crisi economica mondiale degli anni trenta riuscì - a quanto pare - a metterne in crisi la placida imperturbabilità. Forse nessun'altra chiesa evangelica operante in Italia ha mantenuto altrettanto coraggio tranquillo e altrettanta continuità di lavoro durante gli anni difficili della dittatura, della crisi economica, delle guerre fasciste. Non per nulla certamente proprio quegli anni difficili videro un balzo in avanti significativo dell'avventismo in Italia sul piano numerico stesso. Nel 1921, gli avventisti erano solo 150 in tutta Italia e le loro comunità si contavano sulle dita di una mano. Nel 1928, alla fine della gestione Werner, si aggiravano sui 400; nel 1941, cioè nel pieno della seconda Guerra Mondiale, erano ormai un migliaio con una ventina di chiese.

\* \* \*

Sugli sviluppi sempre più prosperi dell'opera avventista in Italia dopo la fine della guerra e la caduta del fascismo possiamo risparmiarci di entrare in particolari, rinviando alla cronaca accurata e ben documentata che ne dà l'opera del pastore De Meo. Tuttavia, alcune riflessioni si impongono così in sede di valutazione storica del passato come in sede di ragionevole visione del futuro.

Colpisce infatti, anche per il periodo successivo alla seconda Guerra Mondiale, l'ininterrotto incremento numerico dell'avventismo italiano. Da poco più di mille nel 1941, gli avventisti salirono in Italia a circa 2000 nel 1953, poi a circa 3000 nel 1963, e infine a circa 4500 nel 1978 [5300 battezzati nel 1991]. Come si vede gli anni del «miracolo economico», del massiccio esodo dalle campagne meridionali alle fabbriche settentrionali e del malfamato «consumismo» non hanno rappresentato affatto un periodo di crisi per l'opera avventista. Al contrario, si direbbe che un migliore livello di istruzione popolare, un tenore di vita meno gramo e primitivo di un tempo e una maggiore mobilità dei lavoratori da una

regione all'altra e da un settore produttivo all'altro abbiano stimolato, anziché rallentato, le conversioni. Il che smentisce la tesi di quegli storici marxisti secondo cui l'escatologismo è una tipica ideologia da poveracci, che ingannano la loro miseria trasformandosi in «fanatici dell'Apocalisse». Viceversa, una facile estrapolazione ci mostra che, se questo *trend* non subirà interruzioni, la Chiesa Avventista in Italia, in un futuro non lontano, rappresenterà una forza assai consistente nell'ambito del protestantesimo in Italia.

Colpisce altresì l'espansione dell'avventismo nel mondo intero. Nel 1940, v'erano nel mondo circa 450.000 avventisti, di cui oltre un terzo, cioè circa 165.000 in U.S.A. e Canada; in altre parole, dai tempi della signora White l'avventismo aveva fatto dei progressi notevoli, ma non dei balzi particolarmente spettacolosi e conservava tuttavia il proprio baricentro nell'America settentrionale anche in termini numerici. Nel 1955 gli avventisti erano circa 1.000.000; nel 1970 erano oltre 2.000.000; per il 1979 le statistiche davano circa 3.200.000 avventisti nel mondo, di cui meno di un quinto, circa 574.000 in America Settentrionale [nel 1991, 7.000.000 di avventisti nel mondo, di cui 770.000 in America settentrionale]. Come si vede, proprio in questo nostro tempo «scristianizzato» e «secolarizzato», l'avventismo ha fatto più convertiti, sia in termini assoluti che in termini relativi, di qualsiasi altro periodo precedente. Se in Italia si è più che quadruplicato dal 1941 al 1979, nel mondo si è moltiplicato per oltre 7 volte. Però in questo stesso giro di tempo l'antico primato nord-americano è andato declinando. Secondo le statistiche del 1979, la Divisione più forte dell'avventismo mondiale è quella centro-americana con 593.016 membri; quella nord-americana è al secondo posto con 547.231; seguono al terzo e al quarto posto la Divisione sud-americana con 439.996 membri e la Divisione dell'Estremo Oriente (che però non comprende la Cina) con 388.385 [secondo le statistiche del 1991, la Divisione centro-americana è al primo posto con 1.300.000 membri; seguono l'America meridionale con 1.040.000; l'Africa con 1.020.000; l'area dell'Oceano Indiano con 870.000; l'Estremo Oriente con 850.000; l'America settentrionale è al sesto posto con 770.000 membri]. Nato come una sorta di dissidio interno del protestantesimo, l'avventismo sta ormai espandendosi assai più in paesi cattolici (o magari neo-cristiani) che non in paesi di cultura protestante. È vissuto per decenni come un movimento predominantemente americano, sta oggi diventando sempre meno americano e sempre più estesamente radicato nel Terzo Mondo. Se continuerà questo *trend*, attorno alla fine del secolo XX avremo un avventismo mondiale forte di vari milioni di seguaci, la cui maggioranza sarà però formata da latino-americani e da asiatici.

L'*Encyclopedia Britannica*, alla voce «Seventh-Day Adventists», afferma che gli avventisti «appartengono all'ala ultra-conservatrice del protestantesimo». La storia dell'avventismo mondiale e italiano dimostra che questo ultra-conservatorismo non è stato tanto «ultra» da impedire un bel po' di cambiamenti durante i cento e più anni trascorsi da quando un gruppo di *yankees*, in buona parte sociniani, si riunì nella Conferenza Generale del 1863. Quindi non è assurdo, né provocatorio, porsi il problema di ulteriori cambiamenti eventuali nell'avvenire.

Per quanto riguarda l'Italia, si possono trarre alcune indicazioni interessanti dalle vicende degli ultimi decenni. Come si è detto, l'avventismo era rimasto in Italia, per molto tempo, come una sorta di corpuscolo estraneo alla realtà storica, politica, sociale, culturale del paese. E certamente la Chiesa Avventista non è uscita dal suo tradizionale riserbo rispetto alle lotte politiche e ai conflitti sociali neanche dopo la seconda Guerra Mondiale. Tutto si può dire degli Avventisti, ma non che siano stati contagiati dalla moda del parlare in sinistrese! Però sono stati anch'essi coinvolti in una vicenda nazionale di grande importanza, come la lotta per la libertà religiosa degli anni successivi alla seconda Guerra Mondiale, e a quella vicenda hanno portato un loro contributo originale a motivo della questione del sabato. Per la prima volta dopo tanti decenni, i *leaders* avventisti hanno discusso con governanti e con parlamentari dell'Italia e sono diventati a loro volta oggetto di attenzione da parte di forze politiche e di organi di stampa. Fra l'altro, sono stati presenti onorevolmente anche in occasione di un problema di così alto significato civile e morale come l'obiezione di coscienza al servizio militare. Oltre che con l'Italia politica, gli avventisti hanno intrecciato un dialogo, in questi ultimi decenni, con l'Italia della cultura. Tanto fra i membri, quanto fra gli operai della Chiesa Avventista il numero di coloro che hanno studiato in facoltà universitarie laiche, oltre che in scuole denominazionali, è cresciuto in modo significativo. Lo stesso presidente attuale dell'opera avventista in Italia, dr. Gianfranco Rossi, è laureato di una facoltà statale. E alla Andrews University avventista, negli Stati Uniti, è oggi docente un italiano, Samuele Bacchiocchi, che si è laureato alla Pontificia Università Gregoriana addirittura. Dicendo questo, non si vuol davvero sminuire il valore dell'opera compiuta da quei colportori autodidatti e da quei pastori formati in scuole estere, che lavorarono con tanta abnegazione, tanto coraggio e tanto importanti risultati nei decenni passati. Ma si prende atto realisticamente di un processo evolutivo ormai in corso, che - a vista umana almeno - non si vede come possa arrestarsi o tornare indietro.

Ciò vale anche per i rapporti tra gli avventisti e gli altri evangelici in Italia. Come si è visto, l'avventismo cominciò ad espandersi in Italia quando abbandonò la prassi del cercare proseliti nelle chiese evangeliche. Al periodo dei tentativi (per dirla scherzosamente) di abigeato, successe

un periodo durante il quale gli avventisti da una parte e gli altri evangelici italiani dall'altra smisero bensì di litigare, ma si ignorarono o quasi a vicenda. Neanche dopo la II Guerra Mondiale la Chiesa Avventista in Italia ha dimesso un atteggiamento prudente e un po' riservato nei confronti delle altre denominazioni evangeliche. Però trovò per vari anni un terreno di collaborazione con esse e col Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche in Italia in quella difesa della libertà religiosa, di cui sopra si è detto. Posteriormente, la Chiesa Avventista non ritenne opportuno di aderire alla Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia, quando essa fu costituita. Tuttavia fu presente al II Congresso degli Evangelici Italiani e seguì le iniziative della Federazione, sia pure dall'esterno, con attenzione non malevola. In pratica, tra gli avventisti e gli altri evangelici italiani è passato e passa quotidianamente un complesso di rapporti e di dialoghi, sia pure del tutto informali, e magari personali soltanto, quale mai sarebbe stato pensabile in altri tempi. Tutto è possibile, al solito; ma è davvero poco probabile che si torni indietro anche sotto questo profilo.

Al contrario è probabile - e secondo chi scrive queste pagine è auspicabile - che da una sorta di «disgelo» reciproco si passi ad un franco ed amichevole confronto fra gli avventisti da una parte e l'evangelismo «storico» italiano (valdesi, metodisti, battisti) dall'altra. Ovviamente, il confronto fondamentale non può non essere teologico: deve essere quindi un confronto sul problema escatologico alla luce degli sviluppi della teologia protestante da Bonhoeffer a Moltmann. Però in questa nostra età, che vive sotto l'incubo della droga e di tanti altri flagelli annidati nella psiche oltre che nella carne degli uomini, è veramente urgente un confronto anche su temi di «health reform» e di medicina; in questo campo, come l'evangelismo italiano può attingere dall'ormai vasta esperienza dei suoi ospedali, così può fare l'avventismo dal suo imponente patrimonio internazionale. E non è da escludere che vi siano non poche cose da dirsi anche a proposito dell'America Latina, specie per quanto riguarda i valdesi.

Si potrebbe continuare ancora in questa ipotizzazione di temi di comune interesse. Ma il fatto centrale è - comunque - che «sola Scriptura» sta scritto idealmente sulla porta tanto delle chiese avventiste quanto delle altre chiese evangeliche italiane. Forse è giunto il momento di una lettura comune della Parola di Dio, con tutta l'umiltà che è necessaria per lasciarsi da lei ammaestrare. E forse è arrivato il momento anche di comprendere meglio come il seme della Parola non sia stato gettato invano né nel caso degli uni, né nel caso degli altri. Il che, in parole alla buona, può anche volere dire uno sforzo per capirsi a vicenda meglio di quanto sia stato fatto fino ad ora. È utopistico pensare che la Claudiana, come ha pubblicato quest'opera del pastore De Meo cui sono dedicate le

presenti riflessioni, così pubblici in un futuro non lontano un'antologia di scritti di Ellen White? Ed è ancora più utopistico sognare il giorno in cui gli scritti di un dottore della Chiesa valdese, come Giovanni Miegge, possano essere diffusi anche da librerie avventiste?



## GLI EVANGELICI ITALIANI DI FRONTE ALLE LEGGI RAZZIALI<sup>(\*)</sup>

Al tempo in cui furono imposte le leggi razziali, buona parte degli evangelici italiani apparteneva a comunità rurali, disseminate dalle montagne delle Valli valdesi al Sud della Sicilia, dalla Bassa mantovana alla Lucania e dalle colline di Alessandria ai villaggi del Gargano. Naturalmente, queste comunità campagnole avevano ben poche occasioni di avere a che fare con degli ebrei in carne e ossa. Però un pio contadino evangelico di allora era convinto che tutto quello che sta scritto nella Bibbia, dalla prima all'ultima, è Verità letterale. Quindi aveva sugli ebrei delle idee ben chiare e ben bene ribadite nella testa da un diluvio di versetti della Scrittura imparati a memoria. Gli ebrei sono il popolo primogenito del Signore fra tutti gli altri popoli: l'Eterno li raccoglierà da ogni angolo della terra e li ristabilirà in Palestina, e tutte le nazioni giubileranno per il ritorno di Israele.

Fra tutti gli evangelici, quelli delle Chiese dei Fratelli si piccano di capire la Bibbia meglio di chiunque. Quindi, diversi di loro avevano già capito da un pezzo che la Bibbia parla di Mussolini, là dove è scritto del falso profeta che verrà negli ultimi tempi per sedurre gli uomini. Anzi, qualcuno aveva capito persino che nella Bibbia si parla del saluto romano, là dove è scritto che «i malvagi hanno alzato il loro braccio». Costoro, perciò, quando vennero le leggi razziali, non fecero altro che confermarsi in queste loro convinzioni. Molti altri evangelici contadini non avevano capito certe verità altrettanto bene; o, se le avevano intraviste meditando sul Libro di Daniele e sull'Apocalisse, erano restati con dei dubbi. Però davanti ad un fatto così chiaro, come la persecuzione di Israele, «i loro occhi furono aperti», come dice la Scrittura.

Il resto degli evangelici italiani viveva in città: in genere, erano operai, bottegai, ferrovieri, impiegatucci, maestri elementari, sebbene non mancassero alcuni che stavano abbastanza bene a quattrini e persino qualche laureato. Naturalmente, arricciano il naso davanti al grossolano letteralismo biblico dei loro correligionari meno istruiti: e in particolare

(\*) Pubblicato da «Il Ponte», numero speciale su «La difesa della razza», nov.-dic. 1978.

lo arricciavano i pastori valdesi, che si piccano di essere i più istruiti di tutti. Ma certe idee sulla primogenitura degli ebrei e sul loro rimpatrio nella Palestina circolavano assai anche fra gli evangelici di città, sebbene in forme un po' meno grezze. E proprio i valdesi si vantano di essere chiamati l'«Israele delle Alpi».

Inoltre, gli evangelici di città avevano avuto a che fare anche con ebrei in carne ed ossa. In genere si erano imbattuti in ebrei che stavano su un gradino più su nella scala sociale di quello medio degli evangelici di allora: professori, avvocati, funzionari, medici. Ma all'evangelico non era capitato di sentirsi trattato da costoro col disprezzo e l'acrimonia che era avvezzo a trovare in chi stava più in alto di lui nell'Italia littoria e cattolica del Concordato. Avere come capo-ufficio il commendator Levi o come insegnante il professor Segre o come medico il dottor Modigliani, insomma, era una bella cosa per chi era esposto continuamente a sentirsi rinfacciare la propria "diversità" come una colpa o ad essere stangato come «anti-italiano». A parte il fatto che nelle comunità stesse v'erano pure alcuni, sia pur non molti, ebrei di nascita ed evangelici di religione.

Il giorno in cui furono imposte le leggi razziali, perciò, gli evangelici si bisbigliarono nell'orecchio l'uno all'altro che si doveva fare il possibile per aiutare gli ebrei. Ricordo quel giorno in famiglia mia. Il babbo era vecchio e ormai non usciva di casa altro che di rado: il suo passatempo preferito era quello di confrontare l'una con l'altra le traduzioni della Bibbia in italiano, in francese, in inglese e in tedesco per ore e ore. Ma quel giorno andò zitto zitto nell'armadio e tirò fuori il suo vestito migliore. «Babbo, perché ti sei messo il vestito buono oggi?» «Perché ora cacceranno dall'ufficio il commendator Levi e io voglio andare a stringergli la mano». E la mamma, che in vita sua non si era mai occupata di politica, sentenziò dalla sua cucina, mentre stava rigovernando: «Ormai lo capisco anche io. In questi tempi, una persona perbene non può fare altro che andare al confino».

Naturalmente, erano cose che si dicevano solo in famiglia e nella cerchia fidata dei correligionari. Per carità, prudenza dilette fratelli, prudenza care sorelle: non diamogli il pretesto di mandare la polizia a chiuderci la chiesa. Giacché ad insegnare la virtù cardinale della prudenza ci pensavano la stampa e i pulpiti cattolici, reclamando provvedimenti dell'autorità contro i protestanti, nemici dell'unità spirituale dell'Italia littoria, venduti alle pluto-giudo-masson-democrazie e agenti dell'*Intelligence Service* britannico. «La Liguria del Popolo» di Genova (12 settembre 1936), per esempio, scriveva che i protestanti sono «bolle piene di marciume, che avrebbero bisogno di una puntura di spillo, d'onde uscirebbe tanto di quel pus che farebbe fuggire anche il più schivo settario e li farebbe bandire dalla faccia della terra». Intanto, le Regie Questure e i Reali Carabinieri stavano già provvedendo, se non proprio a bandirli

dalla faccia della terra, ad infilare in gattabuia i pentecostali, in base ad una circolare del Sottosegretario agli Interni Buffarini Guidi in quanto pericolosi «per l'integrità fisica e psichica della razza». E la rivista letteraria «Quadrivio», in un bell'articolo, intitolato *Meticciano religioso*, auspicava che a tutti gli evangelici in genere fossero applicate misure analoghe a quelle contro gli ebrei. Prudenza, dilette fratelli e care sorelle: altrimenti, un giorno o l'altro, ci bandiscono davvero dalla faccia della terra. Però, al momento delle leggi razziali, qualche pastore non ce la fece più ad avere prudenza e la domenica dopo (magari con un po' di tremarella in corpo perché poteva essere proprio quella la domenica in cui la Questura mandava l'agente in borghese, come facevan ogni tanto, per spiare cosa si diceva nella chiesa dei protestanti ...) predicò un bel sermone contro il razzismo.

Più prudenti di tutti erano - per forza - quei poveri giornaletti che gli evangelici stampavano sotto l'incubo continuo che un giorno o l'altro venissero soppressi. La meno prudente era una rivistina dal titolo innocuo «Gioventù Cristiana», diretta da Giovanni Miegge e redatta da giovani seguaci del pensiero di Karl Barth: su quei giovani infatti influiva molto l'esempio della lotta contro il nazismo della *Bekennende Kirche* (Chiesa confessante) in Germania. Per esempio, proprio alla vigilia delle leggi razziali, v'era comparsa una stoccata contro «l'insulsa e vile campagna anti-semita» di un ragazzo di Firenze, che si firmava con lo pseudonimo di Dolfo dei Compagnacci. La più prudente era «La Luce», il settimanale ufficiale della Chiesa Valdese, che fino all'ultimo continuò (o finse di continuare?) in un «nutro fiducia» alla maniera di Facta. Ancora il 2 marzo 1938, in un articolo *Il problema ebraico in Italia*, andò a ripescare, tutta compunta e giuliva, una nota della *Informazione Diplomatica* del 16 febbraio precedente che smentiva «l'impressione» di «taluni ambienti stranieri», circa la possibilità «che il governo fascista sia in procinto di inaugurare una politica anti-semita». E se ne rallegrò (o finse di rallegrarsene?) così: «Vediamo riaffermato in questa nota il principio del rispetto assoluto che lo Stato Italiano ha per la coscienza religiosa dei suoi sudditi. Le parole "il Governo Fascista non ha mai pensato, né pensa di adottare misure politiche, economiche, morali contrarie agli ebrei in quanto tali" costituiscono una precisa e preziosa dichiarazione». Ma persino «La Luce», con tutta la sua prudenza, per non dire fifa bella e buona, al momento delle leggi razziali, non ce la fece più a stare zitta. E il 3 agosto 1938 pubblicò un articolo di un anziano professore del Collegio Valdese di Torre Pellice, Mario Falchi, col titolo *Quello che l'umanità gli deve ...* e il sottotitolo *vale a dire: "quello di cui essa, l'umanità, fu e rimane debitrice ad Israele"!*

In quell'articolo dell'organo ufficiale dei valdesi, la prudenza - finalmente! - era buttata alle ortiche. Vi si leggeva chiaro e tondo:

In quest'ora storica di ridesto antiebraismo attraverso a notevole parte del mondo civile, in forme o rinnovate, o solo apparentemente diverse da quelle del passato - prendendo lo spunto per l'azione ostile da affermazioni, qui di carattere religioso, là di carattere sociale, altrove di carattere scientifico - lo spirito di molti, anche fra cristiani non di sola designazione anagrafica, rischia di essere travolto in strane contraddizioni, o di essere turbato ed offuscato per oblivioni e disconoscimenti non meno strani e funesti, dal punto di vista di un giudizio equo e sereno. È molto facile - e molto comodo anche, se si vuole evitare la fatica di indagare le circostanze storiche che favoriscono lo sviluppo di speciali attività di un popolo, o frazioni di esso - è molto facile, ripeto, coinvolgere milioni di uomini e di donne in un'accusa generica che valga a metterli in cattiva luce, o per una nota morale fatta artificialmente e partigianamente risaltare o per speciali tendenze e attività economiche e sociali, ovvero ancora presentandoli come esercito di manovra di una colossale congiura di asservimento del mondo intero.

La storia del passato non è priva di esempi analoghi, di analoghe accuse fatte ad altre popolazioni o ad altre collettività associate; od anche rimanendo nella ristretta cerchia dell'un di ben separate regioni del nostro paese, e risalendo indietro nei secoli, se si ripensa a quel meraviglioso monumento letterario che è «La Divina Commedia», è facile avvertire come il temperamento passionale del grande poeta potesse, per un tempo, diventare criterio di apprezzamento e di valutazione sintetica del carattere peculiare dell'uno o dell'altro nucleo di popolo della penisola. Basta ricordare le accuse e le invettive e le qualifiche morali formulate; qui contro i Fiorentini, là contro i Genovesi, per constatare la realtà di quanto ho ora osservato.

Al dì d'oggi, in orizzonte ben più vasto, e ripetendo antagonismi che si aveva diritto di ritenere ormai superati dalla coscienza attuale della umanità civile, al dì d'oggi l'antisemitismo rinascente o rinato nei vari paesi, ripropone al nostro spirito il problema delle accuse e degli ostracismi a collettività etniche o religiose.

Ora vi è da temere che questo formarsi di una corrente di opinione orientata in senso ostile ad una collettività etnica e religiosa formata da nostri *fratelli* - nel senso profondamente umano e cristiano della parola - faccia dimenticare a non pochi quello che l'umanità deve ad Israele, in fatto di concetti essenziali, morali e religiosi, sui quali oggi si fonda la nostra civiltà.

\* \* \*

Così, è ad esso, ad Israele, che l'umanità deve anzitutto il concetto di Dio, come di Colui che è «*supra*» ed «*extra*» all'universo accessibile alla mente umana, e che è inconfondibile con esso.

Presso altri popoli era sorta la idea di Dio compenetrante la natura e immedesimato infine con essa; ma è nella concezione spirituale di

Israele che si sale alla idea di Dio come di colui che trascende tutto quanto, in un modo o nell'altro, rientri nel quadro dell'universo sensibile.

Così è ad esso, ad Israele, che l'umanità deve il concetto del valore assoluto della personalità umana; senza del quale gli stessi concetti dei valori assoluti della vita morale, la verità, la giustizia, la carità, diventano in fondo cose evanescenti, insussistenti, astrazioni verbali, perché invero, se manca l'essere che deve realizzare questi valori assoluti, proponendoseli come meta suprema, ma effettiva, cui rivolgere l'energia della vita, la meta stessa come potrebbe sussistere?

Così ancora è ad esso, ad Israele, che l'umanità deve il concetto della unità della morale colla religione. La storia delle religioni pone in evidenza l'anelito istintivo dell'uomo, che lo porta a cercare, fuori di se stesso e fuori dall'universo, la ragion d'essere sua e di questo, e che lo induce ad affidarsi ad un sistema di atti, di pratiche, di regole di vita ed a pensieri che lo ricolleghino a Colui che gli apparisce volontà libera, causa primigenia di tutto, e che non può essere pensato come effetto di altra causa; ma è solo nella visione religiosa del grande profetismo ebraico che la vita reale, pratica di quaggiù è inscindibilmente collegata a questo processo di unione coll'assoluto.

Così, e in conseguenza dei principi esposti, è ad esso, ad Israele, che l'umanità deve il concetto dell'universalismo dei valori etici umani già accennati, la verità, la giustizia, la carità; i quali stanno dominatori - dominatori! - sopra i concetti temporanei e contingenti della famiglia, dello Stato, della razza, della classe sociale.

È bene su queste basi che si è costituita la visione suprema etico-religiosa della *fraternità umana nella paternità divina*, che forma l'essere della concezione e della ispirazione cristiana della vita, la quale, colla personalità di Gesù, ci viene ancor essa infine dal seno dell'ebraismo!

Questa visione che, se ha subito trasceso i limiti del popolo da cui è venuta, spezzando da allora in poi ogni confine di nazionalità che osasse sforzarsi di comprenderla, questa visione, non lo si dimentichi, è maturata in seno all'ebraismo, sviluppando i germi morali e spirituali sopra accennati.

Essa è comprensione logica e sentimentale (cioè risponde alle esigenze della ragione ed a quelle del cuore) del periodo di sussistenza dello spirito umano che è compreso fra gli estremi dell'intervallo della vita terrena; essa è inoltre energia propulsiva della vita su questa terra ed oltre, in quanto determina la volontà dell'animo umano, e costituisce il perenne alimento di vita dello spirito che deriva dal cristianesimo attraverso ai millenni.

Essa, questa visione - per la quale l'umanità rimane debitrice ad Israele a cagione dei concetti fondamentali dai quali è derivata - rimarrà, non ostante le soste, ed anche i momentanei arretramenti che può segnare per essa lo svolgersi della storia dell'umanità; rimarrà, contro i tentativi

- ne conobbe già altri nella storia di due millenni - di riviviscenza di ideologie anticristiane e antiumane; rimarrà, quando queste ideologie, negazione aperta o mascherata della fraternità umana nella paternità divina, saranno dallo spirito umano riguardate come si riguardano nei maggiori musei di paleontologia i resti fossili dei giganteschi sauri carnivori delle epoche geologiche di un remotissimo passato quasi favoloso.

Mario Falchi

Non so proprio come la censura fascista abbia lasciato pubblicare un tale articolo. So però come è morto questo vecchio professore valdese: quando sopraggiunse la repubblica di Salò, fu messo in prigione, e data l'età senile e la salute ormai malandata, ci rimise la vita.

GIOVANNI MIEGGE: L'AMBIENTE POLITICO-  
CULTURALE AL TEMPO IN CUI SI FORMÒ  
IL SUO PENSIERO<sup>(\*)</sup>

Per quanto riguarda Giovanni Miegge si dovrebbe parlare non tanto di una sua comparsa, quanto di due comparse, in momenti successivi e abbastanza diversi l'uno dall'altro. La prima comparsa fu quella che Miegge fece come collaboratore di «Conscientia», l'organo diretto da Giuseppe Gangale, tra il 1924 e il 1926: dunque negli anni roventi dell'agonia della libertà in Italia, dal delitto Matteotti alle Leggi Eccezionali del 1926 e alla istaurazione definitiva del totalitarismo fascista. La collaborazione a «Conscientia» ebbe una sorta di prologo nel 1925, in un articolo che Miegge pubblicò sul settimanale valdese «La Luce» intorno alla Società delle Nazioni, rivendicandone l'ispirazione «protestante, democratica, rivoluzionaria» e deplorando il discredito che «certi governi reazionari» cercavano di gettare sull'istituzione ginevrina: «certi governi reazionari», come quello fascista ovviamente. Questa collaborazione ebbe poi il suo sviluppo negli anni di più stretta sintonia tra Gangale e Gobetti: è nel 1925 che Gobetti pubblica nelle edizioni di «Rivoluzione Liberale» il saggio *Rivoluzione Protestante* di Gangale. Proprio allora «Conscientia» diventa il *refuge* dell'opposizione democratica al fascismo: il periodico su cui scrivono, oltre a Gobetti stesso, Antonio Banfi, Tommaso Fiore, Giuliano Pischel, l'allora giovane Lelio Basso e tanti altri. In conclusione, la prima comparsa di Miegge non fu in funzione di una battaglia teologica, come fu poi quella che ebbe per vessillo la teologia della crisi, ma in funzione di una battaglia civile, che fu soprattutto battaglia liberale, sia pure di un liberalismo *sui generis* come era quello di Gobetti. Non si può dire, almeno per questa fase iniziale della sua esistenza, che Miegge sia andato alla riscoperta di Dio, cioè dalla teologia, all'impegno nella società. Direi piuttosto che sia partito dalla battaglia per la democrazia e le libertà civili e sia approdato ad un severo ripensamento teologico dopo aver assistito ad una sconfitta tragicamente dolorosa. Non va sottovalutata inoltre la solitudine di Miegge su questa trincea ultima della libertà gobettiano-gangaliana. Che mi ricordi alme-

(\*) Pubblicato in «Protestantesimo», n. 1, 1992, pp. 2-11.

no, Miege fu l'unico pastore valdese a scrivere su «Conscientia», anzi credo sia stato l'unico valdese addirittura, con l'eccezione di Bruno Revel. E ciò non perché il fascismo avesse reclutato seguaci in casa valdese, ma più semplicemente perché di valdesi (o metodisti, o battisti, o salutisti, o fratelli) in grado di dialogare con la cultura laica in generale, e le avanguardie di «Rivoluzione Liberale» in particolare, ce ne erano pochini assai, per non dire punti. C'erano alcune personalità di un livello culturale non spregevole - Giovanni Luzzi, Ugo Janni, Giovanni Rostagno, Ernesto Comba - anche nelle piccole chiese evangeliche. Ma appunto erano avvezzi a parlare in chiesa: dialogare con il «mondo» non era affare loro. A parte il fatto che non tutte queste brave e rispettabili persone ebbero altrettanto chiara fin dal principio, come Gobetti e Gangale, la coscienza della gravità del fenomeno fascista: e qualcuno, purtroppo, non la ebbe mai.

Direi che Miege non sia uscito da questa solitudine neanche nella fase successiva alla sua prima presenza: cioè la collaborazione con Gangale, dopo la soppressione di «Conscientia» da parte del regime fascista, nella pubblicazione dei *Quaderni di storia, religione, filosofia* della collana Doxa. Per esempio, uno dei primi quaderni è una raccolta di saggi sul problema *Cristo-Dio*, e Miege interviene su una linea decisamente evangelica. Ma è il solo interlocutore evangelico di Gangale: tutti gli altri sono laici, con al massimo un generico richiamo culturale al protestantesimo, come Mario M. Rossi, Antonio Banfi, G. Pischel, G. Necco, Carlo Antoni. Inversamente, si potrebbe notare una solitudine crescente e simmetrica di Gangale: la folta schiera dei collaboratori di «Conscientia» si dilegua mano a mano che il fascismo consolida la sua presa sull'Italia; il tentativo di uno schieramento di «amici del nuovo protestantesimo» non decolla, Gangale passa dalla pubblicazione di quaderni dedicati ciascuno ad un problema, a quella di volumi di grandi personalità protestanti o su problemi centrali del protestantesimo - soprattutto del protestantesimo germanico - assolvendo così a una funzione di importanza primaria. Per la prima volta, nell'Italia di padre Gemelli e di Giovanni Gentile, entrano in libreria Troeltsch, Simmel, Kierkegaard, Tillich o personaggi problematici come Gustavo Adolfo, Cromwell, Rembrandt, Dostojewski. Però l'incidenza sulla cultura italiana, a cominciare dal mondo accademico, resta modesta.

Doxa affrontò una problematica storica o filosofica di più in più carica di significato teologico. Però di più in più si trovò a non contare su altri lettori o acquirenti che i soliti quattro gatti evangelici, o meglio su quei pochi dei quattro gatti evangelici che avessero un livello di istruzione e una intelligenza tali da avere gusto per letture tutt'altro che facili. Comprensibilmente Gangale lasciò l'Italia nel 1933, ormai stanco e sfiduciato.

Miege contribuì a questa evoluzione di Doxa con le traduzioni di

Lutero: *La libertà del cristiano* nel 1930, il *Servo arbitrio* nel 1931. Anche a questo proposito, va ricordato come Miegge andasse contro corrente con la sua rivalutazione di Lutero. A quel tempo il meglio che la cultura italiana fosse riuscita a produrre su Lutero era il *Lutero e la Riforma in Germania* di Buonaventura, che è del 1926, poco anteriore alle traduzioni di Miegge: e francamente non era proprio una gran cosa. Ma il bello è che allora gli stessi evangelici italiani sapevano ben poco di Lutero e di Calvino: con quel loro impasto di moralismo zuccheroso alla Gaston Frommel e di pietismo sentimentale, con dosi generose di anticlericalismo e più modeste dosi di liberalismo harnackiano, restavano scandalizzati e terrorizzati insieme davanti alla tragica grandezza dei Riformatori. Ci voleva un bel coraggio insomma per affermare che Lutero e Calvino non erano stati solo dei biechi fanatici.

Subito dopo maturò la nuova comparsa sulla scena di Miegge con l'assunzione nel 1931 della direzione di «Gioventù Cristiana» e la trasformazione di questa ultima da una rivistina abbastanza scipita di intonazione liberal-protestante nell'organo del nuovo corso teologico, di cui Karl Barth era il maestro riconosciuto. Fu un salto di qualità, senza dubbio: però credo che non sia stato irrilevante per Giovanni Miegge stesso il fatto che il suo cammino ideale sia cominciato con una battaglia laica, anziché teologica, e una battaglia sotto il segno della libertà. Di se stesso Giovanni Miegge parlava poco o nulla. Ma un giorno a me, ancora ragazzo o quasi, disse che non era d'accordo con chi lo definiva un barthiano al cento per cento. «In verità, - confessò ridendo - io sono un liberale post-barthiano».

Dal 1931 al 1943 corsero anni decisivi per quel rinnovamento teologico di cui Miegge fu la guida; con la rivista «Gioventù Cristiana» dal 1931 fino alla soppressione del 1940 ad opera del governo fascista, poi con un'altra rivistina «L'appello» fino al 1943. Dopo l'8 settembre 1943 «L'appello» pubblicò ancora un paio di numeri clandestini e poi tacque fino alla Liberazione e alla sua rinascita col titolo «Protestantesimo» con cui dura ancora. Mentre fino allora Miegge era rimasto un isolato o quasi, con «Gioventù Cristiana» si trovò alla guida di un movimento, e quindi di un nucleo di (allora) giovani che comprendeva Mario A. Rollier, Giorgio Peyronel, Bruno Revel, Ferdinando Geremia, Giorgio Peyrot, Francesco S. Lo Bue (dapprima allievo della Normale di Pisa e poi della Facoltà teologica), i due futuri docenti della Facoltà in questione, Valdo Vinay e Vittorio Subilia, infine qualche altro studente, che fu poi pastore, come Carlo Gay e Neri Giampiccoli. C'era anche un ragazzone di Firenze, che tutti chiamavano Spinellino perché era piccolo, brutto, magrolino, ma non faceva molto di più che ascoltare a bocca aperta quello che diceva Miegge.

Non erano passati molti anni dal tempo di «Conscientia». Però la

situazione ambientale era molto cambiata, e cambiata in peggio. Chi non ha vissuto gli anni del fascismo trionfante - 1932, le celebrazioni del decennale del regime - difficilmente riesce a farsi un'idea di quanto fosse fitto e completo il buio della tirannide. Non c'era neanche la più vaga possibilità di una fine del regime totalitario: il primo barlume si ebbe con le guerre di Etiopia e poi di Spagna. Ma fu un barlume fievole, tosto spento dalle vittorie delle armi littorie. A quel clima soffocante contribuiva non poco l'abbraccio tra fascismo e Vaticano, suggellato dal Concordato del 1929 e reso indissolubile dalle crociate belliche contro il Negus copto di Abissinia e i rossi di Spagna. Non c'era più spazio fuorché per una obiezione di coscienza, del tutto priva di prospettive e del tutto isolata. Il fascismo avanzava inghiottendo un paese dopo l'altro, la Spagna con De Rivera, il Portogallo con Salazar, poi la Germania con Hitler e l'Austria con Dollfuss. Le democrazie occidentali davano spettacolo sempre più sconcertante di debolezza. Sullo sfondo si levava la dittatura sanguinaria di Stalin, allora al colmo della persecuzione anti-religiosa e si affacciava anche nella Francia, a noi così vicina, con l'organizzazione dei *Sans Dieu Militants* e le campagne di propaganda ateistica. Su tutto ciò vennero infine ad aggiungersi gli orrori del nazismo trionfante e le furie mostruose del suo razzismo.

In questo clima di tregenda Giovanni Miegge e i suoi discepoli di «Gioventù Cristiana» si adoprarono ad assolvere il compito che si erano assunti: un'analisi spregiudicata sino all'irriverenza della crisi della civiltà liberal-protestante, rivelata dall'irruzione dei fascismi. Quella analisi superava in partenza l'ambito italiano e si poneva, come già aveva fatto «Doxa», sul piano di una problematica europea, cui presto il crollo della Germania sotto l'attacco nazista venne a dare urgenza e tragicità tutte particolari. Di qui nacque il legame che si stabilì tra il gruppo di «Gioventù Cristiana» e la lotta della Chiesa Confessante in Germania contro il neo-paganesimo hitleriano. Ed in questo ebbe importanza determinante il collegamento mantenuto con coraggio esemplare da Valdo Vinay prima come allievo di Karl Barth e poi come amico fraterno dei perseguitati.

Ovviamente questo compito aveva un suo significato particolare per il fatto stesso di svolgersi in Italia, la terra del fascismo e del cattolicesimo concordatario; il paese dove non era mai esistito un dialogo fra cultura laica e cultura teologica. Ma soprattutto dava significato tutto particolare all'opera di Giovanni Miegge e dei suoi amici e discepoli il fatto che non si trattava di fare un lavoro intellettuale o di stabilire una posizione al di fuori e contro il regime totalitario, come «La Critica» di Benedetto Croce o «Religio» di Ernesto Buonaiuti. Si trattava di operare sulla carne viva del popolo cristiano evangelico dell'Italia: un popolo minuscolo quanto si vuole, ma dotato di propri istituti concreti, che dovevano vivere

comunque alla luce del sole, con tutti i rischi relativi, in pieno totalitarismo. Si trattava, in quegli anni difficili, di porsi come minoranza in seno alla minoranza stessa, accettando una parte ingrata e talvolta impopolare di critica e di pungolo.

La minoranza evangelica, in Italia, era nata ad uno stesso parto insieme allo stato liberal-nazionale, laico, risorgimentale e aveva sempre avuto un forte lealismo patriottico, sia pure non senza articolazioni dialettiche al proprio interno. Vi era sempre stata una componente pietista, armata di diffidenza verso il «mondo», spinta magari fino al ripudio della cultura laica o dei problemi politico-sociali come indifferenti o profani, rispetto alla vita interiore del cristiano. Vi era sempre stata una componente più «politicizzata», anch'essa articolantesi in posizioni diverse, dal lealismo subalpino della maggioranza dei valdesi verso i governi liberali e la monarchia costituzionale al radicalismo democratico, massonico, garibaldino o magari simpatizzante per i socialisti di altri evangelici, specie metodisti e battisti. L'avvento del fascismo aveva messo in crisi questa tradizione: continuare nel solco del lealismo tradizionale verso la monarchia di Savoia, o comunque lo stato nazionale italiano, equivaleva accordarsi alla dittatura e questo non molti si sentirono di farlo fra gli evangelici. Però neanche il ripudio dello stato e del retaggio patriottico era facile per un popolo abituato a tributare al tricolore o al ritratto di Garibaldi un rispetto convinto. A un certo punto, poté sembrare che l'unica cosa da fare fosse attestarsi su una linea pietista, abbandonando il mondo a Satana e ai dittatori, e rifugiandosi in un evangelismo talmente puro da fuoruscire dalla storia. Insomma non sembrava ci fosse molto meglio da fare che chiudersi in sagrestia, sia pure in una piccola sagrestia molto pulita, molto perbene, senza pasticci concordatari.

A rendere ancora più perplesso e sgomento il piccolo mondo evangelico italiano si aggiungeva inoltre la congiuntura internazionale. Il protestantesimo italiano era nato e vissuto traendo ispirazione dal protestantesimo svizzero, inglese, tedesco e americano. In fondo, si sentiva come l'avanguardia della civiltà protestante nella terra dell'oscurantismo papale e sanfedista. Per quanto piccole fossero le sue forze, aveva sempre sperato che un giorno o l'altro la breccia aperta dai padri del Risorgimento si sarebbe spalancata tanto da consentire la sperata rivoluzione religiosa dell'Italia: una rivoluzione spirituale che a conti fatti avrebbe portato anche gli italiani ad allinearsi a fianco degli inglesi, degli americani, degli svizzeri, dei tedeschi. Già la Grande Guerra era stata un duro colpo: soprattutto nella misura in cui era stata una guerra civile tra protestanti tedeschi e protestanti britannici e poi anche americani. C'era stata, malgrado quella tragedia, una speranza rinnovata con Wilson, il wilsonismo, la Società delle Nazioni. Non per nulla all'insediamento a

Ginevra della Società delle Nazioni c'era stato un solenne culto nella cattedrale riformata di Saint-Pierre e il predicatore ufficiale di quel culto era stato l'italiano Giovanni Rostagno, della Facoltà Valdese di Teologia. Ma poi il wilsonismo era stato ripudiato dagli americani stessi, il fascismo e il concordato del 1929 avevano distrutto alla radice quella prospettiva di rivoluzione spirituale italiana, di cui si era alimentato il popolo evangelico dal Risorgimento in poi. A quel popolo non restava che piangere la propria sconfitta. Presto la Germania sarebbe diventata il III Reich hitleriano e l'Inghilterra sarebbe diventata quella di Neville Chamberlain e dell'*appeasement*. C'era ben poca ispirazione davvero da attendersi dall'estero, senza contare poi l'autentica cortina di ferro che il fascismo era riuscito a stendere attorno all'Italia e al suo provincialismo cattolico-littorio rendendo esasperatamente difficili e rischiosi i contatti col resto dell'Europa e del mondo.

Dunque occorre trovare da sé, in Italia, nell'infimo ambito della minuscola minoranza e con mezzi irrisori, la maniera di dare una risposta ai problemi del tempo, che fosse inequivocabilmente cristiana, e anzi teologica, e d'altro canto tale da insegnare al popolo evangelico come prendere *hic et nunc* dure responsabilità senza sfuggirle in nome di uno spiritualismo astratto e della fuga dal «mondo». Il collegamento internazionale ovvio era quello con la teologia della crisi, Karl Barth, la scuola barthiana, impegnata anch'essa in un'ardua revisione del passato. Oppure era quello della riscoperta dei Riformatori del secolo XVI, dalla polemica di Lutero contro Erasmo, il liberale passato nel campo dei conservatori, alla battaglia di Calvino per fare di Ginevra la città della coscienza responsabilità cristiana.

Ma la riscoperta dei Riformatori non era un'operazione facile e indolore. Oltre tutto comportava anche lo scontro con l'*establishment* ecclesiastico valdese. Nel 1935, quando il gruppo di «Gioventù Cristiana» commemorò il *Catechismo* di Calvino del 1537 pubblicandone una traduzione in italiano, l'organo ufficiale valdese «La Luce» commentò ringraziando il Cielo perché certi estremismi teologici, ormai, non erano più accettati. Ancora meno indolore era opporre un senso rinnovato di responsabilità nella storia alle fughe pietiste dal «mondo». A gente già tanto tribolata come quella del popolo evangelico italiano era veramente una crudeltà porre anche quella pesante responsabilità sulle spalle.

Ma quelli erano anni crudeli davvero. Proprio nel 1931, quando Miegge assunse la direzione di «Gioventù Cristiana», la crisi economica scatenata dal crollo di Wall Street nel 1929 raggiunse anche l'Italia. Per anni, disoccupazione, fame, miserie spaventevoli imperversarono. Uno dei nostri, Francesco Lo Bue, insegnava durante le vacanze ai bambini della chiesa battista di Altamura. Ma aveva difficoltà a far loro capire il versetto del Padre Nostro «dacci oggi il nostro pane quotidiano» perché

ad Altamura il pane non si mangiava tutti i giorni. Per gli evangelici al flagello della miseria si aggiungeva il crollo l'uno dopo l'altro di tutti gli istituti di istruzione e di assistenza per mancanza di mezzi. Le chiese stesse boccheggiavano e i pastori rischiavano di restare senza stipendio con le loro famiglie. Poi venne la guerra e con essa i sequestri dei beni o i provvedimenti di polizia contro gli enti evangelici che fossero connessi con chiese inglesi o americane. Intanto da parte cattolica si continuavano a rovesciare insulti sugli eretici maledetti e a strepitare a gran voce perché il governo fascista mettesse fine all'attività di questi biechi nemici dell'unità spirituale dell'Italia littoria, venduti alle pluto-giudo-masson-democrazie e agenti dell'*Intelligence Service*. Al vertice l'«Osservatore Romano» tuonava con una rubrica apposta dal titolo caritatevole «La Nona Bolgia». Alla base, si aveva un linguaggio ancora più deciso. Scriveva per esempio il mensile di una parrocchia di S. Maria del Testaccio ai primi del 1935: «Perché alcuni si fanno protestanti? Fare in pace il porco in terra senza perdere affatto la speranza di fare il beato in cielo; questo, in parole finalmente chiare, il segreto di Martin Lutero». A Genova «La Liguria del Popolo» del 12 dicembre 1936 assicurava che i protestanti «son bolle piene di marciume, che avrebbero bisogno di una puntura di spillo, d'onde uscirebbe tanto di quel pus da far fuggire anche il più schivo settario e li farebbe bandire dalla faccia della terra». Le Regie Questure e i Reali Carabinieri provvidero infatti, se non proprio a bandirli dalla faccia della terra, perlomeno a infilare in gattabuia gli evangelici pentecostali, in base a una circolare del Sottosegretario agli Interni, Buffarini Guidi, che li definiva pericolosi «per l'integrità fisica e psichica della razza». E nel 1938 la rivista letteraria «Quadrivio», in un articolo intitolato *Meticciato religioso* invocava per tutti gli evangelici misure analoghe a quelle prese contro gli ebrei.

In complesso il popolo evangelico resisteva a questo bombardamento quotidiano senza sbandarsi. Si contarono sulle dita di una mano i casi di defezione come quello della conversione al cattolicesimo di Guglielmo Marconi, per sbarazzarsi di un precedente matrimonio protestante e convolare a nuove nozze più in armonia col clima del Regime. Però venti anni sempre con la minaccia sospesa sulla testa sono lunghi: tanto lunghi. Il meno che potesse derivarne era una mentalità da ghetto: l'abitudine a parlare solo nella cerchia fidata dei fratelli e delle sorelle e a ridurre al minimo i contatti con il mondo esterno. In fondo anche il gruppo di «Gioventù Cristiana» seguì un po' questa tendenza con le «Giornate teologiche» che cominciò a tenere d'estate in un vecchio tempio delle Valli - il *Ciabàs* - abbastanza scomodo a raggiungersi a piedi - allora le auto non usavano! - da Torre Pellice. Fu fatto apposta per evitare il rischio di qualche spia venuta ad orecchiare. Lo stesso irto linguaggio teologico era una sorta di deterrente. Naturalmente, l'*establishment* ecclesiastico

manteneva un silenzio gelido e si guardava bene dal dare segno alcuno di interesse per queste riunioni. Solo nel 1941, quando divenne moderatore Virgilio Sommani, arrivò un messaggio di auguri per le «Giornate teologiche» del *Ciabàs*; fu ricevuto quasi con commozione, come una novità straordinaria.

Però Miegge e il suo gruppo non accettarono mai la chiusura nel ghetto. Vi fu sempre uno sforzo costante, quasi patetico, di mantenere aperto il dibattito con quegli ambienti della cultura italiana con cui fosse possibile il contatto. Ed è ben comprensibile che, nelle condizioni di allora, il contatto fosse possibile solo con oppositori ed emarginati: Ernesto Buonaiuti, Lelio Basso, Ludovico Geymonat, Adriano Tilgher, Giuseppe Rensi, Antonio Banfi.

Nello stesso spirito Giovanni Miegge tentò una sorta di discorso agli atenesi scrivendo di Karl Barth e della teologia dialettica su «La Riforma Letteraria», la rivista fiorentina diretta da Giacomo Noventa, e a Firenze ebbe un incontro memorabile con gli intellettuali liberal-socialisti - Calogero, Ramat, Luigi Russo e pochi altri - in occasione di certe sue conferenze alla A.C.D.G. Poca cosa certamente, se si guarda alla modestia della risonanza negli ambienti della cultura italiana. Ma già qualcosa come affermazione di principio, come rottura di un greve isolamento, come indicazione di un futuro. Forse il rifiuto del ghetto, la ricerca del dibattito con la cultura laica, il fastidio per quel linguaggio pio, che si suol chiamare *le patois de Canaan*, erano così vividi in Miegge perché l'inizio del suo cammino era stato su «Conscientia», col dialogo con la cultura laica per una battaglia civile. Certo è che nell'uomo Miegge c'era un gusto prepotente del rischio: il rischioso confronto della fede con le ragioni del laicismo più incredulo; la rischiosa scoperta della validità del contrario di ogni affermazione; il «sic et non» in continua, tormentata dialettica.

C'è da chiedersi se il gusto del rischio non fosse così connaturato con lui perché rischiosa era la sua stessa esistenza fisica. L'uomo del paradosso e del rischio, avvezzo a muoversi sull'orlo dei precipizi sul piano intellettuale, era anche l'uomo la cui vita fisica era tutto un rischio e quasi un paradosso. Un piccolo fragile corpo, consunto dalla malattia che lo minava fin dalla gioventù, che sembrava vivere soltanto nello scintillio di quei suoi occhi neri, indimenticabili, pieni di sensibilità e di allegria maliziosa, oppure nel riso breve, un po' beffardo, come se ci provasse un gusto matto nel farcela ancora a vivere nonostante tutte le previsioni dei medici e delle persone ragionevoli. Era sempre stato in lotta con le difficoltà: per quella sua salute malferma era stato pastore in località delle Alpi, a Massello nelle Valli Valdesi, poi ad Aosta; quindi tagliato fuori da ogni contatto con ambienti intellettuali, costretto a sopperire divorando libri, con una sorta di esasperazione intellettualistica.

Quando aveva tentato di scendere dalle montagne, prima come pastore a Como e poi come docente alla Facoltà Valdese di Teologia di Roma, la malattia lo aveva riassalito crudelmente, costringendolo a lunghi anni di infermità o semi-infermità. C'era qualcosa di sovrumano in questa lotta incessante di un'intelligenza lucidissima - di una lucidità, direi, quasi torturante - con un corpo che rischiava a ogni momento di disfarsi. Nel contempo, c'era la lotta di questo fragile intellettuale, magari da un letto di infermo, contro la pigrizia intellettuale o la timidità che insidiavano così pesantemente il popolo evangelico in Italia. Per questo noi che eravamo i suoi giovani discepoli lo sentivamo non solo come il maestro, ma anche come il padre, da cui traevamo un modo nuovo e diverso di esistere. Non per nulla quando venne il momento fu così ovvio che trovassimo il nostro posto di impegno politico contro il fascismo nel Partito d'Azione e di impegno militare nella Resistenza. Quella sera dell'8 settembre 1943, a casa di Mario Alberto Rollier a Torre Pellice, quando ci si pose davanti la scelta tragica della lotta armata, Giovanni Miegge non era con noi. Ma era la sua lezione - era tutto quello che ci aveva insegnato - che ci guidò a scegliere senza esitazione.

Dopo la Liberazione, venne la ricca stagione intellettuale in cui Miegge produsse le opere per cui ancora oggi il suo nome è noto anche sul piano internazionale - l'ormai classico libro su *Martino Lutero*; l'apologetica di *Per una fede*; il saggio di storia dei dogmi *La vergine Maria*, il saggio *L'Evangelo e il mito nel pensiero di Rudolf Bultmann* - ed in cui ebbe la direzione de «La Luce» portandola ad un livello di elevatezza mai visto sino allora. Anche i giovani iconoclasti di ieri si avviarono a diventare rispettabili docenti o rispettati pastori. Salvo, si intende, Willy Jervis, caduto da eroe nella Resistenza; Ferdinando Geremia stroncato dalla malattia contratta fra carcere e confino; Francesco Lo Bue uscito anch'egli dalla Resistenza con la salute compromessa irrimediabilmente. Però il Miegge delle grandi opere storico-teologiche degli anni postbellici non è comprensibile se non partendo dal Miegge degli anni difficili 1931 - 43 e dall'esile rivistina «Gioventù Cristiana»: direi che ne è solo la prosecuzione coerente.

Ritorna alla memoria il detto dell'apostolo (I Cor. 1, 27-28) «Dio ha scelto le cose deboli del mondo per svergognare le forti: e Dio ha scelto le cose ignobili del mondo, e le cose sprezzate, anzi le cose che non sono per ridurre a niente le cose che sono». Si ripensi a un uomo così fragile e disarmato come Nino Miegge, e a una rivistina da nulla, come «Gioventù Cristiana», in un'età di dominatori ultra-potenti, come Mussolini, Hitler, Stalin, e di pontefici, come Pio XI e Pio XII, cinti di un alone di apoteosi dal Concordato. Sembra follia pura attribuire un'importanza storica qualsiasi alla lotta di quei pigmei contro questi giganti. Eppure oggi non si può entrare in una libreria cattolica di cultura teologica senza

imbattersi nelle opere di Barth, di Bonhoeffer, dello stesso Bultmann etc. La battaglia di Nino Miegge ha avuto un significato nella storia non solo della minoranza evangelica, ma anche della stessa maggioranza cattolica del nostro paese.

«Gioventù Cristiana», il povero tetto comune di un pugno di giovani, fu davvero la casa costruita sulla roccia di cui parla la Scrittura. E lo fu perché visse la fede - «squallida e forte» come diceva Gangale - dei Riformatori e quindi fu rivendicazione della sovranità di Cristo sui torvi principati e troni e potestà di questo mondo. Visse di «sola fides», «sola Scriptura», «solus Christus» senza accettare orpelli «religiosi» o fanfare propagandistiche. Il popolo cristiano evangelico dell'Italia non ha cessato neppure oggi di avere un'esistenza rischiosa, sia pure fatta di rischi ben diversi da quelli di sessanta anni orsono. Il suo compito profetico in mezzo al nostro paese non è venuto meno e non è diventato più facile. Ma a questa sua ardua vocazione non potrà rispondere certamente accodandosi a questo o quello degli eserciti in marcia. Lo potrà fare solo perseguendo la via di una missione del tutto autonoma dalle lusinghe dei potenti, come lo fu a suo tempo quella di Miegge e di «Gioventù Cristiana». Questa è una verità molto semplice: ma è verità basilare, che molto male faremmo a scordare o sottovalutare.

FERNANDO GEREMIA: NELLA CHIESA EVANGELICA<sup>(\*)</sup>

Praticamente tutte le chiese evangeliche esistenti in Italia negli anni Trenta del Novecento avevano in comune una stessa matrice ideale, costituita dal Risveglio, e spesso anche una comune matrice storica, costituita dal retaggio risorgimentale. Per giunta, avevano una fisionomia abbastanza simile, anche dal punto di vista sociologico: una buona metà degli evangelici italiani era formata (allora!) da contadini, sia delle Valli Valdesi che di altre zone d'Italia e soprattutto del mezzogiorno e della Sicilia: il resto era formato in gran parte da operai, artigiani, piccoli borghesi di città. Una borghesia vera e propria ed un'intellettualità di un certo livello erano a quel tempo inesistenti o quasi nel protestantesimo italiano.

A questa modesta gente unì la propria sorte il giovane intellettuale padovano allorché da cattolico nominale per nascita, divenne evangelico per la «nuova nascita» della conversione. Egli faceva propria, in questo modo, una delle istanze più caratteristiche del Risveglio, cioè il rinnovamento della coscienza personale, ma era altresì coerente con le proprie convinzioni politiche, dato il forte retaggio della sinistra democratica risorgimentale presente nella denominazione di cui entrò a fare parte, cioè la Chiesa metodista wesleyana. Senza dubbio aderì a questa particolare denominazione perché quella wesleyana era la sola chiesa evangelica che esistesse a Padova. Non è proprio il caso, dunque, di fare galoppare la fantasia su questo dato abbastanza accidentale: probabilmente, se anziché a Padova fosse vissuto a Verona sarebbe stato membro della sola chiesa evangelica là esistente, cioè di quella valdese, e se fosse vissuto a Pordenone sarebbe stato membro della locale chiesa battista. Anch'egli del resto, com'è abituale nell'ambiente evangelico italiano, collaborò quasi altrettanto con battisti e valdesi quanto con i suoi confratelli metodisti. Ciò non toglie però che sia legittimo ricordare il ruolo storico veramente importante ed onorevole svolto dai wesleyani britannici nello sviluppo della democrazia nel loro paese e nella nascita del Labour Party. Ed è legittimo altresì constatare che altri esponenti dell'antifascismo

(\*) Pubblicato in *Macerie della storia e speranza cristiana*, atti del Convegno tenuto a Cartura nel 1979, Padova, Liviana, 1981, pp. 112-124.

democratico, oltre a Ferdinando Geremia, entrarono per conversione nelle file dei metodisti italiani proprio negli anni cupi dell'avvento del fascismo: per esempio, il deputato socialista Dante Argentieri, che divenne pastore egli stesso, od il segretario del Partito Repubblicano di Carrara, Jacopo Lombardini, che divenne predicatore evangelico e perì martire durante la Resistenza nelle camere a gas di Mauthausen.

Ci voleva del coraggio per romperla radicalmente con la tradizione cattolica ed entrare a far parte organicamente della tribolata minoranza evangelica, specie in quegli anni: e nel Veneto per soprammercato! I primi passi degli evangelici italiani, dal Risorgimento in poi, erano stati punteggiati di aggressioni e violenze da parte di folle fanatiche dal clero; il loro progresso successivo era stato accompagnato da forme più o meno gravi di boicottaggio e di intimidazione. Ma dopo l'avvento del fascismo, specie nel clima della Conciliazione, la loro sorte era ancora peggiorata per l'ostilità sistematica delle autorità, pressate dalle insistenze del clero e del Vaticano perché il braccio secolare intervenisse a chiudere la bocca ai subdoli nemici dell'Italia littoria e cattolica.

In un certo senso le autorità dell'Italia fascista avevano buone ragioni per guardare tanto in cagnesco e vessare ad ogni piè sospinto gli evangelici. Erano quattro gatti, troppo deboli e poveri per costituire un reale pericolo per il regime. Ma in un'Italia in cui il fascismo era riuscito a chiudere ogni spiraglio di libertà, le chiese protestanti, con le loro istituzioni elettive di stampo parlamentare, rappresentavano uno scandalo flagrante. Ogni volta che i loro sinodi o le loro assemblee si riunivano, era come se una finestrina di libertà venisse ad aprirsi malgrado la cappa di piombo autoritaria che gravava su tutto il paese. E da questa finestrina, per di più, per quanto baccano facesse il regime contro le demo-giudomasson-plutocrazie, arrivava il vento della Svizzera, dell'Inghilterra, degli Stati Uniti, della Francia ed altri simili abominevoli paesi, o quello della opposizione cristiana al nazismo germanico. In un altro senso, tuttavia, si poteva dire che l'accanita ostilità cattolica e fascista contro le chiese evangeliche italiane faceva a queste ultime fino troppo onore. Per affrontare adeguatamente una crisi della gravità di quella scatenata dal crollo dello stato liberale, ci sarebbero voluti una chiarezza di idee ed una vitalità intellettuale assai superiori a quelle di cui disponeva il piccolo mondo evangelico italiano. Lo abbiamo già detto: metà degli evangelici era formata da contadini, il cui livello di istruzione non andava molto oltre la capacità di leggere la Bibbia, e il resto era formato da strati assai modesti della società urbana. Una intellettualità evangelica non esisteva o quasi in Italia all'avvento del fascismo. O meglio, passavano per grandi intellettuali alcuni insegnanti di scuole secondarie o maestri elementari, che si distinguevano per un certo qual gusto di studi, specie di erudizione storica, oppure alcuni pastori più degli altri amanti di buone letture. Tutto qui: e non c'era davvero da stare molto allegri. Tanto più che le chiese

evangeliche, proprio perché avvezze a essere bistrattate, vituperate, boicottate, erano avvezze altresì a chiudersi in se stesse, come in una sorta di ghetto senza grandi pretese di misurarsi con l'esterno e soprattutto con l'alta cultura del resto dell'Italia. Ferdinando Geremia ebbe non solo il coraggio di optare per l'ardua via della contestazione cristiana ed evangelica all'Italia di Pio XI e di Mussolini, ma altresì la chiarezza e il vigore intellettuale di essere uno di coloro che, nei tragici anni Trenta, insegnarono al piccolo popolo evangelico italiano a spezzare le barriere del ghetto, ad uscire allo scoperto per misurarsi con i problemi della cultura e della società moderne, ad assumere in pieno le proprie responsabilità religiose e civili rispetto ai propri connazionali, attraverso tutta un'ardua opera di ripensamento e di rinnovamento intellettuale.

Di un radicale ripensamento v'era infatti necessità in seguito alla crisi di valori che l'avvento del fascismo aveva rappresentato rispetto al liberalismo ottocentesco. Da quella crisi, anche il protestantesimo italiano era investito per le sue stesse origini e tradizioni risorgimentali, visto che il fascismo tendeva ora a farsi strumento delle tradizioni risorgimentali in funzione della sua esaltazione nazionalistica ed ora a respingerle, dichiarando superati liberalismo, democrazia, socialismo. Ma ne era investito soprattutto in ragione della sua derivazione dalla religiosità romantica del Risveglio, con l'inegabile carattere individualistico della sua esaltazione della coscienza personale, con la sua «religione del cuore», con quel suo rigorismo etico, che era ben facile bollare come «moralismo borghese». Tanto più che, per chiunque avesse occhi per vedere e orecchi per udire, non c'era da fare i conti solo col totalitarismo fascista, ma altresì con la rivoluzione bolscevica della Russia di Lenin e ormai di Stalin.

Uno fra i canali attraverso cui passò questo travaglio di ripensamento di se stesso da parte del protestantesimo italiano e di formazione di nuovi quadri intellettuali fu la Federazione delle Associazioni Cristiane dei Giovani; appunto nel suo ambito, Ferdinando Geremia fece alcune delle sue prove più significative. Al solito, le A.C.D.G. erano cosa quanto mai piccolina in Italia: dei circoletti le cui dimensioni non superavano quelle dei circoli parrocchiali della gioventù cattolica. Ma al solito altresì, erano il modesto riflesso italiano di un'imponente realtà internazionale: erano affiliate infatti alla federazione mondiale delle Associazioni Cristiane dei Giovani (Y.M.C.A.), che insieme a quella delle Associazioni Cristiane delle Giovani (Y.W.C.A.) ed a quelle degli Studenti Cristiani (W.C.S.F.) stavano allora esercitando in scala intercontinentale una funzione di pioniere nell'ecumenismo. Lungo la strada aperta da queste organizzazioni giovanili, si erano tenute, infatti, proprio in quegli anni, le prime conferenze ecumeniche, cioè quella di Stoccolma nel 1925 e quella di Losanna nel 1927: due tappe di fondamentale importanza benché al movimento ecumenico partecipassero allora solo chiese protestanti e

ortodosse. Anche in seno al piccolo mondo evangelico italiano - malgrado il forte agrume anti-clericale, di cui era intriso a causa delle sue origini risorgimentali - si era delineata una posizione «pancristiana», cioè intesa a cercare vie di unità tra cattolici, ortodossi e protestanti ad opera soprattutto del filosofo Ugo Janni e della sua rivista «Fede e Vita», di Giovanni Luzzi, noto per la sua traduzione italiana della Bibbia, e di qualche altro. Nel complesso, l'ecumenismo era stato bloccato in Italia dall'ostilità esasperata del Vaticano e dal ridicolo sparso a piene mani su di esso a gara da cattolici e da laici (compreso un Riccardo Bacchelli, tanto per fare un nome soltanto, nel suo *Lo sa il tonno*). Restava perciò una pura affermazione di principio nel caso delle A.C.D.G. italiane: in pratica, i loro soci erano tutti protestanti. Ma se non altro erano almeno associazioni interdenominazionali, in cui confluivano valdesi, battisti e metodisti, e quindi senza odore di sagrestia; e vi si svolgeva un'abbastanza intensa e seria attività culturale di conferenze e di dibattiti, alla quale collaborava tutta una serie di personalità dell'*intelligenza* antifascista, nessuna delle quali apparteneva a una chiesa evangelica, come il modernista Ernesto Buonaiuti, o il mazziniano Ugo Della Seta, come il filosofo Giuseppe Rensi e Adriano Tilgher o come Vittorio Macchioro. In questo, molto merito ebbero il segretario nazionale delle A.C.D.G., l'avvocato Cesare Gay di Pinerolo ed il presidente, professor Mario Falchi: quest'ultimo insegnava al Liceo valdese di Torre Pellice e in gioventù aveva condiviso la battaglia anti-giolittiana del radicale Giretti: fu poi oppositore fermissimo della dittatura e morì nel 1944 in conseguenza dei disagi patiti nella prigione dove era stato rinchiuso dai repubblicani per la sua collaborazione alla Resistenza. Ma sarà concesso di ricordare a questo punto anche T.R. Castiglione che fu pure segretario della A.C.D.G. finché fu costretto dalle violenze squadriste a fuggire in Svizzera, dove divenne docente di letteratura italiana all'università di Ginevra e autore di opere storiche pregevoli, oppure Ferdinando Visco-Gilardi, che dopo avere lavorato nelle A.C.D.G. dette vita ad una libreria editrice in Milano, presso cui uscirono dei «classici» della cultura antifascista come *La Chiesa Romana* di Ernesto Buonaiuti e *Orientamenti. Piccoli saggi di filosofia politica* di Benedetto Croce.

Conobbi Ferdinando Geremia nel 1933, quando ero un ragazzo di diciassette anni, al congresso delle A.C.D.G., che fu tenuto quell'anno a Villar Pellice, nel cuore delle Valli valdesi. Oltre a protestanti come il nostro Nando, con la sua esperienza di carcere e confino, come Vincenzo Nitti, padre del compagno di fuga di Lussu e Rosselli da Lipari, e come lo scrittore Piero Jahier, c'erano personaggi come Ernesto Buonaiuti, Giuseppe Rensi o Lelio Basso, uscito dal carcere da non molto. Mi immagino quale daffare abbia avuto la stazione più prossima dell'Arma

Benemerita con tanti sovversivi in giro fra i boschi della Val Pellice e a così poca distanza dal confine con la Francia per soprammercato!

Le relazioni che furon presentate al congresso di Villar Pellice costituiscono un documento significativo del livello intellettuale raggiunto dal dibattito in seno alle A.C.D.G. e del coraggio con cui venivano affrontati anche temi rischiosi - in pieno regime fascista - come quello trattato da Ferdinando Geremia: *Il cristianesimo evangelico di fronte all'odierna realtà sociale*. Fra l'altro, non è da sottovalutare nemmeno il coraggio del presidente Falchi e del segretario Gay, che su un tema simile invitarono a parlare proprio un reduce dal confino come il nostro Nando.

Un altro canale, attraverso cui si formò un'intellettualità evangelica antifascista e si attuò il processo di revisione di sé medesimo del protestantesimo italiano durante gli anni Trenta del Novecento, fu quello che traeva la propria origine, sia pure indiretta, da «Rivoluzione Liberale» di Piero Gobetti e dalla tesi ivi sostenuta della mancata Riforma protestante dell'Italia come radice delle insufficienze morali e politiche, di cui il fascismo era la rivelazione e il frutto al tempo stesso. Su questa tesi gobettiana aveva impostato la propria battaglia culturale e politica, negli anni fra il delitto Matteotti e le «leggi eccezionali», il settimanale «Conscientia», diretto dal calabrese Giuseppe Gangale, cui aveva collaborato gran parte dell'intellettualità antifascista del tempo, a cominciare dallo stesso Gobetti, dal filosofo e futuro leader del P.C.I., Antonio Banfi, o dal meridionalista Tommaso Fiore. E forse non sarà inutile ricordare che questa battaglia fu possibile per il sostegno materiale procurato dal pastore Wittinghill, rappresentante in Italia della *Southern Baptist Convention* degli Stati Uniti. E, del resto, non fu l'unico figlio della Confederazione sudista ad esercitare una funzione del genere in Italia: nessuno fu così fraterno e generoso sostenitore di Ernesto Buonaiuti, mentre era braccato a gara dal Vaticano e dallo Stato fascista, come Claude D. Nelson, un pastore metodista dello stato della Georgia, funzionario della federazione mondiale della Y.M.C.A. con un nobile passato di militanza nel Partito Socialista Americano e di lotte contro il razzismo. Poiché in Italia si son dette e scritte tante declamazioni contro gli americani in genere e quelli sudisti in particolare, non è male mettere ogni tanto dei puntini sulle «i». Anche dopo il 1926 e la fine di «Conscientia» Gangale continuò per alcuni anni la propria battaglia con i *Quaderni di Doxa*, una collana di opere di storia, religione e filosofia, finché nel 1933 lasciò l'Italia, la cui aria gli si era fatta ormai irrespirabile. *Doxa* riprendeva il tema della mancata Riforma protestante già di «Rivoluzione Liberale» e di «Conscientia» ma lo arricchiva di contenuti nuovi. Da una parte, grazie anche alla collaborazione di Giovanni Necco,

di Giuliano Pischel, di Bruno Revel e dell'ancora giovanissimo Giovanni Miegge, risaliva indietro nella storia fino ai tempi della Riforma, mettendo in luce figure o momenti sino allora ignoti o quasi alla cultura italiana da Lutero, Calvino e gli anabattisti a Gustavo Adolfo, Cromwell, Rembrandt. Da un'altra parte metteva in circolazione per la prima volta in Italia correnti attuali del pensiero protestante dalle teorie di Max Weber e la sociologia di Ernst Troeltsch alla nuova «teologia della crisi» di Karl Barth e alle opere di Paul Tillich e di G. Simmel. Sulla scorta appunto di Gangale e di *Doxa*, il protestantesimo italiano fece un salto di qualità, avviandosi al superamento, sul piano teologico e culturale in genere, delle sue tradizioni ormai consuete di stampo «risvegliato» e risorgimentale.

Tutto ciò, alla vigilia del dibattito di Villar Pellice, da una parte, e dall'altra della fine di *Doxa* e della partenza di Gangale dall'Italia, trovò il suo punto di coagulazione in «Gioventù Cristiana»: una piccola rivista che originariamente era stata organo delle A.C.D.G. e aveva seguito una linea di dignitoso, ma abbastanza vago eclettismo spiritualistico, e nel 1931 passò sotto la direzione di Giovanni Miegge, cambiando radicalmente carattere e dichiarandosi «organo del movimento giovanile protestante». In pratica, divenne l'organo dei seguaci italiani di Karl Barth e delle loro ricerche nel senso della riscoperta dei Riformatori, per un verso, e della nuova «teologia dialettica», per un altro verso. Molto del fascino che «Gioventù Cristiana» esercitò su tutta una generazione di giovani evangelici fu dovuta alla lucida intelligenza e al vigore speculativo di Giovanni Miegge: lo sentirono tutti come un autentico «padre della chiesa» e per tale lo ascoltarono e lo amarono. Però ebbe molta importanza anche il contributo di pensiero che fu portato alla rivista dai suoi principali collaboratori: il gruppo dei «milanesi», composto da Bruno Revel e dagli scienziati Giorgio Peyronel e Mario A. Rollier; il giovane (allora!) teologo Valdo Vinay, che dopo l'avvento di Hitler al potere nel 1934 assolse il compito, non privo di rischio personale, di tenere i contatti con la Chiesa confessante della Germania e con la sua lotta contro il nazismo; il nostro Ferdinando Geremia.

Benché non fosse un teologo, né un filosofo, anche Geremia condivise l'orientamento teologico della rivista, compresa l'adesione al pensiero barthiano. Allargò però il discorso di «Gioventù Cristiana», che rischiava altrimenti di restare fin troppo teologico e filosofico soltanto, con una serie di interventi su problemi economico-sociali e di segnalazioni su quanto di nuovo in questo campo si «muoveva» nella cultura italiana di allora. da quello che egli scrisse per «Gioventù Cristiana», ed in specie dalla sua periodica *Piccola Rassegna Sociale*, si vede bene che nell'Italia di allora non c'era molto da scialare davvero in fatto di pensiero economico-sociale, tolto il filone diciamo così «classico» di Cabiati e di

Einaudi: un po' di corporativismo di sinistra; quel residuo di socialismo che filtrava attraverso i *Problemi del lavoro* (la rivistina che gli antichi dirigenti riformisti della C.G.I.L. stampavano col beneplacito assai equivoco di Mussolini); qualche eco più o meno confusa o confusionaria del Piano Quinquennale di Stalin o del *New Deal* di Roosevelt. Nulla di strano che con tanta carenza di informazione e di dibattito potessero prodursi dei singolari equivoci, come quella fortuna di De Man, veduto quasi rinnovatore del socialismo, fra gli antifascisti italiani, da cui non andò immune neanche Geremia. Comunque, era di vitale importanza che, grazie alla collaborazione di Ferdinando Geremia, la rivista facesse capire chiaramente come il superamento della teologia liberale o il retaggio del Risveglio dovessero trovare il loro complemento nel superamento del liberalismo ottocentesco sul piano economico-sociale su linee di stampo socialista o laburista. Forse non è senza significato che in una Italia, la quale sembrava spartita idealmente fra padre Gemelli da una parte e Croce e Gentile dall'altra, la cultura idealistica abbia assai modesto spazio nelle aperture verso l'esterno rappresentate dall'attività delle A.C.D.G. e dalla linea di «Gioventù Cristiana». Come minimo, ciò è da mettere in relazione con la ben scarsa attrattiva che il liberalismo conservatore di Benedetto Croce ebbe sulla generazione di «Gioventù Cristiana», e con le anticipazioni che in quest'ultima trovarono le posizioni che furono dette poi «liberal-socialiste».

A questi interessi per i problemi economico-sociali, Ferdinando Geremia univa anche interessi storici, soprattutto per i movimenti di riforma religiosa in Italia. Di Riforma italiana del Cinquecento allora si sapeva ben poco: le opere di F. Church, di R. Bainton o di Delio Cantimori erano ancora tutte di là da venire. Geremia vagheggiò un'azione di rottura in questo campo, sotto la forma di una rivista di storia della Riforma in Italia. Ebbe anzi per questo un carteggio appassionato con Buoniauti, Luzzi, Ruffini, Salvatorelli e più altri. Ma ebbe solo risposte poco impegnative e il progetto dovette venire abbandonato: fra l'altro, proprio allora Ernesto Buoniauti trasformò le sue «Ricerche Religiose» in una nuova rivista «Religio», che venne in qualche modo a coprire anche il settore di studi cui aveva pensato Geremia. E non è da escludere che quella distanza di cui si è detto da ambienti di cultura idealistica contribuì a far naufragare il progetto: obiettivamente, si deve riconoscere che gran parte degli studi intorno alla storia della Riforma italiana comparsi alla vigilia della II Guerra Mondiale maturarono proprio sul terreno della storiografia dell'idealismo.

Ma soprattutto va tenuto presente fra quali scoranti difficoltà procedesse quel moto di rinnovamento teologico e culturale di cui stiamo parlando. Non si poteva scrivere o parlare con un linguaggio chiaro e ben comprensibile se non si voleva incappare subito nella repressione poliziesca-

sca. Perfino all'interno del ghetto evangelico, la base popolare stentava spesso a capire i giovani intellettuali di «Gioventù Cristiana». Fra l'altro, questo favoriva l'insorgere di controffensive tradizionalistiche da parte dei soliti *laudatores temporis acti* che si trovano in ogni società. Quando il gruppo di «Gioventù Cristiana» ripubblicò, non senza una certa carica di provocazione, il catechismo di Calvino del 1535, l'organo ufficiale valdese «La Luce» commentò la cosa tutto scandalizzato che vi fosse chi ritirava fuori certe terribili cose, che si dovevano ormai lasciare sepolte nell'oblio. E meno male quando si trattava di querimonie verbali soltanto: vi fu in casa valdese anche sul piano organizzativo giovanile tutta una ben orchestrata campagna contro le A.C.D.G. che ridusse queste ultime al lumicino o quasi, a vantaggio di forme angustamente parrocchiali e stolidamente pietiste e anti-intellettualistiche di attività giovanile. Per soprammercato, continuava a imperversare la crisi economica mondiale che strangolava finanziariamente qualsiasi iniziativa, riducendo le chiese evangeliche italiane in condizioni di estrema inopia. Dare vita a una nuova impresa editoriale, in quelle condizioni, era cosa fuori delle possibilità di un isolato come Ferdinando Geremia. Verso quei suoi interessi per la storia della Riforma, ho personalmente un debito di riconoscenza: ne ricevetti il primo avvio a studiare il riformato fiorentino Antonio Brucioli, su cui parecchi anni dopo, nel 1940, pubblicai una monografia. Ma allora, a tutte le altre difficoltà, si aggiunsero anche i guai personali e di salute di Ferdinando, per cui in pratica, dopo il 1936, cessò anche la sua collaborazione a «Gioventù Cristiana».

A quel tempo, ormai, l'Italia e l'Europa stavano avviandosi verso la catastrofe: guerra di Etiopia; guerra di Spagna; II Guerra Mondiale. Si può immaginare quale sia stata l'esistenza di questa rivistina e del gruppo a lei legato durante questi anni sempre più tragici. Nel 1940, infine, col pretesto della necessità di fare economia di carta, le autorità fasciste vietarono che «Gioventù Cristiana» venisse più stampata. Si riuscì a farla rinascere di soppiatto sotto il titolo de «L' Appello» e come tale arrivò fino al 1943. Ma l'ultimo numero uscì clandestino: dopo l'8 settembre era cominciata la Resistenza e buona parte della redazione di «Gioventù Cristiana» era entrata nella lotta partigiana o nel lavoro politico illegale sotto l'insegna di «Giustizia e Libertà».

Rileggere oggi, a oltre quaranta anni di distanza, gli scritti di Ferdinando Geremia e tutta «Gioventù Cristiana» in genere fa una certa impressione per il suo carattere di anticipazione di tante posizioni oggi ancora piene di attualità. La fine della II Guerra Mondiale portò anche in casa valdese, ed evangelica in genere, al tramonto di quelle correnti tradizionaliste, che si erano sfogate così poco intelligentemente nella campagna contro le A.C.D.G., ed all'affermazione della corrente barthiana e antifascista rappresentate da «Gioventù Cristiana». Ne fu il simbolo palese l'ingresso

nella Facoltà teologica valdese come docenti di Giovanni Miegge, di Valdo Vinay e di Vittorio Subilia. Nel ventennio successivo quelle che erano state le posizioni di una piccola avanguardia divennero le posizioni maggioritarie delle chiese valdesi, metodiste e battiste. In seguito alla profonda evoluzione del cattolicesimo durante l'ultimo quarto di secolo, specie in conseguenza del Concilio Vaticano II, posizioni non troppo dissimili sono state assunte anche da non trascurabili aree cattoliche. Basti pensare all'ampia diffusione che hanno avuto anche fra cattolici italiani le opere di Barth e dei suoi discepoli come Bonhoeffer. Come abbiamo cercato di mostrare, non fu davvero secondario il contributo di idee, di fede, di coraggio che Ferdinando Geremia portò alla battaglia di «Gioventù Cristiana», specie nei primi e più difficili anni del «decollo» della rivista. Anch'egli fu tra coloro che seminarono con lagrime allora un seme che altri può raccogliere oggi con sorriso. È stata pia e giustificata l'iniziativa degli amici di Padova che ne hanno voluto riscattare la memoria dall'oblio. È una memoria che ha diritto alla gratitudine dei credenti: ed oggi è una gratitudine che può ben andare oltre l'ambito degli evangelici e delle loro chiese.



LE MINORANZE PROTESTANTI IN ITALIA<sup>(\*)</sup>

*Alla cara e venerata memoria di Jacopo Lombardini, predicatore evangelico, che in campo di sterminio nazista, affrontò sereno torture e morte atrocissima per la libertà di ogni italiano<sup>(1)</sup>.*

L'art. 8 della Costituzione della Repubblica italiana garantisce a qualsiasi confessione religiosa uguale libertà dinanzi alla legge. Dovrebbe perciò considerarsi ormai superato ogni pericolo di vessazioni nei confronti delle minoranze acattoliche in Italia o di limitazioni della loro libertà di culto, di propaganda, ecc., da parte delle autorità costituite. In pratica tuttavia un simile pericolo non può dirsi scomparso totalmente specie nei confronti di quelle minoranze appartenenti alla confessione cristiano-evangelica, che maggiormente destano le ostilità delle forze clericali con la propria azione proselitistica. E a dimostrazione di questo assunto, meglio di qualsiasi generica disquisizione, varrà una breve antologia di autorevoli dichiarazioni al riguardo, esprimenti quale sia il pensiero della chiesa cattolica, in materia di libertà religiosa.

Ecco dunque alcuni testi sufficientemente chiari da sé medesimi per non avere bisogno di ulteriori commenti da parte nostra:

1. - Nel «Sillabo» di Pio IX, al paragrafo (*Errores, qui ad liberalismum hodiernum referuntur*) sono condannate come errori le proposizioni seguenti:

LXXVII. Aetate hac nostra non amplius expedit, religionem catholicam

(\*) Pubblicato ne «Il Ponte», n. 6, 1950, pp. 670-689.

(1) Per i documenti cortesemente comunicatici e le informazioni forniteci dobbiamo rivolgere caldo ringraziamento ai signori: avv. Giorgio Peyrot, della Venerabile Tavola Valdese; past. Emanuele Sbaffi, Presidente dell'Opera Metodista in Italia, Past. M. Ronchi, Presidente dell'Opera Battista in Italia; sig. Valentino Carmignani, Presidente dell'Opera della Chiesa Cristiana dei fratelli; sig. U. Goriotti, Presidente dell'Opera Pentecostale «Assemblee di Dio»; dr. Guido Miegge della Società Biblica Britannica e Forestiera; pastori Davide Cielo e Luigi Santini, della Ch. Valdese; avv. L. Ferrari, legale della Watch Tower Bible and Tract Society; prof. J. Gonnet.

haberi tamquam unicam status religionem, ceteris quibuscumque cultibus exclusis.

LXXVIII. Hinc laudabiliter in quibusdam catholici nominis regionibus lege cautum est, ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum proprii cuiusque cultus exercitium habere.

LXXIX. Enimvero falsum est, civilem cuiusque cultus libertatem, itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones cogitationesque palam publiceque manifestandi conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos ac indifferentismi pestem propagandam.

2. - Nel Concordato fra l'Italia e la Santa Sede del 1929, accolto, come è noto, nella Costituzione della Repubblica italiana, figurano (art. 1) l'impegno del governo italiano ad impedire che in Roma vengano svolte manifestazioni in contrasto col carattere sacro della città, e l'impegno (art. 5) del governo italiano a non ammettere ad uffici a contatto col pubblico i sacerdoti apostati od irretiti da censura<sup>(2)</sup>.

3. - Essendo sorta controversia tra il governo fascista ed il Vaticano circa la portata degli impegni concordatari, il pensiero della Santa Sede in materia venne precisato in una lettera del pontefice Pio XI al card. Gasparri, pubblicata sull'«Osservatore Romano» del 30 maggio 1929. In tale lettera, il papa asseriva che dopo il Concordato non doveva essere ulteriormente tollerato l'esercizio della propaganda protestante in Italia; la discussione in materia religiosa doveva «intendersi e praticarsi secondo la dottrina e la legge cattolica». Non si dovevano tollerare pubbliche manifestazioni in contrasto con tale dottrina, in nome della libertà di coscienza o «d'una compassione affatto fuori luogo».

L'«Osservatore Romano» inoltre (1 luglio 1929) rivendicava al solo pontefice il diritto di dare definitiva interpretazione ai Patti Lateranensi, dato il loro carattere squisitamente religioso.

4. - Sulla rivista «Civiltà Cattolica» del 3 aprile 1948 (fasc. 2397), p. Cavalli S. J. scriveva, senza che alcuna smentita venisse a contraddirlo da parte di superiori gerarchie ecclesiastiche:

«I protestanti partono dal diritto alla libertà, i cattolici dal diritto della verità. Che in caso di conflitto tra questi due principi, almeno in linea

(2) Tale articolo venne invocato, sotto il regime fascista, onde negare a pastori protestanti, che precedentemente avessero fatto parte del clero cattolico, il riconoscimento quali ministri del culto evangelico. Costoro pertanto non potevano fungere da ufficiale di stato civile nei matrimoni e dovevano in genere svolgere tutta la propria attività spirituale sotto la responsabilità di altro ministro di culto debitamente approvato.

teorica, la supremazia spetti alla verità, neppure i protestanti negheranno... Ora la Chiesa Cattolica, convinta per le sue divine prerogative, di essere l'unica vera chiesa, deve reclamare per sé sola il diritto alla libertà, perché alla verità, non mai all'errore, questo può competere. Quanto alle altre religioni, essa non impugnerà la scimitarra, ma domanderà che, con i mezzi legittimi e degni della persona umana, non sia loro consentito di diffondere false dottrine. Per conseguenza, in uno stato in cui la maggioranza è cattolica, la Chiesa chiederà che all'errore non sia data un'esistenza legale e che, se esistono minoranze di religione diversa, queste abbiano soltanto un'esistenza di fatto, senza la possibilità di divulgare le loro credenze. Nella misura però che le circostanze concrete, o per l'ostilità d'un governo o per la consistenza numerica dei gruppi dissidenti, non siano tali da permettere l'applicazione integrale di questo principio, la Chiesa domanderà per sé le maggiori concessioni possibili, riducendosi ad accettare come un male minore la tolleranza di diritto degli altri culti: in alcuni paesi, poi, i cattolici saranno costretti a chiedere essi stessi la piena libertà religiosa per tutti, rassegnati di poter convivere là dove essi soli avrebbero il diritto di vivere. In questo caso la Chiesa non rinuncia alla sua *tesi*, che suona come la più imperativa delle leggi, ma si adatta all'*ipotesi*, cioè alle condizioni di fatto, dalle quali la sua vita concreta non può prescindere... Di qui il grande scandalo dei protestanti, che rimproverano ai cattolici di ricusare agli altri la libertà e perfino la tolleranza di diritto ovunque essi sono in maggioranza e di pretenderla invece come un diritto, quando sono in minoranza... La Chiesa non può arrossire di questa sua intransigenza, così come l'afferma nel principio e così come l'applica nella pratica, anche se l'areopago delle nazioni moderne ne sorride di compassione o se n'irrita come d'una tirannia... Essa al governo di una nazione in cui c'è assoluta uniformità religiosa, non può non chiedere che sia favorita la verità e frenato con mezzi legittimi l'espandersi dell'errore... In una nazione in cui i dissidenti sono una minoranza esigua, con un governo che dimostra lodevoli disposizioni verso la vera religione, non si può invocare piena libertà per tutti i culti e tutte le credenze. Senza dubbio ciò riesce duro per i protestanti; ma essi pure debbono comprendere che la Chiesa, sostenendo la sua dottrina, compie un sacro dovere».

5. - Analogo tono mantenevano in pubblici discorsi altri autorevoli oratori cattolici, in occasione di polemiche anti-protestanti. Così, ad esempio, nel dicembre 1949, il p. Gaetani S. J., in un discorso tenuto nell'Aula Magna dell'Università Gregoriana, affermando la necessità di schiacciare il capo al «serpe velenoso» del protestantesimo, invoca l'intervento della legislazione per contenere in limiti opportuni il proselitismo degli evangelici.

\* \* \*

Se tale è veramente la dottrina del cattolicesimo in materia di libertà religiosa, è legittimo pensare che principi non dissimili informino l'azione degli uomini di governo di parte cattolica, che reggono attualmente le sorti della repubblica. Ed è legittimo altresì ritenere che la meta alla quale essi tendono non debba essere gran fatto diversa da quella chiaramente esposta dal p. Cavalli nel suo articolo sopra citato e da quella concretamente realizzata nel più cattolico tra i paesi europei, cioè nella Spagna di Franco, dove alle minoranze religiose è concessa una mera esistenza di fatto, senza alcuna garanzia giuridica o diritto al pubblico esercizio del culto ed alla manifestazione attraverso scritti, discorsi, e simili dei propri convincimenti religiosi.

Autorizza tale supposizione il verificarsi di una quantità di episodi, secondo noi abbastanza significativi, da due anni a questa parte, in cui sembrano rivivere quegli atteggiamenti di sempre più acerba ostilità, che caratterizzarono la condotta del governo fascista, particolarmente dal 1935 in poi, nei confronti delle minoranze acattoliche. E sarà bene pertanto che, per dare ai nostri lettori la possibilità di farsi un'idea realistica delle condizioni di vita di tali minoranze, raccogliamo qui una breve silloge di casi - scrupolosamente documentati - illustranti colla nuda eloquenza dei fatti la concreta interpretazione che l'art. 8 della Costituzione può ricevere talora da parte delle autorità del nostro paese.

\* \* \*

Una prima serie di episodi documenta infatti come, in caso di conflitto tra il dettato della Costituzione in materia di libertà religiosa e civile e il testo delle leggi fasciste in materia di culti ammessi o di pubblica sicurezza, non sia mancata da parte di talune autorità una tendenza ad accordare prevalente importanza a queste ultime, basandosi sulla mancanza di opportune disposizioni di legge, atte a coordinare la Costituzione stessa con la legislazione preesistente. Esistono infatti nella Costituzione un art. 19, il quale garantisce a *chiunque* l'esercizio pubblico e privato del culto della propria religione nonché la libertà di fare propaganda dei propri convincimenti. Esiste un art. 18, il quale consente ai cittadini di associarsi liberamente tra loro senza autorizzazione governativa. Esiste infine un art. 17, il quale consente ai cittadini il diritto di riunirsi pacificamente e senza armi, senza bisogno di dare preavviso alle autorità di P. S. per riunioni che avvengano in luogo aperto al pubblico. Ma non è stato esplicitamente abrogato neppure l'art. 18 del Testo Unico delle leggi di P. S. (R. D. 18 giugno 1931, n. 773), il quale prescrive che di ogni riunione in luogo aperto al pubblico venga dato preavviso di almeno tre

giorni al questore, il quale è arbitro di vietarla per ragioni di ordine pubblico ovvero di prescriverle modalità di tempo e di luogo. Né è stato abolito l'art. 2 del R. D. 28 febbraio 1929, n. 289 sui culti ammessi nello stato italiano, il quale prescrive che il culto acattolico possa svolgersi soltanto in templi e cappelle a ciò autorizzate, con le cautele e limitazioni previste dall'art. 1 dello stesso R. D. e con la presenza o autorizzazione di un ministro di culto, la cui nomina sia stata approvata nelle forme previste dall'art. 3 della stessa legge. Ed in vari casi, precisamente, autorità di P. S. e perfino magistrati hanno ritenuto di dovere accordare maggiore considerazione a queste ultime disposizioni di legge del tempo fascista che alla lettera ed allo spirito della Costituzione della Repubblica.

1. - Il giorno 8 ottobre 1947, il dr. Giorgio Girardet, pastore della Chiesa Valdese, recatosi a Pescolanciano (Campobasso), a celebrare il culto nella locale cappella valdese, dopo che da alcuni anni, in conseguenza delle vicende della guerra, tale culto era stato sospeso, veniva diffidato dal comando della stazione dei carabinieri a non ripetere l'atto, poiché in forza di tale sospensione il tempio di Pescolanciano doveva ritenersi come disautorizzato all'apertura. Ciò senza tenere conto della lettera stessa della legge fascista (art. 1 del R. D. n. 289), che non parla affatto di revoca dell'autorizzazione all'apertura di un tempio.

2. - Il giorno 17 luglio 1949, il pastore valdese Davide Cielo, da Riesi (Caltanissetta), recavasi nel vicino comune di Sommatino, a tenere una conferenza nel cinema locale, organizzata dall'evangelico Giuseppe Uragano. Alla conferenza assistevano, oltre al sindaco del paese, anche il maresciallo dei carabinieri sig. Mauro Bazzano, che non faceva alcuna opposizione allo svolgimento del discorso. Successivamente così il pastore Cielo, come l'Uragano, erano denunciati dal maresciallo Bazzano alla pretura di Sommatino per avere tenuto una riunione in luogo aperto al pubblico, senza il preavviso di cui all'art. 18 del T. U. delle Leggi di P. S. Il 27 luglio 1949 il pretore di Sommatino condannava ambedue a giorni 10 di arresto e lire 1000 di multa, con la sospensione della pena per anni 2 e il beneficio della non iscrizione al casellario penale. È in corso la procedura di appello presso il Tribunale di Caltanissetta.

Può essere interessante aggiungere, per avere chiara idea del clima in cui l'episodio si svolse, che l'avvocato difensore del pastore Cielo venne convocato da elementi del clero locale e rimproverato per avere assunto l'incarico di simile difesa. È bene inoltre precisare che un giovane di Azione Cattolica, che aveva preso in pubblico la parola per ribattere la conferenza del pastore Cielo, non venne affatto denunciato insieme ai due evangelici.

3. - Nell'estate del 1949, lo studente in teologia della Chiesa Battista,

Giuseppe Gasbarro, veniva inviato a curare spiritualmente la comunità di S. Gregorio Magno (Salerno). Il Gasbarro svolgeva in questa occasione una attività proselitistica, aumentando le file di tale comunità. Non essendo stato sufficiente ad arrestarla l'invio a S. Gregorio Magno di una missione dei P.P. Passionisti, il Gasbarro si vedeva diffidato dalla locale stazione dei carabinieri a non svolgere ulteriormente il suo ministero religioso, in base a decreto analogo del Prefetto di Salerno, motivato in forza della Legge sui Culti Ammessi del 1929. In risposta a tale diffida, l'Opera della Chiesa Battista in Italia, nella convinzione di dover lottare per il riconoscimento di quelle libertà civili, che sono garantite dalla Costituzione, ordinava formalmente al Gasbarro di continuare nel proprio ministero. Domenica 24 luglio 1949, i carabinieri entravano nella cappella battista di S. Gregorio Magno e fermavano lo studente Gasbarro, conducendolo in camera di sicurezza e denunciandolo successivamente alla pretura di Buccino (Salerno) per violazione al disposto della Legge sui Culti Ammessi. L'Opera Battista elevava allora energiche proteste presso il governo italiano e presso l'ambasciata americana. Richiesto di informazioni da parte della Presidenza del Consiglio, il Ministero degli Interni rispondeva con nota del 22 agosto (n. 31973/392), affermando che il Gasbarro teneva una riunione ai fedeli sulla pubblica piazza. Esso dava cioè una versione dell'accaduto diversa da quella risultante dal verbale di fermo dei carabinieri di S. Gregorio Magno, dal quale si rilevava chiaramente come il Gasbarro fosse stato fermato nell'interno della cappella evangelica. La pretura di Buccino, davanti alla quale veniva trattata successivamente la causa, attenendosi alla versione dell'accaduto dei verbali dei carabinieri, piuttosto che a quella successivamente diramata dal Ministero degli Interni, assolveva con formula piena il Gasbarro.

4. - Nel maggio 1949, il pastore valdese Luigi Santini, ministro della chiesa di Felonica Po (Mantova), veniva invitato da alcuni simpatizzanti a tenere una conferenza a Carpi d'Adige (Verona). Recatosi sul luogo, il pastore Santini veniva affrontato dal comandante dei carabinieri della stazione di Barocchella, nella cui giurisdizione trovasi la località Carpi d'Adige e diffidato dal prendere la parola in pubblico, anche qualora la riunione fosse stata preavvertita, se non fosse stato in grado di esibire un permesso della Questura di Verona. Il pastore Santini, pur sapendo che l'atto del comandante della stazione di Barocchella non era giustificabile ai sensi della Costituzione, si sottometteva e andava a chiedere il permesso richiesto alla Questura di Verona. Quest'ultima lo concedeva col trascurabile ritardo di un mese e mezzo. Una bazzecola per il pubblico che a Carpi stava aspettando che la conferenza avesse inizio.

Può essere utile notare che la stessa zona padana attorno a Felonica Po fu già in regime fascista teatro di persecuzioni contro gli aderenti o

simpatizzanti per quel nucleo valdese, composto in grandissima maggioranza di elementi rurali. Si ebbero così bastonature nel fascio locale, espulsioni dalle loro terre di affittuari colpevoli di recarsi al tempio evangelico, ecc.

\* \* \*

Il caso del pastore Santini e del lungo ritardo incontrato dalla sua domanda di autorizzazione a tenere una conferenza - di una procedura cioè assolutamente inconsueta da parte delle autorità nei confronti di partiti politici, associazioni od enti - richiama da vicino tutta un'altra serie di casi, in cui lo spirito di ostilità delle autorità italiane nei confronti delle minoranze evangeliche si estrinseca mediante una tattica di resistenza passiva, consistente nel non rispondere alle domande, richieste di autorizzazione ecc., provenienti da comunità protestanti. In altri termini, se i protestanti si rassegnano a stare entro i limiti della legge fascista sui culti ammessi, chiudendo un occhio sul fatto che esiste invece una Costituzione democratica, e domandando tutti i permessi, le autorizzazioni ecc., previsti da questa legge, si evita di dare loro risposta. Se viceversa non chiedono queste tali autorizzazioni o fanno da sé, fidando nella Costituzione, si infilano in guardina perché violano la legge. E perché non ci si accusi di parlare a vanvera di significativi silenzi da parte delle autorità, esponiamo ai nostri lettori alcuni casi in proposito.

1. — L'art. 8 già citato della Costituzione prevede che i rapporti tra le minoranze religiose e lo Stato italiano siano regolati per legge sulla base di intese reciproche. Dal giorno della promulgazione della Costituzione ad oggi è scorso già parecchio tempo; le denominazioni evangeliche hanno cercato di arrivare alle intese collo Stato previste dall'art. 8. Fino a tutt'oggi, si sono sempre urtate con la sistematica apatia delle autorità governative, le quali non hanno ancora trovato il tempo di concludere alcunché in materia.

2. — Come è noto, gli inizi della campagna di Abissinia coincisero con l'inizio di una fase di sempre più accentuate persecuzioni del governo fascista contro gli evangelici italiani. Chi più, chi meno, tutte le organizzazioni religiose evangeliche risentirono duramente di questa ondata, dalla chiesa metodista che ebbe due pastori (A. Piccirillo, ministro a Salerno e Fr. Cacciapuoti, residente a Villa San Sebastiano) inviati al confino, all'Esercito della Salvezza, che ebbe stroncate le proprie attività e arrestati e confinati parecchi dei suoi membri, dai valdesi, bersagliati di provvedimenti di polizia, ai battisti. Nessuno però risentì così fieramente della rinnovata concordia tra lo Stato e la Chiesa, occasionata dalla campagna per la conquista dell'Impero, come le umili comunità dei «Pentecostali», che da alcuni anni avevano incominciato ad attecchire

particolarmente in ambienti rurali del Meridione. Con circolare del 9 aprile 1935 prot. 600/158 il Sottosegretario agli Interni Buffarini Guidi impartiva a tutti i prefetti l'ordine di scioglimento delle comunità pentecostali, accusandole di «pratiche religiose contrarie all'ordine sociale e nocive all'integrità fisica e psichica della razza». Mentre una bene orchestrata campagna di stampa gettava il ridicolo su queste comunità, definite lepidamente come assemblee di «tremolanti», confini e galere fasciste si riempivano generosamente di centinaia di poveri contadini ed operai siciliani od abruzzesi, colpevoli di avere abbandonato la Chiesa Romana per il protestantesimo pentecostale.

Caduto il fascismo, le comunità pentecostali tornavano a riorganizzarsi. Ma non appena si delineava nuovamente in seno al governo italiano una prevalenza democratico-cristiana, la circolare Buffarini Guidi del 1935 tornava immediatamente in vigore. Ai primi di aprile del 1947 già erano state chiuse le chiese pentecostali di Trapani, S. Elisabetta (Agrigento), Montallegro (Agrigento), Benevento-Bonea (Benevento), ed era proibito l'esercizio del culto relativo. Altrove, cioè a Giarratana (Siracusa) e Castelli (Teramo) oltre alle proibizioni suddette si vedevano tradotti davanti ai giudici gli «anziani» delle relative comunità, in quanto colpevoli di avere violato la legge sui Culti ammessi del 1929. Il presidente dell'Opera Pentecostale, sig. Umberto Goriotti, protestava presso i Ministri degli Interni e di Grazia e Giustizia, cercando di richiamare l'attenzione dei partiti politici antifascisti sul caso dei suoi fratelli in fede. Personalità politiche diverse si interessarono della questione. L'allora sottosegretario alla Marina Mercantile, on. Giuseppe Fiorentino, assicurò con sua lettera del 31 maggio 1947 che i provvedimenti limitativi del culto dei pentecostali sarebbero stati revocati. Si ebbe difatti un certo periodo di distensione. Ad esso però seguì a poche settimane di distanza una nuova ripresa di misure coercitive. Il 17 agosto 1947 era proibita la riunione degli evangelici pentecostali a Paduli (Benevento); due «anziani» locali venivano fermati e trattenuti diverse ore. Il 20 agosto, un decreto del Prefetto di Napoli ordinava la chiusura della chiesa di Pompei (Napoli). Tale decreto si richiamava alla circolare Buffarini Guidi, che il Ministero degli Interni aveva ordinato dovesse considerarsi tuttora in vigore con foglio numero 0815/69168 in data 6-3-1947. Seguivano analoghe chiusure di locali di culto e proibizioni di riunioni a Bonea (Benevento) il 29 settembre, a S. Biagio Platani (Agrigento) l'11 ottobre, Messina (3 novembre), Ravanusa (Agrigento) l'8 novembre, Alessandria della Rocca (Agrigento), Casteltermini (Ibid.) il 16 novembre, Ribera (Agrigento) il 22 novembre, Raffadali e Cinciana (Agrigento) il 27 novembre. Ancora nello stesso giro di settimane, il 19 novembre venivano mandati sotto processo gli «anziani» della chiesa di Popoli (Pescara).

Dopo tali azioni da parte delle autorità, il Presidente dell'Opera Pentecostale protestava nuovamente in data 10 dicembre 1947. Nessuna risposta veniva accordata a questi lamenti. Ugual sorte ricevevano nuove sollecitazioni rivolte posteriormente. Il Sottosegretario agli Interni, on. Marazza, interpellato in proposito prometteva la abolizione della circolare Buffarini Guidi. Da allora però niente è stato fatto in tale senso. I Pentecostali, per cercare di entrare nella legalità, provvidero a darsi un'organizzazione centrale responsabile, cui aderirono oltre 260 delle loro comunità, e chiesero di essere riconosciuti alla stessa stregua delle altre denominazioni evangeliche già operanti in Italia. Nemmeno stavolta riuscirono a vincere il mutismo delle autorità.

Che cosa significhi in pratica per parecchie migliaia di cittadini italiani questo silenzio e questo mancato ritiro della circolare Buffarini Guidi possono illustrarlo eloquentemente alcune lettere pervenute alla Presidenza dell'Opera Pentecostale in Roma da varie località, di cui stralciamo alcuni brani ad informazione dei nostri lettori. Conviene avvertire che tali brani di lettere si riferiscono ad avvenimenti verificatisi negli ultimi tempi e posteriormente ai fatti del 1947 fino a qui esposti.

*Lioni (Avellino).* - Scrive il signor ROCCO CIOTTA, anziano del gruppo, che circa otto mesi fa si recarono in quel paese alcuni frati che ebbero un incontro col sindaco e col maresciallo; dopo pochi giorni il detto Ciotta fu chiamato in caserma e gli fu ingiunto di non continuare a tenere riunioni non essendo un ministro riconosciuto. Il Ciotta fece osservare al maresciallo che siamo in un regime di libertà e che, non essendovi una chiesa, ma un semplice locale, poteva tenervi riunioni private; un'identica esposizione fece alla Questura di Avellino. Dopo qualche giorno, ricevette la visita del maresciallo e di due carabinieri che gli imposero di chiudere il locale minacciandogli l'arresto ed elevandogli contravvenzione; il Ciotta si appellò, ma non ottenne giustizia. Ora i fedeli sono costretti a radunarsi segretamente in qualche casolare delle campagne circostanti ed attendono ansiosamente il momento di poter rientrare nel loro vecchio locale di riunioni. Il Ciotta ci fa notare che, per quanto abbia fatto, non è riuscito ad ottenere un documento scritto dalle autorità.

*Montella (Avellino).* - Scrive il rappresentante del piccolo gruppo di Montella (contrada Tagliabosco): «Il 15 agosto del 1948 venne il maresciallo dei carabinieri mentre tenevamo il culto e mi chiese se avevamo il permesso di riunirci; gli risposi di no e gli feci notare che dal 1929 tenevamo le riunioni e che perciò non era necessario avvertire la Questura; ma il maresciallo non volle sentir ragioni e mi elevò il verbale. Il 7 aprile 1949 si fece la causa e fui condannato in pretura a lire 10.000 di multa, un mese di carcere e due anni di sospensione. Io mi sono

appellato, ma non avendo modo di difendermi mi metto nelle mani del Signore. CAVALIERE ANTONIO».

*Matera.* - Scrive il pastore del gruppo di Matera, MICHELE ANDRISANI: «L'8 maggio 1949 avremmo dovuto amministrare il Battesimo ai nuovi convertiti nelle acque di un fiume vicino, dove eravamo soliti andare, ma il Questore di Matera, a cui avevo presentato regolare avviso per iscritto, mi ha proibito tale servizio religioso in base ad un ordine del governo (Foglio numero 01815/69168 del 6 ottobre 1947). Pertanto, per non contravvenire all'ordine del Questore, abbiamo amministrato il Battesimo in una casa privata, costruendo una grande vasca in legno. Come dobbiamo dunque regolarci per l'avvenire? C'è o non c'è libertà religiosa in Italia ora che ci troviamo in un regime democratico, o dobbiamo continuare a soffrire come al tempo del fascismo?».

*Altavilla Irpina (Avellino).* - «Come ho già scritto altre due volte, vi comunico che il nostro piccolo locale è stato chiuso dai carabinieri per ordine della Questura con la legge del 1939; se potete mandarmi qualche documento onde comprovare la nostra libertà, mandatemelo. CARUSO VINCENZO».

*Campofiorito (Palermo).* - Un'accorata lettera scrive ROSARIO DI PALERMO di Corleone, delegato dei pentecostali per la zona, a proposito delle difficoltà creategli dal brigadiere comandante la stazione dei carabinieri di Campofiorito per le intromissioni del parroco del luogo (certo Felicione), che già nel 1942 era arrivato a schiaffeggiare pubblicamente l'allora incaricato TAMMUZZO GIUSEPPE. «Non è stato concesso, com'era stato ripetutamente richiesto, un permesso di tenere una riunione pubblica di evangelizzazione, con la scusa dell'ordine pubblico, mentre questa scusa non è esistita per la celebrazione della «festa» dell'Unità e per i continui festeggiamenti cattolici. Le autorità non sono imparziali, ma fanno due pesi e due misure: s'invoca una giustizia in cui la legge sia uguale per tutti gli italiani, essendo passati i tempi in cui si facevano questioni di razze e di religioni».

*Milena (Caltanissetta).* - «La sera del 28 maggio 1949 alle ore 22, eravamo riuniti una ventina di fedeli e tenevamo un servizio religioso secondo il rito evangelico, in una casa sita nel comune di Milena (Villaggio S. Michele). Alla fine del servizio, durante l'ultima preghiera, entrò il maresciallo dei carabinieri, comandante la locale stazione, accompagnato da una pattuglia di carabinieri, tutti con i mitra spianati. Dapprima s'indirizzarono verso il fratello Mattina Domenico, che recitava la preghiera, mentre gli altri fedeli ascoltavano, e gli inflissero delle nervate; poi il maresciallo si rivolse a me, che presiedevo la riunione, e mi spinse al muro con il mitra puntato allo stomaco, dicendomi: - Tu devi andare via di qui ... (non riferiamo altre parole sconce pronunciate dal tutore dell'ordine e del buon costume). - Mentre eravamo con le mani in

alto, secondo come lui ci aveva ordinato, ci chiese le generalità e perquisì tutti gli uomini. Alla fine rimandò le donne e condusse noi uomini in caserma. Ivi ci caricò d'insulti, e man mano che interrogava, mandava via quelli del paese; io fui trattenuto e schiaffeggiato. L'indomani fui accompagnato da un carabiniere al Municipio dove trovai pronto il foglio di via per rimpatrio obbligatorio al mio paese ACQUAVIVA GANDOLFO» (Racalmuto - Agrigento). Seguono le firme dei fedeli.

*Cavaso del Tomba* (Treviso). - Violente dimostrazioni di folla e minacce di passare a vie di fatto segnala da quel centro Enrico Marin. Il culto pentecostale è, stato proibito anche in tale località, in base alla nota circolare Buffarini Guidi. Ad avvalorarne la testimonianza aggiungiamo copia fotografica di una lettera del comune di Cavaso del Tomba (Treviso), del 2 febbraio 1950, riprodotte altra della Questura di Treviso in data 30 gennaio.

3. — È sorta a Monte San Giacomo (Salerno) una comunità evangelica aderente all'Opera della Chiesa Cristiana dei «Fratelli» con sede a Firenze. Per restare entro i limiti dell'art. 2 del R. D. 28 febbraio 1931, i «fratelli» di Monte San Giacomo hanno chiesto che fosse estesa alla loro località la giurisdizione già concessa per il centro di Poggio Imperiale (Foggia) al ministro di culto sig. Saverio Longo. La domanda è stata presentata al Ministero degli Interni in data 5 febbraio 1948, sollecitata il 24 luglio 1948, sollecitata ancora nello scorso anno dal presidente dell'Opera, sig. Valentino Carmignani, il quale scrisse altresì personalmente al Presidente del Consiglio, on. De Gasperi. Da allora nessuna risposta è ancora stata concessa, sia pure negativamente. Può essere interessante aggiungere che il sindaco di Monte San Giacomo è legato da relazioni familiari con elementi del clero locale e che proprio da questo sindaco è partita costantemente la più decisa opposizione alla richiesta degli evangelici.

4. — Bersagliata altresì dall'ostilità del regime fu la Società Biblica Britannica e Forestiera, che è - come è noto - la massima istituzione internazionale per la stampa e diffusione della Bibbia. Per avere un'idea delle condizioni in cui si è svolto talora in Italia il lavoro di questa Società, basterà ricordare il caso di Soriano sul Cimino, dove l'8 gennaio 1934 un gesuita fanatizzava la popolazione che si slanciava contro il «colportore» Maini, gli strappava le Bibbie che aveva seco, le quali venivano date alle fiamme, e minacciava addirittura di linciare. Il Maini veniva salvato a stento da un carabiniere, che si opponeva alla folla colla rivoltella in pugno. Il gesuita era denunciato al tribunale Penale di Viterbo che il 16 ottobre lo condannava a 15 giorni di reclusione per violenza privata. Il gesuita però, scoppiata la campagna di Abissinia, si recava come cappellano in Africa, poi ricompariva in questa veste davanti alla Corte

di Appello di Roma, sosteneva di aver voluto opporsi all'agente di una società inglese ecc. ecc., ottenendo così una sentenza (30 aprile 1936), che lo assolveva perché il fatto non costituiva reato, mentre contestava al Maini la violazione dell'art. 18 del T. U. sulle leggi di P. S.

Al solito, passata guerra e fascismo, la S.B.B.F. ha ripreso la propria attività. Ma si è trovata davanti alle difficoltà di importare in Italia le sue Bibbie stampate in Inghilterra. Una richiesta dell'agente della Società diretta il 6 giugno 1947 al Ministero del Commercio estero, onde venisse consentito l'ingresso in Italia di sette casse di Bibbie giacenti nel porto di Napoli, è stata rigettata. Naturalmente il Ministero si è appellato alle note restrizioni valutarie, ecc. È però abbastanza significativo che restrizioni del genere non vengano fatte valere nei rimanenti stati europei, ad eccezione della Spagna franchista e della Russia di Stalin. In tal modo le Bibbie restavano a giacere a Napoli per un anno intero. Solo il 4 giugno del 1948, infatti, l'agente della S.B.B.F. arriva ad ottenere il permesso d'importazione, dopo reiterate suppliche, minacce di appellarsi all'opinione pubblica straniera e simili. Si può sempre rispondere che il Ministero del Commercio estero non ha fatto che applicare la legge e che era in suo diritto pensare che l'ingresso di quelle sette casse di Bibbie dall'Inghilterra in Italia potesse turbare gravemente l'equilibrio della nostra bilancia commerciale. Sarebbe però interessante sapere se il Ministro adotti analogo comportamento nel caso di oggetti o libri necessari per il culto cattolico.

\* \* \*

Accanto ai casi in cui le autorità italiane applicano la legge nel senso più restrittivo possibile ai danni degli evangelici, ovvero, a quelli in cui tali autorità non rispondono affatto alle istanze degli evangelici o vi rispondono con tale ritardo da renderle presso che vane, si devono citare quei casi in cui i poteri discrezionali conferiti dalla legge alle autorità vengono usati in maniera apertamente vessatoria nei confronti degli acattolici, ovvero quei casi in cui l'altrui sopraffazione ai danni degli evangelici viene accolta con la più sovrana indifferenza da parte delle pubbliche autorità. Ecco anche stavolta una casistica, che mostra ad usura la continuità d'azione tra regime fascista e regime democristiano.

1. - Il 23 marzo 1940 (in regime fascista) un vecchio evangelico di Ginosa (Taranto), certo Galli, era arrestato insieme alla sua figlia perché aveva suonato la campana della chiesa evangelica per annunciare un culto, nel tempo in cui si stava svolgendo in paese la processione del Venerdì Santo. Nel dicembre 1949 (in regime democratico) il pastore della Chiesa Battista di Centocelle (Roma), sig. V. Veneziano, veniva citato davanti al Commissario della zona e diffidato dal fare uso delle

campane della sua chiesa, con minaccia dell'applicazione degli art. 659 e 660 del C.P. Il singolare divieto destò ironici commenti non solo sulla stampa evangelica, ma su quella politica altresì. A tutto oggi però non è ancora stato revocato.

2. - Il 6 gennaio 1940 il prete di San Giacomo degli Schiavoni (Campobasso) pronuncia in chiesa un discorso talmente oltraggioso per gli evangelici locali che l'«anziano» Giuseppe Scarinci della chiesa valdese lo denuncia ai carabinieri, facendo comparire a suffragare la propria denuncia 4 testimoni, tre dei quali cattolici. Il procuratore del re, venuto da Larino a Termoli per l'inchiesta, riceve la testimonianza di 76 persone, donne e giovanette mandate dal prete a dichiarare che la denuncia è falsa. Il 5 maggio 1940 il Questore di Campobasso fa chiamare lo Scarinci e lo rimprovera minacciosamente per «aver osato di denunciare un parroco». Al rimprovero fa seguire una diffida.

Tanto avveniva in regime fascista. Ed ecco cosa avviene in regime democratico. Un gruppo di evangelici intende a Sciacca (Agrigento) aprire un locale di culto; ottiene che il Questore di Agrigento accetti la domanda relativa, con la ingiunzione però di rinnovarla ogni tre mesi. L'apertura doveva avere luogo il 12 marzo 1950. Il clero locale ed in particolare certo sacerdote Milazzo, aizzano l'Azione Cattolica contro questo tentativo dei protestanti. Una piccola folla di donne e ragazzi accorre al locale prima della sua apertura, ne inchioda la porta e innalza un muricciolo di pietre sulla soglia per impedire l'accesso. Poi si installa vicino alla porta e man mano che arrivano gli evangelici li malmena, strappando loro gli abiti e provocando lesioni più o meno gravi. Alle proteste degli aggrediti, le autorità rispondono di non potere far nulla. Il questore di Agrigento revoca l'autorizzazione all'apertura del locale.

3. - In regime fascista, il 13 giugno 1943 due valdesi, le sorelle Anna ed Elvira Sorfi, a Cerchio (Aquila), mentre cantano inni religiosi *all'interno* della loro casa, sono ingiuriate da persone che dall'esterno le avevano ascoltate ed invitate a smettere di cantare inni anti-nazionali. Due giorni dopo vengono chiamate dai carabinieri, diffidate dal cantare inni e dichiarate in contravvenzione.

In regime democratico, il cittadino americano di origine italiana, Enrico Marin, dimorante nel comune di Cavaso del Tomba (Treviso), richiede dal comune la locazione dell'acqua potabile per uso domestico e si sente rispondere con lettera in data 6 aprile 1950, a firma del Sindaco, che la Giunta Municipale rifiuta tale concessione perché egli esercita in paese il culto pentecostale «che oltre ad essere proibito dallo Stato Italiano, urta il sentimento cattolico della stragrande maggioranza della popolazione di questo comune».

4. - Nel settembre 1945, il pastore valdese Liborio Naso rivolge al provveditore agli studi di Ragusa una domanda per ottenere l'autorizza-

zione ad aprire una scuola infantile nella sua residenza di Vittoria. L'istanza è respinta perché per l'apertura della scuola occorre che vi sia garanzia che «i programmi didattici da svolgere debbono essere soltanto quelli prescritti dal superiore ministero, compresa la parte riguardante l'insegnamento della religione». Nei mesi successivi, il pastore Naso rinnova la domanda, allega l'esempio di scuole evangeliche esistenti a Riesi, Pachino, Palermo ecc. Gli viene opposto nuovo rifiuto. Il provveditore agli studi si trincerava dietro l'argomento che non sa spiegarsi come tali scuole abbiano potuto sorgere in passato.

5. - Chi abbia letto quel numero speciale del «Ponte» dedicato alle carceri, ricorderà forse quante volte i nostri prigionieri politici si incontrassero nelle galere fasciste con seguaci del movimento dei «Testimoni di Geova» o «Studenti della Bibbia». Il loro forte spirito anti-militarista giustificava indubbiamente le feroci persecuzioni che si accanirono contro di loro nell'Italia fascista, nella Germania nazista e più recentemente nella Grecia neo-fascista, nel corso delle quali più di uno di questi sventurati venne addirittura condannato a morte.

Finito il fascismo, i «Testimoni di Geova» si sono dati ad una certa azione propagandistica specialmente in Abruzzo, Emilia ecc. Ventotto giovani americani del loro movimento giunsero in Italia per partecipare a tale lavoro propagandistico. Tutti e ventotto però sono stati cacciati dal Ministero degli Interni, che ha rifiutato loro il permesso di risiedere in Italia. A Palermo la Questura locale, oltre a minacciare questi americani di rinchiuderli in campo di concentramento, non volle concedere loro nemmeno il tempo materiale indispensabile per provvedere al trasporto delle masserizie di casa.

Il 22 settembre 1949 fu comunicato alla Questura di Teramo, da parte dei «Testimoni di Geova», che gli affiliati a questo movimento residenti in Abruzzo avrebbero tenuto una riunione privata nella città e che il 30 ottobre un loro esponente avrebbe pronunciato un discorso nel cinema. Il 26 ottobre il questore dott. Suppa proibì il discorso in questione, motivando la sua decisione colla considerazione che la manifestazione consisteva «in propaganda anticattolica e antinazionale, in quanto risulta informata a spirito antipatriottico e contro il dovere del servizio militare dei cittadini [che] offende il sentimento profondamente cattolico di questa popolazione». Quando i «Testimoni di Geova» si recarono alla sala affittata per la loro riunione privata, si sentirono rispondere dal padrone del locale che un Commissario di P. S. era stato da lui, imponendogli di rompere il contratto fatto coi «Testimoni di Geova», se non voleva subire spiacevoli conseguenze.

6. - A questi episodi, si potrebbero aggiungere i ben noti incidenti avvenuti a Frascati contro la missione americana della *Church of Christ*. Data la notorietà degli avvenimenti (dimostrazioni e sassaiole di giovani

cattolici contro i missionari; intervento delle autorità italiane per espellere i missionari dall'Italia; esplosione di indignazione di numerosi organi di stampa degli Stati Uniti; ritiro da Roma del rappresentante personale del presidente degli Stati Uniti, signor Myron Taylor) riteniamo inutile tediare con un'esposizione particolareggiata i nostri lettori.

\* \* \*

Inutile dire come a questi episodi più facilmente documentabili se ne aggiungano in realtà infiniti altri che viceversa sarebbe quanto mai scabroso documentare in modo convincente. Tanto per farci comprendere dai nostri lettori, spigliamo qua e là dalle lettere che ci sono pervenute in questi ultimi tempi.

A Menà di Castagnaro, a una ventina di chilometri da Felonica Po (quel tale paese, tanto per intenderci, dove fu arrestata la propaganda protestante facendo sfrattare dalle terre i contadini che osassero andare alla cappella valdese) c'è una valdese, unica evangelica del posto. Un giorno all'anno, il lunedì di Pasqua, i suoi fratelli in fede di Felonica Po vengono a fare una gita in bicicletta fino alla sua casa e lì celebrano il culto evangelico. Quest'anno si è notato che qualche altro contadino dalle aie vicine si accostava alla casa della valdese per assistere anche lui a quel culto. Ciò ha messo in allarme qualcuno che siede abbastanza in alto loco da convincere la ricca proprietaria terriera, cui appartiene il fondo, ad andare da questa fittavola evangelica e ingiungerle di non ricevere più i suoi correligionari. Naturalmente, nel caso che la valdese si impunti e non voglia obbedire a queste amorevoli raccomandazioni, è facile capire cosa può seguirne.

In un centro operaio dell'Italia centrale che non è opportuno menzionare, un pastore metodista organizza una chiesa evangelica. Un giorno si presenta da lui un ingegnere, funzionario di una pubblica amministrazione. Gli narra di essere un comunista-cattolico e come tale espulso dalla partecipazione ai sacramenti della sua chiesa. Afferma di non condividere le dottrine protestanti e di ritenersi tuttavia cattolico, malgrado la scomunica. Si sente però addolorato di dover passare la Pasqua senza conforto religioso; accetterebbe il pastore di recarsi a casa sua in quei giorni e ivi celebrare la Comunione, pure sapendo che l'ingegnere comunista e gli altri che saranno ivi con lui nelle stesse condizioni, annettono a quell'atto un significato diverso da quello che vi annettono i protestanti? L'altro - pastore assai liberale di una chiesa proverbialmente larghissima di vedute, come la metodista - risponde di non avere nessuna difficoltà a questo e ricorda un precedente illustre, come quello di Ernesto Buonaiuti, che pure essendo decisamente contrario al protestantesimo e

ritenendosi cattolico, era nondimeno ammesso fraternamente, financo a predicare, nella chiesa metodista di Roma. I due si lasciano con cordialità affettuosa. Ma prima che la progettata celebrazione abbia luogo, un provvido trasferimento (casuale?) spedisce l'ingegnere comunista a qualche centinaio di chilometri di distanza.

\* \* \*

Prima di finire questa nostra già troppo lunga esposizione, crediamo ancora necessario richiamare l'attenzione dei lettori su alcuni ordini di fatti.

Da quanto sopra, è evidente che le più gravi pressioni anti-protestanti si verificano in ambienti rurali e particolarmente nel Meridione. Ciò sembra autorizzare l'ipotesi che si tratti di una azione diretta lungo la linea di minore resistenza. Mentre pressioni del genere sono minime o nulle contro nuclei protestanti di grandi città (dove accanto all'elemento popolano non manca un certo strato borghese di professionisti, insegnanti, uomini di affari ecc.) oppure di ambienti di proletariato operaio, esse si manifestano vivacemente laddove si tratti di nuclei dispersi nelle campagne e formati in prevalenza da umili lavoratori della terra. Non sembra assurda però l'ipotesi che la diversa sorte dei nuclei cittadini e di quelli rurali dipenda anche da una diversa valutazione della loro pericolosità attuale o potenziale.

Il protestantesimo italiano è stato praticamente paralizzato od obbligato a retrocedere nel ventennio fascista. Viceversa, da due o tre anni a questa parte, ha ripreso ad espandersi. Questa espansione nell'Italia centro-settentrionale avviene prevalentemente presso ambienti di proletariato operaio tipico, in cui valdesi, battisti e metodisti stanno creando un certo numero di nuove comunità. Più forte però è l'espansione protestante nel Meridione rurale, specialmente dopo la comparsa sulla scena di un moto così dinamico come quello dei pentecostali. Il protestantesimo cioè comincia ad allignare non solo in quei ceti (borghesia intellettuale e proletariato operaio), che maggiormente sono distaccati dalla Chiesa cattolica, ma proprio nelle zone più tradizionalistiche e gravate da un passato secolare di immobilità del Meridione rurale. È chiaro dunque che, in questi ambienti, esso rappresenta una rottura totale col passato e un fermento rivoluzionario, che non possono lasciare indifferente chi abbia interesse a mantenere nel loro sonno ancestrale le masse popolari del Sud.

L'asprezza particolare con cui vengono trattati i pentecostali è facilmente spiegabile col loro carattere di moto autenticamente popolare al cento per cento. In pratica, dal sanfedismo in qua, le campagne meridionali non hanno mai espresso da se stesse una loro propria iniziativa

interamente popolare. Perfino il socialismo o il comunismo non sono frutto della mentalità meridionale; sono moti nati nel settentrione e trapiantati nel Meridione; moti la cui direzione resta sempre fuori dalle campagne meridionali, in mano ad uomini in gran parte provenienti dalla borghesia intellettuale centro-settentrionale o ad essa assimilati. Solo i pentecostali sono un moto formato e guidato tutto da popolani del Meridione, che ha il suo centro nel Meridione e da esso si protende gradualmente verso il resto dell'Italia. Quando un gruppo di contadini meridionali dà vita ad una comunità pentecostale, sceglie dal proprio seno gli «anziani», si avvezza a reggersi da solo con ordinamenti interni di sua spontanea creazione, non si accoda ad un moto del proletariato del Nord, come avviene nel caso di movimenti politico-sociali; non aspetta nessuna imbeccata da Roma o da Milano. Agisce da sé; da sé si occupa di mandare qualche «fratello» nel paese vicino per cercare di creare anche lì un'altra comunità pentecostale; da sé impegna battaglia col prete e coi maggiorenti del paese. Da sé trova nella sua Bibbia il codice di una mentalità decisamente rigoristica, in contrasto con tutte le tradizioni di accomodante equivoco della sua gente, ed insieme la forza per non avere più paura né del maresciallo dei carabinieri, né della fattucchiera, né degli uomini di legge.

Ora in Italia tutto si può permettere e tollerare; ma questo fenomeno che avviene oggi in mezzo alle campagne meridionali - anche se per adesso si limita ad essere un fenomeno di comunità relativamente ristrette e non è ancora passato sul piano del moto generale delle masse - sotto la spinta di certo protestantesimo popolano, entusiastico, con qualche vaga tinta neo-gioachimistica, è cosa che evidentemente i precordi delle classi dirigenti italiane non possono sopportare. Che un popolano del Meridione aderisca ai «rossi», è già grave. Ma *transeat*; voterà pur sempre per l'avvocato o il professore; resterà pur sempre controllato da elementi provenienti - sia pure come «transfughi» - dalla borghesia. Ma che faccia da sé, veramente da sé, infischiosene dell'avvocato e del professore, ah questo è veramente più di quello che in Italia si possa tollerare! E i fatti - in verità - lo dimostrano.

Lo dimostra fra l'altro il contegno stesso delle forze politiche italiane al riguardo. I liberali, ognuno lo sa, sono laicisti per definizione. Ma quando si tocca questo tasto, si assiste ad un curioso fenomeno. La stampa liberale, specie quei bei settimanali a rotocalco, su cui si forma l'opinione pubblica di tante migliaia di degnissime persone, non ha mai una parola per denunciare le violenze che si compiono contro certi gruppi protestanti. Ne ha invece a getto continuo per mettere in ridicolo (in quest'Italia, avvezza alla delicata ed austera spiritualità dei miracoli di San Gennaro e delle Madonne Pellegrine, è impossibile non essere di bocca un po' raffinata in fatto di cerimonie religiose...) quanto di bizzarro

vi possa essere in queste manifestazioni religiose popolari. O magari per echeggiare volenterosamente quanto i padre Cavalli o i padre Gaetani vanno asserendo circa i pingui vantaggi materiali (crediamo che i nostri lettori abbiano già avuto una congrua idea dei «vantaggi materiali» di cui godono in Italia i protestanti...) con cui si pagano *argent comptant* le conversioni al protestantesimo. Per esempio, quando uno squilibrato tranviere romano, già legionario in Spagna e già aderente a due o tre diversi movimenti religiosi, ebbe delle visioni della Madonna che lo convinsero a rifarsi cattolico e andò a raccontare a chi voleva credergli, di avere avuto intenzione di assassinare il papa con un pugnale portato da Toledo, quella tale stampa si fece in quattro per diffondere e accreditare la edificante narrazione. Nulla di male certo, in questo entusiasmo per le visioni del tranviere. Ma nulla di strano neppure se mediante certe autorevoli campagne di stampa, il maresciallo dei carabinieri di Vattelappesca sentirà confortata dalla pubblica opinione la sua decisa azione per farla finita con certi gruppi di pazzoidi, suscettibili di trasformarsi in criminali conventicole papicide.

Di repubblicani e socialisti dei lavoratori non è il caso qui di parlare, essendo evidente che la loro solidarietà governativa con la Democrazia cristiana si spinge fino a dividerne tacitamente le responsabilità nel campo delle libertà religiose. Ma se qualche illuso potesse pensare che moti a carattere popolare destassero una certa simpatia in quegli ambienti comunisti o para comunisti, che affermano di avere a cuore sopra tutto gli interessi dei ceti popolari, farà bene a disilludersi subito. Naturalmente, quando si tratta di sfruttare qualche incidente per la polemica anti-governativa o per far vedere come le chiese protestanti rifiutino di allinearsi sul fronte della crociata anti-comunista col cattolicesimo politico, allora la stampa comunista o para-comunista non si fa tanto pregare. Ma non si fa pregare nemmeno di far arrivare qualche zampata quando le venga il destro. Così, ad esempio, allorché avvennero gli incidenti di Frascati, si poté vedere l'edificante spettacolo della stampa governativa che attaccava quei protestanti, come agenti comunisti, e della stampa para-comunista che li attaccava ugualmente come agenti dello spionaggio americano. E così è avvenuto allorché recentemente la rivista dell'on. Basso (dimenticando un particolare trascurabile, come quello delle fraterne accoglienze che il suo direttore aveva trovato in tempi fascisti, reduce appena dal confino, in mezzo ad ambienti protestanti, che aprirono alla sua collaborazione, non certo priva di rischi in anni littori, un loro organo di stampa che era allora fra quanto di più libero e coraggioso si pubblicasse in Italia) attaccava violentissimamente gli evangelici, trattandoli di fascisti, reazionari e peggio, in quanto scarsamente convinti della bellezza di trasformare i loro pulpiti in sedi di propaganda staliniana.

Ciò autorizza a credere che il fatto che dei popolani italiani facciano da sé e trovino da sé la norma della propria condotta nelle pagine di una Bibbia, invece di riceverla bell'e fatta dall'alto, non sia cosa che piaccia troppo né a liberali da settimanali a rotocalco né ai teologi del marxismo di stretta osservanza. Resterebbe dunque da pensare che diversa possa essere l'attitudine di quei tali che non sono democristiani, né comunisti, né filo-democristiani, né para-comunisti. Ma sulla attitudine di costoro preferiamo, invece di esprimere un nostro giudizio, riportare semplicemente quello di un pentecostale, col quale parlavamo ultimamente per avere taluni documenti, che abbiamo inserito nel corso di questo articolo. Gli domandavamo infatti come mai nessuno dei parlamentari, soprattutto dell'opposizione, si fosse sentito mai spinto a prendere le difese della loro libertà. Ed egli sorrideva scrollando le spalle. Poi rifletté un momento e disse: «Veramente, qualcuno ci ha promesso di parlare, di difenderci e di farci avere giustizia. Ma, signore mio, nessuno ha mantenuto la promessa. Perché a difendere noi, si rischia e ci vuole coraggio. Molto coraggio. E anche i deputati... ».



## LA PERSECUZIONE CONTRO GLI EVANGELICI IN ITALIA (\*)

Dal giugno 1950, in cui il «Ponte» pubblicò una raccolta di documenti sulla persecuzione dei protestanti in Italia, la causa della libertà religiosa è stata perorata in Parlamento da uomini delle più diverse tendenze politiche, come gli on.li Preti e Bonfantini (P.S.D.I.), Bellavista (P.L.I.) e Dugoni (P.S.I.) e sulla stampa da scrittori dell'autorità di G. Salvemini e di A. Jemolo. Ripetute sentenze della magistratura hanno riconosciuto l'incostituzionalità delle vessazioni poliziesche contro le comunità evangeliche, ed assemblee politiche responsabili, come quella della sezione romana del P.L.I., con l'o.d.g. del 30 settembre u. s., ed il recente congresso del P.S.D.I., hanno reclamato la fine della persecuzione religiosa in Italia. Mentre la dottrina giuridica confortava il parere della magistratura, attraverso gli articoli dello Jemolo e del Peyrot sulla rivista «Il Diritto Ecclesiastico», la pubblica opinione era costretta a riflettere dalle vivaci prese di posizione di organi come il «Mondo», «L'Europeo» e «La Voce Repubblicana». Dai limiti di una questione interna italiana, anzi, il problema della libertà religiosa nel nostro paese è passato ad assumere il carattere di questione internazionale, vuoi per l'interesse da esso suscitato nella stampa estera, specie svizzera ed americana, vuoi per le ripercussioni diplomatiche, che hanno avuto i noti incidenti della *Church of Christ*, vuoi infine per il carattere di violazione di impegni internazionali - trattato di pace e trattato di amicizia cogli Stati Uniti - che l'azione del governo ha più volte rivestito.

Né proteste di stampa o di parlamentari, però, né sentenze di magistrati, né sdegno della pubblica opinione hanno impedito al Ministero degli Interni di continuare una sistematica persecuzione della minoranza religiosa evangelica in questo biennio. Di tale persecuzione, un gruppo di studiosi si è accinto a raccogliere una completa documentazione, destinata a porre il Governo italiano di fronte alle sue responsabilità interne ed internazionali. E si tratterà di lavoro lungo e non sempre facile, data la necessità di raccogliere prove da persone e gruppi di condizione sociale quanto mai umile, avvezze ad inghiottire in silenzio la prepotenza di chi

(\*) Pubblicato ne «Il Ponte», IX, 1953, pp. 1-14.

dispone di carceri e manette, per evitare guai peggiori. Fino ad ora, però, è possibile, in base a questa inchiesta, disporre di un materiale documentario tale da consentire un preciso giudizio.

Come è noto, l'azione repressiva del Ministero degli Interni è stata particolarmente accanita nei confronti dei gruppi più attivi dal punto di vista del proselitismo religioso, e più umili dal punto di vista delle condizioni sociali, cioè dei pentecostali del Meridione e della Sicilia. Ed è noto altresì che essa continua ad essere giustificata in base alla legge sui Culti ammessi del 2 giugno 1929, n. 1159, ed all'art. 18 del T.U. delle Leggi sulla Pubblica Sicurezza, quasi che l'una e l'altro non fossero stati abrogati nelle loro parti contrastanti colla norma costituzionale. Il Ministero degli Interni ha ben saputo giustificare la propria inerzia di fronte all'adunata fascista di Arcinazzo, con il contrasto esistente fra la lettera della Costituzione e quella del citato art. 18 del T.U. di Pubblica Sicurezza: ma ritiene viceversa che tale articolo sia in vigore, quando si tratta delle adunanze religiose dei protestanti. Per il Ministro degli Interni, cioè, la Costituzione deve essere rispettata quando si tratta di pregiudicati della forza dei fascisti di Salò, ma diventa uno scherzo, quando si tratta di cittadini incensurati, che vogliono pacificamente manifestare le proprie convinzioni religiose. Tipica, in questo senso, una risposta del questore di Agrigento, data il 26 gennaio 1952 all'«anziano» della locale comunità pentecostale. Pure sapendo che l'art. 18 del T.U. di P.S., prescrivente l'obbligo di preavviso alle autorità delle riunioni in luogo chiuso, aperto al pubblico, debba considerarsi abrogato dal contrario disposto della Costituzione, e sia in effetti considerato abrogato per quanto concerne la normale attività dei partiti e delle associazioni, questo anziano, *pro bono pacis*, credette opportuno preavvisare la Questura di Agrigento della propria intenzione di tenere alcune riunioni religiose nella sala della propria comunità. Il Questore rispose che l'autorizzazione a tenere riunioni poteva concedersi «a condizione che, durante le riunioni stesse, non siano eseguite cerimonie religiose ed atti di culto». *Ergo*, i cittadini della Repubblica democratica italiana possono riunirsi per esaltare i delitti dell'ex-maresciallo Graziani ed incoraggiarsi tra loro a commetterne degli altri in avvenire, ma non possono riunirsi per alzare a Dio una preghiera ed esortarsi a vicenda a vivere secondo i dettami dell'etica cristiana.

Si risponderà che, in questi casi, si può ricorrere al magistrato. E così, in effetti, si sono illusi di poter fare i pentecostali di Messina, nel novembre u. s., allorché il questore ha ordinato loro di chiudere il proprio locale di culto e diffidato il loro «anziano» dal continuare la sua predicazione. Ma la polizia è stata più abile di loro e, subodorando che la magistratura avrebbe dato ragione ai pentecostali, si è limitata a disperderne le riunioni *manu militari*, senza mai denunciarli all'Autorità

Giudiziaria. Così i pentecostali non hanno più materialmente avuto la possibilità di riunirsi ed hanno dovuto abbandonare il locale di culto e riunirsi clandestinamente di casa in casa. Oltre tutto, l'«anziano» era un operaio salariato e temeva che, intestandosi troppo a reclamare per vie legali il proprio diritto, avrebbe finito con l'essere licenziato. Il magistrato assolve, ma non garantisce il pane quotidiano.

Il Questore di Messina, del resto, è un liberale, perché si è limitato a chiudere il locale di culto e diffidare gli «anziani» di Villafranca Tirrena, P. S. Stefano, Melia, S. Croce Camerina, Centuripe, e Giardini, nonché a vietare al pastore valdese di Rocchenere di fare uso di un altoparlante per le pratiche, cui affluiva un pubblico troppo numeroso per essere contenuto nel piccolo locale della cappella evangelica. Altrove c'è chi ha spinto lo zelo sino ad impedire quella *devotio domestica*, di cui gli acattolici godevano, avanti del Risorgimento, nello Stato Pontificio stesso. I carabinieri di Alberobello hanno denunciato all'A. G. un gruppo di pentecostali che si riuniva entro un cortile, cinto da ogni parte di mura e chiuso da un portone, all'interno della casa di uno di loro, ed è stata fortuna che il caso fosse portato dinanzi al pretore di Putignano (Bari), il quale ha emesso sentenza di assoluzione il 14 novembre 1951, basandosi sugli art. 17 e 19 della Costituzione. Nel marzo 1952, il sindaco di Putignano, Lorenzo Caputo, ha diffidato i pentecostali dal riunirsi «sia pure nella casa del nominato Maraglino Giovanni, in quanto tale luogo non è da considerarsi *oratorio*. Nella lingua italiana - vedasi anche il Tommaseo - l'*oratorio* è anche il luogo *destinato* a preghiera».

E l'inviolabilità del domicilio privato? Il sindaco Caputo, evidentemente, era troppo occupato a compulsare il Tommaseo, per avere tempo di prospettarsi un simile quesito. Analogamente dicasi dei carabinieri che ai primi dell'anno 1952 hanno diffidato dal riunirsi, non solo in pubblico, ma *altresì in privato*, i pentecostali di Sarno (Salerno), Siano (id.), Roccadaspide (id.), Eboli (id.), Sacco (id.), Nusco (Avellino), Catania, Scordia (id.), Militello (id.), e Siracusa. Peggio ancora il caso di Ferrazzano (Campobasso), ove la polizia ha vietato ai pentecostali di riunirsi nel loro locale di culto e poi, il 24 febbraio u.s., è piombata a bordo di due camionette sul luogo stesso e lo ha messo sottosopra con una perquisizione - benché fosse vuoto di fedeli - senza esibire alcun mandato od ordine scritto. La scena si è ripetuta il 15 giugno, mentre i pentecostali erano riuniti in una casa privata, ed un commissario, alla testa di un nucleo di agenti, ha tratto in arresto 34 persone, tra cui 23 donne, sequestrando loro le Bibbie di cui erano in possesso, quasi si fosse trattato di armi o di pubblicazioni oscene. L'«anziano» pentecostale ha sporto denuncia al Procuratore della Repubblica, appellandosi alla Costituzione ed agli artt. 1 e 2 della legge del 18 giugno 1949, ratificante il trattato di amicizia tra Italia ed U.S.A., in virtù dei legami che uniscono i pentecostali italiani a

quelli d'America. Sarà istruttivo vedere se il Ministero degli Interni concederà l'autorizzazione a procedere contro i protagonisti della «retata» di Ferrazzano.

Protestare ed appellarsi alla Costituzione, del resto, può anche essere pericoloso. L'«anziano» Rosario di Palermo ha ricevuto il 28 febbraio u. s. l'ordine di chiudere il locale di culto, in cui egli predicava a Campofiorito (Palermo): l'11 aprile, infine, si è visto arrivare i carabinieri entro una casa privata, ove era riunito con un gruppo di correligionari. Poiché osava protestare, richiamandosi alle libertà costituzionali, è stato arrestato e tenuto nove giorni in prigione. Per buona sorte, il pretore di Bisacquino, con sentenza del 7 ottobre 1952, lo ha assolto con formula piena. Nel frattempo, però, essendosi egli recato a visitare talune famiglie di pentecostali a Contessa Entellina, il 16 maggio, era stato diffidato dal farlo dai carabinieri del luogo: avendo loro chiesto di rilasciargli copia del verbale di diffida, ne otteneva un rifiuto.

Nel maggio 1950, il pretore di Benevento assolveva i pentecostali di Paduli, tradotti in giudizio per essere stati trovati a celebrare il culto in una casa privata. Ma il 20 dicembre dello stesso anno, viceversa, tale Greco era condannato dal pretore di Villalba perché in un fondo di sua proprietà, a Vallelunga, eransi compiuti nove battesimi, secondo il rito pentecostale. «Quand'anche - reca la sentenza - gli appartenenti alla setta degli evangelisti si siano recati in campagna, cioè nel luogo del battesimo, ognuno per proprio conto, si sono radunati per compiere dei riti religiosi in luogo pubblico, senza la preventiva autorizzazione dell'autorità di P.S.». A parte la trascurabile confusione tra i quattro *evangelisti* del Nuovo Testamento e gli *evangelici* di Vallelunga, la sentenza dimentica di dirci se i nove battesimi siano avvenuti contemporaneamente, oppure uno alla volta, a distanza di tempo, ovvero quante persone vi abbiano assistito, oltre al battezzando ed al battezzatore. Comunque è chiaro che nel podere di un amico si può andare a giocare a briscola e a bere un fiasco di vino, ma che se si vuole fare un tuffo nell'acqua, bisogna stare attenti se ci sono carabinieri o pentecostali in vicinanza.

E *transeat* ancora per le riunioni in case private ed i battesimi dentro il podere in campagna. Ma il maresciallo dei carabinieri di S. Piero a Sonnino (Latina) ha elevato contravvenzione ad un pentecostale, cui per strada quattro o cinque persone avevano chiesto spiegazioni attorno alla Bibbia. Il pretore di Priverno, con sentenza del 3 giugno 1951, ha riconosciuto il diritto dei pentecostali di chiacchierare per la strada coi propri conoscenti, assolvendo il malcapitato. Nemmeno sotto il fascismo, però, si era mai sentito dire che l'autorità giudiziaria fosse stata scomodata per casi del genere.

Altrove, l'azione della polizia prende le forme medievali del «bando», mediante l'uso del foglio di via obbligatorio, come si costuma di fare coi

delinquenti incalliti. Un falegname di Racalmuto, essendo disoccupato, aveva lasciato il suo paese e si era trasferito a Milena (Caltanissetta), trovandovi fortunatamente da lavorare. Ma poiché, dopo sette anni che risiedeva in quest'ultimo paese, si è fatto pescare in una riunione di pentecostali, è stato arrestato e rispedito a Racalmuto con foglio di via obbligatorio del 28 maggio 1949 «per mancanza di occupazione». Con raffinatezza tutta particolare, è stato anche denunciato per «schiamazzi notturni» assieme ad altri membri della congregazione ed in base a ciò condannato dal Pretore. L'8 agosto u.s. è stato espulso col foglio di via obbligatorio l'«anziano» della comunità di Alcamo (Trapani). Lo stesso trattamento da pregiudicati è stato usato altresì dalla Questura di Latina contro uno dei dirigenti nazionali del movimento pentecostale, il signor Gorietti di Roma, recatosi in provincia di Latina per motivi inerenti alla propria carica, nonché contro il suddito americano De Scalzi che lo accompagnava.

Orbene, quando si entra in casa altrui senza mandato di perquisizione, o si vieta al prossimo di conversare per strada, ovvero si impedisce di fare il falegname in un paese piuttosto che in un altro e, col Tommaseo alla mano, si vuole proibire la preghiera entro una casa privata, è chiaro che si va parecchio, ma parecchio al di là della legge stessa del 1929, dato e non concesso che la Costituzione non l'abbia abolita. Del resto, la prova migliore che il Governo italiano perseguita i pentecostali in modo che va al di là di qualsiasi norma di diritto positivo, fosse anche una legge fascista ed abrogata, è data dal suo comportamento, nei confronti della domanda che i pentecostali gli hanno rivolto nel 1948, per ottenere il riconoscimento dei propri locali e ministri di culto ai sensi di questa legge. A tenore della Costituzione, essi avrebbero potuto benissimo continuare le proprie riunioni religiose, senza sottostare al capestro della legge del 1929: *pro bono pacis*, hanno inghiottito anche questo boccone e chiesto al Governo di regolarizzare la loro posizione. Pure di non concedere loro di rientrare nella legalità, fosse anche dalla porta di servizio della Legge sui Culti ammessi, anziché della Costituzione, il Governo, durante quattro anni, non ha mai dato risposta alla loro domanda. Attualmente è pendente un ricorso al Consiglio di stato contro il silenzio negativo dell'Amministrazione, patrocinato dagli avvocati A. Jemolo, L. Piccardi e G. Rosapepe. Al solito, sarà interessante vederne il risultato.

La verità - la turpe verità - è che il Governo italiano non vuole che i pentecostali obbediscano alla legge, sia pure quella del 1929; non perseguita i pentecostali in base ad una legge, magari fascista e decaduta. Li vuole costringere a rinunciare ad ogni costo alle loro convinzioni e li perseguita in base ... ad una circolare ministeriale del 1935, firmata dal criminale Buffarini Guidi, assumendosi così l'eredità storica di uno dei più foschi strumenti della tirannide fascista. Esistono di ciò prove

sufficienti a convincere qualsiasi tribunale: ma basterà citare la sentenza del pretore di Palmi del 27 aprile 1948, contro due imputati della «contravvenzione prevista dalla circolare del Min. degli Int. n. 600/158 del 9 aprile 1935, per avere predicato in Rosarno, in luogo *chiuso*, la religione evangelica pentecostale della categoria dei tremolanti». I due sono stati assolti, con successiva sentenza del 19 ottobre 1948, in base alle norme della Costituzione. Ma è evidente come l'autorità di P.S. denunciante ritenesse tuttavia vigente la circolare Buffarini Guidi, cioè ne rilevasse intera l'eredità storica.

È bene che si sappia, infatti, che il fascismo non cominciò subito dopo il Concordato a perseguire i pentecostali. Ancora il 30-XII-1931, una circolare del Ministero degli Interni, n. 442/74128, riconosceva che il culto pentecostale esisteva in Italia già prima del 1929 e pertanto aveva diritto di libero esercizio nel nostro paese, invitando tutti i prefetti a non ostacolarne le manifestazioni. Fu solo quando il fascismo, scatenando l'aggressione contro l'Etiopia, sentì il bisogno di avere più stretta solidarietà da parte del Vaticano, che si passò da questo atteggiamento di neutralità alla persecuzione. A tale mutamento contribuirono altri fatti: la reazione che l'aggressione fascista destò negli ambienti protestanti esteri, la quale indusse, per converso, il regime a farsi sempre più ostile ai protestanti in Italia; la crescente intimità di relazioni con la Germania nazista e l'ugualmente crescente tensione rispetto all'Inghilterra ed all'America; l'atteggiamento stesso dei pentecostali, più espliciti, nel loro candore, di chiunque altro, nel constatare l'incompatibilità delle dottrine fasciste con quelle dell'Evangelo, per cui il Ministero degli Interni ebbe ad ordinare indagini particolarmente severe sul loro conto, come di attivi oppositori del regime. Fu allora, per la prima volta, che la stampa italiana cominciò a parlare di «tremolanti» ed a dipingere i pentecostali come congreghe di pazzi, dediti a riti nocivi alla salute mentale dei loro aderenti. E fu allora che uscì fuori la circolare Buffarini Guidi del 1935, in cui si ordinava di stroncare l'attività dei pentecostali come nociva «all'integrità fisica e psichica della *razza*». Basterebbe quest'ultimo termine, dietro a cui sembra di vedere spuntare la grinta dell'alleato nazista, per definire il clima in cui venne redatta tale disposizione.

Nessuno, né al tempo del fascismo, né adesso, è mai riuscito a fornire prove convincenti della pazzia dei pentecostali o della pratica, da parte loro, di riti nocivi all'altrui salute. Però la polizia della repubblica continua ad osservare la circolare Buffarini Guidi del 1935; in poche parole, l'Italia antifascista continua a fare scontare ai disgraziati pentecostali il loro reato di antifascismo, tale e quale come ai tempi del littorio.

Certo è una grossa colpa che dei poveri ignoranti di contadini e di

operai del Meridione abbiano capito che il fascismo era una mostruosità, mentre i filosofi come Giovanni Gentile si spellavano le mani ad applaudire all'Impero, ed il cardinale Schuster faceva le conferenze di Mistica Fascista. Ma la punizione, però, è adeguata alla colpa. Già nel 1947 l'autorità di P.S. in almeno 20 centri - Messina, Agrigento, Ravanusa (Agrigento), S. Elisabetta (id.), S. Biagio Platania (id.), Monteallegro (id.), Alessandria della Rocca (id.), Casteltermini (id.), Ribera (id.), Raffadali (id.), Ciacciano (id.), Giarratana (Siracusa), Popoli (Pescara), Castelli (Teramo), Paduli (Benevento), Altavilla Irpina (id.), Pompei (Napoli), Serra S. Bruno, Tossiccia e Laurino - impediva il regolare esercizio del culto pentecostale, con provvedimenti varianti dall'arresto in massa delle comunità, alla diffida e denuncia all'A.G. dei predicatori, alla chiusura dei locali di culto. Si formava allora un comitato americano per la difesa della libertà religiosa in Italia, che rivolgeva al Governo italiano una vibrata protesta, cui l'on. De Gasperi rispondeva con una lettera, nella quale si diceva testualmente: «assicuro che il Governo, a norma della Costituzione, rispetterà sempre la libertà religiosa». Un esplicito impegno in questo senso veniva contratto altresì dal governo italiano, nello stesso anno, col trattato di amicizia e commercio stipulato cogli Stati Uniti. E difatti, nel 1948-49, i nostri governanti mantenevano la parola data, mandando la forza pubblica a chiudere i locali di culto e disperdere le riunioni dei pentecostali a Rosarno e Gioiosa Marina, in provincia di Reggio Calabria (manco a farlo apposta, l'anziano di Gioiosa era un italo-americano, cittadino degli U.S.A. ...), nonché a Bonea (Benevento), a Montella (Avellino), ove l'anziano buscò una condanna dal Pretore, e fu riconosciuto innocente soltanto in sede di appello dal tribunale di S. Angelo dei Lombardi, a Sommatino (Caltanissetta) ed a Milena (id.). Qui i carabinieri non si contentarono di «fermare» i pentecostali durante il loro culto, ma inveirono con nerbate e percosse contro gli arrestati.

Cominciavano allora le proteste sulla stampa ed in Parlamento. E puntualmente il Governo rispondeva, estendendo nel 1950-51 la persecuzione ad altri centri: le sei comunità della provincia di Salerno e le altre sette della provincia di Catania, Avellino, Benevento, di cui sopra si è parlato. Procedeva inoltre cogli stessi metodi a Caniezza (Treviso) e Cavaso del Tomba (id.), ove ne andava di mezzo, al solito, l'italo-americano Enrico Marin, cittadino degli U.S.A. A San Giorgio del Sannio, il Pretore assolveva l'«anziano» denunciato dai carabinieri. Altri provvedimenti di polizia piombavano sui gruppi di Ruvo (Bari), Molfetta (id.), Anzano (Foggia), Pontecorvo (Benevento), Montecalvo Irpino (id.), Siracusa, Agrigento, S. Anna di Catabellotta, S. Apollinare, Priverno, Scampitella.

Quest'anno, la persecuzione ha infierito particolarmente nella provin-

cia di Trapani, colpendo le chiese del capoluogo (22 agosto), di Marsala (5 marzo), di Pantelleria (8 agosto), di Salemi (26 agosto), di Castelvetro (27 agosto) e di Alcamo. In provincia di Messina, come si è visto, ha colpito altre sei località. Tra febbraio e marzo vi sono stati i casi di Corleone, Campofiorito e Contessa Entellina, in provincia di Palermo di cui già si è parlato. Né sono mancati provvedimenti consimili: a Siracusa (21-IX), a Paternò (Catania), Caccuri (Campobasso), Palagianò (Bari), Ferrazzano (Campobasso), Montecalvo Irpino (Benevento). Il 24 agosto, infine, si è vietato all'italo-americano Filippo Belisario di predicare a Anitrella (Frosinone) ed impedita altresì è stata la propaganda pentecostale a Castel S. Lorenzo (Napoli).

A questo elenco, potranno essere aggiunte altre località per cui è in corso la raccolta delle prove: Lioni (Avellino), Riesi (Caltanissetta), S. Cataldo (id.), Prizzi (id.), S. Giuseppe Jato (id.), Salerno, ecc. In totale, si va sul centinaio di comunità, per un complesso di parecchie migliaia di liberi e pacifici cittadini italiani, fatti oggetto di violenta menomazione dei propri diritti o - se così si preferisce - di punizione dei propri trascorsi antifascisti. Povero Buffarini Guidi! Se glielo avessero detto quando lo condannarono alla fucilazione...

Buffarini Guidi, però, una volta subita la fucilazione, è stato lasciato tranquillo nella sua tomba. Non sempre tale privilegio è stato accordato ai protestanti italiani, come risulta da un episodio, accaduto a Trani, il quale ha avuto seguito anche in Parlamento, attraverso un'interrogazione dell'on. Preti. Un contadino era caduto il 30 luglio u.s. in un pozzo ed era restato asfissiato da emanazioni di gas velenosi. Un pentecostale, certo Michele Curci, calatosi nel pozzo a trarlo in salvo, è restato a sua volta asfissiato ed è morto. In qualsiasi paese civile, il sacrificio di questo coraggioso sarebbe stato onorato e la sua salma circondata di quel rispetto che suole essere tributato a chi doni la propria vita per amore del prossimo. Mai i preti di Trani si sono indignati, allorché hanno visto il popolo seguire in massa il funerale del Curci, celebrato col rito cristiano evangelico e sono ricorsi alle autorità comunali, che alla loro volta si sono prestate a fungere da braccio secolare. Il giorno dopo il funerale, quando la famiglia del Curci è venuta per assistere alla inumazione della salma del congiunto - momentaneamente depositata nella cappella mortuaria del cimitero - si sono visti opporre gli articoli del Codice canonico, vietanti il seppellimento dell'eretico in luogo destinato alla sepoltura dei cattolici. Inutilmente essi hanno fatto presente che il cimitero di Trani era di proprietà comunale e che pertanto la salma del Curci poteva esservi sepolta come quella di ogni altro cittadino. Si pretendeva da parte delle autorità comunali di interrarla fuori del campo comune, in mezzo alle immondizie. La vertenza è durata parecchi giorni, e la salma è rimasta insepolta nel più rovente del solleone estivo in spregio alle norme stesse

dell'igiene, sino a quando un'energica protesta della minoranza socialcomunista del Consiglio Comunale non ha indotto Sindaco ed assessori a recedere dalla loro posizione.

Tutto ciò è avvenuto nel 1952, anno 4° della Costituzione repubblicana ed 82° della caduta del potere temporale dei papi. E non è caso del tutto isolato, giacché abbiamo sott'occhio una protesta del pastore valdese di Vallecrosia (Imperia), rivolta al prefetto della provincia, perché il municipio di Camporosso ha fatto inumare, *more solito*, nell'immondezzaio del cimitero, la salma del valdese Giovambattista Boem. È edificante aggiungere che il Boem era un profugo giuliano, venuto via dall'Istria per conservare la nazionalità italiana.

Se infatti il «caso» dei pentecostali rappresenta l'esempio più impressionante di intolleranza religiosa in Italia, non bisogna credere che altre denominazioni evangeliche siano esenti da attentati analoghi alla propria libertà. Anche i valdesi, in quelle vere e proprie «zone nere» dell'intolleranza religiosa, che sono il Veneto, la Sicilia ed il Lazio, hanno avuto dei guai più o meno seri: in Sicilia, il Questore di Catania, il 24 ottobre 1950, ha vietato la diffusione di un loro manifestino, invitante ad una serie di conferenze entro la chiesa valdese; ad Avola, è stato diffidato il pastore Sommani, che a richiesta di un gruppo di simpatizzanti del posto aveva aperto un locale di culto; a Grotte, è stato diffidato l'«anziano» Del Priore. Analoga diffida nel Lazio è stata fatta contro la predicazione valdese ad Anagni e nelle località vicine il 16 marzo 1952. A Chioggia si è formata di recente una comunità valdese e quest'ultima ha aperto un locale di culto ed indetto a Pasqua una manifestazione religiosa in un teatro della città, per cui era stato preparato anche un volantino di pubblicità. La Questura ha vietato la riunione pubblica e la diffusione del manifestino, diffidando il pastore a chiudere altresì il locale di culto. Davanti all'energica protesta di quest'ultimo, sono stati revocati il divieto all'esercizio del culto nel locale a ciò adibito e quello opposto alla manifestazione pubblica di Pasqua, mantenendolo solo per la diffusione del volantino. Da bravi piemontesi testardi, infatti, i valdesi, anziché scomparire nella clandestinità, come i pentecostali del Meridione, hanno preferito trincerarsi dietro il proprio diritto, appellandosi alla Costituzione, ed in genere questo fermo atteggiamento ha avuto buon esito. Il divieto di predicare ad Anagni è stato revocato; il Procuratore della Repubblica di Catania ha revocato anch'egli il divieto della Questura alla diffusione del manifestino di propaganda della Chiesa valdese; il pastore Sommani, che aveva continuato i propri culti ad Avola nonostante il divieto della polizia, ha avuto in un primo momento una contravvenzione, ma è stato poi assolto con formula piena in Pretura, con sentenza dell'11 marzo 1952. Vero è che il Procuratore Generale ha interposto ricorso in Cassazione contro la sentenza assolutoria del Pretore ad Avola. Sarà interessante, al solito, vedere la sentenza della Corte Suprema.

Farsi ascoltare dalle Autorità ed ottenere il riconoscimento del proprio diritto od il rispetto della Costituzione, però, è un privilegio che non tocca a tutti. La Chiesa avventista aveva da anni una comunità a Lentini (Siracusa), con pastore e locale di culto debitamente approvati ai sensi della Legge del 1929. Cresciuti di numero i fedeli, il pastore ha avuto la malaugurata idea di sdoppiare la comunità e celebrare i culti in due sale diverse, una a Lentini e l'altra nella vicina Carlentini. Ciò è bastato perché nel giugno 1951 ambedue venissero chiuse. Da allora gli avventisti stanno tempestando di domande e di sollecitazioni il Ministero degli Interni, senza ottenere risposta. Nel settembre di quest'anno, anche gli avventisti degli Stati Uniti hanno fatto un passo presso l'ambasciatore italiano a Washington per chiedere la riapertura di queste chiese in Italia. E questa volta la risposta è venuta davvero: il 29 settembre, i carabinieri hanno diffidato un altro pastore avventista a Monzone (Massa), ingiungendogli di chiudere il proprio locale di culto. Gli avventisti di Monzone si sono riuniti nel loro locale colle porte chiuse. E allora il 18 ottobre u.s. i carabinieri hanno spezzato la serratura, sono entrati dentro, interrompendo il culto e denunciando all'A.G. il predicatore. Il processo si avrà fra breve alla pretura di Fivizzano e Piero Calamandrei sarà difensore dell'imputato.

Ancora a Lentini è stato diffidato il pastore battista locale ed ai battisti altresì è stata chiusa la chiesa di Miglionico, in provincia di Potenza; quest'ultima era stata autorizzata già sotto il regime fascista, poi chiusa con l'incrudire delle vessazioni fasciste contro i protestanti, poi riaperta per ordine del Governo Militare Alleato (A.M.G.) ed ora è stata richiusa daccapo, per ordine del Ministero degli Interni, evidentemente lieto di ristabilire le sane tradizioni fasciste e di dare uno schiaffo morale all'odiato nemico anglo-americano. Che esista da qualche parte un articolo del trattato di pace, che proibirebbe al Governo italiano prodezze del genere, è cosa che evidentemente non risulta al Viminale.

Ma a che servirebbe continuare questa litania tra ripugnante e ridicola di arresti, soprusi, chiusure di chiese, oltraggi di ogni genere alla comune coscienza morale dei paesi civili? I lettori del «Ponte», ormai, hanno ben chiaro che non si tratta di qualche eccesso di zelo sporadico, ma di una sistematica campagna, ispirata dall'alto e diretta ad impedire a migliaia di cittadini italiani di credere, pensare, pregare, secondo i dettami della loro coscienza. Siamo di fronte all'aperta reviviscenza del fascismo, in una delle sue peggiori manifestazioni. Anzi, non manca nemmeno, qua e là, un po' di squadrisimo: nel giugno 1950 denunciavamo i fatti di Sciacca, ove la folla aizzata dai preti dava l'assalto al locale di culto dei pentecostali, mentre la Pubblica Sicurezza, anziché difendere gli assaliti, interveniva per chiudere il locale stesso. Ma questi episodi si sono ripetuti alle porte di Roma, dove il 23 marzo u.s. tre giovani evangelici, che

stavano tenendo una riunione debitamente autorizzata dalla Questura di Roma, sono stati assaliti a sputi ed insulti da una folla vociferante, guidata da tre preti, mentre la Pubblica Sicurezza assisteva alla scena senza intervenire. Tanto almeno riporta giubilante il «Popolo» democristiano del 25 marzo, edizione del Lazio, elogiando «il molto ed opportuno tatto» con cui il Commissario dott. Cammilli ed il maresciallo dei C.C. Branca, dirigenti il servizio di ordine, hanno protetto la simpatica gesta clericale. Uguale contegno teneva la polizia a Sora il 31 maggio u.s. allorché la scena si ripeteva, durante altra riunione pubblica autorizzata dalla Questura di Frosinone. I preti che aizzano la folla, stavolta, non si sono contentati di impedire di parlare ai protestanti, ma hanno altresì strappato loro dei libri e li hanno bruciati sulla piazza. Altra gazzarra consimile è accaduta, sempre a Sora, il 2 giugno, avendo stavolta per oggetto un italo-americano cittadino degli U.S.A. Un giornale solitamente non troppo tenero verso gli americani, come il «Paese Sera» del 4 giugno, definisce «ammirevole il contegno impassibile del reverendo protestante, il quale, fermo al suo posto, invitava i suoi contraddittori alla discussione dottrinale, che però non fu accettata» ed asserisce che «numerose pubblico insisteva per ascoltarlo», nonostante le altrui escandescenze. Già prima si erano avute sassate a Regalbuto, in Sicilia, contro il predicatore Sgroi della Chiesa dei Fratelli, e gazzarre a Misterbianco, sempre in Sicilia, con rituale bruciamento in piazza dei libri protestanti.

Dove non basta la legge, sia pure fascista, si arriva con la violenza; dove la violenza non sarebbe opportuna, si adopera l'ipocrisia, la pressione di dietro le quinte, il piccolo machiavellismo. Tutto è buono per rendere la vita impossibile ai protestanti. E se questi cercano di ottenere ragione, ricorrono, fanno domande in carta bollata, si oppone l'arma più efficace: il silenzio. Gaetano Salvemini, sul «Mondo», ha già illustrato il caso di una ragazza aderente ai «Testimoni di Geova», che a Domodossola è stata cacciata dalla scuola e licenziata dal lavoro, dietro istigazione del clero locale. A Lignana, in quel di Udine, c'era una colonia della Gioventù Italiana, ove una maestra evangelica prestava servizio. Questa estate, la direttrice ha ricevuto una visita dei carabinieri, che volevano informarsi se fosse vero che nella colonia c'era una maestra protestante. La direttrice ha creduto bene di rispondere con una bugia e mandare con Dio gli investigatori. C'è seriamente da domandarsi cosa, in caso diverso, sarebbe successo. A Napoli, da anni ormai gli evangelici locali hanno collettato del denaro per aprire un loro ospedale, sottraendo così i propri malati e moribondi alle affettuose premure, di cui alle volte sono fatti oggetto da parte di suore e cappellani negli ospedali ordinari. L'ospedale non si è potuto fare perché il sindaco ha opposto il suo divieto all'erezione dello stabile, appellandosi ... alla tutela del paesaggio. A Conegliano Veneto, degli avventisti si riunivano nella sala di un albergo: hanno

dovuto smettere perché la proprietaria è stata minacciata di rappresaglie dal clero. A Spoleto, è sorto sul Monte Luco un campo di lavoro giovanile dei metodisti, cui partecipava altresì buon numero di stranieri ed il terreno era stato venduto dalla amministrazione comunale, con voto favorevole dei comunisti, socialisti e ... missini, voto contrario dei democristiani e dei liberali, astensione pudica dei repubblicani. La prefettura ha ordinato la chiusura del campo, invocando talune norme di igiene. Gli organizzatori hanno dimostrato che tutte le norme igieniche immaginabili erano state rispettate. E allora la vendita del terreno è stata annullata dalla Giunta Provinciale Amministrativa. *Superior stabat lupus ...*

I bambini degli evangelici sono costretti a frequentare le scuole pubbliche, ove il dilagante zelo di insegnanti maschi e femmine li pone non di rado in situazione quanto mai penosa, cercando di indurli a seguire le pratiche del culto cattolico o passando sopra alle disposizioni esistenti, per cui i genitori non cattolici avrebbero diritto di ottenere l'esonero dei propri figli dall'istruzione religiosa. Il Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia ha rivolta una protesta al Ministero della Pubblica Istruzione, chiedendo che almeno i bambini fossero lasciati in pace. Nessuno si è degnato di rispondere e tutto continua peggio di prima. Al tempo del Governo Militare Alleato, gli evangelici avevano ottenuto il permesso di tenere alla radio il loro culto domenicale, consentendo così alle tante famiglie protestanti che vivono disperse nelle località dove non esiste una chiesa della loro religione di averne un qualche conforto spirituale. Cessato l'A.M.G., il tempo destinato alla trasmissione del culto evangelico è stato ridotto ad un quarto d'ora e spostato alle 7.30 del mattino. Ma questo sembra ancora troppo generoso, tanto è vero che il senatore democristiano Riccio ha già rivolto un'interpellanza al Ministro delle Poste e Telegrafi, chiedendo la soppressione della «subdola propaganda religiosa alla radio, che offende ed insidia l'anima religiosa cattolica della popolazione italiana». La Costituzione della Repubblica prevede che i rapporti tra le chiese evangeliche e lo Stato italiano debbano essere regolati mediante intese tra le une e l'altro. Gli anni passano ed il governo non si è ancora deciso a cominciare le trattative per queste benedette intese, per quanto il Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche lo abbia tempestato di richieste. Anzi, perché nello scorso settembre, il Sinodo valdese, preso atto delle continue manifestazioni di intolleranza religiosa accadute in Italia, ha votato un ordine del giorno di protesta, il governo ha risposto ordinando ai carabinieri di Torre Pellice di aprire un'inchiesta. Chissà che non cercasse l'appiglio per mandare in gattabuia tutto quanto il Sinodo valdese?

Eppure ai primi del 1948, l'on. Randolph Pacciardi, allora vicepresidente del Consiglio dei Ministri, aveva bene assicurato una delegazione evangeli-

ca che sua prima cura sarebbe stata l'abrogazione della famosa circolare Buffarini Guidi del 1935 e la tutela della libertà di coscienza. E pure un solenne impegno fu assunto, in circostanze analoghe, dall'attuale Presidente del Consiglio, on. De Gasperi, che ancora nello scorso 1951, in un discorso tenuto a Firenze, affermava testualmente:

«Volete oggi riaprire la questione religiosa? Io vi dico che, se sentissi il bisogno di riapirla per assicurare la libertà di coscienza a qualcuno, sarei disposto a dire che bisogna riapirla. Ma mi domando: c'è veramente in Italia qualcuno che senta questo bisogno di altre formule di protezione della libertà della sua coscienza? C'è qualcuno che sente la sua libertà e i suoi diritti diminuiti dalle leggi e formule e dalle conclusioni che ci legano al Concordato? Davvero direi di no».

Dove sono andate a finire queste belle parole e queste solenni promesse del nostro Presidente del Consiglio e dell'illustre parlamentare repubblicano?

Intendiamoci bene: qui non si vuole accusare i nostri governanti di *perfidia plus quam punica* o dubitare della purezza delle loro intenzioni, nei confronti della Costituzione e delle libertà in essa sancite. Si vuole solo far notare con tristezza il divario che esiste tra intenzioni e fatti, tra principi teorici ed azione quotidiana di governo. Né crediamo che sia difficile individuare la ragione di così deplorabile fiacchezza da parte dell'onorevole De Gasperi e del suo governo nel tradurre in pratica i propri convincimenti liberali: il ricatto elettorale, che Azione cattolica e vescovi fanno gravare sugli uomini politici della Democrazia cristiana e per rimbalzo sui loro alleati e apparentati della democrazia laica. I democristiani debbono fare i conti coll'Azione cattolica e coi vescovi, se vogliono essere rieletti: i partiti della democrazia laica ritengono indispensabile appoggiare ad oltranza la Democrazia cristiana, per difendere la libertà dall'assalto comunista o fascista. Ed allora, quando i vescovi e l'Azione cattolica si inviperiscono perché le pecorelle scappano dall'ovile cattolico e se ne vanno alle chiese protestanti, i governanti democristiani debbono contentare i vescovi sguinzagliando la polizia contro gli evangelici - anche se convinti nel loro intimo dell'iniquità della persecuzione delle minoranze religiose - ed i partiti della democrazia laica debbono chiudere un occhio e fingere di non vedere, per non suscitare un vespaio alla Democrazia cristiana. In altre parole, la Costituzione è una cosa seria entro i limiti del beneplacito dei vescovi e dell'Azione cattolica e la difesa delle libertà costituzionali rischia di restare monopolio dei comunisti, con qual frutto per la chiarezza della vita politica italiana è facile immaginare.

Nel chiudere un occhio sulla persecuzione religiosa, evidentemente, i partiti della democrazia laica credono di essere molto astuti. Anche l'onorevole Saragat - se è vero quello che ci hanno raccontato - ha usato

un'astuzia consimile, evitando di contrastare, nel congresso del P.S.D.I., l'approvazione di quell'o.d.g. sulle persecuzioni religiose, di cui dianzi abbiamo parlato, ma evitando altresì di appoggiarlo scopertamente e soprattutto evitando di dargli concreto contenuto politico nelle proprie trattative elettorali colla Democrazia cristiana. (Chissà che egli, con questi machiavellismi da quattro soldi, non credesse sul serio di conquistarsi l'imperitura riconoscenza del Vaticano? ...). Essi credono cioè che, pure di non creare difficoltà all'onorevole De Gasperi in Vaticano, valga la pena di fingere di non vedere lo strappo alle libertà costituzionali, che ogni giorno si compie a danno di qualche diecina di migliaia di acattolici. Non si accorgono cioè, per eccesso di furberia, di stare facendo precisamente il gioco di quelle forze che, a poco a poco, mirano insensibilmente a trasformare la repubblica italiana in un regime di tipo salazarista, muovendo cautamente un passo dietro all'altro, così da spennare il pollo senza farlo gridare. C'è un vecchio proverbio che dice: «Chi pecora si fa, lupo la mangia». Non si accorgono gli uomini politici della democrazia laica che, facendosi oggi pecora, sulla questione della libertà religiosa, saranno mangiati domani, con tutto comodo, sulla questione di qualsiasi altra libertà costituzionale? Bisogna dire che nessuno di loro legga mai la «Civiltà Cattolica», ché si accorgerebbero allora se mai in Vaticano si è pensato di rimangiarsi le condanne del Sillabo di Pio IX contro l'abborrito liberalismo moderno!

Né si accorgeranno d'altronde che, non fermando i loro alleati e parenti democristiani sulla via delle sciocchezze politiche, li incoraggiano implicitamente a fare ogni giorno peggio del giorno avanti. Se si vuole fare davvero un servizio da amici all'onorevole De Gasperi ed al suo partito, bisogna offrirgli un terreno abbastanza solido, su cui puntare i piedi di fronte all'Azione cattolica e al Vaticano, cioè porlo nella necessità di differenziarsi dall'Azione cattolica e di giustificare di fronte alla propria coscienza di cattolico tale differenziazione colla necessità politica. Credono forse i partiti della democrazia laica che il giorno in cui essi facessero del rispetto della libertà religiosa condizione *sine qua non* del loro appoggio al governo democristiano, che quest'ultimo preferirebbe sfasciarsi, anziché mollare su questo punto? Oppure che il Vaticano, per rappresaglia, consiglierebbe davvero agli elettori italiani di votare per i fascisti di Salò, col rischio di scatenare la bufera in Italia e di creare complicazioni a non finire all'estero?

La difesa della libertà delle minoranze religiose in Italia è precisamente il terreno su cui si può misurare la volontà della democrazia laica italiana di resistere al Vaticano o di avviarsi viceversa sulla via delle capitolazioni ad oltranza, sino al traguardo salazarista. È il terreno su cui si misura se la D.C. è ancora in grado di costituire un partito politico di cattolici democratici, ovvero è già ridotta all'ufficio di portaordini del

clero. Ma non dimentichiamoci che, da un momento all'altro, può diventare anche il terreno di non piacevoli incidenti in campo internazionale. È fresca ancora l'eco della magra figuraccia che ha fatto il nostro Governo colla *Church of Christ*, una missione del Texas, cui vennero chiusi diversi locali a Roma, ad Alessandria ed altrove, in spregio al trattato di amicizia fra Italia e Stati Uniti, sinché l'opinione pubblica americana insorse e fece muovere anche lo *State Department*, costringendo il ministro Scelba a rimangiarsi l'ordine di chiusura con la coda tra le gambe. Ma proprio ci teniamo a che casi del genere si ripetano per i pentecostali o gli avventisti e via discorrendo? Noi possiamo anche credere che un cattolico, come il ministro degli Esteri d'Italia, anteponga gli interessi del Vaticano a quelli della sua patria, e preferisca perciò correre il rischio di fare ridere mezzo mondo alle spalle dell'Italia, anziché resistere alle istigazioni del clero alla persecuzione. Ma che certe posizioni siano condivise anche dai liberali, socialdemocratici o repubblicani, è cosa davvero che passa il limite del credibile.

E soprattutto, in nome del cielo, ma che crede di ottenere questo benedetto clero italiano, con l'istigare il governo alla persecuzione? Crede che il foglio di via obbligatorio e l'arresto siano la maniera migliore per convertire un protestante al cattolicesimo? Credono che la polizia possa arrestare l'emorragia delle conversioni al cristianesimo evangelico? Dove chiudono un locale di culto, gli evangelici si dividono in tanti gruppetti, che si radunano clandestinamente di casa in casa. Così, invece di un solo predicatore all'opera, ce ne sono cinque o sei, invece di una radunanza, ne sorgono cinque o sei, ed il proselitismo ne guadagna un tanto. Il ministro Scelba, che è siciliano, non vorrà mica illudersi, per caso, che dei siciliani, per quanto evangelici, non sappiano trovare la maniera per farla in barba a tutti i divieti di questo mondo? Dovrebbe pure saperlo, che per spuntarla coi siciliani, e coi meridionali in genere, ci vorrebbero non i carabinieri, ma le camere a gas dei nazisti. Ed è dubbio se anche quelle basterebbero.

Tanto più che i carabinieri stessi, sino a prova contraria, sono degli uomini, con un cervello ed un'anima. E le idee, contro cui parte in guerra il nostro Ministro degli Interni, hanno il vizio precisamente di entrare nei cervelli e nelle anime. Per impedire davvero le riunioni dei protestanti, non basta chiuderne i locali di culto. Occorre mettere un carabiniere di fazione davanti alla porta di casa di ciascun protestante, per vedere se non c'entri della gente per radunarsi accanto al Vangelo. Ma, fatto questo, occorre anche mettere un prete accanto ad ogni carabiniere, per controllare se poi il carabiniere stesso, di nascosto, non provi la tentazione di leggere il Vangelo. Al tempo del fascismo, era noto un certo anziano pentecostale che, ogni volta che era messo in prigione, si dedicava a convertire i secondini. Adesso, abbiamo sott'occhio una lettera dell'Italia

meridionale, che ci permettiamo di additare al nostro Ministro degli Interni, come opportuno testo per le sue meditazioni, dopo aver rabberciato un po' l'ortografia alquanto fantasiosa dello scrivente, e sostituito, per ovvie ragioni, delle iniziali qualsiasi ai nomi di luogo e di persona:

XY, 1° marzo 1952

Caro fratello,

riguardo alla diffida della legge contro i pentecostali, è giusto che t'informo di ogni particolare. In primo tempo, cioè il 13 febbraio, sono stato diffidato a chiudere dal commissario di XY: il giorno 18 sono stato chiamato dal maresciallo del paese di WZ, dove io risiedo. E fattami pure la medesima diffida, finì che Cristo lo evangelizzò per la mia bocca, e rimase contento e più che contento, tanto che mi disse: "signor L., mentre io mi credevo diffidare lei, lei diffidò me, secondo verità: vada in pace e servi il Signore". Gloria a Dio anche per WZ.

Mentre giorno 20, sono stato chiamato dal maresciallo di XY, e trovato un brigadiere, che il maresciallo era fuori caserma, che mi presentò pure la diffida, e avendomi fatto tante domande, restò meravigliato delle cose come stanno, lui con altri che stavano in ufficio. Mi disse che deve venire al culto, per vedere e sentire di più: mi chiese un Nuovo Testamento, che io promise che sarebbe subito portato, e invitandolo al culto di sabato, che stasera l'aspetto. Perciò Iddio sia lodato anche nei carabinieri di XY.

Credimi tuo e vostro fratello in Cristo, L.L.

Pace del Signore a tutti. Amen»

Dica la verità, onorevole Scelba: lei crede sul serio di spuntarcela con gente simile?...

## INDICE DEI NOMI

- Acquaviva, Gandolfo, 225  
Agostino, Aurelio, 68  
Aguzzi, Luciano, 99, 100, 104  
Alessandro I, zar, 52, 53, 57, 62, 73, 82, 84  
Alfieri, Vittorio, 51, 81  
Algarotti, Francesco, 39  
Alighieri, Dante, 28  
Allen, William, 53, 57, 72, 75, 81, 83, 86  
Allen, W.O.P., 49  
Ancillon, Johann, P.F., 44  
Anderson, Guglielmo, 63  
Andrews, John Nevins, 178  
Andrisani, Michele, 224  
Angeloni, Luigi, 81  
Annesse, Domenico, 170  
Antoni, Carlo, 196  
Apollonio di Tiana, 41, 42  
Arfè, Gaetano, 105  
Argentieri, Dante, 206  
Armand-Hugon, Augusto, 57, 121  
Arnaud, Enrico, 17, 26  
Arrighi, Antonio, 120  
Artaud De Montor, 84
- Bacchelli, Riccardo, 208  
Bacchiocchi, Samuele, 185  
Bachini, macellaio, 115  
Bacone, Ruggero, 31  
Bagster, 83  
Bainton, Roland H., 211  
Baker, Mary, 172  
Baldi, Annunziata, 106, 107, 110, 111  
Baldi, Pietro (Manasse), 106, 107, 110,  
111  
Balfour, lord Arthur James, 77  
Banchelli, Ermenegildo, 107  
Banchetti, Giuseppe, 141, 146, 166  
Bancroft, George, 174  
Banfi Antonio, 168, 195, 196, 202, 209  
Barclay, Robert, 74
- Bargnani, Agostino, 94  
Baroni, Pietro, 107  
Barth, Karl, 155, 191, 197, 198, 200, 202,  
204, 210, 213  
Bartolini, Emilio, 113  
Bartolini, parroco, 113  
Basso, Lelio, 195, 202, 208, 232  
Barzoni, Vittorio, 53, 76, 78  
Batacchi, Cesare, 107, 108, 114, 117  
Bates, Joseph, 173, 174  
Battisti, pastore, 152  
Bava Beccaris, Fiorenzo, 146  
Bazzano, Mauro, 219  
Beccaria, Giovanni Battista, 42  
Becherino, garzone, 111  
Beckwith, John Charles, 58  
Beer, Luigi, 182  
Begnamino, Giuseppe, 131  
Belisario, Filippo, 242  
Bellavista, onorevole, 235  
Bencini, Domenico, 113  
Benelli, Giovacchino, 107, 110  
Benelli, Giovanni, 95, 96  
Bénézet, Léopold, 180  
Bentinck, lord William Henry Cavendish,  
52, 54, 55, 88  
Benucci, Angiolo, 113  
Benucci, Camillo, 112  
Bernardini, Mauro, 69  
Bernoulli, Daniele, 25  
Bernoulli, Giovanni, 25  
Bernoulli, Giovanni III, 35  
Berretti, Luisa, 114, 115  
Bert, Pietro, 56  
Bertalot, Elia, 181  
Bertola, Romualdo, 179  
Bertoni, monsignore, 106, 107  
Betti, Andrea, 112, 113  
Biagi, Agostino, 148  
Biagioni, Giovanni, 107  
Biagiotti, Leopoldo, 110

- Bicchi, Massimiliano, 112  
 Bicci, Antonella, 46  
 Biglia, Antonio, 179  
 Biginelli, Osvaldo, 131  
 Bindi, Zelinda, 115  
 Bismarck, Ottone von, 13  
 Bisori, 115  
 Blackstone, William, 39  
 Blasche, Bernhard H., 100, 101  
 Blount, Charles, 41  
 Bocksay, Stefano, 7  
 Boem, Giovambattista, 243  
 Bonfantini, onorevole, 235  
 Bonhoeffer, Dietrich, 186, 204, 213  
 Bonin, Carlotta, 114, 116  
 Borghesi, Angelo, 107  
 Borromeo, Carlo, 12  
 Bonnet, Charles, 33, 38, 39  
 Bozzi Granville, Augusto, 53, 54  
 Braccesi, Maria, vedi Salvemini Braccesi  
 Maria  
 Bracco, Roberto, 121  
 Branca, maresciallo, 245  
 Brogiali, piovano, 110  
 Browne, G., 51, 55  
 Brucioli, Antonio, 212  
 Brunelli, predicatore, 140, 166  
 Brunelli, 109  
 Bruno, Giordano, 102  
 Buffarini Guidi, Guido, 157, 170, 191,  
 201, 222, 239, 242  
 Buffon, Georges, 39  
 Bultmann, Rudolf, 204  
 Bunsen, Christian Karl Josias von, 76  
 Bunsen, Francis, 77  
 Buonaiuti, Ernesto, 197, 198, 202, 208,  
 209, 211, 229  
 Buonamici, Stanislao, 93, 94  
 Buonarroti, Filippo, 81, 102  
 Buonarroti, Leonardo, 22  
 Burckhardt, Daniel, 93  
 Burlamaqui, Jean Jacques, 32
- Cabiati, Attilio, 210  
 Cacciapuoti, Francesco, 154, 221  
 Cagnoni, Ersilia, 107, 112, 117  
 Calamandrei, Piero, 244  
 Calandrini, Matilde, 92  
 Calbo, A., 80  
 Calinger, R. S., 18
- Calogero, Guido, 202  
 Calvino, Giovanni, 7, 13, 131, 161, 174,  
 197, 200, 210, 212  
 Cammilli, commissario, 245  
 Campanella, Tommaso, 99, 101, 102  
 Campani, A., 81  
 Campbell, George, 33  
 Candolle, Augustin Pyramus de, 73  
 Cantimori, Delio, 211  
 Cantini, Paolo, 19  
 Canton, W., 51  
 Cantor, M., 18  
 Cappelletti, Pasquale, 112  
 Caputo, Lorenzo, 237  
 Carducci, Giosuè, 8  
 Carlo V, imperatore, 15  
 Carlo Alberto, di Carignano, 81  
 Carlyle, Thomas, 60  
 Carmignani, Valentino, 215, 225  
 Cartesio, Renato, 23, 37  
 Caruso, Vincenzo, 224  
 Casale, C., 140  
 Casciato, Luciano, 138  
 Casini, Ferdinando, 114  
 Cassitto, padre, 62  
 Castel, 36  
 Castiglione, Tommaso Riccardo, 208  
 Castlereagh, visconte Robert Stewart, 55,  
 85, 92  
 Castillon, Castilloneo, Castilloneus, vedi  
 Salvemini Federico e Giovan France-  
 sco  
 Cavalcante, Giuseppe, 181, 182  
 Cavaliere, Antonio, 224  
 Cavalli, gesuita, 216, 218  
 Cavour, Camillo Benso di, 15, 57, 73, 105  
 Cerasani, Venanzio, 139  
 Cericola, Donato, 141  
 Cerrito, Gino, 122  
 Cesari, Luigi, 108, 112, 117  
 Chamberlain, Arthur Neville, 200  
 Chapman, William, 108, 116  
 Chateaubriand, François-René de, 100  
 Chauvie, Adolfo, 147  
 Chellini, Giovanni, 107  
 Chiarini, Giuseppe, 62, 63, 68  
 Chiesi, Tito, 92  
 Chiminelli, Piero, 28, 121  
 Ciampi, cappellano, 113  
 Ciangulo, Niccolò, 23, 24, 26-28, 46  
 Ciani, Giacomo, 93

Cicerone, Marco Tullio, 42  
 Chiaromonte, Nicola, 168  
 Church, F., 211  
 Cielo, Davide, 215, 219  
 Cingari, Gaetano, 67  
 Ciotta, Rocco, 223  
 Citriniti, Luisa, 122  
 Clemente XIV, papa, 41  
 Cocchi, Antonio, 39  
 Coligny, Gaspard de, 7  
 Comandi, Giuseppe, 135  
 Comba, Ernesto, 196  
 Comte, Augusto, 8  
 Condillac, Etienne, 30  
 Condorcet, Marie-Jean, 43  
 Confalonieri, Federico, 49, 65, 67, 73, 74,  
 78, 89  
 Coniglio, G., 83  
 Conradi, Riccardo L., 179, 180  
 Consalvi, Ettore, 56, 58-60, 64  
 Conti, Elio, 117  
 Conti, Pietro, 107  
 Corlando, Timoteo, 130, 131  
 Cosimo I de' Medici 18  
 Cosimo III de' Medici, 19, 20  
 Court de Gebelin, Antoine, 36  
 Cramer, Gabriel, 23, 25, 36  
 Crémieux, Charles, 95  
 Crispi, Francesco, 15  
 Cristini, Guido, 153  
 Crivelli, C., 121  
 Croce, Benedetto, 136, 164, 198, 208, 211  
 Cromwell, Oliver, 7, 8, 196, 210  
 Crudeli, Tommaso, 21  
 Cupertino, Nicola, 181  
 Curci, Michele, 248  
 Czechowski, Michael Belina, 178

D' Alembert, Jean-Baptiste, 34-36, 43  
 D' Alessandro, Camillo, 151  
 D' Ancona, A., 18, 34, 41, 43  
 D' Apone, Concettina, 169  
 D' Aspre, maresciallo, 96  
 Darwin, Charles Robert, 8  
 De Castillon, vedi Salvemini Giovan Fran-  
 cesco  
 De Catt, Henry, 35  
 De Crousaz, Jean Pierre, 22, 23  
 De Felice, Fortunato Bartolomeo, 17, 24,  
 32

De Gasperi, Alcide, 225, 241, 247, 248  
 Del Bondo, Giuseppe, 112  
 Della Seta, Ugo, 208  
 Della Torre, A., 121  
 Del Panta, sergente, 109, 111  
 Del Priore, Anziano, 243  
 Del Rosso, Alfredo, 152  
 De Man, 211  
 De Maria, Maurizio, 130, 132  
 De Meo, Giuseppe, 171, 174, 178, 181,  
 183, 187  
 Denina, Carlo, 17, 43, 44  
 De Ricci, Scipione, 51  
 De Rivera, Primo, 198  
 De Rubertis, A., 69  
 De Sanctis, Francesco, 102  
 De Sanctis, Luigi, 93, 113, 114  
 De Scalzi, 239  
 De Wette, Wilhelm, 100  
 Di Benedetto, Nicola, 139  
 Di Domenica, Vincenzo, 137  
 Diodati, Giovanni, 55, 83  
 Dionigi, di Alicarnasso, 41  
 Di Palermo, Rosario, 224, 238  
 Dolcino, fra', 132  
 Dolfo, dei Compagnacci, vedi Spini, Gior-  
 gio  
 Dollfuss, Engelbert, 198  
 Donati, Vitaliano, 33  
 Dostojewski, Fedor Michajlovich, 196  
 Droin, Moise, 94  
 Drummond, Henry, 54, 60- 64, 67- 71, 75,  
 84, 86, 88, 89, 95, 97  
 Dufourcq, A., 72  
 Du Fresne, Elisabeth, vedi Salvemini du  
 Fresne, Elisabeth  
 Dugoni, Onorevole, 235

Earle, 93  
 Einaudi, Luigi, 210  
 Engels, Friedrich, 102  
 Enrico VIII, re, 50, 63  
 Erasmo da Rotterdam, 200  
 Euclide, 43  
 Eulero, Leonardo, 25, 34-38, 46  
 Everson, Charles T., 180, 182

Fabbroni, Leopoldo, 114- 117  
 Fabroni, Angelo, 17, 18, 20, 24, 42, 45

- Facta, Luigi, 191  
 Faggi, Paolo, 106  
 Falchi, Mario, 191, 194, 208, 209  
 Falconcini, Auditore, 70  
 Fantechi, Eliseo, 109  
 Farinacci, Roberto, 132  
 Federico II, re, 25, 30, 33- 36, 38, 39, 41-45  
 Federico Guglielmo II, re, 18, 44  
 Federico Guglielmo III, re, 44  
 Felici, Santi, 137  
 Ferrari, L., 215  
 Fichte, Johann Gottlieb, 99, 103  
 Filippini, Paolo, 112  
 Filippo II, re, 8  
 Finelli, Gustave, 151  
 Fiore, Tommaso, 164, 167, 168, 195, 209  
 Fiorentino, Giuseppe, 222  
 Fisch, missionario, 72  
 Folkes, R., 25  
 Forgione, Pasquale, 151  
 Formey, Jean Henry, 38  
 Forster, William, 75  
 Francesco, Stefano di Lorena, 21  
 Franchini, Pietro, 109  
 Franci, Andrea, 113  
 Francovich, Carlo, 21  
 Franklin, Benjamin, 42  
 Frate, il, vedi Rossi, Giovacchino  
 Freeman, James, 174  
 Frommel, Gaston, 197  
 Froude, J., 60  
 Fugger, banchieri, 15  
 Fusi, Pietro, 46
- Gaeri, vicario, 69  
 Gaetani, gesuita, 217  
 Gaggia, Pietro, 100  
 Galardi, Jacopo, 113  
 Galileo, Galilei, 10, 14, 19, 31  
 Gallavaresi, F., 73  
 Galli, 226  
 Gambier, Lord James, 53, 63, 70  
 Gandhi, David, 113  
 Gandini, Eugenio, 131  
 Gangale, Giuseppe, 121, 161, 167, 195, 196, 204, 209, 210  
 Gans, Eduard, 100  
 Garibaldi, Giuseppe, 15, 86  
 Garrison, William Lloyd, 172
- Gasbarro, Giuseppe, 220  
 Gattai, Michele, 114  
 Gattuso, G.B., 145, 146  
 Gavazzi, Alessandro, 179  
 Gay, Carlo, 197  
 Gay, Cesare, 208, 209  
 Gemelli, Agostino, 196, 211  
 Gentile, Giovanni, 196, 211, 241  
 Gentili, Scipione, 28  
 Geremia, Ferdinando, 197, 203, 205-213  
 Geymet, Pietro, 56, 57, 67, 80  
 Geymonat, Ludovico, 44, 202  
 Ghizzi, Giuseppe, 18, 47  
 Giampiccoli, Neri, 197  
 Giancaspero, Francesco, 169, 170  
 Gian Gastone, de' Medici, 20, 21  
 Gilly, Stephen William, 58  
 Ginori, marchese, 106  
 Gioberti, Vincenzo, 100-102  
 Giolitti, Giovanni, 15, 146  
 Giorgio II di Hannover, 26  
 Giorgio III di Hannover, 28  
 Giovannozzi, Luigi, 113  
 Girardet, Giorgio, 219  
 Giraudin, maestro, 90  
 Giretti, Edoardo, 208  
 Giuntella, Vittorio Emanuele, 72  
 Giunti, Annunziata, 116  
 Giunti, Valente, 107, 112, 114, 116  
 Giusti, Giuseppe, 54  
 Giusti, ispettore, 109, 110  
 Giustiniano, imperatore, 40  
 Gobetti, Piero, 161, 164, 167, 168, 195, 196, 209  
 Godolphin, William (Lord Blandford), 26  
 Goethe, Johann Wolfgang, 28  
 Gonnat, Giovanni, 57, 121, 215  
 Goriotti, Umberto, 215, 222, 239  
 Gosse, Pierre Frédéric, 40  
 Gramsci, Antonio, 10, 164, 167  
 Grandi, Guido, 19  
 Graziani, Rodolfo, 236  
 Graydon, 93- 95, 97  
 Greco, pentecostale, 238  
 Guglielmo IV d'Orange, 26, 29  
 Guglielmo V d'Orange, 29  
 Guglielmo il Taciturno, 7  
 Guicciardini, Francesco, 81  
 Guicciardini, Piero, 92, 116, 178  
 Guidi, Lorenzo, 107  
 Gustavo Adolfo, re, 196, 210

- Haldane, A. L., 53, 61  
 Haldane, Robert, 53, 58  
 Hall, Orazio, 73, 96  
 Hall, reverendo, 70, 73  
 Hardmeyer, Marianne, 103  
 Harnack, Adolf von, 197  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 99, 100, 103  
 Helvétius, Claude Adrien, 34  
 Himes, Joshua Vaughan, 173, 174, 176  
 Hitler, Adolph, 198, 203, 210  
 Hirschfeld, C. L., 43  
 Hodder, E., 53, 77  
 Holbach, Paul Henry barone d', 37- 39  
 Holland, Georg Jonathan von, 38- 40  
 Holman, 75  
 Hulshog (Hulshoff), Allard, 37  
 Hume, David, 33  
 Hutcheson, Francis, 30, 31  
 Huygens, Christiaan, 31
- Inghilese, Antonio, 142  
 Irving, Edward, 53, 61, 84
- Jacquier, 24  
 Jacobi, Friedrich Heinrich, 100  
 Jahier, Davide, 57, 82  
 Jahier, Piero, 208  
 Jalla, Jean, 56, 57  
 Janni, Ugo, 196, 208  
 Jemolo, Arturo Carlo, 121, 235, 239  
 Jervis, Willy, 203  
 Johnson, Carlotta, 115, 116  
 Jowett, William, 59, 60, 68, 71, 74  
 Juskevic, A. P., 37
- Kellogg, John Harvey, 172, 176  
 Kellogg, Will Keith, 172  
 Kernkamp, G. W., 27, 29  
 Kierkegaard, Soeren, 196  
 Kruedener, Barbara Juliane de, 55
- Lacunza, gesuita, 84  
 Lagrange, Giuseppe Luigi, 35, 41, 45  
 Lambert, Johann Heinrich, 39, 41, 44  
 Lamberti, Giorgio, 107  
 Lamberti, Maddalena, 107
- Lamennais, Felicité Robert de, 100  
 Lancaster, pedagogista, 71  
 Landucci, Valentino, 71, 78  
 Landucci, ministro, 109, 113  
 Lane, governatore, 50  
 Lanteri, Piero Brunone, 55, 85  
 Lastri, Filippo, 115  
 Lauro, Achille, 15  
 Lavoisier, Antoine-Laurent, 39  
 Lazzaretti, David, 121, 152, 167  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 19, 25  
 Lenin, Vladimir Illic Uljanov, 207  
 Leone, 97  
 Leone XII, papa, 84  
 Le Suer, 24  
 Leti, Gregorio, 26  
 Levi, commendatore, 190  
 Lo Bue, Francesco, 150, 167, 197, 200, 203  
 Locke, John, 23, 30, 32, 33, 37  
 Lombardini, Jacopo, 152, 206, 215  
 Lippolis, Gian Luigi, 181, 182  
 Long, Alberto, 182  
 Longo, Saverio, 130, 156, 157, 169, 225  
 Lo Perfido, Luigi, 150, 167  
 Lo Re, Pasquale, 137, 141, 142  
 Lowndes, reverendo, 92, 94  
 Loyola, Ignazio di, 7  
 Lucchesini, Girolamo, 43  
 Lucchetti, R., 18  
 Lucrezio, Caro, 30  
 Luigi XIV, re, 40, 49, 50  
 Lupo, Carlo, 150, 167  
 Lussu, Emilio, 208  
 Lutero, Martino, 7, 8, 9, 161, 197, 200, 201, 210  
 Luzzi, Giovanni, 130, 196, 208, 211
- Macaulay, Zachary, 52, 64, 70, 75, 82, 83, 86  
 Macaulay, Thomas Babington, 52  
 Macbain, commerciante, 70  
 Macchioro, Vittorio, 208  
 Macchiavelli, Vittorio, 10, 11  
 Madaia, Francesco, 105, 115  
 Maini, colportore, 225, 226  
 Maistre, Joseph de, 100  
 Malan, César, 61  
 Malan, Joseph, 94, 95  
 Manasse, vedi Baldi, Pietro

- Manetti, Epifanio, 109, 110, 117, 118  
 Manetti, Pietro, 107, 111, 112  
 Mangione, C., 44  
 Manzotti, Fernando, 117, 122  
 Manzuoli, Michele, 106, 107, 109- 111, 112, 116, 117  
 Manzuoli, Rosa, 106, 110, 111  
 Maraglino, Giovanni, 237  
 Marat, Jean-Paul, 24  
 Marazza, Achille, 223  
 Marchi, Giovanni, 112  
 Marconi, Guglielmo, 201  
 Maria Carolina, regina, 55  
 Marin, Enrico, 225, 227, 241  
 Marini, professore, 89  
 Marlborough, lord, John Churchill, 63  
 Martelli, Giovacchino, 112, 113  
 Martini, Antonio, 51, 61, 62, 67, 82, 83  
 Marx, Carlo, 102, 176  
 Maselli, Domenico, 122  
 Masi, Glauco, 62, 69-71, 77, 78, 82, 88  
 Masoni, Eustachio, 113  
 Masoni, Giovan Battista, 113  
 Matteotti, Giacomo, 135  
 Mattina, Domenico, 224  
 Matucchi, Massimo, 112  
 Maturi, Walter, 62  
 Maupertuis, Pierre Louis Moreau de, 29, 30  
 Mauroner, 77  
 Mayer, Enrico, 135  
 Mazzali, Guido, 168  
 Mazzarella, Bonaventura, 164  
 Mazzini, Giuseppe, 15, 81, 93, 95, 102, 176  
 Mc Clure, E., 49  
 Mead, R., 25  
 Melodia, Giovanni, 149  
 Melodia, Vincenzo, 147- 150  
 Metastasio, Pietro, 34  
 Mehemet, Ali, 76  
 Metternich, Klemens von, 49, 52, 58, 59, 86  
 Michelassi, D., 39  
 Mickiewicz, Adam, 178  
 Miegge, Giovanni, 187, 191, 195-98, 200, 202-04, 210, 212  
 Miegge, Guido, 215  
 Milazzo, sacerdote, 227  
 Miller, William, 173  
 Millot, abate, 39  
 Milton, John, 30  
 Minto, lord Gilbert Elliot, 86  
 Moltmann, Jürgen, 186  
 Mompiani, Giacinto, 78  
 Montaigne, Michel Eyquem de, 39  
 Montesquieu, Charles-Louis, 30, 32  
 Montrone, Filippo, 151  
 Montucci, 80  
 Moscati, Pietro, 36  
 Moscato, A., 121  
 Müller, G. F., 37  
 Mussolini, Benito, 15, 127, 154, 183, 189, 203, 207, 211  
 Napoleone, imperatore, 52, 54- 57, 63, 67, 76  
 Napoleone II, 66  
 Nardi, Pietro, 107  
 Naso, Liborio, 227, 228  
 Naudi, tipografo, 55, 68, 69, 71, 74-76, 78  
 Neander, Johann August Wilhelm, 100  
 Necco, Giovanni, 196, 209  
 Negus Hailé Selassié, 198  
 Nelson, Claude D., 209  
 Newman, Henry, 50  
 Newton, Isacco, 19, 23-25, 30, 31, 33, 37  
 Niccoli, Giuseppe, 112  
 Nicotera, Giovanni, 15  
 Nicola I, zar, 84  
 Nitti, Vincenzo, 208  
 Nobile, Agnello, 61, 62, 71, 88  
 Noventa, Giacomo, 202  
 Oliphant, Margaret O. W., 53, 61, 69, 84  
 Owen, Robert, 72  
 Pacca, cardinale, 56  
 Pacciardi, Randolfo, 246  
 Pace, Camillo, 139  
 Pace, Elia, 72  
 Pagano, Donato, 141  
 Palchetti, Amerigo, 106  
 Palchetti, Emilio, 106  
 Pallia, Paolo, 101  
 Palmerston, lord Henry John Temple, 76, 86  
 Palmier, commerciante, 44  
 Pakenham, James, 95- 97

- Pansini, Giuseppe, 46  
 Pantaleo, Paolo, 132  
 Paoli, Antonio, 115  
 Paris, 78  
 Paschetto, Emanuele, 122  
 Passerano, vedi Radicati di Passerano,  
 Alberto  
 Passerini, Giovan Battista, 99- 104  
 Paul, Théodore, 95  
 Pecchio, Giuseppe, 73  
 Pega, prete, 115  
 Pellico, Silvio, 89  
 Pepe, Gabriele, 167  
 Petrocchi, M., 58, 59  
 Peyronel, Giorgio, 197, 210  
 Peyrot, Giorgio, 121, 197, 215, 235  
 Philostratus, vedi Salvemini, Giovan Fran-  
 cesco  
 Pianigiani, Eva, 108, 114, 117  
 Piano, Sabino, 169  
 Piatti, T., 55  
 Piccardi, L., 239  
 Picchioni, Luigi, 93  
 Piccini, Emilio, 107, 110  
 Piccirillo, A., 221  
 Pictet, Benedetto, 23, 27  
 Pictet, Marc Auguste, 73  
 Pietro Leopoldo, de' Medici, 45  
 Pieralli, Giovan Francesco, 19  
 Pierini, Maria N., 121  
 Pignatelli di Belmonte, principessa, 65  
 Pilati, Carlo Antonio, 39- 43, 46  
 Pinkerton, Robert, 53, 58, 59, 79  
 Pio da Pietralcina, 157  
 Pio VII, papa, 56, 84  
 Pio IX, papa, 215, 248  
 Pio XI, papa, 183, 203, 207  
 Pio XII, papa, 15, 203  
 Pischel, Giuliano, 195, 196, 210  
 Pitt, William, 64  
 Pomba, Giuseppe, 88  
 Pons, Teofilo, 23  
 Pope, Alexander, 22, 23 30, 33  
 Poppleton, commerciante, 90, 95  
 Porro-Lambertenghi, Luigi, 73  
 Pratesi, Cesare, 106, 107, 109, 110  
 Pratesi, Luigi, 113  
 Pratolini, Vasco, 117  
 Preti, Luigi, 235, 242  
 Priestley, Joseph, 42  
 Priestley, R., 64  
 Pugliese, Francesco, 149, 150  
 Quérard, J.M., 18  
 Quesnel, Pasquier, 51  
 Radetzki, Johann, 94  
 Radicati di Passerano, Alberto, 26, 50, 51  
 Ramat, Raffaello, 202  
 Rapicavoli, Antonio, 131  
 Raynal, Guillaume, 39  
 Ravené, Madeleine, vedi Salvemini Ravené  
 Rembrandt, Harmensz van Rijn, 196, 210  
 Renai, Antonio, 112, 113  
 Revel, Bruno, 196, 197, 210  
 Revel, Caterina, 178, 180  
 Riccio, senatore, 246  
 Ridolfi, Cosimo, 73  
 Rinaldi, Alessandro, 107  
 Rinieri, I., 56  
 Ritschl, Albrecht, 103  
 Rive, Augusto de la, 73  
 Rivoire, predicatore, 138  
 Rocca, Massimo, 128  
 Rolandi, Giovan Battista, 64, 80, 81  
 Rolandi, Pietro, 81  
 Romeo, 77, 78  
 Ronchi, Manfredi, 215  
 Rosapepe, G., 239  
 Rosselli, Nello, 208  
 Rossi, Antonio, 107  
 Rossi, Gianfranco, 185  
 Rossi, Giocacchino (il frate), 107, 111,  
 112  
 Rossi, Mario M., 196  
 Rousseau, Gian Giacomo, 30, 32, 38, 41,  
 57, 72, 73  
 Rostagno, Giovanni, 196, 200  
 Rudinì di, Antonio, 132  
 Ruffini, Francesco, 58, 211  
 Russel, Lord John, 86  
 Russo, Luigi, 202  
 Russo, colportore, 140, 166  
 Rustici, padre, 19  
 Sabatelli, Pino, 111  
 Saccomani, Liutprando, 149, 150, 167  
 Salata, Francesco, 49  
 Salazar, Antonio de Oliveira, 198

- Salfi, abate, 102  
 Salvatorelli, Luigi, 168, 211  
 Salvemini, Aurelio, 21, 22  
 Salvemini, Federico, (anche Castellon),  
 17, 18, 20, 29, 33-35, 39, 43-46  
 Salvemini, Gaetano, 235, 245  
 Salvemini, Giovan Francesco (anche  
 Castellon, Philostratus), 17-46  
 Salvemini, Giuseppe, 18-20  
 Salvemini, Niccolò, 21, 23  
 Salvemini, Pietro Paolo, 18-21  
 Salvemini Braccesi, Maria, 19, 29  
 Salvemini du Fresne, Elisabeth, 26  
 Salvemini Ravené, Madeleine, 34  
 Sansone, A., 66  
 Santini, Luigi, 122, 135, 215, 220, 221  
 Saragat, Giuseppe, 247  
 Savonarola, Girolamo, 8  
 Sbaffi, Emanuele, 215  
 Scartazzini, B., 28  
 Scelba, Mario, 249, 250  
 Scheggi, famiglia, 113  
 Schelling, Friedrich Wilhelm, 100  
 Schenk, H.G., 54  
 Schirò, Lucio, 149  
 Schleiermacher, Friedrich, 100  
 Schotel, G.D.L., 18  
 Schuster, Alfredo Ildefonso, 241  
 Scorza, G., 142  
 Segoni, Gabriello, 107  
 Sella, A., 81  
 Senesi, Pietro, 112  
 Senet, J.A., 35  
 Serafino di Santeramo, 149  
 Serrati, Giacinto Menotti, 127  
 Severoli, monsignore, 56, 58-60  
 Sgroi, predicatore, 245  
 Sguanci, medico, 111  
 Shaftesbury, lord Anthony, 53, 76, 77, 86  
 Sidney, Philip, 30, 32  
 Silvestri, N., 18  
 Simmel, Georg, 196, 210  
 Simone, Francesco, 170  
 Sims, Thomas, 56, 57, 59  
 Sismondi, Jean Charles, 73  
 Skidmore, 50  
 Sodini, Carla, 28, 46  
 Sommani, Franco, 243  
 Sommani, Virgilio, 135, 202  
 Sorbelli, A., 18  
 Sorfi, Anna, 227  
 Sorfi, Elvira, 227  
 Spada, Paolo, 170  
 Spighi, 114  
 Spini, Giorgio (Dolfo dei Compagnacci),  
 7, 24, 51, 74, 121, 122, 191, 197  
 Staël, Anne Louise, Germaine Necker de,  
 73, 100  
 Stalin, Josif Visarionovic Giugasvili detto,  
 198, 203, 207, 211  
 Starace, Achille, 15  
 Stewart, Robert W., 115  
 Strassoldo, governatore, 79  
 Strauss, David F., 102  
 Stoss, Carolina, 115, 116  
 Subilia, Vittorio, 197, 213  
 Sulzer, Johann G.C., 38, 39, 41  
 Suppa, questore, 228  
 Svetinich, Alessandro, 75, 78  
 Tagliatalata, Alfredo, 127  
 Tagliatalata, Pietro, 164  
 Tamborra, Angelo, 159, 160  
 Tammuzzo, Giuseppe, 224  
 Tartaro, Andrea, 66  
 Tartaro, Antonio, 66  
 Tartaro, Carmine, 66  
 Tartaro, Giuseppe, 49, 63, 65-83, 86, 88,  
 89  
 Tartaro, Nicola, 66  
 Tartaro Desio, Rosa, 65  
 Tartini Giuseppe, 39  
 Tartini - Salvatici, Ferdinando, 73, 76, 78  
 Tasso, Tarquato, 27  
 Taylor, Myron, 229  
 Teignmouth, Charles Shore, lord, 53  
 Teignmouth, John Shore, 52, 53, 63, 64,  
 70, 84, 86  
 Thiébault, Dieudonné, 35, 36, 39, 46  
 Thompson, viceconsole, 94, 96  
 Tièche, Léon, 180  
 Tilgher, Adriano, 202, 208  
 Tillich, Paul, 196, 210  
 Toaldo, G., 36  
 Torquemada, Thomas, 8  
 Torricini, Luigi, 113  
 Toussaint, François Vincent, 35, 39  
 Towianski, 178  
 Trobia, Vincenzo, 146  
 Troeltsch, Ernst, 7, 8, 12, 196, 210  
 Tronchin, colonnello, 95

Ugoni, Filippo, 102  
 Ulpiano, Domizio, 41  
 Uragano, Giuseppe, 219  
 Urbini, S., 122

Valdinoci, Giuseppe, 113  
 Valetti, 80  
 Vandemberghen, Enrico, 70  
 Vannacci, Amerigo, 106, 107, 109  
 Vannini, Giovanni, 113  
 Vaucher, Alfred, 180  
 Veneziano, Pasquale, 150  
 Veneziano, V., 226  
 Venn, John, 52  
 Ventura, Elisa, 115  
 Venturi, Franco, 41, 46, 50, 51  
 Vico, Giambattista, 102  
 Vinay, Valdo, 95, 197, 198, 210, 213  
 Vinciguerra, Mario, 168  
 Visco Gilardi, Ferdinando, 208  
 Vitale, 142  
 Vittorio Amedeo II, duca, 50  
 Vittorio Emanuele II, re, 86, 97  
 Voltaire, François Marie Arouet detto, 39

Vulicevic, Ljudevit, 159, 160

Warburton, William, 23  
 Warren, Mercy Otis, 174  
 Watts, 75  
 Weber, Max, 136, 210  
 Wellington, lord Arthur Wellesley, 82  
 Werner, Diolode, 182  
 Wesley, John, 63  
 White, James, 173, 174  
 White, Gould Harmon, Ellen, 172, 173, 176, 177, 179, 187  
 Whittinghill, Dexter G., 209  
 Wilberforce, William, 53, 63, 70  
 Wilson, Thomas W., 199  
 Winter, Eduard, 29, 34, 37  
 Wolff, 84

Zanardelli, Giuseppe, 146  
 Zanini, Carlo, 131  
 Zecchetto, Luigi, 182  
 Zini, avvocato, 78  
 Zuliani, Pietro, 144  
 Zwingli, Huldreich, 9



## INDICE

<i>Presentazione</i>	I
<i>Prefazione</i>	5
1. Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno	7
2. Giovan Francesco Salvemini «De Castillon» tra illuminismo e protestantesimo	17
3. Le Società bibliche e l'Italia. Un episodio ignorato del Risorgimento	49
4. Ancora sulle Società bibliche e l'Italia del Risorgimento	87
5. A proposito di Risorgimento e protestanti. G.B. Passerini	99
6. Nuovi documenti sugli evangelici toscani del Risorgimento	105
7. Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea	119
8. Ljudevit Vulicevic	159
9. I movimenti evangelici popolari nelle Puglie	163
10. Gli avventisti in Italia	171
11. Gli evangelici italiani di fronte alle leggi razziali	189
12. Giovanni Miegge; l'ambiente politico-culturale al tempo in cui si formò il suo pensiero	195
	261

13. Fernando Geremia: nella chiesa evangelica	205
14. Le minoranze protestanti in Italia	215
15. La persecuzione contro gli evangelici in Italia	235
<i>Indice dei nomi</i>	251

---

Finito di stampare il 2 dicembre 1994 - Stampatre, Torino

Nella sua lunga e feconda attività di ricerca, Giorgio Spini si è occupato più volte delle vicende dei protestanti italiani tra Otto e Novecento con una serie di contributi diversi per data e per taglio. Sono scritti apparsi in sedi diverse, non più facilmente reperibili.

Questo volume li raccoglie in ordine cronologico a vantaggio sia degli studiosi, sia di chi è semplicemente interessato a ripercorrere momenti significativi della storia del protestantesimo italiano. Segnaliamo in particolare gli articoli in difesa della libertà di culto dei pentecostali, che risalgono ai primi anni del dopoguerra, fortunatamente superati, ma utili come memoria del faticoso cammino della libertà religiosa nel nostro paese. E le diverse ricerche sulla diffusione della predicazione evangelica dalla Toscana alle Puglie, dal Piemonte alla Sicilia per opera di instancabili colportori e di emigranti convertitisi negli Stati Uniti, di contadini e artigiani disprezzati dalle polizie e attaccati dalle plebi cattoliche, ma saldi nella loro fede e capaci di conservarla e trasmetterla.