

# BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI



CLAUDIANA



# **IL PROTESTANTESIMO ITALIANO NEL RISORGIMENTO**

## **Influenze, miti, identità**

Atti del LI Convegno di studi sulla Riforma  
e sui movimenti religiosi in Italia

(Torre Pellice, 2-4 settembre 2011)

a cura di Simone Maghenzani

CLAUDIANA - TORINO

*Simone Maghenzani* (Torino, 1986)

è dottorando in Storia moderna presso l'Università degli Studi di Torino. Per la Claudiana ha curato (con G. Platone) il volume *Riforma, Risorgimento e Risveglio: il protestantesimo italiano tra radici storiche e questioni contemporanee* (2011).

*Il Convegno è stato realizzato con il contributo del Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Direzione generale per i Beni Librari e gli Istituti Culturali, dell'Assessorato alla Cultura della Regione Piemonte (L.R. 58/78) e dell'Otto per Mille della Chiesa Valdese.*

**Scheda bibliografica CIP**

Il protestantesimo italiano nel Risorgimento : Influenze, miti, identità :  
Atti del LI Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in  
Italia (Torre Pellice, 2-4 settembre 2011) / a cura di Simone Maghenzani  
Torino : Claudiana, 2012  
315 p. ; 24 cm. - (Collana della Società di studi valdesi ; 33)  
ISBN 978-88-7016-942-3

1. Protestantesimo – Italia – Sec. 19. 2. Risorgimento italiano –  
Rapporti [con le] Chiese evangeliche

(22. ed.) 280.40945 Chiese protestanti e protestantesimo. Italia

© Claudiana s.r.l., 2012  
Via San Pio V 15 - 10125 Torino  
Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42  
E-mail: info@claudiana.it  
Sito web: www.claudiana.it  
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

21 20 19 18 17 16 15 14 13 12      1 2 3 4 5

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Stampatre, Torino

## Introduzione

Lo svolgimento delle celebrazioni del Centocinquantenario dell'Unità nazionale ha mostrato, senza dubbio alcuno e con chiarezza, la condizione dell'attuale dibattito sul Risorgimento italiano. Profondamente diverse da quelle del Centenario (per temperie sociale e per l'allora ruolo vivificante di tradizioni politiche anche tra gli studi), esse hanno visto più che l'affacciarsi di importanti novità tra le ricerche l'urgenza da parte degli storici più attenti di schierarsi in una rinnovata difesa delle ragioni del Risorgimento italiano, come del resto era accaduto in altre stagioni di crisi della coscienza nazionale, almeno da Omodeo in qua<sup>1</sup>. E se certamente il successo popolare delle manifestazioni è risultato cartina di tornasole della volontà di sottoporre a critica le condizioni morali del Paese, in una rinnovata consapevolezza repubblicana, la necessità civile di non dar credito a pseudo-storiografie localistiche o a pulsioni disgreganti non ha incoraggiato lo sviluppo di inedite riflessioni autenticamente critiche, pur presenti, correndo talvolta il rischio di un impoverimento concettuale delle posizioni in campo. Certamente, uno degli snodi del dibattito in anni recenti può essere individuato nell'assai discusso *Annale 22* Einaudi, ma la stessa storiografia d'impronta culturalista, con l'attenzione al linguaggio, alla retorica e alle figure profonde della costruzione nazionale, ha recentemente accentuato la propria pluralità di toni, talvolta correndo il rischio di una marginalizzazione dei contenuti politici del Risorgimento italiano<sup>2</sup>. Nuovi problemi e metodologie che a vari livelli hanno interrogato gli storici sul loro operare (ne scrive ad esempio in questi Atti Eugenio Biagini), sintesi spesso dall'alto valore

---

\* Introducendo questi Atti, rivolgo un ringraziamento a Susanna Peyronel, che oltre al lavoro di coordinamento del Convegno ha contribuito alla revisione di tutti i saggi qui contenuti. Parte del lavoro di curatela è stato svolto presso il Sidney Sussex College, University of Cambridge, che pure desidero ringraziare.

<sup>1</sup> A. OMODEO, *Difesa del Risorgimento*, ora in ID., Torino, Einaudi, 1951.

<sup>2</sup> *Storia d'Italia. Annali, 22. Il Risorgimento*, a cura di A. M. Banti e P. Ginsborg, Torino, Einaudi, 2007. Si vedano a titolo di esempio e con diversità d'approccio: L. RIALI, *Garibaldi: invention of an hero*, New Haven-London, Yale University Press, 2007 (ed. it. *Garibaldi: invenzione di un eroe*, Roma-Bari, Laterza, 2007). A. M. BANTI, *Sublime madre nostra: la nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

polemico, in una rinnovata necessità di fare il punto del dibattito, vagliando e soppesando le nuove proposte.

Per qualche verso, pure la storiografia su Risorgimento e protestanti – forte di una matrice etico-politica che ne ha costituito il nerbo – negli ultimi tempi aveva visto affacciarsi differenti indagini, ma abbisognava di una occasione di riflessione collettiva, nel tentativo di smorzarne le tentazioni erudite e di ritessere un dialogo con le risultanze accademiche recenti. Del resto, non solo le coordinate storiografiche generali ma pure le scaturigini problematiche che portarono Giorgio Spini a pubblicare nel 1956 la sua fortunata monografia sono ormai molto cambiate<sup>3</sup>. E se certo il quadro evenemenziale rimane immutato, con un lavoro di scavo archivistico tuttora di prim'ordine, le ragioni profonde della domanda storica non possono che essere diverse, tanto per le differenti culture politiche presenti sulla scena quanto per temperie tra gli studi. L'Italia del centrismo è ben diversa da quella della crisi della seconda Repubblica, così come il rapporto tra minoranze e forze cattoliche. L'accademia – che allora cominciava a leggere i *Quaderni dal carcere* e il *Risorgimento in Sicilia* di Romeo e si confrontava con i primi lavori di Denis Mack Smith – è oggi maggiormente attenta ai temi della sacralità, del mito e della sessualità. La stessa tesi di Spini di un Risorgimento che non fu crociata laica ma crocevia d'istanze anche di riforma religiosa – capace di mostrare il nesso tra modernizzazione e pluralismo anziché quello esclusivo di modernizzazione e secolarizzazione – appare lucida e felice nell'età del ritorno alla ribalta delle fedi, sebbene sul grado d'interiorizzazione di tale consapevolezza nella cultura italiana si possa conservare qualche dubbio (e specie in quella politica). L'opera di Spini reinseriva la storia dei protestanti nella storia nazionale, tanto da divenire fino ad oggi stabile quadro interpretativo di una vicenda complessa: il rischio di dimenticare la domanda dello storico e di trasformare quel volume in una somma di episodi di cui far memoria è stato però in tempi recenti piuttosto alto. E se certo la stagione risorgimentale costituisce per l'autocomprensione dell'evangelismo italiano non solo eziologia ma ipotesi vocazionale, l'indagine su di essa diviene testimonianza della percezione di sé di una minoranza costitutivamente plurale e del suo modo di far uso della storia. Per un verso, la diffusione delle iniziative su Risorgimento e protestanti svoltesi lo scorso anno ha mostrato un netto schierarsi degli evangelici a difesa dei valori costituzionali e dei diritti della coscienza individuale ancor prima di quello della libertà religiosa, in quel discorso di lungo periodo, ormai in voga da qualche anno, capace di

---

<sup>3</sup> G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Napoli, ESI, 1956 (ultima ristampa: Torino, Claudiana, 2008).

tracciare un unico tratto dal '48 rivoluzionario all'entrata in vigore della Carta repubblicana. Per un altro, tuttavia, è parso di vedere il riemergere di quel binomio retorico – tutto giocato tra Gobetti e Gangale – pronto a collegare l'antica polemica sulla mancata Riforma d'Italia al bisogno d'avvertire il protestantesimo come proprio della cultura nazionale, con il pericolo talvolta di lasciar spazio a nuove forme apologetiche. In questo senso, si deve segnalare un curioso ritorno d'attenzione alle singole storie denominazionali delle chiese evangeliche, in un desiderio di recupero identitario in parte problematico in un momento di evidente crisi di molte di quelle tradizioni. Se lo sguardo al protestantesimo ottocentesco può essere perspicuo solo se compreso nella sua pluralità più intima, nel suo offrire modelli anche concorrenziali e perciò fecondi, vagliandone efficacia e ragioni profonde, lo studio di identità specifiche pone domande sul presente del protestantesimo italiano, sui suoi cambiamenti e sulle sue difficoltà. E se *Risorgimento e protestanti* di Spini si collocava negli anni della battaglia per il riconoscimento dei diritti dei culti soltanto ammessi e della diffusione della predicazione pentecostale, le ricerche contemporanee paiono generate dall'odierna crisi di una parte dell'evangelismo italiano, quasi a cercare origini remote e speranze di rilancio.

Nell'intento di un duplice dialogo, da un lato con la storiografia risorgimentistica e dall'altro con i diversi approcci delle storie denominazionali, la Società di Studi Valdesi ha organizzato il suo LI Convegno sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia, tenutosi dal 2 al 4 settembre 2011 a Torre Pellice. Con il titolo *Il protestantesimo italiano nel Risorgimento: influenze, miti, identità* ci si poneva l'obiettivo di investigare i rapporti intercorsi nel XIX secolo tra il protestantesimo europeo e quello italiano, dagli scambi ideali a quelli economici, dall'esportazione di modelli ecclesiali alla creazione di identità, dall'elaborazione di miti nazionali al ruolo delle comunità straniere nella penisola. Il Convegno intendeva così gettare uno sguardo su tre principali prospettive d'indagine: le influenze spirituali e materiali del protestantesimo europeo, la nascita dei miti di autorappresentazione degli evangelici italiani, la creazione delle molteplici identità ecclesiali che strutturarono il protestantesimo alla chiusura della stagione risorgimentale.

Occorre certo dire che non tutte le domande di partenza sono state evase, ma sicuramente l'incontro ha permesso di presentare qualche risultato su specifiche ricerche e di tentare un inquadramento più aggiornato dei problemi in esame. Sostanzialmente, si può dire raggiunto il proposito di confrontare gli studi di storia del protestantesimo italiano con le proposte storiografiche più recenti: talune istanze sono state bene accolte nelle metodologie di alcuni con-

tributi. La sezione miti è quella che più ha beneficiato di questa interlocuzione, ponendo attenzione alla retorica dei protestanti e agli strumenti di elaborazione di senso di una minoranza: basti solo pensare quanto distante sia l'ideale religioso di sacralità, di cui è stata nutrita la costruzione della "patria", dall'immaginario delle confessioni acattoliche. E infatti uno specifico culturale – a partire da riguardevoli connessioni internazionali – è emerso ancora più fortemente nella giornata di Convegno dedicata alle influenze, laddove si è riusciti a fare il punto delle molteplici interazioni tra comunità in esilio ed evangelici italiani, o si è provveduto a rivedere quanto la storiografia precedente aveva affermato sul ruolo talvolta sopravvalutato degli stranieri. Conseguentemente, proprio su singoli casi di studio si è soffermata la sezione "identità", e qui non pochi passi avanti sono stati fatti su specifiche conoscenze, dalla rilettura di testi (di Rossetti o Gavazzi), all'emergere di nuovi dati (si tratti delle storie dei colportori o delle produzioni innografiche), alla conoscenza più approfondita di episodi (sugli anglicani di Bordighera o sui rivoluzionari della Repubblica romana). Ma procediamo con ordine.

Aprire il volume il contributo di Vittorio Criscuolo, utile a riconsiderare ruolo e senso dell'ideale risorgimentale di riforma religiosa all'interno dell'attuale dibattito storiografico. Più *in medias res* la relazione di Domenico Maselli, intenta a relativizzare il ruolo dei fondatori stranieri del *Réveil* nelle Valli valdesi, mostrandone al contrario le premesse indigene. Tra il doppio mito letterario dell'Italia e dell'Inghilterra si è invece mosso Davide Dalmas, a scandagliare quell'immaginario tra *papal aggression* e mito liberale che ha nutrito il protestantesimo anglo-italiano. E proprio tra i miti della costruzione della patria ha lavorato Eugenio Biagini, illustrando la prospettiva contrattualistica sulla nazione propria dei valdesi, via necessaria di cittadinanza per una minoranza tanto religiosa quanto linguistica. Danilo Raponi si è invece soffermato sulla comprensione dell'identità italiana da parte del protestantesimo inglese, e segnatamente a partire dal lavoro delle Società bibliche. La sezione "miti" si è poi conclusa con due relazioni sull'uso – e talora abuso – della storia della Riforma italiana del Cinquecento tra gli evangelici ottocenteschi, prima con un contributo sulla storiografia protestante e poi con una introduzione di Laura Venturi al lavoro di catalogazione delle cinquecentine della Biblioteca religiosa di Piero Guicciardini, oggi conservata presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.

Molto nutrita è stata la sessione dedicata alle identità, spazio per interrogarsi sulla multiforme natura del protestantesimo italiano. Aperta con un saggio di Stefano Gagliano dedicato alla politica religiosa in Toscana dal 1851 al

1861, la sessione è in buona parte occupata dalla ricostruzione di aspetti salienti di tre personaggi chiave in questa storia, Bonaventura Mazzarella (riletto attraverso i suoi discorsi politici da Alessia Artini), Teodorico Pietrocola Rossetti (in una interpretazione della sua polemica antiprotestante offerta da Giacomo Carlo Di Gaetano), Alessandro Gavazzi (in una ricollocazione storiografica presentata da Filippo Maria Giordano). Ad un aspetto ben diverso eppure saliente della cultura degli evangelici è dedicata la relazione di Gianni Long: gli inni cantati nelle chiese protestanti hanno rappresentato e rappresentano un potentissimo dispositivo identitario. Due significativi casi di studio sono invece presi in considerazione per la loro creatività da Mario Cignoni e Marcella Sutcliffe: il primo si sofferma sulla presenza di protestanti durante l'esperienza della Repubblica romana; la seconda sul complesso proselitismo anglicano in Italia, con particolare attenzione alle vicende di Bordighera. Il saggio conclusivo – affidato a Lothar Vogel – esamina la vicenda dei colportori evangelici a cavallo tra Otto e Novecento, pure con un utile approccio quantitativo. Arricchisce il quadro un'appendice di Giuseppe Platone, a descrizione di uno stendardo utilizzato da un evangelista del tardo XIX secolo.

In termini generali, la discussione svoltasi nel corso del Convegno ha fatto emergere alcuni spunti utili. Il ricco dibattito – alimentato tra l'altro dalle considerazioni di Giuseppe Monsagrati e Giampaolo Romagnani – ha evidenziato alcune vie da percorrersi: in particolar modo, sembra sempre più necessario allargare il parco delle fonti per la ricostruzione di questa storia. Spesso infatti lo studio dell'evangelismo italiano è stato realizzato grazie alla disamina di materiali interni alla vita delle chiese evangeliche, mentre molto, ne siamo sicuri, emergerebbe da un lavoro che prendesse in considerazione ad esempio gli archivi diocesani italiani (si pensi al controllo vescovile sui predicatori itineranti) oppure esaminasse meglio i carteggi degli italiani evangelici all'estero (si consideri il ricchissimo epistolario dei corrispondenti dall'Italia della Società biblica britannica e forestiera, oggi conservato a Cambridge). Per non parlare della stessa tipologia delle risorse, laddove uno studio della cultura materiale (ad esempio lo stendardo che qui presentiamo) potrebbe aprire a nuove conoscenze.

Un'occasione di riflessione collettiva e un termometro delle ricerche ha voluto essere dunque questo Convegno, i cui Atti ora pubblichiamo. Non ci si può che augurare siano di stimolo e di incoraggiamento per quanti si vogliano dedicare a questi studi.

SIMONE MAGHENZANI



## **L'idea di una riforma religiosa nel dibattito storiografico sul Risorgimento**

Rievocando il cenacolo raccolto intorno a Raffaello Lambruschini, Carlo Arturo Jemolo, nella sua classica opera *Stato e Chiesa in Italia negli ultimi cento anni*, affermò che quel mondo suscitava in lui «il pensiero di ciò che avrebbe potuto essere la vita religiosa nostra (e possiamo dire la vita morale, ed, in una parola, l'Italia) se le classi colte per una indifferenza o secchezza religiosa, o per un eccesso di zelo disciplinare (che spesso non era che un altro aspetto della incuranza), non si fossero disinteressate di quanto è pensiero e pratica religiosa»<sup>1</sup>.

Quando gli organizzatori del convegno, che voglio qui ringraziare per la preziosa opportunità offertami, mi hanno chiesto di formulare un titolo, inevitabilmente approssimativo e provvisorio, per la mia relazione, quelle parole di Jemolo mi sono tornate alla mente, e mi hanno spinto, quasi per un riflesso istintivo, ad orientare la mia analisi proprio sul tema della riforma religiosa.

So bene che questa prospettiva di ricerca è destinata a scontrarsi con tendenze ben radicate nella cultura italiana, insensibile per lo più ai problemi dottrinali e alle discussioni teologiche, e sempre incline a spostare ogni questione religiosa, fino a dissolverla, sul piano politico o sociale. D'altra parte è una scelta che diverge radicalmente dalle linee lungo le quali si è incanalata la storia dello Stato unitario, rigorosamente incentrata, secondo la formula sancita dall'articolo 7 della costituzione, sul paradigma del rapporto fra due istituzioni, ciascuna nel proprio ordine indipendente e sovrana, un paradigma che ha finito con l'imporsi, dopo la revisione concordataria del 1985, anche ai rapporti con confessioni ed organizzazioni religiose certo assai lontane, per natura e per mentalità, dal concetto di Chiesa come ordinamento giuridico-istituzionale tipico invece della tradizione cattolica.

Va subito precisato che non intendo riproporre ancora una volta le molte voci che, in tempi diversi, a volte occasionalmente, talora anche sulla base di una profonda, meditata riflessione, hanno lamentato l'assenza in Italia di una riforma ispirata in qualche modo al protestantesimo. Al riguardo vale ancora l'invito di

---

<sup>1</sup> A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, con prefazione di G. Miccoli, Torino, Einaudi, 1990 [I ed. 1948], p. 190.

Giorgio Spini a mettere da parte “un vecchio mito” come la “teoria della mancata riforma” per studiare invece i caratteri di quel movimento evangelico che ha rappresentato e rappresenta ancora una concreta realtà, sia pure marginale, nella storia italiana<sup>2</sup>. Nemmeno mi interessa presentare una rassegna dei contributi dati alla nascita e poi alla vita dello Stato nazionale dalle diverse fedi, confessioni o opinioni religiose presenti nella penisola, riproponendo in qualche modo lo schema che, per quanto concerne le minoranze evangeliche, lo stesso Spini ha svolto in maniera magistrale nel suo classico *Risorgimento e protestanti*, fornendo un quadro d’insieme che si potrebbe solo integrare o aggiornare per qualche aspetto.

La scelta compiuta riflette invece la volontà, o quanto meno il desiderio, di orientare la ricerca sul piano della storia religiosa, più che su quello della storia ecclesiastica, evitando quella tendenza un po’ connaturata alla storiografia italiana ad adagiarsi, magari inconsapevolmente, nel consueto schema dei rapporti fra Stato e Chiesa. Per questo motivo ho inteso porre al centro dell’analisi critica proprio il senso del trascendente, la dimensione religiosa in sé, colta nella sua autonomia, nella sua genesi, nella sua capacità di rigenerazione delle coscienze, prima e al di fuori di ogni appartenenza confessionale e di ogni inquadramento istituzionale, nell’intento di comprendere tutta la ricchezza di motivi, di programmi, di aspirazioni che hanno caratterizzato la storia religiosa del nostro Risorgimento, ed anche in parte dello Stato unitario. Anche se si è imposta ormai una nozione di Chiesa che sembra riassumere nel Papato non solo ogni aspetto istituzionale-disciplinare, ma anche tutta la realtà intellettuale e religiosa del cattolicesimo italiano, è opportuno non dimenticare che questo è stato il risultato, per nulla scontato, di un processo ricco di conflitti e di drammi. Nel seguire il percorso tormentato, e talora sotterraneo, di quest’ansia di riforma religiosa ci proponiamo soprattutto di analizzare e di comprendere tutta la realtà nel suo molteplice farsi, di considerare cioè non solo le tendenze che si sono effettivamente affermate nel processo storico, ma anche voci, correnti, aspirazioni e progetti che, pur sconfitti, o in vario modo emarginati e soffocati, hanno comunque posto esigenze che ancora oggi riemergono, in forme diverse, come istanze vive e attuali. In ogni caso non si tratta che di un punto di vista: confidiamo che possa risultare fecondo.

L’aspetto religioso del Risorgimento non ha riscosso molto interesse nelle celebrazioni di quest’anno. Se si eccettuano i due grossi volumi *Cristiani d’Italia* editi dall’Istituto dell’Enciclopedia italiana, volumi davvero molto importanti per l’ottima impostazione data all’opera dal curatore Alberto Melloni e per la qualità

---

<sup>2</sup> G. SPINI, *Gli studi storico-religiosi sui secoli XVIII-XX*, in *La storiografia italiana negli ultimi vent’anni*, vol. II, Milano, Marzorati, 1970, p. 1262.

dei contributi che vi sono raccolti<sup>3</sup>, il panorama è abbastanza povero. Farò solo un esempio, fra i tanti. L'*Atlante culturale del Risorgimento*, ambizioso tentativo di offrire un repertorio del lessico politico del periodo, ha dedicato a questo tema una sola voce, il cui titolo evidenzia un orientamento quanto mai significativo: «Papa»<sup>4</sup>.

Un primo elemento di riflessione è offerto dalla notevole risonanza che hanno avuto, soprattutto nelle iniziative e nelle opere rivolte ad un pubblico più ampio, le tesi di matrice cattolico-tradizionalista che hanno contribuito non poco ad invelenire, insieme ad altre voci di diversa natura e provenienza, il clima del Centocinquantesimo. Non vale la pena di dedicare troppo spazio a questi orientamenti, che hanno prodotto scritti di nessun valore non solo nell'ambito propriamente storiografico, ma anche sul piano divulgativo o comunque genericamente culturale, limitandosi a riproporre le tesi dell'opposizione cattolico-intransigente allo Stato unitario: attraverso l'unità politica l'Italia avrebbe realizzato un'identità tutto sommato astratta e fragile, come poi tutto il corso della sua storia fino ad oggi avrebbe ampiamente dimostrato, tradendo invece la sua vera vocazione, rappresentata dalla missione cosmopolitica legata alla funzione di centro della cattolicità. Sono le classiche formulazioni dell'Antirisorgimento, che negano alla radice l'utilità, oltre che la legittimità, del processo di unificazione nazionale. Al riguardo non deve sfuggire l'atteggiamento della diplomazia pontificia che, mentre

senza più rimpianti concede all'Italia postconcordataria di aver posto la sua capitale in Roma "da tempo", non fa argine rispetto ai polemisti antirisorgimentali che dipingono l'Italia delle rivoluzioni come una improbabile Vandea saccheggiata da ladri massoni, orde garibaldine e cospiratori mazziniani pronti a sequestrare conventi, opere e benefici<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> *Cristiani d'Italia*, a cura di A. Melloni, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2011, 2 voll.

<sup>4</sup> *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, a cura di A. M. Banti, A. Chiavistelli, L. Mannori, M. Meriggi, Roma-Bari, Laterza, 2011; la voce "Papa", alle pp. 222-236, è opera di E. Francia.

<sup>5</sup> A. MELLONI, *Introduzione a Cristiani d'Italia*, cit., vol. I, p. XIV.

Non può stupire più di tanto, considerato il clima alimentato dalle forze di governo, che scritti come quelli di Angela Pellicciari<sup>6</sup> o di Massimo Viglione<sup>7</sup> abbiano ottenuto un risalto mediatico veramente incredibile ove si consideri la loro intrinseca pochezza<sup>8</sup>. Stupisce maggiormente l'adesione fornita a queste posizioni da storici di grande valore come il medievista Franco Cardini, che ha scritto sull'*Avvenire*: «A fare gli italiani mancarono anzitutto le premesse morali e culturali, che avrebbero richiesto una sollecita pacificazione con l'unica forza davvero popolare e unificante delle genti d'Italia (non della sua ridicola borghesia): la Chiesa cattolica»<sup>9</sup>. Ci si chiede ovviamente, considerati gli orientamenti che ressero la politica del Papato nell'età risorgimentale, quando, e soprattutto su quali basi si sarebbe potuta realizzare questa pacificazione degli Italiani con la Roma dei papi, se non attraverso la rinuncia a tutti i principi del pensiero liberale.

Sul piano storiografico, il solo che qui ci interessa sviluppare, i conti vanno fatti in primo luogo con quelle interpretazioni che nel corso degli ultimi decenni hanno messo in discussione da vari punti di vista il paradigma dal quale si è sviluppata la nozione, e il termine stesso, di Risorgimento, vale a dire l'idea di una decadenza italiana nell'età moderna, che sarebbe stata poi superata dalla rinascita della nazione nel XIX secolo<sup>10</sup>. Un importante contributo in tal senso è venuto dall'insieme degli studi che hanno definitivamente superato la tradizionale condanna del malgoverno spagnolo, affermando la necessità di studiare l'età del pre-

<sup>6</sup> A. PELLICCIARI, *L'altro Risorgimento. Una guerra di religione dimenticata*, Casale Monferrato, Piemme, 2000; EAD., *Risorgimento da riscrivere. Liberali e massoni contro la Chiesa*, Milano, Ares, 2007.

<sup>7</sup> M. VIGLIONE, "Libera Chiesa in libero Stato". *Il Risorgimento e i cattolici: uno scontro epocale*, Roma, Città Nuova, 2005; ID., *L'identità ferita. Il Risorgimento come rivoluzione e la guerra civile italiana. Contributo per una ripresentazione della storia nazionale*, Milano, Ares, 2006.

<sup>8</sup> Da segnalare in particolare il notevole risalto dato da Paolo Mieli nelle pagine del «Corriere della sera» (*Questione cattolica e Sud. Le ferite del Risorgimento*, 8 marzo 2011) all'ultimo pamphlet di M. VIGLIONE, *Le due Italie. Identità nazionale, unificazione, guerra*, Milano, Ares, 2011, che nulla aggiunge ai precedenti scritti dei quali ripropone il taglio controversistico. Appare del tutto dimenticata la buona, vecchia regola per cui si propone al pubblico un lavoro quando si ha qualche cosa di nuovo da dire. Certo la polemica ideologico-politica ha altre regole. È triste che la si lasci passare per storiografia, con effetti gravemente diseducativi sul grande pubblico.

<sup>9</sup> F. CARDINI, *Il tamburino e la Vedetta in cerca d'eredi*, in «Avvenire», 23 febbraio 2010.

<sup>10</sup> A questo riguardo è da vedere innanzitutto la voce *Decadenza* di Marcello Verga in *Atlante culturale del Risorgimento*, cit., pp. 5-18; ma importante è anche il saggio dello stesso VERGA, *Decadenza italiana e idea d'Europa (XVII-XVIII sec.)*, in «Storica», VIII, 22, 2002, pp. 7 sgg.

dominio straniero in una dimensione europea, libera infine dalla radicata tendenza a proiettare su di essa il mito di una presunta modernità incarnata dal processo risorgimentale. Dobbiamo dire per altro che questo filone di ricerca, nelle sue varie articolazioni e formulazioni, se ha dimostrato che la crisi italiana fra la metà del Cinquecento e la fine del Seicento era solo in minima parte imputabile alla dominazione spagnola e aveva soprattutto cause endogene, in definitiva non ha intaccato più di tanto l'idea di decadenza, che semmai ha contribuito a declinare in una prospettiva storiografica più feconda, centrata cioè su un'analisi approfondita delle condizioni politiche, economico-sociali e culturali della penisola<sup>11</sup>.

Più interessanti ai fini dell'argomento che ci accingiamo a trattare sono i tentativi di revisione del mito negativo della decadenza italiana che sono venuti dagli studi sulla crisi religiosa del Cinquecento, uno dei settori di ricerca più vitali degli ultimi decenni. Al riguardo si deve fare riferimento innanzitutto al filone di ricerca ispirato, in vario modo, dagli studi di Hubert Jedin, che hanno ampliato e modificato il quadro delle nostre conoscenze sulle molteplici esperienze spirituali ed organizzative, in larga misura autonome dalla Riforma protestante, che mirarono a rinnovare la Chiesa di Roma e che sfociarono nella grande opera del Concilio di Trento. Da tempo tuttavia le ricerche sulla cosiddetta Riforma cattolica hanno perduto lo slancio originario, disperdendosi in studi di carattere settoriale, sovente ripetitivi. Non a caso la storiografia degli ultimi decenni ha riproposto con forza, sia pure in forme profondamente rinnovate, il tradizionale concetto di Controriforma, intesa come costruzione di un apparato istituzionale e dottrinale votato a conseguire un penetrante controllo delle coscienze e dei comportamenti non solo religiosi ma anche sociali e culturali. Certo, siamo oggi ben lontani dal concepire la Controriforma, secondo la definizione data da Benedetto Croce in un celebre saggio del 1939, come opera «tutta pratica, intellettualistica e moralistica»<sup>12</sup>, mossa esclusivamente dalla volontà di difendere un'istituzione, il papato, dall'attacco della Riforma protestante: gli studi degli ultimi decenni hanno mostrato che la rinascita cattolica produsse cultura, sovente di altissimo livello, ed offrì anche mirabili esempi di spiritualità cristiana. Non si tratta dunque «di espungere nuovamente dal quadro le correnti, le figure e le proposte di

---

<sup>11</sup> Un'importante sintesi di questa prospettiva storiografica è offerta dal volume *Alle origini di una nazione. Antispagnolismo e identità italiana*, a cura di A. Musi, Milano, Guerini, 2003; da vedere in particolare i contributi dello stesso MUSI, *Fonti e forme dell'antispagnolismo nella cultura italiana tra Ottocento e Novecento*, pp. 11-45, e di M. VERGA, *La Spagna e il paradigma della decadenza italiana tra Seicento e Settecento*, pp. 49-81.

<sup>12</sup> Il saggio, intitolato *La crisi italiana del Cinquecento e il legame del Rinascimento col Risorgimento*, pubblicato nella rivista «La critica» del 1939, fu ristampato in B. CROCE, *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, Bari, Laterza, 1945, vol. I, pp. 1-16.

modelli di segno riformatore a cui Jedin aveva cercato di richiamare l'attenzione per un'esigenza di riequilibrio dell'insieme»<sup>13</sup>. Tuttavia non si può certo ignorare che la strategia della Chiesa di Roma si affermò attraverso una vera e propria resa dei conti nei confronti delle correnti più aperte al dialogo e al rinnovamento, la cui sconfitta segnò in modo per certi versi irreversibile tutta la storia del cattolicesimo, soprattutto nello spazio italiano<sup>14</sup>.

La valutazione dell'età della Controriforma, anche se spesso non svolta in termini espliciti o sulla base di un'adeguata conoscenza degli sviluppi della ricerca, ha rappresentato un punto di riferimento obbligato per ogni tentativo di ricostruzione della formazione della coscienza nazionale italiana. Questo nodo si intravede ad esempio chiaramente al fondo delle radicali critiche mosse negli ultimi decenni al cosiddetto paradigma De Sanctis, identificato un po' semplicisticamente come espressione in qualche modo classica dell'interpretazione del Risorgimento come trionfo del mondo moderno. Tipico esempio di queste critiche, nelle quali sono anticipati tutti i temi polemici che sono esplosi poi in occasione del Centocinquantesimo, è la posizione di Cesare Mozzarelli, il quale ha respinto con forza una lettura della storia italiana che pone «sul banco degli imputati» il cattolicesimo, reo di «aver tenuto lontano le masse dal progresso e dalla modernità»<sup>15</sup>. Nella stessa direzione vanno, nonostante la diversità dell'impostazione, le considerazioni svolte da Galli della Loggia a proposito dell'identità italiana. Anch'egli infatti, pur negando ogni volontà di «implicita assoluzione» della Chiesa di Roma, respinge punto per punto i principali «capi d'accusa» mossi contro di essa, contestando la tendenza a ridurre il «bimillenario rapporto tra Italia e cristianesimo, mediato dalla Chiesa, ai due secoli, sia pure importantissimi, della Controriforma»<sup>16</sup>. Su questo si può senz'altro essere d'accordo. Resta però il fatto che il Risorgimento non poteva nascere che dal tentativo di scuotere il peso enorme che la Chiesa aveva esercitato sulla società italiana nell'età della Controriforma. Al riguardo vale forse la pena di riproporre una considerazione che dovrebbe essere scontata, ma che è stata colpevolmente trascurata nelle celebrazioni dei 150 anni dell'Unità d'Italia. Il Risorgimento non poteva risolversi in una mera ricomposizione territoriale della penisola: non erano sufficienti insomma l'indipendenza dallo straniero e la formazione di un organismo statale compren-

<sup>13</sup> D. ZARDIN, *Controriforma, Riforma cattolica, cattolicesimo moderno*, in *Identità italiana e cattolicesimo. Una prospettiva storica*, a cura di C. Mozzarelli, Roma, Carocci, 2003, p. 307.

<sup>14</sup> Al riguardo si rinvia alla bella sintesi di A. PROSPERI, *La fede italiana: geografia e storia*, in *Cristiani d'Italia*, vol. I, cit., pp. 3-21.

<sup>15</sup> C. MOZZARELLI, *Introduzione* al volume *Identità italiana e cattolicesimo*, cit., p. 15.

<sup>16</sup> E. GALLI DELLA LOGGIA, *L'Identità italiana*, Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 54-55.

dente l'intera penisola, era necessaria la conquista della libertà, e questo implicava necessariamente il superamento dell'età della Controriforma e un conflitto con una Chiesa di Roma ostile al mondo moderno. Non riconoscere questo vuol dire negare l'identità stessa del Risorgimento.

Nell'analisi di Galli della Loggia, come in quella del Mozzarelli, colpisce l'uso di termini di tipo giudiziario, riflesso di una tendenza da qualche tempo assai diffusa a concepire la storia come un tribunale davanti al quale vengono chiamati a rispondere uomini e idee di un passato più o meno lontano<sup>17</sup>. Soprattutto non convince nell'analisi di Galli della Loggia l'impostazione metodologica, priva in sostanza della concretezza di una ricostruzione storica che non voglia ridursi a mero sostegno strumentale di polemiche politiche o ideologiche contingenti. In effetti quasi mai queste voci hanno saputo porsi sul piano della critica storica ed hanno per lo più scelto il terreno consueto, e certo non fecondo, della controversia. Non a caso le riflessioni di Galli della Loggia e dello stesso Mozzarelli si risolvono in definitiva nell'ennesima esaltazione della capacità italiana di imporre all'Europa la sua straordinaria vocazione per l'arte, per la musica, per l'architettura<sup>18</sup>, riproponendo così proprio le più viete e sterili argomentazioni opposte dai tradizionalisti settecenteschi alla diffusione delle nuove idee. D'altra parte è utile individuare ancora come bersaglio polemico lo schema desanctisiano, ampiamente superato dagli stessi studi letterari?<sup>19</sup> Si può considerare attuale l'idea di progresso che animava le pagine desanctisiane sulla crisi dell'Italia del Rinascimento? Per giungere ad un'interpretazione critica dell'età della Controriforma, sulla base dei preziosi materiali forniti dalle ricerche degli ultimi anni, è necessario superare ogni residuo spirito di controversia ed ogni condizionamento ideologico: si potrà così comprendere nelle sue radici e nei suoi sviluppi storici un'opera che ha sicuramente trovato nella penisola il suo campo d'azione privilegiato, contribuendo in misura decisiva a definire i caratteri di un cristianesimo

---

<sup>17</sup> Su questo uso giudiziario della storia cfr. O. MARQUARD e A. MELLONI, *La storia che giudica la storia che assolve*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

<sup>18</sup> Mozzarelli sostiene ad esempio che gli storici «sono diventati molto più prudenti sulla visione catastrofica del Sei-Settecento», e ricorda al riguardo il «successo dell'opera italiana e di architetti e pittori, ma anche delle botteghe del caffè e della lingua italiana, del modello delle accademie» (*Identità italiana e cattolicesimo*, cit., p. 13). Anche Galli della Loggia conclude il paragrafo dedicato alla Controriforma esaltando la straordinaria fioritura dell'arte italiana, che appose «sul cattolicesimo il suggello simbolico più alto e definitivo» (*L'Identità italiana*, cit., p. 55).

<sup>19</sup> Per la storia letteraria da considerare soprattutto i rilievi critici di A. ASOR ROSA, *Letteratura, testo, società*, introduzione a *Letteratura italiana*, diretta da Id., *Il letterato e le istituzioni*, vol. I, Torino, Einaudi, 1982, pp. 22-23.

tipicamente italiano, pressoché interamente risolto nell'assoluta fedeltà al papato. Si eviterà così di cadere nei fraintendimenti che minano alla radice la riflessione di Galli della Loggia sull'identità italiana. Certamente bisogna tenere conto della specificità del caso dell'Italia, «l'unico paese d'Europa (e non solo dell'area cattolica) la cui unità e la cui liberazione dal dominio straniero siano avvenute in aperto, feroce contrasto con la propria Chiesa nazionale». Ma sembra davvero arbitrario concludere che per questo motivo «l'incompatibilità fra patria e religione, fra Stato e Cristianesimo, è in un certo senso un elemento fondativo della nostra identità collettiva come Stato Nazionale»<sup>20</sup>. Non si può identificare acriticamente l'esperienza cristiana con la Chiesa ufficiale, anche se questa sembra essere la tendenza che ha storicamente caratterizzato gli sviluppi dell'appartenenza cattolica nello spazio italiano. Contro queste arbitrarie semplificazioni, pericolosamente vicine alle battaglie ideologiche del tradizionalismo cattolico, è opportuno ricordare che il Risorgimento italiano non fu irreligioso, e meno che mai anticristiano. Anche le correnti democratiche, animate dalla spiritualità romantica, espressero una vigorosa vena di religiosità, e basterebbe il richiamo al Mazzini per dimostrarlo<sup>21</sup>. Non ce ne occuperemo qui perché l'orientamento laico di queste posizioni impediva loro di fare breccia nella massa della popolazione legata alla religione tradizionale, e concentreremo invece la nostra attenzione sul naufragio di quelle speranze di riforma religiosa che la Chiesa ha sistematicamente emarginato o schiacciato, con conseguenze esiziali per la vita spirituale della nazione.

Occorrerà partire da lontano, dagli inizi del Settecento quando, per effetto dei profondi mutamenti intervenuti nel clima intellettuale e nella situazione politica dell'Europa, si manifestarono nella penisola le prime aspirazioni ad un rafforzamento degli apparati finanziari ed amministrativi degli antichi Stati italiani e ad un rinnovamento della situazione culturale-sociale che consentisse un sia pur graduale superamento dell'età della Controriforma. Sull'età dei Lumi e sulle riforme promosse da vari Stati italiani nel XVIII secolo le valutazioni delle correnti cattolico-tradizionaliste sono fortemente negative<sup>22</sup>; tuttavia se si abbandona ogni

---

<sup>20</sup> E. GALLI DELLA LOGGIA, *Liberale che non hanno saputo dirsi cristiani*, in «Il Mulino», 349, 1993, pp. 855-866.

<sup>21</sup> Cfr. per questo M. VIROLI, *La dimensione religiosa del Risorgimento*, in *Cristiani d'Italia*, vol. I, cit., pp. 135-149.

<sup>22</sup> Cfr. ad esempio i giudizi del cardinale Giacomo Biffi, il quale contesta l'immagine di un'Italia soffocata dalla Controriforma citando al solito poeti, pittori, scultori, architetti, musicisti che nel Settecento diffusero in Europa l'arte e la letteratura italiana, ma ignora completamente la cultura dei Lumi, a parte il solo Beccaria, rispetto al quale evita accuratamente qualsiasi riferimento alle radici illuministiche del suo pensiero (*Risorgimento, Stato laico e identità na-*

pregiudiziale di tipo ideologico, sembra davvero difficile negare che il controllo della realtà culturale-sociale da parte della Chiesa di Roma si esercitava nella penisola in termini infinitamente più efficaci e penetranti che negli altri paesi cattolici e che di conseguenza il giurisdizionalismo rappresentava in quelle condizioni una strada obbligata, anzi una necessità vitale: nessuna iniziativa sarebbe stata possibile senza una limitazione della potenza finanziaria ed economica della Chiesa e un certo allentamento del suo controllo sulla produzione e sulla circolazione delle idee. Fu in questo quadro che rinacque in Italia, agli inizi del Settecento, un problema religioso<sup>23</sup>. L'interprete più importante di questa rinascita di spiritualità cristiana fu senza dubbio Ludovico Antonio Muratori, critico, sia pure con prudenza e con moderazione, di tutti gli eccessi della pietà barocca in nome di una religiosità più semplice e profondamente sentita. Le pagine da lui dedicate nel trattato *Della regolata devozione de' cristiani*, apparso nel 1743, alla crescente diffusione della devozione mariana, al culto dei santi e delle reliquie, alle manifestazioni esteriori come pellegrinaggi e processioni, pongono con grande concretezza e sensibilità quella esigenza di un ritorno alla purezza della fede cristiana delle origini che rappresentò da allora in poi un tema costante dei dibattiti religiosi, anche se spesso invocato solo in chiave strumentale.

La riapertura di un confronto e di un dialogo con la vita intellettuale e sociale dell'Europa consentì a molti un fecondo contatto con i paesi protestanti, il cui esempio offriva un punto di riferimento utile, anche se talora taciuto o dissimulato, per l'auspicato rinnovamento della vita cristiana. Il bolognese Giovanni Ludovico Bianconi, medico e letterato legato al papa Benedetto XIV, nel resoconto dei suoi viaggi in Germania osservò compiaciuto che ad Augusta cattolici e protestanti convivevano e collaboravano pacificamente, e rilevò anche che era abbastanza facile individuare a quale delle due confessioni appartenesse un abitante della città: «Il protestante, sia detto per amor del vero, ha l'aria infinitamente più composta e colta. Tanto vale nell'uomo la differente educazione, ed è pur d'uopo il dirlo, quella de' cattolici in Augusta è estremamente negletta ed ignobile»<sup>24</sup>. D'altra parte l'esempio dei paesi di religione protestante fu sempre ben pre-

---

zionale, Casale Monferrato, Piemonte, 1999; queste posizioni sono ribadite dal Biffi nel più recente *L'Unità d'Italia. Centocinquanta'anni 1861-2011. Contributo di un Italiano cardinale a una rievocazione multiforme e problematica*, Siena, Cantagalli, 2011).

<sup>23</sup> L. SALVATORELLI, *Profilo di una storia religiosa d'Italia*, comunicazione presentata al IX Congresso internazionale di scienze storiche (Parigi, 30 agosto 1950), in «Rivista Storica Italiana», LXIII, 1951, p. 159.

<sup>24</sup> L. EMERY, *Gian Ludovico Bianconi in Germania (1744-1764)*, in «Studi e Memorie per la storia dell'Università di Bologna», XV, 1942, p. 145. Il brano è tratto dalle *Lettere al marchese Filippo Hercolani [...] sopra alcune particolarità della Baviera ed altri paesi della Germa-*

sente, anche se spesso non menzionato, nelle argomentazioni di coloro che si batterono invano, durante il pontificato di Benedetto XIV, per una diminuzione delle feste di precetto.

Come già ebbe modo di segnalare Giorgio Spini<sup>25</sup>, se si vogliono comprendere le radici più lontane e profonde di tanti conflitti che segnarono l'età risorgimentale bisogna risalire proprio al complessivo fallimento delle aspirazioni di rinascita di un'autentica vita religiosa che caratterizzarono la prima metà del Settecento. In tal senso più che le drammatiche vicende di un Radicati e di un Giannone, intellettuali certo di statura europea ma ben presto emarginati e ridotti al silenzio, pesò in modo decisivo la «irreversibile sconfitta delle tendenze muratoriane»<sup>26</sup>. Le scelte della Chiesa romana andarono infatti in una direzione opposta a quella rinascita di una pietà cristiana sostenuta da un più intimo rapporto con l'esempio di Cristo che aveva auspicato il sacerdote di Vignola: basti ricordare il sostegno dato alla diffusione della devozione per Maria, che sarebbe sfociato poi nel 1854 nella proclamazione ufficiale del dogma dell'immacolata concezione, il riconoscimento nel 1765 del culto del Sacro cuore di Gesù, l'imporsi di un modello di religiosità ben rappresentato dall'opera di Alfonso Maria de Liguori. In questa prospettiva anche la portata innovatrice del pontificato di Benedetto XIV risulta fortemente ridimensionata dagli studi più recenti, dalle ricerche di Patrizia Delpiano<sup>27</sup> alla bella ed esauriente biografia di Gaetano Greco<sup>28</sup>. Appare chiaro che papa Lambertini mise in atto una diversa strategia, più duttile e flessibile, ma non modificò l'obiettivo di fondo della curia romana, vale a dire la lotta contro le nuove idee e la difesa della presenza dominante della Chiesa, in particolare nella penisola. Sicché la conquista delle masse si realizzò, in una linea di sostanziale

---

nia, in Lucca, per Giovanni Riccomini, 1763 (lettera VIII). La testimonianza di Bianconi è confermata da quella di Carlo Antonio Pilati, il quale anni dopo, nel 1774, proprio riferendosi ad Augusta, sostenne la netta superiorità dal punto di vista economico e culturale dei luterani rispetto ai cattolici.

<sup>25</sup> «Come ipotesi di lavoro almeno, c'è da chiedersi se certe evoluzioni del cattolicesimo, nella sua pietà e nel suo dogma stesso, attuatesi in pieno nel corso dell'Ottocento e del Novecento non traggano origine da certe correnti – chiamiamole così – di destra del Settecento, più ancora che dalla Controriforma stessa» (SPINI, *La storiografia italiana negli ultimi vent'anni*, cit., p. 1257).

<sup>26</sup> D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in *Storia d'Italia, Annali*, vol. 9, *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, p. 771.

<sup>27</sup> P. DELPIANO, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2007.

<sup>28</sup> G. GRECO, *Benedetto XIV. Un canone per la Chiesa*, Roma, Salerno, 2011.

continuità, senza modificare la consolidata volontà di tenerle lontane da ogni possibilità di relazione diretta con la parola di Dio, a conferma di una strategia ben illustrata dalle ricerche di Gigliola Fragnito<sup>29</sup>. Né si può sottovalutare la portata, in relazione agli sviluppi delle condizioni culturali-sociali della popolazione italiana, di una simile scelta, duramente contestata dal giansenista Tamburini, che polemizzò con i vertici della Chiesa romana stigmatizzando «la guerra da loro dichiarata alle traslazioni della Scrittura in lingua volgare [...] quella [...] fanaticca premura di rapirla di mano ai semplici fedeli per sostituirvi certi libretti, atti per la maggior parte più a nutrire una puerile e superstiziosa divozione che una soda e veramente cristiana pietà»<sup>30</sup>.

Sullo scorcio finale del secolo si fece strada in taluni ambienti, ecclesiastici e non, la tendenza a fare affidamento sull'intervento dello Stato per imporre almeno alcuni aspetti di quella riforma religiosa che la Chiesa di Roma continuava ad osteggiare. Ma questi progetti, che si inquadrano negli ultimi anni di regno di Giuseppe II, furono ben presto spazzati via dallo scoppio della rivoluzione, che aprì una fase completamente nuova, nella quale si delinearono già gli schieramenti che avrebbero caratterizzato poi le polemiche e le battaglie dell'età risorgimentale.

Intanto la necessità di contrastare il pericolo rivoluzionario indusse i monarchi europei a rivalutare la funzione essenziale del clero nel mantenere le masse rurali fedeli all'ordine stabilito: essi abbandonarono allora le politiche riformatrici, che del resto erano già di fatto esaurite nel 1789, e rinunciarono ad ogni tentativo di limitare i privilegi e la potenza della Chiesa, riannodando, in funzione controrivoluzionaria, una stretta alleanza fra trono ed altare che avrebbe a lungo condizionato gli sviluppi della vita politica e religiosa dell'Europa. D'altra parte si mostrarono con chiarezza allora gli effetti della duplice natura, spirituale e temporale, della sovranità del Papa, capo al tempo stesso della Chiesa universale e di uno Stato territoriale<sup>31</sup>. Di fronte allo stravolgimento dell'assetto della Chie-

---

<sup>29</sup> G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997; EAD., *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.

<sup>30</sup> Si cita da M. ROSA, *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Venezia, 1999, p. 173. Anche il vescovo di Pistoia Scipione de Ricci auspicava una più consapevole partecipazione dei fedeli alla vita cristiana attraverso l'uso del volgare.

<sup>31</sup> «L'unione del potere spirituale e del potere temporale in uno stesso corpo burocratico, diventa nel corso del XVII secolo una palla di piombo che avvia la clericalizzazione dello Stato e la secolarizzazione della Chiesa» (P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, in *Storia d'Italia, Annali*, vol. 9, cit., p. 211; il contributo presenta i principali risultati della fondamentale ricerca dello stesso

sa francese operato dalla costituzione civile del clero, la risposta di Roma fu incerta ed esitante, ed alla fine la condanna giunse con un ritardo notevole, decisivo per la situazione religiosa della Francia, proprio perché il Papa si impegnò fino all'ultimo nel tentativo di mantenere la sovranità sui territori di Avignone e del Contado Venassino. Come tante volte sarebbe avvenuto in seguito, le scelte strategiche del Papato erano state dettate più dalle esigenze del sovrano temporale che dai compiti del pastore della Chiesa cattolica.

Com'è noto, l'esempio della rivoluzione, portando a maturazione aspirazioni e ideali che da tempo germinavano nel ceto intellettuale italiano, determinò la formazione in vari ambiti della penisola di gruppi di patrioti di orientamento democratico-repubblicano, che posero come obiettivo della loro azione politica la formazione di un'Italia indipendente ed unita. In tal modo la coscienza nazionale italiana, da sempre fondata su fattori linguistico-culturali, assumeva per la prima volta una valenza politica. A tale proposito vale la pena di ricordare una verità che è stata quasi del tutto ignorata nelle celebrazioni di quest'anno: il Risorgimento, se fu portato a compimento dal Regno di Sardegna e dalle forze moderate sotto l'abile regia politica di Cavour, fu nelle sue origini democratico.

Che la questione religiosa fosse assolutamente centrale in Italia, ai fini di una realizzazione del programma nazionale, apparve subito chiaro a tutti i protagonisti del triennio repubblicano 1796-1799. In questa prospettiva, a fronte di posizioni radicalmente anticattoliche e perfino, nelle punte estreme, apertamente irreligiose e materialiste<sup>32</sup>, una parte del movimento patriottico comprese che non era opportuno urtare frontalmente la fede tradizionale delle masse e si sforzò perciò in vario modo di far leva sui settori del clero favorevoli al nuovo ordine politico e di ricollegarsi alla tradizione del cattolicesimo. Si pone perciò allo storico il compito di valutare criticamente questo rapporto fra tradizione cattolica e prospettiva democratica, tema in realtà assai complesso e delicato, proprio per la presenza di atteggiamenti opportunistici e di adattamenti tattici che rendono difficile l'esatta definizione delle varie posizioni. In tal senso la ricerca ha compiuto comunque negli ultimi anni notevoli progressi, sgombrando il campo da equivoci e fraintendimenti che hanno a lungo condizionato il dibattito storiografico<sup>33</sup>.

---

PRODI, *Il sovrano pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982 [nuova ed. 2006].

<sup>32</sup> L. GUERCI, *Incredulità e rigenerazione nella Lombardia del triennio repubblicano*, in «Rivista storica italiana», CIX, 1, 1997, pp. 49-120.

<sup>33</sup> Si segnala al riguardo il drastico ridimensionamento dell'apporto fornito alle posizioni democratiche dagli ambienti influenzati dal giansenismo. In effetti, come hanno dimostrato in particolare gli studi di Luciano Guerci, anche coloro che decisero di sostenere i regimi repubblicani furono mossi soprattutto dal tradizionale anticurialismo e dalla speranza di vedere final-

In particolare sembra definitivamente abbandonata la categoria del cosiddetto evangelismo giacobino formulata a suo tempo da Renzo De Felice per identificare un gruppo di patrioti propensi a presentare il programma democratico come un ritorno alla purezza del cristianesimo delle origini<sup>34</sup>. Secondo De Felice questi uomini sarebbero stati indotti ad aderire alla rivoluzione dal non conformismo religioso; in realtà il rapporto fra i due termini va rovesciato: l'interesse di uomini come Giovanni Antonio Ranza o Giuseppe Poggi per una riforma religiosa, che del resto si poneva ormai al di fuori della tradizione cristiana risolvendosi in un puro deismo, nasceva soprattutto dalla volontà politica di stabilire un rapporto con la massa della popolazione, sottraendola alla nefasta influenza della Chiesa cattolica<sup>35</sup>.

Al di là delle diverse distinzioni, si affermò fin dalle origini del Risorgimento la convinzione che la rivoluzione politica e la rivoluzione sociale dovessero per forza di cose, nella realtà italiana, coincidere con una rivoluzione religiosa. Que-

---

mente attuata per impulso del nuovo ordine politico la riforma della Chiesa, ma non rinunziarono mai, in nome della libertà di coscienza, al primato del cattolicesimo e restarono quindi sempre «all'interno di una prospettiva ecclesiastico-religiosa» (L. GUERCI, "Mente, cuore, coraggio, virtù repubblicana". *Educare il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Torino, Tirrenia, 1992, p. 172).

<sup>34</sup> R. DE FELICE, *L'evangelismo giacobino e l'abate Claudio Della Valle*, in «Rivista storica italiana», LXIX, 1957, pp. 196-249, 378-410, studio ristampato in R. DE FELICE, *Italia giacobina*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1965, pp. 171-287.

<sup>35</sup> Per la critica della categoria di evangelismo giacobino cfr. V. CRISCUOLO, *Riforma religiosa e riforma politica in Giovanni Antonio Ranza*, in «Studi storici», XX, 1989, pp. 825-879, studio ristampato in ID. *Albori di democrazia nell'Italia in rivoluzione (1792-1802)*, Milano, Franco Angeli, 2006, pp. 207-257. Più sfumato il giudizio di GUERCI, "Mente, cuore, coraggio, virtù repubblicana", cit., p. 179. Diverso è il caso dei cosiddetti cattolici democratici studiati da V. E. GIUNTELLA, *Il cattolicesimo democratico nel triennio "giacobino"*, in *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, a cura di M. Rosa, Roma, Herder, 1981, pp. 267-294. Da vedere anche l'antologia curata dallo stesso GIUNTELLA, *La religione amica della democrazia. I cattolici democratici nel triennio rivoluzionario (1796-1799)*, Roma, Studium, 1990. Si tratta di personaggi che cercarono di stabilire un legame positivo, sul piano teologico, storico o politico-istituzionale, fra la tradizione del cattolicesimo e il modello democratico. Giuntella ha opportunamente sottolineato la specificità di queste posizioni, che vanno studiate nel quadro dell'età della rivoluzione francese e non come anticipazione del cattolicesimo liberale dell'Ottocento. Piuttosto si deve osservare che non sempre i contorni di questo gruppo appaiono chiari e convincenti: alcuni dei personaggi considerati da Giuntella erano troppo legati alla tradizione cattolica perché si possano considerare autentiche le loro aperture alla democrazia, per altri invece il richiamo al cattolicesimo appare evidentemente strumentale alla realizzazione dei loro progetti politici.

sto nesso inscindibile, colto con grande lucidità da Delio Cantimori<sup>36</sup>, rappresenta il nodo centrale degli studi sul problema religioso nel periodo rivoluzionario, e in questa prospettiva dovranno orientarsi i futuri sviluppi della ricerca<sup>37</sup>. Qui ci interessa solo chiarire le matrici ideologiche di queste aspirazioni ad una riforma religiosa. Si trattava di posizioni radicate in una formazione illuministica, che, anche quando assunsero simboli e temi della tradizione cristiana, in realtà consideravano la religione solo per la sua funzione civile. Di ciò si ha una controprova evidente allorché si seguono le vicende di questi reduci del periodo rivoluzionario durante i primi decenni dell'Ottocento: uomini come Francesco Saverio Salvi o come Giuseppe Poggi espressero un giudizio fortemente negativo sulla rinascita di spiritualismo che segnò le generazioni dei primi decenni dell'Ottocento e continuarono a restare fedeli alle radici illuministiche della loro formazione, considerando la religione solo come un'utile leva dell'azione politica, secondo lo spregiudicato realismo del loro maestro Machiavelli<sup>38</sup>. La dimensione religiosa del Risorgimento non riguarda certo questi tardi epigoni della cultura settecentesca, riconducibili alla corrente dei classicisti illuministi studiata da Sebastiano Tim-

<sup>36</sup> Delio Cantimori individuò alla radice dell'ideologia giacobina «la convinzione che il rinnovamento del genere umano, millenaristicamente atteso, – la “rigenerazione” che si attendeva dalla trasformazione sociale e dalla abolizione o riforma della proprietà, – la rivoluzione che sgombrando il terreno avrebbe reso possibile l'educazione integrale dell'uomo al bene, – dovesse coincidere necessariamente, – poiché era concepita in sostanza come rivoluzione o riforma morale (astrattamente perché totalmente morale), – con una trasformazione religiosa»: D. CANTIMORI, *Utopisti e riformatori italiani (1794-1847). Ricerche storiche*, Firenze, Sansoni, 1943, pp. 18-19.

<sup>37</sup> Sul problema religioso nel periodo rivoluzionario rinviamo a L. GUERCI, *Istruire nelle verità repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Bologna, Il Mulino, 1999, in particolare il cap. V intitolato *Religione e democrazia*; V. CRISCUOLO, *Il problema religioso nel triennio 1796-1799. Risultati e prospettive*, in *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra le due emancipazioni 1798-1848*, a cura di G. P. Romagnani, Torino, Claudiana, 2001, pp. 11-31, studio ristampato in ID., *Albori di democrazia nell'Italia in rivoluzione (1792-1802)*, cit., pp. 374-393.

<sup>38</sup> In una lettera del 9 maggio 1829 al suo amico ticinese Vincenzo Dalberti, Pietro Custodi lo invitava ironicamente a recarsi a visitare la madonna del Monte Barro, che sovrastava la sua villa di Galbiate, e a proposito della grande devozione manifestata dai contadini della zona per quell'immagine sacra affermava di avere sempre seguito, di fronte a queste espressioni della religiosità popolare, “i sagacissimi consigli di fra' Timoteo, che ci furono conservati dal prudentissimo Machiavelli nella sua Mandragola”. Cfr. F. PANZERA, “*Un legame di lunga, sincera amicizia*”: il carteggio tra Vincenzo Dalberti e Pietro Custodi (1799-1843), in «Archivio storico lombardo», CXXII, 1996, p. 478.

panaro<sup>39</sup>, ma va cercata nella civiltà del romanticismo, in quel moto generale di ripresa di spiritualità cristiana che, in forme diverse, caratterizzò, in ambito protestante come in ambito cattolico, i primi decenni dell'Ottocento, e che animò quella corrente dei cosiddetti cattolici liberali i quali furono convinti che la rinascita della nazione italiana dovesse coincidere con lo sviluppo di una più profonda sensibilità religiosa.

A lungo il cattolicesimo liberale italiano è stato studiato in una prospettiva prevalentemente risorgimentale, sulla base delle posizioni assunte rispetto al problema nazionale italiano, ed è stato perciò generalmente accomunato, e quasi identificato, con il neoguelfismo. Per intendere invece la genesi e il significato di quelle esperienze, che vollero essere innanzitutto religiose, occorre studiarle in un quadro europeo, in quel clima di incontro e di scambio fecondo fra fedi diverse che caratterizzò i primi decenni dell'Ottocento. Senonché la questione della definizione del cattolicesimo liberale italiano, concepito come aspetto di un più generale moto europeo di rinnovamento religioso, si è rivelata particolarmente delicata e complessa, tanto che Jemolo è giunto a mettere in discussione perfino la possibilità e l'utilità di servirsi del termine «cattolico liberale»<sup>40</sup>, entrato nell'uso corrente dopo le classiche pagine della *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono* di Benedetto Croce<sup>41</sup>.

In effetti a differenza della Francia, dove intorno al Lamennais si formò quasi un primo nucleo di partito cattolico, per l'Italia non si può parlare propriamente di un movimento cattolico liberale. Nella penisola agirono individui isolati o al massimo gruppi ristretti, nettamente differenziati sia per collocazione geografica sia per orientamenti e programmi, incapaci di esprimere sui temi centrali della loro riflessione una posizione condivisa: una realtà che è sintetizzata con efficacia dall'immagine della costellazione suggerita da Francesco Traniello<sup>42</sup>.

L'esperienza del cattolicesimo liberale in Italia si caratterizza intanto per la scarsa attenzione riservata alla svolta operata da Lamennais dopo la rivoluzione del 1830, della quale si trovano riflessi significativi solo nell'opera del teatino padre Gioacchino Ventura e in taluni spunti di Tommaseo e Lambruschini. Que-

---

<sup>39</sup> S. TIMPANARO, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa, Nistri Lischi, 1969.

<sup>40</sup> A. C. JEMOLO, *Il cattolicesimo liberale dal 1815 al 1848*, in «Rassegna storica toscana», IV, 1958, pp. 239-250.

<sup>41</sup> Per una breve storia del termine cfr. F. TRANIELLO, *Le origini del cattolicesimo liberale*, in ID., *Da Gioberti a Moro*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 11-24.

<sup>42</sup> Cfr. ID., *La rottura liberale: i cattolico-liberali nell'Italia del Risorgimento*, in *Cristiani d'Italia*, cit., vol. I, pp. 197-214.

sto si spiega innanzitutto con le differenti condizioni della penisola, dove non si poneva come in Francia l'esigenza di riconquistare dal basso una società sconvolta dalle vicende rivoluzionarie. In Italia si era ancora ben lontani dal concepire la Chiesa come strumento di trasformazione della società: il cristianesimo sociale si sarebbe affermato molto più tardi, come risposta al processo di industrializzazione e all'affermazione del movimento operaio e socialista.

Ma agiva anche l'istintiva diffidenza dei cattolici liberali italiani per ogni tendenza a considerare la religione soprattutto nella sua funzione sociale e politica. In effetti se c'è un elemento che accomuna le esperienze, per tanti versi così differenziate, dei cattolici liberali italiani, e che le caratterizza anche nel panorama europeo, è proprio la centralità della dimensione religiosa. Per uomini come Rosmini, Manzoni, Capponi, Lambruschini il problema centrale non era certo, come sarebbe stato per Gioberti, la ricerca di una conciliazione fra la Chiesa e il mondo moderno o di una soluzione per il problema nazionale italiano: desiderosi innanzitutto di realizzare un profondo rinnovamento della vita cristiana, essi ispirarono tutta la loro riflessione alla valorizzazione dell'interiorità della coscienza, illuminata dal Vangelo. Solo a partire dalla crisi del 1848 i temi politici si imposero alla loro attenzione. La libertà fu da essi riferita innanzitutto alla dimensione religiosa: la loro freddezza nei confronti degli Stati confessionali di antico regime derivava non tanto da valutazioni politiche quanto dalla ripugnanza per l'uso di metodi coercitivi in materia di fede; analogamente l'ostilità al giurisdizionalismo dipendeva dalla volontà di preservare la sfera religiosa da ogni ingerenza dello Stato, ad esempio attraverso la nomina dei vescovi. Naturalmente porre al centro dell'esperienza cristiana la sacralità della coscienza del credente stabiliva oggettivamente un limite invalicabile alla dimensione giuridico-istituzionale della Chiesa, che proprio in quel tempo si andava rafforzando e centralizzando attraverso il trionfo dell'ultramontanismo. Accanto al problema della libertà della Chiesa si poneva così quello, in un certo senso decisivo, della libertà all'interno della Chiesa. Il cattolicesimo liberale si propose infatti di contrastare l'involutione di una Chiesa concepita e gestita soprattutto come struttura di potere e a tal fine perseguì un modello di vita cristiana più fedele al modello evangelico, liberato da superstizioni e riti esteriori che allontanavano i credenti dalla semplicità e dall'interiorità della fede.

L'esperienza dei cattolici liberali italiani si ricollegava insomma proprio al progetto di un superamento dell'eredità della Controriforma che aveva a suo tempo invano prospettato Muratori. Per questo essi posero con forza l'esigenza di una riforma religiosa, che nella prospettiva del gruppo toscano avrebbe dovuto coinvolgere anche la sfera dogmatica e quella istituzionale. Degna di nota è in

questi ambienti l'influenza dell'eredità savonaroliana<sup>43</sup>, mai sopita nella vita culturale e religiosa di Firenze, che avrebbe a lungo animato aspirazioni di rinnovamento della spiritualità cristiana dai primi anni dello Stato unitario fino al secondo dopoguerra. Soprattutto però agirono sul gruppo toscano suggestioni provenienti in vario modo dal mondo protestante, che diedero una tipica impronta all'evangelismo del Lambruschini. Fu comunque Rosmini ad elaborare il progetto più organico e teoreticamente consapevole di riforma ecclesiastica. Non a caso dagli studi degli ultimi anni è emersa sempre più l'importanza del pensiero del sacerdote roveretano nel panorama del cattolicesimo liberale italiano. Nell'opera *Delle cinque piaghe della Chiesa*, composta fra il 1832 e il 1833 e pubblicata nel 1848 dopo una parziale revisione<sup>44</sup>, Rosmini toccava tutti i punti critici di una riforma della vita religiosa nel cattolicesimo, e in particolare nella realtà italiana: il problema di una più ampia partecipazione dei laici alla liturgia, la formazione del clero, un più stretto legame fra vescovi e popolo, la difesa dell'autonomia della Chiesa dagli interventi dello Stato, l'uso del patrimonio ecclesiastico. Ne usciva una prospettiva di rinascita di spiritualità, incentrata soprattutto sulla figura di Cristo, il cui corpo piagato forniva non a caso la drammatica immagine delle condizioni della Chiesa dopo una lunga fase nella quale la sua struttura istituzionale e la sua azione pastorale avevano subito un processo di secolarizzazione.

La natura soprattutto religiosa della formazione e della riflessione dei cattolici liberali italiani suggerisce di tenere distinta la loro esperienza dal pensiero e dell'azione di Gioberti, che ad essi è stato a lungo un po' semplicisticamente accostato. In effetti tutta l'opera dell'abate piemontese, anche nella sua dimensione propriamente teoretica, ebbe una genesi politica e fu rivolta al preminente obiettivo di risolvere il problema nazionale italiano. Solo nella crisi del 1848 i destini del giobertismo e del cattolicesimo liberale si incrociarono e furono accomunati nella sconfitta.

Di Gioberti si è parlato assai poco nelle celebrazioni dello scorso anno, e certo la cosa non può stupire più di tanto quando si considerino l'enorme mole della sua opera, le notevoli difficoltà di interpretazione che essa pone e la torrenziale eloquenza che caratterizza il suo stile, lontanissimo dalla sensibilità con-

---

<sup>43</sup> Si ricorderà che Tommaseo, ripetutamente in contatto con il gruppo toscano, pubblicò anonimo nel 1835 a Parigi uno scritto in cinque libri *Dell'Italia* presentandolo con la falsa intitolazione *Opuscoli inediti di Girolamo Savonarola*. In campo protestante va ricordata la rivista «L'eco di Savonarola» pubblicata a partire dal 1847 a Londra in italiano e in inglese, che considerava il frate ferrarese come un precursore della Riforma.

<sup>44</sup> Per un'analisi complessiva si rinvia in particolare a F. TRANIELLO, *Cristianità e secolarizzazione nelle "Cinque piaghe" di Rosmini*, in Id., *Religione cattolica e Stato nazionale*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 113-124.

temporanea. È mancato però nelle iniziative rivolte al pubblico dei non specialisti un tentativo di riflessione critica sull'abate piemontese, che mostrasse, sia pure a grosse linee, la genesi e l'intrinseca complessità del suo pensiero e delineasse anche l'evoluzione che esso subì attraverso la crisi del 1848: egli è stato ricordato solo per il programma neoguelfo esposto nel *Primato* e per il progetto di una confederazione di Stati guidata dal Papa. Questa tendenza a considerare Gioberti un po' riduttivamente come un «patrimonio essenziale della cultura cattolica italiana» si trova già in un agile volumetto pubblicato nel 1999 da Giorgio Rumi<sup>45</sup>, il quale ha attribuito all'abate piemontese il merito di avere elaborato «la legittimazione più alta e condivisa del movimento nazionale italiano» proprio perché ispirata ad una conciliazione con la tradizione cattolica e con il Papato<sup>46</sup>. Su queste basi Rumi ha riproposto l'attualità di Gioberti nell'Italia alla fine del secondo millennio nella quale, mentre erano messi in discussione sia l'eredità risorgimentale sia l'assetto unitario dello Stato, solo il Papa restava «a richiamare gli Italiani, e prima di tutti gli immemori credenti, ad una specifica identità»<sup>47</sup>. Sulla stessa linea si colloca il libro di Guido Formigoni, che attribuisce al Gioberti il merito di avere espresso «l'originalità dell'idea di nazione che era maturata storicamente nella penisola, propriamente nell'alveo della fede cattolica e dell'istituzione ecclesiastica»<sup>48</sup>.

Rispetto a queste posizioni mi sembra che sia ancora utile riflettere sulla lucida analisi di Adolfo Omodeo, che nel 1935, in polemica con Walter Maturi, giudicò il neoguelfismo giobertiano «una sapientissima macchina da guerra, una rete in cui il geniale abate prese mezza Italia moderata, per gettarla nella rivoluzione»<sup>49</sup>, «il cavallo di Troia, che compromise il regime della Restaurazione in Italia»<sup>50</sup>. Sono considerazioni che dovrebbero almeno insinuare qualche dubbio riguardo ad una ricostruzione del giobertismo che finisce per ipostatizzare il pro-

<sup>45</sup> G. RUMI, *Gioberti*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 95.

<sup>46</sup> Ivi, p. 9. Francamente azzardato ci sembra il parallelo con il Sièyes di *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*

<sup>47</sup> Ivi, p. 105. Il neoguelfismo veniva ritenuto da Rumi «non effimero rimedio alle contingenze, ma vocazione duratura ed in una certa misura irrinunciabile dell'essere italiani» (p. 15).

<sup>48</sup> G. FORMIGONI, *L'Italia dei cattolici. Fede e nazione dal Risorgimento alla Repubblica*, Bologna, Il Mulino, 1998, p. 23.

<sup>49</sup> Adolfo Omodeo polemizzò in un intervento pubblicato nella rivista «La Critica», XXXIV, 1935, pp. 377 sgg. con la voce *Risorgimento* scritta per l'*Enciclopedia italiana* da Walter Maturi, il quale aveva insistito sulla funzione moralmente formatrice del Gioberti. Egli riprese e sviluppò le sue argomentazioni nel volumetto *Vincenzo Gioberti e la sua evoluzione politica*, Torino, Einaudi, 1941, poi ristampato in *Id., Difesa del Risorgimento*, seconda edizione riveduta, Torino, Einaudi, 1955, dal quale sono tratte le nostre citazioni. Il brano citato è a p. 88.

<sup>50</sup> Ivi, p. 92.

gramma del *Primato* ed ignora o sottovaluta sia l'evidente fine pratico che lo animava sia gli sviluppi che esso conobbe dopo la sconfitta del 1848. Anche per quanto concerne l'appartenenza cattolica di Gioberti, Omodeo ha offerto spunti di riflessione che non si possono sottovalutare: analizzando il momento decisivo della sua conversione, lo storico palermitano ne coglieva con finezza le caratteristiche, affermando che non si trattava affatto «d'un'illuminazione del contenuto di fede, ma di un conato di volontà»<sup>51</sup>. Sicuramente l'abate piemontese volle essere cattolico, ma va considerata la differenza profonda che esiste fra una scelta religiosa e un'elaborazione intellettuale ispirata alla necessità della religione. Al riguardo non va dimenticato il drastico giudizio di Jemolo, che negò l'esistenza di una dimensione religiosa del 1848 proprio perché non individuò nei programmi che si confrontarono in quell'anno cruciale, e in particolare nel neoguelfismo, i connotati tipici di una autentica religiosità, che attiene alla sfera etica o teologica, o subordinatamente all'organizzazione ecclesiastica. Era una valutazione unilaterale, che portava Jemolo a ritenere che l'autore del *Primato* non potesse essere considerato propriamente «un sacerdote né un cattolico», e che «il vero Gioberti» fosse «quello del *Rinnovamento*»<sup>52</sup>. Con una valutazione più equilibrata anche Ettore Passerin d'Entrèves ha evidenziato «la differenza qualitativa tra gli schemi “astuti” del disegno neoguelfo di Gioberti, e le istanze più profonde e più durature di “riforma” e di “libertà” della Chiesa concepite dal cattolicesimo liberale»<sup>53</sup>.

Naturalmente i rilievi di Omodeo non debbono indurre a rinunciare ad una interpretazione complessiva dell'opera giobertiana, riducendola ad un mero «espediente pratico»<sup>54</sup>, ma servono a richiamare la necessità di tenere costantemente presente il realismo politico che animava il suo pensiero, realismo di dottrinario certo, che di fronte agli ostacoli che la realtà gli opponeva provava a risolverli

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 96.

<sup>52</sup> A. C. JEMOLO, *Asseriti aspetti religiosi del Quarantotto*, in *Il 1848 in Europa. Convegno di scienze morali, storiche e filologiche (4-10 ottobre 1948)*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1949, pp. 248-256. Una tesi diversa fu sostenuta da W. MATURI, *L'aspetto religioso del 1848 e la storiografia italiana*, ivi, pp. 257-280. Sulle relazioni si sviluppò un ampio dibattito; le frasi citate sono tratte dalla replica di Jemolo (ivi, p. 286).

<sup>53</sup> F. TRANIELLO, *Introduzione* a E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Religione e politica nell'Ottocento europeo*, cit., p. XXI. Il brano citato del Passerin d'Entrèves è tratto da *Il cattolicesimo liberale in Europa e il movimento neoguelfo in Italia*, in *Questioni di Storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, vol. I, Milano, Marzorati, 1961, p. 584. Anche Passerin d'Entrèves riteneva «il Gioberti più veramente originale [...] quello del *Rinnovamento* e della *Riforma cattolica*, avverso ormai al “mostruoso connubio” tra politica e religione che era il “lato negativo” del mito neoguelfo» (TRANIELLO, *Introduzione*, cit., p. XII).

<sup>54</sup> OMODEO, *Difesa del Risorgimento*, cit., p. 88.

non tanto attraverso l'azione concreta quanto escogitando un nuovo sistema<sup>55</sup>. Soprattutto le pagine dello storico palermitano servono a mettere in guardia contro «i tentativi [...] di ripresa della torbida posizione giobertiana e l'impietramento della religione nel cattolicesimo»<sup>56</sup>, tentativi che erano di moda nell'epoca sua e che sembrano caratterizzare anche il clima politico-culturale dei nostri giorni e in particolare delle celebrazioni di quest'anno.

Sarebbe impossibile qui anche solo accennare ai principali problemi posti dall'interpretazione del giobertismo, che ha prodotto una bibliografia vastissima ispirata a chiavi di lettura spesso antitetiche. Nei limiti di questo contributo potremo solo presentare alcuni elementi di riflessione nell'intento di mettere in guardia contro arbitrarie ed interessate semplificazioni, molto più mirate all'attualità che alla realizzazione di un effettivo progresso della critica storica. Dal punto di vista metodologico è necessario evitare l'abusato schema della contrapposizione fra le varie opere e i vari momenti dell'azione di Gioberti, e soprattutto fra gli scritti editi e quelli postumi o inediti, che fra l'altro sono di incerta datazione e di non facile decifrazione. Su questa avvertenza ha insistito particolarmente Claudio Vasale<sup>57</sup>, nell'intento di cogliere l'intima coerenza e continuità della riflessione dell'abate piemontese. D'altra parte non bisogna sempre prendere per buone le ricostruzioni a posteriori fornite dallo stesso Gioberti, abilissimo a dissimulare o ridimensionare le oscillazioni e le contraddizioni presenti nelle varie posizioni che egli di volta in volta adottò. Per questo motivo è necessario riferire sempre ogni affermazione alla data e alle circostanze nelle quali essa fu formulata.

Alla radice del pensiero di Gioberti c'è l'idea di nazione, concepita, coerentemente alla concezione romantica, come espressione della modernità, alla quale anche il popolo italiano doveva tendere, sul modello dei più avanzati paesi europei. La nazione, sintesi di razionalità e di libertà, era il motore del progresso, l'unica fonte legittima del potere sovrano, e doveva sostituirsi ai regimi assolutisti dell'età della Restaurazione. Egli era per altro ben consapevole della arretratezza italiana: a differenza degli altri popoli europei, il popolo italiano era una nazione in potenza, ma non in atto. Su questo punto maturò il distacco dal Mazzini, che egli giudicò incapace di coinvolgere la massa della popolazione. Come

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 93.

<sup>56</sup> Ivi, p. 106.

<sup>57</sup> C. VASALE, *Tradizione e progresso in Vincenzo Gioberti*, in *Identità italiana e cattolicesimo*, cit., pp. 338, 350 (l'intero saggio è alle pp. 333-373). Da vedere anche dello stesso Vasale, *Il significato del federalismo giobertiano nella storia d'Italia*, in *Stato unitario e federalismo nel pensiero cattolico del Risorgimento*, a cura di C. Pellegrini, Stresa-Milano, 1994, pp. 215-245.

osservava già Omodeo, le critiche di Gioberti a Mazzini sono «identiche a quelle che nel 1857 gli muovevano il Bertani, Felice Orsini, Garibaldi»<sup>58</sup>. Di qui una svolta che implicava «un completamento, non un superamento del Mazzini»<sup>59</sup>: si trattava di avviare un'azione politica che tenesse conto realisticamente delle condizioni della penisola, che consentisse all'ideale di diventare forza. Nasceva così il disegno di coinvolgere nel processo nazionale l'unica forza che intratteneva un profondo e radicato rapporto con la massa della popolazione italiana, in particolare con le plebi rurali. Ecco la radice del disegno giobertiano di conciliare la Chiesa cattolica con il mondo moderno, che rappresenta il vero motivo di continuità della sua riflessione e delle sue iniziative politiche.

In questa prospettiva si comprende il recupero del guelfismo, una corrente che si era affermata come protagonista della vita culturale italiana nell'età della Restaurazione e che, come osservava Gioberti nel 1841 nella *Lettre* sulle dottrine di Lamennais, esprimeva la specificità della storia italiana nel quadro europeo:

Il cattolicesimo e la nazionalità italiana sono inseparabili [...] il cattolicesimo, per un lavoro lento e profondo, fece di noi un popolo, e divenne la nostra anima, la nostra vita, la nostra esistenza medesima. [...] Il cattolicesimo è verità per tutti i popoli: in più per noi è anche unità, patria, indipendenza, nazionalità<sup>60</sup>.

Al riguardo Scoppola ha scritto che Gioberti «ha rispolverato la tradizione guelfa»<sup>61</sup>: è un'espressione che rende con efficacia il processo di creazione di un'identità nazionale italiana che anima tutta la riflessione sottesa al *Primato* e agli altri scritti anteriori alla crisi del 1848. Quando si parla del Gioberti come profeta dell'unica vera identità nazionale, incentrata sulla religione cattolica e sul Papato, non si può dimenticare l'origine tutta pratica, che certo non vuol dire insincera, della elaborazione giobertiana, e insieme l'intrinseca ambivalenza, ed anche ambiguità, che essa nella sua stessa genesi reca con sé.

Gioberti si propose di coniugare insieme due elementi che erano logicamente e storicamente in insanabile conflitto fra loro: la religione e il sentimento nazionale, la tradizione e l'idea di progresso. A tal fine egli stabilì un legame diretto fra la religione e l'idea di nazione, presentando quest'ultima come «un portato

---

<sup>58</sup> OMODEO, *Difesa del Risorgimento*, cit., p. 90.

<sup>59</sup> Ivi, p. 91.

<sup>60</sup> *Lettera intorno alle dottrine filosofiche e religiose del Signor Lamennais*, a cura di E. Pignoloni, Marzorati, Milano, 1971, p. 110 (il testo francese a p. 65).

<sup>61</sup> P. SCOPPOLA, *Dal neoguelfismo alla Democrazia cristiana*, Roma, 1963, p. 18.

della civiltà cristiana»<sup>62</sup>: solo il cristianesimo infatti era in grado di fondare il diritto di nazionalità sul concetto evangelico dell'amore per il prossimo e sul dogma cattolico, chiamato da Gioberti cosmopolitico, vale a dire sull'idea dell'unità del genere umano, in antitesi al concetto individualistico o pagano di nazione, basato sull'egoismo e sul conflitto. Su questa linea la storia di Israele assurge storicamente a modello delle nazioni moderne, in quanto afferma in modo compiuto il legame inscindibile fra religione e principio nazionale<sup>63</sup>.

L'Italia, in virtù del suo profondo, organico legame con la religione cristiana, deteneva un primato morale e civile che la chiamava ad assumere il ruolo di nuovo Israele, a svolgere cioè una missione civilizzatrice in Europa. Questa missione si sarebbe realizzata non attraverso una rivoluzione, che distrugge il passato, cioè la tradizione, ma attraverso una restaurazione, vale a dire una riforma della tradizione che ponesse il cristianesimo in accordo con i principi moderni. Semplificando al massimo, giacché l'uso dei termini in Gioberti è tutt'altro che univoco e lineare, si può dire che il termine di restaurazione, lungi dal significare un ritorno al passato, equivale invece a riforma, vale a dire a quel rinnovamento della tradizione che avrebbe reso quest'ultima capace di porsi a fondamento della civiltà moderna. In tal senso il binomio restaurazione-riforma si contrappone alla rivoluzione.

Gioberti si proponeva dunque di radicare la rivoluzione italiana nella sua storia, intesa però non in senso statico, come nella prospettiva reazionaria dell'età della Restaurazione, ma in senso dinamico-progressivo. Bisognava superare la nozione corrente di tradizione, concepita come un deposito immutabile della cultura e della storia, che occorre accettare in blocco e difendere gelosamente dal progresso che lo minaccia, e fondare un programma nazionale italiano in grado di rinnovarsi continuamente avendo inglobato in sé l'idea di progresso tipica della rivoluzione. Considerando che la tradizione italiana si identificava con il cattolicesimo e con il ruolo del Papato, si trattava di rivitalizzarla, di far uscire il cattolicesimo dalla paralisi che lo aveva mummificato, estraniandolo dalla civiltà

---

<sup>62</sup> V. GIOBERTI, *Della nazionalità in proposito di un'operetta del P. Luigi Taparelli d'Azeglio*, in *Il gesuita moderno*, vol. V, Losanna, 1847, p. 425.

<sup>63</sup> Rivelatrice è su questo punto la polemica con il Taparelli d'Azeglio. Mentre Gioberti affermava che il diritto alla nazionalità doveva prevalere su ogni altro diritto, il gesuita coglieva con efficacia il nodo della controversia riaffermando che un cattolico deve sempre ritenere più importante l'unità della Chiesa rispetto all'unità della nazione. Cfr. per questo D. MENOZZI, *I gesuiti, Pio IX e la nazione italiana*, in *Storia d'Italia, Annali*, vol. 22, *Il risorgimento*, a cura di A. M. Banti e P. Ginsborg, Torino, Einaudi, 2007, p. 456. Sul tema è fondamentale lo studio di F. TRANIELLO, *La polemica Gioberti-Taparelli sull'idea di nazione*, in *Id.*, *Da Gioberti a Moro*, cit., pp. 43-62.

moderna, e restituirlo alla sua funzione di forza immanente della storia, di fattore di incivilimento. A tal fine occorre una riforma intellettuale e morale che abbattesse gli ostacoli che impedivano al cattolicesimo, e all'Italia, di porsi alla guida della civiltà moderna. Il principale di questi ostacoli fu individuato dall'abate piemontese nel gesuitismo, formula nella quale egli compendia tutti i mali della Chiesa che sarebbe stato necessario curare.

Giorgio Rumi ha definito Gioberti una sorta di anti-Machiavelli<sup>64</sup>, in quanto si propose di rovesciare radicalmente la condanna formulata dal Segretario fiorentino riguardo al ruolo del Papato nella storia d'Italia. In realtà il rapporto con il pensiero machiavelliano è molto più profondo, tanto che l'autore del *Principe* deve essere considerato come una delle principali fonti ispiratrici del pensiero giobertiano. Nella *Protologia* Gioberti afferma che il vero progresso è un ritorno al principio. Questo schema, che offre il modello per l'auspicata riforma intellettuale e morale, è stato collegato dalla critica al pensiero di Rousseau, un autore che esercitò una notevole influenza sulla formazione dell'abate piemontese. Ma il filosofo ginevrino esprimeva soprattutto il rimpianto di una primitiva innocenza e semplicità perdute per sempre. Lo spessore politico del concetto giobertiano di riforma appare più legato alla suggestione di temi machiavelliani: con ogni evidenza esso trasse spunto soprattutto dal capitolo I del libro III dei *Discorsi*, nel quale Machiavelli afferma che «a volere che una setta o una repubblica viva lungamente, è necessario ritirarla spesso verso il suo principio», citato non a caso già nel *Primato* proprio a proposito della riforma operata da Domenico e Francesco, i quali avevano richiamato «i cristiani instituti alla santità dei loro principii»<sup>65</sup>.

Significativo è anche l'atteggiamento di Gioberti rispetto alla critica mossa al cristianesimo da Machiavelli nel capitolo secondo del libro secondo dei *Discorsi*, critica riproposta poi da Rousseau. Il Segretario fiorentino aveva giudicato la religione antica più adatta a sviluppare l'amore di patria e la grandezza d'animo rispetto al cristianesimo, il quale invece, rivolgendo gli uomini alla speranza della salvezza ultraterrena, ne aveva indebolito il carattere, anche perché era stata interpretata «secondo l'ozio, e non secondo la virtù». Nel *Primato* l'abate piemontese non contestava la fondatezza di questo giudizio, riferendolo però non all'intrinseca natura del cristianesimo, ma solo ad una determinata fase della sua storia caratterizzata da una corruzione dei suoi principi ispiratori:

---

<sup>64</sup> RUMI, *Gioberti*, cit., p. 28.

<sup>65</sup> V. GIOBERTI, *Del primato morale e civile degli italiani*, introduzione e note di G. Balsamo Crivelli, Torino, UTET, 1920, vol. II, p. 39.

Tal è lo stato a cui addivengono gl'instituti religiosi, quando, trascorsa la disciplina, momentaneamente declinano: il Machiavelli, vissuto in tempi corrottissimi, accusava il Cristianesimo di avere infiacchiti gli animi, e faceva per provar l'assunto un sofisma, ripetuto da Giangiaco Rousseau due secoli appresso [...]. Ma questi valentuomini non avvertono che l'imputazione non concerne, né può concernere la fede in sé stessa e il generale insegnamento o la pratica della Chiesa, ma solo il genio e le abitudini particolari di certi luoghi e tempi<sup>66</sup>.

Nel *Gesuita moderno* egli, abbandonando la precedente reticenza, accusò esplicitamente di questa degenerazione il gesuitismo, che aveva reso i cristiani incapaci di essere al contempo buoni cittadini<sup>67</sup>.

In sostanza sul piano teoretico Gioberti intese realizzare un'ardita sintesi degli opposti, recuperando nella tradizione cattolica l'idea di progresso espressa dalla linea di pensiero dell'illuminismo e dell'idealismo. In questa prospettiva tutto lo sviluppo della civiltà, intesa come sintesi di tradizione e innovazione riunite insieme, viene presentato come una secolarizzazione del messaggio di salvezza del cristianesimo:

Gli ordini morali di Cristo, dopo il lavoro e il tormento di diciotto secoli, sono destinati a diventare gli ordini civili delle nazioni. E come allora Cristo spense il regno di Satana signoreggiando nel cuore dei particolari uomini [...] così ora Cristo combatterà e vincerà Satana di nuovo padroneggiante non più negli uomini particolari ma nei popoli, sotto la persona dei tiranni di cui è l'anima, l'emblema, il modello<sup>68</sup>.

Vi è quindi alla radice delle argomentazioni giobertiane un concetto della religione ambivalente, di difficile decifrazione. Egli scrive ad esempio nel *Primato*: «la religione, madre dell'incivilimento, è figlia della rivelazione»<sup>69</sup>. Ne discen-

<sup>66</sup> GIOBERTI, *Del primato*, cit., vol. II, pp. 72-73.

<sup>67</sup> L'influenza esercitata su Gioberti dal pensiero di Machiavelli fu colta con prontezza dai gesuiti. Nel 1849 padre Curci, presentando il piano di una rivista che sarebbe stata poi la *Civiltà cattolica*, le attribuiva il principale obiettivo di combattere un «concetto affatto pagano dell'incivilimento sociale» che era il risultato dell'alleanza fra i nemici aperti del cattolicesimo e coloro che proclamavano di volerlo riformare «secondo il sistema di Machiavelli riprodotto e ampliato da Gioberti» (F. DANTE, *Storia della "Civiltà cattolica" (1850-1891)*, Roma, Studium, 1990, pp. 144-146). Si cita da F. TRANIELLO, *La sconfitta del neoguelfismo*, in ID., *Religione cattolica e Stato nazionale*, cit., pp. 176-7.

<sup>68</sup> V. GIOBERTI, *Epistolario*, edizione nazionale a cura di G. Gentile e G. Balsamo Crivelli, vol. II, Firenze Vallecchi, 1927, pp. 137-138 (lettera del 14 maggio 1834).

<sup>69</sup> GIOBERTI, *Del primato*, cit., vol. I, UTET, 1932, p. 48.

dono due dimensioni della religione che vengono svolte in parallelo: da un lato la rivelazione come deposito di verità trasmesse da Dio all'uomo e custodite dalla Chiesa cattolica, dall'altro la civiltà concepita come realizzazione negli ordinamenti civili dei principi del cristianesimo. Tutto l'impianto della riflessione dell'abate torinese è costruito su questo dualismo o parallelismo fra due aspetti della religione, distinti ma comunque tra loro correlati:

La religione, benché abbia per iscopo diretto, immediato e principalissimo la rigenerazione spirituale dell'uomo, la sua salute eterna e la vita celeste, mira tuttavia altresì a renderlo felice sopra la terra, ed è atta a far tal effetto, essendo ella strumento potentissimo di cultura<sup>70</sup>.

Gioberti insomma, per riprendere il lucido giudizio di Francesco Traniello, si cimentò sul piano teoretico con un'operazione «audace», che lo obbligava a «muoversi costantemente al limite di una sacralizzazione dell'idea nazionale e di una concezione del cristianesimo storicamente realizzantesi nelle storie delle nazioni, che certo assume non poche movenze hegeliane e presenta non trascurabili esiti “secolarizzanti” rispetto alla tradizione teologica cattolica»<sup>71</sup>.

Su queste basi l'hegeliano Bertrando Spaventa pose il Gioberti, insieme al Vico e al Rosmini, lungo la linea che, a partire dalla Riforma e dal Rinascimento, aveva dato avvio a quel processo di unificazione fra religione e filosofia che aveva rappresentato il fulcro del moderno pensiero europeo, del quale la cultura italiana era stata ed era ancora parte integrante<sup>72</sup>. Prendendo spunto dall'interpretazione di Spaventa, Gentile sciolse drasticamente le ambiguità del pensiero giobertiano interpretandolo in chiave immanentistica. A suo parere il cristianesimo al quale si riferiva l'autore del *Primato*, «svestito dalla sua forma mitica e simbolica, è una pura filosofia»<sup>73</sup>; è infatti una religione che non divide «l'uomo in due parti, in una delle quali sia dato filosofare liberamente, e nell'altra l'anima abbia ad abbandonarsi a una forza superiore, che la soggioghi

<sup>70</sup> V. GIOBERTI, *Teorica del soprannaturale*, a cura di A. Cortese, vol. I, Padova, Cedam, 1970, p. 99 [l'opera fu pubblicata a Bruxelles nel 1838].

<sup>71</sup> F. TRANIELLO, *La polemica Gioberti-Tapparelli sull'idea di nazione*, in ID., *Da Gioberti a Moro*, cit., p. 61.

<sup>72</sup> Il riferimento è ovviamente alla celebre prolusione alla cattedra napoletana di filosofia del 1861, ristampata proprio a cura di Gentile nel 1908 con il titolo, divenuto poi classico, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, e quindi all'opera *La filosofia di Gioberti* pubblicata nel 1863.

<sup>73</sup> G. GENTILE, *Gioberti*, in *I profeti del Risorgimento italiano*, Firenze, Sansoni, 1944, p. 75.

con la potenza del mistero»<sup>74</sup>, ma è la religione di Cristo intesa come «la filosofia della ragione umana, della ragione universale»<sup>75</sup>. Anche «la rivelazione di cui parla Gioberti non mira alla giustificazione d'una filosofia per mezzo del domma religioso, anzi vuol giustificare il domma in base a una filosofia»<sup>76</sup>. In pratica il filosofo di Castelvetrano leggeva Gioberti alla luce della propria teoria della coincidenza della religione nella filosofia, nella quale tutte le forme dello spirito devono necessariamente inverarsi e dissolversi. In tal modo egli poteva presentare l'attualismo come il culmine e la suprema sintesi di tutta la tradizione filosofica italiana, nelle sue componenti ghibelline come nella linea guelfa rappresentata da Rosmini e Gioberti<sup>77</sup>.

Naturalmente non è possibile proporre in questa occasione un'analisi critica delle tesi gentiliane. Mi sembra però che esse meritino considerazione per gli stimolanti spunti di riflessione che offrono. Ad esempio è utile tenere presente una precisazione, relativa alla natura del neoguelfismo, che troppi interpreti tendono a sottovalutare: «il cattolicesimo giobertiano [...] non è il cattolicesimo papale»<sup>78</sup>.

La crisi del 1848 fece cadere tutti gli equivoci, più o meno interessati, ed aprì una nuova fase del processo risorgimentale, dominata dallo scontro frontale fra la Chiesa e lo Stato liberale.

Intanto apparve chiaro a tutti che il compimento del programma nazionale implicava necessariamente una trasformazione in senso liberale degli ordinamenti politici attraverso costituzioni che garantissero almeno ad una parte della nazione il diritto di formare organismi rappresentativi. D'altra parte caddero rapidamente le speranze di un coinvolgimento nel movimento nazionale della Chiesa e in generale del mondo cattolico. Infatti si rivelò impossibile sciogliere in qualche modo il nodo rappresentato dalla doppia sovranità, temporale e spirituale, del Pontefice. Questi, per nulla disposto a modificare la propria condizione di principe di uno

<sup>74</sup> Ivi, p. 74.

<sup>75</sup> Ivi, p. 73.

<sup>76</sup> Ivi, p. 80.

<sup>77</sup> Sorprende il fatto che Rumi, nell'esaminare le varie interpretazioni dell'opera di Gioberti, ignori completamente la tesi di Gentile.

<sup>78</sup> GENTILE, *Gioberti*, cit., p. 82. Gentile chiarisce poi ulteriormente il proprio pensiero affermando che «il cattolicesimo di Gioberti è il sistema della religione in cui convengono tutte le religioni positive» (ivi, pp. 82-83). A questo proposito risulta assai interessante il concetto di poligonìa introdotto da Gioberti: il poligono è uno ma ha infiniti lati, e tende ad accostarsi costantemente alla perfezione del cerchio nel quale è iscritto, senza mai raggiungerla. L'importanza del concetto, che apre scenari assai suggestivi per la lettura delle opere giobertiane, è stato opportunamente sottolineato da Claudio Vasale, *Tradizione e progresso in Vincenzo Gioberti*, cit., part. pp. 362-363. Ovviamente è un tema al quale è solo possibile accennare qui, e sul quale mi riprometto di tornare in un'altra occasione.

Stato italiano, proclamò altresì gli ordinamenti liberali e costituzionali incompatibili con i principi della Chiesa cattolica.

Si aprì allora una frattura fra movimento nazionale e mondo cattolico destinata ad approfondirsi negli anni seguenti. A questo proposito Traniello ha richiamato opportunamente l'esigenza di considerare il rapporto fra Chiesa e nazione come «un processo in divenire», accantonando, «per quanto possibile, le pregiudiziali di specie teleologica [...] secondo le quali gli esiti di quel processo parrebbero quasi interamente iscritti nelle sue premesse»<sup>79</sup>. Va detto tuttavia che, se si considerano gli indirizzi che orientarono le scelte di fondo della Chiesa di Roma, come si è cercato di fare in rapidissimi tratti qui, è davvero difficile sfuggire all'impressione di una inevitabilità del conflitto. Il 1848 appare da questo punto di vista certo uno spartiacque<sup>80</sup>, ma anche, e soprattutto, una rivelazione.

Crollò d'un colpo il fragile edificio abilmente architettato da Gioberti, che pure aveva conseguito lo straordinario risultato di porre larga parte dell'opinione cattolica e gli stessi vertici romani di fronte alla necessità di confrontarsi con le aspirazioni italiane all'unità e all'indipendenza. Nella nuova opera pubblicata a Parigi nel 1851, *Del rinnovamento civile d'Italia*, Gioberti prese atto della sconfitta del neoguelfismo e provò a riformulare il programma nazionale sulla base della nuova situazione determinatasi dopo la crisi del 1848. Al riguardo mi preme soprattutto ribadire che, se è possibile certamente trovare nel tortuoso sviluppo del pensiero giobertiano diversi motivi di continuità ed una certa coerenza di fondo, è davvero impossibile ignorare o sottovalutare, come pure si è ostinata a fare una parte della storiografia, lo scarto netto che il *Rinnovamento* fece segnare rispetto alle opere anteriori al 1848. Gioberti in quest'opera seppe lanciare sui futuri sviluppi del problema italiano uno sguardo a tratti di straordinaria lucidità e preveggenza: abbandonata definitivamente ogni ipotesi di sopravvivenza del potere temporale, egli individuò come unica soluzione una netta separazione fra Stato e Chiesa e affidò la realizzazione del programma nazionale all'iniziativa del Piemonte, in particolare a Cavour, che incontrò a Parigi poco prima di morire. Restava sempre insoluto il nodo di fondo del processo risorgimentale: la necessità di coinvolgere la massa della nazione. In passato Gioberti aveva individuato una scorciatoia nella formazione di una corrente di opinione cattolico-moderata sostenuta da una Chiesa non pregiudizialmente ostile alle aspirazioni italiane; ora, chiusa per sempre quella via, Gioberti ammetteva che il risorgimento, pur restando cattolico, si sarebbe realizzato senza il papa e, abbandonate le precedenti riserve sul suffragio universale, aprì il suo pensiero ad una prospettiva democrati-

<sup>79</sup> TRANIELLO, *Religione cattolica e Stato nazionale*, cit., p. 163.

<sup>80</sup> *Ibid.*

ca. Senonché l'abate piemontese riconosceva che il popolo non era ancora pronto ad assumere il ruolo di protagonista della vita nazionale, e sottolineava l'esigenza di educare le classi popolari e insieme di alleviare le condizioni di miseria in cui versavano attraverso adeguati provvedimenti di natura sociale. Sul piano teorico, egli proclamava chiusa la fase del risorgimento, inteso come ritorno ad un principio originario, attraverso il quale la nazione avrebbe dovuto prendere coscienza delle proprie radici cattoliche e renderle nuovamente attuali; era giunto il tempo del rinnovamento, vale a dire di un nuovo inizio, inteso come palingenesi, ovvero come una profonda trasformazione. Non era più tempo evidentemente di soluzioni gradualistiche o di adattamenti tattici: nel *Rinnovamento* il suo pensiero si apriva anche all'utopia, auspicando l'avvento di una nuova Roma, di una Roma dell'avvenire, «più ampia e magnifica delle passate essendo la somma e l'armonia di tutte»<sup>81</sup>. In tal modo al compimento dell'unità italiana si accoppiava il sogno di una restaurazione del vero cattolicesimo depurato finalmente da tutti i suoi mali. Riaffiorava così, al termine del suo complesso itinerario filosofico e politico, l'idea di una riforma religiosa: ad essa Gioberti dedicò una lunga e tormentata riflessione, consegnata ad una serie di note ed appunti che egli non divulgò e che furono in parte pubblicati dopo la sua morte.

Il 1848 segnò, con il naufragio del progetto neoguelfo, anche la fine delle speranze dei cattolici liberali. Questi si illusero all'inizio che i rivolgimenti di quell'anno potessero essere la premessa per l'attesa rinascita religiosa, ma furono ben presto smentiti dalle posizioni assunte da Pio IX<sup>82</sup>. Di fronte all'intransigenza della Chiesa si determinò anche fra loro una nuova divaricazione: alcuni infatti, come Rosmini e Capponi, non presero le distanze dal potere temporale dei Papi, distinguendosi così da Gioberti, Lambruschini e Manzoni. Nella crisi del 1848 emerse anche il limite di fondo dell'esperienza cattolico-liberale, limite per certi versi analogo a quello di tutto il movimento risorgimentale: l'incapacità di parlare alla massa del popolo cristiano, di diffondere le aspirazioni di rinascita della vita religiosa al di là di ristretti circoli di intellettuali o di ecclesiastici. Del resto le opere dei cattolici liberali o restarono inedite o furono condannate dalla Chiesa, come accadde nel 1849 per le rosminiane *Delle cinque piaghe* e *Della Natu-*

---

<sup>81</sup> V. GIOBERTI, *Del rinnovamento civile dell'Italia*, a cura di F. Nicolini, vol. II, Bari, Laterza, 1911, p. 303.

<sup>82</sup> Il travagliato processo di beatificazione di Pio IX, culminato infine nella solenne proclamazione il 3 settembre 2000, è stato accuratamente ricostruito da R. RUSCONI, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Roma, Viella, 2010, pp. 385-407. Degne di nota sono in particolare le contraddittorie motivazioni della decisione (ivi, pp. 406-407).

*rale costituzione della società civile.* Aveva ragione Francesco De Sanctis nel dire che mancò al Rosmini il popolo al quale rivolgersi.

Naturalmente il cattolicesimo liberale, e ancora di più il neoguelfismo, lasciarono tracce profonde nel mondo cattolico, suscitando nel clero una significativa corrente di opinione contraria al temporalismo e favorevole al programma nazionale. Andò perduta però in larga parte, se si eccettuano taluni ristretti circoli come quello toscano raccolto intorno al Lambruschini, l'aspirazione alla riforma religiosa che aveva rappresentato il tema centrale e più caratteristico dell'esperienza cattolico-liberale in Italia. Non a caso la stessa espressione cattolicesimo liberale entrò nell'uso comune proprio nei mesi cruciali del 1848 ma in un'accezione piuttosto generica, che designava tutte le opinioni non allineate con le prese di posizione della Chiesa. In pratica dopo il 1848 i temi centrali del cattolicesimo liberale si diluirono e si dissolsero infine nella corrente del liberalismo politico, sopravvivendo in particolare in alcuni esponenti della classe dirigente che diede vita alla Destra storica. Per questi uomini si deve parlare propriamente di liberali cattolici, politici di orientamento liberale che si distinsero in vario modo, in quanto cattolici, dai principi ufficialmente sanciti dalla Chiesa di Roma.

Se si esamina il programma separatista di Cavour non è difficile rintracciare importanti echi delle posizioni cattolico-liberali, in particolare nella convinzione che la libertà conseguente alla rinuncia al potere temporale avrebbe favorito una rinascita di spiritualità cristiana e avrebbe reso più autorevole ed efficace la missione pastorale della Chiesa. Per un altro verso però la formula «libera Chiesa in libero Stato», limpida risposta alle mutate condizioni del problema religioso in Italia, faceva segnare anche un deciso superamento della prospettiva cattolico-liberale, ispirata piuttosto ad una distinzione fra i due poteri che ad una rigorosa separazione. Interprete di questa sostanziale differenza si fece Niccolò Tommaseo, il quale propose il motto «libera Chiesa e libero Stato» in sostituzione di quello cavouriano, dove l'«in» sembrava implicare una subordinazione della Chiesa allo Stato<sup>83</sup>.

Com'è noto, l'espressione «libera Chiesa in libero Stato», enunciata da Cavour il 27 marzo 1861 nel discorso di replica a chiusura della discussione svolta alla Camera dei deputati sulla questione romana<sup>84</sup>, fu interpretata sulle prime come un abile espediente politico per superare, con una proposta di ampio respiro, un passaggio parlamentare particolarmente delicato, che cadeva dopo il fallimento della missione Pantaleoni-Passaglia. Gli studi di Francesco Ruffini hanno

<sup>83</sup> N. TOMMASEO, *Il parlamento e l'Italia. Lettera*, Firenze, 1865, p. 9.

<sup>84</sup> In effetti la formula era già stata utilizzata nelle istruzioni per la missione Pantaleoni-Passaglia.

dimostrato che la genesi della posizione cavouriana andava ricondotta in particolare alle suggestioni della Ginevra calvinista alla quale lo statista piemontese era legato da vincoli familiari<sup>85</sup>. Altri studi, senza mettere in discussione queste origini elvetiche, hanno approfondito le molteplici influenze che agirono sul programma cavouriano, che comunque nasceva da una lunga riflessione e non era certo un espediente dettato dalle contingenze politiche<sup>86</sup>. A questo proposito Ettore Passerin d'Entrèves ha parlato di una «generosa utopia» inserita nell'abile strategia politica di Cavour<sup>87</sup>. Effettivamente la formula «libera Chiesa in libero Stato» apparve subito di assai difficile applicazione, e non solo per il deciso rifiuto da parte della Santa sede di ogni negoziazione concernente il potere temporale. Essa, nella sua interpretazione più radicale, implicava che la Chiesa fosse assoggettata alle norme del diritto comune come qualsiasi altra associazione, ma di fatto era impossibile alle autorità non considerare il rilievo pubblico delle istituzioni ecclesiastiche. D'altra parte essa comportava in linea di principio una rinuncia ad intervenire nelle vita interna della Chiesa, che urtava contro consolidate tradizioni e contro obiettive necessità dell'azione di governo: non a caso questa tentazione più volte si manifestò anche in esponenti della Destra erede del programma cavouriano, a volte, come nel Ricasoli, proprio nell'intento di imporre alla Chiesa l'auspicata riforma religiosa. Insomma la distanza fra separatisti e giurisdizionalisti, chiara nei principi, veniva di fatto stemperandosi di molto nella realtà, risolvendosi in una maggiore o minore propensione ad intervenire negli affari ecclesiastici. In tal senso si individua, come già notava Jemolo, una sostanziale continuità nella politica ecclesiastica della Destra e della Sinistra<sup>88</sup>, una continuità dettata anche dall'emergere, dopo la Comune, del pericolo rosso, di fronte al quale la classe dirigente fu indotta progressivamente a vedere nel clero, se non ancora nella Chiesa, non più un nemico ma un potenziale, insostituibile baluardo a difesa dell'ordine stabilito. Erano le premesse lontane dello scambio politico fra i due poteri consumatosi poi a partire dal primo Novecento fino al Concordato. In questa situazione la formula cavouriana rappresentò in fondo un orizzonte ideale, utile nei momenti di burrasca per orientare la rotta, ma destinato sempre più a sfumare in lontananza fino a sparire del tutto alla vista. La storia italiana avrebbe seguito altre strade.

---

<sup>85</sup> F. RUFFINI, *La giovinezza del conte di Cavour. Saggi storici secondo lettere e documenti inediti*, 2 voll. Torino, 1912.

<sup>86</sup> Cfr. E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *I precedenti della formula cavouriana "Libera Chiesa in libero Stato"*, in ID., *Religione e politica nell'Ottocento europeo*, cit., pp. 207-224.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 221.

<sup>88</sup> JEMOLO, *Chiesa e Stato*, cit., p. 387.

Per quanto concerne la Chiesa, l'eredità del pensiero di Rosmini, al quale si erano ispirati alcuni settori del clero, non portò alla formazione di una corrente ben definita, e fu gradualmente circoscritta ed emarginata dall'azione delle gerarchie, fino alla condanna ufficiale nel 1888 di 40 sue proposizioni. L'influenza di Rosmini andò così esaurendosi, e riemerse solo a tratti, come un «fiume carsico»<sup>89</sup>, in singoli aspetti e momenti della vita religiosa e culturale dell'Italia unita. Anche i cattolici favorevoli ad una conciliazione con lo Stato persero progressivamente rilievo, e non solo perché non in linea con gli indirizzi adottati dalla Santa sede: la loro religiosità, vissuta soprattutto come esperienza della coscienza individuale, non si adattava ai bisogni della società italiana nella seconda metà dell'Ottocento, segnata dallo sviluppo della società industriale. Con questa realtà seppero confrontarsi molto più efficacemente gli orientamenti che si possono definire intransigenti, i quali diedero un contributo decisivo alla nascita delle varie forme di associazionismo cattolico, ispirate sovente a posizioni critiche nei confronti dello Stato liberale e del mondo moderno. Sostenuti dalla Segreteria di Stato, gli intransigenti favorirono un rafforzamento della struttura gerarchica della Chiesa e del centralismo romano. Sul piano culturale l'adozione della filosofia neotomista come fondamento degli studi nei seminari, patrocinata ufficialmente dall'enciclica *Aeterni Patris* del 1879, favorì la formazione di generazioni di ecclesiastici più inclini al conformismo intellettuale ed alla sottomissione all'autorità che ad un'autonoma ricerca filosofica e teologica. È davvero difficile non condividere il giudizio di Pietro Scoppola che ha parlato di un processo di impoverimento della cultura cattolica italiana, sempre più appiattita a partire dalla seconda metà dell'Ottocento sul tema dei rapporti fra Stato e Chiesa e insensibile alle problematiche propriamente religiose che in vario modo si svolgevano nel cattolicesimo europeo<sup>90</sup>.

In questo clima vanno individuate le premesse della drammatica crisi del movimento modernista. La storiografia ha a lungo considerato il modernismo come un'eresia i cui contorni sarebbero stati definiti dalle proposizioni condannate dall'enciclica *Pascendi* del 1907. Una svolta negli studi è stata rappresentata dalla pubblicazione nel 1961 del libro di Pietro Scoppola *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, che ha analizzato l'esperienza modernista soprat-

---

<sup>89</sup> F. TRANIELLO, *La questione rosminiana nella storia della cultura cattolica in Italia*, in «Aevum», XXXVII, 1963 p. 67.

<sup>90</sup> P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1961, pp. 37 sgg. Opportunamente Alberto Melloni, ha ricordato, proprio all'inizio della sua bella introduzione ai citati volumi *Cristiani d'Italia*, la chiusura delle facoltà di teologia nel 1873 e le vicissitudini degli studi di storia del cristianesimo in Italia.

tutto come un aspetto importante della vita culturale e religiosa dell'Italia e dell'Europa agli inizi del Novecento. Si è posto in questa prospettiva il problema del legame fra il modernismo e il cattolicesimo liberale. Certamente non manca nel pensiero modernista qualche riferimento ai frammenti sulla riforma religiosa di Gioberti, e soprattutto ad alcuni motivi caratteristici della spiritualità rosminiana, ma non è possibile stabilire un rapporto di discendenza diretta, secondo la tesi di uno storico favorevole al modernismo come Angiolo Gambaro<sup>91</sup>. Si trattò tutto sommato di legami esili: obbligati a confrontarsi con un contesto politico-culturale molto diverso, i modernisti manifestarono a tratti un certo fastidio per la formazione teologica di Rosmini, considerato da qualcuno, forse un po' ingenerosamente, «non [...] uomo di fede, ma uomo di Chiesa»<sup>92</sup>.

Il modernismo fu l'ultima fiammata, prima della svolta del Concilio Vaticano II, di quelle aspirazioni ad un rinnovamento del sentire religioso in Italia che dai primi del Settecento avevano accompagnato, senza realizzarsi, lo sviluppo e l'affermazione della coscienza nazionale. Con l'avvento del fascismo si aprì una fase nuova, che da un lato rappresentò con la Conciliazione del 1929 la consacrazione ufficiale del concetto dell'Italia nazione cattolica, dall'altro incise in profondità sulla vita e sulla mentalità religiosa delle masse attraverso riti, culti, manifestazioni, modelli organizzativi che instaurarono nell'insieme un clima «più chiuso e tendenzialmente più conformistico»<sup>93</sup>: una realtà che, proprio per il suo radicamento negli stili di vita quotidiani, avrebbe a lungo condizionato le vicende successive del cattolicesimo italiano.

Come rilevò con amarezza Arturo Carlo Jemolo, la condanna e la repressione del modernismo, giudicato sprezzantemente da Gentile un movimento di pochi «ritardatari», si consumarono nella totale indifferenza dell'Italia laica, sia di un filosofo liberale come Benedetto Croce sia dei socialisti Turati e Treves: «Si era ormai scolpito nelle coscienze un separatismo ben diverso, ma ben più radicale, di quello giuridico espresso dalla formula cavouriana»<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> A. GAMBARO, *Il modernismo*, [Firenze], 1912.

<sup>92</sup> Il giudizio di padre Pietro Gazzola è riferito da F. TRANIELLO, *La spiritualità rosminiana nella storia religiosa dell'Italia moderna*, in *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, Padova, 1969, p. 125 (l'intero saggio è alle pp. 105-139)

<sup>93</sup> F. TRANIELLO, *L'Italia cattolica nell'era fascista*, in ID., *Religione cattolica e Stato nazionale*, cit., p. 258.

<sup>94</sup> JEMOLO, *Chiesa e Stato*, cit., p. 387. Va segnalata però l'evoluzione delle posizioni di Luigi Salvatorelli. Questi nel 1909 (*«Les quelques lettres» di A. Loisy e il modernismo*, in «La cultura», 1909) aveva riecheggiato le severe critiche della filosofia idealistica al pensiero modernista e poi nel 1911 aveva anche giudicato negative le conseguenze di quell'esperienza per buona parte del clero: «Il vecchio spirito ecclesiastico è scomparso; la vecchia religiosità è mor-

Pure l'insoddisfazione per l'intrinseca miseria della vita religiosa italiana non poteva non farsi sentire nei momenti di più grave crisi della storia nazionale. Non è un caso se proprio negli anni in cui si profilò e poi si consolidò la dittatura fascista «si amava parlare [...] della necessità di una riforma religiosa in Italia, o che si trattasse di riprese in senso protestante (rivista "Conscientia") o che si interpretasse come tale [...] il rinnovamento idealistico ai primi del secolo (Gramsci), per non parlare dei riecheggiamenti del Missiroli»<sup>95</sup>; né vanno dimenticati gli scritti di Piero Gobetti e *Rivoluzione protestante* di Giuseppe Gangale, edita nel 1925 proprio dallo scrittore torinese. Sennonché, si chiedeva Omodeo, «questa riforma religiosa italiana da dove doveva nascere? Ricalcare quella protestante per ovvi motivi non si poteva. [...] Da quale germoglio della vita cattolica inaridita e disseccata dal gesuitismo doveva scaturire?»<sup>96</sup>.

Nel 1946, avendo ancora sotto gli occhi le rovine della guerra, lo stesso Omodeo dedicò l'ultimo suo corso universitario, rimasto incompiuto per la morte precoce e pubblicato poi postumo da Croce, all'opera di Calvino. Egli individuò allora nella tempra morale, nella profonda spiritualità del riformatore di Ginevra, nella sua opera di «semplificazione e purificazione della vita morale degli uomini dagli elementi mistici e magici» le premesse necessarie per lo sviluppo di «una nuova civiltà», per una rinascita dell'Europa:

Quando ci saremo disavvezziati dal fascino della gloria militare, gloria troppo rumorosa per essere sincera, e sapremo invece dare il giusto rilievo alla vita profonda, il triste riformatore di Ginevra, il duro procuratore dei diritti di Dio e di un inamabile dogma, ci apparirà grande educatore degli

---

ta; ma dalla morte non è sorta una nuova vita. [...] Il modernismo in questi casi ha distrutto e non ha edificato» (*Il presente e l'avvenire del modernismo italiano*, studio composto nel 1911 e pubblicato in *Saggi di storia e politica religiosa*, Città di Castello, Lapi, 1914, p. 164; anche il saggio del 1909 è ristampato in questo volume, alle pp. 138 sgg.). Ma nel 1928, in un clima politico-culturale profondamente mutato, lo storico umbro riconosceva il valore del modernismo, «un movimento che, in una sfera puramente speculativa, può apparire senza ragion d'essere, ma che nella sfera della realtà pratica, religioso-sociale, aveva una sua profonda radice, e rispondeva ad esigenze reali per nulla affatto risolte a tutt'oggi» (*L'Italia dopo il 1870*, in «La cultura», VII, 1928, pp. 211-215). Sui limiti della posizione di Salvatorelli di fronte al valore spirituale della drammatica esperienza del credente Buonaiuti, cfr. A. SAITTA, *Luigi Salvatorelli*, in «Critica storica», XIV, 1977, pp. 94-103.

<sup>95</sup> D. CANTIMORI, *Chabod storico della vita religiosa italiana del Cinquecento*, in «Rivista storica italiana», LXXXII, 1960, testo ristampato in ID., *Storici e storia*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 315-342 (il brano citato è a p. 315). La seconda edizione di *Monarchia socialista* di Missiroli è del 1922.

<sup>96</sup> OMODEO, *Difesa del Risorgimento*, cit., p. 445 (recensione di *Risorgimento senza eroi* di Gobetti).

uomini, degno di stare come generatore di civiltà a fianco dell’apostolo delle genti e del vescovo d’Ippona<sup>97</sup>.

Diversi anni dopo, nel 1957, poco prima che si affacciassero le grandi speranze, che speriamo non effimere, del Vaticano secondo, Raffaele Pettazzoni, pur senza toccare il nodo decisivo degli assetti istituzionali della Chiesa, riproponeva per l’ennesima volta il problema di un superamento di un modello di appartenenza cattolica tipico della realtà italiana, drammaticamente povero di spiritualità e di forza interiore:

Ci sono nella vita religiosa italiana delle tare inveterate: superstizioni, ignoranza, fanatismo, miracolismo, ritualismo di parata. Sono tare antiche, in parte risalenti ad un paganesimo che la Chiesa si è incorporato, illudendosi di distruggerlo con la semplice applicazione di un’etichetta cristiana [...]. Forse la Riforma, se avesse attecchito in Italia, avrebbe più o meno risanato quelle piaghe. Ma proprio non è possibile altrimenti?<sup>98</sup>.

Oggi, di fronte ad altre macerie, in questa Italia nella quale si sente riproporre da ogni parte, nell’indifferenza verso ogni forma di spiritualità, lo stereotipo della nazione cattolica, se andiamo in cerca di una parola che scenda nel profondo del cuore, che ci illumini sul disagio di essere uomini, non troviamo certo risposte dalla Chiesa ufficiale, ma solo consolazione in voci isolate e marginali, oppure in squarci di letteratura, di arte, di cinema, di poesia. E vengono allora in mente i versi di un eretico, di un profeta disarmato, forte della sua scandalosa, consapevole ingenuità, che brancolando come un cieco sull’orlo dell’abisso preconizzò in anni ormai lontani il deserto morale nel quale ci troviamo dolorosamente a vivere. E sono versi – questi – di Pier Paolo Pasolini:

[...] io, del Nuovo  
Corso della Storia  
– di cui non so nulla – [...]  
una sola cosa comprendo: che sta per morire  
l’idea dell’uomo che compare nei grandi mattini  
dell’Italia, o dell’India [...]  
[...] L’idea dell’uomo ... che in Friuli ...  
o ai Tropici ... vecchio o ragazzo, obbedisce

<sup>97</sup> A. OMODEO, *Giovanni Calvino e la Riforma in Ginevra. Opera postuma*, a cura di B. Croce, Bari, Laterza, 1947, pp. 152-153.

<sup>98</sup> R. PETTAZZONI, *La Chiesa e la vita religiosa in Italia*, in *Stato e Chiesa*, a cura di V. Gorresio, Bari, Laterza, 1957, p. 46.

a chi gli dice di rifare gli stessi gesti  
nell'infinita prigione di grano o d'ulivi,  
sotto il sole impuro o divinamente vergine,  
a ripetere a uno a uno gli atti del padre,  
anzi, a ricreare il padre in terra,  
in silenzio, o con un riso di timido  
scetticismo o rinuncia a chi lo tenti,  
perché nel suo cuore non c'è posto  
per altro sentimento  
che la Religione<sup>99</sup>.

VITTORIO CRISCUOLO

---

<sup>99</sup> P. P. PASOLINI, *Poesia in forma di rosa*, Milano, Garzanti, 1976 [I ed. 1964], pp. 150-151.



## I valdesi tra Restaurazione e Risorgimento

### *La situazione delle Valli Valdesi nel 1814*

Il cinquantesimo convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, dedicato ai 150 anni dell'Unità d'Italia, mi dà l'occasione per ripensare ad un argomento che già in passato ha attratto la mia attenzione e che non mi pare ancora studiato in tutti i suoi aspetti<sup>1</sup>.

Le Valli Valdesi uscivano dal periodo napoleonico in una situazione estremamente difficile. Dal punto di vista giuridico riprendevano vigore le leggi discriminatorie sul piano civile e religioso che venivano di fatto rese più dure per punire i valdesi per la loro collaborazione con il regime napoleonico che era culminata nella nomina del moderatore Pietro Geymet a sottoprefetto di Pinerolo. Infatti, durante la restaurazione, i vescovi si impegnarono particolarmente a far osservare dalle autorità sabaude le norme più vessatorie nei confronti dei valdesi. In particolare, il tempio di San Giovanni aperto al culto nel 1806 fu chiuso per alcuni anni e, per poterlo riaprire, fu necessario erigere un muro che sottraesse la facciata alla vista della popolazione cattolica. Riprese vigore la legge che permetteva di strappare i figli minorenni alle famiglie valdesi per dare loro un'educazione cattolica.

La Chiesa Valdese di Torre Pellice aveva richiesto il permesso di aprire un istituto di istruzione superiore o "collegio" e si dovette attendere fino al 1835.

Sul piano ecclesiologico venivano abolite le concistoriali napoleoniche e fu ricreata la tradizionale struttura sinodale. Rodolfo Peyran assumeva la carica di moderatore con una Tavola di tre membri, tutti pastori. Per convocare il Sinodo era necessaria l'autorizzazione regia e il primo sinodo di questo periodo si riunì a Torre Pellice nel 1818. Seguirono poi quelli del 1823, 1828, 1833. Il corpo pastorale era formato in gran parte da sociniani ed illuministi, anche se vi erano alcune

---

<sup>1</sup> Vedi D. MASELLI, *Charles Beckwith e l'Evangelismo italiano*, in "O sarete missionari o non sarete nulla". *Charles Beckwith 1789-1989*, Atti del Convegno promosso dall'Associazione "Francesco Lo Bue" (Torre Pellice, 22 luglio 1989), Torre Pellice, 1990, pp. 62-73. Vedi inoltre ID., *Storia della Società Biblica Valdese*, in *Libri, biblioteche e cultura nelle Valli valdesi in età moderna*, a cura di M. Fratini, atti del XLIV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 28-29 agosto 2004), Torino, Claudiana, 2006, pp. 192-210.

eccezioni come il pastore di S. Giovanni, Giosuè Meille e quello di Torre Pellice, Pietro Bert, che avevano contatti con l'Unità dei Fratelli moravi ed avevano una tendenza pietistica. Nelle Valli Valdesi mancavano Bibbie e Nuovi Testamenti al punto che i genitori dividevano le poche Bibbie di famiglia in tante parti quanti erano i figli e le chiese distribuivano alle nuove famiglie alcune pagine strappate dalle poche Bibbie esistenti.

Dal punto di vista finanziario, cessarono gli stipendi pastorali dati dallo stato francese, mentre non vi era traccia del tradizionale aiuto inglese. Rimanevano alcuni sussidi del Comitato Vallone. La popolazione era molto povera tanto da avere difficoltà persino a comprare il sale<sup>2</sup>. I rapporti tra i pastori e tra questi e le chiese erano scarsi.

#### *Visita alle Valli del Pastore anglicano Thomas Sims e nascita della società Biblica*

Questa era la situazione quando nell'autunno 1814 giunse alle Valli il primo visitatore inglese dell'ottocento, Thomas Sims, attratto dalla leggenda che considerava i Valdesi come i discendenti di una chiesa cristiana antichissima, fondata da San Paolo in un suo viaggio verso la Spagna<sup>3</sup>. Il Sims<sup>4</sup> era un giovane ministro anglicano che visitò tutte le Valli, ma ebbe un particolare contatto con il pastore di Torre Pellice, Pietro Bert. Tornato in Inghilterra il Sims scrisse a questi una lettera consigliandogli di fondare, anche nelle Valli, una Società Biblica come quelle esistenti, ormai, in varie nazioni europee. Il Bert chiese il parere del moderatore Peyran il quale rispose che i tempi non erano ancora maturi per una simile impresa<sup>5</sup>. Il pastore di Torre Pellice aveva trasmesso al Sims la risposta del moderatore, ma cercò di trovare una strada per costruire la Società Biblica che egli definiva "opera di pietà". Approfittò degli esami della scuola quartierale per chiedere ai suoi parrocchiani se fossero interessati al progetto e invitarli,

<sup>2</sup> Vedi lettera di P. Bert alla S.B.B.F. del 25 gennaio 1815 in Ivi., p.196. Per la descrizione della vita nelle Valli Valdesi durante la Restaurazione, vedi A. ARMAND-HUGON, *Storia dei Valdesi*, II, *Dall'adesione alla Riforma all'Emancipazione (1532-1848)*, Torino, Claudiana, 1974, pp. 267-283.

<sup>3</sup> Ivi, p. 273.

<sup>4</sup> Thomas Sims di Clifford, al suo ritorno in Inghilterra scrisse un resoconto del suo viaggio alle Valli Valdesi che aprì la serie degli scritti inglesi a favore dei Valdesi nel sec. XIX. Mantenne costanti rapporti con Pietro Bert.

<sup>5</sup> G. SPINI, *Studi sull'evangelismo italiano tra Otto e Novecento* Torino, Claudiana, 1994, pp. 55-56.

quando la loro risposta era affermativa, a dare una piccola cifra mensile per realizzarlo. Contemporaneamente informò i protestanti stranieri residenti a Torino che si stava raccogliendo nelle Valli una somma per la società biblica e chiese loro se sarebbero stati disponibili a raddoppiarla<sup>6</sup>. Impegnò l'anno 1815 in questi preparativi ed il 13 gennaio 1816 scrisse una lettera a tutti i pastori per coinvolgerli nell'iniziativa. Allegava due lettere di Antonio Monastier, storico valdese residente a Losanna, e dopo aver raccontato l'esperimento fatto a Torre Pellice con il suo "gregge", continuava:

La lettura delle due lettere che accompagnano la presente, prova, signori, l'importanza del progetto di cui si parla. La prova ha dovuto necessariamente essere parziale, la sua esecuzione deve essere generale. Stando così le cose, siamo noi a dover dare all'istituzione una forma regolare e legittima. Non teniamo dunque nessun conto, mio zio Geymet ed io, dell'approvazione di alcune delle nostre chiese; è il parere della totalità dei pastori che dobbiamo ricevere e conoscere. Il nostro desiderio è di essere utili alla Patria e di fare avanzare il regno di Dio. Io sono sicuro che non avete altro scopo. Nella nostra valle i sottoscrittori si presentano all'invito e troviamo sovente la pietà della vedova, e sarà lo stesso tra voi<sup>7</sup>.

Gli scopi del Bert risultano molto evidenti da questa lettera. In primo luogo si tratta di un pastore molto vicino allo spirito del risveglio tanto da definire la diffusione delle Scritture, di cui, come abbiamo già detto, le Valli erano del tutto carenti, come un'opera di pietà e da citare un episodio significativo come l'osservazione di Gesù a proposito della vedova che aveva versato tutto il "povero" denaro che aveva nella cassetta delle elemosine del tempio di Gerusalemme<sup>8</sup>. È da sottolineare il desiderio "di far avanzare il Regno di Dio". In secondo luogo vi era la volontà di spingere i pastori delle Valli, i cui collegamenti erano rarissimi, come si è già detto, ad impegnarsi in un lavoro comune riconoscendo nelle Valli "una Patria" per cui lavorare e da inserire nel quadro del protestantesimo europeo. La lettera ha molte citazioni della "patria" e dei "compatrioti" che si trovano all'estero. È evidente che è già presente il concetto che il Bert premetterà al suo discorso sulla disciplina ecclesiastica fatto al sinodo del 1823, presentato

---

<sup>6</sup> Lettera di Pietro Bert ai pastori delle Valli Valdesi, La Tour 13.1.1816, in Archivio della Società di Studi valdesi, Carte di famiglia di Pietro Bert.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Evangelo di Marco, cap. 12 vv. 41-44.

per iscritto in quello del 1828 ed infine approvato dal Sinodo del 1833<sup>9</sup>: «Le chiese Evangeliche delle Valli del Piemonte in numero di 15 formano tra loro un unico corpo e professano le dottrine dei loro antenati, basate unicamente sulla Parola di Dio, contenuta nelle Sante Scritture».

I pastori risposero positivamente alla lettera del 13 gennaio 1816 ed il 30 aprile di quell'anno si riunì a Torre Pellice il comitato della Società Biblica Valdese che elesse l'ex moderatore ed ex viceprefetto Pietro Geymet presidente, il vice moderatore Giosuè Meille, pastore di S. Giovanni, vicepresidente, e Pietro Bert segretario<sup>10</sup>. Il Comitato si riunì ancora il 16 settembre 1816<sup>11</sup> per stabilire che tutti i pastori fossero membri del Comitato e che si creasse un secondo comitato per la raccolta di libri di pietà affidandone la presidenza al pastore di Pramollo, Ferdinando Peyran.

La società Biblica costituì, di fatto, il collegamento tra i pastori e fu in grado di affrontare problemi anche non strettamente connessi alla sua missione, evitando i permessi regi necessari, per esempio, per convocare il Sinodo.

#### *L'attività della Società Biblica e di Pietro Bert dal 1816 al 1822*

La Società Biblica nei primi tempi tenne tre o quattro riunioni l'anno. Nella terza seduta, svoltasi nel novembre del 1816<sup>12</sup>, si esaminarono i risultati di un censimento dei membri delle chiese, affidato ai pastori. Risultarono circa 15.500 persone di cui 8.000 in Val Luserna, attuale Val Pellice, 7.000 in Val S. Martino e Perosa (oggi Val Chisone e Germanasca) e 500 a Rorà. Le chiese vennero divise in tre classi: la prima era costituita da Rorà, la seconda dalle comunità delle valli Chisone e Germanasca, la terza da quelle della Val Pellice.

Il sinodo del 1823, che elesse moderatore Pietro Bert, applicò questa divisione in classi per la nomina dei pastori. Nel primo biennio la Società Biblica Valdese raccolse 5635 franchi, ne spese 2912 e distribuì 1665 Nuovi Testamenti

<sup>9</sup> *La discipline ecclesiastique des Vallées Vaudoises du Piemont adoptée par le Synode tenu à Saint Germain les 3,4,5 décembre 1833 art. 1*, in *Actes des Synodes des Eglises Vaudoises 1692-1854*, a cura di T. J. Pons, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 88, 1948, p. 258.

<sup>10</sup> Archivio della Tavola Valdese [ATV], III serie, vol. I, Comitato della Società Biblica Valdese, Seduta del 30 aprile 1816.

<sup>11</sup> ATV, III Serie, vol. I, Comitato della Società Biblica Valdese, Seduta del 16 settembre 1816.

<sup>12</sup> ATV, III Serie, vol. I, Comitato della Società Biblica Valdese, Seduta del 1 novembre 1816.

tradotti in francese e 100 in italiano<sup>13</sup>. Secondo il Bert la distribuzione di questi Nuovi Testamenti procurò un cambiamento positivo nella vita della popolazione.

Non si sono mai visti alle Valli tanti libri di religione, l'istruzione aumenta ed alcuni che erano spinti alla depravazione dall'ozio e dalla mancanza di libri, restano a casa loro, dove li si vede leggere con devozione la loro Bibbia. Ma la miseria è così grande che bisogna darglieli gratis; non hanno nemmeno i soldi per comprarsi il sale<sup>14</sup>.

Intanto il Bert annunciava che aveva commissionato a Losanna altri 1200 Nuovi Testamenti in francese e che si sarebbe iniziato a rifornire le Valli di Bibbie intere. A sua volta Ferdinando Peyran scriveva alla "Society for promoting Christian Knowledge" di Londra, chiedendo l'invio di "libri di pietà" e di catechismi<sup>15</sup>. Il Peyran si lamentava dell'assenza di un aiuto inglese che in altri tempi era stato dato generosamente alle Valli Valdesi.

La lettera del Peyran sarebbe stata letta più tardi da un pastore inglese, il reverendo Stephen Gilly<sup>16</sup>, che rimase così colpito da compiere un primo viaggio alle Valli nel 1822. Tornato in Inghilterra, scrisse un libro entusiasta sulle Valli Valdesi e fondò un Comitato Valdese in Inghilterra, che esiste tuttora. Sia durante la sua visita che successivamente egli diede un impulso formidabile per la creazione di quell'istituto superiore che sarebbe poi stato costruito nel 1834 con il nome di "Collegium Sanctae Trinitatis apud Valdenses" che chiarisce, fin dal nome, lo scopo dell'istituzione<sup>17</sup>.

Credo che qui sia giunto il momento di lasciare la storia della società biblica, che ho tracciata in un altro saggio<sup>18</sup>, per approfondire l'attività del Bert del quale esiste un ricco epistolario conservato nell'Archivio della Società di Studi Valdese la cui lettura e schedatura potrebbe costituire una pista fruttuosa per un giovane studioso<sup>19</sup>. Sono convinto, infatti, che esso potrebbe chiarire molti parti-

<sup>13</sup> ATV, Serie III, Vol. I, Comitato della società Biblica Valdese, Seduta del 27 novembre 1817.

<sup>14</sup> ATV, Serie III, Vol. I, Lettera di Pietro Bert alla Società Biblica Britannica e Forestiera del 25. I. 1818.

<sup>15</sup> G. SPINI, *Risorgimento e Protestanti*, Milano, Il Saggiatore, 1989, p. 130.

<sup>16</sup> Sull'opera di Stephen Gilly, vedi E. PEYROT, *William Stephen Gilly*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 129, 1971, pp. 25-70. Sul primo viaggio nelle Valli, vedi W. S. GILLY, *Narrative of an excursion in the mountains of Piedmont in the year 1822*, London, 1824.

<sup>17</sup> Sull'attività di Gilly per la nascita del Collège, vedi ARMAND-HUGON, *Storia dei Valdesi*, II, cit., pp. 275-276.

<sup>18</sup> MASELLI, *Storia della Società Biblica Valdese*, cit.

<sup>19</sup> ATV, Serie III, Voll. 1-3; vedi ASSV, Carte famiglia Bert Pierre.

colari sulla storia valdese tra il 1815 ed il 1832 e seguire da vicino il progresso religioso e civile delle Valli.

Un nuovo e notevole passo verso lo spirito del Risveglio venne compiuto dal Bert nell'anno 1820, dietro impulso dello stesso Thomas Sims, che aveva suggerito l'istituzione della Società Biblica. Si trattava infatti di partecipare ad una raccolta di fondi per le missioni<sup>20</sup>. Anche questa volta il Bert, vice moderatore dal 1818, prima di aderire aveva coinvolto la sua chiesa aprendo una sottoscrizione di un soldo la settimana, durata da novembre ad aprile, ottenendo così 185 franchi; inoltre aveva ottenuto 65 franchi dalla parrocchia di san Giovanni dell'amico Giosuè Meille; infine aveva chiesto il contributo di tutti i pastori per una somma totale di 552 franchi<sup>21</sup>. La cifra era spedita con queste parole di accompagnamento:

Le Chiese Valdesi essendo state invitate dai nostri fratelli di Ginevra e Basilea a concorrere secondo propri mezzi all'opera cristiana delle missioni straniere tendente a facilitare la propagazione dell'Evangelo tra i pagani e soprattutto ad aiutare la vita dell'Istituto di Basilea ove si formano degli studenti per portare un giorno la Fede della Buona Novella della salvezza tra i popoli che non ne hanno ancora conoscenza, le Chiese Valdesi, dico, riconoscenti al Signore delle grazie che Egli non ha cessato di fare loro, si sono fatte un dovere ed una gioia di unirsi ai loro fratelli in Cristo ed offrire la loro debole offerta all'altare delle missioni, sperando che Dio degni di guardarla e benedirne il futuro<sup>22</sup>.

Si trattava di una presa di posizione coraggiosa e meditata. Nello stesso anno il Bert comunicava alla Società Biblica Britannica e Forestiera (SBBF) che, su invito di un missionario, Lawther, ospitato alle Valli nei mesi precedenti, i pastori avevano effettuato un nuovo censimento da cui risultava che in Val Pellice, su 1990 famiglie, solo 492 possedevano la Bibbia intera, che alla mancanza di Bibbie faceva riscontro il bisogno di scuole. Nel 1820 vi erano infatti 13 scuole centrali a 34 sparse sulle montagne. Inoltre nelle Valli vi erano 19.710 abitanti valdesi e 1.985 cattolici<sup>23</sup>. Nonostante la legislazione di Carlo Felice vietasse sia

---

<sup>20</sup> A. T. V. Serie III Vol II Processo Verbale accessorio relativo alle Missioni straniere. Vedi anche D. MASELLI, *Storia*, cit. pp. 200-201

<sup>21</sup> Ibidem

<sup>22</sup> Ibidem

<sup>23</sup> *Brevi osservazioni sullo stato presente dei valdesi scritte nella state del 1820 da Giorgio Lawther e trasportate dall'inglese in italiano*, Ginevra, Stamperia di Guglielmo Fick, 1821 p. 42.

la stampa di Bibbie nel Regno che la loro importazione, si riuscì, in pochi anni, a colmare la lacuna<sup>24</sup>. Si era creata, infatti, un'intensa collaborazione con le società bibliche europee e frequenti visitatori inglesi riuscirono a soddisfare il bisogno di Nuovi Testamenti entro il 1825 ed a ridurre gradualmente quello di Bibbie intere prima del 1830. Per quanto riguardava le scuole, invece, il problema sarebbe stato risolto dal Beckwith nei decenni successivi.

Il Bert si occupò anche dei sussidi ai poveri e dell'assistenza sanitaria nella Valli<sup>25</sup>. La signora Carlotta Geymet, moglie del sottoprefetto di Pinerolo sotto il dominio francese suggerì infatti al nipote, pastore di Torre Pellice e vicemoderatore, di aprire un ospedale nelle Valli. Il Bert interessò gli ospiti inglesi al progetto ed uno di loro, il quacchero e filantropo William Allen, prese a cuore il bisogno dei Valdesi e mandò un rapporto sulla loro situazione e sul progetto di un ospedale al primo ministro inglese Wellington ed allo zar di Russia Alessandro I. Quest'ultimo si commosse per la povertà dei Valdesi e mandò, all'ambasciatore prussiano a Torino, il conte di Waldburg-Truchsess, una forte somma di danaro di cui metà fu destinata al nuovo tempio di Pomaretto e metà all'ospedale di Torre. Il Bert mostrò, sul problema dell'ospedale una grande efficienza e una encomiabile capacità decisionale. Riuscì ad identificare il locale adatto, ad ottenere dal Re il permesso per la costruzione ed a fare approvare dal Sinodo del 1823 anche il regolamento ospedaliero. Il Sinodo del 1828, in cui il Bert si presentò come dimissionario dalla carica di moderatore, lo ringraziò in modo particolare per l'abilità con cui aveva assicurato l'ospedale ai Valdesi<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Ad esempio, il 25 febbraio 1827 il Meille, nella sua qualità di presidente della società biblica, succeduto nel '22 al Geymet, denuncia la difficoltà frapposta dal governo all'entrata nel Regno di Sardegna delle Bibbie provenienti da altri Stati, tanto che è stato necessario che sia il negoziante Malan sia i responsabili dei Valdesi firmassero "un atto di sottomissione per iscritto in virtù del quale promettevano di non vendere, né donare queste Bibbie a nessun cattolico romano"; ATV, Serie III, vol. II, p. 213.

<sup>25</sup> *Actes des Synodes des Eglises Vaudoises*, cit., *Synode 1823*, art. 5, p. 206.

<sup>26</sup> «La venerabile assemblea, penetrata dalla più viva riconoscenza per le cure ed i lavori infaticabili del Reverendo Pastore Signor Bert durante la sua moderatura lo prega vivamente di gradire il più sincero ringraziamento e di essere persuaso che non perderà mai il ricordo dei vantaggi preziosi e molteplici che ha procurato con il suo credito al bene generale delle Valli e particolarmente all'ospedale che è così ben fiorito e prosperato sotto la sua saggia e prudente amministrazione»; ivi, *Synode 1828*, art. 20, p. 216.

### *Il Sinodo del 1823.*

Il sinodo del 1823, a cui il Bert si presentò come moderatore reggente in sostituzione di Peyran morto l'anno precedente<sup>27</sup>, segnò un momento molto importante della storia valdese del sec. XIX. Il Bert, insieme con il segretario Jalla, dette le sue dimissioni ma fu rieletto moderatore all'unanimità.

Scorrendo il verbale notiamo lo sforzo di innovare rispetto ai precedenti sinodi e di completare la riforma spirituale, morale e sociale cominciata nel 1816 con la creazione della società Biblica. Quella iniziativa coraggiosa aveva inserito a pieno titolo i Valdesi nell'Europa protestante favorendo l'afflusso di visitatori inglesi che furono davvero determinanti nella vita del popolo-chiesa valdese. Inoltre la Società Biblica negli anni 1816-1821 aveva permesso, come già detto, un costante rapporto tra i pastori per la richiesta e la distribuzione dei Nuovi Testamenti e delle Bibbie. Questi rapporti avevano consentito due censimenti della popolazione nel 1816 e nel 1820 ed un conseguente controllo della situazione spirituale, sociale e scolastica delle Valli.

Questo Sinodo fu caratterizzato da parecchie novità che lo resero quasi rivoluzionario.

a) Ci fu l'elezione di due membri laici della Tavola, che, se per il momento avevano solo voto consultivo, nel Sinodo del 1828 avrebbero avuto quello deliberativo. In questo modo la Tavola, con 5 membri diventava un organo più strutturato e si ammettevano, per la prima volta, i laici nel governo della Chiesa Valdese.

b) Si cercò di regolarizzare la carriera dei pastori dividendo le parrocchie in due classi di cui la prima era composta da Prali, Rodoretto, Massello e Maniglia, più difficilmente raggiungibili ed affidate a due a due a pastori di prima nomina<sup>28</sup>.

c) Fu approvata la scelta del locale dell'ospedale ed il relativo regolamento, curando che nel consiglio di amministrazione fossero rappresentate tutte le chiese delle Valli aggiungendo, quindi, ai tre membri delle chiese della Val Pellice, un rappresentante, rispettivamente della val Chisone, della Val Germanasca e delle chiese di Prarostino e Rocca Piatta<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> *Actes des Synodes*, cit., p. 209 sgg. *Synode 1823*.

<sup>28</sup> *Actes des Synodes*, cit., pp. 207-208, *Synode 1823* art. 2.

<sup>29</sup> *Actes des Synodes*, cit., p. 208, *Synode 1823*, art. 5-6. Vedi il regolamento dell'ospedale in *Actes des Synodes*, cit. Appendice, pp. 255-257: *Plan règlementaire de l'hôpital des Eglises Vandoises des Vallées du Piémont adopté par le Synode tenu a Saint Germain en aout 1823*.

d) Vennero lamentati gli abusi introdotti nell'amministrazione della Chiesa e della cassa dei poveri e si fissarono le regole per un controllo maggiore da parte del moderatore attraverso visite fiscali biennali e norme severe per l'elezione dei diaconi incaricati dell'amministrazione della "borsa dei poveri", rispettando rigorosamente i legati dedicati a tale borsa<sup>30</sup>.

e) La parte più significativa del Sinodo fu costituita da un discorso ragionato del Moderatore sulla necessità della disciplina ecclesiastica e la discussione che ne seguì, che portò ad una serie di decisioni dell'assemblea costituenti l'asse portante del testo di disciplina ecclesiastica che lo stesso Bert presenterà al sinodo del 1828 e che diventerà effettivo in quello del 1833<sup>31</sup>. Il Bert fissava norme per l'abbigliamento ed il comportamento dei pastori in pubblico, per il loro modo di esprimersi e vietava loro l'ingresso in locali pubblici come bar e osterie se non per ragioni di ministero. Le stesse norme venivano fissate anche per gli anziani di chiesa e per i maestri. Si consigliavano riunioni di culto anche infrasettimanali. Il Bert propose, inoltre, norme severe per il riposo domenicale. Vennero date disposizioni per il matrimonio, il battesimo e la confermazione.

Lo spirito riformatore da cui fu animato il Sinodo è provato dalla decisione finale di fissare «un giorno di digiuno, umiliazione ed azione di grazia nella settimana santa della prossima primavera solo per offrire a Dio il giusto tributo della nostra gratitudine, sia per supplicarlo di rinnovare il suo aiuto e di non ritrarci i suoi benefici per l'amore di Gesù Cristo»<sup>32</sup>. Uno scambio di lettere con il presidente dell'Unità dei Fratelli di Erfurt spiega la volontà di rinnovamento spirituale che aveva caratterizzato il Sinodo del 1823 e dimostra anche che esistevano rapporti cordiali e regolari con i fratelli Moravi<sup>33</sup>.

Pare importante sottolineare che tutto ciò avveniva due anni prima che, nel 1825, il Neff muovesse critiche al disordine del mondo valdese!<sup>34</sup>

<sup>30</sup> *Actes des Synodes*, cit., pp. 208-209, *Synode 1823* art. 7.

<sup>31</sup> *Actes des Synodes*, cit., p. 209, *Synode 1823*, art. 8: «Avendo il moderatore letto all'Assemblea un discorso ragionato sulla necessità della disciplina ecclesiastica, l'Assemblea l'ha approvato in tutte le sue parti, con alcune modifiche ed ecco in sostanza ciò che stabilisce».

<sup>32</sup> *Actes des Synodes*, cit., p. 210, *Synode 1823*, art. 9.

<sup>33</sup> Vedi Federico Luigi Froling presidente del Sinodo dell'Unità dei Fratelli Evangelici a Pietro Bert moderatore della Tavola Valdese Hernhut 17 agosto 1825, in ASSV, Carte di famiglia di Pietro Bert.

<sup>34</sup> W. MEILLE, *Il risveglio nel 1825 nelle Valli Valdesi*, Torino, Claudiana, 1978.

*Il Risveglio alle Valli. Inizio della crisi a S. Giovanni. La visita alle Valli di Félix Neff*

Da quanto si è detto fin qui, appare chiaro che l'arrivo di Félix Neff nel 1825 non avviene in quello che William Meille, molti anni dopo, chiamerà «l'inverno dello spirito»<sup>35</sup>, ma in pieno fermento di rinnovamento guidato dal moderatore Pietro Bert. Nel 1824 il più intimo collaboratore del Bert, il pastore di S. Giovanni Giosuè Meille si dimise dal pastorato in seguito alla morte per annegamento di un figlio e venne sostituito a S. Giovanni da un pastore sociniano, Davide Mondon<sup>36</sup>.

La mia sensazione è che l'arrivo del Neff rappresentò un motivo di rallentamento del processo di rinascita valdese piuttosto che, come si è pensato fino ad ora, l'inizio dell'era del risveglio.

Il Bert aveva accolto fraternamente il Neff, ma non aveva ricevuto lo stesso trattamento; infatti, sia a lui che al suo compagno, il pastore Andrea Blanc, era stato permesso di predicare a S. Giovanni, Torre Pellice ed a S. Germano, mentre il Neff aveva già raccolto alcuni membri della chiesa di S. Giovanni a casa di Antonio Blanc, fratello di Andrea, creando così una scissione. Al momento della partenza del Neff, il Bert intavolò con lui una conversazione fraterna, ma si sentì dire che in tutta la chiesa valdese non vi era neanche un convertito anche se la mancanza di "disciplina" che vi si riscontrava non era colpa del Bert.

Perfino William Meille riterrà poco delicato questo comportamento del Neff<sup>37</sup>. Durante la crisi nata a san Giovanni tra il pastore Mondon e parte della chiesa influenzata dal Neff, che aveva raccolto un gruppo di aderenti al risveglio, con i quali intratteneva una costante corrispondenza epistolare, il moderatore Bert si sforzò di evitare rotture clamorose. Da una parte la struttura delle Chiese Valdesi, tendente al congregazionalismo, gli impediva di schierarsi con i dissidenti, ma dall'altra, condivideva molte delle loro richieste. Temeva, inoltre, che le autorità temporali approfittassero della situazione per limitare ulteriormente la libertà delle Chiese Valdesi.

<sup>35</sup> MEILLE, *Il risveglio nel 1825*, cit., p. 11, cap. I *L'inverno e lo stato delle Valli nel 1825*.

<sup>36</sup> Davide Mondon, nato a Bobbio Pellice nel 1751, fu Pastore a Maniglia e a Massello dal 1782 al 1788; passò poi alla chiesa di Prarostino e Roccapiatta dal 1788 al 1824. Illuminista, era innamorato del mondo classico come provano i nomi dei suoi numerosi figli: Aristide, Syrone, Euridice, Cleonice, Petronilla, Romilia, Chelonide. Diventato pastore di S. Giovanni nel 1824, fu l'unico pastore valdese presente all'inaugurazione del tempio di Freyssinière su invito di Félix Neff, che poi fu, dal Mondon, invitato a sua volta a predicare a S. Giovanni. In seguito il Mondon si oppose ai seguaci di Neff nella sua chiesa. Morì nel 1832.

<sup>37</sup> MEILLE, *Il risveglio nel 1825*, cit., pp. 36-37.

In effetti il governo criticò che fosse stato concesso il pulpito a pastori stranieri e chiese al Bert di intervenire nei confronti di un giovane che aveva pubblicamente criticato in chiesa i balli tradizionali e difeso gli studi biblici ed il canto di nuovi inni religiosi di matrice risvegliata. Il moderatore, pur ritenendo troppo impetuoso il discorso del giovane, affermò che sostanzialmente apprezzava la sua scelta. Quando i risvegliati chiesero di poter fare una colletta per le missioni nella chiesa di Torre Pellice, il Bert mise a loro disposizione una cassetta. Tentò anche di poter discutere, nel sinodo del 1828, della situazione della chiesa di San Giovanni, ma fu negato il necessario permesso governativo<sup>38</sup>.

Fino all'ultimo il Bert si preoccupò, come moderatore, della coesione delle varie chiese delle Valli, che insieme costituivano la "patria" valdese. Il generoso dono dello zar fu diviso equamente tra l'istituzione dell'ospedale a Torre e la costituzione del nuovo tempio di Pomaretto; in questa località venne istituito un dispensario sanitario deciso durante il sinodo del 1828.

L'ultima mossa politica del moderatore Bert fu la trasformazione della tradizionale cappellania delle legazioni protestanti a Torino in un posto fisso di pastore valdese che venne affidato al genero del Bert, Giovan Pietro Bonjour dal 1827 al 1832<sup>39</sup>. Quando questi si trasferì a S. Giovanni, dopo la morte del Mondon, il posto venne affidato al figlio di Pietro Bert, Amedeo, destinato a rimanere a Torino fino al 1865. Nacque così la prima chiesa valdese fuori delle Valli, una vera testa di ponte nella capitale del Regno di Sardegna.

#### *Prima visita di Charles Beckwith ed inizio della sua opera (1827)*

Nel 1827 giungeva a Torre Pellice per una prima visita il colonnello inglese Charles Beckwith che veniva ospitato, nei suoi viaggi alle Valli, in casa di Pietro Bert e, dopo la sua morte, in quella del genero, pastore Giovanni Bonjour<sup>40</sup>.

Ci si può chiedere perché il Bert si fosse dimesso da moderatore nel sinodo del 1828 quando la crisi della parrocchia di San Giovanni era cominciata ma non

<sup>38</sup> MEILLE, *Il risveglio nel 1825*, cit., p. 50.

<sup>39</sup> *Actes des Synodes*, cit. p. 290.

<sup>40</sup> Charles Beckwith (1798-1862) giungeva la prima volta a Torre Pellice nel 1827, spinto dalla lettura dell'opera del Gilly. Veniva ospitato a casa di Pietro Bert a Torre Pellice ove ritornava nelle periodiche visite alle Valli. Alla morte del Bert (1833) fu ospitato dal genero Giovan Pietro Bonjour a S. Giovanni. Dette un impulso notevole all'edilizia scolastica collaborando con i comuni e le parrocchie. Nel 1848 le scuole nelle Valli erano 169 con 4773 alunni su una popolazione di 20.000 persone. Vedi ARMAND HUGON, *Storia dei valdesi*, II, cit., pp. 291 sgg; "O sarete missionari o non sarete nulla", cit.

ancora esplosa. Si è visto in questo suo ritiro da una responsabilità diretta la riprova della sua debolezza ed indecisione. C'è però da sottolineare che fin da quel momento il Bert si associò al Beckwith traducendo in patois valdese ed in dialetto piemontese alcuni libri del Nuovo Testamento.

È evidente che mentre la traduzione in patois era lo sforzo di completare l'evangelizzazione della patria valdese, la traduzione in piemontese era la prima chiara indicazione della nuova funzione dei valdesi come evangelizzatori della regione confermata dal pastorato affidato al Bonjour, che condivideva pienamente le scelte spirituali del suocero. Il ritiro dalla moderatura nel 1828 e la chiusura della Società Biblica nel 1830 sono collegati, a mio parere, con la piena approvazione del piano del Beckwith che apriva nuove strade alla chiesa valdese. Il Bert, infatti, aveva capito che il colonnello inglese aveva la volontà ed i mezzi per assicurare una migliore preparazione culturale e spirituale alle future generazioni valdesi e di metterle in grado di evangelizzare Torino ed il Piemonte.

La nomina a Torino del genero come pastore delle legazioni protestanti, che conservava gli stessi diritti dei pastori delle Valli, è indicativa in questo senso; e più concreta si fece la prospettiva individuata dal Bert quando a Torino arrivò suo figlio Amedeo, che durante la sua lunga permanenza (1832-1865) avrebbe fatto nascere una chiesa protestante, riconosciuta nel 1848 come valdese, avrebbe creato un ospedale per malati protestanti, una biblioteca, una scuola per bambini protestanti e, nel 1848 avrebbe ottenuto dalle autorità il permesso di edificare un cimitero protestante oltre al fatto che avrebbe esercitato egli stesso una notevole influenza sulla città attraverso i suoi scritti<sup>41</sup>.

La moderatura del Rostaing (1828-1832)<sup>42</sup>, veramente debole ed incerta, vide l'esplosione della crisi nella chiesa di S. Giovanni e poi nel resto delle Valli tra i seguaci del Risveglio e la chiesa multitudinista valdese tradizionale. Si riuscì a superarla chiamando G. Pietro Bonjour, uomo pio e pastore capace, a sostituire Davide Mondon a S. Giovanni e approvando, nel Sinodo del 1833, la disciplina presentata da Pietro Bert nel 1828; non ultimo elemento risolutivo fu la crisi in-

---

<sup>41</sup> Bert Giosuè Amedeo, figlio di Pietro Bert e Maria Margherita Peyrot, nato a Torre Pellice il 9 febbraio 1807 ove morì nel 1883. Aveva studiato a Ginevra e fu consacrato il 17 luglio 1832. Fu pastore a Rodoretto (1832-1833) e nel 1833 sostituì il cognato Bonjour a Torino ove fu pastore dal 1833 al 1865. Vedi *Actes des Synodes*, cit., appendice pp. 288-289.

<sup>42</sup> Cristoforo Alessandro Cesare Rostaing, studiò a Basilea dal 1782 al 1786. Poi fu per tre anni pastore a Maniglia e Massello (1789-1791), quindi fu pastore per 58 anni (1791-1849) a Villasecca. Fu vice moderatore dal 1823 al 1828 e moderatore dal 1828 al 1833. Si ignorano le date di nascita e di morte. Vedi *Actes des Synodes*, cit., appendice pp. 322-323.

terna della comunità dissidente, dovuta ad alcune iniziative inopportune del giovane pastore Gay che era stato chiamato a dirigerla<sup>43</sup>.

Con la elezione di Bonjour a moderatore nel Sinodo del 1833<sup>44</sup> si affermava la continuità con la linea aperta, fin dal 1816, da Pietro Bert e si favoriva l'azione di Charles Beckwith rivolta, in primo luogo, al potenziamento dell'istruzione nelle Valli. Il benefattore inglese impegnò tutte le sue forze nella realizzazione del progetto di un "collegio" o scuola superiore, del suo amico Gilly, ritenuto necessario per educare i giovani valdesi nella linea di una ortodossia protestante<sup>45</sup>. Dedicò la sua opera fattiva ad una collaborazione con le singole parrocchie per provvedere ad una sana edilizia scolastica costruendo edifici in cui i piccoli valdesi potessero studiare con tranquillità sia nelle scuole cosiddette centrali, collegate alle parrocchie, sia, e soprattutto, in quelle quartierali sistemate nei piccoli villaggi alpini e destinate ai figli dei contadini<sup>46</sup>. Pensò, inoltre, a dare borse di studio perché i maestri potessero prepararsi pedagogicamente in Svizzera e vivere in un ambiente "risvegliato" o almeno ortodosso<sup>47</sup>. In questo modo gli studenti in teologia furono indirizzati verso le nuove facoltà, nate dal Risveglio, come a Ginevra, o a Losanna alla scuola del Vinet.

In un primo tempo il Beckwith aveva pensato che, per raggiungere tutti gli abitanti delle Valli, fosse necessario tradurre bibbie e catechismi in "patois" e che, per evangelizzare i torinesi, fosse utile il piemontese, ma presto si accorse che ogni paese aveva un patois diverso e che quindi era necessario assumere l'italiano per la diffusione della Bibbia. Nel 1835 era stato consacrato pastore Bartolomeo Malan<sup>48</sup>, proveniente dalla facoltà teologica di Losanna ed il Be-

<sup>43</sup> Sul comportamento del pastore Giovanni Gay vedi MEILLE, *Il risveglio nel 1825*, cit., pp. 75-94. Giovanni Gay finì il suo pastorato con un libro stampato a Pinerolo, "*Gesù Cristo Salvatore, ovvero i Valdesi convinti di eresia da un cristiano*" in cui attacca pubblicamente la Chiesa Valdese.

<sup>44</sup> Bonjour Giovanni Pietro, nato a Prali il 9 aprile 1805, fu consacrato al ministero il 23 luglio 1824 e nominato rettore della scuola latina di Torre Pellice. Dal 1827 al 1832 fu cappellano delle ambasciate protestanti a Torino; alla morte del Mondon fu eletto pastore di San Giovanni dove rimase fino al 1862. Vedi *Actes des Synodes*, cit., appendice p. 290.

<sup>45</sup> Il Collegio fu inaugurato nel 1837 e, nel 1847 il Beckwith fece costruire le case dei professori per completare l'opera dell'amico Gilly.

<sup>46</sup> Nel 1848 le scuole delle Valli erano 169 con 4779 alunni su una popolazione di circa 20.000 persone. Cfr. ARMAND HUGON, *Storia dei valdesi*, II, cit., p. 292.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Malan Bartolomeo, nato ad Angrogna nel 1810, studiò a Losanna. Fu consacrato nel 1835 e mandato a Firenze per imparare l'italiano. Di ritorno alle Valli, fu professore al Collegio Valdese. Si recò nuovamente a Firenze nel 1848 e vi ritornò nel 1849-50, ma fu espulso dal Granducato per proselitismo protestante. Rientrato negli stati sardi, fu pastore a Genova (1851-

ckwith gli forni nel 1836 una borsa di studio per andare a studiare l'italiano a Firenze (che il colonnello inglese riteneva Italia meridionale), presso il famoso abate Lambruschini. Il Malan entrò in contatto con il gabinetto Viesseux e con la chiesa svizzera curata, allora, dal pastore Demole, risvegliato<sup>49</sup>.

Quando il Malan tornò a Torre Pellice ad insegnare italiano al Collegio, fu un ambasciatore di italianità e gli rimase il desiderio di evangelizzare la penisola. Del resto, i giovani che tornavano dalle facoltà "risvegliate" erano convinti che il ritorno degli ebrei a Gerusalemme e la caduta del potere temporale dei papi fossero i segni dell'imminente ritorno di Cristo. Vi era perciò un ruolo dell'Italia e la chiesa valdese, *mater reformationis*, doveva essere pronta per l'evangelizzazione della penisola<sup>50</sup>.

Il passaggio del corpo pastorale dall'illuminismo settecentesco al "Risveglio" fu graduale e preparato da elementi ortodossi come Pietro Bert e Giosuè Meille, Bonjour e Malan e la crisi rappresentò, in realtà, un contributo al cambiamento<sup>51</sup>.

Intanto, dopo il sinodo del 1833 si poteva parlare di chiesa valdese al singolare come un unico corpo che si preparava a divenire la Chiesa Riformata d'Italia. Nelle scuole valdesi veniva insegnato l'italiano e Bartolomeo Malan tenne dei culti in lingua italiana.

L'anno in cui il cambiamento fu completato fu il 1848. Le Patenti che concedevano i diritti civili ai Valdesi erano accolte come il punto di arrivo della storia di una minoranza emarginata ed il pieno inserimento nella lotta di liberazione nazionale.<sup>52</sup> Nel verbale del Sinodo del 1848 la patria non è più costituita, come per il Bert, dalle Valli Valdesi, ma è ormai chiaramente identificata nell'Italia. Il ringraziamento al Re Carlo Alberto non è rivolto solo in quanto "emancipatore dei valdesi", ma anche per gli sforzi generosi in favore dell'indipendenza della

---

52), professore al Collegio (1852-54) e quindi pastore a Nizza (1854-1856). Eletto pastore a Torre Pellice, vi restò fino al 1873, anno della sua morte. Fu moderatore dal 1857 al 1863. Vedi *Actes des Synodes*, cit., appendice p. 290.

<sup>49</sup> Sul primo soggiorno di Bartolomeo Malan a Firenze vedi SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., pp. 169, 175, 193.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 193-194.

<sup>51</sup> Il Sinodo del 1833 rispose alle esigenze dei risvegliati pubblicando la prima disciplina delle Chiese Valdesi che era stata presentata da Pietro Bert al Sinodo di 10 anni prima. Vedi *La discipline Ecclésiastique des Vallées Vaudoises du Piémont adoptée par le Synode tenu à Saint Germain les 3, 4, 5 décembre 1833 Actes des Synodes*, cit., appendice pp. 258-282.

<sup>52</sup> *Actes des Synodes*, cit., *Synode 1848*, n. 34 p. 236. La Tavola è autorizzata a favorire l'impiego della lingua italiana per l'istruzione pubblica e la predicazione in tutte le parrocchie in cui la cosa è praticabile.

Patria<sup>53</sup>. Lo stesso Sinodo, «preso dalla più viva riconoscenza e del più profondo rispetto per i benefici che il Maggior Generale Bekwith ha versato sulle nostre Valli da più di venti anni, gli vota con entusiasmo l'espressione dei suoi sentimenti»<sup>54</sup>. Per trovare un riconoscimento altrettanto caloroso si deve risalire al sinodo del 1828 nei confronti del moderatore Pietro Bert.

Nel corso di questi anni la struttura della chiesa Valdese si è trasformata. Esiste ormai una sola Chiesa Valdese per cui «un candidato al ministero, non giudicato pronto, non potrà mai predicare nei templi della chiesa valdese»<sup>55</sup>.

Nel Sinodo del 1848 si realizzò un altro notevole cambiamento nella chiesa valdese. L'articolo 34 precisava: «La Tavola è autorizzata a favorire l'impiego della lingua italiana per l'istruzione pubblica e la predicazione in tutte le parrocchie in cui la cosa è praticabile»<sup>56</sup>. Questa trasformazione così radicale, che avviava verso la sostituzione del francese con l'italiano come lingua ufficiale della chiesa valdese, poteva avvenire perché in quel Sinodo, per la prima volta, il moderatore ed il suo vice erano esponenti della generazione di pastori mandati a studiare nelle facoltà rinnovate dal Risveglio. Infatti, sia Giovanni Pietro Revel<sup>57</sup>, che Pietro Lantaret<sup>58</sup> erano stati consacrati nel 1838 in piena era Beckwith.

Intanto un altro giovane pastore, Giovanni Pietro Meille<sup>59</sup> fondava, nel luglio del 1848, il primo giornale dichiaratamente protestante stampato in Italia

<sup>53</sup> *Actes des Synodes*, cit., *Synode 1848*, n. 47, p. 238: «L'assemblea penetrata dalla riconoscenza per le libertà preziose concesse ai suoi popoli ed alla popolazione valdese in particolare, dal suo magnanimo sovrano Carlo Alberto gli testimonia solennemente la più viva gratitudine con i voti per la prosperità di SM, per la sua Augusta famiglia e per il successo dei suoi generosi sforzi in favore dell'indipendenza della Patria».

<sup>54</sup> *Actes des Synodes*, cit., *Synode 1848*, n. 46, p. 237.

<sup>55</sup> *Ivi*, *Synode 1831*, art. 38, p. 243.

<sup>56</sup> *Ivi*, *Synode 1848*, n. 34, p. 236.

<sup>57</sup> Revel Giovanni Pietro, nacque a san Giovanni nell'Ottobre del 1810. Fu consacrato nel 1838; fu pastore a Prali (1838-44) e quindi a Bobbio (1844-57). Fu professore della Facoltà Valdese di Teologia, prima a Torre Pellice (1857-1859) e poi a Firenze (1859-1871) Fu moderatore della Tavola Valdese dal 1848 al 1857 e poi presidente del comitato di evangelizzazione (1861-1871). *Actes des Synodes*, cit., appendice p. 321.

<sup>58</sup> Lantaret Pietro nacque il 6 novembre 1814 a San Giovanni; studiò a Berlino sotto la guida del Neander. Venne consacrato il 7 ottobre 1838. Fu pastore a Rodoretto dal 1838 al 1840 e poi a Pomaretto dal 1844 al 1889. Fu moderatore della Tavola Valdese dal 1863 al 1873 e dal 1880 al 1886. Fu cavaliere e poi commendatore dell'ordine equestre della Corona d'Italia. Vedi *Actes des Synodes*, cit., appendice p. 307.

<sup>59</sup> Meille Giovanni Pietro, nativo di San Giovanni, studiò a Losanna (1835-1844) e fu consacrato a S. Giovanni nel 1844. Professore al Collegio (1845-1851) fu poi inviato come evangelista a Torino (1851-1861) e responsabile della nascente comunità in lingua italiana. Quando la nuova chiesa fu unita alla parrocchia valdese di Torino, fondata da Amedeo Bert, ne

«L’Echo des Vallées». Dopo la sconfitta di Novara, il Meille scriveva «la libertà ci costa, ma non dimentichiamo cosa è costata ai nostri padri e pensiamo ai nostri figli, ai canti di gioia con i quali raccoglieranno ciò che noi seminiamo nelle lacrime. Viva l’indipendenza d’Italia»<sup>60</sup>.

A sua volta il già citato Bartolomeo Malan, tornava a Firenze con tre giovani colleghi, il Meille, Bartolomeo Tron e Francesco Gay con la scusa di studiare l’italiano ma, in realtà, per aiutare nell’azione proselitistica che lo statuto del Granducato rendeva possibile. Intanto un giovane studente di Teologia, Paolo Geymonat tentava di penetrare nella Repubblica Romana, ma vi giungeva troppo tardi. Restaurata la monarchia lorenese, il Malan ed i suoi compagni tornarono nel Regno di Sardegna ma, su richiesta del toscano Tito Chiesi, la Tavola lo inviò di nuovo a Firenze insieme al Geymonat. Purtroppo, però, il Malan fu dapprima diffidato dal fare propaganda protestante e poi fu espulso; il Geymonat venne arrestato ed accompagnato con le manette ai polsi al confine con il Regno di Sardegna<sup>61</sup>.

Il Sinodo del 1851 si rendeva conto della situazione esistente quando nell’articolo 46 si esprimeva così: «L’Assemblea vota per acclamazione l’espressione di riconoscenza da cui è compenetrata verso il Re Vittorio Emanuele II che, sulle tracce di Carlo Alberto, di memoria benedetta, avanza con tanta franchezza nella via della libertà di cui gustiamo i felici frutti ogni giorno e particolarmente in questa libera assemblea sinodale»<sup>62</sup>. Era questo il momento di maggior coinvolgimento della Chiesa Valdese nelle vicende italiane.

Il Sinodo del 1851<sup>63</sup> associava la parrocchia di Torino, diretta da Amedeo Bert, alle altre parrocchie valdesi mentre si poneva la prima pietra del Tempio di Torino, sentito come un grande trionfo dell’evangelismo in Italia. Contemporaneamente nasceva, sempre a Torino una chiesa in lingua italiana formata prevalentemente da emigrati dagli altri stati italiani e curata dal Meille che stampava «La Buona Novella», un settimanale in italiano. Nasceva anche una casa editrice valdese, la Claudiana, dal nome di un vescovo iconoclasta dell’Alto Medioevo. Si edificava un tempio valdese a Pinerolo mentre a Genova si formava una chiesa

---

fu pastore (1862-1880) Nel 1848 fondò «L’Echo des Vallées» e, nel 1851 «La Buona Novella» a Torino. Morì a Torre Pellice il 30 ottobre 1887.

<sup>60</sup> «L’Echo des Vallées», aprile 1849.

<sup>61</sup> Vedi SPINI, *Risorgimento e Protestanti*, cit. p. 259.

<sup>62</sup> *Actes de Synodes*, cit., *Synode 1851*, n. 46, p. 243.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 240.

diretta dal Geymonat e da un neoconvertito meridionale, Bonaventura Mazzarella<sup>64</sup>, già presidente del governo rivoluzionario del Salento nel 1848.

Sembrava che la chiesa valdese potesse completamente assorbire il nascente movimento evangelico italiano. Al Sinodo del 1854 parteciparono il ben noto ex prete Luigi De Sanctis che predicò in italiano, ed il Mazzarella come membro della parrocchia di Torino<sup>65</sup>.

Proprio in quell'anno 1854 avvenne l'episodio che determinò la divisione tra la Chiesa Valdese ed il nascente movimento evangelico italiano. A Genova la chiesa valdese aveva comprato una chiesa cattolica sconsacrata per farne il tempio valdese della città. L'arcivescovo di Genova, Charvaz, protestò con il governo per quello che considerava uno scandalo. Era un momento molto difficile per il governo del Cavour, il quale, tramite il deputato Malan, chiese alla Tavola di rivendere la chiesa e cercare un altro locale. La Tavola accettò la proposta e questo determinò una forte reazione nell'ambiente degli evangelici immigrati dalle altre regioni italiane perché considerarono quel gesto della Tavola come un cedimento ideologico.

Si ebbe immediatamente una scissione. Gli immigrati si separarono sia a Torino che a Genova dalla chiesa valdese creando due società evangeliche dirette dal De Sanctis e dal Mazzarella<sup>66</sup>. Nacque anche un periodico «La Luce evange-

<sup>64</sup> Mazzarella Bonaventura, nato a Gallipoli nel 1818, il 15 maggio 1848 si dimise dalla carica di giudice del tribunale di Novoli e e dal 29 giugno al 13 settembre del 1848 aveva governato il Salento come presidente del circolo patriottico di Lecce. Fuggì a Roma e, dopo la caduta della Repubblica romana, si spostò in Grecia e poi a Torino dove si convertì alla fede evangelica. Collaborò con il Geymonat alla guida della comunità valdese di Genova e, dopo il 1854, diresse la società evangelica di quella città, separatasi dalla chiesa valdese. Fu poi professore di Pedagogia all'Università di Bologna nel 1859-60 e giudice del tribunale di Genova. Dal 1865 fu eletto alla Camera dei deputati dove rimase fino alla morte che avvenne a Genova l'8 marzo 1882. Vedi la nota biografica su Mazzarella a cura di D. Maselli, in *Evangelici in Parlamento (1850-1982)*, a cura di G. Long, Roma, Camera dei Deputati, 1999, pp. 66-69.

<sup>65</sup> *Actes de Synodes*, cit., *Synode 1854*, p. 245. Luigi De Sanctis, nato a Roma il 31 dicembre 1808, era entrato, nel 1824, come novizio nell'ordine dei Camilliani ed era diventato parroco nella Chiesa della Maddalena a Roma, fu poi qualificatore della santa Inquisizione e membro della facoltà teologica dell'Archiginnasio romano. Entrato in una profonda crisi spirituale, si rese conto attraverso la lettura della Bibbia di non poter più condividere pienamente la dottrina cattolica; riuscì ad evitare una condanna dell'Inquisizione e, nel 1847, fuggì da Roma e si rifugiò a Malta dove fondò una chiesa evangelica ed il periodico "Il Cattolico Cristiano". Venne poi chiamato come pastore a Ginevra nel 1850 nella comunità degli esuli italiani e quindi divenne evangelista nella chiesa valdese. Vedi V. VINAY, *Luigi de Sanctis ed il movimento evangelico tra gli italiani durante il Risorgimento*, Torino, Claudiana, 1965.

<sup>66</sup> Per la storia della scissione a Genova vedi G. SPINI, *L'evangelo e il berretto Frigio* Torino, Claudiana, 1971; D. MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio*, Torino, Claudiana, 1974; V. VI-

lica» in polemica con «La buona Novella» del Meille. Nonostante la scissione, il Mazzarella continuò a collaborare con i valdesi nella lotta contro il colera che infieriva a Genova. Le cause vere della separazione non erano teologiche. Sia i valdesi che gli evangelici italiani erano aderenti alle dottrine del Risveglio; le differenze erano ecclesiologiche, etniche, politiche. I valdesi erano presbiteriani; avevano difeso il loro calvinismo anche dalle pressioni del Beckwith che avrebbe voluto che i valdesi accettassero una struttura episcopale che, a suo parere, era più adatta per una conversione dei cattolici italiani. Gli evangelici italiani erano invece più congregazionalisti ed alcuni di loro di orientamento egualitario e plymutista, come le chiese libere svizzere con cui erano in contatto.

Politicamente i valdesi erano tendenzialmente moderati; nonostante la loro storia, erano monarchici, legati a Casa Savoia ed appoggiavano la politica del Cavour. Tranne poche eccezioni, gli evangelici italiani erano democratici; il Mazzarella era tra gli organizzatori dell'impresa di Pisacane e molti altri erano mazziniani o garibaldini. D'altra parte lo Statuto albertino, cui erano grati i valdesi, non tutelava altre forme religiose diverse da valdesi ed ebrei. Questo spiega la formula di "società evangeliche" e non chiese che potevano essere contestate a termini dello Statuto.

Così, proprio nel 1854 coesistevano in Italia due presenze evangeliche fondamentalmente simili dal punto di vista teologico, ma separate ecclesiasticamente e politicamente. Negli stati sardi sorsero gruppi legati alla chiesa valdese ed altri alle società evangeliche e dopo il 1859 entrambe le presenze si diffusero nella penisola.

I valdesi fondarono a Torre Pellice una facoltà teologica che permise di formare i pastori in Italia. Le chiese libere, nome che sostituì presto quello di società evangeliche, ebbero loro scuole a Genova e ad Alessandria. Entrambe le organizzazioni sognavano la fine del potere temporale dei papi e la realizzazione di quella riforma religiosa che era stata impossibile nel cinquecento.

Durante la seconda guerra di indipendenza il moderatore Revel, mostrando la pianura padana lontana, diceva ad un giovane pastore: «Non ti sembra di udire tuonare il cannone là in fondo? Quel cannone ci apre la strada per portare il Vangelo all'Italia». Con lo stesso spirito il Mazzarella era tra gli organizzatori dell'impresa dei Mille.

Purtroppo la realtà fu diversa. Nonostante le moltissime difficoltà, l'Evangelo fu diffuso; nacquero molte piccole comunità che furono un seme di libertà e di speranza. I Valdesi trasferirono la Scuola Biblica a Firenze e crearono

---

NAY, *Storia dei valdesi. III. Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978)*, Torino, Claudiana, 1980.

no un comitato di evangelizzazione che doveva gestire le nuove chiese, mentre nelle valli valdesi restavano le vecchie parrocchie affidate alla diretta amministrazione della Tavola.

Il Revel lasciò la moderatura per presiedere il Comitato di Evangelizzazione. Le Chiese Libere trovarono con fatica la propria strada operando una nuova divisione e presto altre chiese protestanti si presentarono nel panorama italiano.

DOMENICO MASELLI



**«Libero paese», «slavery of superstition».**  
**Viaggio letterario**  
**nei miti dell’Inghilterra e dell’Italia**

L’Italia è una presenza così importante nella letteratura inglese tra Sette e Ottocento – è difficile trovare uno scrittore romantico inglese che non abbia viaggiato in Italia, che non abbia scritto diari, lettere, versi, drammi, romanzi di ambiente italiano – e, d’altra parte, l’Inghilterra, da Foscolo a Mazzini, è un punto di riferimento ideale e un rifugio reale così preminente per gli italiani, che può apparire pleonastico insistere sull’argomento e non può che risultare insufficiente qualsiasi tentativo di tirare le somme in un breve intervento. Mi limiterò quindi a richiamare alcuni dei temi maggiormente rilevanti, talvolta semplicemente segnalando questioni e problemi.

Due sono i periodi culturali che gli studiosi di rapporti anglo-italiani hanno privilegiato: il Rinascimento e l’Ottocento tra Romanticismo e Risorgimento, che sono, guarda caso, anche i periodi della Riforma e della diffusione dell’Evangelismo italiano. Tra i due la palma va probabilmente al secondo:

in nessun altro momento nella storia l’attrazione per l’Italia, i suoi paesaggi, le sue genti, la sua tradizione artistica, letteraria, musicale fu più forte nel mondo anglosassone che all’inizio dell’Ottocento, perlomeno nel mondo ristretto delle classi alte e delle persone di buona cultura. L’immagine dell’Italia prese, nella sensibilità di alcuni degli scrittori romantici inglesi, la dimensione del mito: il fascino esercitato dall’Italia (“The Lure of Italy”) divenne abbastanza diffuso, il contatto con il nostro paese assunse l’aspetto dell’esperienza indispensabile per una piena formazione del gusto e della sensibilità<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> R. CESERANI, *La letteratura inglese e americana e l’Italia*, in *Storia della letteratura italiana*, diretta da E. Malato, vol. XII, *La letteratura italiana fuori d’Italia*, coordinato da L. Formisano, Roma, Salerno ed., 2002, pp. 681-741, cit. a p. 681.

L'Italia era per i viaggiatori britannici il «luogo del perenne fiorire del mito»<sup>2</sup>; e anche gli esuli italiani, che mantenevano stretti legami con la madrepatria, ne elaboravano «una visione mitica»<sup>3</sup>. L'Inghilterra, d'altra parte, vestiva da tempo le spoglie del “paese della libertà” e della modernità: guidato da un'aristocrazia che era considerata vera classe dirigente e non ceto parassitario, dove si viveva una reale partecipazione popolare alla vita politica, grazie al parlamento e alla forza dell'opinione pubblica; dove erano difese le libertà personali e della stampa, dove insomma sembravano combinarsi ammirevolmente il progresso, la libertà e l'ordine sociale. Tanto che già nel 1911 Arturo Graf poteva dedicarsi a studiare il fenomeno dell'*Anglomania* italiana<sup>4</sup>.

Il mio interesse per questa duplice mitologia letteraria (dell'Inghilterra vista dagli scrittori italiani e dell'Italia disegnata dagli scrittori inglesi) è stato incrementato dallo studio che ho condotto per alcuni anni sull'opera del patriarca delle ricerche sui rapporti culturali italo-inglesi, Mario Praz<sup>5</sup>, che anche in anni in cui questi contatti non erano particolarmente incoraggiati scrisse saggi come *Fortuna della lingua e della cultura italiana in Inghilterra* (1939), che trova degna collocazione nel volume *Machiavelli in Inghilterra ed altri saggi*, pubblicato nel 1942; e due anni più tardi (1944) raccolse le sue *Ricerche anglo-italiane*.

La consapevolezza dell'importanza di questi miti non è quindi, certo, una novità, ma è bene ricordare che negli ultimi decenni l'immagine dell'Italia nella cultura inglese (e viceversa) e l'influenza della letteratura italiana sulla letteratura inglese (e viceversa) hanno finito per ritrovarsi in un vero e proprio crocevia disciplinare e di interessi, intrecciandosi con un notevole rinnovamento di diversi campi: 1) in generale la storia del Risorgimento – non solo in relazione alle celebrazioni dei centocinquanta anni dello stato italiano unitario – è diventato un settore particolarmente dinamico anche nell'editoria rivolta ad un pubblico di non specialisti; 2) alcuni decenni di riflessione collettiva hanno approfondito la *vexata quaestio* dell'“identità” e del “carattere” nazionali<sup>6</sup>; 3) si è imposta una nuova

<sup>2</sup> A. BRILLI, *Un paese di romantici briganti. Gli italiani nell'immaginario del Grand Tour*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 39.

<sup>3</sup> M. ISABELLA, *Risorgimento in esilio. L'internazionale liberale e l'età delle rivoluzioni* (2009), traduzione di D. Scaffei, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 4.

<sup>4</sup> A. GRAF, *L'anglomania e l'influsso inglese in Italia nel secolo XVIII*, Torino, Treves, 1911.

<sup>5</sup> D. DALMAS, *Il saggio, il gusto e il cliché. Per un'interpretazione di Mario Praz*, Palermo, duepunti, 2012.

<sup>6</sup> Cfr. ad esempio G. BOLLATI, *L'italiano. Il carattere nazionale come storia e come invenzione*, Torino, Einaudi, 1983; *Bianco, Rosso e Verde. L'identità degli italiani*, a cura di G. Calcagno, Roma-Bari, Laterza, 1993; F. FERRUCCI, *Nuovo discorso sugli italiani*, Milano, Mon-

problematicità del binomio “letteratura italiana”<sup>7</sup>, che nasce con difficoltà proprio tra Sette e Ottocento ed è ora sottoposto alle tensioni della globalizzazione, tra vocazione a dimensioni culturali sovranazionali e rivendicazioni particolaristiche; 4) continua a crescere l’attenzione, anche da parte degli storici, alle immagini, ai miti culturali, alle rappresentazioni, oltre che ai “fatti”; 5) in particolare, alcuni stimoli sono venuti dagli studi culturali e postcoloniali (ad esempio Moe e Petruszewicz hanno sottolineato l’importanza dell’immaginario britannico nel determinare «il modo con cui gli italiani definirono sé stessi nel corso del lungo diciannovesimo secolo» e in particolare l’assorbimento da parte dei patrioti meridionali in esilio a nord dei «valori della borghesia nord continentale», fino a interiorizzare «l’idea di un Sud arretrato e barbaro, concepito in termini antitetici alla civiltà e al progresso»)<sup>8</sup>. Ma anche, sempre più, si evidenziano le relazioni tra questi diversi discorsi: le immagini di Italia e Inghilterra non sono soltanto specchi reciproci, ma rappresentazioni capaci di influire sul “corso della storia” e di modificarsi tra loro.

Si potrebbe pertanto partire da molti porti per questo viaggio letterario. Inizierò con un riconosciuto maestro delle generazioni risorgimentali, Vittorio Alfieri, che nella lunga satira nona, intitolata proprio *I viaggi*, esemplarmente anticipa e condensa molti elementi centrali del discorso:

Certo l’andar quà e là peregrinando,  
 ell’è piacevol molto ed util arte;  
 Pur che a piè non si vada, ed accattando.  
 Vi si impara, più assai che in su le carte,  
 Non dirò se a stimare o a spregiar l’uomo,  
 Ma a conoscer se stesso e gli altri in parte.

---

dadori, 1993; A. LEPRE, *Italia addio? Unità e disunità dal 1860 ad oggi*, Milano, Mondadori, 1994; E. GALLI DELLA LOGGIA, *L’identità italiana*, Bologna, Il Mulino, 1998; S. PATRIARCA, *Italianità. La costruzione del carattere nazionale*, trad. di S. Liberatore, Roma-Bari, Laterza, 2010.

<sup>7</sup> Cfr. A. ASOR ROSA, *Genus Italicum. Saggi sull’identità letteraria italiana nel corso del tempo*, Torino, Einaudi, 1997; E. RAIMONDI, *Letteratura e identità nazionale*, Milano, Bruno Mondadori, 1998; S. JOSSA, *L’Italia letteraria*, Bologna, Il Mulino, 2006; *Letteratura, identità, nazione*, a cura di M. Di Gesù, Palermo, duepunti edizioni, 2009.

<sup>8</sup> Cfr. N. MOE, *Un paradiso abitato da diavoli. Identità nazionale e immagini del Mezzogiorno*, Napoli, L’Ancora del Mediterraneo, 2004 (ed. or. 2002) e M. PETRUSEWICZ, *Come il Meridione divenne una Questione. Rappresentazioni del Sud prima e dopo il Quarantotto*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998 (le parole tra virgolette sono di ISABELLA, *Risorgimento in esilio*, cit., p. 8).

Il viaggio fisico in paesi lontani e il viaggio culturale in letterature straniere aiutano a conoscere, ancor più che l'altro, il sé. Buon esempio dell'interiorizzazione cui accennavo, arrivato a Firenze Alfieri si rappresenta concentrato soltanto ad imparare l'inglese:

Quand'io Fiorenza già tenea per vista;  
E muto e sordo e cieco a ogni arte bella,  
D'Anglo sermon quivi faceva provvista

e anche Roma e Napoli sono viste con l'occhio inglese: «Nei giorni santi di vederla ho brama, | Perché i Britanni miei l'usan così, | E il mio appetito ratto si disfama». Un po' apprezza Roma, «Ma il troppo odor di preti è a me nemico». Finalmente, saltando varie tappe, arriviamo al «suol Britanno»:

Ti trovo e calco al fin, libera terra,  
Cui son di Francia e Italia ignoti i pianti.  
Qui leggi han regno, e niun le leggi atterra;  
E ad ogni istante il frutto almo sen vede,  
La ricchezza e lo stento non far guerra.  
Il beato ben essere che eccede,  
E il non veder mai là nulla di zoppo  
Fan ch'ivi l'uom sognar spesso si crede.  
Né il ciel di nebbia e di carbone, intoppo  
Dammi a letizia; che se il fumo è molto,  
Tanto è l'arrosto che fors'anco è troppo.

Si allineano così tutti gli elementi del mito: libertà personali, certezza e imparzialità della giustizia, ricchezza diffusa e progresso tecnico, assenza di troppo vaste disparità economiche. Il trionfo di caratteristiche positive è ulteriormente esaltato dal contrasto col passaggio attraverso la «schifosa Gallia» (detto tra parentesi: non molto meglio se la cava Ginevra: «Lascio la pieve di Calvin frenetico | Ai mercantuzzi suoi filosofastri; | E sia pur culla del Rousseau bisbetico»). L'esibito odio alfieriano per la Francia e l'iperbolico amore per l'Inghilterra possono qui servirci come segnale di un primo – ben marginale – passaggio nella letteratura italiana da un predominante confronto con la cultura francese a una maggiore pluralità: nella poesia italiana, ad esempio, una forte e diretta importanza della poesia anglosassone non può essere datata prima del Novecento avanzato; però ora le cose iniziano a cambiare: con le traduzioni dell'*Ossian* – e di Thomas Gray – di Cesarotti, con i romantici del «Conciliatore», con la voga del

romanzo storico alla Walter Scott, la letteratura inglese inizia a esercitare un'influenza sensibile su quella italiana.

Nella seconda parte della satira, Alfieri narra anche il suo secondo approdo al «libero paese». Sulla “stoltezza” – così a posteriori – del voler imparare l'inglese e non il toscano, si dà ragione nella *Vita*, dove caratteristicamente i due miti si contrappongono a tutto svantaggio, per il momento, dell'Italia:

Avendo per più di due anni vissuto con Inglesi; sentendo per tutto magnificare la loro potenza e ricchezza; vedendone la grande influenza politica: e per altra parte vedendo l'Italia tutta esser morta; gl'Italiani, divisi, deboli, avviliti e servi; io grandemente mi vergognava d'essere, e di parere Italiano, e nulla delle cose loro non voleva né praticar, né sapere<sup>9</sup>.

In quel bellissimo libro che è appunto la *Vita* si possono poi leggere, nella narrazione distesa e non più poetica del secondo viaggio a Londra e del suo «fierissimo intoppo amoroso», alcune conseguenze per lui non altrettanto piacevoli della maggiore libertà delle donne inglesi<sup>10</sup>.

Passando allora alla seconda metà del titolo, per comodità retorica ho ritagliato mezza frase di un americano e non di un inglese, benché non voglia alterare l'equilibrio del discorso aprendo anche alla cultura d'Oltreoceano, anche se gli *Innocenti all'estero* di Mark Twain, le esperienze di Hawthorne, di Fenimore Cooper, gli articoli di Margaret Fuller e molti altri esempi offrirebbero ottimo materiale per il nostro *excursus*; e benché sarebbe interessante prendere in considerazione l'immagine dei nuovi stati americani in Italia: basti allora menzionare la fortuna tra i patrioti liberali della *Storia della guerra dell'indipendenza degli Stati Uniti d'America* di Carlo Botta. L'Italia vista come schiava della superstizione è espressione di Theodore Dwight, che negli anni Cinquanta e Sessanta sosterrà la causa dell'unificazione italiana e l'azione di Garibaldi, e negli anni Venti pubblicò un diario di un viaggio in Italia, dal quale emerge un risentito fastidio per quella che gli pareva una deformazione del cristianesimo, causata dagli abusi della politica papale, così forte da spingerlo a foggiare un'immagine specularmente opposta al “libero paese” vagheggiato da Alfieri, una landa di perdizione dove il nome stesso della libertà si era ormai perduto: «Here, even the name of liberty has long been lost in the slavery of superstition; and the divine and enno-

---

<sup>9</sup> V. ALFIERI, *Vita*, a cura di G. Dossena, Torino, Einaudi, 1967, p. 65.

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, pp. 104-115.

bling traits of Christianity have been superseded by the debasing doctrines of this world, and all the abuses of the papal policy»<sup>11</sup>.

Non si tratta certo di un'isolata idiosincrasia: Dwight proseguiva, con caratteristiche nuove, su una delle strade tracciate dalle impressioni inglesi del Settecento. Secondo Praz i *Remarks on Several Parts of Italy* (1705) di Joseph Addison rappresentavano il punto più basso della reputazione italiana in Inghilterra, caratterizzati dal disprezzo per i «degeneri italiani, ignoranti, superstiziosi, servili, celanti la loro immoralità sotto l'orpello d'una decaduta bellezza»<sup>12</sup>. Sostenendo che era soprattutto il «tipo di devozione religiosa italiana» che «irritava gli inglesi di quell'epoca»<sup>13</sup>, Praz proponeva, a partire di qui, un sommario sviluppo ideal-cronologico dell'immagine inglese dell'Italia, dall'identificazione «con la meretrice di Babilonia» da parte dei «protestanti fanatici del Cinque-Seicento» al «simbolo della Libertà trionfatrice dei tiranni» ad opera dei «grandi poeti dell'Ottocento, la “mistica rosa” del *Song of Italy* dello Swinburne, “imporporata di sangue, imperlata delle lacrime del mondo tutto”»<sup>14</sup>.

In effetti da tempo l'Italia era teatro, quinta, scenografia importante della letteratura inglese (nulla di paragonabile avviene nel senso inverso, ma possiamo ricordare l'Inghilterra e soprattutto la Scozia visitate da Rinaldo nell'*Orlando furioso*): dai drammi di Shakespeare e degli altri elisabettiani legati più o meno direttamente a luoghi e vicende descritti dai novellatori italiani come Bandello, al romanzo gotico di Horace Walpole (*The Castle of Otranto*) e Ann Radcliffe, che ne aveva perfezionato la ricetta «saccheggiando i viaggiatori per le descrizioni pittoresche del paesaggio italiano e il dramma elisabettiano pel ritratto del sinistro italiano machiavellico»<sup>15</sup>, in testi come *The mysteries of Udolpho* (1794) o *The Italian, or The Confessional of the Black Penitents* (1797).

Ma nell'Ottocento letterario inglese l'Italia è prima di tutto la terra della bellezza, naturale e artistica. *The Improvisatrice*, monologo drammatico di Letitia Elizabeth Landon inizia così:

I am a daughter of that land,  
where the poet's lip and the painter's hand  
Are most divine, – where earth and sky  
Are picture both and poetry –

<sup>11</sup> Th. DWIGHT, *A Journal of a Tour in Italy, in the Year 1821*, New York, 1824, p. 249.

<sup>12</sup> M. PRAZ, *Fortuna della lingua e della cultura italiana in Inghilterra*, in ID., *Machiavelli in Inghilterra e altri saggi*, Roma, Tumminelli, 1942, p. 292.

<sup>13</sup> Ivi, p. 293.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 296-297.

<sup>15</sup> Ivi, p. 296.

I am of Florence. [...] <sup>16</sup>

È l'Italia del *Grand Tour*, che riprende con forza, dopo gli sconvolgimenti rivoluzionari e napoleonici, la sua lunga continuità, fino al turismo di massa (qui piace ricordare che Thomas Cook, il fondatore dell'agenzia Cook, considerato il padre del turismo moderno, era un predicatore battista che nel 1841 organizzò un viaggio per centinaia di militanti della *Temperance Society* contro l'alcolismo) <sup>17</sup>. Questa vasta produzione di letteratura odepórica, legata all'esperienza del *Grand Tour*, è stata negli ultimi decenni molto studiata, ad esempio più volte da Attilio Brilli e Cesare De Seta, con ampie edizioni di testi <sup>18</sup>. Brilli in particolare ha insistito anche sugli aspetti meno positivi della visione "mitica" dell'Italia, descrivendo viaggiatori inglesi chiusi nelle loro carrozze, con servitori portati dall'isola, che vedono confermati i loro stereotipi in una protratta «menzogna culturale, un atto ideologico, una proiezione del desiderio che compie il viaggiatore stesso mentre percorre le strade della penisola fra la fine del XVI e il XIX secolo, perché quel paesaggio urbano e soprattutto la gente che lo abita sono in gran parte costruiti prima della partenza» <sup>19</sup>. Tranne eccezioni, gli pare dominare il peso preventivo della pittura (con la nota, grandissima fortuna di Salvator Rosa), l'annullamento della molteplicità regionale e storica, il privilegio per le rappresentazioni di vita festosa, disoccupata (miserabili e briganti), insomma il trionfo del pittoresco. L'Italia sembra «un paese di figuranti inderogabilmente indenni dalla morsa del tempo» <sup>20</sup>, un immobile ricettacolo di scene di genere, in un «sistema di opposizioni» che conferma l'identità del viaggiatore proprio nel contrapporsi ai disvalori incontrati. E l'opposizione religiosa cattolico-protestante è tra le principali.

Il contrasto tra paesaggio, arte e storia gloriosi e gli abitanti del presente decaduto e vizioso sono assai efficacemente riassunti da alcune frasi che descri-

<sup>16</sup> Sono una figlia di quella terra | Dove il labbro del poeta e la mano del pittore | Sono più divini, - dove terra e cielo | Sono insieme pittura e poesia - | Io sono di Firenze.

<sup>17</sup> Cfr. B. DAWES, *La rivoluzione turistica: Thomas Cook e il turismo inglese in Italia nel XIX secolo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2003.

<sup>18</sup> Cfr. A. BRILLI, *Quando viaggiare era un'arte. Il romanzo del Grand Tour*, Bologna, Il Mulino, 1995; ID., *Il viaggiatore immaginario*, Bologna, Il Mulino, 1997; C. DE SETA, *L'Italia del "Grand Tour" da Montaigne a Goethe*, Napoli, Electa Napoli, 1996; E. CHANEY, *The evolution of the Grand Tour. Anglo-Italian Relations since the Renaissance*, London-Portland, Frank Cass, 1998; *Grand Tour. Viaggi narrati e dipinti*, a cura di C. De Seta, Napoli, Electa Napoli, 2001; A. BRILLI, *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale*, Bologna, Il Mulino, 2006.

<sup>19</sup> BRILLI, *Un paese di romantici briganti*, cit., p. 15.

<sup>20</sup> Ivi, p. 25.

vono il primo impatto di Percy Bysshe Shelley che il 22 dicembre 1818 scrive a Leigh Hunt: «Ci sono due Italie, una costituita da verdi prati e da un mare trasparente, dalle possenti rovine dell'antichità, dalle aeree vette e dall'atmosfera calda e radiosa, che avvolge tutte le cose. L'altra consiste negli italiani che vivono nel tempo presente, nelle loro opera e nei loro modi. La prima è la più sublime e piacevole contemplazione che possa essere concepita dall'immaginazione umana; la seconda è la più degradata, repellente e disgustosa». E il 6 aprile dell'anno successivo, da Roma, descrivendo un gruppo di galeotti al lavoro in piazza San Pietro: «Ecco l'emblema dell'Italia: degradazione morale a contrasto con lo splendore della natura e delle arti»<sup>21</sup>.

Questa Italia diventa anche – ed è un'altra lunga durata – una terra dove i britannici non solo viaggiano, scrivono e descrivono, ma si stabiliscono: Walter Savage Landor che vive a Como, a Pisa, e a Firenze, ed è sepolto – appunto – al Cimitero degli Inglesi è forse il prototipo del genere. Nelle sue *Imaginary Conversations between Certain People of Importance in their Day* (1824-1829), elaborate sul modello di Luciano, compaiono anche personaggi italiani come Fra' Filippo Lippi, Savonarola, Leonora d'Este, Panigarola. Essendo di idee repubblicane, da vecchio celebrerà la spedizione dei Mille in *The Resurrection of Sicinia*. E poi, naturalmente – pensiamo a Shelley e Keats – l'Italia diventa anche la terra dove muoiono i poeti.

Progressivamente, l'opposizione tra bellezza naturale e artistica e degradazione morale si apre a speranze di rivolgimento, di rinascita – appunto di Risorgimento – e di appoggio ideale a questa speranza. Con Lord Byron si impone pienamente la figura dello scrittore romantico che ha una relazione privilegiata con l'Italia (viaggiano in Italia anche Coleridge e Wordsworth; il secondo più volte, compreso naturalmente un giro sui laghi lombardi, ma l'impatto fu meno dirimpente). Molte sono le sue opere con personaggi e ambienti italiani (*The Lament of Tasso*, *The Two Foscari*). Nel IV canto del *Childe Harold's Pilgrimage* propone una visione dell'Italia come fatale bellezza, che attira i conquistatori stranieri; racconta in prima persona Venezia, Arquà, il mito di Petrarca, Ferrara e Tasso, Firenze e Boccaccio, le fonti del Clitumno, Roma. Dal punto di vista letterario contano però forse ancora di più opere come il «brioso capriccio veneziano» *Beppo* e *Don Juan*, il poema epico moderno, spogliato degli elementi eroici, in ottave, dove risalta l'elasticità dello stile familiare senza perdere l'energia del retorico. Opere stimulate anche dalla «lettura dei poeti eroicomici

---

<sup>21</sup> Cit. da ivi, p. 50.

italiani»<sup>22</sup>, da «suggerimenti dal Pulci e dal Casti»<sup>23</sup>. E qui si deve dunque ricordare William Stuart Rose, linguista, professore a Eton, amico di Coleridge e Scott, che pubblica anonimamente *The Court and Parliament of Beasts* (1816), libera rielaborazione degli *Animali parlanti* del Casti; e traduce in prosa brani dell'*Orlando innamorato* di Boiardo e in versi l'*Orlando furioso*, in otto volumi (1823-1831).

Sempre Byron, con il monologo drammatico *The Prophecy of Dante* (1820), immagina la visione di una futura liberazione dell'Italia. Per questa via gli scrittori inglesi possono quindi giungere fino alla celebrazione della sofferenza e della gloria delle guerre del Risorgimento e del nuovo regno: Elizabeth Barrett Browning con *Casa Guidi Windows* (1851) e i *Poems before Congress* (1860), che sostengono Napoleone III e la terza guerra d'indipendenza, e Swinburne con il *Song of Italy* (1867) e i *Songs before Sunrise* (1871), dedicati a Mazzini.

Robert Browning, invece, continua ad evocare principalmente il passato, di bellezza e perversione, in testi memorabili e dai titoli eloquenti (*My Last Duchess*, *Fra Lippo Lippi*, *Andrea del Sarto*, *Sordello*, *Englishman in Italy*); fino a *The Ring and the Book* (1868-1869), «straordinario ritratto dell'Italia secentesca, violenta, crudele, sanguinaria, corrotta e abietta»<sup>24</sup>. *Two in the Campagna*, celebra ad esempio la campagna romana:

The champaign with its endless fleece  
Of feathery grasses everywhere!  
Silence and passion, joy and peace,  
An everlasting wash of air –  
Rome's ghost since her decease<sup>25</sup>.

Come già si è capito dalla citazione di Landon e di Elizabeth Barrett, un ruolo di primo piano in questo discorso (e rimane probabilmente un'altra differenza rispetto alla letteratura italiana) è giocato dalle scrittrici. E ancora non abbiamo nominato Mary Shelley, che viaggiò a lungo in Italia e scrisse il romanzo storico *Valperga: Or the Life and Adventures of Castruccio, Prince of Lucca* (1820-1821, pubblicato nel 1823) e molti saggi: *The English in Italy* (1823), *Recollections of Italy* (1824), *The Lives of the Most Eminent Literary and Scienti-*

<sup>22</sup> M. PRAZ, *Cronache letterarie anglosassoni*, vol. III, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1966, p. 357.

<sup>23</sup> Ivi, p. 350.

<sup>24</sup> BRILLI, *Un paese di romantici briganti*, cit., p. 54.

<sup>25</sup> La campagna con il suo vello senza fine | di soffici erbe ovunque! | Silenzio e passione, gioia e pace, | un eterno lavaggio di aria - | il fantasma di Roma dopo il suo decesso.

*fic Men of Italy, Spain and Portugal* (1835-1837); *Rambles in Germany and Italy, in 1840, 1842, and 1843* (1844); e Sydney Owenson, Lady Morgan, che scrisse un influente libro dedicato a Salvator Rosa e il popolare *Italy* (1821), messo al bando nello Stato della Chiesa e nel Regno di Sardegna, o ancora Lady Marguerite Blessington e i suoi tre volumi *The Idler in Italy* (1839) o Felicia Hemans, autrice della tragedia *The Vespers of Palermo*.

Il viaggio dell'italiano in Inghilterra, invece, dopo Alfieri ebbe tutt'altra natura; principalmente di rifugio, soprattutto dopo i moti del '21. Vissero in Inghilterra Giovanni Berchet (dal 1822 al 1829), Santorre di Santarosa (1822-1825), prima della morte che ne fece la seconda icona filoellenica dopo Byron, Giovita Scalvini (fino al 1827), Camillo Ugoni, Giuseppe Pecchio, Mazzini. Gabriele Rossetti offrì una particolare curvatura del culto per Dante (*Lo spirito antipapale che produsse la Riforma*, Londra, 1832), attivissimo anche nel figlio Dante Gabriel.

Nel 1823 Londra era popolata d'esuli d'ogni specie e d'ogni paese; costituzionali volenti una sola Camera, costituzionali volenti due Camere, costituzionali alla francese, altri alla spagnuola, altri all'americana; generali, presidenti dimessi di repubbliche, presidenti di parlamenti sciolti a bajonetta in canna, presidenti di *cortes* disperse dalle bombe; la vedova del re negro Cristoforo colle due principesse sue figlie, negre negrissime di legittimo sangue reale; Iturbide, imperator detronizzato del Messico, e uno sciame di giornalisti, poeti e uomini di lettere. Londra era l'Eliso (un satirico direbbe il Botany-Bay) d'uomini illustri e di eroi *manqués*<sup>26</sup>.

Il più importante scrittore italiano vissuto in Inghilterra è naturalmente Ugo Foscolo, ma il suo mondo poetico rimase greco e neoclassico. Contano invece molto la traduzione di Sterne e la cultura inglese per il *Sesto tomo dell'io* e per la creazione della figura di Didimo Chierico. Nelle *Lettere scritte dall'Inghilterra* (1817-1818) si propone un confronto tra società inglese e italiana, soprattutto riguardo alla moralità pubblica e privata e alla libertà. Non discostandosi troppo dall'immagine alfieriana iniziale, Foscolo presentava una società raffinata, segnata da consapevolezza civica, dalla libertà e dal rispetto per la dignità umana<sup>27</sup>.

In conclusione, se molti studi recenti, nella chiave accennata in apertura, hanno mostrato attenzione per l'interscambio profondo tra codici simbolici e re-

<sup>26</sup> G. PECCHIO, *Osservazioni semi-serie di un esule sull'Inghilterra*, Lugano, Roggia, 1831, pp. 104-105.

<sup>27</sup> Cfr. U. FOSCOLO, *Lettere scritte dall'Inghilterra (Gazzettino del bel mondo)*, a cura di E. Sanguineti, Milano, Mursia, 1978.

gistri comunicativi della religione cattolica e quelli propri della politica risorgimentale, tuttavia gli esuli italiani in Inghilterra avevano una decisa «attrazione per il protestantesimo», principalmente in chiave politica, come forza capace «di dare impulso alla morale e alle virtù civiche»<sup>28</sup>. D'altra parte si confrontavano con un'opinione pubblica britannica, come messo più volte in luce da Giorgio Spini, segnata da interpretazioni dell'Apocalisse che portavano a leggere con grandissimo interesse una possibile fine del potere temporale del pontefice. Vivevano nell'Inghilterra dove il protestantesimo spesso si poneva come l'alleato naturale delle riforme modernizzanti. Gli evangelici erano molto attivi nei gruppi di pressione come gli attivisti anti-schiavismo che potevano – negli anni Trenta – dichiarare di parlare «with the freedom of Britons and Protestants». E molte di queste società britanniche erano esplicitamente legate a questi ambienti: British and Foreign Bible Society, British Society for Promoting the Religious Principles of the Reformation<sup>29</sup>.

Dall'altro lato, l'immagine britannica dell'italiano, dopo l'inserimento sulla scena del personaggio dell'evangelico<sup>30</sup>, probabilmente non mutò molto; anche se probabilmente merita ancora operare qualche sondaggio d'insieme nella letteratura inglese come quelli compiuti, almeno in parte, nell'italiana<sup>31</sup>.

In chiusura non si può evitare un breve cenno a un caratteristico *Petit Tour*, quello dei britannici evangelici alle Valli valdesi, che se non sembra interagire direttamente con il Grande, ma creare un piccolo circuito indipendente, segna uno scarto notevole rispetto a quanto si diceva prima: i viaggiatori britannici alle Valli valdesi, al contrario della maggior parte dei loro connazionali del viaggio d'Italia, non vogliono incontrare abitanti che siano principalmente comparse<sup>32</sup>. Si veda la centralità assegnata al momento dell'incontro e del dialogo diretto con il pastore Peyran nella narrazione di Gilly. Proprio il mito, le sue attese e le sue esigenze – la lunghissima fedeltà al puro Evangelo oltre ogni persecuzione e attraverso tutti i secoli – qui prevede personaggi e interlocutori che lo confermino vivacemente nel presente, non fastidiosi decaduti che devono essere cancellati per permettere il vero dialogo, quello con le ombre del passato, né comparse in co-

<sup>28</sup> ISABELLA, *Risorgimento in esilio*, cit., p. 180.

<sup>29</sup> Cfr. B. HILTON, *A Mad, Bad & Dangerous People? England 1783-1846*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

<sup>30</sup> Cfr. G. TOURN, *Risorgimento e chiese cristiane*, Torino, Claudiana, 2011.

<sup>31</sup> Cfr. *Il protestante come personaggio nella letteratura italiana del Novecento*, Atti del Convegno promosso in Genova il 15-16 ottobre 2004 dall'Associazione Piero Guicciardini, Arenzano (Ge), Caroggio, 2005.

<sup>32</sup> Cfr. *Viaggiatori britannici alle Valli valdesi (1753-1899)*, a cura di G. Tourn, presentazione di E. Fintz Menascé, Torino, Claudiana, 1994.

stume tipico che devono allestire, possibilmente in silenzio, perfette scene di genere.

DAVIDE DALMAS

## Dante nel Risorgimento italiano: letture riformate\*

Non è forse la Divina Commedia un po' il canto del cigno medioevale, che  
pure anticipa i nuovi tempi e la nuova storia?  
[A. GRAMSCI, *Letteratura e vita nazionale*]

Essere in terra libera, e in epoca favorevole, da poter pubblicare il frutto delle  
proprie ricerche  
[G. ROSSETTI, *Sullo spirito antipapale che produsse la riforma*]

E tu, figliuol, che per lo mortal pondo  
Ancor giù tornerai, apri la bocca,  
e non asconder quel ch'io non ascondo  
[D. ALIGHIERI, *Paradiso* XXVII, 64-66]

Parlare del recupero di Dante attuato in Italia e all'estero in epoca risorgimentale comporta preliminarmente una serie di necessarie precisazioni storiche e storiografiche senza le quali si rischierebbe di cadere in una ripetizione acritica dell'encomio ideologico e idealizzato di padre Dante. Anche nella sottospecie riformata di tale recupero.

Innanzitutto bisogna sottolineare che il recupero, attraverso studi, celebrazioni, pubblicazioni di vario genere di opere di e su Dante, e perfino a Dante, o "alla maniera di" Dante, venne effettuato parimenti nei confronti degli scritti danteschi e dell'autore, uomo e personaggio. Venne cioè a crearsi un mito astorico, utile in quanto attualizzato, ma perciò anche storicamente "falsato".

Già a partire dal triennio delle Repubbliche giacobine in Italia gli intellettuali rivoluzionari avevano iniziato a trasformare la letteratura in uno strumento di intervento e di partecipazione agli eventi pubblici, di educazione popolare: servivano modelli chiari per formare una opinione pubblica. In tal senso andavano le

---

\* Il presente lavoro nasce come intervento ad una giornata di studi dedicata a *Ebrei, minoranze e Risorgimento: storia, cultura, letteratura*, tenutasi il 27 settembre 2011 presso l'Università di Roma "La Sapienza" nell'ambito dei festeggiamenti per il 150° anniversario dell'Unità d'Italia.

nuove teorie romantiche di una poesia civile ed impegnata, che trovarono fondamentali stimoli nella storiografia letteraria civile di Sismonde de Sismondi: ginevrino riformato di origine italiana, scrisse due opere fondamentali anche per il ruolo attribuito alla figura di Dante nella costruzione di una letteratura nazionale italiana, la *Historie des républiques italiennes du Moyen Age*<sup>1</sup> e *De la littérature du Midi de l'Europe*. Le opere di Sismondi costituiscono altresì un primo esempio di lettura laica e di storiografia letteraria civile e militante che suggerisce una stretta connessione tra vita sociale, morale e letteraria<sup>2</sup>.

Da parte di molti storici della letteratura come da parte di letterati, intellettuali e politici risorgimentali, si avrà un recupero del poeta fiorentino in cui meriti poetici e simpatie politiche per l'uomo Dante si andranno confondendo in una interpretazione spesso ideologica e poco storicizzata che porterà ad una esaltazione del poeta come *exul immeritus*, immagine in cui molti patrioti esuli politici italiani si riconosceranno. E proprio fra questi patrioti esuli il contatto con il mondo svizzero riformato o inglese anglicano sarà occasione per informare a principi protestanti le proprie letture dantesche.

Queste nuove figure di intellettuali espatriati per ragioni politiche, sono, così, contemporaneamente veicolo della fortuna di Dante oltralpe ed importatori di prospettive straniere, e per quel che qui concerne riformate, della sua opera: pensiamo agli stessi Foscolo e Mazzini, ma anche a Guerrazzi, e soprattutto a Gabriele Rossetti che sulla scia di Foscolo inizia dal *Comento* (1826) per approdare alla «caratteristica interpretazione del Divino Poema in chiave di esoterismo massonico ed anti-papale»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Il capitolo CXXVII *Quali sono le cause che hanno mutato il carattere degli Italiani poiché sono state ridotte in servitù le loro repubbliche* della presente opera fu oggetto della confutazione manzoniana in A. MANZONI, *Osservazioni sulla morale cattolica*, 1819, poi rivista nel 1855, ora ID., *Scritti filosofici*, Introduzione e note cura di R. Quadrelli, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1976. Sismondi sosteneva da parte sua una colpa storica ingloriosa della morale cattolica: «Niuna religione per altro soggioga maggiormente il cuore dell'uomo quanto la religione cattolica, perché niun'altra è così gagliardamente costituita, niuna ha così completamente assoggettato a sé la filosofia morale, niuna ha ridotto a più stretta servitù le coscienze, niuna ha istituito, com'essa fece, il tribunale della confessione, che riduce tutti i fedeli nella più assoluta dipendenza del clero, niuna ha ministri più disciolti da ogni spirito di famiglia, e perciò più intimamente uniti dagli interessi e dallo spirito di corporazione», in J.C.L.S. DE SISMONDI, *Storia delle Repubbliche italiane del Medio Evo*, traduzione italiana di L. Toccagni, vol. V, Milano, Borroni e Scotti, 1852, p. 557.

<sup>2</sup> G. FERRONI, *Storia della letteratura italiana, Dall'Ottocento al Novecento*, Torino, Einaudi, 1991, p. 26.

<sup>3</sup> G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Milano, Il Saggiatore, 1989 (I ed. 1956), p. 141.

Lo scambio, come sempre occorre nei contatti tra diverse culture, è perciò duplice:

Con la celebrazione della prosopopea romantica del genio dantesco (Stendhal, Racine et Shakespeare, 1822) e con la particolare lettura romantica, impressionistica e sensibilizzata della Commedia (Sismondi, Della letteratura italiana dal XIV secolo fino al principio del secolo XIX, 1820) ebbe anche ampia circolazione l'apologia dell'eterodossia politica e religiosa di Dante, considerato ghibellino ed eretico<sup>4</sup>.

I termini cronologici di questo fenomeno in relazione alla questione dell'Unità d'Italia potrebbero essere ampliati a tutto il XIX secolo, partendo già dalla Rivoluzione francese, «la rivoluzione che portò la letteratura italiana in piazza e ne fece l'insegna di una religione civile e nazionale, e che per certi versi trasformò il quadrunvirato dei poeti maggiori (Dante-Petrarca-Ariosto-Tasso) in un principato dantesco»<sup>5</sup>, per arrivare fino alle celebrazioni pre-fasciste e oramai novecentesche del 1921. Sempre seguendo la cronologia che sembra ancora condivisibile, proposta da Dionisotti, il primo atto di questo nuovo tipo di critica laica e rivoluzionaria, risorgimentale appunto, di Dante, può datarsi al 3 gennaio 1798, a Ravenna, «presente e orante l'autore della *Basvilliana*, Vincenzo Monti, nei panni, che gli erano un po' stretti, di commissario in Romagna della Repubblica Cisalpina»<sup>6</sup>; apice e culmine di tale fenomeno si trova certamente nei festeggiamenti di Firenze capitale del Regno nel 1865, «ultima scena del favoloso dramma risorgimentale»<sup>7</sup>.

Con il 1900, invece, siamo già ad una «sopravvivenza formale del mito di Dante»<sup>8</sup>, Croce complice nonostante<sup>9</sup>, e nel 1921 si passa ad un addomesticamen-

---

<sup>4</sup> *L'interpretazione romantico-risorgimentale*, in *Storia della critica. Dante*, 4, a cura di L. Martinelli, Palermo, Palumbo, 1966, pp. 165-195, 169. La storiografia sottolinea in particolare l'influsso della critica inglese sugli scritti di Foscolo esule nell'accentuazione dei caratteri di titanismo individualistico, ribelle, profetico, da riformatore politico e religioso, nel poeta trecentesco.

<sup>5</sup> C. DIONISOTTI, *Varia fortuna di Dante*, in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967, 1999, p. 258.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 268.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 285.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 288.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 291.

to antirivoluzionario, ed insieme antilaico e finanche filocattolico di tale mito<sup>10</sup>. Eppure proprio al 1921 si data un contributo riassuntivo delle letture riformate di Dante<sup>11</sup>. L'iniziale monoliticità, almeno ufficialmente tale, del mito di Dante padre delle patrie lettere e profeta dell'Unità nazionale va disgregandosi in modo sempre più evidente, rivelando la profonda polisemia del mito dantesco.

È un filosofo come Gian Mario Cazzaniga a sottolineare che «se la costruzione dell'unità nazionale passa anzitutto per la storia della letteratura italiana, la rilettura di questa storia nel XIX secolo in chiave di primato dantesco ne costituisce un segno saliente»<sup>12</sup>, evidenziando contestualmente la necessità di problematizzare e distinguere le linee di sviluppo e di declinazione di tale primato.

Appare importante definire cosa si può e si vuole intendere per letture riformate di Dante, distinguendo tra le letture che del poeta vollero dare in senso genericamente anticlericale e antipapale autori più o meno connessi ad ambienti e cultura protestanti, da quelle più propriamente vicine alla cultura riformata, italiana e non, da quelle, ancora, dichiaratamente di stampo esoterico-massonico ma non necessariamente riconducibili ad una matrice culturale riformata.

Una tradizione critica di stampo propriamente riformato di studi danteschi esisteva ed era nata già nel XVI secolo, spesso proprio ad opera di esuli religiosi italiani<sup>13</sup>.

Per quanto riguarda il periodo che qui interessa del Risorgimento italiano, il filone delle letture profetiche sembra certamente aver inizio con Foscolo: Dante non più semplice padre della lingua italiana ma padre delle patrie lettere e dell'identità nazionale stessa. Profeta dell'unità politica italiana e finalmente anche riformatore religioso, precursore della Riforma cinquecentesca.

Dante avrebbe fondato nuova scuola di religione in Europa; ed ei v'aspirava, non foss'altro in Italia. Pur anche que' molti che l'ammiravano perché imitando San Paolo, minacciava la verga di Dio sul Principe dei Sa-

<sup>10</sup> Molto colpisce quanto scrive Dionisotti in proposito: «Persino il papa, che ancora era il diplomatico Benedetto XV, non il suo successore letterato, volle allora, con un'enciclica apposita, assicurare la partecipazione della Chiesa alla celebrazione dantesca», ivi, p. 291.

<sup>11</sup> P. CHIMINELLI, *La fortuna di Dante nella cristianità riformata*, Roma, Bilychnis, 1921.

<sup>12</sup> G. M. CAZZANIGA, *Dante profeta dell'unità d'Italia*, in *Storia d'Italia, Annali*, vol. 25, *Esoterismo*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 455-475.

<sup>13</sup> CHIMINELLI, *La fortuna di Dante nella cristianità riformata*, cit.; D. DALMAS, *Dante nella crisi religiosa del Cinquecento*, Manziana, Vecchiarelli, 2005.

cerdoti, l'avrebbero lapidato s'ei mai si fosse a viso aperto paragonato agli Apostoli [...] Dante morì in odore d'eresiarca<sup>14</sup>.

Si inizia con Foscolo a distinguere nettamente la linea neoghibellina che viene sottolineando con toni più o meno, e spesso piuttosto più che meno, accesi, i caratteri anticlericali, antivaticani ed infine anche anticattolici, dalla linea neoguelfa del Dante profeta dell'unità nazionale e padre del primato italiano, Gioberti *in primis*, profeta e postero, autore delle «bibbia umana del nuovo incivilimento»<sup>15</sup>.

Nasce il culto di Dante come religione politica, che per taluni potrebbe forse sostituire la religione rivelata, per cattolici, ebrei, riformati, la affianca semplicemente, in una prospettiva moderna e laica della storia.

La linea propriamente riformata delle letture di Dante, della sua *opera omnia*, con particolare attenzione al poema sacro ma senza dimenticare gli altri scritti, piuttosto molto soffermandosi sui rimandi in senso antipapale di un'opera messa all'indice dei libri proibiti dopo il concilio di Trento tra i libri di coloro «qui aut haeretici aut nota haeresis suspecti fuerunt» come il *De Monarchia*, parla quindi sì di un Dante profeta dell'unità, ma anche di un Dante precursore della Riforma:

come nell'umanesimo germanico, anche in Inghilterra molti animi, più che alla poesia, eran volti alla controversia religiosa, e per questo particolare aspetto l'Alighieri tornerà a far parlare di sé; [sotto] l'aspetto, un po' strano per noi, di *precursore della Riforma*<sup>16</sup>.

In tal senso a questa linea critica possono appartenere Foscolo, da un lato, Rossetti, da un altro.

Gabriele Rossetti, con le sue opere internazionalmente note di commento ed esegesi dei testi danteschi<sup>17</sup>, è solitamente citato come il massimo rappresentante del filone riformato di studi danteschi di epoca risorgimentale. A ben guardare la

---

<sup>14</sup> U. FOSCOLO, *Discorso sul testo della Divina Commedia*, in *Foscolo. Studi su Dante*, parte I, Edizione nazionale delle opere di Ugo Foscolo, volume IX, a cura di G. Da Pozzo, Firenze, Le Monnier, 1979, pp. 147-573: 245.

<sup>15</sup> V. GIOBERTI, *Del primato morale e civile degli Italiani*, Edizione nazionale delle opere edite e inedite, vol. III, a cura di U. Redanò, Milano, Bocca, 1939, p. 139.

<sup>16</sup> A. GALIMBERTI, *Dante nel pensiero inglese*, Firenze, Le Monnier, 1921, cap. II, *Dante precursore della Riforma*, p. 27.

<sup>17</sup> Si veda a riguardo il sito [www.centrorossetti.eu](http://www.centrorossetti.eu).

sua è solo una particolare declinazione tutta massonica ed esoterica, nettamente manichea, più ancora che riformata, dell'interpretazione dell'opera dantesca.

Rossetti si pone accanto alla tradizione del primato italiano, nel filone dell'egizianesimo misterico, ermetico, che si rifà al Dante iniziato e uomo di setta, già sviluppata da un altro massone e carbonaro esule politico a Bruxelles: Marziale Reghellini de Schio<sup>18</sup>.

Rossetti da parte sua arriva ad una interpretazione estrema di tutti gli scritti di Dante riletti alla luce della sedicente sua scoperta, che egli per primo denuncia come sconvolgente e trista, ma tanto evidente nella sua verità da costringerlo alla pubblicazione nonostante l'orrore che il critico stesso ne avrebbe, e le accuse di apostasia che di certo gli giungeranno in conseguenza:

Nato, cresciuto ed educato nel culto cattolico, io ho sempre profondamente venerato la religione che professo e professerò. Coltivando per genio le lettere, io mi rivolgeva con predilezione ad autori che secondo i suoi dettami avevano scritto; e dal grido dei secoli Dante mi veniva additato per altissimo poeta e teologo profondo. Lo svolsi, lo meditai, lo analizzai, e con sé medesimo lo comparai, posi in confronto il suo poema con le altre opere sue; ne ricercai le vicende nella storia, le sue opinioni negli scritti, e mi parve... e sempre più mi parve... io non saprei esprimere qual sensazione di ribrezzo fu la mia, quando sospettai, quando scorsi, quando toccai con mano, il malizioso artificio. [...] tutta la benda mi era caduta dagli occhi; e mi fu forza a riconoscerlo a malincuore per quello che è [...] preso sempre da sincero senso di profonda venerazione per la Chiesa Latina, non volli tutto svelare: [...] l'offrìi come antipapale politico, ma papale dommatico. [...] Per farmi credere buon cattolico mi veggio costretto a pubblicare un libro che dispiace alla Chiesa cattolica [...] Ella ha pochi figli più fedeli di me, ed ella forse porrà il mio nome tra i refrattarj più accaniti!<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Precursore di interpretazioni di Dante in questa direzione, che considerò Dante un eterodosso, se non addirittura un panteista, è stato F. LOMONACO, *Vite degli eccellenti italiani*, Milano, Stamperia Nuova, 1802, qui citato nell'edizione del 1836: «E volendosi più da vicino ravvisare il suo sistema religioso, credere per avventura da alcuni si potrebbe di essere stato il Panteismo, come fra gli altri canti rilevasi dal 19 del *Paradiso* in cui dice: *Dunque nostra veduta, che convene/ Essere alcun de' raggi della mente/ Di che tutte le cose son ripiene*. La quale ultima espressione risponde esattamente al *Jovis omnia plena*, ed al *Mens agitat molem* di Virgilio», p. 35. Cfr. in proposito M. STICCO, *Gli studi danteschi di G. Rossetti*, Milano, Vita e Pensiero, 1940, XVIII, capitolo I, *I precursori di Rossetti*. Ma anche CAZZANIGA, *Dante profeta dell'unità d'Italia*, cit.

<sup>19</sup> G. ROSSETTI, *Sullo spirito antipapale che produsse la riforma, e sulla segreta influenza che esercitò nella letteratura d'Europa, e specialmente d'Italia, come risulta da molti suoi classici, massime da Dante, Petrarca, Boccaccio, disquisizioni di Gabriele Rossetti*, Londra, 1832, p. 557 (*Conclusioni*).

Il testo riportato sembrerebbe una attenta opera di dissimulazione da parte dell'autore per accreditarsi presso ambienti non necessariamente riformati: anche data l'accoglienza per lo più fortemente ostile ricevuta in seguito alla pubblicazione del suo primo *Comento analitico all'Inferno* in cui aveva iniziato a presentare la propria teoria esegetica dantesca<sup>20</sup>.

In realtà, se certa risulta la sua adesione alla massoneria scozzese, meno chiara la sua piena adesione ad un determinato culto riformato. La moglie e i figli facevano parte della comunità anglicana, lui stesso ha partecipato alla vita dell'evangelismo italiano componendo testi di inni per la Chiesa Evangelica Italiana, ad esempio in occasione della costruzione, a seguito delle Lettere Patenti dello Statuto albertino del 1848, di un tempio valdese a Torino<sup>21</sup>. Il suo biografo inglese Vincent<sup>22</sup>, nel 1936, scrive che lo si potrebbe definire un teista: ma nel 1852 è Rossetti stesso a pubblicare sulle pagine dell'*Eco di Savonarola* un articolo in cui scriveva: «Ecco quel che intendo fare con questo scritto, in cui solennemente rinunzio al culto di Papismo per aderire alla verace dottrina evangelica»<sup>23</sup>.

Il bisogno urgente di una riforma spirituale e morale da parte degli uomini del Risorgimento accomuna uomini laici, cattolici, acristiani, riformati od ebrei, ma in Rossetti si declina in una forma che sembra privilegiare un terreno anagogico di lettura dei testi danteschi, più che un atteggiamento propriamente riformato come ad esempio quello di Sismonde de Sismondi, Paolo Emiliani Giudici, Enrico Mayer, Arnaldo Della Torre e in un certo qual modo lo stesso Luigi Settembrini.

Paolo Emiliani Giudici, siciliano, ex frate domenicano, vicino a gruppi evangelici toscani, dal 1848 professore di Letteratura Italiana presso l'Università di Pisa e dal 1859 professore di Estetica presso la R. Accademia di Arti di Firenze, va invece certamente qui menzionato come critico dantesco risorgimentale riformato. Fu egli grande estimatore del Foscolo e «ardente seguace della concezione foscoliana della *Divina Commedia*»<sup>24</sup> di cui condivise l'importanza attri-

<sup>20</sup> Si è parlato di "deformazione" del testo dantesco, M. P. POZZATO, *L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante*, Milano, Fabbri, 1989.

<sup>21</sup> V. VINAY, *Luigi De Sanctis e il movimento evangelico fra gli italiani durante il Risorgimento*, Torino, Claudiana, 1965, pp. 116, 207.

<sup>22</sup> E. R. VINCENT, *Gabriele Rossetti in England*, Oxford, Clarendon Press, 1936. Sul problema della conversione religiosa di Rossetti, cfr. ivi, pp. 145 e sgg.; G. LUZZI, *Le idee religiose di Gabriele Rossetti*, Firenze, 1903; M. RONCHI, *Come morì Gabriele Rossetti*, in «La Luce», nn. 28-30, del 12, 19 e 26 luglio 1933.

<sup>23</sup> VINCENT, *Gabriele Rossetti in England*, cit. p. 149.

<sup>24</sup> CHIMINELLI, *La fortuna di Dante nella cristianità riformata*, cit., p. 148.

buita al passo di *Paradiso* XXVII, 19-66 per intendere lo scopo del Poema tutto. Sono le terzine in cui San Pietro inorridisce per la corruzione dei suoi successori sul soglio di Roma e in cui invita Dante, dopo una profezia di redenzione, a non tacere al suo ritorno quanto gli è stato appena detto.

Nella generazione che segue al periodo risorgimentale ancora si può ricordare, come critico dantesco di fede riformata, il figlio di un pastore evangelico di La Spezia, lo studioso Arnaldo Della Torre, che nella sua pur breve vita curò il volume di *Tutte le opere di Dante Alighieri*, primo tentativo di creare un *corpus* nazionale dell'opera dantesca.

Per arrivare al termine cronologico *ad quem* prefissato all'inizio del presente contributo, pare utile infine esaminare più da vicino la ricostruzione talvolta marcatamente ideologica ma pure rilevante, di un altro italiano ex prete cattolico convertitosi al battismo e fattosi pastore, Piero Chiminelli, che negli anni in cui operò a Firenze, dopo svariati anni napoletani e prima di fuggire nel 1929 dall'Italia del Concordato negli Stati Uniti d'America, scrisse su *La fortuna di Dante nella cristianità riformata*.

Il suo lavoro, uscito l'anno delle celebrazioni dantesche del 1921<sup>25</sup>, a giudicare da una sua lettera, conservata nell'Archivio Storico Valdese di Torre Pellice, ebbe un discreto successo di critica:

A Firenze, nella “Casa Alighieri” (ricostruzione di quella abitata dal poeta) c'è, fra l'altri libri, quello su Dante da lei (Dr. Whittinghill, cui è indirizzata la lettera) edito e molti molti lo guardano e restano compresi di piacevole meraviglia. Uguale esposizione si vede pure alla “Società degli amici del libro”. – Mi han scritto, ringraziandomi, il Sen. Barone S. Sonnino<sup>26</sup> e il prof. Giovanni Gentile<sup>27</sup>.

Nel capitolo dedicato all'epoca risorgimentale scrive:

<sup>25</sup> Delle iniziative evangeliche prese in occasione del secentenario della morte di Dante parla ancora Chiminelli nella nota 4, p. 172.

<sup>26</sup> Di Sidney Sonnino dantofilo si parla nel volume di Chiminelli, che ricorda come il ministro si adoperò in prima persona per la fondazione a Roma della Casa di Dante: «il 27 aprile 1914 – alla vigilia del conflitto mondiale – la “Casa di Dante” da lui fondata a Roma era una realtà», in CHIMINELLI, *La fortuna di Dante nella cristianità riformata*, cit., p. 170.

<sup>27</sup> Archivio Storico Unione delle Chiese Evangeliche Battiste d'Italia (presso Archivio Storico della Tavola Valdese, Torre Pellice), serie IX: Personale, Sottoserie: Pastori-evangelisti, 1915-1929, lettera non datata, Firenze, di P. Chiminelli al Dr. Whittinghill. L'epistolario comprende numerose lettere, praticamente tutte indirizzate al referente delle chiese battiste in Italia, Dr. Whittinghill, residente in Roma, molte in lingua inglese. Si ringrazia la Direttrice dell'Archivio, Dottoressa Gabriella Ballesio, per la disponibilità e la professionalità con la quale ha consentito la consultazione del materiale in merito.

È notevole che tutti quei patrioti italiani che ebbero un contatto, diretto o indiretto, con il movimento protestante in Italia o fuori, [...] erano convinti che un durevole rivolgimento politico non doveva andar disgiunto da un rinnovamento religioso<sup>28</sup>.

In realtà, con Cazzaniga, ci sembra che in quella fase della storia civile d'Italia settori trasversali delle varie comunità religiose italiane condivisero tale aspirazione ad una politica più laica e ad una Chiesa di Roma più rispettosa di tale laicità, garante di una reale parità civile di tutte le confessioni, di tutti i cittadini italiani di ogni confessione.

Così un cattolico come Terenzio Mamiani in occasione delle celebrazioni dantesche del 1865 a Firenze arriva a scrivere:

Dante sembra aver profetato all'Italia la presente unità politica, la monarchia temperata di libertà, il disfacimento del potere temporale dei papi e il dover ritornare la Chiesa cattolica a maggiore sincerità e uso di vita spirituale<sup>29</sup>.

Mentre un Luigi Settembrini nelle sue *Lezioni* andava asserendo:

Oggi rivive Dante, ed ha culto quasi divino perché il suo concetto dello stato laico è il fondamento della nostra unità nazionale<sup>30</sup>.

IDA DE MICHELIS

---

<sup>28</sup> CHIMINELLI, *La fortuna di Dante nella cristianità riformata*, cit., p. 152.

<sup>29</sup> T. MAMIANI, *Della politica di Dante Alighieri*, in *Dante e il suo secolo. XIV maggio 1865*, a cura di G. Ghivizzani, Firenze, Cellini, 1865, vol. I, p. 137.

<sup>30</sup> L. SETTEMBRINI, *Lezioni di Letteratura Italiana dettate nell'università di Napoli*, Torino, UTET, 1927 (ed. or. Napoli, Morano, 1875), vol. I, pp. 167-168.



# **La nazione sinodale: patria e libertà nella retorica protestante italiana, 1848-1866\***

Come è mai che i diritti naturali di ciascun uomo già rispettati sotto ogni riguardo nei paesi inciviliti, vi sian pure talvolta calpestati ove si tratti di credenze religiose!<sup>1</sup>

## *1. Pluralismo religioso, laicità e progetto nazionale*

Le celebrazioni del centocinquantésimo anniversario dell'Unificazione ed i precedenti anniversari risorgimentali – compreso il bicentenario mazziniano nel 2005 – hanno stimolato grandemente il dibattito sul Risorgimento. Uno dei concetti che è emerso rafforzato da alcune delle migliori tra le recenti pubblicazioni è l'importanza della religione e della dimensione del “sacro” in generale. Nella sua *Intervista sul Risorgimento*, intitolata *Italiani senza padri*, Emilio Gentile lamenta che gli italiani abbiano perso contatto con il patrimonio ideale dei “padri fondatori” del paese, avendo abbandonato la laicità, il senso dello stato e persino la memoria delle feste e delle celebrazioni associate al divenire nazione. Gentile discute anche il ruolo della Chiesa cattolica nel prevenire il sorgere di una religione civile e rilevanti “rituali” e feste veramente nazionali. Al tempo stesso uno degli studiosi influenzati da Gentile, Alberto Mario Banti, mentre da una parte concorda che i valori del Risorgimento non hanno più significato per l'Italia del XXI secolo, dall'altra sottolinea il carattere paradigmatico – nel bene come nel male – del patriottismo ottocentesco italiano, che a suo avviso contiene *in nuce*

---

\* Sono grato a Derek Beales, Maurizio Isabella, Simone Maghenzani, John Pollard e Jonathan Steinberg, che hanno letto e discusso una precedente stesura del presente saggio. Vorrei ringraziare anche Gabriella Ballesio dell'Archivio della Tavola Valdese, per la sua preziosa guida e i suoi consigli, che hanno reso il mio lavoro non solo possibile, ma anche piacevole. La sua competenza, la sua conoscenza approfondita degli archivi e la sua disponibilità rappresentano modelli di eccellenza professionale che ho raramente incontrato in Italia o in altri paesi.

<sup>1</sup> A. BERT, *I Valdesi, ossia i Cristiani-cattolici secondo la Chiesa primitiva abitanti le così dette Valli di Piemonte. Cenni storici*, Torino, 1849, p. I.

gran parte dei concetti del nazionalismo del XX secolo. In altre parole, nel Risorgimento egli trova il prototipo di tutti i nazionalismi moderni, con le loro più o meno esplicite ambizioni di supremazia etnica. In particolare, Banti sostiene che il concetto risorgimentale di “nazione” si basava su nozioni improponibili nell’Italia odierna quali il concetto biologico di comunità di discendenza e la retorica nazionalista cristologica e martiriologica<sup>2</sup>.

Con la sua analisi innovativa del ruolo della parentela, identità sessuali e onore come moventi del sentimento e dell’azione patriottica, Banti ha trasformato il dibattito storiografico su questi temi. La sua è un’interpretazione controversa e per molti aspetti sconcertante, che pone interrogativi seri a coloro che sostengono la tradizionale distinzione tra patriottismo civico e nazionalismo. Non ci aiuta necessariamente sottolineare l’importanza del concetto di “libertà”, che era il valore centrale del Risorgimento, almeno altrettanto diffuso dell’ideale di “patria”, ed era costitutivo della nozione di interesse pubblico (espresso prima come indipendenza degli stati regionali e in seguito di quello nazionale). Repubblicani e liberali, sia in Italia che in altri paesi, erano concordi nell’identificare in tale interesse il fondamento ultimo della libertà. Tuttavia lo collegavano al tema del “carattere nazionale”, un aspetto comunitario della percezione liberale ottocentesca della nazione che era intriso di stereotipi imperialisti ed orientalisti<sup>3</sup>. I nessi tra libertà e nazionalismo aumentano dunque la complessità del problema.

Inoltre, molti di coloro che scrissero di libertà e patria in Italia nella prima metà dell’Ottocento trattarono non solo di diritti individuali e dei poteri del sovrano, ma anche del ruolo della religione rivelata e stabilita dalla legge, aspetto controverso del dibattito sulle costituzioni fin dai tempi di Giuseppe II e ancora di più durante le crisi costituzionali del 1796-99, 1830 e 1848-49<sup>4</sup>. La religione regnava al centro della vita politica e sociale di ciascuno degli stati italiani e gio-

---

<sup>2</sup> A. M. BANTI, *La nazione del Risorgimento: parentela, santità ed onore alle origini dell’Italia unita*, Torino, Einaudi, 2000. Si vedano anche ID., *L’onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Torino, Einaudi, 2005, e *Sacrality and the aesthetics of politics: Mazzini’s concept of the nation*, in *Giuseppe Mazzini and the globalization of democratic nationalism 1830-1920*, eds. E. F. BIAGINI, C. A. BAYLY, Oxford, Oxford University Press, 2008.

<sup>3</sup> Per importanti discussioni di questi aspetti si vedano R. ROMANI, *National character and public spirit in Britain and France 1750-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, e D. LOSURDO, *Liberalism. A counter-history*, London, Verso, 2011, e D. RAPONI, *Transnational liberalism and Religion: Britain’s political and cultural engagement with the making of the Italian nation, 1861-1875*, London, Palgrave, in corso di stampa.

<sup>4</sup> E. F. BIAGINI, *Citizenship and religion in the Italian constitutions, 1796-1849*, in «Journal of European Ideas», 37, 2011, pp. 211-217.

cava un ruolo cruciale di legittimazione nel conferire sacralità allo Stato. Non sorprende che ad essa fossero dedicati i primi articoli in ciascuna delle costituzioni del 1848, con poche eccezioni. Tutto questo, se non rafforza direttamente la teoria di Banti, almeno sembra minare l'idea di Gentile che ci fosse un'«eredità laica» nel primo Risorgimento e che tale eredità sia stata perduta dalla presente generazione di «italiani senza padri». Si direbbe invece che integralismo religioso e sciovinismo etnico-politico abbiano dominato la maggior parte del periodo almeno fino ai governi D'Azeglio e Cavour nel Regno di Sardegna, quando la “laicità” divenne alla fine valore importante, anzi centrale del tardo Risorgimento, e lo rimase per il resto del secolo. Se la causa “laica” fu agevolata dall'intransigenza del partito ultramontano e dal coraggio della classe politica liberale, il suo relativo successo dovette molto al sostegno che l'idea dell'emancipazione delle minoranze religiose incontrò nell'opinione pubblica, tra la maggioranza cattolica, a partire dal 1847-8, e alla capacità delle minoranze religiose di articolare i loro interessi in termini che rendessero la loro affermazione compatibile con l'idea nazionale.

In questo saggio esploro il modo in cui la minoranza rispose agli eventi del 17 febbraio 1848, quando Carlo Alberto promulgò la sua *Lettera patente* sui diritti politici dei valdesi. In particolare, sostengo che – a vari livelli – i portavoce di tale minoranza cercarono di proporre un fondamento contrattuale all'identità e alla “patria” italiana, basato su un legame di fratellanza *virtuale* che rigettava la biopolitica e trascendeva le divisioni etniche.

Durante il Risorgimento la nozione di “patto di fondazione” venne spesso usata, e non solo tra le minoranze religiose. Banti lo ha studiato nelle sue versioni letterarie e cospiratorie (come il giuramento di Pontida poeticamente immaginato da Alessandro Manzoni o Salvatore Cammarano, o quello mazziniano nell'*Istruzione generale per gli affratellati della Giovine Italia*) riconducendolo tuttavia alla biopolitica, perché era pur sempre un patto solo tra “i figli d'Italia”: in altri termini, coloro che sottoscrivono il Patto «non giurano fedeltà l'uno all'altro come membri di una comunità che si forma *ex novo*. Fanno altro: giurano di spezzare l'oppressione straniera; giurano di restituire alla madrepatria le terre che le appartengono; giurano di dare uno stato alla nazione»<sup>5</sup>. La sua analisi degli esempi sopra citati è accurata. Tuttavia la nozione del “patto” trovò anche altre e ben diverse interpretazioni e formulazioni al tempo, particolarmente quando assunse un ruolo normativo tramite il dibattito costituzionale sulla libertà religiosa dopo il 1848.

---

<sup>5</sup> BANTI, *La nazione del Risorgimento*, cit., p. 61.

## 2. Il patto

Banti ha selezionato un “canone” di testi-chiave, che permettono allo storico di schiudere il significato profondo dei valori del Risorgimento<sup>6</sup>. Per quanto non ci siano limiti canonici o d’altro tipo all’evidenza documentaria che lo storico deve essere pronto a considerare, è senz’altro vero che alcuni testi hanno significato paradigmatico. La questione è se tale “canone” abbia valenza generale o si debba modificarlo nel caso di diversi gruppi sociali. In particolare, tale questione si pone nel caso delle minoranze religiose, il cui significato nella storia del nazionalismo liberale e democratico – a suo tempo analizzato nei memorabili studi di Alexis de Tocqueville – è tornato alla ribalta del dibattito storiografico e sociologico del ventunesimo secolo non solo grazie a Gentile, ma anche e soprattutto ad una generale trasformazione del concetto di “modernità” e dei suoi rapporti con la religione.

Negli anni Novanta, Peter Berger ed altri demolirono l’idea post-weberiana che ci fosse un nesso stretto tra modernizzazione e secolarizzazione, sostenendo invece che il problema da studiare è il rapporto tra modernità e pluralismo religioso<sup>7</sup>. Simultaneamente, filosofi liberal-laburisti come Raymond Plant hanno studiato il ruolo positivo che la religione giuoca o ha giuocato in sistemi democratici anche avanzati, fatto che ci ricorda che non tutta la religione – e non tutte le religioni – hanno effetti e implicazioni illiberali o incompatibili con il pluralismo<sup>8</sup>. Più recentemente Nandini Chatterjee ha reinterpretato lo stato laico e il laicismo come espressioni di una visione *religiosa* del mondo, visione che era in ultima analisi funzionale agli interessi delle minoranze<sup>9</sup>. Simili osservazioni sono stati proposte per altri paesi soprattutto per i periodi successivi a crisi rivoluzionarie, non solo nel diciannovesimo secolo, ma soprattutto dopo il 1917, quando, in reazione ai riverberi della Rivoluzione bolscevica, in tutti i nuovi stati nazionali in Europa si assistette ad una forte riaffermazione della religione tradizionale come componente delle identità collettive che si volevano affermare<sup>10</sup>. Anche nei

<sup>6</sup> Ivi, pp. 3-55.

<sup>7</sup> P. BERGER, S. P. HUNTINGTON, *Many globalizations. Cultural diversity in the contemporary world*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

<sup>8</sup> R. PLANT, *Politics, Theology and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

<sup>9</sup> N. CHATTERJEE, *The Making of Indian Secularism: Empire, Law and Christianity*, New York, Palgrave, 2011.

<sup>10</sup> La storiografia è vasta. Per alcuni esempi si vedano A. T. KURU, *Secularism and state policies toward religion. The United States, France, and Turkey*, Cambridge, Cambridge

paesi di più solide ed antiche tradizioni nazionali – per esempio in Spagna – e perfino nelle democrazie più mature ci furono echi di tale rinnovato integralismo, che in Italia sopravvisse al crollo del fascismo e alla fondazione della repubblica<sup>11</sup>.

Queste considerazioni da una parte confermano la validità generale dell'analisi che Banti ha proposto. Dall'altra tuttavia indicano l'urgenza di esplorare anche il senso ed i modi in cui l'idea di nazione venne interpretato dalle minoranze, dai dissidenti, nel tentativo di dare legittimità alla loro posizione appropriandosi dei principi che trascendevano l'idea di nazione – comprese uguaglianza di fronte alla legge e libertà civili – ma che ad essa erano strettamente legati fin dal 1789. Emersero in tale contesto narrative della nazione che erano parallele ed alternative a quella ufficiale, talora ad essa subalterne, ma spesso fornite della loro dinamica forza di attrazione che permetteva ai portavoce delle minoranze di presentare le loro domande come corollari della causa nazionale, attirandosi così il sostegno di parte dell'opinione pubblica, che era cruciale a trasformare le istanze minoritarie in politica nazionale. Philip Nord ha dimostrato come questa fosse la strategia adottata dai protestanti e dagli ebrei francesi sotto la Terza repubblica<sup>12</sup>. Un caso strettamente parallelo fu quello dei protestanti italiani dopo il 1848, del quale tratta il presente capitolo.

Il canone patriottico degli evangelici italiani – nella misura in cui di canone si può parlare – comprendeva testi che riassumevano memorie comunitarie e ne proiettavano i valori sul tema della nazione italiana. In particolare va ricordato il volume *Cantici sacri ad uso dei cristiani d'Italia*, pubblicato a Ginevra nel 1853. Come diceva la prefazione, nella scelta dei cantici ai curatori «sorrise il pensiero che un Italiano evangelico sentisse in terra straniera il vincolo di unità e di fratellanza che collega i Redenti, e vi pregustasse la dolcezza di quel canto u-

---

University Press, 2009, pp. 136-160; L. BELZYT, *Zur Frage der nationalen Bewußtseins der Masuren im 19. und 20. Jahrhundert*, in «Zeitschrift für Ostmitteleuropaforschung», vol. 45, 1996, pp. 35-70; C. J. PACES, «The Czech nation must be Catholic!» *An alternative version of Czech nationalism during the First Republic*, in «Nationalities Papers. The Journal of Nationalism and Ethnicity», vol. 27, n. 3 1999, pp. 408-428; *Die 'Volksdeutschen' in Polen, Frankreich, Ungarn und der Tschechoslowakei*, Herausgegeben von J. Kocahowski und M. Sach, Osnabrück, Fibre, 2006.

<sup>11</sup> S. J. BROWN, *Outside the Covenant: Church of Scotland's Campaign against Irish Immigration*, in «Innes Review», vol. 42, 1991, pp. 19-45; T. OWAIN HUGHES, *Anti-Catholicism in Wales 1900-1960*, in «Journal of Ecclesiastical History», vol. 31, n. 3, 2002, pp. 312-325; S. GAGLIANO, *Egualemente liberi? Libertà religiosa e chiese evangeliche in Italia (1943-1955)*, tesi di perfezionamento in storia, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2011.

<sup>12</sup> P. NORD, *The Republican Moment: the Struggle for Democracy in Nineteenth-Century France*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995.

niversale che li congiungera nella patria celeste attorno all'altare dell'Agnello»<sup>13</sup>. Anzichè “fratelli d'Italia” in una linea di diretta discendenza biopolitica dall'Impero romano, questi erano fratelli in Cristo, vale a dire in un legame spirituale che dipendeva dalla risposta del cuore penitente dal messaggio del Vangelo. Tale legame andava al di là delle frontiere di qualsiasi paese, ma, come si vedrà sotto, aveva interpretazioni ed applicazioni strettamente italiane.

Non si trattava solo di un artificio retorico. L'idea che la fede rendesse gli evangelici “fratelli” era profondamente radicato nella loro cultura e nel linguaggio ordinario usato sia in occasioni ufficiali e pubbliche, sia in corrispondenza privata. Gli evangelici si identificavano fra di loro come “fratelli”, nello stesso modo in cui i rivoluzionari del 1799 si erano identificati come “cittadini”. Questa idea della fratellanza acquisita mediante la fede era di per sè un'indicazione rivelatrice dell'idea di una famiglia virtuale, basata non su parentela, sesso ed onore, ma su una confessione e un patto. Come scrisse nel 1898 l'insegnante valdese Giovan Battista Niccolini, in un poema per il quarantesimo anniversario dell'Emancipazione,

Di cantici sacri,  
 Di liete canzone,  
 Fratelli, risuoni  
 Il patrio terren.[...]  
 Quai figli rejetti,  
 Spregiati, dolenti,  
 I nostri parenti  
 Traevano i di';  
 Ma il core d'un Prence  
 Magnanimo e saggio,  
 Del loro servaggio  
 Pietade senti. [...]  
 Al fido Israello  
 I ceppi spezzò<sup>14</sup>.

La dimensione contrattuale, l'idea di un popolo riscattato dal patto con Dio, era ulteriormente rafforzata dall'idea della Chiesa evangelica come “nuovo Israele”, e in particolare dei valdesi come l'“Israele delle Alpi”. Ma se da una parte il patto tra credenti creava un legame più forte di quella basato sul sangue e igno-

<sup>13</sup> Cit. in V. VINAY, *Luigi Desanctis e il movimento evangelico fra gli italiani durante il Risorgimento*, Torino, Claudiana, 1965, pp.182-183.

<sup>14</sup> G. B. NICCOLINI, *XVII febbraio*, in «L'Italia Evangelica», 12 febbraio 1898, p. 1.

rava le frontiere degli stati, esso non escludeva il patriottismo territorialmente definito, come notava *L'Italia Evangelica*:

Chi ha detto che l'universalità del Cristianesimo distrugge l'amor di patria? Colui non ha conosciuto la mente di Cristo! Iddio, che ha fatto d'un medesimo sangue tutta la generazione degli uomini per abitar sopra tutta la faccia della terra, non ha egli determinate i tempi prefissi e i confini della loro abitazione? E Gesù stesso, che ha dato il suo sangue per la salvazione di tutti gli uomini, non chiama egli alla vita eterna il Giudeo imprima, e poi anche il Greco, senza aver riguardo alla qualità delle persone? Poiché dunque abbiamo da Dio una patria, e poiché gli uomini vanno distinti per le lor nazioni, è volere di Dio certamente che ciascuno ami di grande amore il suo luogo natio, e nutra un particolare affetto pel popolo in seno al quale è nato.

Gesù pianse sopra Gerusalemme: non pianse sopra Roma<sup>15</sup>.

La convivenza più o meno armoniosa tra queste due forme di solidarietà politica risaliva storicamente non solo alla fedeltà valdese alla casa regnante, ma soprattutto alla limitata tolleranza conseguita nel 1690 – che aveva permesso il sopravvivere della *patrie* valdese – e all'Emancipazione del 1848, che rese possibile al “popolo-chiesa” di rapportarsi alla nazione italiana. Il rapporto tra i due termini *patrie* e nazione è ambiguo non solo per l'uso alterno del francese e dell'italiano, ma anche perché “nazione” era usata per designare talora realtà dinastiche o regionali, talaltra aspirazioni penisulari ed unitarie.

Per i valdesi tuttavia tutti questi significati avevano in comune una dimensione contrattuale, basata o sull'idea del patto tra Dio e la chiesa, o di quello tra i valdesi e il re, oppure – come mostrano i resoconti delle manifestazioni a Torino per l'Emancipazione – tra cattolici e protestanti. Questi ultimi sono particolarmente interessanti per il senso “costituente” degli eventi del febbraio nella percezione dell'«Echo des Vallées»:

Au Champs de Mars ... à travers ce immense rues où jamais leur nom n'avait retenti qu'accompagné de l'insulte, un cri continuel se faisait entendre: “*Vivano i fratelli Valdesi! Evviva l'emancipazione dei Valdesi!*” [...] Les acclamations devinrent plus expressive encore et plus bruyantes, quand le moment fut venu pour la bannière Vaudoise de défiler à son tour au milieu des députations dont se composait le cortège. Lorsqu'elle passa devant le Corps des Étudiants, ils devinrent véritablement frénétiques:

---

<sup>15</sup> *Patria*, in «*L'Italia Evangelica*», 5 marzo 1898, p. 74.

“*Evviva la libertà di coscienza! Evviva la libertà dei culti!*” étaient les cris qui s’ajoutaient alors au cri mille fois répété de: “*Vivano i fratelli Valdesi!*”. En passant, les mains se cherchaient et se serraient; plus d’un de ses jeunes hommes au cœur bouillant et généreux s’elancant des rangs, courait embrasser ces graves montagnards qui, étonnés et saisis, ne pouvait que pluerer. [...] au lieu du cri ancien: “*mort au Vaudois! mort à l’hérétique!*” retentir, proféré par le milliers de bouches, et au milieu des démonstrations de la plus cordiale sympathie, ce cri si doux a leur cœurs: “*Vivano i fratelli Valdesi! Evviva l’Emancipazione dei Valdesi!*”!<sup>16</sup>

L’emancipazione trasformava “gli eretici” da nemici degni di morte, in “fratelli valdesi”. La descrizione sottolineava non solo l’ampia partecipazione popolare – ad evidenziare che il patto era sottoscritto dalla nazione nel suo insieme, oltre che dal principe – ma anche il carattere rappresentativo delle folle, con particolare riferimento agli studenti universitari, vale a dire l’intelletto e il futuro del paese.

Questo aspetto *contrattuale* dell’emancipazione come atto fondante della nazione era motivo ricorrente nelle pubblicazioni protestanti del tempo. Nel 1849 Amedeo Bert pubblicò un libro sui valdesi, che aveva due scopi: presentare un quadro storico di questo popolo-chiesa ai cittadini cattolici del Regno di Sardegna e proporre una serie di principi politici sui quali fondare la comune libertà nella patria rinnovata mediante un patto tra uomini liberi. Tale libro si apriva con una lista completa delle persone che avevano firmato la petizione originaria per l’emancipazione, elencati in ordine di importanza sociale e politica (a partire da Roberto d’Azeglio e Camillo di Cavour, elencando vescovi e prelati cattolici con i loro titoli ecclesiastici)<sup>17</sup>. Era come se i principali cittadini del regno avessero formato l’equivalente di un “sinodo” nazionale per offrire ai valdesi quello che in inglese si chiamerebbe *a new deal*. In risposta, Bert incoraggiava la nazione tutta a stringersi attorno al sovrano e alla patria, dimenticando le divisioni settarie del passato:

E adesso, fratelli [riferendosi qui agli italiani non-valdesi], all’opera, stringiamoci tutti intorno al trono del nostro monarca per sostenerlo e difenderlo ... non obbliate d’or innanzi che i Valdesi vi sono fratelli e concittadini, che sono stati ammessi nel vostro sacro consorzio colla vostra piena partecipazione; vi siano dunque tali sotto le bandiere, nel commercio, ne’

<sup>16</sup> *La place du Château de Turin, en 1558 et en 1848 (Suite et fin)* [resoconto della dimostrazione del 27 febbraio 1848], in «L’Écho des Vallées», 8 agosto 1848, p. 20.

<sup>17</sup> La si veda in apertura a BERT, *I Valdesi*, cit..

magistrati, ovunque, ... e protegga Iddio l'Augusto Monarca e la patria, ne protegga anche le sagge e liberali istituzioni<sup>18</sup>.

Che queste idee fossero radicate e riflettessero principi di grande e profonda rilevanza nel mondo evangelico è confermato anche dal fatto che ancora quarant'anni dopo, ricordando gli eventi del febbraio 1848, il giornale *L'Italia evangelica* sottolineava esattamente gli stessi punti:

Il marchese Roberto D'Azeglio [...] prese la iniziativa di una petizione [al re] [...] [per] togliere ogni ostacolo alla piena ed intiera uguaglianza dei suoi sudditi dinanzi alla legge, e di concedere la più complete libertà di culto e di coscienza, tanto ai Valdesi che agli Israeliti. [...] Sessantacinque tra i nomi più illustri del Piemonte firmarono questa petizione (che porta la data del 23 dicembre 1847): professori, vescovi, preti, avvocati, medici, artisti, negozianti, ecc. La sera del 16 febbraio 1848, la voce corse per Torino, che il re stava per firmare l'Atto di emancipazione dei Valdesi. Tosto, più migliaia di persone si accalcarono sotto le finestre dell'or defunto cav. Amedeo Bert, pastore Valdese e cappellano delle Legazioni protestanti presso la corte di Torino, per fare al rappresentante dei nuovi liberi cittadini una di quelle dimostrazioni spontanee, affettuose, entusiastiche, di cui oggi sono rari gli esempi<sup>19</sup>.

### 3. La libertà.

Amedeo Bert è una figura interessante nel quadro degli evangelici del Risorgimento. Nel 1848 era personaggio molto "pubblico" nella Torino delle persone che contavano: scriveva sul *Risorgimento* ed altri giornali, era interlocutore privilegiato di Roberto D'Azeglio ed altri amici dell'emancipazione, ed era anche personaggio rispettato nel mondo degli affari e dell'industria. Come Romagnani ha notato, fu lui ad essere invitato a pronunciare il discorso conclusivo al banchetto della Camera di Commercio di Torino del 29 dicembre 1847, pochi giorni dopo che il Deputato Audifredi aveva concluso un altro «banchetto patriottico» al grido di «Viva l'emancipazione dei Valdesi!»<sup>20</sup>. Perfino Bonaventura Mazzarella, che divenne uno dei suoi critici più severi dal punto di vista dei più avanzati

<sup>18</sup> Da un messaggio pubblicato da A. BERT in «Risorgimento», I, 58; ripubblicato in Id., *I Valdesi*, cit., p. 344.

<sup>19</sup> «L'Italia Evangelica», 12 febbraio 1898, p. 50.

<sup>20</sup> G. P. ROMAGNANI, *I valdesi nel 1848: dall'emancipazione alla scelta italiana*, in *Dalle Valli all'Italia 1848-1998. I Valdesi nel Risorgimento*, Torino, Claudiana, 1998, p. 76.

“evangelici liberi”, ammetteva che Bert fosse «uomo che più di tutti [gli altri valdesi] ha coltivato i sentimenti italiani e meglio di tutti conosce e comprende la natura italiana»<sup>21</sup>.

Come parte della sua attività di mediazione politica, Bert aveva elaborato una complessa linea politica, che affrontava i problemi della libertà e dell’unità nazionale da un punto di vista riformato. Questo non era mai stato facile da proporre in Italia, e non lo era neanche nel 1848-49, date le restrizioni statutarie e la perdurante natura confessionale cattolica dello stato. Degno figlio del Moderatore Pierre Bert – che era stato convinto sostenitore del *juste milieu* in politica come nella religione – Amedeo adottò una strategia temporeggiatrice nel presentare la causa della libertà religiosa all’opinione cattolica piemontese. Egli diceva di accettare il principio di una religione di stato «[f]intanto che l’incivilimento de’ popoli non esigerà che i governi respingano da sé qualunque religion nazionale [...] limitando l’azione governativa ad una semplice protezione generale ed eguale per tutti i culti,» posto che «il non appartenere ad ess[a] abbia per i dissenzienti ad essere motivo di persecuzioni qualsivogliano o di esclusioni eccezionali civili, politiche or religiose»<sup>22</sup>. Bert citava Alexandre Vinet, che aveva definito il principio delle libere chiese in libero stato, e sottolineava che gli scopi di una chiesa di stato – vale adire incoraggiare la moralità e la pietà pubblica – erano meglio serviti da un regime di libertà ed uguaglianza tra le confessioni religiose che dal principio della chiesa di stato: una volta che fossero uguali e libere, tutte le denominazioni ed i loro aderenti sarebbero entrati in virtuoso concorrenza reciproca a distinguersi nel fare il bene – argomento a quel tempo diffuso nel mondo protestante francofono<sup>23</sup>. Tuttavia aggiungeva che era accettabile che, «esistendo in uno stato una religione propria del maggior numero de’ cittadini, ne vengano dal governo stipendiati i preti e protette le istituzioni, sia pure, quante volte le religion o le religioni del minor numero godano dei medesimi vantaggi»<sup>24</sup>. Ma anche domandava «[c]he il clero non formi un ordine nello stato, ma solamente una classe della società caratterizzata dalla natura delle funzioni di esso, di guise che se un capo di quel clero per avventura esista, non possa tale circostanza mai dar luogo ad un impero nell’impero, dal che è noto quanti abusi deriverebbero»<sup>25</sup>. Questo è

<sup>21</sup> Carte Famiglia Meille, Archivio della Tavola Valdese (d’ora innanzi ATV), Mazzo M10/2, Fascicolo 32 1, Ms. intitolato: “B. Mazzarella Risponde alle accuse del Sig. T. della Torre, Ministro e Professore Valdese”, Genova, 27 febbraio 1854, f. 19, *Lettere di Bonaventura Mazzarella, 1852-1858*.

<sup>22</sup> BERT, *I Valdesi*, cit., p. VIII.

<sup>23</sup> Ivi, p. XXII.

<sup>24</sup> Ivi, p. XXIII.

<sup>25</sup> Ivi, p. XXIII.

interessante perché si riacciava ad un chiaro filone risorgimentale: sia Ugo Foscolo che Giuseppe Mazzini avevano sollevato una simile obiezione, l'uno sostenendo la superiorità del clero greco-ortodosso su quello romano (perché i preti ortodossi erano padri di famiglia, e pertanto per Foscolo a pieno titolo cittadini, anziché membri d'un ordine alieno alla società e allo stato); l'altro proponendo l'abolizione delle gerarchie ecclesiastiche, e la conseguente "liberazione" dei parroci dalla tirannia episcopale<sup>26</sup>. Ancora coerente con le idee liberali del tempo era la richiesta del Bert che

lo stato civile sia ... del tutto indipendente e diviso dal religioso, sicché *legalmente* i matrimoni contraggansi innanzi al magistrato civile e sian leciti tra persone di qualsivoglia culto; che le dichiarazioni delle nascite e dei morti si facciano pure innanzi allo stesso magistrato; che i campi santi siano ovunque aperti ad ogni cittadino su cui non pesi giudicata infamia; che i conventi ed i convitti non abbiano privilegi di sorta; che le scuole pubbliche siano aperte ad ogni cittadino di qualsivoglia culto, e che l'insegnamento vi sia condotto in modo da non offendere la fede positiva di alcun ceto, sebbene quanto si possa eminentemente religioso e diretto ad eccitare negli animi i più sublimi pensieri, come amore verso Dio e verso il prossimo, ed umile speranza e riverente timore in una vita futura<sup>27</sup>.

Mentre non è chiaro come tale equilibrio di principi reciprocamente incompatibili avrebbe potuto mai essere raggiunto in Piemonte nelle circostanze del tempo, Bert complicava ulteriormente la sua proposta in un'altra parte del suo saggio, domandando che «il governo, qual persona morale, solo posseda e promuova quei grandi principi che debbono presiedere al reggimento di ogni popolo incivilito, ma non professi alcuna religione speciale positiva, tuttoché ogni membro che lo compone possa appartenere quale individuo ad alcuno dei ceti religiosi dello Stato». Bert sperava che

in tal modo le singole religioni non dipenderanno dal governo che per la sorveglianza dell'ordine e della moralità, e per averne protetto il libero esercizio; né debba in nulla il governo dipendere da una Chiesa o da qualsiasi religione, giacché ove da questa, [sic] dipendesse non più sarebbevi nello Stato né libertà né uguaglianza di diritti, bensì oppressione degli uni

---

<sup>26</sup> E. F. BIAGINI, *From Jacobin to Whig? Ugo Foscolo's "English" constitutional thought, 1816-1827*, in «European Journal of Political Theory», 2005, pp. 34-49; ID., *Mazzini and anticlericalism: the English exile*, in *Mazzini and the Globalization of democratic nationalism*, cit., pp. 145-166.

<sup>27</sup> BERT, *I Valdesi*, cit., p. XXIII.

contro gli altri [...] Difatti, corre pericolo la religione di essere oppressa dallo Stato quando ne dipenda sotto ogni riguardo; e corre anche pericolo lo Stato di venir poi sottomesso alla podestà spirituale, ove esso la protegga troppo; sicché possono e anzi debbono i due poteri avere relazioni fra di loro, ma in guisa che ognuno resti nella sfera delle sue speciali attribuzioni [...] [è] giunto il tempo in cui s'hanno a rivendicare, e per gli individui e per la società, non meno i diritti tutti civili e politici che la intiera libertà di coscienza e di culto, la quale potrebbe il governo frenare solo quando la crescente Potenza d'alcuna religiosa comunione minacciasse per avventura l'ordine, la libertà e l'autorità delle leggi<sup>28</sup>.

Detto questo, egli presentava richieste che nulla avevano a che fare col separatismo e che complicano e qualificano la tradizionale interpretazione vinettiana della sua posizione<sup>29</sup>. In particolare Bert chiedeva la restituzione del reddito di £12.000 accordato dal Governo francese alla Chiesa valdese e confermato dai trattati del 1814, e il pagamento di «congrui stipendii ai ministri valdesi, come li richiederebbe uguaglianza di culto e vera libertà»<sup>30</sup>.

Per cercare di comprendere il senso di tale strategia apparentemente contraddittoria, bisogna tenere presente che Bert distingueva tra l'ideale punto di arrivo, o risultato cui si mirava a lungo termine, e quello che riteneva fattibile e conveniente per la Chiesa valdese al momento, anche sulla base dei precedenti legali esistenti e delle consuetudini in Europa centrale negli anni Quaranta dell'Ottocento. Di piena libertà ed uguaglianza religiosa c'era poca speranza: in fin dei conti, come ha notato Cignoni, nel 1846, perfino nella fase "liberale" di Pio IX, la Chiesa romana aveva rinnovato la sua interdizione contro la Bibbia in lingua volgare e le attività delle società bibliche, mentre anche nel regno di Sardegna lo Statuto era molto conservatore e piuttosto vago<sup>31</sup>. Se c'era incertezza nella linea Bert, questa rifletteva anche la tensione tra la lettera dello Statuto e la molto più liberale dinamica che stava già allora emergendo in Parlamento e sulla stampa. Era meglio pertanto essere prudenti e trincerare la Chiesa valdese sui diritti ottenuti in passato.

Bert presentava dunque non solo principi, ma anche un metodo ed una politica di lungo termine ed argomenti polemici basati su solidi precedenti legali. Si-

<sup>28</sup> BERT, *I Valdesi*, cit., p. XXII.

<sup>29</sup> G. PEYROT, *La posizione della Chiesa Valdese di fronte allo Stato*, Torino, Claudiana, 1970, p. 21, nn. 6, 7, 8.

<sup>30</sup> BERT, *I Valdesi*, cit., pp. 354-355.

<sup>31</sup> M. CIGNONI, *Bibbia: la diffusione*, in *Cristiani d'Italia. Chiesa, società, stato (1861-2011)*, a cura di A. Melloni, Roma, Treccani, 2011, p. 438.

mile la strategia adottata da Joseph Malan. È interessante soffermarsi sull'emendamento proposto da questo deputato alle legge ministeriale del 1851 relativa alle tasse sui corpi morali e manomorte. Il progetto includeva l'esenzione da tasse per le case dei parroci in quanto essi ricevevano «congruo assegnamento dallo Stato o dai comuni», e Malan propose che tale esenzione fosse applicata anche alle case dei ministri valdesi, che pure ricevevano «un assegnamento, quantunque tenuissimo»<sup>32</sup>. L'emendamento fu approvato, a dimostrazione che la strategia retorica di Malan – che in questo cercava di ottenere la parificazione per i valdesi, anziché la vera separazione tra chiesa e stato – poteva essere tatticamente giustificata dai suoi successi<sup>33</sup>. Nel caso del dibattito sull'abolizione della “categoria 52” delle spese generali, “Sussidio ai cattolici delle valli di Pinero-lo”, Malan similmente non obiettò in modo diretto al sussidio dei valdesi cattolizzati – di fatto l'equivalente piemontese della *jizya* iranica sui non musulmani – ma sollevò la questione della sua confomità allo Statuto, e, quella più ampia, che concerneva i principi del *laissez faire* in politica economica, chiedendo se la sovvenzione pubblica di un'impresa privata fosse giustificabile e saggia. Ottenne per lo meno la bocciatura della proposta di aumentare la sovvenzione.

Insomma nei primi anni dopo l'emancipazione i notabili valdesi adottarono una piattaforma minimalista, un atteggiamento forse non dissimile da quello adottato al tempo dalla minoranza ebraica – in particolare dal rabbino Lelio Cantoni, direttore dell'*Opinione*, un “redattore segreto” dello Statuto per l'influenza che egli si supponeva avesse nella fase preparatoria della costituzione<sup>34</sup>. Nel febbraio '48 questo atteggiamento era prudente, se non inevitabile, ma è interessante che Malan e Bert fossero riluttanti a modificare la loro strategia nei mesi seguenti, quando, sotto l'incalzare dei dibattiti e degli eventi, i termini del problema e di ciò che era possibile chiedere e sperare cambiarono radicalmente: le posizioni “avanzate” di febbraio divennero “conservatrici” già a giugno. Quando i valdesi avevano presentato domanda di emancipazione, il regio Consiglio di Conferenza si era sforzato di distinguere tra la sfera dei diritti civili e quella delle libertà reli-

<sup>32</sup> Tornata del 20 gennaio 1851, in *Evangelici in Parlamento (1850-1982)*, a cura di G. Long, Roma, Camera dei Deputati, 1999, pp. 12-14.

<sup>33</sup> Questo contrasta con il quadro presentato da Romagnani secondo cui Malan fu sostenitore risoluto delle politiche separatiste di Cavour: ROMAGNANI, *I valdesi nel 1848*, cit., p. 86.

<sup>34</sup> Relazione di A. Cavaglioni, in *1848-1898. Il lungo cammino della libertà*, Roma, Camera dei Deputati, 1998, p. 50. Sugli ebrei nel '48 si veda G. LUZZATTO VOGHERA, *Il prezzo dell'uguaglianza: il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781-1848)*, Milano, Franco Angeli, 1997, p. 102, E. CAPUZZO, *La condizione ebraica dagli Statuti del '48 alla Costituzione*, in *Dal 1848 al 1948: dagli Statuti alla Costituzione repubblicana*, a cura di S. Rogari, Firenze, 2010, pp. 85-98.

giose, allo scopo di rassicurare Carlo Alberto che nulla sarebbe cambiato in quest'ultima. Il sovrano ed alcuni suoi consiglieri temevano in particolare che l'emancipazione avrebbe portato al proselitismo protestante o alla "corruzione" della gioventù e delle famiglie. Per evitare questo, cercarono – tra l'altro – anche di limitare l'accesso dei valdesi e degli ebrei alla professione medica, di proteggere le scuole dalla loro influenza e di escludere il diritto dei protestanti di avere «templi apparenti nei paesi cattolici»<sup>35</sup>. La legge Sineo del 19 giugno 1848 – in piena fase di rivoluzione liberale – cambiò completamente la situazione, quando il deputato Riccardo Sineo propose:

«Volendo togliere ogni dubbio sulla capacità civile e politica dei cittadini che non professano la religione cattolica, il Senato e la Camera hanno adottato [...] Articolo unico. La differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici, e alla ammissibilità alle cariche civili e militari.» Sul rapporto favorevole di una commissione, il di' appresso, 8 giugno, il progetto [Sineo] veniva discusso ed approvato. [...]»<sup>36</sup>.

Come ha notato Gustavo Zagrebelsky, «[m]entre le Lettere patenti e i decreti sui diritti degli ebrei sono la fine di una lunga storia fatta di rivendicazioni particolari, la legge Sineo è l'inizio di una nuova vicenda nella quale si può parlare solo più di libertà comune, libertà di tutti, libertà di religione, con le conseguenze sul piano dei diritti civili e politici»<sup>37</sup>.

Era ancora una volta – come nelle processioni del Campo di Marte a febbraio – una dimostrazione che aveva senso affidarsi all'opinione pubblica, come se ci si aspettasse che tramite il Parlamento si potesse realizzare la visione valdese, "sinodale", di come costruire la patria ed consolidare la libertà: anche quando le riforme desiderate non venivano approvate, i portavoce dei diritti delle minoranze avevano per lo meno l'opportunità di presentare le loro opinioni pubblicamente e su di loro ottenere una presa di posizione della Camera dei Deputati. Un esempio è fornito dal dibattito del 1851 sulla proposta di indire una festa nazionale per commemorare la promulgazione dello Statuto. La proposta stabiliva che la celebrazione di tale festa includesse anche una dimensione sacra: in ogni città le autorità civili e militari avrebbero dovuto recarsi in processione alla chiesa cattolica per una funzione religiosa. In parlamento il deputato valdese Giuseppe Malan parlò risolutamente contro questa proposta, il cui risultato sarebbe stato la

<sup>35</sup> Relazione di G. ZAGREBELSKY, in *1848-1898. Il lungo cammino*, cit., pp. 21-22.

<sup>36</sup> *La libertà religiosa si afferma e si estende a tutta Italia*, in «L'Italia Evangelica», 12 febbraio 1898, p. 51.

<sup>37</sup> ZAGREBELSKY, in *1848-1898. Il lungo cammino della libertà*, cit., p. 26.

marginalizzazione sia dei protestanti che degli ebrei in tutte le città dove le due comunità fossero rappresentate. Nel suo intervento egli dichiarò tra l'altro:

In quest'articolo probabilmente si hanno avuto soltanto in mira quei comuni dello Stato che professano unicamente la religione dello Stato; ma in quei comuni dove questa non è in maggioranza, in quei comuni dove il municipio si compone in maggioranza di protestanti [...] potrebbe accadere che il municipio, di concerto coi comandanti della guardia nazionale, ordinasse alla medesima di assistere ad un servizio da farsi col culto protestante, il che sarebbe certamente veduto di malocchio da tutti i cattolici. La stessa cosa succederà senza dubbio ai protestanti membri della guardia nazionale che riceveranno l'ordine dai loro comandanti di assistere ad una festa di culto religioso cattolico<sup>38</sup>.

Malan concluse che «è necessario inserire una eccezione sia pei protestanti, sia pei israeliti che appartengono alla guardia nazionale, affinché non siano obbligati ad assistere alle funzioni religiose del culto dello Stato»<sup>39</sup>. La sua era una richiesta moderata e quasi conservatrice, perché si limitava a difendere il restrittivo principio statutario della “tolleranza” e, senza contestare la “religione di stato”, chiedeva semplicemente che gli “acattolici” fossero esonerati dall'obbligo di partecipare alle relative funzioni. La proposta fu respinta ma non senza dibattito.

Tra coloro che appoggiarono Malan si distinse il deputato della Sinistra Cristoforo Moia, che andò ben oltre Malan. La sua controproposta era chiara ed ispirata al progetto laico del relegare completamente la religione alla sfera privata della società: «che si togliessero assolutamente tutte le funzioni religiose ufficiali dello Stato» come logico corollario all'uguaglianza dei diritti elettorali attivi e passivi per tutti gli italiani, indipendentemente dalla confessione religiosa. Perciò, mentre Malan mostrava deferenza per la concezione del “culto ufficiale dello stato”, quasi ad esemplificare la famosa “sottomissione” valdese, Moia voleva che rimuovessero dal progetto di legge ogni riferimento a manifestazioni religiose come parti integranti della celebrazione nazionale e si opponeva al principio stesso di “religione politica”, che i cittadini fossero costretti a professare pubblicamente in certi giorni dell'anno, perché l'astenersene avrebbe implicato quasi un atto di tradimento. Nello stesso spirito Angelo Brofferio proponeva l'abolizione «del titolo del codice penale *sui reati contro il rispetto dovuto alla religione dello Stato*», ritenendolo incompatibile con la libertà religiosa «che consiste nel pie-

---

<sup>38</sup> Tornata del 5 aprile 1851, in *Evangelici in Parlamento*, cit., p. 20.

<sup>39</sup> *Ibid.*

nissimo esercizio del proprio culto, nel sostenimento dei propri dogmi e nell'insegnamento di essi, anche con pubbliche concioni»<sup>40</sup>.

Il suo principio era quello che, cinquant'anni dopo l'emancipazione «L'Italia Evangelica», espresse con il motto «da cosa nasce cosa»:

dalla emancipazione dei Valdesi nasce quella degli Israeliti, e da questa nasce il dubbio che l'uguaglianza civile accordata agli uni e agli altri, possa estendersi ad altri individui professanti altri culti tollerati. Il dubbio vien subito rimosso nella tornata della Camera subalpina del 7 giugno 1848 [la legge Sineo] [...] La emancipazione dei Valdesi potrebb'essere paragonata alla focaccia d'orzo che, rotolando dal colle ove accampavasi Gedeone, venne a urtare nei padiglioni dei madianiti riversadoli (*Giud.[ici]*, VII,13)<sup>41</sup>.

Come commentò Paolo Geymonat:

E come si sperava, il beneficio dell'Emancipazione verificatosi nelle Valli Valdesi, è stato per mezzo dell'evangelizzazione esteso ad ogni parte d'Italia. Dopo qualche opposizione in qualche luogo, anche sanguinosa, come a Barletta nel 1866, la tolleranza è prevalsa dappertutto, ed i buoni rapporti di fratellanza civile sono dovunque stabiliti. [...] Aggiungasi, ciò che per noi è gran il guadagno e conforto, la salvazione delle anime che hanno trovato nella fede la vera libertà<sup>42</sup>.

#### 4. La diffusione del discorso costituzionale e il concetto di "italianità".

Sotto vari aspetti Malan, negli anni Cinquanta, esemplifica i limiti ma anche i vantaggi della pragmatica strategia presentata nel 1849 da Bert, compreso quello di lasciare la difesa dei diritti della minoranza ai radicali di cultura cattolica, confidando che il patto del 1848 avrebbe sostenuto la graduale crescita della libertà nelle lente ma inesorabili delibere del parlamento, il nuovo "sinodo" nazionale. È importante tenere presente che tale cauta strategia esprimeva non il punto di vista valdese come tale, né il punto di vista degli evangelici italiani nel

<sup>40</sup> L. LAJOLO, E. ARCHIMEDE, *Brofferio oppositore. I discorsi politici e l'attività letteraria del polemico antagonista di Cavour al parlamento subalpino*, Firenze, Vallecchi, 1967, pp. 150-151.

<sup>41</sup> *La libertà religiosa si afferma e si estende a tutta Italia*, cit.

<sup>42</sup> P. GEYMONAT, *Emancipazione ed evangelizzazione*, in «Bollettino della Società di storia valdese» [*Bollettino del Cinquantenario della Emancipazione*], n. 15, 1898, p. 105.

loro insieme. Quanto ai valdesi, Giorgio Peyrot ed altri hanno mostrato come la Tavola e ancora di più Jean Pierre Meille, direttore dell'«Écho», fossero molto meno accomodanti su questioni di principio. Si consideri il seguente esempio. Ho già ricordato come lo Statuto fosse un documento quasi reazionario. Non sorprende che la cosa non sfuggisse ai più coerenti esponenti del liberalismo parlamentare – compreso Cavour. Ma assai più interessante è che tale debolezza fosse criticata su «L'Écho des Vallées» fin dal marzo 1848 – oltre un anno e mezzo prima del famoso editoriale citato da Peyrot<sup>43</sup> – nella forma di un dialogo immaginato a scopo didattico tra personaggi appartenenti a classi sociali diverse: un borghese, «Le Journaliste» e due valligiani, «Jean David» e «Paul». Raffaele Romanelli ha scritto che gli italiani erano indifferenti alla cultura del dibattito costituzionale – una tesi problematica in generale, come ho sostenuto altrove, e certo inapplicabile ai valdesi in particolare, come si vede questo “dialogo” fittizio per l'educazione civica di un'intera comunità<sup>44</sup>. La parte dello Statuto che i tre personaggi discutono è quella sulla religione. La questione che essi dibattono è: quali sono le nostre nuove libertà se la religione cattolica continua ad essere la ‘religione dello stato’? Per «Paul» c'è «une manifeste contradiction» anche nel fatto stesso che «la parole de tolérance soit encore appliquée par un *Statuto* a la religion professée par des citoyens, lesquels, à cause de moralité publique irréprochable», come recitava l'editto del 17 febbraio. «Est-ce donc quelque chose de simplement *tolérable*? ne [sic] mérite-t-il pas qu'on le laisse libre?». Inoltre, lo stesso articolo fa riferimento alla tolleranza per «[l]es cultes, *maintenant existants*, y est-il dit; existant donc au moment de la publication du *Statuto*. C'est-à-dire, que le cas se presentant où aucun de ces cultes ne conviendrait á un ou plusieurs citoyens, ceux-ci n'auraient pas le droit d'en établir un autre, et devraient rester sans culte! Cette liberté non plus ne me parait pas tres-grande»<sup>45</sup>. A quel punto «Le Journaliste» chiede a «Paul» se egli obietti al fatto che lo Statuto non attribuisca alla confessione valdese lo stesso *status* privilegiato goduto dalla Chiesa

<sup>43</sup> PEYROT, *La posizione della Chiesa Valdese*, cit.

<sup>44</sup> R. ROMANELLI, *Nazione e costituzione nell'opinione liberale Avanti il '48*, in *La rivoluzione liberale e le nazioni divise*, a cura di P. L. Ballini, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2000, pp. 271-304; cf. E. F. BIAGINI, *From Jacobin to Whig? Ugo Foscolo's "English" constitutional thought, 1816-1827*, in «European Journal of Political Theory», 2005, pp. 34-49.

<sup>45</sup> *Lo Statuto Fondamentale expliqué et commenté das ses principaux points* [nella forma di un dialogo tra 'Jean David', 'Paul' e 'Le Journaliste'], in «L'Écho des Vallées», 1° marzo 1849, pp. 148-149. Questo “dialogo” è attribuito da G. Peyrot a G. P. Meille (1817-1887), pastore e professore, direttore dell'«Écho» (cfr. *Rapporti tra Stato e Chiesa Valdese in Piemonte nel triennio 1849-1851*, in «Il Diritto Ecclesiastico», LXIV, 1955, p. 20).

romana, e “Paul” risponde prontamente che non era questo il punto, e in particolare che egli non vorrebbe vedere la Chiesa Valdese privilegiata nel senso in cui lo era la Chiesa evangelica d’Ungheria, i cui ministri erano pagati dallo Stato e da esso controllati. Inoltre non obiettava a che ci fosse una chiesa stabilita dallo Stato:

Tout simplement ce que je demanderais à l’État c’est ceci: que trouvant chez les citoyens soumis à son administration, ce que, pour sa propre sûreté, il a le droit d’exiger d’eux: moralité et obéissance aux lois, il n’e s’informat pas d’autre chose, et laissât chacun d’eux pratiquer en toute liberté la religion qui lui aura paru la meilleure. Ce que je lui demanderais, puisque le *salut* est un bien que l’État ne peut donner, et un bien cependant si précieux qu’il n’en est pas un autre qui la vaille, l’État laissât chacun libre de le chercher là où il lui semble de pouvoir plus sûrement le trouver. C’est qui je demanderais, en un mot c’est que, au lieu de tant de restrictions et de réticences, notre Constitution adaptât franchement le grand principe proclamé par le Constitutions vraiment libérales de la France, de la Belgique et de la Prusse: que les cultes sont entièrement libres, et que chaque citoyen a la faculté d’adapter et de practiquer celui que sa conscience lui aura dit être le meilleur<sup>46</sup>.

“Le Journaliste”, che in omaggio alle convenzioni sociali del tempo, come borghese, ha l’ultima parola, dice che egli è del tutto d’accordo con tali principi, e conclude presentando una serie di principi politici su tolleranza e libertà:

C’est l’absence de convictions propres et individuelles [...] qui a été, de tout temps, la cause principale de l’intolérance religieuse. Non seulement celui qui n’a pas de telles convictions n’éprouve pas le besoin de les manifester, mais il trouve étrange celui que ce besoin possède: la liberté que celui-ci réclame parait au premier un chose insignifiante; et si l’exercice de cette liberté peut devenir la cause de quelque trouble; si surtout elle est un obstacle à quelque rêve caressé *d’unité*, on ne tardera pas à le lui imputer à crime. [...] Quant à ce qui nous concerne nous en particulier, si imparfait que soit le *Statuto* sur le point en question, il n’est cependant pas dans la faculté des Chambres de le modifier. Ce sera la ouvre de *l’Assemblée constituante* quand elle aura été convoquée. Mais se que le Chambres pourraient toujours faire, ce que’elles feraient si ells y etaient sollicitées, c’est

---

<sup>46</sup> *Lo Statuto Fondamentale*, cit., pp. 149-150.

de formuler ce *lois* conformément aux quelles les cultes autres que le culte catholique romain son tolérés<sup>47</sup>.

A tal proposito, “Le Journaliste” conclude incoraggiando la Tavola e il popolo tutto a preparare petizioni e mandarle al Parlamento, e a farlo subito perché «le moment actuel est des plus propices pour une telle démarche; dans quelque temps peut-être serait-ce trop tard!»<sup>48</sup>. Quest’ultima esortazione ci rammenta del senso di precaria appartenenza – che i valdesi condividevano con altre minoranze evangeliche in Europa centrale e in Francia, perfino in periodi rivoluzionari nei quali il mondo era messo in subbuglio e tutto diveniva possibile<sup>49</sup>. Ma il punto principale di questo dialogo era chiaro ed era veramente rivoluzionario: lo Statuto veniva descritto come una semplice tappa iniziale, sia in termini dei suoi contenuti, sia per il modo in cui era stato ottenuto o concesso. “Le Journaliste” ed i suoi compagni di conversazione chiedevano la convocazione di un’assemblea costituente come l’unico sistema legittimo di rivedere le leggi fondamentali sulle quali patria e libertà avrebbero dovuto fondarsi. Inoltre, “Paul”, il “semplice” valligiano, era ben al corrente dei modelli costituzionali europei veramente liberali – che identifica correttamente con la Costituzione belga e quella francese del 1830, che stabilivano l’uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge senza discriminazioni basate sulla confessione religiosa da essi professata (tra gli stati italiani, solo il Granducato di Toscana adottò questa formula nel 1848, e nel 1849 la Repubblica romana fece altrettanto). «L’Écho», forse non per la prima o l’ultima volta nella storia della Chiesa valdese, aveva qui un punto o due da insegnare ai notabili della comunità. Se questi ultimi avessero dimostrato un po’ più di decisione, forse sarebbe stato possibile evitare molte tensioni all’interno della più ampia comunità evangelica italiana.

Non possiamo esplorare ulteriormente ipotesi controfattuali qui, ma bisogna ricordare che la cautela che caratterizzava Bert e Malan era in completo contrasto con la strategia dell’altro grande politico evangelico di questo periodo, Bonaventura Mazzarella, al punto tale che essi sembrano esemplificare certi stereotipi regionali e professionali. In particolare, mentre Malan rappresentava bene il riserbo piemontese e l’empirismo applicato alla prassi legislativa, Mazzarella era la personificazione del meridionale estroverso e focoso. Inoltre, i due erano diversi anche in termini di estrazione sociale, orientamento denominazionale e convin-

---

<sup>47</sup> Ivi, pp. 150-151.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> J. RUANE, *Ethnicity, Religion and Peoplehood: Protestants in France and in Ireland*, in «Ethnopolitics», vol. 9, n. 1, 2010, pp. 121-135.

zioni politiche: l'uno era uomo d'affari ed imprenditore, l'altro avvocato e predicatore; l'uno la personificazione del riserbo valdese, l'altro dello spirito carismatico delle chiese libere; l'uno sostenitore del centro destra cavouriana, l'altro della sinistra. Il motto di Mazzarella era: «Ove è lo Spirito di Dio ivi è libertà»<sup>50</sup>. Questo implicava non solo radicalismo, ma anche pragmatismo. Come scrisse al Moderatore Revel nel 1852, nel giustificare la sua determinazione a continuare a tenere aperta la chiesa a Genova contro l'ostilità del vescovo cattolico Andrea Charvaz e la titubanza dei notabili valdesi: «la cosa essenzialissima qui [...] è di avere un culto pubblico. [...] Abbandoniamo ogni altra idea, eccetto quella di riuscire nell'intento. Bisogna adattarsi alle circostanze. So che il deputato Malan e Meille sono di contrario avviso: anch'io lo ero, ma credo che non si può fare diversamente»<sup>51</sup>.

Tra gli interventi parlamentari di Mazzarella sui quali vorrei soffermarmi, perché gettano ulteriore luce sulla questione di cosa egli intendesse per "libertà" e anche cosa significasse la patria per lui, c'è quello del 1865 in difesa del diritto del deputato Grillenzoni, che cercava di avere la sua elezione a deputato convalidata, nonostante fosse cittadino svizzero (era emigrato prima del 1848). Mazzarella dichiarò che

È necessario ... di rispettare anzitutto quella italianità che deve essere il fondamento di ogni nostro principio, e di ogni nostro sentimento. Non siamo una Costituente, lo so, ma siamo però un'Assemblea legislativa italiana; e perciò dobbiamo ritenere che [...] non han perduto, né possono perdere il loro carattere, che era inerente alla loro vita, alle loro azioni, ai loro sentimenti [...] non abbiamo bisogno che di considerare italiani coloro che con le opere han mostrato di essere tali [...] Noi non dobbiamo già decidere la questione per un vano sentimentalismo [...] l'italianità non è un sentimento vago, ma è tal sentimento, per cui gli italiani hanno saputo soffrire a combattere. E se il signor Guardasigilli ci consiglia ad abbandonare le vie del sentimento, io rispondo: abbandoniamole in tutto, se e possibile, ma è dover nostro di conservare uno di quei sentimenti [...] il principio

<sup>50</sup> Sottolineato nell'originale. Ms intitolato "B. Mazzarella risponde alle accuse del Sig. T. della Torre, Ministro e Professore Valdese", Genova, 27.xii.54, in ATV, Carte Pierre e William Meille, Mazzo M10/2, Fascicolo 32 1, f.19, *Lettere di Bonaventura Mazzarella, 1852-1858*.

<sup>51</sup> Relazione al Moderatore Gian Pietro Revel, 1 dicembre 1852, pubblicato in S. MASTROGIOVANNI, *Un riformatore religioso del Risorgimento. Bonaventura Mazzarella*, Torre Pellice, Claudiana, 1957, p. 37.

dell'italianità, fonte di ogni nostra legalità. Senza di questo, a che ci chiameremmo Parlamento italiano?<sup>52</sup>

Qui "italianità" è qualcosa di tutto volontario, un atteggiamento civico che va dimostrato in pratica, coi fatti, non nella lettera della legge – che senza opere è morta – e neanche in termini di biopolitica, che né Mazzarella né i suoi oppositori citavano affatto in questo dibattito. Mazzarella insisteva che Grillenzoni era degno d'essere italiano non perché tale era nato, ma solo ed esclusivamente per aver dato prove concrete di patriottismo. Tale italianità come scelta di vita ed impegno politico era inoltre descritta come sentimento fondante e legittimante non solo del diritto di un cittadino a sedere in parlamento, ma perfino dello stesso parlamento come istituzione nazionale. Inoltre l'italianità stessa – come tale – restava un "sentimento", vale a dire un modo soggettivo di sentirsi. Ed era proprio tale soggettività – la scelta personale, come la conversione per un evangelico – che era fondante e "costituente".

C'era dunque terreno comune tra valdesi moderati ed evangelici liberi, e questo lo si individua non solo nel concetto di patto, come si è già visto, ma anche nel legame tra patto, nazionalità e libertà di scelta personale. Questo è ulteriormente illustrato, da una parte, dalla distinzione che Mazzarella tracciò – in un dibattito palamentare del 1866 – tra "burocrate" e "impiegato dello stato", e dall'altra dalle riflessioni conclusive di Bert, nel suo libro del 1849, sulla libertà di coscienza come fondante di ogni altra libertà. Per Mazzarella «l'impiegato» non è «uomo di parte», ma rispetta la legge e onora la verità «anche di fronte al ministro». Invece «il burocrate» è mercenario oltre che «partigiano», ed è «colui che dice: ci troviamo in questo posto, caviamone lo stipendio, il resto non importa»<sup>53</sup>. Il primo era colui che impersonava «una libertà congiunta alla moralità ... che applica il sentimento delle virtù [...] e [...] dimostra che si progredisce perché si adempie e si vuole che altri adempia al proprio dovere. E questa è la libertà di cui dovremmo vedere gli effetti negli ordini interni dello Stato»<sup>54</sup>. La patria sarà allora stata rafforzata, perché «[l']Italia che noi vediamo [...] è opera della nostra civiltà. Non il più galantuomo dei re, non il più grande dei patrioti, non il più grande dei ministri avrebbero potuto soli far l'Italia. L'Italia è opera

---

<sup>52</sup> Tornata del 28 novembre 1865, in *Evangelici in Parlamento (1850-1982)*, cit., pp. 79-80.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>54</sup> Tornata del 24 febbraio 1866, in *Evangelici in Parlamento (1850-1982)*, cit., pp. 86-87.

della civiltà dell'Italia [...] Quindi è questa civiltà dell'Italia che ha bisogno di svilupparsi, e cui noi dobbiamo rivolgere la nostra attenzione»<sup>55</sup>.

Era un atteggiamento non dissimile da quello espresso da Bert nel 1849, quando aveva scritto: «[r]ammentino gl'Italiani ogni ben ordinata libertà non avere saldo fondamento quando non sorga da libertà di coscienza, ed a questa strettamente e solidamente s'attenga, e che niuna impresa e niuna istituzione umana potranno giammai fiorire e portare buon frutto dove non siano ... compenstrate dello spirito di religione»<sup>56</sup>. Il che implicava che non c'era libertà alcuna che non derivasse dalla libertà di coscienza, e che la religione era essenziale ad ogni impresa e in particolare alla costruzione della nazione.

### 5. Conclusioni.

Nelle sue geremiadi sul fallimento dell'eredità risorgimentale e la debolezza del carattere nazionale, Emilio Gentile elenca tra i sintomi la mancanza di una religione civile e di rituali e feste veramente nazionali. Sicuramente i valdesi e gli altri evangelici erano un'eccezione: come è noto, essi adottarono prontamente e con entusiasmo le nuove feste nazionali a partire dal 27 febbraio 1848, «quando per la prima volta erano scesi in massa dalle loro valli per prender parte alla grande manifestazione per lo Statuto»<sup>57</sup>. Inoltre, nel 1854 il Sinodo valdese decise formalmente che la “Festa dell'Emancipazione” coincidesse non con l'anniversario della promulgazione dell'Editto del 17 febbraio, ma con la celebrazione nazionale della “Festa dello Statuto”<sup>58</sup>. Questo è significativo, perché indica che i valdesi decisero di considerare la libertà civile della quale godevano non come un privilegio speciale, ma come frutto di un ampio movimento di rinnovamento nazionale, e pertanto erano impegnati a sostenere tale movimento. La loro analisi trovava sostegno nel fatto che fin dall'inizio le opinioni delle si erano fatti interpreti erano state sostenute da molti cattolici e laici, in parlamento come nel paese, compresi Moia e Angelo Brofferio.

Banti ha ragione a insistere sulle “ombre” del Risorgimento e sugli aspetti del nazionalismo che tutti noi troviamo improponibili, compresi i molti episodi di intolleranza etnica non diversi dal razzismo o dal settarismo religioso, come quel-

---

<sup>55</sup> *Evangelici in Parlamento (1850-1982)*, cit., p. 88.

<sup>56</sup> BERT, *I Valdesi*, cit., p. 378.

<sup>57</sup> ROMAGNANI, *I valdesi nel 1848*, cit., p. 93.

<sup>58</sup> *Ibid.*

li del marzo 1848 contro alcuni individui di origine straniera a Venezia<sup>59</sup>. I valdesi stessi, gli altri protestanti e gli ebrei furono spesso vittime di tale atteggiamento. Ci sono nel discorso nazionale italiano quelle “figure profonde” che troviamo in altri discorsi nazionali – anche democratici e repubblicani, come nella contemporanea Irlanda, per esempio<sup>60</sup>. Ma sarebbe errato ridurre il patriottismo risorgimentale a «parentela [...] comunità sacrificale [...] [e] comunità sessuata»<sup>61</sup>. Il Risorgimento esprime una pluralità di patriottismi, alcuni dei quali chiaramente ispirati a modelli transnazionali e liberali, che, lungi dal fare riferimento a nazionalismo di tipo etnico e biopolitico, lo temevano. I protestanti sono un esempio interessante, ma tutt'altro che unico, come hanno illustrato in anni recenti Maurizio Isabella e Kirchner Reill<sup>62</sup>. Sono anche un esempio significativo di come il patriottismo potesse basarsi sulla creazione di una comunità virtuale, basata sulla legge e la voglia di lavorare insieme: una concezione “sinodale” della nazione, che prese forma all'indomani delle dimostrazioni per l'Emancipazione dei valdesi del 27 febbraio 1848, quando le folle a Torino acclamarono «il progetto di una nuova cittadinanza»<sup>63</sup>.

EUGENIO F. BIAGINI

---

<sup>59</sup> A. M. BANTI, *Sublime madre nostra: la nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Torino, Einaudi, 2011, pp. 22-27.

<sup>60</sup> B. JENKINS, *Irish nationalism and the British state. From Repeal to revolutionary nationalism*, Montreal and Kingston, London, Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2006; R. ENGLISH, *Irish freedom. The history of nationalism in Ireland*, London, Macmillan, 2006.

<sup>61</sup> BANTI, *Sublime madre nostra*, cit. p. VII.

<sup>62</sup> M. ISABELLA, *Risorgimento in exile. Italian émigrés and the Liberal International in the Post-Napoleonic Era*, Oxford, Oxford University Press, 2009; D. KIRCHNER REILL, *Nationalists who feared the nation. Adriatic Multi-Nationalism in Habsburg Dalmatia, Trieste, and Venice*, Stanford, Stanford University Press, 2012.

<sup>63</sup> Relazione di M. MIEGGE, in *1848-1898. Il lungo cammino della libertà*, cit., p. 54.



## **Risorgimento e virtù civiche: riflessioni dei protestanti britannici sull'identità nazionale italiana (1861-1875)**

È già noto, soprattutto grazie agli studi di Giorgio Spini e di Domenico Maselli, che i protestanti britannici riservarono un'attenzione particolare al movimento risorgimentale italiano e al processo di costruzione della nazione italiana<sup>1</sup>. Grazie ad un programma infuso di liberalismo e protestantesimo, un cospicuo numero di evangelici inglesi, scozzesi e gallesi desiderarono contribuire non solo al processo di costruzione di uno stato unitario, ma andarono oltre: il loro scopo principale fu quello di partecipare all'immaginazione e alla concretizzazione di una nuova identità nazionale italiana<sup>2</sup>. Con il termine "protestanti britannici" mi riferisco all'opinione pubblica colta dell'epoca e soprattutto alle società bibliche che furono tanto attive in Italia nel XIX secolo.

Questo articolo si propone di dimostrare che, nonostante ci fosse sostanziale unità d'intenti tra le società bibliche, esistevano significative differenze in quanto ai mezzi da utilizzare per diffondere le dottrine protestanti in Italia. Tra tutte le società bibliche attive in Italia, la più grande e quella con la maggior presenza di colportori era la *British Foreign and Bible Society*<sup>3</sup>. È dunque importante analizzare in breve la presenza e il contributo di questa società biblica all'Unità d'Italia. Per maggior chiarezza, è anche importante apprendere quante e

---

<sup>1</sup> G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1956; ID., *L'Evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa Cristiana Libera in Italia, 1870-1904*, Torino, Claudiana, 1971; ID., *Studi sull'evangelismo italiano tra Otto e Novecento*, Torino, Claudiana, 1994; ID., *Italia liberale e protestanti*. Torino, Claudiana, 2002; ID., *Il contrabbando britannico delle Bibbie a Livorno nel Risorgimento*, in *Gli inglesi a Livorno e all'isola d'Elba. Sec. XVI-XIX*, Atti del convegno, Livorno, Bastogi, 1980, pp. 133-140; ID., *Immagini dell'Inghilterra nel Risorgimento Italiano*, in «Rassegna storica Toscana», XXXIII, 1987, pp. 22-29. D. MASELLI, *Tra risveglio e millenio. Storia delle Chiese Cristiane dei Fratelli, 1836-1886*, Torino, Claudiana, 1974; ID., *Storia dei battisti italiani, 1863-1923*, Torino, Claudiana, 2003.

<sup>2</sup> Si veda D. RAPONI, *British Protestants, the Roman Question and the formation of Italian national identity: 1861-1875*, University of Cambridge, Ph.D. thesis, 2010.

<sup>3</sup> W. CANTON, *A history of the British and Foreign Bible Society*, Londra, John Murray, 1904-1910, 5 voll.

quali difficoltà i colportori incontrarono nella loro opera di diffusione del protestantesimo in Italia, da semplici scherni a vere e proprie violenze. Ciò nonostante, non si fecero scoraggiare e continuarono imperterriti nel loro lavoro in tutta la penisola italiana. È proprio durante questa loro opera che ebbero l'opportunità di analizzare ciò che percepivano come l'identità nazionale italiana e riflettere sulle cause della sua arretratezza e delle sue mancanze, e il suo non essere una vera identità nazionale bensì piuttosto un amalgama di tante diverse identità regionali e locali. Queste loro riflessioni, queste loro teorizzazioni, sono proprio ciò che ci interessa per cercare di capire come arrivarono ad identificare i "vizi" dai quali a loro parere gli italiani erano afflitti, per poi confrontarli con le "virtù" che invece, secondo loro, gli italiani avrebbero dovuto possedere, per far sì che l'Italia potesse essere ammessa di pieno diritto e alla pari nel consesso delle potenze dell'Europa moderna<sup>4</sup>. È evidente, dunque, che gli evangelici britannici avessero anche un ordine del giorno politico – desideravano che la nuova nazione italiana si fondasse sui principi che avevano segnato la storia britannica: Liberalismo, Protestantismo e Libero Mercato.

Sarebbe in ogni caso eccessivamente generico parlare di Protestantismo britannico come se si trattasse di un *unicum* uniforme, perché sappiamo bene che di denominazioni protestanti in Gran Bretagna ce n'erano molte, e tra alcune di queste esistevano serie e marcate differenze dottrinali e di governo della Chiesa<sup>5</sup>. C'è però da dire che le differenze tra denominazioni diverse e di diverso stampo teologico e culturale si risolvevano poi, per quanto riguarda l'opera di evangelizzazione dell'Italia, in un confronto tra coloro che volevano evangelizzare in modo più ordinato e graduale e chi, invece, avrebbe preferito una Riforma improvvisa ed omnicomprensiva. La «Church and State Review», un periodico che rappresentava le idee della Chiesa Anglicana, era convinto che l'unico modo per diffondere veramente i principi protestanti in Italia sarebbe stato tramite la fondazione di una Chiesa Episcopale Italiana, perché altrimenti – scrissero – «i Darbesi, i Valdesi, i Plymouthisti, gli Apostoli e tutti gli altri, essendo antagonisti l'un all'altro, non faranno altro che creare confusione. Nient'altro che una Chiesa Episcopale può essere costituita in Italia. Nessun'altra struttura religiosa è con-

<sup>4</sup> Sui "vizi" degli italiani, si veda S. PATRIARCA, *Italian Vices. Nation and Character from the Risorgimento to the Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 (trad. it.: *Italianità. La costruzione del carattere nazionale*, Roma-Bari, Laterza, 2010).

<sup>5</sup> Archivio Storico della Tavola Valdese, Corrispondenza Europa – Scozia, XI/63, United Free Church (corrispondenza 1863-1898, fasc. 1); Church of Scotland (XI/62, Corrispondenza 1860-1959, fasc. 1); United Presbyterian Church (XI/64, Corrispondenza 1866-1900, fasc. 1); Continental Society (XI/66, Corrispondenza 1860-1888); National Bible Society of Scotland (XI/67, Corrispondenza 1877-1940).

forme alla mentalità nazionale italiana»<sup>6</sup>. La loro preferenza per una Chiesa Episcopale, una chiesa con forti strutture gerarchiche e ben organizzata nel territorio, derivava dalla loro diffidenza verso qualsiasi soluzione “plymoutistica”, nel senso che, a loro avviso, gli italiani non avrebbero mai aderito ad una chiesa senza gerarchia: non possedevano un grado sufficiente di disciplina e responsabilità personale che sarebbe stato necessario per riconoscersi in una confessione in cui non ci sono sacerdoti. Individuarono dunque nella Chiesa Episcopale il parente più stretto della Chiesa Cattolica, sia in termini di dottrine teologiche che di forme cerimoniali, e quindi credevano che fosse la forma di confessione protestante che sarebbe stata più consona agli usi e costumi italiani.

Si avverte un certo senso d'imperialismo culturale in quest'analisi, o almeno una sorta di degnazione, di sufficienza verso gli italiani. Italiani che erano visti, forse implicitamente, forse istintivamente, o forse anche giustamente, come un popolo “semi-civile”, per alcuni aspetti ancora barbaro, per altri versi infantile e dunque bisognoso di essere guidato. Il popolo italiano veniva percepito come una comunità che non aveva raggiunto un grado di civilizzazione tale da permettergli di aderire ad una religione che lasciava completa libertà, o almeno assoluta responsabilità, all'individuo. È un esempio di ciò che è stato definito da Peter Mandler e altri storici come la *civilisational perspective*, “prospettiva civilizzatrice” del popolo inglese, cioè la convinzione che ogni altra nazione europea avrebbe potuto raggiungere il livello di civiltà inglese, cioè il più alto livello possibile, se avesse accolto ed adattato le istituzioni britanniche più importanti<sup>7</sup>.

Fino al 1860, il principale agente della *British and Foreign Bible Society* in Italia era il Luogotenente Graydon, che sembra diede le dimissioni a causa delle forti difficoltà incontrate nel lavoro di evangelizzazione nella penisola. Fu sostituito

<sup>6</sup> «Church and State Review», IV, 1 marzo 1864, p. 132. Le Chiese Episcopali in Italia non ebbero mai grande successo: un tentativo semiserio di fondare una Chiesa Episcopale protestante nazionale si ebbe con delle congregazioni della Chiesa Episcopale a Firenze e Messina negli anni appena precedenti l'Unità d'Italia. Un altro tentativo, di ancora più breve durata, vide come suo promotore un ex sacerdote cattolico convertito al protestantesimo, Giovanni Cerioni, che predicava a Napoli. Si capì però ben presto che le divisioni all'interno del protestantesimo italiano erano tante e tali che non c'era spazio per la Chiesa Protestante, la quale limitò la sua presenza in Italia all'esclusiva cura dei residenti britannici nella penisola. La conversione degli italiani, invece, fu dagli Episcopali affidata ai valdesi – vedi *A narrative of the conversion from Popery of the Rev. G. Cerioni and the Rev. L.D. Moscardi, formerly Padre Bernardino da Iesi and Padre Leonardo da Camarda*, 2nd ed. Londra, 1852, cit. in SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 343.

<sup>7</sup> P. MANDLER, “Race” and “nation” in mid-Victorian thought, in *History, religion, and culture. British intellectual history 1750-1950*, eds. S. Collini, R. Whatmore and B. Young, Cambridge, Cambridge University Press 2000, pp. 224-244.

tuito quello stesso anno da Thomas Humble Bruce. Di Graydon sappiamo molto poco, sembra che fosse una persona alquanto eccentrica, alla quale non piaceva lavorare in gruppo<sup>8</sup>. Giorgio Spini lo descriveva come un reazionario, un'affermazione che oggi ci sembra troppo marcata se si pensa che, dopotutto, Graydon era il responsabile di un'attività prettamente rivoluzionaria, quale la distribuzione di Bibbie protestanti in Italia<sup>9</sup>. Neppure di Bruce sappiamo molto, anche se ci sono pervenuti alcuni suoi tratti biografici, dai quali apprendiamo che era una persona molto mite, pia e composta<sup>10</sup>. Era un evangelico che dedicò tutta la sua vita all'insegnamento della Bibbia e alla sua diffusione in ogni angolo d'Europa. Proprio quando Bruce assunse l'incarico di agente della *Society* in Italia, Pio IX inveisce di nuovo, come aveva già fatto anni prima, contro l'operato di protestanti britannici in Italia e li accusò pubblicamente di essere «implacabili nemici della religione ed abili artigiani di cattiverie e frodi», che si dedicavano a disseminare «innumerevoli pamphlet e periodici... pubblicati dalle fucine di Satana per la perdizione dell'universo»<sup>11</sup>. Che il Papa stesso e i suoi più stretti collaboratori si dedicavano personalmente alla denuncia dell'operato delle *Bible Societies* in Italia, fu per Bruce non ragione di preoccupazione, bensì di soddisfazione per un lavoro ben fatto che aveva causato l'allarme del pontefice. Voleva dire che l'operato dei colportori stava producendo dei risultati significativi e che era percepito come potenzialmente pericoloso per le pratiche e le credenze della Chiesa cattolica romana. Bruce decise allora che era giunto il momento più op-

<sup>8</sup> Graydon non è citato nel *Dictionary of National Biography* e non esistono voci su di lui neppure in dizionari biografici ecclesiastici. Peter Lineham scrisse che «Graydon era alquanto un eccentrico; non gli piaceva lavorare con altri, non lasciò che alcun colportore lavorasse direttamente con lui, e preferì ammassare enormi quantitativi di libri in magazzini speciali. Non c'è dubbio che sono queste le ragioni per cui non figura in alcuna storia del protestantesimo italiano», in P. J. LINEHAM, *English Bibles and Italian protestants: the British and Foreign Bible Society's colportage work in Italy, with particular reference to count Piero Guicciardini*, in *Piero Guicciardini 1808-1886: un riformatore religioso nell'Europa dell'Ottocento*, in «Biblioteca Storia Toscana», serie II, 11, 1988, pp. 115-131.

<sup>9</sup> SPINI, *Studi sull'evangelismo italiano*, cit., p. 93.

<sup>10</sup> Di Bruce sappiamo qualcosa soprattutto grazie ad un breve sketch biografico che troviamo in CANTON, *A history*, cit., p. 93: «Thomas Humble Bruce era il fratello minore del Dr John Collingwood Bruce, segretario della *Newcastle Auxiliary* e noto storico del Vallo Adriano. Risiedette e lavorò a Livorno come preside della scuola della colonia inglese dal 1846, si interessò a lungo del popolo toscano, e aiutò quanto poté con la distribuzione del Vangelo. Copie delle Scritture in italiano, trasportate in gran segreto tra altri beni e consegnate a pii mercanti, erano ricevute sulla terraferma da Bruce e sua moglie, e in frequenti viaggi venivano introdotte a Firenze».

<sup>11</sup> «A Voice from Italy», 2, agosto 1860, pp. 2-3.

portuno per intensificare la diffusione di Bibbie e l'insegnamento di dottrine e idee, in modo da assestare al papato un colpo che i protestanti britannici speravano fosse fatale.

Così non fu, ma non c'è dubbio che la visibilità dei colportori nell'Italia dell'Ottocento aumentò in modo significativo. In modo direttamente proporzionale alla loro visibilità, tuttavia, aumentò anche la forza oppositiva dei preti e della gerarchia cattolica, che vedevano nei protestanti un elemento di disturbo dell'ordine stabilito, al quale non volevano fosse apportata alcuna radicale modificazione. Il Reverendo John McDougall della Glasgow Continental Society scrisse che i suoi colportori «a volte venivano imprigionati con accuse ridicole» e che, dunque, il lavoro di evangelizzazione della penisola doveva continuare lentamente, con tanta «fede, pazienza, fervore e perseveranza»<sup>12</sup>. Incitandoli a continuare nel loro imperterrito lavoro, McDougall li mise in guardia contro tutti i potenziali oppositori che, secondo il Reverendo, non erano soltanto cattolici anti-protestanti, ma anche atei nemici di qualsiasi religione, quindi non soltanto gli analfabeti contadini del Sud, ma anche i più raffinati intellettuali del Nord. Possiamo adesso affermare che McDougall aveva ragione, perché dall'analisi dei rapporti dei colportori di tante società bibliche emerge che i frequenti episodi di intolleranza subiti accaddero tanto al Sud quanto al Nord della penisola, per mano sia di fanatici analfabeti sia di colti uomini di lettere e scienza. Lo scontro si faceva sempre più duro, e il linguaggio usato dalle due parti rifletteva tale animosità, con libelli pubblicati da fazioni cattoliche, intitolati «avvertimenti al popolo», che denunciavano «i predicatori di nuove dottrine», descritti come «disturbatori della quiete pubblica, uomini che portano nuovi elementi di discordia»<sup>13</sup>. A sua volta, *A Voice from Italy*, periodico in lingua inglese che si occupava di riferire del progresso ed evoluzione del protestantesimo in Italia, rispondeva con una denuncia «dell'origine e fonte del despotismo e degrado che Garibaldi sta combattendo», cioè il papato, «con la sua madornale ignoranza, immoralità svilente e servitù superstiziosa imposta sulle menti degli uomini»<sup>14</sup>. Lo scontro era così aspro perché era tanto politico quanto religioso: i protestanti inglesi credevano che i poteri spirituali e temporali del Papa dovessero essere banditi dall'Italia intera, affinché «vera indipendenza politica e grandezza nazionale possano essere assicurati, e questa è la guerra che i ministri di Cristo residenti in Italia hanno dichia-

<sup>12</sup> Archives of British and Foreign Bible Society, University of Cambridge [d'ora in poi ABFBS], Reports of the British Foreign and Bible Society, vol. XVIII, 1859, p. 120. Le traduzioni dall'inglese sono dell'autore.

<sup>13</sup> «A Voice from Italy», 3, novembre 1860, p. 5.

<sup>14</sup> «A Voice from Italy», 4, gennaio 1861, p. 2.

rato»<sup>15</sup>. Mentre l'uso di un linguaggio bellico è da considerarsi puramente retorico, in quanto non ci sono giunte notizie di alcun episodio di violenza perpetratosi da protestanti britannici in Italia, lo stesso non si può purtroppo dire della parte opposta. Secondo fonti inglesi, che riportarono però notizie date dalla stampa italiana, il massacro di Barletta del 1866 portò all'omicidio di diciannove protestanti che avevano la sola colpa di essere, per l'appunto, protestanti<sup>16</sup>.

Nonostante questo, e nonostante altri episodi altrettanto gravi, le società bibliche britanniche non si fecero scoraggiare e continuarono nel loro intenso percorso di evangelizzazione della penisola. Era convinzione comune del protestantesimo britannico che, nel diciannovesimo secolo, ogni persona che avesse voluto partecipare onestamente alla vita pubblica da cristiano, non potesse che essere protestante. Era infatti inimmaginabile, secondo le predominanti convinzioni dell'opinione colta britannica, che un protestante si lasciasse opprimere da un governo dispotico, come invece era successo per secoli ai cattolici italiani. Da ciò si evince che sebbene gli evangelici britannici non volessero influenzare la politica interna italiana direttamente, lo fecero indirettamente. Credevano che se fossero riusciti a convertire la maggioranza della popolazione italiana, sarebbe stato impossibile per qualsiasi despota regnare autocraticamente sulla penisola, perché, a loro avviso, lo spirito protestante libero, vigile ed indipendente non lo avrebbe permesso.

Nonostante le vendite di Bibbie protestanti si fossero assestate sulle 35.000 copie all'anno, cioè ai livelli dei maggiori *best-seller* dell'epoca, e sarebbero comunque cresciute gradualmente anno dopo anno, verso la metà degli anni '60 del 1800 Thomas Bruce cominciò a scrivere relazioni mensili (che avrebbe poi inviato a Londra) con toni meno entusiastici ed ottimistici di quanto aveva fatto in precedenza<sup>17</sup>. La superstizione degli italiani e il potere del clero tenevano «il popolo in uno stato di profonda e miserevole sottomissione al dispotismo ecclesiastico che ha governato per così tanto tempo con forza irresistibile»<sup>18</sup>. Inoltre, l'ignoranza degli italiani era, per Bruce, «esecrabilmente sconfinata»<sup>19</sup>. Malgrado Bruce fosse infastidito dagli episodi di intolleranza che caratterizzavano il lavoro suo e dei suoi colportori, li vedeva più come fastidi passeggeri causati da fanatici estremisti. Ciò che lo preoccupava molto di più, invece, era quella che lui percepiva come l'assenza di fede, di qualsiasi fede, nella maggioranza degli italiani.

<sup>15</sup> «A Voice from Italy», 5, aprile 1861, p. 2.

<sup>16</sup> «The Guardian», 11 aprile 1866, p. 366.

<sup>17</sup> RAPONI, *British Protestants*, cit., pp. 185-188.

<sup>18</sup> ABFBS, *Reports of the British Foreign and Bible Society*, vol. XXI, 1863, p. 94.

<sup>19</sup> *Ibid.*

Scrisse infatti che «incredulità più che fanatismo è il nemico della verità in Italia. Il Marchese D'Azeglio la chiama la terra del dubbio e attribuisce la soppressione della Riforma non tanto all'intolleranza dei preti quanto al carattere delle persone che ricevono con scetticismo e diffidenza qualsiasi verità sia a loro presentata»<sup>20</sup>. Non era solo Bruce, tuttavia, e nemmeno soltanto D'Azeglio, ad individuare il problema della penetrazione del protestantesimo in Italia nell'indifferenza, piuttosto che nel fanatismo cattolico degli italiani – anche molti colportori raccontavano di problemi simili, come fecero degli evangelici presenti ad Ancona ed in Umbria. Questi ultimi scrissero a Londra che nella regione umbra «l'ignoranza regna sovrana [...] quasi come nel Medioevo, assieme ad una morale corrotta e una servile indifferenza. La popolazione è frutto del lavoro dei preti romani, è fatta nella loro immagine, il che vuol già dire tutto [...] ma l'immoralità è ancora più incredibile»<sup>21</sup>.

Tuttavia, il dibattito tra coloro che additarono la colpa dell'insuccesso dei colportori all'indifferenza degli italiani e coloro che invece vedevano il problema principale nella loro intolleranza continuò, e non si sarebbe risolto così facilmente, anzi proseguì ininterrotto per tutta la durata della Questione Romana e ben oltre il 1870. Altri ancora ritennero che il problema principale del protestantesimo italiano era la sua estrema frammentazione e che in un paese in cui i protestanti rappresentavano una «minoranza infima», per dirla con Giorgio Spini, non si sarebbero dovuti permettere il lusso di frammentarsi in tante e tali denominazioni<sup>22</sup>. Domenico Maselli ha affrontato con convincente determinazione le tesi di una certa storiografia che, a lungo, ritenne di dover accusare i missionari inglesi delle frammentazioni del mondo protestante italiano. Ciò che invece appare oggi evidente è che, con le dovute eccezioni, molti evangelici britannici, come i battisti James Wall e Edward Clarke, vennero in Italia proprio per evitare la formazione di altre fratture all'interno del movimento protestante. Così fecero anche i meto-

<sup>20</sup> ABFBS, Mr Bruce, *Agents Book no. 119*, p. 25. Il 1863 può essere considerato il primo anno dopo l'Unità d'Italia in cui la maggioranza dei protestanti stranieri in Italia prese coscienza del fatto che la conversione degli italiani sarebbe stata estremamente difficile, se non impossibile. Il Rev. J. Wallis disse a Bruce che cominciava a disperarsi sui progressi dell'evangelizzazione in Italia, mentre il Sig. Castelli della Chiesa Libera confessò che l'immoralità della popolazione di Ferrara era «spaventosa, incredibile. Immagino che in ogni parte d'Italia questa sia un grande ostacolo alla diffusione della verità» (ABFBS, Mr Bruce to Rev. S. B. Bergne, *Agents Book no. 119*, p. 79). In questo contesto, immoralità per Castelli stava a significare l'inosservanza da parte di molti cattolici italiani del riposo domenicale, oltre che la rapida diffusione di «mali pubblici» come la prostituzione, crimine e corruzione.

<sup>21</sup> Ivi, no. 14, luglio e ottobre 1863, p. 9.

<sup>22</sup> RAPONI, *British Protestants*, cit., pp. 165, 192. Si veda anche MASELLI, *Storia dei Battisti italiani*, cit., p. 15.

disti Henry James Piggot e Leroy Vernon. Gli Episcopali, invece, si dedicarono maggiormente ad un tentativo “Ricasoliano” di riformare la Chiesa cattolica dall’interno, avvicinandola alle dottrine protestanti senza sconfessare la gerarchia papale – una strategia coerente con quanto avevano teorizzato alcuni cattolici liberali come Lord John Acton e Johann von Döllinger<sup>23</sup>.

Nel 1863, Giovanni Ribetti pubblicò un libello dal titolo *Gl’Italiani sono Protestanti*, nel quale argomentava che «siccome gli italiani generalmente *protestano* contro il potere temporale del Papa, contro simulati miracoli, contro l’idolatria, contro il celibato del clero, ecc., per questo sono protestanti, o almeno una gran parte di loro è *protestante*»<sup>24</sup>. Sembrerebbe questa essere una fantasia di Ribetti, una sua speranza, piuttosto che un’analisi basata sulla realtà, ma sarebbe errato considerarla soltanto un’osservazione di parte. Ci dice invece molto dell’Italia del 1860 e del dilagante anti-clericalismo italiano, della diffidenza verso il clero e verso la Chiesa, che non faranno che crescere negli anni a venire. Ci racconta del popolo italiano che, nel momento in cui trovava la sua unità nazionale, l’avvenimento epocale della formazione di una nuova nazione, non trovava corrispondenza nella Chiesa ai suoi entusiasmi e speranze in un futuro migliore. Gli uomini e donne del Risorgimento trovarono invece nella Chiesa l’avversario principale del nuovo stato unitario, e la considerarono un’istituzione che si chiudeva su se stessa e rifiutava di riconoscere il nuovo corso della storia. Ciò che dispiacque molto ai protestanti italiani, ma forse ancora di più ai protestanti stranieri che con tanta fatica lavoravano in Italia, era che la diffidenza di alcuni gruppi di intellettuali, professionisti, aristocratici italiani verso la Chiesa Cattolica non si tramutò in una preferenza accordata alle confessioni protestanti.

L’esito, invece, di tali proteste fu piuttosto una rassegnata irreligiosità, se non un ateismo o almeno agnosticismo che, consapevolmente o meno, si faceva largo tra la popolazione. I colportori stranieri, nonostante i loro sforzi, non riuscirono ad invertire questa tendenza. L’avversione di quegli italiani che preferirono abbandonare ogni religione, ogni confessione, piuttosto che cercare risposte altrove si può spiegare, soltanto parzialmente, con la radicalità della loro decisione, con la loro visione monolitica della religione cristiana: come un qualcosa di identico ovunque la si vada a praticare e in qualunque modo la si chiami. Molti di loro si disinteressarono delle differenze tra la Chiesa cattolica romana e le Chiese protestanti, e fu questo il momento in cui molti protestanti stranieri capirono che il protestantesimo in Italia sarebbe sempre rimasto estremamente minoritario. Compresero che se non si riuscì a far passare un numero importante di italiani

<sup>23</sup> MASELLI, *Storia dei Battisti italiani*, cit., p. 8.

<sup>24</sup> In «A Voice from Italy», 14, luglio e ottobre 1863, p. 26. L’enfasi è mia.

dal cattolicesimo al protestantesimo nel momento di più accesa ostilità alla Chiesa cattolica, sarebbe stato ancora più difficile in qualsiasi altra occasione. Spesso le società bibliche riconobbero a se stesse la colpa di non aver favorito il passaggio di più italiani al protestantesimo, trovando in una propria presunta debolezza o incapacità di comprendere gli italiani le ragioni del loro scarso successo. Tuttavia a distanza di 150 anni, è molto difficile sostenere che le società bibliche avrebbero potuto ottenere risultati migliori se avessero lavorato in modo diverso o fossero state ancora più sensibili alle peculiarità italiane<sup>25</sup>. In realtà avevano sviluppato una strategia evangelizzatrice che mirava al cuore e alla mente del popolo, delle classi medie che si andavano formando, a tutti coloro che erano stati travolti dall'Unificazione, piuttosto che averci preso parte direttamente, a chiunque era insoddisfatto, piuttosto che entusiasta per il modo in cui l'Unificazione era stata compiuta.

Come il mazzinianesimo, il protestantesimo sviluppò un interesse genuino per l'educazione delle classi rurali, ma si premurò anche di sviluppare una cultura religiosa e politica che era allo stesso tempo alternativa e oppositiva a quella su cui il nuovo Stato si fondava<sup>26</sup>. Il panorama intellettuale italiano era particolarmente colmo di sacche di scontento – anche tralasciando Mazzini, basta pensare ad Aristide Gabelli, Pasquale Villari, Luigi Palma e Raffaele Cardon, come molti altri, che scrissero in lungo e largo sui problemi e i lati negativi dell'unificazione<sup>27</sup>. Le loro “critiche” andavano d'accordo con l'enfasi che i protestanti stranieri mettevano sul fatto che non fosse possibile costruire un nuovo stato unitario contro la Chiesa cattolica mentre allo stesso tempo si cercava di far sì che la maggioranza degli italiani restasse cattolica. C'era bisogno o di coinvolgere Roma nel processo di costruzione dello stato unitario, cosa che andava contro i desideri dei protestanti ma che sarebbe stata comunque impossibile all'epoca, o di favorire una transizione di un numero cospicuo di italiani verso il protestantesimo, così da evitare che la nuova identità nazionale italiana, che si andava consolidando, fosse troppo dipendente dalle dottrine e dagli insegnamenti della Chiesa Cattolica, estranea all'unità italiana.

<sup>25</sup> RAPONI, *British Protestants*, cit., pp. 184, 254-263.

<sup>26</sup> Vedi S. LEVIS SULLAM, “*Dio e popolo*”: *la rivoluzione religiosa di Giuseppe Mazzini*, in *Storia d'Italia, Annali*, vol. 22, *Il Risorgimento*, a cura di A. M. Banti e P. Ginsborg, Torino, Einaudi, 2007; ID., *The Moses of Italian Unity: Mazzini and Nationalism as Political Religion*, in *Giuseppe Mazzini and the Globalisation of Democratic Nationalism, 1830-1920*, eds. C. A. Bayly and E. F. Biagini, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 107-124; E. F. BIAGINI, *Mazzini and Anticlericalism: The English Exile*, ivi, pp. 145-166.

<sup>27</sup> R. ROMANI, *National character and public spirit in Britain and France, 1750-1914*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Per i protestanti britannici si trattava di un punto fondamentale e andava perfettamente d'accordo con la loro enfasi anti-paternalistica e non deferente sull'importanza dell'autonomia personale. Se una persona non è libera di prendere decisioni nella più totale autonomia riguardo le proprie convinzioni più personali, più intime, quali sono quelle religiose, questa persona non è veramente libera, e dunque di conseguenza, tutte le libertà, inclusa la libertà politica, sono mere finzioni. Per molte società bibliche britanniche ciò era proprio quello che succedeva in Italia, dove l'oppressione dei preti cattolici non lasciava spazio alcuno alla riflessione personale e ad una scelta consapevole in alcuna area della vita umana<sup>28</sup>. Soltanto quando – sosteneva, tra gli altri, Bruce – gli italiani capiranno la fondamentale importanza di lasciare ognuno libero di scegliere le proprie convinzioni religiose, diventeranno veramente liberi<sup>29</sup>.

Il 1865 fu un anno importante per la storia del protestantesimo in Italia, perché il pastore James Wall fondò a Bologna i quartieri generali italiani della *Baptist Missionary Society*, mentre un altro pastore, Edward Clarke, fondeva un'altra missione a La Spezia, indipendente da qualsiasi denominazione, e la chiamò *The Spezia Mission for Italy*<sup>30</sup>. Clarke era convinto che, in realtà, l'evangelizzazione dell'Italia stesse procedendo, sebbene lentamente, assieme alla sua unificazione politica ed alla crescente indipendenza dall'assoggettamento austriaco e, soprattutto, da quello papale. In modo alquanto ottimistico, Clarke non si stancava mai di ripetere che appena il potere temporale del Papa si fosse estinto, l'Italia sarebbe diventata protestante e, soltanto allora, finalmente unita. La *British and Foreign Bible Society* condivideva l'analisi di Clarke, ma la basava di nuovo sull'osservazione che, in città come Firenze, la popolazione era evidentemente anticlericale e si comportava con i preti in modo che sembrava non lasciasse scampo al cattolicesimo romano. Questo li spronava a continuare ed intensificare il loro lavoro di avvicinamento degli italiani al protestantesimo tramite letture bibliche, convinti che «l'ignoranza della Bibbia tra i Cattolici è una delle cause principali per l'assenza della virtù, ordine, progresso, libertà di cui altrimenti avrebbero goduto»<sup>31</sup>. Con queste poche parole la «*British and Foreign Evangelical Review*» sintetizzò ciò che molti protestanti scrissero e predicarono in molteplici occasioni: il carattere italiano era deficiente di tutte quelle virtù pub-

<sup>28</sup> ABFBS, *Reports of the British Foreign and Bible Society*, vol. XXII, 1866, p. 104; and «*The Baptist Magazine*», LIX, aprile 1867, p. 218.

<sup>29</sup> ABFBS, *Reports of the British Foreign and Bible Society*, vol. XXI, 1864, p. 95.

<sup>30</sup> G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Milano, Il Saggiatore, 1989, p. 342. Per la storia dei battisti in Italia si veda MASELLI, *Storia dei battisti italiani*, cit.

<sup>31</sup> «*British and Foreign Evangelical Review*», gennaio 1866, p. 19.

bliche che rendevano le nazioni del Nord Europa più civili, più benestanti e più libere. L'Italia, che voleva aspirare ad entrare nel consesso delle nazioni che contavano, avrebbe dovuto far sì che i suoi cittadini si dotassero di quelle virtù civiche e di quello spirito pubblico che erano strumenti essenziali per dar vita ad una nazione libera, dedita al progresso e allo sviluppo delle condizioni di vita dell'uomo. E queste virtù, secondo le società bibliche britanniche, potevano svilupparsi soltanto in un paese dove "la Parola del Signore" e i principi protestanti trovassero una calorosa ricezione, se non tra la maggioranza perlomeno in una buona parte della popolazione.

Tra il 1865 e il 1870 la delusione delle società bibliche britanniche per la scarsa recettività della Bibbia da parte degli italiani si trasforma in disperazione. Edmund Clarke, tra gli altri, rinuncia però ad adottare un tono eccessivamente pessimista e cerca, invece, di capire quali erano gli ostacoli verso il processo di evangelizzazione della penisola, oltre all'intolleranza del clero cattolico e all'indifferenza della popolazione. Trovò una risposta nell'analfabetismo di gran parte degli italiani che era, a suo avviso, volutamente tenuto molto alto dai preti cattolici, i quali non volevano che la popolazione leggesse la Bibbia autonomamente, e dunque preferivano che languisse in «un'incredibile ignoranza»<sup>32</sup>. Anche se dopo l'Unificazione vennero costruite molte scuole pubbliche, queste arrivarono molto lentamente nelle zone rurali del paese che, comunque, soffrivano a causa di finanziamenti insufficienti. Clarke, quindi, decise di prendere in mano il problema e organizzò lezioni di semplice grammatica italiana, in modo da impartire un'educazione di base ai settori più poveri della popolazione<sup>33</sup>.

Questa sua iniziativa, così come molte altre, produsse dei risultati certamente apprezzabili, ma che rimasero comunque ben lontani dall'obiettivo ultimo della "protestantizzazione" dell'Italia intera. Inoltre, l'entusiasmo generato dagli avvenimenti del 1870 svanì rapidamente. Quando, il 4 marzo 1872, venne fondata l'*Italian Bible Society*, fu difficile assicurare una significativa presenza italiana all'incontro di fondazione, che fu invece dominato da stranieri, soprattutto britannici. A Piero Guicciardini fu chiesto di assumere la carica di vice presidente, ma si rifiutò, lamentando che alcuni altri che erano stati invitati erano a malapena cristiani (in realtà, era parte di una sua polemica contro alcune denominazioni di cui non condivideva l'impostazione)<sup>34</sup>. Così, Basil Hall scrisse che «la passione religiosa del Risorgimento che fu, tra l'altro, una crisi religiosa, si spense nel

<sup>32</sup> MASELLI, *Storia dei Battisti italiani*, cit., pp. 20, 24.

<sup>33</sup> Ivi, p. 24.

<sup>34</sup> LINEHAM, *English Bibles and Italian Protestants*, cit., p. 128.

1870»<sup>35</sup>. Difatti, siccome gli agenti delle società bibliche predissero che, una volta terminato il potere temporale del Papa, Roma sarebbe divenuta protestante, ciò si rivelò un ulteriore motivo di delusione, con la maggior parte della popolazione che, di nuovo, non mostrò alcun interesse verso le dottrine protestanti, nonostante la costruzione dell'importante Chiesa Evangelica Battista a Trastevere. Tuttavia, ci volle ancora molto prima che gli evangelici britannici compresero che il loro sogno di “protestantizzare” l'Italia sarebbe stato di ardua realizzazione. Gradualmente, però, capirono tutti che l'analisi apparsa già nel 1865 su «The Protestant Magazine» non fu poi così sbagliata. L'articolo, scritto dal corrispondente romano del *Times*, avvertiva i protestanti britannici che

l'Italia è ancora una nazione completamente Cattolica, e vi rimarrà per molti anni... Non mi importa sapere chi offendo raccontando questa semplice verità: il protestantesimo non ha molte possibilità di diffondersi in questo paese, se non tra alcuni professori rovinati, che accettano le indulgenze ed una nuova religione contemporaneamente<sup>36</sup>.

L'autore era convinto che «il Cattolicesimo sarà, in una forma o nell'altra, la religione di questa nazione per un tempo molto lungo». Precisò quello che molti britannici non avevano ancora compreso fino in fondo: molti italiani erano anti-papisti e anticlericali, ma non anticattolici come si pensava spesso in Gran Bretagna. Anche il Papa, nonostante la fine del suo potere temporale, continuò ad esercitare un'influenza e controllo molto forti sulle credenze religiose della popolazione italiana. E continuò anche ad offrire l'opportunità di una lealtà alternativa a quella del Regno d'Italia a tutti coloro che non si riconoscevano nel nuovo stato unitario, grazie alle sue pretese universalistiche<sup>37</sup>.

Per concludere, le fonti analizzate sembrano dunque suggerire che, mentre i protestanti britannici “invasero” l'Italia con l'intento di migliorare i livelli di istruzione, e dunque di indipendenza, della popolazione, i sacerdoti cattolici cercarono invece di tenere gli italiani in uno stato di analfabetismo che avrebbe agevolato il mantenimento da parte loro di quello che la *British and Foreign Bible*

---

<sup>35</sup> B. HALL, *Alessandro Gavazzi: A Barnabite Friar and the Risorgimento*, in *Church, Society and Politics*, ed. D. Baker, Oxford, Blackwell, 1975, p. 356.

<sup>36</sup> «The Protestant Magazine», XXV, 3 marzo 1865, p. 32.

<sup>37</sup> Si veda G. PÉCOUT, *Il lungo Risorgimento. La nascita dell'Italia contemporanea (1770-1922)*. Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 292-295; G. P. ROMAGNANI, *Italian Protestants*, in *The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants Minorities in the Nation State in Nineteenth-Century Europe*, eds. R. Liedtke and S. Wendehorst, Manchester – New York, Manchester University Press, 1999, pp. 148-168.

*Society* definiva un «fortissimo controllo psichico». Siccome i sacerdoti riscontrarono maggior successo, le società bibliche conclusero che ciò causò un certo numero di inadeguatezze e lacune nella formazione dell'identità nazionale italiana<sup>38</sup>. Questi «vizi», specialmente la scarsa importanza data alle virtù civiche e ai doveri pubblici, erano così gravi che i protestanti britannici sostennero in ripetute occasioni che gli italiani non avrebbero mai avuto un'identità nazionale che fosse veramente «nazionale» e moderna, se non si fossero prima distanziati dal Cattolicesimo e avvicinati al Protestantesimo. Bruce si spinse oltre, e sostenne che il grave problema degli italiani non era soltanto la loro incompleta e frammentata identità nazionale, ma anche e soprattutto il loro carattere, in quanto «al di sotto di quel profondo pantano di superstizione Romana, c'è una profondità ulteriore con la quale è necessario che gli italiani facciano i conti, vale a dire la corruzione della loro stessa natura, e la disonestà e perfidia dei loro stessi cuori»<sup>39</sup>. Secondo l'*Evangelical Alliance* di Edward Bligh, William Arthur e Donald Fraser, tutti questi vizi, difetti, malcostumi, non sarebbero stati mai eliminati se non si fosse riusciti a disseminare in Italia la vera Parola del Signore, che è «alla base della grandezza e prosperità di ogni nazione, così come della salvezza e felicità di ogni individuo»<sup>40</sup>.

DANILO RAPONI

---

<sup>38</sup> Sui «vizi» degli italiani si veda S. PATRIARCA, *Italianità. La costruzione del carattere nazionale*. Roma-Bari, Laterza, 2011.

<sup>39</sup> ABFBS, *Reports of the British Foreign and Bible Society*, vol. XXIV, 1870, p. 131.

<sup>40</sup> Archivio Storico della Tavola Valdese, *Evangelical Alliance a Chiesa dei Fratelli, Corrispondenza Europa – Inghilterra*, XI/24, *Evangelical Alliance 1865-1956*, 7 agosto 1877.



# Storiografia protestante e Riforma italiana del Cinquecento nell'età del Risorgimento

## *Introduzione*

Il dibattito ottocentesco sulla Riforma italiana del Cinquecento è stato molte volte studiato al fine di chiarire le origini di un interesse duraturo all'interno della modernistica. Non si tratta beninteso solo della disamina di opere storiografiche, ma di gettare uno sguardo su una vasta pubblicistica anche di carattere popolare. Nonostante la loro diffusione, tali testi non pare siano stati presi in considerazione all'interno della discussione sulla costruzione del mito nazionale: e se «narrare la nazione è tanto importante quanto fare azione di propaganda»<sup>1</sup>, pare significativo soffermarsi sui racconti diffusi all'interno di una minoranza – quella evangelica – che riagganciava la propria storia a quella patria proprio per tramite delle alterne vicende della Riforma. Se le immagini che vivificano l'idea della nazione «hanno a che fare con fatti *primari*: nascita/morte, amore/odio, sessualità/riproduzione»<sup>2</sup>, appare evidente come il protestantesimo italiano fosse ben lontano dal condividere molti riferimenti diffusi tra i connazionali, ed anche per questo appare rischiosa la radicalizzazione di alcune istanze della più recente storiografia, qualora si sminuiscano del tutto i contenuti politici espliciti del Risorgimento italiano<sup>3</sup>. Allo stesso modo, al di là del pur fecondo interesse disciplinare per gli studi sul Cinquecento religioso nel XIX secolo, occorrerebbe domandarsi se il richiamo alla Riforma per quei protestanti non costituisca anzitutto un formida-

---

\*Nella trascrizione delle fonti ci si è attenuti alle seguenti indicazioni: si sono sciolte tutte le abbreviazioni; si è ammodernato l'uso delle maiuscole e della punteggiatura onde facilitare la lettura; si sono inserite tra parentesi quadre le parole o i gruppi di lettere che risultano di lettura ipotetica. Ringrazio Massimo Firpo per aver letto e discusso queste pagine.

<sup>1</sup> *Storia d'Italia, Annali, vol. 22, Il Risorgimento*, a cura di A. M. Banti e P. Ginsborg, Torino, Einaudi, 2007, p. XXVIII.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Si veda a tal proposito il dibattito seguito alla pubblicazione di A. M. BANTI, *Sublime madre nostra: la nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

bile fattore d'identità, uno spazio di ricerca spirituale e soprattutto una scaturigine di modelli operativi per il proprio tempo. Sebbene si abbia spesso a che fare con opere a carattere pre-critico, esse non solo rappresentarono il fondamento della successiva ricerca accademica, ma plasmarono uno dei possibili discorsi sulla nazione, quello protestante, nel tentativo di ridare dignità storica a una forma di cristianesimo inscritta secondo quegli evangelici in una tradizione sconfitta ma ancor viva.

Già altri hanno ripercorso con chiarezza l'evoluzione degli studi sulla Riforma italiana nell'Ottocento, e in differenti occasioni si è tentato di mostrare l'infondatezza del ritenere la produzione storiografica legata all'evangelismo italiano come integralmente soggetta alla logica dei "precursori", per cui fino ai lavori di Emilio Comba più che una storia dei protestanti si sarebbe fatta soltanto una storia dei «protestatari religiosi», in un *continuum* da Claudio di Torino a Valdo a Savonarola a Vermigli<sup>4</sup>. Se gli appunti di Piero Guicciardini mostrano una originalità nella sua interpretazione della crisi religiosa del Cinquecento, nel costante parallelismo tra quella e la "risveglia religiosa" di cui egli stesso fu protagonista, occorre tentare qualche passo in più verso una concettualizzazione dei diversi approcci alla Riforma presenti all'interno della cultura protestante italiana, individuandovi una pluralità di richiami ideali e di scelte di fondo. Si deve tuttavia partire dal presupposto di un comune retroterra di conoscenze, di una condivisa tradizione di autori letti e di studi compiuti, spesso di convinzioni spirituali. In qualche modo, si potrebbe immaginare qualcosa di affine al «canone risorgimentale» proposto da Alberto Mario Banti con *La nazione del Risorgimento*: «un gruppo di testi soprattutto (ma non esclusivamente) letterari» che nutriva la riflessione degli intellettuali evangelici, perché se "fu a partire dalle immagini, dai simboli o dagli intrecci elaborati in quei testi che giovani lettori e lettrici, poi

<sup>4</sup> *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: A Bibliography of the Secondary Literature (ca. 1750-1996)*, compiled by J. Tedeschi, Modena, Franco Cosimo Panini, 1999; M. FIRPO, *La Riforma italiana del Cinquecento. Le premesse storiografiche*, ora in "Disputa di cose pertinente alla fede". *Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Milano, Unicopli, 2003. S. BIAGETTI, *Il mito della "Riforma italiana" nella storiografia dal XVI al XIX secolo*, Milano, Franco Angeli, 2007; S. MAGHENZANI, *Da collezionista a storico: i libri, le carte e la riflessione storiografica sulla Riforma italiana del conte Piero Guicciardini*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 205, 2009, pp. 89-114; ID., *Collezionare la Riforma italiana: la biblioteca di Piero Guicciardini e l'identità delle Chiese Libere* in *La chiesa «degli italiani»: alle origini dell'evangelismo risvegliato in Italia*, a cura di A. Pecchioli, Chieti-Roma, GBU, 2010, pp. 177-192; ID., *Per fede e per passione (e un po' per avventura). Appunti di storiografia tra Otto e Novecento sulla Riforma italiana nel Mezzogiorno*, in *Il protestantesimo italiano nel Mezzogiorno tra Otto e Novecento*, atti del convegno (Napoli, 22-23 ottobre 2010), a cura di S. Gagliano (in corso di stampa).

diventati patrioti e patriote, scoprirono la nazione»<sup>5</sup>, fu allo stesso modo a partire dalle stesse letture di Merle D'Aubigné o di Thomas MacCrie – per non parlare della tradizione muratoriana o di Tiraboschi – che essi scoprirono la Riforma italiana, un unico patrimonio di riferimento cui attingere e con cui nutrire l'orizzonte di senso della propria presenza nell'Italia in via di costruzione, facendone tuttavia un utilizzo radicalmente plurale. Si intende così in questa sede dimostrare che quei protestanti elaborarono variegati schemi interpretativi della storia della Riforma italiana, utili a sostanziare diverse strategie d'azione nella penisola: differenti modelli di auto-comprensione del proprio ruolo nella nazione in via di costruzione, discordanti visioni del rapporto con il protestantesimo internazionale, che evidenziano non solo l'eterogeneità dell'evangelismo italiano risorgimentale, ma anche le sue polarità radicali e le sue diverse speranze. L'uso della storia divenne per tutti strumento principe dell'autocoscienza della propria vocazione. Riflettere sulla Riforma del Cinquecento parve a quel tempo uno dei modi possibili per immaginare una presenza in Italia, sognando di riprendere le fila interrotte di un'opera di conversione. Dunque essa era mezzo per presentarsi agli italiani o per dar nerbo identitario a una minoranza, per reinterpretare il proprio ruolo o per individuarne di nuovi: per questo il rapporto tra intellettuali del Risveglio e tradizione della Riforma è spesso anche costituito da rifiuto o distinguo.

Nel tentativo di sondare la pluralità di questo impiego della storia è parso possibile individuare quattro modelli – certo non statici – su cui soffermarsi. Si è scelto in ogni caso di partire da testi, diversi tra loro per ispirazione, identità politico-ecclesiastica ed epoca di redazione. La Riforma italiana rappresenta a seconda dei casi esaminati uno strumento per proporre *una reazione morale* alla condizione della nazione nascente, per definire *un evangelismo* che fosse ritenuto autenticamente *italiano*, per consolidare una minoranza *grazie alla memoria della persecuzione* oppure per renderla consapevole d'essere *parte dell'ecumene protestante*. Procediamo con ordine.

### *La reazione morale*

La prima idea che presenterassi alla mente dei nostri lettori sarà senza dubbio di meraviglia, nel vedere il nome del Savonarola in fronte a un giornale diretto da cristiani a disseminare il Vangelo nella sua purezza fra

---

<sup>5</sup> A. M. BANTI, *La nazione del Risorgimento: parentela, santità ed onore alle origini dell'Italia unita*, Torino, Einaudi, 2000, p. XI.

gl'italiani. Perché mai, si dirà, attribuire all'uomo la verità fondamentale del cristianesimo, cioè la salvezza per *solì* infiniti meriti di Gesù Cristo, come contesi nelle Divine Scritture? Si ha forse pensiero di stabilir nuova setta? Lungi da noi questo peccato. Non è il nome di Savonarola quello che noi assumiamo, ma ci proponiamo lo stesso scopo che egli mosso dalla Spirito del Signore si propose, cioè di richiamar l'Italia e le nazioni tutte della terra traviate al retto sentiero allo studio delle Sante Scritture, sorgente di pura verità e di vita. Nella sua predicazione, in cui parlava di pentimento, tuonando la minaccia de' divini flagelli, ei conchiudea sempre coll'invito alla meditazione dell'Eterna Parola, sicché può dirsi che mentre da un lato la voce del Savonarola era l'eco del Vangelo, dall'altro l'eco della predicazione del Savonarola era: *meditate i Santi Volumi*. Ed è questo l'invito che noi dirigiamo all'Italia, onde a ragione, e senza pericolo di essere tacciati di spirito di setta ci annunziamo sotto il nome di «Eco di Savonarola»<sup>6</sup>.

Con queste parole Camillo Mapei (1809-1853) nel 1847 firmava a Londra il primo numero di quello che fu il più creativo dei periodici diffusi tra gli esuli evangelici italiani a metà Ottocento, «L'Eco di Savonarola». Non pare qui necessario soffermarsi sulla storia del periodico o su quella dei suoi due principali editori, Salvatore Ferretti e Camillo Mapei, per l'appunto, molte volte riesaminata anche in studi recenti<sup>7</sup>. Al di là dell'ammirazione del biografo Luzzi per l'abruzzese, forse può ancora essere efficace riportare il giudizio che sul Mapei diede Giorgio Spini: «Un bel tipo di squinternato, la cui tragica mancanza di senso pratico sarà sempre tale da impedirgli di trovare una sistemazione durevole qualsiasi. Per un suo vivace ingegnaccio meridionale, tuttavia, e per una sua linea ideologica, si distacca assai dalla grigia massa degli ex preti»<sup>8</sup>. Nella sua caratteristica prosa, Spini coglieva a proposito dell'«Eco di Savonarola» e di quel mondo di mazziniani, fuoriusciti ed evangelici, un punto importante: tra anglicizzati alla Giovan Battista Di Menna e figure discutibili alla Giacinto Achilli, tra personaggi in cui spesso era difficile distinguere predicazione evangelica, propa-

<sup>6</sup> C. MAPEI, *Introduzione*, in «L'Eco di Savonarola. Foglio mensile diretto da cristiani italiani», Londra, Patridge and Oakey, I, 1847, p. 1.

<sup>7</sup> G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1956 (ultima rist. Torino, Claudiana, 2008); V. VINAY, *Evangelici italiani esuli a Londra durante il Risorgimento*, Torino, Claudiana, 1961; G. LUZZI, *Camillo Mapei esule, confessore, innografo*, Firenze, Claudiana, 1895; D. MASELLI, *Tra Risveglio e Millenio. Storia delle Chiese cristiane dei Fratelli (1836-1886)*, Torino, Claudiana, 1974; D. RAPONI, *Transnational liberalism and Religion: Britain's political and cultural engagement with the making of the Italian nation, 1861-1875*, London, Palgrave (in corso di stampa).

<sup>8</sup> SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 224 (cito dall'ed. Milano, Il Saggiatore, 1989).

ganda rivoluzionaria e anticattolicesimo *tout-court*, figure come Ferretti o Mapei emergevano per rigore morale, impegno cristiano (si pensi anzitutto alla vicenda degli asili «per fanciulli poveri» cui il Ferretti legherà il suo nome) e volontà di interpretare la situazione italiana.

Si è soliti individuare nella passione per il Savonarola degli intellettuali evangelici risorgimentali – oltre a un certo “fiorentinismo” presente in un Guicciardini – una duplice causa: la sua netta opposizione alla curia romana e il suo martirio, tanto da farne così uno dei «nostri protestanti». Questo nonostante il suo modello penitenziale fosse ben poco riconducibile all'articolo della giustificazione per fede della Riforma e le sue convinzioni tomistiche fossero proprie d'una tarda scolastica, ovviamente lontana anche solo da quell'occamismo che su Lutero pure qualche influenza aveva avuto. Tuttavia, qualora si leggano le pagine del Mapei – che si firma «già canonico e professore di teologia» – la consapevolezza appare ben maggiore, e la scelta di fare del domenicano un simbolo retorico tutt'altro che scontata. Va anzi osservato che è proprio il ruolo di Savonarola frate penitente a renderlo per l'autore esempio comprensibile dagli italiani, e simbolo di una via nazionale nell'ascolto della predicazione evangelica. La principale posizione del giornale riguardo all'evangelizzazione è il rifiuto di un modello ecclesiastico protestante esportabile in Italia, che nulla avrebbe detto agli abitanti della penisola, ma il rinvio «allo studio delle Sante Scritture, sorgente pura di verità e di vita». Savonarola è dunque assoldato alla causa della conversione dei connazionali non in forza di un suo anticlericalismo, ma per il suo dire – nell'espressione di Mapei – «meditate i Santi Volumi». La vocazione degli evangelici secondo il periodico rimane quella dell'annuncio dei contenuti della dottrina cristiana, e l'unica iniziativa possibile resta la diffusione della Bibbia. Tuttavia, ad incarnare il richiamo alla lettura del testo è proprio il frate, che diviene un personaggio familiare, su cui non circolano gli stereotipi propri dei protestanti ma che è testimonianza vivente di resistenza al papato, a dimostrazione del fatto che pure in Italia si possa prestare attenzione al dettato evangelico. Savonarola – «martire del Vangelo e della Libertà» – rappresenta quella che fu «l'ultima epoca di indipendenza e di libertà, da lui caldamente sostenuta». «L'Italia quindi udirà senza ribrezzo dal Savonarola l'insegnamento che le scomuniche pontificie contro i dettami di Dio, sieno naturali sieno rivelati, debbono dispreggiarsi, e che i papi sieno fallibili al pari di ogni altro uomo». Il Savonarola emerge come predicatore, certo, nel suo richiamo alla Scrittura: ma viene scelto proprio in quanto figura morale, resistente nella decadenza del papato Borgia, testimone del rigore cristiano, i cui «illibati costumi e virtù» si contrappongono al sempre attuale «rilasciato vivere, l'egoismo e l'avarizia di coloro che si facevano e si fan sostegno

della Chiesa di Roma». La stessa ieraticità di Savonarola diviene risposta all'armamentario controversistico:

Né al buon senso italiano sfuggirà l'osservazione che l'accusa ordinariamente gettata addosso dalla Chiesa romana sui riformatori, cioè che cerchino spezzare i vincoli del celibato, non possa in niun conto scagliarsi sulla memoria del riformatore italiano, del quale il generale dei domenicani suo avversario rese testimonianza d'inveterata verginità alla presenza dell'immondissimo papa Alessandro VI.

Non si potrà dire di Savonarola ciò che si afferma su Lutero, si tratti del bere, del mangiare o del maritare una suora. La reazione etica, lo sdegno per la corruzione della Chiesa sono ciò che rendono il frate una figura simbolo: accuse al papato possono dunque essere lanciate non solo d'oltralpe, ma dall'Italia stessa. L'invocazione di una riforma morale diventa così non solo propria degli stranieri, un fatto tedesco, ma uno tutto italiano. E qui il Mapei non tarda a polemizzare con il Merle D'Aubigné, che sarebbe caduto in errore «tacciando il carattere italiano di sottigliezza, d'astuzia e di mala fede nelle discussioni con i riformatori», secondo il luogo comune dell'incompatibilità tra spirito umanistico del Rinascimento e la Riforma. Al contrario, Savonarola è la dimostrazione italiana di una possibilità diversa, il profeta nella cui coerenza è possibile ritrovare l'autorevolezza del messaggio evangelico. In Italia, in forza di antica controversia e per pregiudizio, il nome di Lutero desta «orrore»: ma «gl'italiani [...] riceveranno volenterosi o almeno con minor ritrosia dalla bocca di Savonarola gli ammaestramenti di verità, piuttostoché da qualsivoglia altro». Lo scopo dell'«Eco di Savonarola» resta quello «d'inculcar l'autorità delle Scritture dettate dallo Spirito Santo, la divinità del Redentore, la salvezza per i soli meriti di Lui»: ovvero l'annuncio – dice l'autore – di verità condivise da tutte le congregazioni cristiane. Così, non dichiarando l'appartenenza a nessuna denominazione evangelica ma impiegando quale vessillo la sola figura del Savonarola, sarebbe stato possibile superare la polemica sul protestantesimo diviso «in sette e dissezioni», oltrepassando la vecchia controversia sulle *variations* delle chiese della Riforma che da Bossuet in qua caratterizzava l'offensiva cattolica.

Significativamente, Savonarola non diventa nelle pagine del Mapei «la vera origine della Riforma», quasi a proporre argomentazioni analoghe a quelle che si stavano diffondendo in Francia e contro cui avrebbe polemizzato Febvre: al contrario, egli sostiene anche per l'Italia la possibilità di una diversa fede e di una differente etica. Proprio a partire da qui prenderanno le mosse alcune riflessioni proprie della cultura delle Chiese libere.

*Un evangelismo italiano*

Col titolo *Principii della Chiesa romana, della Chiesa protestante e della Chiesa cristiana* veniva dato alle stampe nel 1863 il libro di maggiore scandalo nella storia del protestantesimo italiano<sup>9</sup>. Nonostante l'anonimato, non si tardò a riconoscerne la penna di Teodorico Pietrocola Rossetti e il portato della discussione che avveniva tra gli "operai" delle Chiese libere, con una energica influenza del conte Guicciardini. Il testo è frequentemente considerato un nefasto attacco dei Liberi alle altre Chiese evangeliche, un inspiegabile atto polemico senza fondamento che avrebbe causato non solo la rottura dell'unità dell'evangelismo italiano, ma gettato nel peggior settarismo quelli che sarebbero col tempo divenuti "i Fratelli". Durissimi furono i giudizi tanto coevi quanto successivi (Spini tra i molti): del resto, come dare spiegazione di un'opera che si proponeva di dimostrare «le ragioni perché molti italiani che hanno lasciati gli errori e le superstizioni del papa non vogliono essere né cattolici romani, né protestanti, ma cristiani per la grazia di Dio e secondo le Scritture»?<sup>10</sup>. Si sono tentate più volte interpretazioni del volumetto, tanto nella volontà di confinarlo in una sorta di fondamentalismo *avant la lettre* – che lo stesso Spini dichiarava impossibile per figure come Rossetti e Guicciardini – quanto nella speranza di riabilitarne i contenuti. Senza dubbio, alcune riletture hanno facilitato la comprensione di taluni aspetti (a partire da quella «via media» individuata da Timothy Stunt a proposito di Rossetti)<sup>11</sup>, anche attribuendo agli autori una vera e propria «filosofia della religione»<sup>12</sup>. Tuttavia, non si può che sottolineare come molte pagine dei *Principii* – si pensi a quelle sul battesimo o sul culto – costituiscano una radicalizzazione fi-

---

<sup>9</sup> *Principii della chiesa romana, della chiesa protestante e della chiesa cristiana*, Torino, Stamperia dell'Unione tipografico-editrice, 1863.

<sup>10</sup> Ivi, p. 2.

<sup>11</sup> T. STUNT, *The "via media" of Guicciardini's closest collaborator Teodorico Pietrocola Rossetti*, in *Piero Guicciardini 1808-1886. Un riformatore religioso nell'Europa dell'Ottocento*, a cura di L. Giorgi e M. Rubboli, Firenze, Olschki, 1988.

<sup>12</sup> G. C. DI GAETANO, «*La religione che ci abbisogna*»: sondaggi preliminari nel pensiero religioso di Teodorico Pietrocola Rossetti, in *Riforma, Risorgimento e Risveglio: il protestantesimo italiano tra radici storiche e questioni contemporanee*, a cura di S. Maghenzani e G. Platone, Torino, Claudiana, 2011; ID., «*I Fratelli*». Una critica alla modernità protestante, in *La chiesa degli italiani. All'origine dell'evangelismo risvegliato in Italia*, cit., pp. 295-343. Cfr. inoltre infra, ID., «*Mostrando all'Italia lo spettacolo del protestantesimo dalle cento sette*»: T. P. Rossetti e la polemica antiprotestante dei Liberi.

nanche livida delle posizioni dei Liberi, e come alcune affermazioni paiano in palese contraddizione con gli interessi e le aperture che fino a pochi anni prima avevano caratterizzato gli esponenti più in vista del movimento. Lungi da voler sminuire la chiarezza d'intenti del testo, occorre comprenderne l'eccezionalità, il suo essere prodotto di un momento di crisi profonda, di ripiegamento verso l'interno del nascente evangelismo italiano. Il frutto di una rottura più che la causa. Come mettere insieme infatti i giudizi senza appello sulla storia del protestantesimo e della Riforma con il collezionismo librario di Piero Guicciardini?<sup>13</sup> In questo senso, sono ancora alcuni appunti di Gabriele De Cecco a collocare il libro dei *Principii* nel suo necessario contesto: ad oggi pare tuttora il modo più convincente per spiegarne la genesi<sup>14</sup>. L'avvento prepotente delle missioni straniere a partire dal 1860, le profonde difficoltà finanziarie dei Liberi, la polemica "anti-plimouttista" che a partire dal volume di Léon Pilatte si era fatta sempre più forte, la decisa contrapposizione da parte valdese (costruita in asse con i presbiteriani scozzesi e *in primis* col pastore Stewart di Livorno), le difficoltà crescenti con i comitati esteri, l'aggressività di Gavazzi e dei suoi, una spinta conservatrice interna d'impronta darbista sempre più difficile da contenere, i continui dissidi nella comunità di Genova: un contesto cui si deve guardare per comprendere l'origine di tanta contrapposizione. E se i contrasti avevano inimicato parte dei finanziatori stranieri, solo i più conservatori tra questi si erano dimostrati disponibili a proseguire nel loro contributo, a patto di una condivisione delle loro posizioni. Guicciardini e Rossetti non poterono far altro che appoggiarsi a costoro: del resto, i conti delle entrate da loro amministrare per il sostegno agli "operai" dal 1859 al 1861 si dimezzarono, e nel 1865 la cifra a disposizione risultò pari a un sesto di quella del '59. Il 18 marzo del '64 Guicciardini scriveva a Rossetti una voce dal sen fuggita a Gian Pietro Revel – allora non solo ex moderatore professore alla Scuola teologica di Firenze, ma potente guida del Comitato d'evangelizzazione valdese – detta a proposito dei Liberi: «le fortezze si prendono per fame»<sup>15</sup>. Litigi e polemiche che non avrebbero fatto che radicalizzare lo scontro (e non a caso qualche anno dopo Rossetti si sarebbe pentito di quella pubblicazione). In un contesto tanto infausto, ecco allora la necessità di difendere una presenza in Italia, di rivendicare un'interpretazione della situazione naziona-

<sup>13</sup> Cfr. MAGHENZANI, *Da collezionista a storico*, cit.

<sup>14</sup> G. DE CECCO, *Con le proprie mani*, in *Diversi approcci al problema teologia. Atti del V incontro Fratelli-Valdesi-Methodisti* (Ecumene, 26-29 settembre 1991), a cura del Comitato promotore iniziative evangeliche, stampato in proprio, ora ripubblicato in *La chiesa degli italiani*, cit.

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*.

le, non solo la tutela d'un modo d'essere chiesa allora sotto attacco ma un giudizio netto su come sperare in una trasformazione spirituale del Paese, una chiara distinzione tra chi intendeva un cambiamento della situazione politica e religiosa e chi proponeva l'annuncio evangelico. Dunque per Rossetti – e senza dubbio, molto per Guicciardini – bisognava operare una divisione fondamentale: «L'Italia nostra ebbe in ogni tempo de' riformatori della Chiesa Romana e de' cristiani secondo l'Evangelo»<sup>16</sup>.

Si noti come tale proposizione sia posta in apertura al capitolo *La Chiesa cristiana*, a seguito di quelli volti a esaminare *La Chiesa romana* e *La Chiesa protestante*. In particolare quest'ultimo meriterebbe un'attenta disamina (e si confronti ora il saggio contenuto in questo volume a cura di Giacomo Carlo Di Gaetano). Sostanzialmente, si tratta di un durissimo attacco alla Chiesa valdese, accusata di clericalismo e di tradizionalismo formalistico: lunghi paragrafi pieni di colpi bassi, dal credito dato alla peggior controversia sulle origini zoccolanti dunque fratesche dei poveri di Lione (impiegando niente di meno che le parole di monsignor Charvaz, vescovo di Pinerolo distintosi in quella sede e a Genova per l'opposizione ai riformati) all'equiparazione delle stragi agite dai cattolici a quelle compiute dai valdesi contro i “romanisti”. Infamie cui avrebbe risposto incredulo Paolo Geymonat, respingendole al mittente con fermezza ma non per questo rinunciando a una volontà di dialogo coi Liberi<sup>17</sup>. «Senza conoscenza di usi e costumi italiani, senza possedere e parlar correttamente la nostra lingua, si dettero a predicare non la Chiesa di Cristo ma la Chiesa valdese – scrive Rossetti – non l'Evangelo ma la loro costituzione, non l'unione de' credenti in Gesù ma l'unione di tutti quelli che davano il loro nome a' registri delle parrocchie»<sup>18</sup>. Il saper proporre una predicazione comprensibile linguisticamente e culturalmente agli italiani diviene questione dirimente: soprattutto, tra le righe, emerge la destrutturazione di una ecclesiologia di tradizione riformata, cui è contrapposta una radicalizzazione della libertà del cristiano che può fare a meno di ministri consacrati e di cui l'unico elemento di comunione visibile è la Cena del Signore, condivisa con tutti coloro i quali abbiano fatto della giustificazione per sola fede articolo imprescindibile della loro confessione. Non basta così la Riforma, che pure ha predicato il *sola gratia*, perché questa è spesso stata tradita da nuove prassi clericali, da formalismi e da un moltitudinismo ritenuto pericoloso: ma vi è piena condivisione di testimonianza con chiunque – nella Riforma o all'infuori di essa – il *sola gratia* annunci e viva. Non chiese o movimenti, dunque, ma individui. Per questo,

<sup>16</sup> *Principii*, cit., p. 29.

<sup>17</sup> Cfr. P. GEYMONAT, *L'opera di Dio in Italia*, Firenze, Tipografia Claudiana, 1863.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 23.

essere contro Roma può essere condizione necessaria (sebbene non sia esclusa la comunione anche coi cattolici, purché convinti di non cooperare coi loro meriti alla salvezza: posizione piuttosto avanzata a quel tempo!) ma non sufficiente.

I riformatori italiani furono quasi tutti ex-preti ed ex-frati, e pochi uomini illustri per lettere e per natali che avversavano il papa e i suoi dommi non per amore di Cristo ma per dare un assetto migliore all'Italia. Cominciarono con Arnaldo da Brescia a continuarono sino a' di nostri col canonico Reali, col padre Passaglia, col Liverani e col frate Alessandro Gavazzi. [...] La loro evangelizzazione è da filosofi, da politici, da dotti, ed è una continua controversia contro la Chiesa romana, e contro il reggimento politico de' popoli – ché despoti e preti più del papa stesso nelle loro Chiese riformate, vogliono nondimeno pizzicare del democratico in società! I padri di questa Chiesa [...] sono Abelardo, Arnaldo da Brescia, Dante, Boccaccio, Petrarca, Lorenzo Valla, Poggio Bracciolini, il monaco Battista da Mantova, lo storico Guicciardini [...], Machiavelli, fra' Paolo Sarpi, fra' Benedetto Foiano, Cecco D'Ascoli, Nicola Franco, Giordano Bruno, fra' Girolamo Savonarola, Egidio Viterbo, Gian Francesco Pico della Mirandola ed Ugo Bassi<sup>19</sup>.

In questo calderone di liberi pensatori ed eterodossi, di dotti umanisti e letterati anticlericali, a differenza di molti protestanti del XIX secolo, Rossetti non vede un potenziale alleato ideale, un comune fronte contro le tenebre papistiche da erigere nel proprio tempo assieme ai laici. Anche per questo, tra l'altro, oltre che per ragioni sociologiche, i Fratelli sarebbero stata la denominazione evangelica con meno aderenti alla massoneria tra Otto e Novecento, e sicuramente non a loro s'attaglia la categoria di Gangale di "massonevangelismo". Il rischio che gli autori vedono è altissimo, la confusione tra predicazione del Cristo e anticlericalismo: e questo senza lesinare l'accusa di clericalismo anzitutto a molti protestanti. Ben diversa è invece la considerazione di molti protagonisti della Riforma italiana:

Noi parleremo invece de' Cristiani che testimoniarono di Gesù Cristo nell'epoca della Riforma, e che quantunque fossero amici de' riformatori stranieri, poco o nulla ebbero a che fare con loro.

Mostrarono fede viva in Cristo, senza protestantizzare a modo degli stranieri, quegli italiani del secolo XVI che riunendosi semplicemente per leggere e meditare la Parola, trovarono in Gesù una fede sì forte da testi-

---

<sup>19</sup> Ivi, pp. 29-30.

moniarla col martirio. Essi si riunivano in Ferrara presso Celio Secundo Curione, presso Marcantonio Flaminio e presso Pellegrino e Olimpia Marata [sic]. Molte erano le riunioni de' fratelli in Ferrara nel 1528, alcune ve n'erano a Modena suscitate da Dio per mezzo del siciliano Paolo Ricci, noto sotto il nome di Lisia Fileno, e ciò nel 1540. Nel 1525 l'Evangelo penetrava in Toscana ove incominciavano a testimoniare Carnesecchi e Martire; e in Siena, dov'erano allora Ochino che poi naufragò nella fede, e il Paleario autore del *Beneficio della morte di Cristo*. In Pisa nel 1543 numerosi convertiti al Vangelo rompevano il pane. In Lucca evangelizzava il Martire, e v'erano Paolo Lancisio, Celso Martinengo, Emanuele Tremellio. In Napoli riunivansi presso don Giovanni Valdés, segretario del Viceré, molti cristiani, Galeazzo Caraccioli, Francesco Caserta, Pier Carnesecchi, Vittoria Colonna, Giulia Gonzaga [...], e tanti altri che ben vissero in relazione con alcuni riformatori ma né per denari né per vanità né per ignoranza si lasciarono corromper da loro per abbracciarne le pratiche: ecco perché la fede loro fu viva e li accompagnò fino al martirio<sup>20</sup>.

Anche qui, non siamo in presenza della ricerca di un primato nazionale rispetto a una Riforma tutta prodotto della cultura europea, come troppo spesso si è scritto. In queste pagine i protagonisti del Cinquecento eterodosso italiano diventano dei semplici "credenti in Gesù Cristo" forti di una loro creatività teologica, d'uno sperimentalismo ecclesiale, d'una irriducibilità al protestantesimo magisteriale: involontariamente, Guicciardini – come non riconoscerne la penna? – diviene anticipatore rispetto alla consapevolezza storiografica del proprio tempo. Ovviamente, il giudizio è superficiale, semplicistico, eppure nel tracciare una distinzione tra riformatori e "cristiani d'Italia" vi è tutta la speranza di un risveglio religioso che per vie non istituzionali aveva caratterizzato a partire dagli anni Quaranta la vita del conte e l'apertura di comunione al di là delle barriere denominazionali che si era vista negli anni Cinquanta, tra l'esilio e la scoperta dei Fratelli di Plymouth, con cui tuttavia Piero si sarebbe guardato bene dall'identificarsi. Auspici che si erano schiantati nella crisi del '59-60, di cui presto si sarebbe pagato altissimo scotto (anche nell'esperienza stessa di Guicciardini, che non a caso sarebbe morto isolato pure tra i suoi). «Della bella lista de' confessori di Gesù Cristo che abbiamo tracciata – prosegue il testo – molti suggellarono la loro fede col martirio, altri gemettero nelle prigioni dell'Inquisizione, altri fuggirono o furono sbalestrati in esilio, ma pochissimi di loro abbracciarono le idee de' protestanti sulla gerarchia, sulle cerimonie e sulle tradizioni», si scrive con un periodare che ricalca l'incedere del brano sui testimoni della verità conte-

---

<sup>20</sup> Ivi, pp. 30-31.

nuto al capitolo 11 dell'epistola agli Ebrei. «Essi tracciarono una regola a noi italiani, e se *siam di Cristo veramente e sinceramente*, noi li imiteremo»<sup>21</sup>. Occorre predicare la grazia, sostengono Rossetti e i suoi, non proporre strutture, oggetto di divisione e di incomprensione. Nella distinzione tra «i riformatori d'Italia» e «i cristiani che si attengono all'Evangelo» passa non solo la linea tra chi si oppone al papa per anticlericalismo e chi per fede nella buona novella. Emergono al contrario due diversi modelli di chiesa, vie della testimonianza agli italiani. Il libro dei *Principii* si colloca così su un friabilissimo crinale. Da un lato la radicale libertà della riduzione dogmatica a pochissimi enunciati, il totale superamento delle definizioni dei confini ecclesiastici, l'abbattimento delle forme tradizionali del culto, la rinuncia a ogni forma di clero, la centralità di una fede sostanziata da autentica pietà: insomma, l'utopia dei Liberi di una congregazione cristiana di credenti consapevoli e autonomi, in cui la comprensione della Scrittura di ciascuno fosse di sostegno a quella di ognuno. Dall'altro il rischio del più totale settarismo, con la denuncia del comportamento delle altre chiese protestanti, la perdita della consapevolezza storica dell'appartenenza alla tradizione della Riforma (nel mito costante della comunità apostolica) e la concessione fatta ad argomentazioni polemiche proprie della pur sempre contestata ala darbista del movimento. Di fatto, la *pars destruens* di controversia l'avrà vinta su quella *costruens* della sperimentazione, la polemica rimarrà anche quando i contesti risulteranno mutati, e l'egemonia dei missionari stranieri più conservatori caratterizzerà la trasformazione dei Liberi nelle Assemblee dei Fratelli. La solitudine dell'ultima parte della vita di Guicciardini – il cui carattere e le cui disponibilità finanziarie non lo avrebbero mai aiutato nei rapporti con le altre denominazioni e coi suoi stessi fratelli – sarebbe stata alleviata da quelle letture dei classici della Riforma che mai infatti avrebbe disprezzato.

### *La memoria della persecuzione*

Anche solo sfogliando superficialmente il catalogo storico dell'editrice Claudiana, è possibile notare a partire dagli anni Sessanta dell'Ottocento la gran quantità di pubblicazioni relative a episodi e personaggi della Riforma italiana<sup>22</sup>. Sin dalla sua nascita, la «Rivista cristiana» guidata da Emilio Comba avrebbe dedicato moltissimi saggi a questo argomento, di frequente poi trasformati in

<sup>21</sup> Ivi, p. 31.

<sup>22</sup> *Claudiana 1855-2005. Catalogo storico*, a cura di C. Papini e S. Tourn, Torino, Claudiana, 2005.

monografie per l'editore protestante, ma delle posizioni del professore valdese si dirà nel prossimo paragrafo. Tuttavia, se per il Comba si trattava in qualche modo di lavoro storiografico, colpisce per diffusione il numero di opuscoli, *pamphlet*, libretti a soggetto storico comparsi in quei decenni. Spesso opere anonime o stampate come tali, in altre occasioni traduzioni, possono essere tranquillamente ascritte alla produzione devozionale, all'uso della storia come arma di controversia. Per un verso, veniva offerto al pio lettore l'esempio di alte figure morali, di resistenti alla persecuzione, di martiri, di convertiti illustri, per un altro gli si donava una consapevolezza della propria storia in termini semplici, con contorni chiari, apologetici. «L'Amico di casa» – periodico popolare ad alta tiratura – non avrebbe così tardato a pubblicare un opuscolo su *Le torture dell'inquisizione*, Alberto Revel a scrivere *La mente di Michelangelo*, chiunque avrebbe potuto leggere una anonima *Vita di Paolo Sarpi*, mentre si stampavano piccoli sommari della Riforma e si traducevano quegli Eugenio De Budé e Giulio Bonnet con le loro vite di Giovanni Diodati e di Olimpia Morata.

Si prenda un esempio tra i molti possibili. Si tratta di una porzione della prefazione di un piccolo libretto intitolato *I Riformatori italiani nel secolo XVI*, e pubblicato anonimo dalla Claudiana nel 1870<sup>23</sup>.

Con la intenzione di esporre in altrui vantaggio cose della quali la storia ha tolto il registro, noi ci accingiamo a scrivere varie biografie sulle persone più illustri d'Italia che abbracciarono in quel tempo l'Evangelo, e che prodighe della vita, lasciarono di sé viva memoria. Sia permesso di ritoccar quelle ceneri che ancora nel silenzio del sepolcro parlano fede, e trarne solenni ispirazioni per ravvisarvi credenze alterate da diversi interessi. La tomba è la prima maestra dei viventi: il suo linguaggio ha più autorità che quello del mondo orgoglioso, avvezzo a perseguire la virtù fin che vive ed a compiangere la morta. Sulle soglie del sepolcro anche l'orgoglio si arresta, e vede il nulla di tutto ciò che agita sulla terra la polvere pensante. Ivi Iddio ha posto un limite agli sdegni che imperversano sulla umanità, ed ha voluto che sacro fosse il passaggio dal tempo ai secoli eterni. Il vero sta in guardia delle funeree ceneri, e la face della storia si alluma ad esso<sup>24</sup>.

Il testo spicca per retorica, e certo poco ha a che vedere anche solo con la prosa di un Mapei o con le finzze ecclesiologiche di Rossetti e Guicciardini.

---

<sup>23</sup> *I riformatori italiani nel secolo XVI*, Firenze, Tipografia Claudiana, 1870 (il catalogo storico lo segnala all'anno successivo).

<sup>24</sup> Ivi, p. 3.

Probabilmente non è errato vedervi a monte l'interessamento del Comba, ma il testo è una silloge di piccole biografie anonime di protagonisti da cui prendere esempio, una galleria di martiri protestanti che avrebbero fatta migliore l'Italia se non fossero stati sconfitti. Si ritiene proprio dovere fare memoria di una storia negata, vicenda negletta di testimoni della verità e per ciò autentica: con un riflesso tipico delle minoranze, si riafferma di dover essere in prima persona i narratori della propria esperienza, per non dimenticare il sangue versato e per costruirsi un profilo autonomo, nella consapevolezza di una alterità sociale e culturale. Memoria, dunque, più che storia di una persecuzione, il cui carattere paradigmatico edificante può ben servire a consolare nelle difficoltà e a "resistere in faccia al malvagio". «In quel movimento religioso che ormai si manifesta in Italia – scrive l'anonimo autore pensando al proprio tempo – non discaro deve essere il ritorre dall'oblio nomi che la storia del rinnovato cristianesimo accolse nei suoi fasti, e descriverne le gesta ai fratelli di fede, pronti a "rendere ragione della loro speranza"». La citazione implicita della I Lettera di Pietro (3, 15) chiarisce bene gli intenti: l'obiettivo resta l'apologetica, e la storia può esserne strumento. La memoria del martirio diventa esempio di sacrificio e di abnegazione alla causa, modello missionario da rinnovarsi nell'Italia nuova e mezzo di comprensione del proprio compito. Esaurita la fase più creativa della temperie risorgimentale – anche di quella delle chiese evangeliche, con i loro tentativi di apertura alla sperimentazione e l'immaginazione di nuovi percorsi (e questo non solo tra i Liberi, si pensi ad esempio alla comunità legata a Paolo Geymonat a Firenze) – è il momento di tornare a precisare i perimetri di una identità peculiare, di presentarsi come una minoranza con una forte tradizione inserita nella storia patria e dunque con una vocazione ad espandersi nella nazione unitaria.

### *Nell'ecumene protestante*

In qualche modo, è a partire da questo contesto problematico che si muove la vasta ricerca ed erudizione talvolta approssimativa di Emilio Comba (1839-904). Le sue carte conservate presso l'Archivio della Tavola Valdese mostrano palesemente la sua perizia, la sua vastità di interessi, il suo muoversi sulla scorta della storiografia tedesca, la dedizione nella trascrizione di carteggi e documenti – realizzata in gran parte all'archivio dei Frari durante il suo impegno quale pastore a Venezia – la capillare corrispondenza con intellettuali e studiosi europei da cui riceveva appunti, fonti e cui spesso offriva considerevoli informazioni (tra

l'altro, una interessante copia del testamento di Celio Secondo Curione)<sup>25</sup>. Stefania Biagetti ne ha ricostruito anni or sono la biografia di pastore e studioso<sup>26</sup>. Sarebbe soprattutto importante poter vedere antologizzata ed adeguatamente studiata – come già avvenuto per quasi tutti gli altri periodici evangelici di rilievo (si confrontino le pubblicazioni relative a «Coenobium», «Bilychnis» e «Conscentia» e i lavori di Laura Demofonti) – la prima serie della «Rivista cristiana» che, edita dal 1873 al 1887, rappresentò la creatura prediletta del Comba, e anche il banco di prova di tante sue pubblicazioni. Ad essa sono state dedicate finora un paio di tesi di laurea e un breve saggio, mentre un'altra dissertazione inedita è relativa alla seconda serie<sup>27</sup>. Da tempo è invece disponibile la bibliografia degli scritti di Comba<sup>28</sup>.

Senza dubbio, è possibile trovare nello stesso storico valdese una evoluzione riguardo la riflessione sulla Riforma italiana, sui suoi destini e dunque anche su quali ragioni dovessero caratterizzarne lo studio, e in che misura essa potesse essere paradigmatica<sup>29</sup>. L'affermazione chiave tuttavia risiede in una pagina de *I nostri protestanti*, dove si dichiara che «la Riforma non attecchì, e quindi può ragionarsi di tentativi di Riforma, non di una vera e propria Riforma nostra»<sup>30</sup>. La Riforma italiana è per Comba un'eco della Riforma protestante, una figlia minore perché sconfitta ma altrettanto preziosa di quella costruita al di là delle Alpi. La stessa civiltà protestante moderna più evoluta che si sarebbe realizzata nei paesi riformati avrebbe potuto ritrovarsi pure nella penisola se solo l'Inquisizione non avesse spezzato ogni speranza di rinnovamento. Scrive lo studioso nella prefazione alla sua *Biblioteca della Riforma italiana*:

<sup>25</sup> Cfr. Archivio della Tavola Valdese (d'ora in poi ATV), Serie IX, cartella 21, *Comba Emilio*. Ivi il testamento di Curione, copia dell'originale di Basilea, ff. 794-796. Cfr. pure Archivio della Facoltà Valdese di Teologia, Fondi storici (ora in ATV), *Carte Emilio Comba*.

<sup>26</sup> S. BIAGETTI, *Emilio Comba (1839-1904), storico della Riforma italiana e del movimento valdese medievale*, Torino, Claudiana, 1989.

<sup>27</sup> S. MARENCO, *Emilio Comba e la "Rivista cristiana" (1873-1887). La presenza culturale, religiosa e politica dei valdesi nell'Italia postunitaria*, tesi di laurea, Università di Roma Tor Vergata, Facoltà di Lettere e Filosofia, a. a. 1991-1992, relatore G. Verucci, correlatore L. Ronchi De Michelis. Recensione di G. Gonnet in «Protestantesimo», 2, 1995, pp. 162-163. M. MATANI, *Un giornale evangelico del secolo XIX: "Rivista cristiana"*, Università di Firenze, Facoltà di Magistero, relatore D. Maselli, a. a. 1994-1995. Si veda inoltre: E. RICCIARELLI, *La Rivista cristiana*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 178, 1996, pp. 74-87.

<sup>28</sup> *Bibliografia degli scritti di Emilio Comba*, a cura di A. Soggin Vöchting, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 118, 1965, pp. 79-113.

<sup>29</sup> Cfr. MAGHENZANI, *Da collezionista a storico*, cit.

<sup>30</sup> E. COMBA, *I nostri protestanti*, Firenze, Claudiana, 1895-1897, vol. 2, p. 24.

La Riforma produsse in ogni paese ove attecchì una letteratura nuova e vivente, che rimase tesoro de' posteri. [...] E noi, o italiani, lasceremo noi sepolta ne' musei la piccola letteratura della nostra Riforma? Piero Guicciardini riuscì, per verità, a raccoglierne molta parte nella collezione che regalò al Municipio della sua città natia, ed è questo tale monumento di sapiente carità che merita ogni lode. Ma né quella collezione comprende ancora tutti gli scritti più eletti della nostra Riforma, né, ad ogni modo, è accessibile a' più. Di qui la opportunità di far sì che non restino monopolio di pochi studiosi, ma siano rimessi in circolazione, a portata di tutti. Udiamo talora lamenti, ora di chi si duole che la nostra letteratura evangelica oggidì abbia indole non bene propria né schiettamente italiana, ora di chi deplora che i libri di tal natura siano scarsi, male rispondenti alle necessità tutte della nostra missione. Intanto, poiché gli uni e gli altri sappiano esservi stato nel nostro paese, or sono tre secoli, un principio di Riforma che fruttò scritture pregevoli, perché non assoceremmo i nostri sforzi onde ridarle alla luce della stampa, con discernimento e con amore? Questa, a nostro avviso, sarebbe opera savia e utile; certo non sufficiente di per sé a' bisogni presenti, ma pur essenziale. Non varrà come base ai nuovi progressi della nostra evangelica letteratura, ma almeno servirà di addentellato, di qualche impulso per l'avvenire<sup>31</sup>.

La Riforma italiana può divenire “addentellato, di qualche impulso per l'avvenire”, strumento di consapevolezza per la minoranza evangelica, così come discorso pubblico non più dimenticato ma caratterizzato da forti toni civili. Essa è stata un movimento, un tentativo sconfitto. Ma Comba è ben convinto del carattere di progresso umano e civile proprio della Riforma. Sono del resto significative le parole che egli aveva posto nel suo *Programma* in apertura alla «Rivista cristiana»:

Quando fu compiuta l'indipendenza della nostra patria e venne proclamata in forma solenne dalla voce del Re galantuomo, a tutti pareva ancora di sognare, tanto sembrava incredibile il mutamento operato; ma passato il primo momento di stupore e di allegrezza, e esaminato con occhio attento l'edifizio testè condotto a termine, molti cominciarono a dire che parecchie cose sarebbero da rinnovare nell'interno, e che in ispecie, or che l'Italia è fatta, bisogna fare gl'italiani. Fare gli italiani, ecco il compito che incombe a tutti coloro che vogliono la nazione grande e forte.

---

<sup>31</sup> *Biblioteca della Riforma italiana. Raccolta di scritti evangelici del secolo XVI*, a cura di E. Comba, Roma-Firenze, Tipografia Claudiana, 1883, vol. 1, p. III.

La Riforma poteva essere utile a «fare gli italiani», e il ricordo dei fatti avvenuti nella penisola nel Cinquecento sarebbe ben servito a dimostrare che un'Italia diversa era stata possibile, e forse poteva ancora esserla. Soprattutto, la crisi religiosa cinquecentesca non era quel moto spontaneo di spiriti liberi e cristiani che emozionava un Guicciardini, ma il prodotto della Riforma europea. La minoranza evangelica nell'Italia unita non era il frutto d'una eresia dimenticata del passato, ma parte di un protestantesimo internazionale che aveva contribuito a edificare le potenze liberali, ancella della modernità borghese e della civiltà positivista. Se i tumulti spirituali degli anni Cinquanta erano ormai superati, se la stessa Chiesa valdese aveva da tempo operato una scelta italiana di predicazione e impegno, occorreva rafforzare le convinzioni di quei protestanti pronti alla missione, nella consapevolezza d'essere parte di un più vasto universo di idee e di identità religiose, di cui un giorno c'era stata anche l'utopia se ne potesse vedere una realizzazione italiana. Una missione di predicazione e di civiltà per Comba tutto da ricominciare.

### *Conclusione*

L'uso e l'interpretazione della Riforma nel corso dell'Ottocento fu meno problematica per la cultura delle chiese nate nel XVI secolo, laddove una impronta revivalistica portò al massimo a piegare il Cinquecento religioso a quei caratteri di religione del cuore così affini alle sensibilità contemporanee: la stessa lettura della storia propria del Risveglio – nel suo susseguirsi di epoche di fedeltà e infedeltà alla predicazione ricevuta, secondo un *topos* veterotestamentario – sarebbe sopravvissuta fino alla fine del secolo, quando per molti Lutero sarebbe divenuto interessante quale iniziatore della modernità anziché come uomo di pietà. Più complesso il rapporto tra la Riforma e le chiese nate sulla scorta del Risveglio: pare tuttavia infondato – specialmente per quel che concerne le Chiese libere – pensare a uno scollamento della consapevolezza d'appartenere a una tradizione storica che trovava le proprie origini nella rottura cinquecentesca della *societas christiana*. Allo stesso modo, il disconoscimento della cooperazione con parte della restante compagine protestante fu spesso motivata dalle ragioni che gli stessi Guicciardini e Rossetti avevano avanzato: in qualche misura, la trasformazione sociale di quelle comunità – anche con la perdita di figure di tale statura intellettuale e formazione – avrebbe anche causato un'interruzione della riflessione storica connessa all'eredità teologica del XVI secolo.

Non resta che chiedersi se il variegato utilizzo della Riforma italiana tra gli evangelici per l'azione nell'Italia postunitaria abbia avuto qualche impatto sulla storiografia vera e propria. Pare di poter dire di no. Essa si mosse su altre linee (dalle ricerche degli studiosi positivisti tedeschi alle nuove scoperte documentarie anglosassoni), e sebbene siano stati proprio gli intellettuali evangelici ad essere tra i più innovativi a metà dell'Ottocento, con la fine del secolo si erano cominciate a superare quelle interpretazioni, talvolta francamente apologetiche. Finché, ovviamente, gli studi degli anni Trenta e le opere di Chabod e Cantimori avrebbero posto la crisi religiosa del Cinquecento (*sub specie reformationis* o *sub specie inquisitionis*) come grande problema storico, capace di interpellare generazioni di studiosi lungo tutto il Novecento. Quanto alla cultura dei protestanti, la posizione che è possibile ritrovare nelle pagine di Emilio Comba ebbe per molti versi la meglio: sulle ragioni della sua lunga durata sarebbe forse opportuno interrogarsi, ma essa è questione diversa da quella delineata in queste note.

SIMONE MAGHENZANI

## **“La nostra Riforma italiana”: catalogazione e ricerche sulle Cinquecentine del Fondo Guicciardini**

Nell'anno 1866 il conte Piero Guicciardini offriva la sua collezione di Bibbie e di letteratura protestante alla città di Firenze. Il percorso della donazione fu lungo e travagliato ed ebbe termine solo undici anni dopo con la consegna, in deposito, il 13 aprile del 1877, alla Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze<sup>1</sup>. Il direttore della Biblioteca Nazionale, Luigi Passerini, scriveva in una lettera del 17 novembre 1872:

Amico carissimo,  
confesso che è un'inesattezza l'aver detto che la Biblioteca Nazionale è stata arricchita col generoso dono del conte Guicciardini; avrei dovuto dire che ne è depositaria perché il donativo fu fatto al municipio: ma ormai la cosa è corsa, né saprei come rimediarmi [...] Eccomi ad altra cosa. Alla tua libreria sono stati materialmente riuniti altri libri spettanti alla Magliabechiana e alla Palatina, relativi alla riforma religiosa: e fra questi le nove prediche tenute in Venezia da Bernardino nel 1539<sup>2</sup>.

La collezione libraria è molto nota agli studiosi, così come, ormai, è ben documentata la volontà del conte Piero Guicciardini di trasferire «la passione del collezionista, del bibliofilo, dell'uomo di cultura, partecipe del grande movimento culturale della Toscana risorgimentale, nel campo della sua fede cristiana»<sup>3</sup>. Ep-

---

Nella traduzione e trascrizione delle fonti è stato scelto l'uso moderno della punteggiatura e delle maiuscole e lo scioglimento delle abbreviazioni.

<sup>1</sup> S. JACINI, *Un riformatore toscano dell'epoca del Risorgimento. Il Conte Piero Guicciardini (1808-1886)*, Firenze, Sansoni, 1940, pp. 282-283.

<sup>2</sup> Archivio Guicciardini, Firenze (d'ora in poi AGF), fascicolo V, Corrispondenza varia, inserto C, c. 13.

<sup>3</sup> S. CAPONETTO, *Il fondo Guicciardini della Biblioteca Nazionale di Firenze*, in *Piero Guicciardini, 1808-1886. Un riformatore religioso nell'Europa dell'Ottocento*, a cura di L. Giorgi e M. Rubboli, atti del convegno di studi (Firenze, 11-12 Aprile 1986), Firenze, Olschki, 1988, p. 39.

pure ancora oggi non esiste un catalogo moderno (per criteri e strumenti) che descriva completamente il Fondo Guicciardini. Infatti, il fondo è illustrato da un catalogo a stampa pubblicato nel 1877 a Firenze per i tipi di Pellas<sup>4</sup> e dai suoi tre supplementi<sup>5</sup>; da una schedatura nata per uso interno alla biblioteca e, per la parte ottocentesca e per la sezione delle Bibbie, dal catalogo a stampa di Lia Invernizzi e Aldo Landi nella collana diretta da Giorgio Spini, parte della “*Collana di inventari e cataloghi toscani*”<sup>6</sup>. Esistono inoltre, per il momento inutilizzate, schede preparatorie per la descrizione della parte sei-settecentesca del Fondo. Per il Cinquecento, il Seicento e il Settecento, dunque, gli unici strumenti accessibili agli studiosi sono il catalogo ottocentesco a stampa, presente in consultazione nella Sala Rari della biblioteca, e le schede di servizio.

In questa situazione, nell’anno 2010, nasce il progetto di catalogazione delle Cinquecentine del Fondo Guicciardini<sup>7</sup>. Questa relazione presenta dunque una scheda catalogografica esemplificativa del lavoro in corso e contemporaneamente intende contribuire a delinearne sempre meglio “il rapporto tra Piero Guicciardini e il protestantesimo”, un rapporto «ricco, sfaccettato e problematico»<sup>8</sup>, per tramite di alcune “spigolature” ricavate dallo studio dei documenti dell’Archivio Guicciardini.

---

<sup>4</sup> *Catalogo e suo supplemento del dicembre 1875 della collezione de’ libri relativi alla riforma religiosa del secolo XVI donata dal conte Piero Guicciardini alla Città di Firenze*, Firenze, Pellas, 1877.

<sup>5</sup> *Secondo supplemento*, 1881; *Terzo supplemento*, 1887.

<sup>6</sup> *Il Fondo Guicciardini della Biblioteca Nazionale Centrale Firenze*, a cura di L. Invernizzi, III tomi, Firenze, Scandicci, La Nuova Italia, 1984-1987; *Il Fondo Guicciardini della Biblioteca Nazionale Centrale Firenze. Bibbie*, a cura di A. Landi, Firenze; Milano, Editrice Bibliografica, 1991.

<sup>7</sup> Il progetto nasce nell’ambito di una collaborazione tra l’Università di Firenze ( tirocinio e tesi di laurea di Laura Venturi sotto la guida del prof. Graziano Ruffini, con la consulenza della prof.ssa Lucia Felici) e l’“Ufficio fondi antichi a stampa” della Biblioteca Nazionale (sotto la guida della dott.ssa Antonella Lumini). Il lavoro è ancora in corso (come volontariato di Laura Venturi presso l’ufficio) e non prevede una conclusione a breve termine o la possibilità di dare dati definitivi, ma solo alcuni esempi esplicativi del lavoro nel suo svolgersi.

<sup>8</sup> S. MAGHENZANI, *Da collezionista a storico: i libri, le carte e la riflessione storiografica sulla Riforma italiana del conte Piero Guicciardini*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 205, 2009, p. 111.

### *La catalogazione*

Per iniziare è necessario indicare i criteri scelti nella descrizione catalografica delle Cinquecentine. In parte essi si differenziano dalle precedenti descrizioni dei cataloghi a stampa. Il progetto in corso nasce, infatti, con precise caratteristiche legate alla necessità di inserire i dati nel sistema di catalogazione usato dalla Biblioteca Nazionale: il catalogo del Servizio Bibliotecario Nazionale (SBN), concepito e realizzato come un catalogo elettronico in linea. Il sistema SBN prevede una catalogazione partecipata tra tutte le biblioteche aderenti e sottintende una descrizione del libro con campi descrittivi e norme fissate nella “*Guida alla catalogazione in SBN. Libro antico*”<sup>9</sup>: la biblioteca che per prima cataloga un documento mette a disposizione della cooperazione la relativa notizia bibliografica<sup>10</sup>. I campi del record bibliografico sono divisi in sei aree principali ispirate, ma non completamente coincidenti, alle aree definite dallo standard internazionale di descrizione catalografica ISBD (*International Standard for Bibliographic Description*<sup>11</sup>): area del titolo, dell’edizione, della pubblicazione, area della descrizione fisica, delle note ed infine, area dell’impronta. La scheda catalografica ha la possibilità di essere visualizzata online sull’OPAC (*Open Access Catalogue*) della Biblioteca Nazionale e sul nuovo OPAC sviluppato in ambito SBN, all’indirizzo [www.sbn.it](http://www.sbn.it). Il nuovo OPAC è realizzato interamente con software open source; in particolare utilizza il motore di indicizzazione e ricerca Lucene/SOLR che garantisce elevate prestazioni in ricerca e permette la navigazione “a faccette” nei risultati (*Faceted navigation*, che sfrutta le caratteristiche, gli attributi della notizia): una navigazione utile per guidare l’utente verso le informazioni ricercate, offrendogli la massima libertà di scelta.

Per esempio, nel catalogo ottocentesco la descrizione dell’esemplare Guicc. 2.4<sup>2</sup>.6/4, sotto la voce *Vergerii (P.P.)* si trova nel secondo supplemento, del 1881, e risulta piuttosto accurata (con la descrizione del registro)<sup>12</sup>:

---

<sup>9</sup> Istituto centrale per il catalogo unico delle biblioteche italiane e per le informazioni bibliografiche, *Guida alla catalogazione in SBN. Libro antico*, Roma, ICCU, 1995.

<sup>10</sup> C. LEOMBRONI, *Servizio Bibliotecario Nazionale (SBN) in Biblioteconomia: guida classificata*, diretta da M. Guerrini, Milano, Bibliografica, 2008, p. 233.

<sup>11</sup> *ISBD: International standard bibliographic description*, recommended by the ISBD Review Group; approved by the Standing Committee of the IFLA Cataloguing Section. Consolidated edition, Berlin – München, De Gruyter – Saur, 2011.

<sup>12</sup> Cfr. F. HUBERT, *Vergerios publizistische Thätigkeit nebst einer bibliographische Übersicht*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1893, n. 99.

*Giudicio sopra le lettere di tredici huomini illustri publicate da M. Dionigi Atanagi et stampate in Venetia nell'anno 1554, vedransi nella seguente facciata i nomi di chi è occorso far mentione. S.L. [sine loco] 1551 [corretto a mano in 1555; così infatti compare nell'errata corrige pubblicata in fondo al catalogo a pag. 386]; 24 pagine senza num. [numerazione]; Reg. [registro] A-C quaderni4) 2.4<sup>2</sup>.6*

La nuova descrizione, visualizzata dall'utente collegato online all'OPAC della Nazionale è, in ogni caso, molto più completa<sup>13</sup>:

Vergerio, Pietro Paolo <il Giovane>

Giudicio sopra le lettere di tredici huomini illustri publicate da M. Dionigi Atanagi & stampate in Venetia nell'anno 1554

1555

[24] c. ; 8°

Di Pietro Paolo Vergerio, il giovane. – Forse stampato a Tubinga da Ulrich Morhart il vecchio; per il tipografo cfr. S. Cavazza, *Quei che vogliono Cristo senza croce: Vergerio e i prelati riformatori italiani*, in Pier Paolo Vergerio il giovane, un polemista attraverso l'Europa del cinquecento, p. 107, nota 1; cfr.: EDIT16 CNCE 72149; VD16 ZV 15183: Strasburgo, Josias e Theodosius Rihel. – Iniziale xil. – Segn.: A-C<sup>8</sup>

Impronta: ore- nea& mag- sciq (C) 1555 (R)

I. Morhart, Ulrich II. Rihel, Josias & Rihel, Theodosius

Vergerio, Pietro Paolo <il Giovane> è la forma preferita per:

Philarcus, Valerius

Vergerio, Pietro Paolo <1498-1565>

Vergerio, Pier Paolo <1498-1565>

Vergerio, Pierpaolo

Vergerio, Pier Paolo <jr.>

Atanasio

Athanasio

Vergerio, Pier Paolo <il Giovane>

Athanasius

Monografia – Materiale a stampa – Pubbl. in: De – Lingua: italiano

Bibl. Nazionale Centrale Di Firenze

<sup>13</sup> Dati visualizzati il 29/02/2012.

Collocazione: RARI. Guicc. 2.4/2.6./4

Inventario: CF005852173 1 esemplare

Sembra utile sottolineare alcuni elementi. La descrizione è relativa all'edizione dell'opera, non all'esemplare posseduto dal Fondo Guicciardini; gli elementi caratteristici dell'esemplare sono riportati solo nella fase dell'inventariazione e compaiono alla fine della schermata online.

I criteri di trascrizione del titolo permettono una rilevazione accurata ma non completamente diplomatica (per esempio, le maiuscole sono trascritte come maiuscole o minuscole a seconda dell'uso moderno della lingua dell'area; la trascrizione delle u/v è modellata sull'uso interno alla pubblicazione; non sono indicati i capoversi). L'area della pubblicazione riporta esclusivamente i dati presenti sull'esemplare tratti dal frontespizio e, se presenti, dal colophon (in questo caso solo la data). L'attribuzione della paternità dell'opera, le ipotesi sull'editore e sul tipografo sono dunque riportate nell'area delle note, così come un elemento fondamentale per la descrizione dell'edizione, cioè la segnatura.

Nell'area della descrizione fisica è riportata la paginazione o la cartolazione (in questo esempio è indicata tra parentesi quadre perché integrata dal catalogatore) e il formato dell'opera. Infine viene inserita l'impronta, una serie di caratteri tipografici tratti da pagine scelte dell'esemplare, un aiuto nell'identificazione di varianti significative della risorsa documentaria.

In questo esempio la scheda descrittiva dell'edizione è stata creata completamente, perché non presente nel sistema (e questo avviene spesso lavorando al Fondo Guicciardini, per la rarità del materiale); in altri casi, le notizie sono preparate da altri bibliotecari e il lavoro consiste nel catturarle, confrontandole con l'esemplare del Fondo Guicciardini, controllando lo stato dell'esemplare (in questo caso, completo, non mutilo) ed inventariandolo.

Il testo scelto come esempio (ill. 1), le considerazioni di Pier Paolo Vergerio sul testo pubblicato da Dionigi Atanagi, una scelta della corrispondenza di prelati e importanti figure della curia romana (anche se il "*Giudicio*" fu stampato anonimo, nel 1555)<sup>14</sup>, è rilegato in un volume miscelaneo, composto in totale da cinque libri:

---

<sup>14</sup> S. CAVAZZA, "*Quei che vogliono Cristo senza croce*": Vergerio e i prelati riformatori italiani (1549-1555), in Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento, a cura di U. Rozzo, convegno internazionale di studi (Cividale del Friuli, 15-16 Ottobre 1998), Udine, Forum, 2000, p. 107.

1) *Catalogo del Arcimboldo Arcivescovo di Melano, ove egli condanna, et diffama per heretici la maggior parte de figliuoli de Dio, et membri di Christo i quali ne loro scritti cercano la riformatione della chiesa cristiana. Con una risposta fattagli in nome d'una parte di quei valenti huomini*  
 Descrizione catalografica catturata e corretta

2) *Delle commissioni et facultà che papa Giulio III ha dato à monsignor Paolo Odescalco comasco suo nuncio, et inquisitore in tutto il paese di magnifici signori Grisoni... Atanasio...*  
 Descrizione catalografica creata

3) *Lettera di Francesco Betti romano, all'illustrissimo et eccellentissimo signor Marchese di Pescara suo padrone, ne la quale da conto à sua eccellenza de la cagione perché licenziato si sia dal suo servigio*  
 Descrizione catalografica creata

4) *Giudicio sopra le lettere di tredici huomini illustri publicate da M. Dionigi Atanagi et stampate in Venetia nell'anno 1554*  
 Descrizione catalografica creata

5) *Una brevissima et semplicissima esposizione delli dieci comandamenti di Dio: della oratione insegnataci da Giesù Christo, e del simbolo detto de gli apostoli*  
 Descrizione catalografica creata

Si può procedere nella descrizione dell' esemplare con altre notizie, non inserite nella scheda catalografica del Servizio Bibliotecario Nazionale. Il volumetto, in ottavo, si presenta con una legatura in pergamena morbida con legacci in pergamena e piccoli tasselli, sempre in pergamena, sul taglio, con la funzione di segnalibri. Riporta sulla costola: "*Vergeriana*". Sul piatto interno è riportato l'elenco dei libri contenuti: *Continentur hoc volum. [...]* (ill. 2).

Sulla prima carta di guardia, sul recto, troviamo un'annotazione ed una nota di possesso:

*Commutationis loco dedi Hist. Ref. Ecc. Rhat. [Historia Reformationis Ecclesiarum Raeticarum]*

*Rarissimam collectionem possideo Petrus Dominicus Rosius de Porta procuratam Memminga*

*A° [Anno] 1780 (ill. 3) [Di altra grafia segue l'elenco dei libri]*

Sul frontespizio del primo testo (*Catalogo del Arcimboldo...*) ancora una nota di possesso: «Petri Dominici Rosii de Porta. Anno 1780, die 24 Augusti». Della stessa grafia dell'elenco dei libri è l'annotazione di possesso: «Lorenzo Lorenzini». Il frontespizio del testo preso ad esempio (il “*Giudicio sopra le lettere...*”) ha un'integrazione, in carta, nella parte inferiore. Ogni opera contenuta nella miscellanea presenta commenti ed annotazioni. Il volume riporta il timbro della Biblioteca Guicciardiniana. La miscellanea è interessante anche perché è appartenuta ed è stata commentata dallo storico settecentesco Rosio de Porta che, dopo la pubblicazione delle sue opere, *Historia Reformationis Ecclesiarum Raeticarum* e il *Compendio della storia della Rezia sì civile che ecclesiastica*, «sul finire del secolo era ormai un'autorità in materia di storia cinquecentesca dei Grigioni»<sup>15</sup>.

Quali sono dunque i pregi e i limiti di una catalogazione informatizzata e condivisa come quella portata avanti da questo progetto? Per il lavoro di catalogazione (e quindi di descrizione ed individuazione dell'edizione) il primo elemento utile è la possibilità di affrontare un progetto condiviso con tutte le più importanti biblioteche italiane (all'anno 2008 oltre 2800 biblioteche, raggruppate in 61 poli), pur mantenendo la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, assieme a quella di Roma, il massimo livello di autorità nella creazione ed eventuale correzione delle notizie.

Il secondo elemento interessante è la possibilità di comunicare i risultati, aggiornandola continuamente, alla banca dati del *Censimento delle edizioni italiane del XVI secolo* (EDIT16): il Censimento, curato dal Laboratorio per la bibliografia retrospettiva dell'ICCU (Istituto Centrale per il Catalogo Unico delle biblioteche italiane e per le informazioni bibliografiche), ha per oggetto le edizioni stampate in Italia e quelle in lingua italiana stampate all'estero dal 1501 al 1600, incluse le contraffazioni coeve e di epoca posteriore. Il Censimento delle edizioni, che procede per lettera alfabetica, è in corso d'opera e i dati sono da ritenere parziali. Attualmente la base dati contiene oltre 63.500 notizie bibliografiche. Nel caso del Fondo Guicciardini questo lavoro di confronto e aggiornamento risulta fondamentale per la rarità del materiale posseduto. Per l'utente, le informazioni sono comodamente reperibili online ed è possibile ottenere una serie di dati allegati alla notizia, per esempio, sull'autore, di cui viene indicata una lista di possibili varianti del nome e la forma preferita. Questa informazione non era affatto scontata nel catalogo ottocentesco: alcuni testi di Pier Paolo Vergerio u-

---

<sup>15</sup> E. BARBIERI, *Pier Paolo Vergerio e Francesco Negri: tra storia, storiografia e intertestualità*, in *Pier Paolo Vergerio il Giovane*, cit., p. 249.

sciti sotto lo pseudonimo di Atanasio<sup>16</sup> si trovano, nel catalogo, solo sotto questo nome e bisogna leggere il primo supplemento del 1875 per ottenere l'informazione: *Vergerio vedi Athanasius*.

Manca però la possibilità di produrre una descrizione accurata dell'esemplare, includendo la legatura, le note di possesso, le annotazioni e i commenti, i cartellini e i timbri. Questi elementi, che sono comunque raccolti nel mio lavoro preparatorio per la catalogazione, potrebbero essere riportati in un futuro catalogo a stampa. Sono notizie importanti per la storia dell'esemplare ma anche per la storia della collezione Guicciardini ed interessanti per cercare di capire meglio le attività del conte Piero. Alcune di queste annotazioni permettono di individuare precisamente la storia della ricerca e dell'acquisto dell'esemplare nell'insieme dei documenti presenti nell'Archivio Guicciardini contenente, tra l'altro conti, ricevute di spedizioni o di legature, lettere inviate e ricevute da librai e bibliotecari, cataloghi di libri.

### *I documenti*

Il nostro volume è ritracciabile nella corrispondenza del conte Piero Guicciardini con il libraio di Coira, J. A. Sprecher. In una lettera del 12 Agosto 1867 dai Grigioni, il libraio svizzero afferma che nel suo viaggio in Engadina (un viaggio importante per la collezione libraria ladina che sarà oggetto di numerosi scambi epistolari e di alcuni malintesi con il conte) ha visto qualche libro italiano di Vergerio, stampato tra il 1530 e il 1560, molto raro e di cui non assicura ancora la possibilità d'acquisto. Il libraio conosce l'interesse del conte per le opere protestanti italiane:

Mi farà molto piacere di mettervi da parte ed offrirvi le opere rare protestanti italiane o francesi che credo abbiano un interesse speciale per voi<sup>17</sup> (lettera del 1 Maggio 1867).

La corrispondenza continua frequente, con evidenti richieste d'informazione sui libri della Riforma italiana da parte del Guicciardini; infatti così si giustifica il libraio in una seconda lettera del 20 Settembre 1867:

---

<sup>16</sup> U. ROZZO, *Pier Paolo Vergerio censore degli indici proibiti, intertestualità*, ivi, p. 146.

<sup>17</sup> AGF, Fascicolo V, Corrispondenza varia 1876-1885, inserto D, secondo fascicolo, c. 11: «Je m'enferai toujours plaisir de vous réserver et de vous offrir les ouvrages rares protestantes italiennes ou francais que je crois avoir un interet spécial pour vous».

Purtroppo non ho potuto inviarvi delle informazioni esatte riguardo ai libri del Vergerio, non avendo potuto, durante il mio soggiorno in Engadina, annotare la lista dei suddetti libri...Spero di avere presto una risposta definitiva dal signore che li possiede e che fa delle richieste esorbitanti, conoscendone bene il valore<sup>18</sup>.

Ma il 14 Novembre 1867 il libraio comunica a Piero Guicciardini, oltre alla lista della sua collezione ladina, una cattiva notizia:

Gli sforzi che ho fatto per avere i libri protestanti italiani, non hanno avuto il risultato che avevo sperato. Il signore che diceva di avere una dozzina di opere, di cui tre o quattro di Vergerio, me ne ha inviata solamente una, di cui vi trascrivo il contenuto:

1. Il catalogo degli heretici dell'Arcimboldo arcivescovo di Milano colle annotazioni del Vergerio dell' anno 1554
2. Delle commissioni che Papa Giulio III ha dato a Paolo Odescalco, suo nuncio et Inquisitore nel paese de Magnifici Signori Grisoni nell'anno 1554 (96 pagine)
3. Lettera di Francesco Betti, Romano al signor Marchese di Pescara suo padrone 1557 (la lettera scritta da Zurigo); 55 pagine.
4. Giudicio sopra le lettere di 13 huomini illustri, pubblicate da M. Dionigi Atanagi, 1555 (di Vergerio?), 48 pagine.
5. Una brevissima et semplicissima esposizione delli 10 comandamenti di Dio; della oratione insegnataci da Giesù Christo et del simbolo detto de gli apostoli, 1559; 41 strofe di otto linee ciascuna

f. 35

È un volume in buonissime condizioni e che contiene dei pezzi molto rari come Voi potete vedere, appartenuto allo storico della Chiesa Riformata della Rezia, Pietro Domenico Rosio de Porta, che ha scritto il suo nome con le parole: "*Rarissimam collectionem possideo. Petrus Dominicus Rosius de Porta, procuratam Memminga, 1780*".

Mi sarebbe piaciuto offrirvi un maggior numero di questi libri italiani protestanti ma sono stato trattato in modo indegno in questo affare dal signore che, inoltre, è un pastore (*ministre*) protestante. Mi aveva promesso, tra le altre cose, la "*Papessa Joanna*" di Vergerio e al momento della contrattazione del prezzo si è ritirato velocemente dalle negoziazioni e mi ha inviato alcune opere di poco valore al posto di quelle che mi aveva fatto

---

<sup>18</sup> AGF, Fascicolo V, Corrispondenza varia 1876-1885, inserto D, secondo fascicolo, c. 6.

vedere, e di cui aveva alla fine accettato la mia offerta d'acquisto. Così non ho potuto che farvi avere il volume descritto<sup>19</sup>.

Il volume descritto è il nostro esemplare, il Guicc. 2-4<sup>2</sup>-6, ed è interessante la quantità di informazioni che il libraio Sprecher indica al conte. Questo rapporto di “collaborazione commerciale” nella ricerca di libri rari e dalle precise caratteristiche è una costante nella corrispondenza tra i due uomini e meriterebbe di essere studiato. Per esempio, il conte spedisce allo Sprecher alcuni volumi contenenti opere inedite di Francesco Guicciardini ed edizioni Aldine, molto ricercate dal libraio, (lettera del 18 Giugno 1867 da Coira):

[...] vi vorrei domandare qualche informazione sulle opere inedite del vostro illustre antenato [...] Avendo ricevuto il vostro prospetto ne ho parlato e scritto a qualche amatore, sperando di ricevere degli ordini, ma sfortunatamente i signori hanno tutti, citando la situazione politica incerta, che non permette di fare degli acquisti di libri preziosi, rinunciato a fare ordini. Malgrado il fatto che io mi astenga per principio dal comprare e vendere opere moderne, siccome ho sempre avuto un interesse speciale per le opere di Francesco Guicciardini mi piacerebbe fare l'acquisto per me stesso [...]. Permettetemi ancora una domanda, la celebre biblioteca di Firenze, vende dei doppioni soprattutto di libri impressi dagli Aldi ed edizioni di Dante e Boccaccio, dell'Ariosto, del Tasso ecc...? <sup>20</sup>

In un appunto del conte Guicciardini troviamo scritto:

Spedito a Sprecher l'otto Luglio 1867  
 10 vol. Guicciardini, al netto L. 76,85  
 1 vol. Bible L. 50  
 40 vol. Aldes L. 200  
 Totale L. 326,85<sup>21</sup>

Per tornare al nostro volume, la conferma dell'acquisto e della spedizione del Guicc. 2-4<sup>2</sup>-6 l'abbiamo nella lettera del 12 Dicembre 1867 in cui il libraio Sprecher afferma di aver consegnato, il giorno prima, agli spedizionieri di Coira, Mess. Jenatsch, Bavier & C<sup>o</sup> un pacco, segnato C. te P.G. # 885 Firenze, conte-

<sup>19</sup> AGF, Fascicolo V, Corrispondenza varia 1876-1885, inserto D, secondo fascicolo, c. 3.

<sup>20</sup> AGF, fascicolo V, corrispondenza varia 1876-1885, inserto D, secondo fascicolo, c. 12.

<sup>21</sup> AGF, fascicolo V, corrispondenza varia 1876-1885, inserto D, terzo fascicolo, c. 31.

nente volumi scelti dal suo catalogo (per esempio il 2199 *Curio* e il 2210 *Risposta*) e il «*Catalogo del Arcimboldo* (per Vergerio)»<sup>22</sup>.

Piero Guicciardini ha lasciato numerose tracce del suo interesse per la figura di Pier Paolo Vergerio, nella corrispondenza e negli appunti. Nell'appendice A di una lettera da Nizza, nel settembre 1858, trascrive un elenco e una piccola biografia di esuli riformati italiani<sup>23</sup>; tra i pastori di Vicosoprano, dopo Giulio da Milano, troviamo Pier Paolo Vergerio:

Pier Paolo Vergerio già vescovo in Justinopoli in Istria, nunzio papale in Germania, abbracciò la Riforma e fu pastore nel 1549 a Vico Soprano. Egli accettò questa vocazione [...] e scriveva a Bullinger “prega per me; egli è certo che vado incontro a gravi pericoli, alla gloria del nome di Dio”. [...] Nel 1551 fu chiamato a Tubinga dove partì nel 1553 dalla Brigaglia. Vergerio giunse a Pontresina nel 1549 appunto nel giorno che era stato sepolto quel curato. Entrando nell'osteria incontrò molta gente che prendeva interesse su quella circostanza e sulla scelta d'un altro prete. Vergerio udendo questo domandò se volevano permettergli di predicare il giorno dopo: alcuni dissero no, altri lo minacciarono se insisteva, ma l'alto capo della radunanza disse “lo potremmo sentire”. E così predicò della giustificazione per fede del peccatore davanti Iddio mediante la fede, con molta efficacia. Il popolo uscendo dalla chiesa fu incontrato dal Ministrale, o capo del consiglio del comune, e fu domandato “come v'è piaciuto quell'italiano d'una fede di nuovo conio”, tutti si tacevano ma uno di vecchi rispose “ci piacque tanto che potrebbe tenere un'altra predica domani”; e così avvenne, e Vergerio predicò davanti un'adunanza anche più numerosa, sull'efficacia della morte di Cristo, con soddisfazione generale; e così andando a casa meglio imparate le dottrine predicate dal Vergerio [...] e gettarono l'altare e i santi dal ponte nel fiume dicendo, “quel che a noi non giova non può giovare neppure agli altri”. A San Gaudenzio, a Casaccia, la notte dal mercoledì al giovedì dell'ascensione Vergerio insieme con altri andò in quella chiesa a demolire la statua e a gettare via le immagini, e la mattina dopo predicò liberamente alla popolazione che era già preparata ad accettare la verità.

Ed ancora nella stessa lettera, nell'appendice E, sulla *Letteratura sacra e protestante della Brigaglia*, troviamo un elenco di titoli attribuiti al Vergerio, tra

<sup>22</sup> AGF, fascicolo V, corrispondenza varia 1876-1885, inserto D, secondo fascicolo, c. 2.

<sup>23</sup> Cfr. MAGHENZANI, *Da collezionista a storico*, cit., pp. 108-111.

i quali compare anche il *Catalogo dell’Arciboldo* e il *Delle commissioni et facultà*, entrambi rintracciabili nella nostra miscellanea<sup>24</sup>:

Vergerio, Confessione della pia dottrina, Tubinga 1553  
 Che cosa sia l’acqua santa  
 Delle commissioni nel paese dei Grigioni a Nassale. Atanasio 1554  
 Catalogo dell’Arciboldo [sic] 1554  
 Fra Alessandro [sic] Bolognese sulla cappella di Loreto 1554  
 Le XXX messe di S. Girolamo [sic] 1555  
 Ritrattazione 1556 ristampata 1558  
 Historia di papa Gioviovanni VIII che fu femmina 1556

<sup>24</sup> I testi elencati presentano alcuni errori, ma è possibile fare alcune ipotesi per rintracciarli. Vergerio, Pier Paolo (a volte con lo pseudonimo di Atanasio): *Confessione della pia dottrina, la quale in nome dello illustrissimo principe, et signor signor Christoforo duca di Wirtemberg, et Teccense, et conte di Mombelgardo fu per i suoi ambasciatori alli XXIII di gennaio presentata nel Concilio di Trento. 1552. Tradutta dal latino*, Tubinga, [1553], cfr. EDIT16, CNCE 14750; *Che cosa sia, et da cui prima stata ordinata l’acqua santa*, [Basilea],[1550] (a XX di genn.), cfr. EDIT16 CNCE 72115; *Delle commissioni et facultà che papa Giulio III ha dato a monsignor Paolo Odelscalco comasco suo nuncio, et inquisitore in tutto il paese di magnifici signori Grisoni ... Atanasio. Nell’anno MDLIII* [Tubinga], [1554], EDIT16 CNCE 69772; *Catalogo del Arciboldo, ove egli condanna, & diffama per heretici la maggior parte de figliuoli de Dio ... Con una risposta fattagli in nome d’una parte di quei valenti huomini*, [Tubinga], 1554, cfr. EDIT16 CNCE 2331; potrebbe essere *Della camera, et statua della Madonna chiamata di Loretto, la quale è stata nuovamente difesa da Fra Leandro Alberti Bolognese, e da Papa Giulio III*, [Tubinga], [1554], cfr. EDIT16 CNCE 64585; oppure *Fra Leandro bolognese in un suo libro stampato in Bologna nell’anno 1550 ha tolto a celebrare per cose verissime, catholiche et sante il concorso de popoli alla statoa, et a i muri di Loretto, il sangue uscito fuor dall’hostia di Bolsena, gli altari fatti et consecrati per mano di S. Michele Arcangelo sul monte Gargano et altre simili facende*, 1554, cfr. EDIT16 CNCE 64575; *Che cosa sieno le XXX messe chiamate di san Gregorio, et quando prima incominciarono ad usarsi*, [Tubinga], 1555, cfr. EDIT16 CNCE 72147; *Retrattatione del Vergerio*. Tubinga, 1556, cfr. EDIT16 CNCE 72123; *Retrattatione del Vergerio*. Riformata e ristampata nell’anno 1558, cfr. EDIT16 CNCE 71634; *Historia di papa Giovanni VIII che fu femmina*, [Tubinga], 1556, cfr. EDIT16 CNCE 72150; *A gl’inquisitori che sono per l’Italia. Del catalogo di libri eretici, stampato in Roma nell’anno presente*, [Tubinga], 1559, cfr. EDIT16 CNCE 72102; potrebbe essere , *Copia di una lettera scritta a 4. di gennaio, 1550. Nella quale sono alcune nuove di Germania et d’Inghilterra, cerca la religione / [Athanasio]*, [1550], cfr. EDIT16 CNCE 72157; *In che modo si portino nel tempo del morire quei, che ritengono l’obedientia della sedia romana. E in che modo quei, che luterani, ovvero eretici si chiamano con la confessione della fede d’un servo di Giesu Christo*, [Tubinga], 1560, cfr. EDIT16 CNCE 72136; *A’miei carissimi in Cristo e onorati fratelli della Valtellina, Chiauena, e Piur. Che concilio desiderino gl’amatori della renascente dottrina del vangelo. E che concilio si celebri tutta via in Trento*, [1562-63], cfr. EDIT16 CNCE 72245; *Ai fratelli d’Italia. Di un libro di fra Ippolito Chizzuola da Brescia*, 1563, cfr. EDIT16 CNCE 72260.

Agli inquisitori che sono in Italia 1559  
 Copia d'una lettera d'Atanasio 1559  
 In che modo moiono [sic] i romani, e in quale i luterani; con la confessione della fede d'un servo di G.C. 1560  
 Ai carissimi in Cristo della Valtellina, Chiavenna e Piur  
 Ai fratelli d'Italia, di un libro del Chizzuola 1565<sup>25</sup>

Nonostante l'elenco presenti numerose imprecisioni molti di questi testi, nel tempo, entreranno a far parte della collezione libraria del Conte: oltre al *Catalogo dell'Arcimboldo*, per esempio, la *Confessione della pia dottrina* (Guicc. 2.4<sup>2</sup>.12), *Le XXX messe di San Gregorio* (Guicc. 2.4<sup>2</sup>.28), la *Retrattatione del Vergerio*, Tubinga, 1556 (Guicc. 2.4<sup>2</sup>.9) e la *Retrattatione del Vergerio*, Tubinga del 1558 (Guicc. 2.4<sup>2</sup>.10), *Copia d'una lettera scritta a 4. di gennaio 1550* (Guicc. 2.4<sup>2</sup>.34),

Guicciardini raccoglie quindi, notizie biografiche e bibliografiche sugli autori della Riforma italiana e svolge una ricerca accurata sui manoscritti posseduti dalle maggiori biblioteche europee; in un appunto dell'agosto 1877 è descritto con attenzione il manoscritto M. 282 della biblioteca della città di Zurigo, una miscellanea di testi attribuiti al Vergerio, in cui troviamo alcuni dei testi citati dal Guicciardini anni prima, per esempio:

Che cosa sia/et da cui prima/stata ordinata l'acqua santa/Giovanni nella prima epi/stola al capo primo./Il sangue di Giesù Christo ci emend/(sic)da ogni peccato. 8°

4 carte senza numerazione. Registro AA, duerno. Sine loco ma tipi italiani. Autore Vergerio? Finisce / a XX di Gen./

Ai fratelli d'Italia./ Di un libro di/ Fra Ippolito/Chizzuola/da Bre/scia./ Verum lumen iam lucet/ 1. Joan. Cap. 2./l'anno LXIII nel mese di Febraio /Sine loco 8°

24 carte non numerate. Registro a,b,c quaderni, tipo tondo, in fine è la segnatura Vergerio.

N.B. I suddetti opuscoli sono di uno stesso editore<sup>26</sup>.

Gli studi sulla figura di Piero Guicciardini non hanno ancora approfondito sistematicamente le fonti e i documenti consultati nelle sue ricerche biografiche e

<sup>25</sup> AGF, fascicolo II, Savonaroliana, inserto O, c. 73.

<sup>26</sup> AGF, fascicolo V, corrispondenza varia, inserto C, c. 55.

bibliografiche<sup>27</sup>. Per quello che riguarda la figura del Vergerio è possibile avanzare qualche ipotesi, partendo da una piccola indagine sulla sua corrispondenza con lo Sprecher ed osservando le opere presenti nella collezione donata.

In una lettera, del 14 Novembre 1872, del libraio di Coira troviamo citato lo storico scozzese Thomas MacCrie:

Possiedo inoltre un volume intitolato: Ammiani, Sebastiano *Discorsi predicabili per documento del viver christiano*, Venezia, 1562, in 8°. Alcuni fogli sono pieni di annotazioni.

Siccome M'Crie non nomina questo autore tra gli autori protestanti, deve essere stato o rimasto cattolico, nonostante lo spirito dei sermoni sia generalmente protestante con qualche somiglianza con Thomas Kempis<sup>28</sup>.

Il testo del MacCrie<sup>29</sup>, tradotto in italiano nel 1835, presenta così la figura del Vergerio:

La maestà della sua figura, la sua eloquenza, e il rango, che aveva poco prima occupato nella Chiesa papale coincidevano onde gli occhi del pubblico si fissassero tutti sopra di lui, e tutti di tutte le classi erano ansiosi di vedere, e sentire un uomo, che aveva tante volte disimpegnata la carica di ambasciatore della corte di Roma, che si supponeva a parte di tutti i segreti della medesima, e che non aveva scrupolo di divulgare ciò che sapeva. Ritornando una volta da una delle sue gite alla Valtellina pernottò in Pontresina, città situata sulla base settentrionale del monte Bernino. Il parroco di quella città era morto in quel giorno, e gli abitanti si riunirono la sera all'albergo per conversare col proprietario, che era giudice del villaggio, circa la scelta del successore. Dopo che si erano tutti impegnati nella discussione del soggetto, che li aveva insieme riuniti, Vergerio domandò loro se avrebbero volentieri sentita una sua predica. La maggior parte fece delle osservazioni; ma il giudice disse: "Venite sentiamo quel che dirà questo nuovo venuto Italiano". La predica fece tale incontro, e piacque tanto che tutti insistettero perché ne facesse un'altra prima di partire. Condiscese

<sup>27</sup> Cfr. anche per i suoi rapporti con lo storico valdese Emilio Comba, MAGHENZANI, *Da collezionista a storico*, cit., pp. 104-112. Tra i documenti dell'Archivio Guicciardini è possibile reperire una lettera scritta da Emilio Comba al Guicciardini, il 15 luglio 1877, nella quale suggerisce l'acquisto di una serie di opere relative ai Valdesi e chiede di poter consultare l'Indice di Della Casa per un suo primo volume intitolato *Gli Indici dei libri proibiti*. AGF, fascicolo V, corrispondenza varia 1876-1885, inserto D, primo fascicolo, c. 47.

<sup>28</sup> AGF, fascicolo V, corrispondenza varia 1876-1885, inserto D, primo fascicolo, c. 109.

<sup>29</sup> Th. MACCRIE, *History of the Progress and the Extinction of the Reformation in Italy in the sixteenth Century*, Edimburgo, Blackwood, 1821.

Vergerio alle replicate istanze, e il giorno seguente predicò ad una affollatissima udienda sui meriti della morte di Cristo, e sulla giustificazione, con tale effetto, che convennero tutti di abolir la messa, e chiamare un ministro protestante<sup>30</sup>.

Il testo dello storico è presente nel Fondo Guicciardini in ben tre copie, due stampate a Parigi nel 1835 (Guicc. 16.5.12 e Guicc. 16.5.12<sup>2</sup>) ed una a Genova nel 1858 (Guicc. 16.5.13)<sup>31</sup>. Inoltre troviamo le opere degli storici Rosio de Porta e Cesare Cantù:

Rosio de Porta, *Historia reformationis Ecclesiarum raeticarum*, 1777, Curiae Raetorum, 2 vol., (Guicc. 16.5.3);

Rosio de Porta, *Compendio della storia della Rezia sì civile che ecclesiastica*, 1787 (Guicc. 16.4.47 e Guicc. 16.4.46);

Cesare Cantù, *Gli eretici d'Italia. Discorsi storici di Cesare Cantù*, vol. 3, Torino, Unione tipografico-editrice, 1865-1866 (Guicc. 16.3.47)

Cesare Cantù, *Storia della città e della diocesi di Como esposta in dieci libri dal professore Cesare Cantù*, Como, Presso i figli di Carlantonio Ostinelli, 1829-1831, vol. 2 (Guicc. 16.5.17)

Rosio de Porta cita l'episodio di Pontresina, riportato anche nella lettera da Nizza del Guicciardini. Così descrive la risposta data dal "giudice" sull'opportunità di ascoltare l'italiano Vergerio, "il nuovo venuto":

*Audiemus, inquit, quid italus iste novus nobis dicturus sit. Sic consensu suggestu Vergerius de justificatione peccatoris coram Deo orationem habuit, ab omnibus adtente exceptam et admiratam. Egressos iudex rogabat, qui novus italus placuisset? Ad quod cum responderet nemo, unus ex Senioribus, Placet, inquit, ut et crastina die unam concionem habent, cui omnes suffragati sunt. Et obsecundans eorum voto Vergerius altera die de mortis Christi efficaci, in frequenti vicanorum coetu, tanta cum vi peroravit, ut Templo egressi, sibi de tanti viri praesentia gratulati sint et cre-*

---

<sup>30</sup> In italiano: Th. MACCRIE, *Istoria del progresso e dell'estinzione della riforma in Italia nel secolo sedicesimo: tradotta dall'Inglese*, Parigi, Baudry, 1835, pp. 314-315.

<sup>31</sup> *Il Fondo Guicciardini della Biblioteca Nazionale Centrale Firenze*, a cura di L. Invernizzi, II tomo, Firenze, La Nuova Italia, 1987, p. 144.

scente cum ipso notitia et consuetudine ad illius consilium mox papisticis erroribus nuncium miserint<sup>32</sup>.

Cesare Cantù riporta alcune notizie sul soggiorno del Vergerio a Pontresina, nel secondo volume dell'opera *Gli Eretici d'Italia*, ma bisogna considerare che l'opera fu pubblicata nel 1866, posteriore, quindi, alla lettera del Guicciardini. Lo storico Cantù descrive la reazione del Vergerio al commercio di reliquie:

Ed egli predicò sull'eucaristia, e presto vi ottenne gran lode, consolidò quella Chiesa, e poiché i paesani vendevano ai Valtellinesi le reliquie cui più non credevano egli disse: "Ciò che reputiamo male per noi non possiamo secondar gli altri a farlo", e li persuase a recarle tutte sul ponte Ota, e di là buttarle nell Inn<sup>33</sup>.

Per superare il semplice confronto tra i brani, pur sottolineando gli elementi comuni, gli echi delle informazioni riprese e citate dal Guicciardini, sarà tuttavia necessario procedere con un attento studio della storia delle acquisizioni dei volumi di storia della Riforma, confrontando gli appunti, le ricevute e gli altri documenti dell'archivio. Infine, potrebbe essere utile lo studio dei testi della collezione, alla ricerca di appunti ed eventuali segni di lettura di Piero Guicciardini; confrontando i suoi taccuini, le prediche, le lettere, si potrà, infatti, osservare l'influenza degli antichi predicatori italiani sul suo pensiero religioso e politico. In particolare sarà interessante studiare l'influenza di Pier Paolo Vergerio, non solo per le caratteristiche teologiche<sup>34</sup> e formali<sup>35</sup> del suo pensiero ma anche per

<sup>32</sup> P. R. DE PORTA, *Historia reformationis Ecclesiarum raeticarum*, Curiae Raetorum, v. I, 1777, pp. 231-232.

<sup>33</sup> C. CANTÙ, *Gli Eretici d'Italia. Discorsi storici*, Torino, Unione tipografico-editrice, v. II, 1866, pp. 127-128.

<sup>34</sup> Cfr. S. CAVAZZA, *Pier Paolo Vergerio in Fratelli d'Italia* a cura di M. Biagioni, M. Duni, L. Felici, Torino, Claudiana, 2011, p. 151: «Forse le sue concezioni non erano molto mutate dai primi anni '40, quando suo punto di riferimento era il *Beneficio di Cristo*. Quest'opera lo accompagnò per tutta la vita e nelle peregrinazioni tra le diverse chiese. È probabile che per sua iniziativa il "dolce libricino", rimasto estraneo al luteranesimo tedesco, fosse pubblicato nel 1563 dalla tipografia di Urach in traduzione croata e due anni più tardi nell'originale italiano».

<sup>35</sup> Cfr. R. A. PIERCE, *Pier Paolo Vergerio the propagandist*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003 p. 129: «One reason his works were so popular is that they resembled newsletters. Typically opening his pamphlets with an introduction "To the Brothers", Vergerio proceeded to inform readers of recent events in his own life or in the battle between Protestants and the Roman Catholic Church»; nota 3, pag. 129: «In a brief pamphlet, *Che cosa sia...l'Acqua Santa*, Vergerio made one comment suggesting that he sent his mass mailings to a regular mailing list of readers: "Brother dearest, among he other things that I told you that the Greek churches do

le sue vicende personali, con il rapporto travagliato con la Chiesa e l'esilio<sup>36</sup>. Così risuona un passo, riportato anche dallo storico Rosio de Porta, del "Giudicio" del Vergerio, scritto a chiusura di un lungo paragone tra la "crudeltà, barbaria e l'asineria" di chi non vorrebbe la diffusione dei libri in volgare e "la più grande asineria", l'impedire la predicazione dell'Evangelo attingendo direttamente dalla Scrittura:

Questo è lo stato della causa, noi si sforziamo di ritirare i Cristiani a bere i puri fonti dell'Evangelio, et quivi satiarsi, et nutrirsi, et lasciare le sentene o (come dice la Scrittura [sic]) le cisterne dissipate, et fetenti degli abusi delle superstitioni et delle idolatrie<sup>37</sup>.

Questo esempio mi sembra che illustri bene la necessità di affrontare il lavoro di catalogazione del Fondo Guicciardini con un progetto finanziato, di ampio respiro, che coinvolga competenze diverse. La storia degli esemplari del Fondo Guicciardini permette di approfondire gli interessi culturali e spirituali di Piero Guicciardini: è ormai attestato da molti studi che per il conte fu fondamentale la predicazione e la diffusione della Parola di Dio, la Bibbia, considerato elemento comune tra la Risveglio italiana e la Riforma del XVI secolo. Scrive infatti in una lettera circolare da Londra il 28 giugno 1858:

[...] la risveglio italiana ha un suo particolare carattere, tenendosi strettamente ferma alla dottrina ed alle pratiche indicate dalla Bibbia: e ciò deve essere così perché la presente risveglio può dire d'aver avuto solo agente la Bibbia, come nella riforma del XVI secolo, l'Italia ebbe la sua autonomia, i suoi riformatori, i suoi martiri che nulla attinsero da Lutero o da Calvino, ma che col soccorso della Parola e del suo Spirito raggiunsero la verità...<sup>38</sup>

---

not have, I will speak of [holy] water in this letter since I already spoke of their manner of baptism in the preceding letter". Basel, Parco, 1550, f. 1v.».

<sup>36</sup> Sulla vita del Vergerio cfr. A. JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio: the making of an Italian reformer*, Gèneve, Librairie Droz, 1977; sulla sua attività di polemista cfr. anche S. CAVAZZA, *Pier Paolo Vergerio nei Grigioni e in Valtellina (1549-1553: attività editoriale e polemica religiosa in Riforma e società nei Grigioni, Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600 a cura di A. Pastore*, Milano, Franco Angeli, 1991, pp. 33-62; sul suo rapporto con la Chiesa Cattolica è interessante anche G. CARVALE, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 49-61.

<sup>37</sup> P. PAOLO VERGERIO, *Giudicio sopra le lettere di tredici huomini illustri publicate da m. Dionigi Atanagi & stampate in Venetia nell'anno 1554, 1555*, c. 8r.

<sup>38</sup> AGF, fascicolo II, Savonaroliana, inserto O, c. 38.

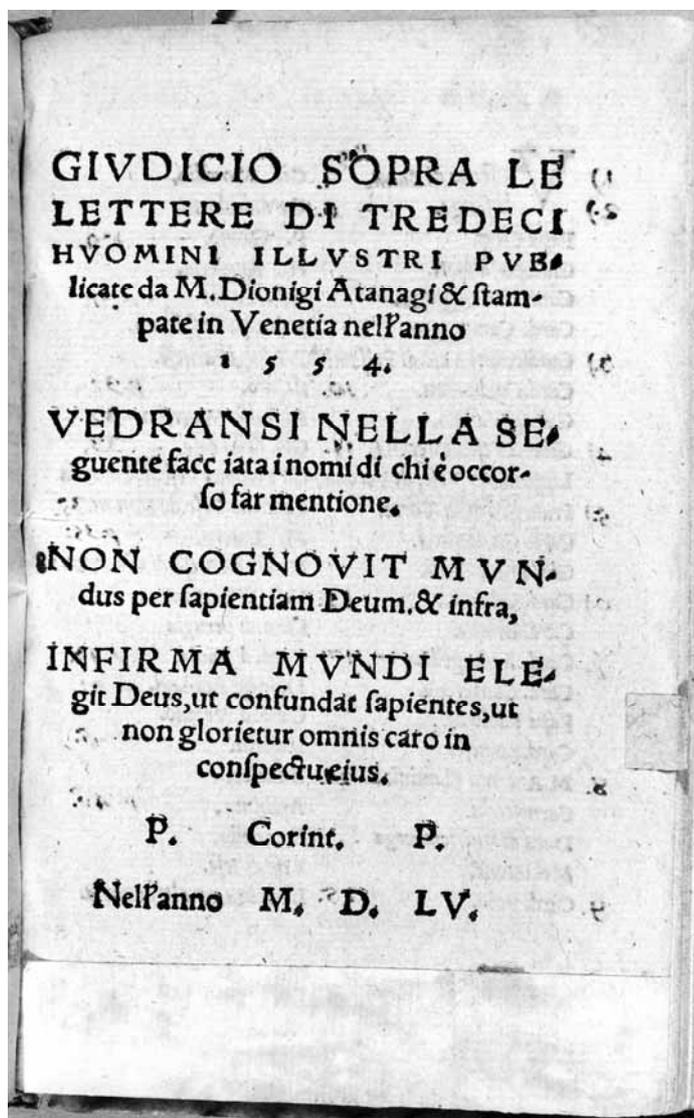
Soltanto con una ricerca accurata tra i suoi libri e le sue carte sarà possibile comprendere i suoi progetti e le sue idee per un' Italia finalmente unita.

Così scrive in un appunto segnato sul retro di una lettera contenente il progetto di stampare la Bibbia a Torino (lettera del 9 Ottobre 1857): «Cavour mi disse stampatela a Torino, non ve ne do formale assenso, ma non vi impedisco»<sup>39</sup>.

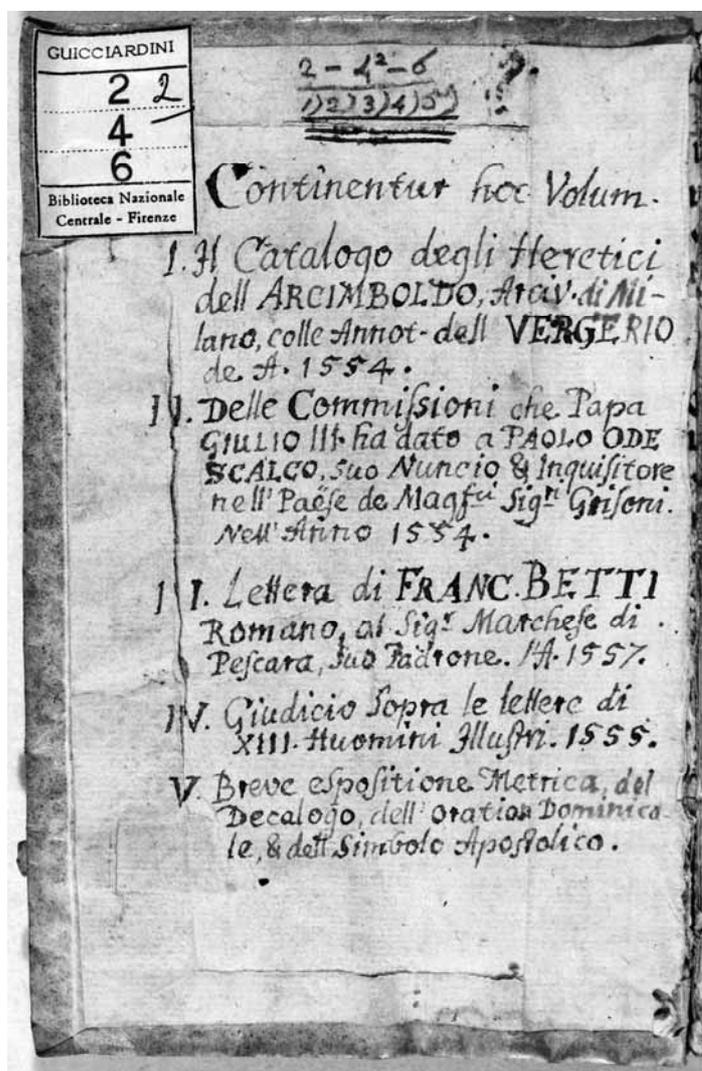
LAURA VENTURI

---

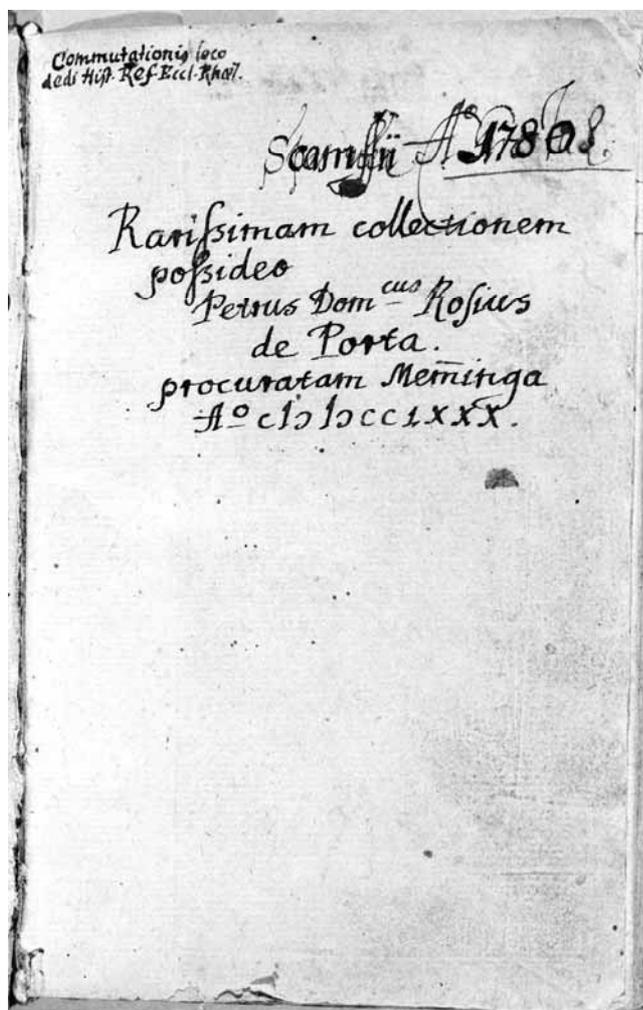
<sup>39</sup> AGF, Fascicolo V, Corrispondenza varia. Insetto C, conti, ricevute, appunti di libri e carteggio relativo (1855-1869) c. 3.



Ill. 1. *Giudicio sopra le lettere di tredici huomini illustri publicate da M. Dionigi Atanagi et stampate in Venetia nell'anno 1554*; Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Guicc. 2.4<sup>2</sup>.6/4, frontespizio, c. A1r. Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali della Repubblica Italiana – Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (divieto di ulteriore riproduzione o pubblicazione con qualsiasi mezzo).



Ill. 2. *Continentur hoc volum.* [...], volume miscellaneo; Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Guicc. 2.4<sup>2</sup>.6, piatto interno della coperta. Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali della Repubblica Italiana – Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (divieto di ulteriore riproduzione o pubblicazione con qualsiasi mezzo).



Ill. 3. *Commutationis loco dedi Hist. Ref. Ecc. Rhat.* [*Historia Reformationis Ecclesiarum Raeticarum*] / *Rarissimam collectionem possideo Petrus Dominicus Rosius de Porta procuratam Memminga / A° [Anno] 1780* Volume miscellaneo; Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Guicc. 2.4<sup>2</sup>.6, carta di guardia. Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali della Repubblica Italiana – Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze

(divieto di ulteriore riproduzione o pubblicazione con qualsiasi mezzo).



## **Politica ecclesiastica e movimento evangelico in Toscana da Leopoldo II a Ricasoli (1851-1861)**

Gli anni del governo lorenese furono anni di progressivo sovvertimento del trattamento particolarmente favorevole goduto in precedenza dalla Chiesa. In questo senso si sarebbero avute una prima costituzione sulle manimorte, un compromesso per ripristinare i diritti di controllo dello Stato nell'attività dell'Inquisizione, nonché un ritorno severo all'*exequatur* e al *placet* per impedire il ricorso ai tribunali di Roma e per il controllo della pubblicistica religiosa<sup>1</sup>.

La politica ecclesiastica dei Lorena sarebbe culminata nella convocazione di un vero e proprio Sinodo Nazionale promosso dal vescovo di Pistoia Scipione de' Ricci. Questo consesso avrebbe dovuto segnare la vittoria delle posizioni anti-curialiste, riformare la Chiesa toscana in senso giansenistico e ottenere dall'episcopato granducale un più ampio consenso alle riforme ecclesiastiche di Leopoldo I. Il Concilio Nazionale, celebrato a Firenze nel 1787, avrebbe viceversa fermato questo disegno di rinnovamento della Chiesa, finendo per essere, secondo la condivisibile opinione di Francesco Scaduto, «l'errore più grave della politica ecclesiastica del riformatore lorenese»<sup>2</sup>.

Le riforme che avevano illustrato la Toscana dall'avvento dei Lorena nel Granducato entrarono in grave crisi con la partenza del «migliore dei Principi», ovvero quando nel 1790 Leopoldo I, lasciata Firenze, ascese al trono Imperiale. Ferdinando III, secondogenito di Leopoldo, era destinato a succedergli. Ma per un tempo, la Toscana fu governata da una Reggenza che dipendeva direttamente dall'Imperatore.

La reazione alle riforme ecclesiastiche, profittando dell'assenza del sovrano per demolire quanto egli aveva edificato, attizzava quei focolai di rivolta che ottennero dalla Reggenza un allentamento della prassi giurisdizionalista e deroghe

---

<sup>1</sup> Sulla politica ecclesiastica, sulla vita religiosa e sui rapporti Stato-Chiesa in Toscana nel Settecento si vedano in particolare N. RODOLICO, *Stato e Chiesa in Toscana durante la reggenza lorenese (1737-1765)*, Firenze, Le Monnier, 1972; M. ROSA, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969, pp. 165-213; F. SCADUTO, *Stato e Chiesa sotto Leopoldo I Granduca di Toscana (1765-90)*, Livorno, Bastogi, 1975.

<sup>2</sup> SCADUTO, *Stato e Chiesa*, cit., p. 201.

ampie alla politica ecclesiastica riformatrice. Ferdinando III continuò su questa strada fino all'occupazione della Toscana da parte delle truppe francesi.

Negli anni del regno borbonico di Etruria, le prerogative ecclesiastiche furono interamente restaurate. La Toscana avrebbe assunto la legislazione francese quando fu annessa all'Impero di Napoleone e passò all'applicazione del Concordato del 1801 fino alla soppressione degli ordini regolari, con la vendita dei loro beni e con il pensionamento dei loro membri<sup>3</sup>.

Sconfitto Napoleone, Ferdinando III tornò sul trono granducale. La legislazione leopoldina, gloria e vanto della Casa di Lorena, fu ripristinata. L'azione del sovrano fu tuttavia ambivalente: mentre si mostrava disponibile a venire incontro alle attese della Santa Sede, approvava la prassi della Segreteria del Regio Diritto, che intendeva al contrario conservare la potestà statale in materia di politica ecclesiastica. Leopoldo II cedette tuttavia alle richieste confessionali provenienti dalla Chiesa, soprattutto in funzione antirivoluzionaria<sup>4</sup>.

#### *Le condizioni della tolleranza religiosa*

La sopravvivenza dei culti diversi dal cattolico fu possibile in Toscana soprattutto per ragioni commerciali. Gli acattolici potevano disporre dei propri beni, possedere libri religiosi, radunarsi in forma strettamente privata e costituire propri cimiteri. L'avvento dei Lorena in Toscana portò progressivamente ad un clima di maggiore tolleranza. Il protestantesimo cominciò finanche ad uscire dalla clandestinità operosa ed aprì un dialogo positivo con la cultura laica<sup>5</sup>.

I novatori del pensiero italiano guardavano con interesse crescente e mai marginale ai padri dell'Illuminismo di area protestante. L'Università di Pisa si trovava particolarmente al centro di questo rinnovamento del pensiero. L'abate e matematico Guido Gorani fu tra i primi a diffondere in Toscana le nuove scopere-

---

<sup>3</sup> Su questo momento della storia toscana si veda soprattutto C. MANGIO, *I patrioti toscani fra «Repubblica Etrusca» e Restaurazione*, Firenze, Olschki, 1991.

<sup>4</sup> M. MANFREDI, *La Chiesa in Toscana nella seconda restaurazione*, in «Rassegna Storica Toscana», LVI, 2, 2010, pp. 313-339, e Ivi, LVII, 1, 2011, pp. 3-22; G. MARTINA, *Pio IX e Leopoldo II*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1967; G. PAOLINI, *Il Concordato toscano del 1815 sugli ordini religiosi*, Firenze, Le Monnier, 2006; ID., *Toscana e Santa Sede negli anni della Restaurazione (1814-1845)*, Firenze, Le Monnier, 2006; M. PIGNOTTI, *Potestà laica e religiosa autorità. Il Concordato del 1851 fra Granducato di Toscana e Santa Sede*, Firenze, Le Monnier, 2007.

<sup>5</sup> Si veda in generale G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Torino, Claudiana, 2011, *passim*.

te scientifiche di Leibniz e Newton; allievi di questo ateneo erano tra gli altri Giovan Francesco Castiglione Salvemini<sup>6</sup>, il quale abbracciò la confessione riformata e fu scienziato di fama internazionale, nonché Giulio Rucellai e Pompeo Neri, assertori della prassi giurisdizionalista, anche su influenza diretta del Pufendorf, teorico del diritto naturale e teologo del luteranesimo tedesco. Si comprende pertanto come la Curia di Roma lamentasse che la Toscana fosse un principato di «spiriti forti» dove «trionfa la libertà di pensare»<sup>7</sup>.

Sforzo di unità culturale e politica degli italiani fu compiuto soprattutto da ginevrini come Sismondi e Gian Pietro Viessesux, che dialogavano volentieri con quelle classi dirigenti che trovavano interesse per il protestantesimo risvegliato. La loro influenza restò comunque circoscritta alla cerchia limitata degli uomini di alta cultura. La teologia protestante poteva essere per quest'ultimi una valida barriera apologetica contro l'irreligione e l'oscurantismo cattolico, mai una scelta di alternativa spirituale alla religione di maggioranza<sup>8</sup>.

In questo senso si comprende come la testimonianza evangelica fosse permessa fin quando non sfociasse apertamente nel proselitismo e nonostante mancasse una precisa legislazione a tutela della libertà religiosa. La lotta politica tra Stato e Chiesa era altresì un argine alla intolleranza verso riformati ed evangelici. La Reggenza negava ad esempio il braccio secolare all'Inquisizione contro la massoneria, dove si radunavano numerosi protestanti forestieri; si opponeva al sequestro di volumi del Pufendorf, considerati dal Santo Uffizio come *osceni* e quindi degni di essere posti all'Indice; faceva eseguire un editto del Granduca, che limitava la censura ecclesiastica come primo passo verso la libertà di stampa; e introduceva componenti laici all'interno dei processi istruiti dal Tribunale Ecclesiastico<sup>9</sup>.

La nuova politica in materia religiosa sosteneva in particolare la necessità di un riformismo illuminato all'interno di un assolutismo statale e sfociò nella concessione di uno Statuto che emancipava i culti acattolici, considerati permessi e non più meramente tollerati – come era viceversa nell'ordinamento statutario di Carlo Alberto –, mentre dichiarava tutti i cittadini ammissibili alle cariche civili e militari, senza discriminazioni religiose.

<sup>6</sup> G. SPINI, *Giovan Francesco Salvemini «De Castillon» tra illuminismo e protestantesimo*, in Id., *Studi sull'Evangelismo italiano tra Otto e Novecento*, Torino, Claudiana, 1994, pp. 17-48.

<sup>7</sup> RODOLICO, *Stato e Chiesa*, cit. p. 201.

<sup>8</sup> Si vedano in part. G. GENTILE, *Gino Capponi e la cultura toscana nel sec. XIX*, Firenze, Sansoni, 1973; S. JACINI, *Un riformatore toscano dell'epoca del Risorgimento. Il conte Piero Guicciardini (1808-1886)*, Firenze, Sansoni, 1940.

<sup>9</sup> RODOLICO, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 113, 197, 221-225.

La stagione costituzionale fu comunque brevissima. Fuggito dalla Toscana per non dover sottostare al nuovo corso impresso dai patrioti italiani, Leopoldo II sarebbe tornato più vicino alle posizioni conservatrici. Lo Statuto fu sospeso il 21 settembre 1850 e poi definitivamente abrogato due anni appresso. Le trattative per il Concordato furono portate a termine nel 1851. I vescovi tornarono ad avere ampia libertà di comunicare e di censurare la stampa religiosa non conforme alla dottrina cattolica. Lo Stato avrebbe inoltre prestatato alla Chiesa il suo braccio secolare per difendere la religione di maggioranza e per reprimerne le offese.

La prassi del governo granducale, intesa a mantenere in piedi il giurisdizionalismo regio e arginare le concessioni fatte al potere religioso, causò successivamente numerosi contrasti con la volontà di Leopoldo II, il quale non intendeva spezzare quella rinnovata alleanza trono-altare, necessaria per allontanare lo spauracchio della rivoluzione. Quando il Granduca propose di privare gli acattolici dei diritti civili assieme alle garanzie costituzionali di libertà, il Ministero Baldasseroni minacciò ad esempio di dimettersi, affermando che «ogni discriminazione per motivi religiosi è ora odiosa, ingiusta ed impolitica, dannosa alla religione stessa [...] ed al paese»<sup>10</sup>.

Il dissidio divenne di dominio pubblico e agitò per qualche mese le menti più illuminate, atterrite da notizie che parlavano del ripristino dell'Inquisizione, del dominio gesuitico, dell'abolizione della legislazione sulle manimorte e del dispotismo ecclesiastico contro le confessioni acattoliche di minoranza. In questo clima arroventato e contemporaneamente alla soppressione dello Statuto, si pervenne pertanto al compromesso che dette facoltà provvisoria agli israeliti ed ai protestanti di esercitare l'avvocatura e la medicina ad esclusivo beneficio dei correligionari. La parificazione giuridica degli acattolici era comunque abrogata. Seguiva una riforma della scuola pubblica particolarmente ispirata ai principi della religione di maggioranza e quindi implicitamente ostile alle scuole private non conformi alla dottrina cattolica.

### *Il caso Guicciardini*

La propaganda religiosa delle confessioni di minoranza diveniva in questo senso un fattore di disturbo da arginare senza troppi ripensamenti, anche se le prove generali della repressione del fenomeno religioso, diverso da quello cattolico, erano state paradossalmente inaugurate nei giorni in cui l'esercito austriaco

---

<sup>10</sup> MARTINA, *Pio IX e Leopoldo II*, cit., p. 20.

assediate la Toscana per restituirla al pavido Canapone. Il 18 maggio 1849, una settimana prima della riconquista di Firenze, il tribunale di quel foro condannava ad un'ammenda di 50 scudi tal Giovanni Benelli, proprietario di una stamperia in piazza Santa Felicità. La sua colpa era stata quella di aver pubblicato 3000 copie del Nuovo Testamento dell'arcivescovo Antonio Martini – senza apposite note esplicative e senza vaglio della censura religiosa –, per conto dell'irlandese protestante capitano James Pakenham, immediatamente espulso dalla Toscana, tra le proteste piccate di Lord Palmerston<sup>11</sup>.

Adriano Mari, difensore dell'imputato e futuro parlamentare della *consorteria* toscana, aveva invano sostenuto che la Bibbia non poteva essere considerata un'opera che trattava *ex professo* di religione, giacché non era il frutto di un autore specifico, né una proibizione che derivava dalla Curia poteva essere recepita supinamente dalla potestà statale senza tradire talune libertà fondamentali del Diritto Pubblico della Toscana come quelle di stampa e di coscienza, nonché l'indipendenza dello Stato dalla Chiesa<sup>12</sup>.

L'assalto alla tradizionale tolleranza dei Lorena divenne una prassi consueta a partire dalle trattative per il nuovo Concordato con la Chiesa. La politica muscolare contro il proselitismo protestante, sostenuta soprattutto per compiacere il potere ecclesiastico, fu segnata da numerosi processi e condanne.

Il 17 febbraio 1851, mentre i valdesi accendevano in Piemonte dei falò di giubilo per il terzo anniversario dell'emancipazione degli acattolici, il Cancelliere della Delegazione di Santo Spirito contestò al conte Guicciardini, passato da qualche anno al protestantesimo, la partecipazione ad un culto in francese presso la Chiesa Svizzera. Il conte protestò che nessuna legge gli proibiva un simile atteggiamento e si appellò alla libertà di coscienza. Gli si rispose che per ordine del governo si doveva impedire ai cattolici di intervenire nelle chiese protestanti, né ragioni di coscienza potevano disattendere disposizioni superiori. Il patrizio fiorentino si appellò infine alle garanzie costituzionali dello Statuto, sospeso, ma non ancora formalmente soppresso, e disse che non poteva incorrere in alcuna sanzione chi ignorava l'esistenza di una disposizione mai resa pubblica dalle autorità competenti.

Il Cancelliere provvide allora ad ammonire per iscritto il Guicciardini a non recarsi per un anno nelle chiese protestanti, pena l'arresto e il carcere da otto giorni a due mesi. Il provvedimento mancava tuttavia di indicare quale ordine superiore giustificasse un simile precetto. In ogni caso, una circolare governativa e

---

<sup>11</sup> Sul caso della Bibbia di Pakenham e per una bibliografia di riferimento, si veda PIGNOTTI, *Potestà laica*, cit., pp. 72-76.

<sup>12</sup> Ivi, p. 74.

una ammonizione della pubblica sicurezza assumevano sostanzialmente maggior rilevanza delle disposizioni legislative vere e proprie.

Il giorno 22, il Guicciardini affrontava direttamente il Ministro dell'Interno Landucci, il quale confermava di fatto l'involuzione del Governo Baldasseroni e sosteneva che una legge del 1789, mai abrogata, dichiarava delitto l'apostasia, anche se taceva il fatto che questa legge era in realtà una norma del Codice Penale, che non parlava affatto di apostasia, ma di offesa pubblica del culto e dei dogmi della religione di maggioranza<sup>13</sup>.

Lo zelo del Landucci, il quale era stato un antico rivoluzionario, era fermissimo. Egli affermava «che quando il governo può dubitare che un delitto possa esser commesso, deve sorvegliare ed impedire preventivamente»<sup>14</sup>. Gravissima era comunque una sua interpretazione giuridica, secondo cui lo Statuto non poteva abrogare alcuna disposizione di legge, ancorché contraria al suo stesso ordinamento, con dispregio evidente del principio elementare della gerarchia delle fonti.

Che il ragionamento giuridico del Landucci facesse acqua da tutte le parti e che provvedimenti governativi contro la presenza dei cattolici nelle chiese evangeliche fossero illegittimi doveva esser chiaro anche allo stesso Ministro dell'Interno, se è vero che, il giorno 26 febbraio, egli tentava di far comprendere al Guicciardini di essere disposto a revocare la ingiunzione di polizia se quest'ultimo avesse assicurato la propria volontà di non frequentare il tempio riformato. La transazione fu fatta cadere quando il patrizio fiorentino pose la condizione che questo atto di clemenza fosse esteso agli altri correligionari, a favore dei quali si sarebbe dovuto provvedere altrimenti per lo svolgimento del loro culto<sup>15</sup>.

Il 5 aprile, il conte Guicciardini impugnava il provvedimento di fronte al Consiglio di Prefettura, che rigettava a sua volta questo ricorso. Le motivazioni della sentenza erano comunque un'offesa evidente alla tradizionale consequenzialità logica del diritto. Mentre il decreto di polizia era giustificato sulla base di ordini superiori, il Consiglio di Prefettura, non menzionando questo provvedimento, parlava invece di una non meglio identificata legge, che impediva ad un cattolico di partecipare agli atti di un culto diverso per evitare l'offesa alla religione di maggioranza e il turbamento dell'ordine pubblico. Il conte protestava infine che questa sentenza rendeva evidente

---

<sup>13</sup> JACINI, *Un riformatore toscano*, cit., pp. 81-82.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>15</sup> *Ibid.*

la menzogna e nel medesimo tempo la malignità [...]. Quelli che assistevano a quel culto vi stavano con [...] rispetto, e finché la forza pubblica non vi intervenne [...], nessuno del popolo stava neppure a riguardare; né mai furon sentite le più piccole voci di irritazione e di provocazione, da nessuna delle parti<sup>16</sup>.

E forse per rimediare a sentenze contraddittorie e prive di supporto normativo, il governo Baldasseroni emanò, in data 25 aprile, ovvero lo stesso giorno della firma del Concordato, un decreto che dava ampi poteri alla polizia di condannare d'autorità al carcere o al confino un cittadino per semplice sospetto di attentare all'ordine pubblico e alla religione dominante. Questo provvedimento sembrava fatto apposta per quei gentiluomini come il conte Guicciardini che non si potevano oggettivamente far passare per un processo pubblico, senza produrre scandalo maggiore di quel che si voleva evitare. In questo senso, si comprende come, fermato in maggio dalla sbirraglia mentre attendeva ad un culto domestico, il patrizio fiorentino fosse portato con gli altri correligionari al Bargello. Nella perquisizione gli fu inoltre trovato un taccuino che parlava di un viaggio fatto dal conte a Ginevra e di un piano per evangelizzare gli italiani. Il tentativo di sovvertire la religione cattolica sembrava provato. Il Guicciardini fu dunque condannato senza processo a sei mesi di carcere a Volterra. Successivamente, il Granduca concesse graziosamente di commutare la pena detentiva con l'esilio dalla Toscana.

### *Il caso Madiai*

L'incidente più grave e con maggiore risonanza internazionale fu il processo e la prigionia dei coniugi Francesco e Rosa Madiai. Già domestici presso famiglie inglesi, dove si erano convertiti al protestantesimo, essi avevano successivamente acquistato uno stabile in S. Maria Novella, trasformato in pensione per forestieri. Nella loro casa leggevano inoltre la Scrittura e si riunivano assieme ad altri correligionari per svolgere conversazioni cristiane e preghiere.

Nell'agosto del 1851 essi furono tradotti dalla polizia al carcere del Bargello, con l'accusa di *empietà*, ovvero di proselitismo contro la religione di Stato. L'anno seguente giungeva una condanna confermata anche dalla Cassazione: Francesco avrebbe dovuto scontare quattro anni e otto mesi di reclusione in isolamento e prestarsi a lavori forzati nel carcere di Volterra; sua moglie Rosa a-

---

<sup>16</sup> JACINI, *Un riformatore toscano*, cit., pp. 84-85.

vrebbe dovuto rimanere nella casa di correzione di Lucca per tre anni e nove mesi. Entrambi erano inoltre tenuti al pagamento delle spese processuali e soggetti, al termine della pena, a un periodo di tre anni di sorveglianza da parte della polizia.

La condanna dei Madiai era giustificata soprattutto da una interpretazione estensiva dell'art. 60 della Legge 30 novembre 1786. La norma recitava:

Chiunque con empio fine ardisca profanare i divini misteri con violenza, o altrimenti commettere delle empietà pubbliche, o che insegnasse pubblicamente massime contrarie alla Nostra Santa Cattolica Religione [...], vogliamo che, come perturbatore dell'ordine pubblico [...], sia punito col massimo rigore, e non mai con minor pena dei lavori, a tempo o a vita.

La Procura riteneva che la pervicace volontà dei Madiai di arrecar offesa alla Chiesa fosse provata dal proselitismo fatto alla loro setta e dalla diffusione di letteratura cristiana contrastante con i dogmi della religione dominante. Non si trattava dunque di punire l'apostasia, che peraltro le leggi toscane non contemplavano, ma piuttosto il proselitismo, considerato un attentato in danno dell'ordine costituito, prima ancora che un'offesa alla religione dello Stato.

La difesa sostenne viceversa che non fossero stati provati a sufficienza i requisiti imposti dalla norma per condannare di empietà un cittadino; nella fattispecie non erano stati provati la volontà dei Madiai di rovesciare o menomare la religione dominante, di perturbare la tranquillità sociale e di aver divulgato pubblicamente dottrine contrarie alla fede cattolica. La libertà di coscienza prevista dall'ordinamento consentiva peraltro la facoltà di discussione in materia religiosa e di esercizio della cosiddetta *devotio domestica*. E comunque, il proselitismo senza turbamento dell'ordine sociale non poteva esser suscettibile di condanna<sup>17</sup>.

In difesa dei Madiai si mossero anche le cancellerie di mezza Europa. L'Inghilterra in particolare aveva assicurato ai coniugi la miglior difesa possibile e faceva pressioni dirette e indirette presso il Granduca per la loro liberazione.

<sup>17</sup> Sul caso Madiai si vedano in part. *Atto d'accusa, conclusioni del pubblico ministero, sentenza della corte r. di Firenze e decisione della corte suprema di Cassazione nella causa contro i coniugi Francesco e Rosa Madiai, imputati di empietà per mezzo di proselitismo*, Firenze, Tip. nel Carcere delle Murate, 1852; O. MAGGIORANI, *Discorso dell'avv. O. Maggiorani in difesa dei coniugi Francesco e Rosa Madiai imputati d'empietà per titolo di proselitismo, e voti degli avvocati V. Salvagnoli, A. Marie, L. Galeotti*, Firenze, Niccolai, 1852; *Giudizio della Suprema Corte di Cassazione nella causa dei coniugi Madiai, condannati per proselitismo dalla R. Corte di Firenze*, Firenze, Niccolai, 1852.

Queste pressioni ottennero nel marzo 1853 la trasformazione della pena dal carcere all'esilio.

Leopoldo II concedeva tuttavia a malincuore questa grazia, anche per via di considerazioni in parte contenute in un inserto da me rinvenuto nelle Carte Bianchi-Ricasoli. Questo documento, chiamato «Pensieri» intorno all'«Affare di Grazia per i Madiai», nonostante sia senza data e senza firma, può essere fatto risalire al 1852 e attribuito al Ministro della Giustizia<sup>18</sup>.

Il delitto dei Madiai mi è sempre sembrato e mi sembra affatto immeritevole di grazia -. Vi è nella pena siffattamente impegnata la tutela della Religione dello Stato, che mi parrebbe questa venir meno a misura che quella si attenuasse al di là di quanto la giustizia ormai fatta ha consentito -. Ogni giorno ed ora di loro detenzione diminuita sarebbe aumentata ai pericoli e ai danni del Proselitismo. E le molestie che hanno sofferto - e l'interesse che han destata nei correligionari - e l'aspettativa passionata di questi, accrescerebbero cotali rischi e danni -. Parmi perciò che la Coscienza di un Principe Cattolico rimanga grandemente impegnata a non fare e non permettere quanto in progetto a loro riguardo.

Ne' gioverebbe, cred'io, il riflettere, che *trasformando*, non già *condonando*, la loro pena di Reclusione in quella di esilio perpetuo dal Granducato, si otterrebbe il doppio vantaggio, e di averli allontanati per sempre dalle nostre contrade, e di esimerli in sostanza dalla condanna -; imperocchè a questa parmi si debba provvedere più specialmente nel caso, a fare, cioè, per guisa che non ne venga danno alla Religione non solo nell'interno dello Stato, ma neanche al di fuori di questo, che sempre ne risentirebbe pregiudizio, per lo meno indiretto, dacché essa vi è dominante -. E tal detrimento, a mio avviso, si verificherebbe oggi assai più facilmente di quando rimanessero posti in libertà dopo ultimato l'espiazione della loro pena; oggi, essi, che verrebbero accolti quasi in trionfo, come martiri, e sempre pazienti per la loro fede; ed il carattere di esuli per siffatta causa, che cau-

---

<sup>18</sup> Il documento segue nel faldone relativo numerose lettere scritte nell'anno 1852 da forestieri e da varie autorità di paesi esteri al Sovrano in favore della concessione di una grazia per i Madiai. Il testo, che si intrattiene sull'opportunità di concedere questa grazia, sembra pertanto un parere ufficiale che solamente il Sovrano, oggetto delle pressioni internazionali in favore dei Madiai, poteva richiedere e solamente il Ministro della Giustizia, interlocutore principale del Sovrano stesso in materia, poteva dare con tale dovizia di scienza e di giudizi politici di merito. I problemi dell'attribuzione e della datazione rimangono comunque in piedi e certamente si dovranno affrontare con maggiore riflessione in un prossimo saggio sul tema della libertà religiosa in Toscana. In ogni caso, il documento rimane utilissimo per comprendere quali motivazioni fossero sollevati contro la concessione della grazia ai Madiai negli ambienti politici più conservatori e più vicini al Granduca.

serebbero in appresso, li segnalerebbe maggiormente, e darebbe loro quasi una tinta di venerazione, atta a riescire maggiormente nell'intento del Proselitismo, cui mirano con tanta opera e calore le sette dissidenti -. Quando poi fossero rilasciati in libertà quietamente e separatamente, a suo tempo – vale a dire la Madiai dopo 45. ed il Madiai dopo 56. mesi, si può facilmente presagire che incontrerebbero minor favore, ed ecciterebbero minori simpatie di quello che non fosse per accadere al presente.

Deve pure calcolarsi che la Grazia fatta così a contatto delle ripetute petizioni e insistenze mosse da Comitati, ed alte Autorità protestanti con asprezza fine e spirito di setta religiosa, potrebbe interpretarsi sinistramente, sia col riguardarla come effetto di pressione morale, meglio che come spontaneo e generoso tatto di Sovrana clemenza; sia con accordare un favore e quasi un aiuto agli Eterodossi in tempo non opportuno -.

Rifletto altronde, che di fronte ad una decisa fermezza del Principe nel resistere, dovrebbero diminuire di numero, o per lo meno affievolirsi in energia coteste insistenze, anco di Sovrani non Cattolici. Né mi parrebbe di dovere sì facilmente ammettere il timore, che le venissero appoggiate da coloro che debbono aiutare a mantenere inalterate e intatte appo noi le prerogative Sovrane – sì perché si tratta di cosa strettamente connessa con quella Religione che essi vogliono e deggiono volere protetta e favorita; sì perché qualche cosa in cui hanno essi insinuato l'aggiustamento ad ogni patto, ed anche con scapito quasi della dignità, non che dell'interesse del paese, era influenzato da cause, sopporti di pensare a circostanze ben diverse, che non ricorrerebbero relativamente ai Madiai.

Infine, che quand'anche si dovesse in appresso piegare all'interdizione dell'Austria, o di qualsiasi altro Governo costituito, ciò riuscirebbe più plausibile, più conveniente, e di non pregiudicevole esempio che il farlo adesso che è sempre viva, o (come dicono) palpitante l'impegno e l'opera spiegata dai Comitati ed altri zelanti di Protestantesimo, e quasi in ossequio ai medesimi -.

Ma queste pressioni possono anche non venire; o possono essere sì deboli da vincersi agevolmente -. Parmi che non convenga riguardarle fin d'ora inevitabili e gravi per l'effetto di eliminarle con l'uso preventivo della grazia. Quando si tratta di cosa arrischiata e d'indole tale da stare assai d'appresso al *non licet* = conviene tenere il fermo finché si può; che se si ha da cedere infine ad imponenti assolute necessità dopo aver molto combattuto, rimane sempre salvo il decoro, e non è compromessa in modo alcuno la coscienza.

Per la che rispettosamente opinerei che convenga non piegare per ora; confidando poi molto nella giustizia della Causa, e nell'aiuto che verrà onde di sopra, come è venuto sin qui, per sostenerla -<sup>19</sup>.

Il Codice Penale del 1853 finì col proibire tutti gli atti che potevano configurarsi come propaganda di dottrine diverse da quella cattolica. Ma ancora nel 1857, il procuratore Bicchierai, favorevole alle posizioni più retrive della Chiesa, dichiarava sconfortato che difficilmente gli inquirenti riuscivano a trovare indizi sufficienti di proselitismo necessari per una condanna<sup>20</sup>.

### *La contraddizioni della rivoluzione nazionale*

Questa oggettiva restrizione della libertà religiosa fu spezzata dalla rivoluzione nazionale del 27 aprile 1859 e dalla successiva fuga del Granduca. La personalità centrale in materia di politica ecclesiastica durante il Governo Provvisorio della Toscana fu senz'altro quella del Ricasoli, antico amico del Guicciardini e uomo che aveva maturato negli anni una profonda spiritualità religiosa, coltivando la speranza della riforma interna della Chiesa; era inoltre un fervente sostenitore della separazione tra Stato e Chiesa, sia pure con mille contraddizioni, e intendeva garantire a tutti il pieno godimento della libertà religiosa<sup>21</sup>.

Le libertà costituzionali tornarono in vigore assieme alla vecchia legislazione promossa fino al Concordato con la Chiesa, abrogato nel gennaio seguente. Il Ricasoli si mostrava comunque inflessibile contro ogni azione che potesse attentare al consolidamento del nuovo regime democratico. Sanzionò la stampa e le gerarchie cattoliche che tendevano a screditare il movimento nazionale, ma limitò fortemente l'azione vigorosa della propaganda protestante, giacché poteva provocare grave nocimento all'ordine pubblico. L'11 dicembre, il Prefetto di Firenze scriveva al Guicciardini che le radunanze dei Fratelli erano temporaneamente consentite solamente in forma privata. Il governo non intendeva conculcare i principi di libertà propugnati, ma «ogni cittadino sappia rassegnarsi a quei sacri-

---

<sup>19</sup> Archivio Centrale dello Stato, Firenze, Carte Bianchi-Ricasoli, B. 3, inserto F., *Affare Madiati*.

<sup>20</sup> MARTINA, *Pio IX e Leopoldo II*, cit., p. 277.

<sup>21</sup> Si vedano in part. S. JACINI, *La crisi spirituale del Risorgimento. La politica ecclesiastica italiana da Villafranca a Porta Pia*, Bari, Laterza, 1938; M. TEDESCHI, *Gli ideali giovanili di riforma ecclesiastica di Bettino Ricasoli*, in «Rassegna Storica Toscana», 1971, 1, pp. 1-33; ID., *La politica ecclesiastica di Bettino Ricasoli (1859-1962)*, Milano, Giuffrè, 1971.

fici temporanei, che altronde debbano esser compensati col conseguimento di uno stabile, libero e indipendente ordinamento»<sup>22</sup>.

I Fratelli piegarono la testa di fronte a questa disposizione, che peraltro era migliore di quelle del passato regime, giacché quest'ultimo impediva anche la *devotio domestica*. Il Guicciardini era viceversa furioso. Scrisse una letteraccia scortese al Ricasoli e tornò al suo romitaggio inglese:

Libertà religiosa dovea esser già proclamata e data; la libertà di coscienza non è che un'illusione. Nessuno mi ha legata la coscienza; e pure sono stato messo in prigione, e bandito. La coscienza non è libera, se non ha libertà di azione; la tolleranza religiosa, parimenti, non è che una mistificazione. Tutte le religioni bisogna che abbiano uguali diritti, siano sottoposte alle medesime leggi; e più giusto, e più razionale sarebbe totale divisione della Chiesa dallo Stato. Le leggi devono proteggere tutti i culti che esistono e possono esistere nello Stato; il proselitismo, il cambiamento di religione non può essere un delitto. Il matrimonio e gli obblighi dello stato civile devono essere separati dalla Chiesa, e certo nelle mani di una sola autorità [...]. Quanto al mio ritornare, mio caro, finché non vedo assicurata libertà di azione con istituzioni e leggi fondate in codesto paese, preferisco, di molto, essere inglese<sup>23</sup>.

Quando il Ricasoli salì al potere dell'Italia, il suo pensiero fu tutto rivolto alla soluzione della Questione Romana come mezzo per rigenerare spiritualmente la Chiesa e per fondare il nuovo Stato sulla rivoluzione morale e religiosa. Numerose restrizioni della libertà religiosa erano ancora possibili per la mancata abrogazione delle vecchie disposizioni di polizia. Esse testimoniavano della scarsa attività legislativa in materia ecclesiastica del Presidente del Consiglio, troppo impegnato a dirimere problemi politici di portata internazionale. In questo senso si comprende come, nel marzo '62, in risposta ad una lettera che il Guicciardini gli indirizzava lamentando il regime di tolleranza, il Ricasoli non poteva far altro che rispondere con un laconico: «Gli argomenti, dei quali tu mi tenevi proposito, erano apprezzati da me, e senza la mia uscita dagli affari avrebbero avuto il loro svolgimento»<sup>24</sup>. La politica ecclesiastica della Destra Storica, volendo raggiungere una conciliazione con la Chiesa<sup>25</sup>, ostacolava infatti la predicazione pubblica

<sup>22</sup> JACINI, *Un riformatore toscano*, cit., p. 199.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 194-195.

<sup>24</sup> Ivi, p. 214.

<sup>25</sup> G. VERUCCI, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità 1848-1876*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 195, 245-246; V. VIDOTTO, *Roma Contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 37.

degli evangelici, i quali, ancora per un certo tempo, si sarebbero dovuti adattare a celebrare il culto a porte chiuse<sup>26</sup>.

STEFANO GAGLIANO

---

<sup>26</sup> G. SPINI, *L'Evangelo e il Berretto frigio. Storia della Chiesa cristiana libera in Italia (1870-1904)*, Torino, Claudiana, 1971, p. 49.



## L'attività parlamentare di Bonaventura Mazzarella attraverso i suoi discorsi politici

1.

Lo svolgimento di questo argomento è stata una sfida perché avendo una cultura di tipo modernista (in particolare riferita al Cinquecento), pensavo che la mia formazione fosse un freno alla comprensione di questo periodo storico. L'incontro con l'Ottocento italiano è avvenuto prima con lo studio della nascita della Chiesa anglicana a Firenze, poi con il riordino e l'inventariazione da me effettuato dell'archivio storico della Chiesa Valdese fiorentina, che vide la sua nascita pubblica dopo il 1860 e il cui inventario è stato edito dalla Polistampa nel 2008, e infine con Bonaventura Mazzarella.

Il mio primo incontro con Mazzarella è avvenuto nel 2008, quando fui invitata dalla Fondazione Salvatorelli a parlare sui deputati evangelici del XIX secolo al convegno *Religione e politica in Italia dal Risorgimento al Concilio vaticano II* di cui dovrebbe essere prossima l'uscita degli atti. In quella occasione mi resi conto dell'ampia bibliografia inerente lo studio del fenomeno religioso, nei fatti italiani e nel dibattito nazionale, e soprattutto dell'atteggiamento della classe dirigente italiana nei confronti delle minoranze evangeliche, ma riscontrai solo qualche accenno sulla rappresentanza degli evangelici in Parlamento<sup>1</sup>. L'unico volume che in maniera specifica introduce a questo studio attraverso una scelta dei discorsi parlamentari di onorevoli protestanti è *Evangelici in Parlamento*, edito dalla Camera dei Deputati nel 1998. Partendo da questo volume e dai testi

---

<sup>1</sup> Per citare solo alcuni testi: B. BELLION, M. CIGNONI, G. P. ROMAGNANI, D. TRON, *Dalle Valli all'Italia. I valdesi nel Risorgimento (1848-1998)*, Torino, Claudiana, 1998; D. MASELLI, *Tra Risveglio e millennio. Storia delle Chiese Cristiane dei Fratelli. 1836-1886*, Torino, Claudiana, 1974; *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due emancipazioni (1798-1848)*, atti a cura di G. P. Romagnani, Torino, Claudiana, 2001; G. SPINI, *Italia liberale e protestanti*, Torino, Claudiana, 2002 (e la recensione di G. TOURN, *Italia liberale e protestanti*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 191, 2002); G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Torino, Claudiana, 1998.

più specificatamente storiografici questa relazione vuole presentare alcuni aspetti del mandato parlamentare di Bonaventura Mazzarella.

2.

Tra il 1848 ed il 1900, nel Parlamento subalpino prima e nel parlamento italiano poi, furono eletti deputati ben sei evangelici, tra i quali Bonaventura Mazzarella fu il primo rappresentante evangelico dell'Italia meridionale presente alla Camera. Soltanto alcuni cenni biografici saranno qui dati per comprendere il personaggio.

Mazzarella nacque a Gallipoli nel 1818 da una famiglia cattolica. Si laureò in giurisprudenza e nel 1843 assunse la carica di magistrato che mantenne fino al 1848 quando si dimise dopo l'abolizione della costituzione napoletana da parte del sovrano<sup>2</sup>. Da questo momento la sua vita fu molto movimentata. Nello stesso anno assunse la presidenza di un circolo patriottico con l'intento di difendere la costituzione e di promuovere un'insurrezione contro l'opera di restaurazione dei Borbone. Il ritorno dei Borbone lo costrinse ad un esilio volontario prima a Roma e poi in Grecia; infine tornò in Italia, fermandosi a Torino. In questi anni di esilio si dedicò allo studio della filosofia entrando in contatto con la cultura soprattutto tedesca di tipo kantiano.

A Torino si convertì al protestantesimo, in seguito all'incontro con il pastore Jean Pierre Meille. Fu inviato a Ginevra presso una comunità evangelica di esuli italiani e nel 1852 fu incaricato dalla Tavola di coadiuvare il pastore Paolo Geymonat nella direzione della nuova chiesa a Genova. Per una diatriba tra la Tavola e la comunità di Genova si venne a formare quella che sarà la Chiesa libera e di cui il Mazzarella fu uno dei maggiori esponenti. Con l'amnistia generale concessa da Francesco II di Borbone nel 1860 ritornò a Gallipoli, dove partecipò al reclutamento di volontari per la spedizione dei Mille e alla liberazione del Salento. Nello stesso anno ebbe dal ministro della pubblica istruzione Terenzio Mamiani la cattedra di pedagogia dell'Università di Bologna e fu poi trasferito a Genova, dove tenne la cattedra di storia della filosofia. Eletto con le consultazioni elettorali del 27 gennaio 1861 nel collegio di Gallipoli, sua città natale, fu escluso dopo poco per sorteggio per eccedenza di professori deputati. Fu nominato dal ministro di Giustizia nel 1863 consigliere d'Appello divenendo poi presidente di

---

<sup>2</sup> Il 13 marzo 1849 fu sciolta definitivamente la Camera dei deputati e anche se non in maniera ufficiale fu abrogata la carta costituzionale iniziando una dura reazione. G. SANESI, *Le costituzioni italiane del 1848*, Siena, C. Nava, 1898, p. 19; N. CORTESE, *Introduzione alle costituzioni italiane del 1848-49*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, [1959], pp. 95-97.

sezione onorario di corte d'Appello. Fu eletto alla Camera nelle elezioni del 1865 nel collegio di Campi Salentino e vi rimase fino alla morte avvenuta a Genova nel 1882<sup>3</sup>.

3.

Durante i suoi mandati parlamentari, ovvero dall'ottava alla quattordicesima legislatura (1865-1882), egli stette sempre a Sinistra, anche se non assunse mai posizioni di un solo raggruppamento, come bene descrive Giuseppe Vulcano nella sua biografia su Mazzarella: «egli manifestava ciò che sentiva nell'animo e sentiva la verità [...] perché aveva il coraggio dell'onesto, la modestia del virtuoso, la costanza dell'eroe» tanto che voterà a favore o contro le proposte della Destra. Anche con l'avvento al potere della Sinistra di Depretis egli non mancò di dare il suo voto contrario al governo<sup>4</sup>. Fu molto assiduo, seduto «al suo banco, – come lo descrive un corrispondente parlamentare della Gazzetta piemontese – la testa appuntata sui gomiti, con le mani che gli fanno scodella alle orecchie, come se non volesse perdere neppure il volo di una mosca»<sup>5</sup>. Sembra, infatti, che sia ricordato più come un «interruttore perpetuo e di provocatore d'ilarità parlamentare»<sup>6</sup> piuttosto che per i suoi interventi, numerosi e corposi, sulla situazione economica italiana, sui lavori pubblici e sulla libertà civile<sup>7</sup>. Partecipò a vari gruppi di lavoro e fu membro della Commissione per l'esercizio provvisorio di bilancio, membro della Commissione dei provvedimenti di sicurezza dello Stato, membro della commissione per modificazioni al Codice di procedura penale e commissario delle petizioni<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup> L. DEMOFONTI, *ad vocem*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto Treccani [da ora in avanti DBI]; CAMERA DEI DEPUTATI [d'ora in poi CD], *Gli onorevoli deputati della IX legislatura*, Firenze, Eredi Botta, 1867, p. 82; A. MALATESTA, *Ministri, Deputati, Senatori dal 1848 al 1922*, Roma, EBBI, 1941, p. 181, S. MASTROGIOVANNI, *Un riformatore religioso del Risorgimento. Bonaventura Mazzarella*, Torre Pellice, Claudiana, 1957, pp. 17-23; G. SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa Cristiana Libera in Italia 1870-1904*, Torino, Claudiana, 1971, pp. 11-12; G. LONG, *Bonaventura Mazzarella*, in *Evangelici in Parlamento (1850-1982)*, Roma, Camera dei Deputati, 1999, pp. 59-61.

<sup>4</sup> G. VULCANO, *Bonaventura Mazzarella. Patriota e uomo politico*, Lecce, La Modernissima, 1948, p. 77; L. DEMOFONTI, *ad vocem*, in DBI; CD, *Gli onorevoli deputati*, cit. p. 82.

<sup>5</sup> T. SARTI, *I rappresentanti del Piemonte e d'Italia nelle tredici legislature del Regno*, Roma, Adolfo Paolini, 1880, p. 548.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> G. LONG, *Bonaventura Mazzarella*, in *Evangelici in Parlamento*, cit., pp. 59, 61; SPINI, *L'Evangelo*, cit., p. 11; ID, *Risorgimento e protestanti*, Torino, Claudiana, 1998, p. 337; D. MASELLI, *Storia dei battisti italiani. 1863-1923*, Torino, Claudiana, 2003, p. 64.

<sup>8</sup> MALATESTA, *Ministri*, cit., p. 181.

In tutti i suoi interventi parlamentari egli dimostrò un grande rigore morale unito ad una profonda sensibilità sociale. Il suo pensiero e la sua attività politica si basano su quattro concetti per lui fondamentali: il principio d'italianità, la libertà, la morale e il progresso.

Egli riteneva importante il principio d'italianità come forma di dignità nazionale<sup>9</sup>, in quanto «i fatti degli italiani mostrano che l'italianità non è un sentimento vago, ma è tal sentimento, per cui gli italiani hanno saputo soffrire e combattere. [...] perché] il principio d'italianità [sia] fonte di ogni nostra legalità». Queste parole furono pronunciate nella seduta del 28 novembre 1865, dove era stata messa in dubbio l'eleggibilità del deputato Carlo Grillenzoni che era stato esule in Svizzera. Mazzarella, che fu a sua volta esule, colse l'occasione per ribadire la necessità di una unione nazionale che doveva andare oltre ad una mera formalità ma doveva scaturire naturale in ogni gesto e pensiero di chi si sentiva italiano<sup>10</sup>. Altre volte egli mise in primo piano l'esigenza di una dignità nazionale che deve creare alleanze tra l'Italia e gli altri paesi europei e non protezione<sup>11</sup>. Ma perché questo avvenga l'Italia deve progredire e sviluppare quello che ha ottenuto con sacrificio: la libertà.

La libertà, per Mazzarella, si può mantenere e si deve rafforzare con il progresso perché, usando ancora le sue parole, «una libertà che si contenta solo di nascere e così resta, muore ben presto. Non basta che la libertà sorga, e mostri così che essa non è solo giovevole per nominare dei deputati, ma è libertà affinché la nazione generalmente goda, e ci siano dei miglioramenti, e il progresso si veggia dappertutto. [...] La libertà non dev'essere solamente un principio, ma deve animare la nostra legislazione; deve essere un principio che deve animare tutta

---

<sup>9</sup> Ricordo che l'Italia era stata fino al 1861 divisa in vari stati alcuni dei quali sotto egemonia straniera (austriaci e spagnoli). Secondo Mazzarella sentirsi italiano (principio d'italianità) doveva significare rispettabilità alla nuova situazione politica del paese e un'unione reale della popolazione. Il governo pertanto doveva basare ogni sua attività sul principio d'italianità.

<sup>10</sup> CD, *Sull'eleggibilità del deputato Grillenzoni*, tornata del 28 novembre 1865 in LONG, *Bonaventura Mazzarella*, cit., pp. 79-80 [i discorsi di Mazzarella sono tratti da Long. D'ora in poi al titolo e data dell'intervento seguiranno le pagine riferite alla parte curata da Long]; VULCANO, *Bonaventura Mazzarella*, cit. p. 78.

<sup>11</sup> Si riferisce ai rapporti tra Italia e Francia dopo la Convenzione del 15 settembre 1864 ed in particolare si rifà ad un dispaccio che il barone di Malaret aveva diretto al ministro di Francia agli inizi del 1866 nel quale lodava La Marmora. Secondo Mazzarella con quel comunicato il barone di Malaret voleva intromettersi nella vita politica italiana e mettere in pericolo l'indipendenza della nazione e reclama che nei rapporti internazionali «il carattere nazionale degli Italiani non ne soffra». CD, *Sull'esercizio provvisorio del bilancio*, tornata del 24 febbraio 1866, pp. 84-86.

quanta la nazione»; non solo ma la libertà unita alla pubblica moralità diviene nel pensiero di Mazzarella un concetto superiore alla nazionalità, alla libertà fine a se stessa e al progresso stesso.

Per progresso (altro concetto basilare nel pensiero e nell'attività politica di Mazzarella) egli non intendeva solo un nuovo regime politico e nuove leggi, ma la coscienza dei legislatori sulla vita reale della nazione e, sul piano finanziario, su quei principi economici che favoriscono la produzione e l'industria che porti al consolidamento del paese non solo con sacrifici, con guerre e tasse, ma attraverso lo sviluppo e la morale<sup>12</sup>.

Ma, signori, voi lo sapete, se vi è un progresso, non è perché cangino gli uomini, ma perché cangia la critica inesauribile, ossia perché l'uomo si mette a giudicare sotto un altro punto di vista. Non è più l'uomo rinchiuso in un monastero, che non può riflettere, anzi non può pensare, ma è un uomo, che, camminando, pur trovandosi in istrada, esamina, giudica, e dice: «no, non è questa la vita nella quale io devo trovarmi, la vita mia invece deve progredire ognora.» [...] Onorevoli signori, eh temete la morale, che non ha la critica e che vi si offre tutta isolata e che non sappia anzi svilupparla di più nell'uomo!

La morale! Oh io la rispetto dovunque si trovi, a destra o a sinistra, e dove è questa morale io mi c'inchino. Ma non voglio la morale, che mi abbia a dire quali sono le massime da seguirsi, e quelle da lasciarsi. Io amo quella morale, la quale, mentre si esegue, ha con sé la forza critica di esaminare l'essere umano, che l'adopera o può e deve adoperarla indipendentemente dalle passioni dal giorno, del partito, della famiglia<sup>13</sup>.

Sul piano finanziario, Mazzarella, nella seduta del 24 febbraio 1866, mise in dubbio l'operato del Governo La Marmora e chiese una maggiore libertà fiscale, che non andasse a colpire i ceti più bisognosi; di ciò tornerà a parlare nella discussione sul bilancio dello Stato per il 1868 e quello per il 1879. In entrambi i casi Mazzarella chiese l'abolizione del gioco del lotto<sup>14</sup>, di cui il Governo si ser-

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 83-87; CD, *Ancora sul giuoco del lotto*, tornata del 28 gennaio 1879, p. 196.

<sup>13</sup> CD, *Sugli studi critici in Italia*, tornata del 3 dicembre 1877, p. 179.

<sup>14</sup> L'abolizione del gioco del lotto non era una richiesta nuova. Nel suo discorso Mazzarella delinea un po' la storia della discussione sulla soppressione del gioco partendo dal progetto di legge che nel 1863 il ministro delle finanze mostrò alla Camera per il riordinamento del lotto. La discussione alla Camera portò all'approvazione del progetto di legge specificando la necessità di sopprimere il lotto al più presto. Il primo atto fu quello di aumentare la posta delle giocate. CD, *Contro il giuoco del lotto*, tornata del 23 gennaio 1868 pp. 113-114. Non ci sono molti studi sulla storia del gioco del lotto ma Ortalli pone la genesi del gioco a Genova nel Trecento e poi

viva per avere un'entrata finanziaria<sup>15</sup>. Nei due discorsi, tenuti alla Camera il 23 gennaio 1868 e 28 gennaio 1879, egli sostenne a gran voce l'immoralità del gioco e soprattutto la superficialità del Governo nell'ammettere la necessità di mantenere il gioco, pur sapendo che a rimetterci era solo la povera gente che, abbagliata da una probabile vincita, si toglieva i soldi necessari a vivere per tentare la fortuna:

Chi è, o signori, chi è che non sappia che il giuoco del lotto altro non è che un'imposta sulla miseria. Chi è che non sappia che il giuoco del lotto è per se stesso esecrabile, e che altro non è che una brutta condizione fatta a gente, la quale, e per l'ignoranza e per le superstizioni è tratta a deporre ciò che deve servire per alimento della propria famiglia, a deporlo in posti dove si trovano impiegati del Governo!<sup>16</sup>

Il discorso termina con un attacco al ministro delle finanze Luigi Guglielmo Cambrey-Digny:

Egli [Cambrey-Digny] dice non voler rispondere in quanto all'appunto ch'egli favorisca dei mezzi immorali. Che non risponda con la parola importa poco, ma egli risponde coi fatti allorché ammette ciò che la Camera riconosceva per immorale. Il non rispondere è un mezzo comodo per non prolungare discorsi ma il paese però, e specialmente la popolazione povera del paese che si trova sotto l'azione di quel giuoco immorale, continua a soffrire<sup>17</sup>.

---

diffusosi nel Cinquecento in tutta Europa. Dal Settecento iniziano i decreti e i bandi per rendere illegale il gioco o per regolarlo quando i governi si resero conto dei numerosi introiti derivate dalle giocate. G. ORTALLI, *Il pittore e la lotteria. Lorenzo Lotto e lo Spedale della carità*, in «Come l'orco della fiaba». *Studi per Franco Cardini*, Firenze, Sismel, 2010, pp. 519-520.

<sup>15</sup> L'Italia finanziariamente è in crisi, con l'unificazione fu istituito il Grande Libro dei debiti di tutti gli stati pre-unitari che portò a istituire nuove tasse. Cfr. *Legge colla quale è istituito il Gran Libro del debito pubblico del Regno d'Italia* (Legge n. 94 del 10 luglio 1861) e *Legge d'unificazione dei debiti pubblici d'Italia* (Legge n. 174 del 4 agosto 1861) entrambi in *Raccolta ufficiale delle leggi e dei decreti del Regno d'Italia*, vol. 1, Torino, Stamperia Reale, 1861, pp. 272-282; 828.

<sup>16</sup> Il primo discorso contro il gioco del lotto fu tenuto da Mazzarella durante la discussione sul bilancio dello Stato per il 1868 ed è interessante non solo per l'impostazione dell'intervento ma anche per la sua sensibilità nei confronti dei più diseredati, che scaturisce dalle sue argomentazioni (CD, *Contro il giuoco del lotto*, cit., pp. 114-116).

<sup>17</sup> *Ibid.*

Nel capitolo di spesa governativo, per di più queste discutibili entrate erano designate con il titolo di spesa ordinaria. Mazzarella rilevava che il Governo, cui venivano versati i soldi del gioco del lotto, aveva l'obbligo di aiutare i bisognosi e non essere complice della loro infelicità, ma soprattutto denunciava che il bilancio che andavano ad approvare si basava anche su un'entrata immorale:

È davvero cosa indegna per una nazione in progresso, e che mira ad una retta applicazione della scienza, anzi che aiutare i miseri a porli in condizioni migliori, cercare di promuovere quella stoltezza del giuoco del lotto, che spinge molti a privare le loro famiglie del necessario, e a togliere il pane dalla bocca dei loro figlioli. E notate: i loro danari sono dati niente meno che al Governo; al Governo che avrebbe l'obbligo invece di aiutare questi infelici! Perché dunque non dobbiamo fare in modo di dimostrare coi fatti che anche noi vogliamo rispettare la pubblica moralità? Oh! Allora sì che saremo contenti di noi stessi<sup>18</sup>.

In entrambi i casi non riuscì nel suo intento. Che il Governo aiutasse chi aveva bisogno e fosse imparziale nei confronti dei cittadini è il fulcro anche delle sue relazioni ed interventi negli anni 1867-1868, per quel che riguardava l'affrancamento delle province di Napoli e di quelle del Tavoliere di Puglia, chiedendo la possibilità di dilazionare il pagamento in dodici anni. Egli sosteneva che la politica del Governo di concedere una riduzione per chi pagava tutto il debito andasse a beneficio solo delle persone benestanti, a scapito dei censuari non ricchi, non apportando nessun cambiamento rispetto al regime precedente. Questa riforma fiscale era considerata necessaria, sia per allineare queste terre a quelle del resto d'Italia, sia per rafforzare un necessario progresso in quelle zone e all'Italia, con benefici per le casse dello Stato<sup>19</sup>.

Durante questi anni di attività parlamentare Mazzarella continuò a svolgere la sua opera di predicatore evangelico, avendo contatti con altre denominazioni evangeliche<sup>20</sup>. Come rileva Maselli: «è strano come in una attività così complessa, che non trascura né la politica estera né quella interna e che si occupa dei lavori pubblici come dell'istruzione, sia del tutto assente qualsiasi aspetto religioso, mentre buona parte della vita del Mazzarella era dedicata allo sviluppo del protestantesimo italiano e delle sue attività sociali (ospedali, orfanotrofi, scuole,

<sup>18</sup> CD, *Ancora sul giuoco del lotto*, tornata del 28 gennaio 1879, pp. 196-197.

<sup>19</sup> CD, *Relazione sull'affrancamento delle provincie napoletane*, tornata del 20 luglio 1867, pp. 106-112; CD, *Relazione sull'affrancamento del Tavoliere di Puglia*, tornata del 15 maggio 1868, pp. 119-131.

<sup>20</sup> LONG, *Bonaventura Mazzarella*, cit., p. 61.

ecc.)»<sup>21</sup>. Nella discussione del progetto di legge «sulle guarentigie per la indipendenza del Sommo Pontefice e il libero esercizio dell'autorità spirituale della sede pontificia» egli non intervenne nel dibattito sull'approvazione della legge, sebbene credesse nella necessità di una netta separazione tra Stato e Chiesa, ma informò soltanto la Camera del suo voto contrario al primo articolo che definiva la figura del Papa «sacra ed inviolabile»<sup>22</sup>. Durante la discussione, la Sinistra chiese l'abrogazione del primo articolo dello Statuto, ma la maggioranza liberale volle mantenuta la norma e quindi i culti diversi da quello cattolico rimanevano tollerati in base alle leggi e non eguagliati alla confessione cattolica<sup>23</sup>.

Mazzarella, come la maggior parte dei deputati evangelici, aveva a cuore i problemi del suo collegio, che dalla X legislatura era quello di Gallipoli, in particolare per quel che riguardava l'attività portuale e la tratta ferroviaria. Nella tornata dell'8 maggio 1869 egli chiese al ministro per i lavori pubblici Lodovico Pasini dei chiarimenti su un capitolo del bilancio definitivo, il numero 85 sulla costruzione di opere di protezione del porto, nel quale era segnato «solo per memoria», ma senza specificare quanto le province e la città di Gallipoli dovevano corrispondere. Metteva anche in luce che la necessità del porto di opere di riparazioni era già presente dal regime precedente e che il dazio sull'olio, che era stato istituito dai Borbone per ottenere l'entrata per i lavori, sicuramente era depositata nelle casse provinciali. Il suo intervento è in un primo momento strutturato come un atto d'accusa poco velato nei confronti del ministro, per la leggerezza con cui aveva segnato quel «per memoria» senza specificare, appunto, quanto già versato dalle casse provinciali, e non ottemperando perciò alla legge approvata l'8 giugno del 1868, in cui erano stati stanziati i fondi per questa ristrutturazione. In alcuni punti sono presenti anche toni ironici rivolti al ministro: «Il signor Ministro ci dice solamente nel bilancio, che se ne ricorda: la ringrazio della sua buona memoria», e poco più sotto: «E mentre noi siamo lieti che la memoria del signor ministro non ci abbandoni...»; per tornare poi a toni più sereni con la richiesta che il ministro agisse nei confronti del prefetto, che aveva tardato nel dare il resoconto del frutto del dazio destinato al porto di Gallipoli. In questo modo, Mazzarella continuava, «la legge dell'8 giugno 1868 sarà adempiuta, e non si dirà che

---

<sup>21</sup> MASELLI, *Parlamentari*, cit., p. XXIX.

<sup>22</sup> CD, *Sull'articolo 1 della Legge sulle Guarentigie*, tornata del 4 febbraio 1871, p. 148; MASELLI, *Parlamentari*, cit., p. XXXI.

<sup>23</sup> SPINI, *Risorgimento*, cit., p. 344.

noi siamo pronti a fare leggi per dare buona memoria, ma che manchiamo però di quella attività necessaria affinché le leggi sieno eseguite»<sup>24</sup>.

Nel 1875 Bonaventura Mazzarella partecipò alla discussione sulle ferrovie in Italia<sup>25</sup> e intervenne in più occasioni per perorare la costruzione della ferrovia Zollino-Gallipoli. Un suo intervento si registra il 12 marzo 1875 durante la discussione al Governo sul capitolo inerente la tratta ferroviaria San Severio-Avellino. Egli ne approfittò per auspicare la costruzione di quella parte di ferrovia, che aveva già ottenuto dal Parlamento nel 1870 il decreto per la realizzazione da parte di una ditta privata. Con un intervento costruito in maniera diversa rispetto ai suoi soliti discorsi egli incalzò la Camera specificando che la spesa non sarebbe risultata a carico solo dello Stato, ma vi avrebbero concorso anche il consiglio comunale di Gallipoli ed il Consiglio provinciale di Lecce. Richiamato dal presidente egli chiese che in un capitolo in discussione fosse inserita, con un

---

<sup>24</sup>Alla fine del XV secolo i veneziani, che avevano conquistato Gallipoli iniziarono la costruzione di un porto per favorire gli scambi commerciali (quello che oggi viene chiamato porto mercantile) in sostituzione di una rada destinata al riparo di piccole imbarcazioni (il porto vecchio). In seguito a varie vicende feudali, la città passò in mano agli aragonesi che continuarono l'opera iniziata dai veneti ma rimase incompleto seppur con grande afflusso di navi fino al XIX secolo quando furono fatti dei miglioramenti e messo in sicurezza. [http://www.japigia.com/le/gallipoli/index.shtml?A=gallipoli\\_16](http://www.japigia.com/le/gallipoli/index.shtml?A=gallipoli_16) (31/08/2001). CD, *Sul porto di Gallipoli*, tornata dell'8 maggio 1869, pp. 135-140.

<sup>25</sup>La ferrovia in Italia iniziò il 3 ottobre 1839, prima ancora dell'unificazione, con l'apertura di un breve tratto di linea di circa sette chilometri, la Napoli-Portici. La costruzione di nuovi tronconi, però, proseguirono lentamente. Lo sviluppo delle linee ferroviarie nei singoli Stati fu diverso perché vi erano svariati fattori stimolanti ed esigenze e furono realizzate dai singoli Stati con sistemi e mezzi differenti. Dato lo scopo prettamente logistico e militare le ferrovie del nord ebbero una realizzazione più rapida e furono, almeno all'inizio, costruite direttamente dai vari stati. Alla vigilia dell'unità d'Italia la rete piemontese assommava a 850 Km e nel 1861, lo sviluppo complessivo della rete ferroviaria era di km 2370. Lo Stato, per favorire un ulteriore sviluppo ferroviario e industriale, affidò le linee principali a cinque società concessionarie: la SFAI (Società per le strade ferrate dell'Alta Italia), la SFR (Società per le strade ferrate romane), la SFM (Società per le Strade Ferrate Meridionali), la Società Vittorio Emanuele, e la Compagnia Reale delle Ferrovie Sarde. Con questo provvedimento vennero accorpate numerose piccole società ferroviarie, soprattutto al nord. La guerra del 1866 portò tuttavia ad una grave crisi dell'economia italiana che influi anche sull'esercizio ferroviario; le Società si ridussero in stato fallimentare e si rese necessario un intervento dello Stato basato soprattutto su interventi parziali a sostegno delle Società in quanto i contrasti politici all'interno del Parlamento, ostacolarono il processo di nazionalizzazione delle ferrovie. M. GUIDETTI, P. P. POGGIO, *Il Risorgimento e l'unificazione italiana*, in *Storia d'Italia e d'Europa. Comunità e popoli*, Milano, Jaca Book, 1982, p. 262; M. T. IANNITTO, *Guida agli archivi per la storia contemporanea regionale. Napoli*, Napoli, Guida, 1990, pp. 177-179; G. GUDERZO, *La questione ferroviaria*, in *Il Parlamento italiano. 1861-1988*, Milano, Nuova Cei informatica, 1989, vol. IV, pp. 142-152, 157-158.

ordine del giorno, una somma per una linea che era già in passato stata decretata. Proseguì il suo contributo, sottolineando le necessità locali, per cui «questo tronco ferroviario avrebbe un'importanza commerciale nazionale ed estera», poiché la zona di Zollino non presentava una «vita industriale e commerciale per rendere operosa ed utile la ferrovia. La utilità ne verrebbe allo Stato, continuando la ferrovia fino a Gallipoli» che invece era una città d'importanza commerciale. Sarebbe stato quindi un guadagno per il Governo e: «Qui, o signori, noi parliamo solo di non molte lire [105 lire all'anno dal Governo], ma mostriamo di comprendere che cosa sia il nostro dovere, quando sappiamo ricavare dal paese tutto ciò che è necessario per l'utile della nazione».

Questo suo accorato intervento, però, non ottenne risultato in quanto, come spiegò il ministro per i lavori pubblici, la legge permetteva solo un sussidio per la concessione di questo tronco ferroviario, che doveva provenire dalle multe alla Società delle strade ferrate meridionali, multe che non erano state ancora decise dalla Corte d'appello di Roma<sup>26</sup>. Siamo nel periodo, è bene ricordarlo, in cui la bassa redditività di alcune linee o le difficoltà economiche delle società esercenti, fece emergere l'idea di un riscatto di tutta la rete da parte dello Stato. Il Mazza-rella fece un appello anche nel dicembre del 1881, e fu brevissimo ma spiritoso. Tale tronco vide la sua costruzione solo nel nuovo secolo.

A causa di una malattia gli ultimi anni alla Camera furono contraddistinti dal passaggio da una sua assidua partecipazione alle commissioni parlamentari alla sola presenza ai lavori, cui contribuì soltanto con brevi interventi<sup>27</sup>. L'avvento del trasformismo di Depretis portò il Mazza-rella a ritrovarsi spesso in contrasto con il Governo. Sembra che il Depretis tentò di escluderlo dal collegio di Gallipoli per le elezioni del 1882. Il Mazza-rella amareggiato per questo atteggiamento del Governo e per i suoi problemi di salute rassegnò le dimissioni il 18 gennaio 1882: «Si dimise per vecchiaia, onde lasciar posto a chi (come egli si espresse) con giovanil energia sapesse meglio di lui adempiere al mandato parlamentare [...] ed insisté nelle dimissioni anche dopo che la Camera le aveva respinte»<sup>28</sup>, e il 6 marzo morì a Genova.

In conclusione possiamo dire che la figura di Bonaventura Mazza-rella nel panorama della formazione dello Stato unitario sia stata rilevante. Coerente con le proprie idee, tanto da non poterlo inserire in un raggruppamento ben preciso e

<sup>26</sup> CD, *Sulla ferrovia Zollino-Gallipoli*, tornata del 12 marzo 1875, pp. 153-156.

<sup>27</sup> MASELLI, *Parlamentari*, cit., p. XXX.

<sup>28</sup> T. SARTI, *Il parlamento subalpino e nazionale. Profili e cenni biografici di tutti i deputati e senatori eletti e creati dal 1848 al 1890*, Terni, Editrice dell'Industria, 1890, p. 645.

fedele ai suoi elettori, egli cercò di contribuire a porre le basi per uno Stato forte, mantenendo tuttavia quella libertà conquistata con tanti sacrifici.

ALESSIA ARTINI



**«Mostrando all'Italia lo strano spettacolo  
del protestantesimo dalle cento sette».  
Teodorico Pietrocola Rossetti  
e la polemica anti-protestante dei Liberi**

Nel 1863, Teodorico Pietrocola Rossetti così si esprimeva nel IV paragrafo del libretto *Principii della chiesa romana della chiesa protestante e della chiesa cristiana*<sup>1</sup>. Ecco la citazione per esteso, fino alla frase scelta come titolo<sup>2</sup>:

Un altro fatto che la *storia vera* e non *di partito* farà rilevare un giorno è questo, che la bella e santa testimonianza resa al Signore dai cristiani Ita-

---

<sup>1</sup> T. P. ROSSETTI, *Principii della chiesa romana della chiesa protestante e della chiesa italiana*, Stamperia dell'Unione Tipografica Editrice, Torino, 1863, p. 35. Il paragrafo si intitola *Opera delle chiese protestanti in Italia*. Va chiarito subito, e in apertura, che il titolo *Principii* si riferisce all'opuscolo introduttivo al quale furono aggiunti alcuni Trattati già circolanti e che rappresentano il cuore teologico della posizione espressa nell'Introduzione. Per una ricostruzione dello scenario storico in cui maturò lo scritto di Rossetti, si veda G. DE CECCO, *Con le proprie mani*, in *La chiesa degli italiani. All'origine dell'Evangelismo risvegliato in Italia*, a cura di A. Pecchioli, Chieti, GBU, 2010, in part. pp. 103-120. Vedi inoltre D. D. RONCO, «*Crocifisso con Cristo*». *Biografia di Teodorico Pietrocola Rossetti*, Fondi, UCEB, 1991, pp. 67-76. Nel 1991 l'editore UCEB pubblicò, a cura di A. Biginelli, l'opuscolo *Principii* senza l'insieme dei Trattati, *I Fratelli ieri oggi e la Bibbia*, Fondi, UCEB, 1991. Questa operazione editoriale aveva lo scopo di dare un contributo esterno al convegno dedicato a Piero Guicciardini in occasione del centenario della sua morte, *La fede e l'opera di Piero Guicciardini (1808-1886)*, tenutosi a Firenze nel 1986 e dal quale scaturì il testo curato da L. Giorgi e M. Rubboli, *Piero Guicciardini 1808-1886. Un riformatore religioso nell'Europa dell'Ottocento*, Firenze, Olschki, 1988. Purtroppo, la scelta di UCEB di pubblicare solo l'opuscolo non rese giustizia al complesso orizzonte tematico a cui era agganciata la diatriba dell'opuscolo.

<sup>2</sup> Gabriele De Cecco ha rintracciato un'affermazione quasi simile in un'agendina di Rossetti del 1877, rinvenuta nel materiale reperito qualche anno fa presso Casa Rossetti a Spinetta Marengo in provincia di Alessandria: «Nel 1860 l'opera cambiò improvvisamente: diverse altre denominazioni vennero in Italia, le quali, mi dispiace dirlo, mostrando agli italiani le divisioni del protestantesimo, furono la causa maggiore dell'indifferenza e dell'avversione verso il Vangelo», in DE CECCO, *Con le proprie mani*, cit., p. 109. Il testo di Gabriele De Cecco, a cui spesso faremo riferimento, fu presentato nel 1991 a Ecumene in occasione del V incontro Fratelli-Valdesi e Metodisti.

liani attirò in questa patria nostra ad una ad una tutte le altre sette straniere che cercarono di sedurre i fratelli per tirarli ognuno a sé. Opera, non sappiamo dire se più puerile od empia! Ma i preti della riforma non hanno voluto mai darsene scrupolo e continuano a fare opera di dissoluzione mostrando all'Italia lo strano spettacolo del protestantesimo dalle cento sette, dalle cento professioni di fede, preti tutti e intolleranti né più né meno di Roma. Eppure dicono di operare alla gloria di Dio [segue un elenco delle principali missioni protestanti, *ndr*].

L'obiettivo del contributo è quello di sottoporre nuovamente all'attenzione degli storici questo tratto già noto dell'evangelismo dell'Ottocento, la polemica anti-protestante espressa dai cosiddetti Liberi, vale a dire di quella parte dell'evangelismo dell'800 che non si riconosceva nella chiesa valdese. La polemica si appuntava soprattutto, anche se non solo, sul «popolo delle Alpi», considerato come espressione più eloquente del «protestantesimo» direttamente collegabile alla Riforma del XVI secolo<sup>3</sup>.

Questo tratto polemico era stato mirabilmente catturato dall'antitesi costruita da Giorgio Spini, allorquando in *Risorgimento e protestanti* si pose la domanda: «Riforma evangelica o cosciente protestantesimo»?<sup>4</sup>. Spini stava parlando in particolare del testo di Camillo Mapei del 1847, *Saggio sulle condizioni politiche e morali dell'Italia*, uno di quei testi in cui si manifestava la polemica.

L'ambizione del contributo è quella di far emergere una sorta di *filosofia della religione* insita nella polemica, una filosofia della religione nel senso del genitivo oggettivo: la religione dei Liberi, cioè – ed è questa la proposta – presentava una filosofia, sicuramente non riflettuta né articolata che, partendo dalla coscienza del momento storico e non disdegnando di interrogarsi sui rapporti politici o di altra natura in gioco, giungeva a una peculiare visione della natura della chiesa che fosse particolarmente confacente allo scenario dell'Italia che si andava unificando.

L'idea di rintracciare una «filosofia» nella religione dei Liberi può applicarsi già a colui che può essere considerato il padre del loro evangelismo, Alexandre

<sup>3</sup> Per una caratterizzazione storica dei Liberi, o delle Chiese Libere si veda D. MASELLI, *Tra risveglio e millennio. Storia delle chiese dei fratelli 1836–1886*, Torino, Claudiana, 1974; G. SPINI, *L'evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa Cristiana Libera in Italia, 1870–1904*, Torino, Claudiana, 1971. Per una sintesi dell'approccio di questa parte dell'evangelismo ottocentesco alla Riforma, si veda S. MAGHENZANI, *Collezione la Riforma italiana: la biblioteca di Piero Guicciardini e l'identità delle Chiese Libere*, in *La chiesa degli italiani*, cit., pp. 194.

<sup>4</sup> G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Torino, Claudiana, 1998, p. 205.

Vinet, fino a giungere al Rossetti dei *Principii*. Non si tratterebbe inoltre di un'idea né nuova né peregrina, solo se si pensi a *Revival* di Giuseppe Gangale del 1929<sup>5</sup>.

Vinet nel 1826 descriveva la religione (dell'individuo), ponendola in relazione alla libertà e alla coscienza, come il diritto (naturale) di «stabilire i nostri rapporti con la Divinità nel modo che ci pare opportuno». Rossetti, nel 1860, la descriverà come «un legame morale tra l'uomo e Dio»<sup>6</sup>. Nell'evangelico abruzzese la «vera religione», il cristianesimo, si contrappone alla falsa religione che trova la sua massima espressione nella «religione di Stato». La formazione «poco protestante» di questi pensatori (soprattutto di Rossetti e degli altri italiani a cui faremo riferimento) li portava a una lettura del fatto cristiano collocato nell'alveo più ampio della riflessione sulla *religio*. Abbiamo allora un elemento preciso che ci fa intravedere alle spalle dell'esperienza spirituale dei Liberi un *background* dai forti toni «filosofici», nonostante il loro biblicismo esasperato.

Teodorico Pietrocola Rossetti lo incontriamo, tramite il libretto dal quale abbiamo attinto il titolo, in un momento storico in cui la polemica anti-protestante assurge a livello internazionale: il libretto *Principii della chiesa romana della chiesa protestante e della chiesa cristiana*, infatti, venne inteso allora, e poi in seguito, come un'espressione dalla problematica finanziaria del giovane protestantesimo italiano al cospetto del protestantesimo europeo, soprattutto inglese, dal quale provenivano gli aiuti<sup>7</sup>. In realtà, ed è il presupposto storiografico di questo contributo, il testo di Rossetti è solo uno degli episodi di una vicenda che ha contorni ben più ampi e complessi del pur fondamentale tema degli aiuti stranieri. Questa vicenda si dispiega a partire dagli anni '30, con l'avvio dell'evangelismo toscano, attraversa e per certi versi si manifesta peculiarmente nei turbolenti anni '40 e '50, supera il momento della stagnazione degli anni '60, fino a cristallizzarsi, negli anni '70-'80 sull'interrogativo di quale dovesse essere la forma della presenza evangelica nell'ambito del nuovo Regno d'Italia. E qui,

<sup>5</sup> G. GANGALE, *Revival*, con una nota di A. Cavaglian, Palermo, Sellerio, 1991. In particolare i paragrafi 2, 3 e 4.

<sup>6</sup> Vedi A. VINET, *Libere Chiese in libero Stato. Memoria in favore della libertà dei culti (1826)*, a cura di S. Molino, Chieti, GBU, 2008, p. 83 e T. P. ROSSETTI *La religione di Stato*, Torino, 1861, ripr. fot., Fondi, UCEB, 1989, p. 7. Sulla categoria di «religione» nel pensiero di Rossetti, mi permetto di rinviare a G. C. DI GAETANO, «La religione che ci abbisogna»: sondaggi preliminari nel pensiero religioso di Teodorico Pietrocola Rossetti, in *Riforma, risorgimento e risveglio*, a cura di S. Maghenzani, G. Platone, Claudiana, Torino, 2011, pp. 189-218.

<sup>7</sup> Si veda in merito, oltre ai soliti MASELLI, *Tra risveglio e millennio*, cit., DE CECCO, *Con le proprie mani*, cit., anche D. D. RONCO, «Per me vivere è Cristo», *la vita e l'opera del Conte Guicciardini*, Fondi, UCEB, 1986.

nelle ultime due decadi citate, il ruolo e il pensiero di Rossetti sono sicuramente rilevanti. Un primo passo che compiremo allora nel rivisitare la polemica sarà quello di ricostruire per sommi capi questa vicenda di contestazioni anti-protestanti: lo faremo partendo dalla pubblicazione rossettiana del 1863 e andando a ritroso verso le sue primigenie manifestazioni. La scelta di questo procedimento a ritroso vuole enfatizzare il legame che il libro dei *Principii* intrattiene con questa vicenda, lungi dall'essere un episodio isolato e contingente.

### *Manifestazioni e radici della polemica*

#### *Gli anni '50*

Come è noto questo scorcio del secolo, per quanto attiene le dinamiche intra-protestanti, è dominato dall'esperienza del personaggio forse maggiormente di rilievo, Bonaventura Mazzarella (1818–1882)<sup>8</sup>, al quale sono legati altre vicende o esperienze, come quella del giornale «La Luce Evangelica»<sup>9</sup>. Sul conto dell'esperienza di Bonaventura Mazzarella, come è noto, pesò notevolmente il caso della chiesa della Gran Madre di Genova: Mazzarella, che nel 1852 era entrato a far parte della chiesa valdese, fu inviato a Genova per aiutare nell'opera di evangelizzazione nella città ligure. Qui prese le distanze dal mondo valdese dopo che la Tavola che aveva prima acquistato l'edificio di questa chiesa sconsecrata per adibirlo a luogo di culto evangelico in seguito, su pressioni del governo piemontese, aveva accettato di rivenderlo<sup>10</sup>. Bisogna però dire che il personaggio, anche all'indomani della rottura con il mondo valdese, è sempre stato interprete di percorsi ecclesiali *sui generis*<sup>11</sup>. È indubbiamente legittimo accostare, anche se non identificare totalmente, questi percorsi a quelli che stavano tracciando Guicciardini e Rossetti (questa è l'idea di Gangale). Mazzarella infatti è stato amico e fratello fedele degli esponenti di quella parte dei Liberi che poi nel tempo diver-

<sup>8</sup> Per una breve presentazione di Bonaventura Mazzarella si veda *Scelte di fede e di libertà. Profili di evangelici nell'Italia unita*, a cura di D. Bognandi e M. Cignoni, Torino, Claudiana, 2011, pp. 40-43. Si veda inoltre più avanti per riferimenti bibliografici più ampi; F. NATALI, *Bonaventura Mazzarella e il suo tempo (1818–1882)*, Lecce, Grafema, 2001 e in particolare, S. MASTROGIOVANNI, *Un riformatore religioso del Risorgimento, Bonaventura Mazzarella*, Torre Pellice, Claudiana, 1957.

<sup>9</sup> Vedi MASELLI, *Tra risveglio e millennio*, cit., pp. 96 sgg., GANGALE, *Revival*, cit., p. 20 sgg.

<sup>10</sup> MASTROGIOVANNI, *Un riformatore religioso del Risorgimento*, cit., pp. 36 sgg.

<sup>11</sup> Si veda SPINI *L'evangelo e il berretto frigio*, cit.

ranno le Assemblee dei Fratelli in Italia, in particolare di Rossetti e di Guicciardini, anche dopo il 1863, anno della pubblicazione dei *Principii*. Egli però si è avvicinato ed è stato prossimo all'esperienza del duo Guicciardini – Rossetti in maniera creativa, soprattutto da un punto di vista degli esperimenti ecclesiali e sempre tenendo sotto controllo le ricadute settarie e darbiste che a volte si intravedevano nelle chiese guidate dal Conte e dall'abruzzese<sup>12</sup>. In tutti i modi, all'indomani della «scissura»<sup>13</sup>, come documenteremo con alcuni passaggi della sua *Professione di fede* del 1857, la posizione e le espressioni di Mazzarella in ordine alla polemica anti-protestante, sono nettissime. Alla Conferenza dell'Alleanza Evangelica di Ginevra del 1861, Mazzarella afferma:

La nostra evangelizzazione è sincera, cristiana, diretta alle coscienze in cui è tuttavia il bisogno della salute, senza preoccupazione di politici avvenimenti, poiché il Vangelo è *potenza di Dio* ... Considerate la nostra condizione. Non si tratta per noi di opporre ai nostri cittadini né templi, né riti, né storia, né clero, perciocché han tutto ciò superiormente. Una cosa non hanno, la quale proporremo e opporremo: il Vangelo. Ed a coloro che ci chiedono: ch'erano mai gli avi vostri o quale è la vostra storia? Rispondiamo: eravamo morti nei nostri falli e nei nostri peccati, ma ora viviamo in Cristo! È vero, gl'Italiani hanno i lor pregiudizi contro il protestantesimo, ma a che pro ragionarne? Cristo è il nostro Salvatore, non il protestantesimo<sup>14</sup>.

Ma bisogna dire che Mazzarella già prima della rottura del 1854 aveva vissuto forme di adesione inquiete: da un lato c'è la richiesta ufficiale di essere membro della Chiesa Valdese (1852), dall'altro la non celata insofferenza, documentata da Valdo Vinay nella sua biografia di Luigi Desanctis, nei confronti della medesima Chiesa. Importante, dal punto di vista dell'inquietudine dell'appartenenza e della creatività degli esperimenti ecclesiali è, a nostro giudi-

<sup>12</sup> Per una caratterizzazione del darbismo e della dialettica con quelle che poi saranno le Assemblee dei Fratelli, mi permetto di rimandare al mio *I «Fratelli». Una critica alla modernità protestante*, in *La Chiesa degli italiani*, cit., pp. 295-343. Si veda inoltre, D. MASELLI, M. INTROVIGNE, *I Fratelli. Una critica protestante della modernità*, Leumann, Elledici, 2007.

<sup>13</sup> Per un'analisi dell'esperienza di Mazzarella, da un punto di vista valdese si veda R. JOUVENAL, *Bonaventura Mazzarella il valdismo e la riforma in Italia nel secolo XIX*, in «Rassegna Storica del Risorgimento», XLIII, 1956; V. VINAY, *Bonaventura Mazzarella e i valdesi*, in «Protestantesimo», XIII, 3, 1958.

<sup>14</sup> In «La rivista cristiana», III, 1875, p. 376 sgg., tratto da V. VINAY, *Luigi Desanctis e il movimento evangelico fra gli italiani durante il risorgimento*, Torino, Claudiana, 1965, pp. 230 sgg.

zio, la partecipazione di Mazzarella, insieme a Desanctis, al Sinodo del 1854, dove Mazzarella giunge essendo convinto che l'evangelizzazione dell'Italia dovesse avere la priorità nell'agenda della chiesa valdese. Il salentino era poi convinto che l'evangelizzazione dovesse essere consapevole del fatto che la peculiarità del messaggio evangelico potesse essere fraintesa:

Non v'ha cosa più terribile che il pensiero di esser poco o nulla capito ... Io ho da lungo tempo fissato di non evangelizzare prima d'esser conosciuto come uomo cangiato d'opinione e di fatti. Che diranno i giornali di Napoli e tutti i nostri nemici sentendo che io predico? Ecco che cosa è il protestantesimo: un uomo condannato per politica predica Cristo... Che c'importa se il papato resta [contro i consigli degli Scozzesi di pregare per l'abolizione del papato, *ndr*], purché gli eletti vengano subito a Dio? Finché noi Italiani non avremo in mira che di distruggere il papato faremo sempre bambolaggini: pensiamo a Dio per il suo regno ed egli senza che ne lo domandassimo ci darà molte altre cose per soprappiù. Predichiamo l'Evangelo senz'altra mira che di metterlo ne' cuori: Dio ne caverà maggiori frutti di quelli che noi stessi sapremo desiderare<sup>15</sup>.

Tutti questi elementi dovrebbero servire per rileggere opportunamente le parole che troviamo nella sua *Professione* di fede del 1857, affinché esse non siano interpretate unicamente alla luce dei fatti legati all'acquisto e alla vendita della chiesa della Gran Madre di Genova. Di fatto, già nel fluire di quegli eventi c'erano stati degli interventi da parte di alcuni protagonisti della vicenda che invitavano a non interpretare la figura dal patriota salentino unicamente alla luce delle dinamiche della questione della Gran Madre. Salvatore Mastrogiovanni ha ben documentato questa precauzione che alcuni avevano avanzato e avanzavano nell'interpretazione dell'azione di Mazzarella. Il riferimento qui è in particolare alla lettera di Edouard Le Mesurier (membro della comunità svizzera di Genova) del 23 novembre 1853:

Il Sig. Mazzarella non è un ministro della Chiesa, è un semplice laico; ed è proprio questo elemento che ha prodotto tanti convertiti, soprattutto tra gli increduli in questa città di Genova. Essi vedono un uomo di mondo, un semplice individuo, che è proprio come loro; franco, senza pregiudizi, che non è mai stato un prete; e tuttavia un uomo pio, devoto, fedele e un cristiano molto zelante e soprattutto perfettamente disinteressato. Ecco che cosa colpisce questi uomini che, fino a oggi, hanno creduto che la Religio-

<sup>15</sup> Ivi, Lettera del 18 settembre 1852, p. 188; Lettera del 7 Aprile 1852.

ne sia un mestiere per accumulare denaro e mantenere il popolo nell'ignoranza e nella schiavitù<sup>16</sup>

Ecco allora come, nella *Professione* di Mazzarella, trova espressione la polemica anti-protestante:

mi credo in dovere di farle conoscere, che cosa credano in fatto di Religione i Cristiani Evangelici, nel cui novero, grazie a Dio, mi trovo... Essi non sono né Cattolici romani, né protestanti, né valdesi, né altro: son cristiani perchè ripongon tutta la loro confidenza in Cristo, ed evangelici, perchè non ammettono vi sia cristianesimo fuori dell'Evangelo... gli Evangelici Cristiani d'Italia, uniti insieme non testimoniano di una dottrina di lor conio, non mettono innanzi una riforma architettata da esso loro, nè s'appoggiano ad opinioni adatte per oggidì e che poi dovessero cangiare. Il cristianesimo viene da Dio: può non essere ricevuto, ma chi lo accetta non dee ritenerlo che quale è stato dato: né papi, né concili né governi han potere di aggiungere o togliere alla parola di Dio<sup>17</sup>.

Gangale definirà il pensiero di Mazzarella in questi termini: «Il suo sistema può ritenersi codificativo dello spirito mistico e scismatico del movimento dei "Fratelli di Plymouth", ma, allo stesso tempo, è la riprova della impermeabilità del pensiero italiano allo spirito inglese»; da qui Gangale fa un elenco di influenze filosofiche sul suo pensiero, descrive lo scontro (tra sordi) con Ausonio Franchi, fino a concludere sulla "non filosofia" di Mazzarella, mancante, a suo giudizio della categoria della mediazione dialettica tra fede e storia<sup>18</sup>.

#### *Gli anni '40*

Negli anni '40 troviamo l'esperienza del giornale «L'Eco di Savonarola» pubblicato dagli esuli evangelici italiani a Londra all'interno della quale, per brevità, cogliamo alcuni indizi della riflessione di Camillo Mapei<sup>19</sup>. Quest'ultimo, nell'articolo di presentazione del giornale, esordisce affrontando il concetto di

---

<sup>16</sup> MASTROGIOVANNI, *Un riformatore religioso nel Risorgimento*, cit., p. 52.

<sup>17</sup> B. MAZZARELLA, *Professione dei cristiani evangelici d'Italia dichiarata dal loro apostolo Bonaventura Mazzarella e confutata da Giulio Nazari di Vicenza*, Asti, Tipografia Raspi, 1857.

<sup>18</sup> GANGALE, *Revival*, cit., pp. 20 sgg.

<sup>19</sup> Su C. Mapei vedi G. LUZZI, *Camillo Mapei. Esule, confessore, innografo*, Firenze, Claudiana, 1895; SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit.; MASELLI, *Tra millennio e risveglio*, cit.

setta: «Si ha forse pensiero di istabilir nuova setta?»<sup>20</sup>, si chiede giustificando il riferimento a Savonarola? Ciò che contrasta lo spirito settario, e che Mapei crede di intravedere proprio in Savonarola, concerne gli infiniti meriti di Cristo per i quali si ha la salvezza, e la meditazione dell'Eterna Parola per trovare il vangelo. Questi due elementi, che distanziano l'esperimento del giornale da una setta, devono poi essere proiettati sulla condizione italiana, con la conseguenza che a un dato di contenuto teologico se ne aggiunge uno di tipo patriottico: gli italiani saranno più propensi ad ascoltare questi due messaggi se essi saranno individuati sulla bocca di Savonarola. Troviamo qui l'esplicitazione di un *leit motiv* presente tra i Liberi: la convinzione di saper interpretare la natura e l'indole nazionale degli italiani nei confronti di un discorso religioso che gli stessi italiani sembrano rifiutare se proveniente da fonti straniere: «Una delle ragioni più potenti per cui la Riforma non trovò favorevole accoglienza fra le moltitudini della Penisola fu appunto la credenza che fosse germoglio del suolo germanico, d'onde per lo più sventure si son rovesciate sull'Italia»<sup>21</sup>. In merito al «carattere degli italiani», si registra il confronto con Merle d'Aubigné. L'argomentazione di Mapei ruota allora intorno alla posizione che l'evangelismo, posto sotto le insegne di Savonarola e che si va diffondendo e si deve diffondere in Italia, dovrà assumere nei confronti della Riforma del XVI secolo. Il passaggio sul carattere degli italiani e sulla dinamica del settarismo rientrano dunque all'interno della risposta a questo altro quesito: quale posizione assumere nei confronti dei tre secoli di protestantesimo?

Allorquando Camillo Mapei, nell'opera *Political, Religious and Moral State of Italy* del 1847<sup>22</sup>, parlando della religione in Italia, religione che è uno degli elementi che determinano lo spirito nazionale, giunge a spiegare il fatto che gli italiani non si confrontano con il libro sacro per scoprirvi il Vangelo, afferma: «La cosa triste è potenziata dal sapere che il protestantesimo, né nella dottrina né nei fatti, favorisce la causa di un popolo che soffre sotto la tirannia»<sup>23</sup>.

L'abruzzese in quest'opera delinea un quadro degli stati della penisola, in particolare del Regno di Napoli e dello Stato Pontificio. All'inizio pone, senza però rispondere, un interrogativo rivolto al mondo protestante in generale, alle nazioni cioè che mischiano fini politiche e zelo per la legge di Dio: «Considerino

<sup>20</sup> «L'Eco di Savonarola, foglio mensile diretto da italiani cristiani», I, p. 1.

<sup>21</sup> Ivi, p. 3.

<sup>22</sup> Noi citiamo quest'opera da un testo che comprende più materiale sull'Italia e al quale lo scritto di Mapei è aggiunto come prefazione, G. CARLYLE, C. MAPEI, *Italy Illustrated and described in a series of views*, London, Blackie & Son, 1863. Lo scritto di MAPEI, *The Political, Religious and Moral State of Italy*, si trova alle pp. I-CVIII.

<sup>23</sup> Le citazioni che seguono sono ivi, alle pp. XII-XIII.

essi che ciò che pensano in merito al significato di un libro [la Bibbia, *ndr*] che è sempre nelle loro mani, è di gran peso nei confronti di coloro che non conoscono niente di esso, tranne il nome». Mapei chiarisce qual è il suo punto di partenza, allorquando riflette sulla condizione religiosa dell'Italia: «Parlo a favore della religione di Gesù Cristo come è stata annunciata dagli apostoli». Ritiene dunque che ci siano alcuni elementi delle dottrine o delle posizioni riferibili al mondo protestante che hanno un diretto collegamento con l'infedeltà degli italiani: le contraddizioni presenti nella Bibbia che gli italiani, così sensibili alle divisioni interne dei protestanti, sanno subito cogliere; la sottomissione e l'acquiescenza passiva nei confronti dei governi stabiliti; lo spirito di discordia nell'interpretazione dei testi sacri; l'individualismo; le potenze protestanti che si accordano con le potenze occupanti l'Italia.

Gangale non fu tenero nei confronti della temperie londinese in cui nasceva *L'Eco* e in cui Camillo Mapei elaborava le proprie convinzioni: «essi furono protestanti soltanto perché protestavano per la riforma del papato, mentre si è invece protestanti perché il papato non si riforma». Stranamente però Gangale afferma, subito dopo, che l'evangelismo inglese al quale il gruppo dei savonaroliani si collegava era un evangelismo in cui «ogni possibilità di riformare il mondo par spenta»<sup>24</sup>.

Valdo Vinay, nel suo libro sugli esuli evangelici italiani a Londra, e parlando dell'altro protagonista, Salvatore Ferretti (1817-1874), si sofferma sull'antidenominazionalismo della linea del giornale «L'Eco di Savonarola» e della nascente Chiesa italiana<sup>25</sup> e sostiene la tesi che l'esperimento londinese non fu altro che un esperimento teso prevalentemente, se non esclusivamente, all'evangelizzazione e mancante di basi teologiche più solide.

Negli anni '40 del secolo XIX, dunque, la polemica anti-protestante si nutre di diversi motivi, ben evidenziati nello scritto di Mapei e sedimentatisi poi nell'attività del giornale londinese. Timothy Stunt ha costruito la sua teoria della *via media*, che egli individuerà nella sua massima espressione in T. P. Rossetti, proprio andando a guardare la temperie religiosa e riformista degli esuli italiani a Londra. Nella sua ottica la polemica anti-protestante sostanzia una sorta di superamento della «condizione protestante»<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> GANGALE, *Revival*, cit., pp. 19-20.

<sup>25</sup> V. VINAY, *Evangelici italiani esuli a Londra durante il Risorgimento*, Torino, Claudiana, 1961, pp. 84-85.

<sup>26</sup> T. STUNT, *The "via media" of Guicciardini's closest collaborator Teodorico Pietrocola Rossetti*, in *Piero Guicciardini 1808-1886*, cit. Si veda inoltre dello stesso autore, *From Awakening to Secession. Radical Evangelicals in Switzerland and Britain 1815-1835*, Edinburgh, T.&T Clark, 2000.

*Gli anni '30*

Per quanto concerne gli anni '30 la polemica di cui ci occupiamo si rintraccia nell'ambito di quello che Giorgio Spini definisce l'equivoco che si era generato in Toscana grazie all'intreccio tra tre componenti: le influenze sociniane, con l'enfasi posta sulla dottrina di matrice protestante del libero esame, come elemento che potesse fare da motore a una possibile riforma civile; il cattolicesimo liberale, interpretato soprattutto da Raffaello Lambruschini [alle spalle dell'evangelismo toscano nel contesto di quello che Spini definisce «equivoco»<sup>27</sup>]; e infine l'evangelismo risvegliato che può essere fatto risalire ad Alexandre Vinet<sup>28</sup>. Si sa che uno degli eventi cruciali che contribuì a sciogliere questo equivoco e ad allontanare queste tre componenti fu la famosa riunione del 3 Aprile 1844, in casa di Cremieux. Ecco allora le parole di Spini che documentano la presenza e la fisionomia della polemica anti-protestante per un'epoca molto antica: «Proprio perché in polemica con avversari inalberanti il nome “protestante”, come sinonimo di libero esame, ovvero con Chiese di Stato denominantisi anch'esse come “protestanti”, i seguaci del Risveglio non hanno alcun particolare entusiasmo verso un tale aggettivo e preferiscono di gran lunga chiamarsi “evangelici”»<sup>29</sup>. Per Spini l'equivoco si collocava sul piano ecclesiologico, vale a dire «la costruzione di una nuova comunità religiosa sulla base della più radicale dottrina del *Reveil*»<sup>30</sup>. In questo periodo, tra l'altro, non si pone ancora il tema della riformabilità del papato, categoria, ricordiamolo, con la quale Gangale pensa di spiegare gli esperimenti degli esuli italiani a Londra. Il tema ecclesiologico riguarda in primis la possibilità di un cattolicesimo riformato, possibilità questa molto distante dal problema della “forma” della chiesa che sarà presente in Rossetti trent'anni dopo nell'opuscolo sui *Principii*. Tuttavia l'appello al puro Vangelo intorno al quale si incontravano i religiosi toscani aveva in sé tutti i germi di una riflessione radicale sulla chiesa che investisse non solo i “principii” della Chiesa romana ma che poteva estendersi anche ai “principii” delle chiese protestanti.

Le radici della polemica, come quest'ultima si manifesterà successivamente negli anni '60, soprattutto con il libretto di Rossetti, si rinvengono dunque in più

<sup>27</sup> SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 152.

<sup>28</sup> Vedi R. PECCHIOLI, *Guicciardini e la Chiesa «degli Italiani»*, in *La Chiesa «degli italiani»*, cit., pp. 143-178.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 163.

filoni che attraversano i decenni precedenti, contaminandosi con condizioni storiche in evoluzione e arricchendosi di motivi e ragioni che in qualche modo la definiscono sempre di più.

Questa panoramica, sicuramente incompleta, delle manifestazioni e delle radici della polemica anti-protestante vuole semplicemente segnalare il fatto che l'evangelismo italiano dell'Ottocento era costantemente attraversato da tale polemica, con tutti gli interrogativi che essa provocava.

Gli storici hanno letto e interpretato la polemica anti-protestante dei Liberi ora con categorie di tipo politico (i Liberi erano repubblicani mentre gli altri protestanti erano monarchici e filo-piemontesi); ora con categorie di tipo sociale (i Liberi erano patrioti ed esuli a differenza dei Valdesi); ora con categorie di ordine storico-contingente, come quella relativa al tema degli aiuti provenienti dall'estero; ora con categorie di ordine teologico (pietismo e romanticismo e assenza di un pensiero dogmatico).

La lettura a partire da categorie politiche era evidente nell'opera di Spini, al punto che nel 1957 Salvatore Mastrogiovanni, nel suo lavoro su Bonaventura Mazzarella, affermò: «[Spini] aggiunge poi un rilievo di natura politica di cui non sapremmo valutare il fondamento: ed è che i nostri ribelli ce l'avevano bensì con la Tavola [Valdese] perché darbisti, ma ce l'avevano pure col Cavour perché repubblicani». Il riferimento immediato qui è la vendita della chiesa della Gran Madre a Genova»<sup>31</sup>. Le categorie sociologiche le rinveniamo soprattutto nei lavori di Maselli che parla di una «spiccata attività sociale» delle Società evangeliche (creazione queste peculiari dell'ambiente dei Liberi), e sono anche categorie sociali quelle che egli usa nello stesso contesto per spiegare le differenze ecclesiali e liturgiche tra Liberi e Valdesi: culto libero contro liturgia valdese<sup>32</sup>.

*È possibile una nuova lettura di questa polemica?*

Per delineare i contorni di una possibile *filosofia della religione* dei Liberi, per quanto attiene i contenuti più teologici della polemica anti-protestante, ci cimenteremo nell'analisi delle pagine del libro dei *Principi* di Rossetti, guardando soprattutto al progetto generale che vi soggiaceva, progetto evidente soprattutto nei Trattati che seguono la tanto famosa e discussa Introduzione<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> MASTROGIOVANNI, *Un riformatore religioso*, cit., pp. 58-59; MASELLI, *Tra risveglio e millennio*, cit., p. 94.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 100-101.

<sup>33</sup> DE CECCO, *Con le proprie mani*, cit., p. 124.

Si tratta di Trattati che in parte erano già noti e che avevano una buona circolazione nelle chiese dei Liberi; a volte, come nel caso del trattato sulla *Chiesa*, cambiando il titolo. I primi quattro trattati, *Che cosa è un Cristiano*; *Il Credo secondo gli Apostoli*; *Il Battesimo*; *La Cena del Signore*<sup>34</sup> sono una sorta di presentazione delle convinzioni soteriologiche ed ecclesiologiche dell'evangelismo dei Liberi. Si inizia con il *quid* dell'essere cristiani, con un' enfasi posta sulla conversione e sulla nuova nascita. Nel Trattato *Che cosa è un cristiano* si spiega che cristiano è colui che sa di potersi fidare, per fede, dell'opera di redenzione compiuta da Dio tramite Gesù Cristo, grazie alla quale donne e uomini sono perdonati. Per tale motivo, «essi sono chiamati a passar la loro vita al suo servizio, in tutto quello che fanno, e in tutto quello che dicono; ed in questo consiste la loro felice libertà» (pp. 48-49).

Nel Trattato *Il Credo degli Apostoli*, Rossetti sintetizza l'insegnamento del Nuovo Testamento ritenendo che questo sia più completo dei Credi della chiesa antica (degli Apostoli, di Nicea e di Atanasio), i quali non indicano il modo in cui si è salvati e si diventa cristiani (giustificazione, rigenerazione, conversione). Nel Trattato *Il Battesimo*, troviamo un insegnamento abbastanza nitido sul battesimo degli adulti e per immersione (da ricordare che lo stesso Rossetti ebbe un approccio complicato al suo battesimo)<sup>35</sup>. Si discute e si respinge il battesimo dei bambini in tutte le accezioni in cui era praticato e giustificato: «Del resto tutti i teologi conoscono bene che il battesimo dei bambini non si può sostenere coll'appoggio della Parola. [...] Quelli a cui piace di ritenerlo, ricorrono ed han bisogno di ricoverarsi alla tradizione. [...] Sarà però meglio che i cristiani, senza prendere ragione di setta, vadano e si appoggino unicamente alla Parola» (p. 62).

Nel IV Trattato si affronta il tema de *La Cena del Signore*, ponendo particolare enfasi sul carattere rappresentativo dei simboli, sul fatto che non si tratta di un sacramento, sulla dimensione orizzontale della comunione tra coloro che partecipano e, di conseguenza, sulla contestazione dell'amministrazione da parte di un ministro di culto ordinato o di un sacerdote. La Cena del Signore non è prescritta ad altri che ai veri credenti e rappresenta un momento di comunione non solo con Dio ma anche tra i partecipanti. Il Trattato presenta la Cena come momento di *libertà* del popolo di Dio, prendendo spunto dalla situazione della chiesa di Corinto: «in tutto questo disordine non esistette mai quella mischianza di fedeli

<sup>34</sup> ROSSETTI, *Principii*, cit., pp. 44-166. Da ora in avanti, con qualche eccezione, riportiamo nel testo tra parentesi le pagine delle citazioni tratte dai Trattati.

<sup>35</sup> Vedi in merito D. D. RONCO, «Crocifisso con Cristo». *Biografia di Teodorico Pietrocola Rossetti*, Fondi, UCEB, 1991, p. 91, con testo completo dello scritto *Il mio battesimo* (1874) in appendice, pp. 188 sgg.

e di miscredenti che, per nostra vergogna, si vede oggidi: e non vi era neppure quel che ora notasi dovunque: la comunione cioè tra *la chiesa e il mondo*. Qui troviamo i fondamenti di un'ecclesiologia di professanti e non multitudinista che presenta però due complicazioni: in che modo si riconoscono e si accolgono in comunione i veri credenti? Come interagire con la mescolanza di chiesa e mondo?

La sola condizione comandata dalla Scrittura onde essere partecipi della comunione è l'unione con Cristo per fede, e il conoscere i nostri peccati annullati (Eb 11:26) ... [vedi il Trattato I] ... È cosa del tutto contraria alle Scritture l'ordinare che qualcuno prima di essere ammesso alla cena dia il suo assenso sopra materie non essenziali alla fede cristiana» ... «La cena del Signore fu istituita da lui per essere il simbolo esteriore e lo strumento d'unione fra i suoi (p. 71).

Con il Trattato V, *La raunanza dei figli di Dio nel tempo presente*, entriamo nell'area delle problematiche *de facto* maggiormente collegate all'Introduzione dei *Principii*. Qui troviamo alcuni elementi della polemica anti-protestante: i tentativi di legittimazione delle divisioni tra protestanti, i confini tra evangelizzazione e culto, le forme di concordia e di alleanza tra chiese e gruppi cristiani e infine il tema della separazione, esprimibile come risposta alla domanda: *quali sono i doveri de' Cristiani in mezzo a tante sette?* L'assunto di partenza del Trattato è che «Dio stesso è quello che forma le chiese convertendo le anime al suo Figliuolo» (p. 73). Di fronte a questo assunto le ragioni delle divisioni di ciò che Dio ha unito, si tratti delle diversità di opinioni o dell'esercizio della tolleranza, non hanno valore. C'è un ulteriore elemento che rende queste giustificazioni inadeguate e che è in grado anche di aggirare l'argomentazione per la quale l'unione a cui si fa riferimento è di ordine invisibile e spirituale: «Il mondo crede a quello che vede»<sup>36</sup> (p. 74). Il principio dell'unità fra i cristiani è dunque che «colui che è nato da Dio, si unisca co' figli di Dio nel nome del Signore e sotto la direzione del Santo Spirito ... ecco la vera base della radunanza dei figliuoli di Dio. No; non vi è altra base di radunanza per i fedeli e lo scisma consiste appunto nel volerne stabilire una diversa».

Alla domanda su cosa si deve fare di fronte allo scenario delle sette, abbiamo una risposta che si colloca su due versanti: quello interno e quello esterno. In primo luogo «essi [i cristiani, *ndr*] debbono unirsi nel nome di Gesù, adorare e servir Dio, e riconoscere i doni del ministero» (p. 73). La presenza dei ministeri non sarà un impedimento al sacerdozio di tutti i credenti, sacerdozio che nel culto

<sup>36</sup> Sulla dinamica tra “visibile” e “invisibile” si veda il mio *I «Fratelli»*, cit., pp. 313 sgg.

si manifesta attivo e determinante, ma soprattutto non impedirà la destinazione principale di tale sacerdozio, l'evangelizzazione: «non impedirà ai cristiani di predicare Gesù» (p. 76).

Così da una parte si vedrà la manifestazione dell'unità del corpo nella raunanza dei discepoli riuniti per celebrare la Cena del Signore, per adorare insieme, ed esortarsi a vicenda, e dall'altra parte si vedrà un vasto campo lasciato all'attività individuale di ciascuno per l'evangelizzazione del mondo — due cose distinte, quantunque generalmente confuse nel disordine attuale della cristianità (p. 77).

Da qui segue la critica della mescolanza di ministero evangelistico e ministero di edificazione, mescolanza frutto di una visione di chiesa non soddisfacente. In questo Trattato viene poi discussa l'ipotesi che a fare da collante tra gli evangelici sia solo l'evangelizzazione, lasciando immutate le strutture ecclesiali dei singoli raggruppamenti di evangelici. Nei confronti di questa ipotesi il Trattato cambia tono e, pur criticando il fatto contraddittorio del mantenimento delle strutture delle proprie chiese, assume un approccio più sfumato nei confronti dell'idea che l'evangelizzazione veda tutti i cristiani insieme (p. 78). La critica a questa ipotesi sta nel fatto che l'evangelizzazione non è il centro voluto dagli apostoli per la manifestazione dell'unione, centro che consiste al contrario nella Cena del Signore. Per quanto riguarda il fenomeno delle Alleanze<sup>37</sup> tra evangelici, ecco lo sferzante giudizio del Trattato:

rinunziare alle denominazioni diverse nelle quali ognuno s'è accomodato secondo la propria sapienza o le tradizioni dei suoi padri, rinunziare a tutto questo per riunirsi coi cristiani che sono vicini intorno ad un medesimo pane, e sotto la guida d'un medesimo Spirito, e per conseguenza, nella semplicità dichiarata dalla Parola di Dio, è la sola cosa che non vogliono fare. Eppure è la sola riunione che il Signore domanda loro [...] (p. 80).

---

<sup>37</sup> Nel 1846 a Londra nacque, preceduta da diversi incontri di preparazione e di preghiera, l'Alleanza Evangelica. All'epoca il movimento dei Brethren (con questo termine si indica la controparte anglosassone delle Chiese Libere italiane guidate da Guicciardini e da Rossetti) aveva già venti anni di esistenza e tra i due fenomeni si instaurò una dialettica non sempre positiva. Si veda in merito T. GRASS, *Gathering to his Name. The Story of Open Brethren in Britain and Ireland*, Paternoster, Milton Keynes, 2006. Si veda inoltre, DI GAETANO, *I «Fratelli»*, cit., p. 332, n. 68.

Da tutto ciò che è stato detto, discende infine la logica della separazione che, come abbiamo spiegato altrove<sup>38</sup> registrò due approcci diversi sia in Inghilterra sia in Italia. Bisognava separarsi sulla base della convinzione che le chiese fossero ormai mescolate con il mondo e avevano apostatato, per arrivare a un'unione più piena tra credenti fuoriusciti dalle varie denominazioni (questa era l'opzione darbista). Oppure, sulla base di una concreta esperienza di comunione e unità, grazie al radunarsi intorno alla Cena del Signore, credenti di più denominazioni e senza ministri ordinati (e questa fu l'esperienza degli *Open Bretheren* in Inghilterra e dei Liberi in Italia), potevano separarsi dalle altre denominazioni che si presentavano ai loro occhi come contesti che tenevano insieme i propri membri sulla base di una confessione di fede, separandoli nel contempo da altri credenti che avevano altre confessioni di fede.

Altri cristiani mi chiamano ad unirmi a loro, ma m'impongono una speciale professione di fede, o una organizzazione esteriore, o tal ministero che Dio non ha stabilito, – io ricuso. Chi è lo scismatico? Io che ricuso? No, anzi quelli che mettono alla nostra riunione condizioni che il Signore non ha prescritte (p. 81).

Egli è evidente che riunendomi ai cristiani che hanno imposto tale forma, o tale condizione, io mi separo da quegli altri che hanno imposta una diversa; vale a dire egli è evidente che creando dei compartimenti diversi per la greggia del Signore le loro costituzioni sono barriere che impediscono alla greggia stessa di riunirsi in una sola, sotto un solo pastore» (p. 81).

Ecco perché non mi unisco ad alcuna denominazione sia Valdese, o Anglicana, o Presbiteriana, o Metodista, o Battista. Non che io non desideri la riunione dei figli di Dio, anzi la desidero assai, ma non voglio essere responsabile degli osatcoli che sono frapposti dalla volontà degli uomini. – Perciò io voglio essere cristiano e null'altro che cristiano (pp. 81-82).

È forte, nel contesto di questa diatriba la fiducia nell'azione trascendente di Dio che può operare il miracolo, miracolo che porterà alla messa in comune dei doni: «Se ci abbandoniamo francamente alla sua direzione, egli è potente a riunire le membra sparse del corpo di Cristo» (p. 82).

Abbiamo allora in questo Trattato la ricapitolazione della polemica intorno al tema ecclesiologico (già posto in evidenza da Spini). Solo che questo tema si presenta duplice: da un lato c'è la dimensione interna, il tipo di unione e di unità

---

<sup>38</sup> Ivi, pp. 295-343.

che bisogna avere tra credenti, e dall'altro c'è la dimensione esterna (a che cosa serve essere uniti?) con il tema dell'evangelizzazione che emerge come la risposta per eccellenza. Le due dimensioni si influenzano reciprocamente e la polemica anti-protestante interseca entrambi i piani.

Una frase del Trattato VIII, *Delle Discipline delle chiese di Cristo*<sup>39</sup>, un Trattato che a questo punto diventa cruciale per la costruzione di un nuovo paradigma interpretativo della polemica anti-protestante, lega entrambe le dimensioni:

La testimonianza non è la Bibbia, ma bensì la Chiesa. Un libro non è atto a manifestare, senza che possa nascere contrasto e controversia per la pochezza dell'individuo, la testimonianza della verità nel mondo; pochi lo leggono, e forse pochi lo comprendono: ma una chiesa costituita, com'è detto nella Bibbia, è per mezzo dello Spirito perfettamente atta all'oggetto della testimonianza; perché la città posta sopra un monte non può essere nascosta (p. 100).

Alla Chiesa, in quanto chiesa è assegnato il compito primigenio della testimonianza verso l'esterno, una testimonianza non circoscrivibile alla proclamazione verbale. Il messaggio infatti abbraccia anche la stessa azione, è anima ma anche corpo: «In riassunto diciamo che i fratelli vogliono in Cristo e per lo Spirito testimoniare in corpo e in ogni cosa a seconda della Parola di Dio» (p. 93).

Se la chiesa è essa stessa la testimonianza, allora non ha semplicemente un compito missionario ma ha una natura evangelisitica e missionaria. La sua forma non sarà indifferente a questa natura e destinazione esterna della chiesa. La forma (motivo interno), ricordiamolo, è il tema fondamentale del distinguo tra Chiesa Romana, Chiesa Protestante e Chiesa Cristiana: «la *forma* [si sta parlando dei protestanti, *ndr*] fu per loro sempre più potente dello *spirito*, e si lacerarono sempre per salvar quella, non già questo» (p. 25). Inoltre, afferma Rossetti nell'Introduzione dei *Principii, la mancanza d'una forma ecclesiastica* (p. 40) è la quinta cosa che i «formalisti ci appongono a torto». E la forma ha a che fare con il problema della «organizzazione di Chiesa che ci viene da Dio» e del fondamento dell'unità: su quale base è unita la chiesa del Dio vivente? L'esperienza storica mostra che a partire dagli scismi della Chiesa romana e ancor più a partire dalla Riforma del XVI secolo, gli uomini si sono radunati insieme «facendo vincolo delle diverse comunioni le differenze delle loro opinioni» (p. 103).

<sup>39</sup> De Cecco l'attribuisce a Guicciardini, in *Con le proprie mani*, cit., p. 126.

Se il sistema romano, o anglicano, e le diverse sette che si sono separate da loro fossero corpi uniti insieme dallo spirito di Dio, e non si radunassero per altra virtù che del nome di Cristo, sarebbe scisma il separarsi da loro, e l'unità dello spirito sarebbe in quel caso violata, ma quei sistemi non sono la Chiesa di Dio (p. 102).

Sottintende questa visione dell'unità dei credenti che deve essere in grado di superare le differenze denominazionali una pneumatologia e una dottrina dell'unione mistica con Cristo molto avanzata: «Separazione dal mondo, unione dei santi e libertà dello e dipendenza dallo Spirito Santo secondo la Parola, erano tutti elementi di una stessa esperienza e di una medesima concezione della Chiesa»<sup>40</sup>.

Per Rossetti, allora, non è scisma quello posto in atto nei confronti di realtà ecclesiali che hanno fatto entrare il mondo al loro interno. Scisma qui è atteggiamento negativo nei confronti di una costruzione comune, quella della chiesa a diversi livelli, ma non è rinuncia a ogni forma di collaborazione. La separazione dai sistemi mondani ha anch'essa finalità di testimonianza: si tratta di non ingannare le anime per il fatto che le realtà ecclesiali si definiscono cristiane (p. 120). Per l'autore del Trattato, infatti, una chiesa che non si raccolga unicamente intorno al vangelo e che non è composta da persone unite a Cristo e unite fra di loro dallo Spirito ha un impatto negativo nella testimonianza evangelistica. Nel 1871, così si esprimeva Rossetti, «Chi volesse adunque definire il Cristianesimo a' di nostri dovrebbe dire: il Cristianesimo del XIX secolo è la predicazione delle Chiese e delle sette: l'opera sua consiste nel trarre anime da una setta per metterle in un'altra»<sup>41</sup>.

La delineazione evangelistica e missionaria della natura della chiesa non pone solo in evidenza il problema della forma, ma fa emergere anche il problema del rapporto con il contesto in cui deve operare una chiesa che ha una natura missionaria: questo contesto per i Liberi era l'Italia, ed era diverso dalle altre nazioni. Qui sorge il tema dell'interpretazione «strategica» del modo d'essere della chiesa nel mondo, nel XIX secolo<sup>42</sup> e in Italia.

I paragrafi conclusivi dell'Introduzione dei *Principii* si concentrano particolarmente, infatti, su questi problemi, «in faccia a questa Babele di sette che ci vengono da oltremonte e d'oltremare [...]» (p. 37). Nella pagina 38

<sup>40</sup> Quest'affermazione è di Tim Grass che commenta così la dottrina di J. N. Darby della natura celeste della chiesa, vedi DI GAETANO, *I «Fratelli»*, cit., p. 307.

<sup>41</sup> T. P. ROSSETTI, *Il problema religioso*, Firenze, Stab. G. Pellas, 1871, rist. Fondi, UCEB, 1989, p. 13.

<sup>42</sup> DE CECCO, *Con le proprie mani*, cit., p. 131; DI GAETANO, *I «Fratelli»*, cit., p. 333 sgg.

dell'Introduzione troviamo le riflessioni che possono avviarci alla conclusione di questo contributo e permetterci la delineazione della chiave di lettura per la polemica anti-protestante a cui abbiamo guardato. Rossetti sostiene che la *Chiesa italiana* non debba curarsi del disprezzo che le viene dal resto del mondo evangelico e ciò per amore di pace e perché «ben desideriamo vivere in comunione con tutti coloro che con sincerità di cuore invocano il nome del Signore». Segue il battagliero rifiuto di farsi imporre forme «fracide che cadono a lembi ne' loro paesi e che sono causa del razionalismo e della incredulità delle loro nazioni» e l'appello alla separazione.

In questo pronunciamento troviamo tre temi che coprono interamente i due versanti della visione di chiesa missionaria (interno ed esterno). In primo luogo si parla di *forme*, dunque di organizzazione delle chiese, forme che in qualche modo devono esprimerne l'essenza. In secondo luogo queste forme hanno una relazione con le crisi interne delle chiese che le esprimono e con la loro storia. In terzo luogo si parla dell'incredulità delle nazioni da cui provengono queste forme ecclesiali.

### *Missional*

Abbiamo detto all'inizio che volevamo rintracciare i contorni di una sorta di filosofia della religione che si intravede nei Liberi grazie alla polemica anti-protestante. Desideriamo a tal fine utilizzare questo neologismo (*missional*) per riassumere questi contorni. Il termine è stato coniato nel contesto degli studi missionologici per indicare un nuovo modo di concepire l'impegno nella missione e nell'evangelizzazione: essere *missionali* infatti non equivarrebbe a essere «missionari»<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> C. J. H. WRIGHT, *The Mission of God. Unlocking the Bible's grand narrative*, Nottingham, Inter-Varsity Press, 2006, è forse il testo che meglio illustra il senso e il concetto che *missional* (ora tradotto in italiano con *missionale*) vuole trasmettere. In sintesi, mentre l'aggettivo "missionario" tende a collocare la missione (e l'evangelizzazione) della chiesa tra le sue attività esterne, *missionale*, al contrario, vuole indicare la consapevolezza che la missione (e l'evangelizzazione) non siano concepite come attività ma come un modo d'essere della chiesa e del popolo di Dio. Il termine *missionale* è abbondantemente usato nell'ambito del cosiddetto Movimento di Losanna, vale a dire il Movimento evangelico responsabile delle tre grandi consultazioni mondiali sull'evangelizzazione di Losanna (1974), Manila (1980) e Città del Capo (2010): si veda *Tutta la chiesa deve portare tutto il vangelo a tutto il mondo*, a cura di J. Stott, Chieti, GBU, 2010; *L'Impegno di Città del Capo*, Chieti, GBU, 2011.

Nell'Ottocento sarebbe stato missionario quell'evangelismo e quel protestantesimo che pianificava e organizzava l'evangelizzazione e la missione come attività speciali ed esterne al modo di essere chiesa: si imparava l'italiano, si creavano delle competenze specifiche in seno agli organi direttivi delle singole chiese e si andava in missione, magari inviando un pastore in una città o aprendo una stazione missionaria come accadde a Genova, Firenze, La Spezia e altrove. E una volta in missione si inaugurava una dinamica di flussi comunicativi tra il centro e la periferia (si pensi al caso della chiesa della Gran Madre di Genova) che tendevano a enfatizzare il carattere estrinseco dell'attività evangelistica e missionaria nei confronti delle esigenze dei gruppi che si andavano formando, anche in ragione del contesto sociale e storico.

Tutto ciò era contestato dai Liberi. La loro azione diretta e creativa appariva come il frutto di una coscienza che in qualche modo anticipava ciò che oggi l'aggettivo *missionale* vorrebbe catturare: avevano una forte coscienza dell'ora, del tempo e delle condizioni storiche che doveva incidere fortemente sul modo di concepirsi chiesa, al punto tale da spingerli a provare nuovi esperimenti ecclesiali più direttamente legati alle pagine neotestamentarie. Rossetti è molto chiaro in merito:

[I cristiani della Chiesa italiana, *ndr*] non ne vogliono sapere di forme giudaiche e mondane, né di costituzioni di Chiese riformate, perché Cristo ha di già costituita la Chiesa – né del protettorato del mondo, perché non sono del mondo (Gio. XVII,16). Non vogliono alcun nome eccetto quello di *Cristiani* per la grazia di Dio (v. Fatti *degli Ap.* XI, 26; XXVI, 28; 1 Pie. IV, 16). Vogliono essere *Italiani*, e non già Valdesi, o Scozzesi, o Metodisti; – vogliono essere *Cristiani* e non già papisti, né protestanti, né riformati (p. 43).

La polemica anti-protestante (*lo strano spettacolo del protestantesimo dalle cento sette*) sembra nascondere allora una visione dell'essere chiesa, ma forse anche dell'essere cristiani, che non si articolava in un momento strutturale e istituzionale e in tanti momenti performativi. Al contrario, questa visione poneva da subito i *cristiani italiani* nella condizione di doversi concepire nella novità della condizione *missionale*, completamente catapultati nell'agone storico del tempo che stava maturando.

GIACOMO CARLO DI GAETANO



## Alessandro Gavazzi, tra politica antipapista, ideali risorgimentali e cultura evangelica

Nato da una famiglia cattolica ultrapapalina della buona borghesia bolognese<sup>1</sup>, Alessandro Gavazzi (1809-1898) si rivela una figura assai originale della storia risorgimentale, anche se in alcune scelte fatte nel corso della vita è possibile ritrovare aspetti di numerosi altri uomini di fede, che come lui coniugarono i sentimenti patriottici ad una vocazione religiosa rinnovata. Dopo aver frequentato il Collegio bolognese di San Luigi, appartenente all'ordine dei Chierici regolari di San Paolo (Barnabiti), dove si badava più allo sviluppo spirituale che alla formazione culturale degli alunni, il giovane Gavazzi decise di farsi monaco all'età di sedici anni, per assecondare quel suo indomabile temperamento di zelante servitore della causa, che nel clima di devota religiosità familiare non avrebbe potuto che condurlo ai voti. Più tardi, Alfredo Tagliatela cercò di giustificare quella scelta spiegando che quell'uomo colmo di esuberanza e dotato di una personale visione della giustizia «si sentiva chiamato a raddrizzare le cose storte, a proteggere i deboli, a tener testa ai superbi»; e fu forse per questa ragione che ancora giovanissimo egli «vide nel pulpito cristiano il solo possibile sfogo all'esterno dell'eloquenza, impartitagli da natura, che sentiva ruggire nel petto»<sup>2</sup>.

Come si è detto, quella di Gavazzi è una personalità molto particolare e a volte controversa che ha riscontrato nel dibattito storiografico non sempre un giudizio positivo. Egli si presenta infatti come un uomo dalle molte apparenti incertezze e ambiguità, ma risulta anche una figura fascinosa e carismatica che partecipa senza risparmiarsi agli eventi principali del Risorgimento. Ciò nondimeno, al di là dei facili giudizi che possono scaturire da alcuni suoi comporta-

---

<sup>1</sup> Luigi Santini ricostruisce con ricchezza di particolari l'*entourage* della famiglia Gavazzi, spiegando come la sua fosse una «tipica famiglia della borghesia italiana del primo Ottocento, nella quale un'ardente vita religiosa si univa al lealismo verso il pontefice - sovrano». Infine, ci dice che la vita della famiglia era regolata secondo i consigli del fido confessore (L. SANTINI, *Alessandro Gavazzi. Aspetti del problema religioso del Risorgimento*, Modena, Società Tipografica Editrice Modenese, 1955, pp. 7-8).

<sup>2</sup> A. TAGLIATELA, *Alessandro Gavazzi, il cappellano di Garibaldi (1809-1889)*, Roma, Il Risveglio, 1933. Riguardo alla vocazione religiosa di Gavazzi e sulla sua scelta di entrare nell'ordine dei barnabiti cfr. anche SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit., pp. 12-14.

menti, non è possibile mettere in dubbio, insieme alla devozione per la causa italiana, la bontà del suo agire e la schiettezza del suo sentimento religioso. Di fronte a queste considerazioni, le difficoltà principali insorgono nel momento in cui si cerca di definire la sua esperienza politico-religiosa alla luce delle vicende che lo videro protagonista tanto del movimento d'indipendenza italiana e di unità nazionale quanto di quello del protestantesimo italiano. Pertanto, se tali vicende risultano agilmente ricostruibili sul piano degli avvenimenti storici, grazie all'abbondanza di documenti e di pubblicazioni italiane e straniere sulla sua vita<sup>3</sup>, sovente esse restano di non facile interpretazione sul piano della riflessione politica e religiosa che in lui generarono. Pesa infatti sul giudizio complessivo della sua persona anche la fama di un carattere passionale ed eccessivo, che spesso rendeva il barnabita problematico, se non addirittura scomodo, agli occhi degli stessi amici e compagni. Ne è un esempio il suo rapporto con Daniele Manin, il quale durante l'assedio della Repubblica di San Marco preferì tenere a distanza Gavazzi, impegnandolo nella raccolta di fondi a favore della causa repubblicana e nel tenere desta la passione patriottica, nell'intento di evitare che i suoi infuocati comizi finissero per spargere discordia tra le diverse correnti della città lagunare, appiccando il fuoco della polemica<sup>4</sup>. Senza dilungarci in altri esempi, si può

<sup>3</sup> Anzitutto, Gavazzi ci ha lasciato ampia memoria delle proprie vicende, attraverso il lascito di scritti autobiografici, tra cui ricordiamo il testo inedito del suo diario, i cui resoconti si arrestano al 1870: A. GAVAZZI, *Autobiografia manoscritta*, il documento è composto di 54 quaderni di venti pagine ciascuno, di cui una copia è custodita nell'Archivio della Tavola Valdese (d'ora in poi ATV) di Torre Pellice. Altri documenti in cui si possono trovare numerosi riferimenti autobiografici sono: A. GAVAZZI, *My recollections of the last four popes, and of Rome in their times*, Londra, Partridge & Co., 1858 e Id., *Father Gavazzi's Life and Lectures*, New York, De Witt and Davenport, 1853<sup>3</sup>. Su di lui invece sono state scritte numerose biografie, tra le quali, oltre a quella già citata di Luigi Santini, ricordiamo: G. M. CAMPANELLA, *Vita del Padre Gavazzi (1851)*, Whitefish – Montana, Kessinger Publishing, 2010; R. P. SYLVAIN, *Clerc, garibaldien, prédicant des Deux Mondes. Alessandro Gavazzi (1809-1889)*, Québec, Le Centre pédagogique, 2 voll., 1962; TAGLIALATELA, *Alessandro Gavazzi*, cit. Per maggiori informazioni bibliografiche sugli scritti di Gavazzi e sugli autori che di lui si sono occupati si vedano G. MONSAGRATI, *Gavazzi, Antonio (in religione Alessandro)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 52, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1999, pp. 719-722; SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit.

<sup>4</sup> Cfr. SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit., pp. 61-64, 76-77 e n., 84-85 e n. Si veda inoltre la lettera del gennaio 1849 di Manin a Gavazzi dopo l'allontanamento di quest'ultimo da Venezia, in cui il presidente della Repubblica veneta scrive al focoso predicatore: «Caro Gavazzi, mi rincresce quanto è avvenuto. Ma dovete considerare che noi abbiamo assunto l'impegno sacro di difendere Venezia a ogni costo, e che Venezia non può essere difesa se non si mantengono la concordia e la tranquillità. Le quali potevano essere compromesse dal vostro circolo popolare [...] e per le teoriche socialistiche che vi si cominciavano a predicare» (M. ISNENGI, *La Repub-*

sostenere a ragione che Gavazzi fosse un animo poco docile, abituato ad esternare la propria esuberanza con gesti eclatanti se non teatrali, incapace com'era di trattenere una prorompente oratoria tribunizia, più spesso condita di lazzi, di attacchi e accuse feroci che sorretta da sottili ed efficaci argomentazioni. In ogni caso, non si può dubitare della buona fede delle sue intenzioni e delle sue azioni, accompagnate da una schiettezza di modi e di parola che non lascia alcuna incertezza sulle ragioni profonde e autentiche che animarono la sua esistenza di cristiano e di patriota. Di ciò è prova anche la vivace e inesauribile attività predicatoria, pubblicistica ed editoriale a favore della “vera” religione e della causa italiana<sup>5</sup>.

Tuttavia questi modi, propri del suo modo di vivere l'esperienza risorgimentale e religiosa, e spesse volte fraintesi, provocarono non pochi equivoci sulla sua persona, facendo emergere anche gli aspetti più contraddittori del suo pensiero. Luigi Santini – che ha ricostruito con dovizia documentale e obiettività di giudizio la vita del predicatore bolognese – ricorda come spesso «l'impetuosità del carattere, l'irruenza delle parole e dei fatti gli procurarono grossi dolori nella vita ed un ingiusto giudizio dalla generazione che seguì»<sup>6</sup>. Allo stesso modo, ricorda ancora Santini, una volta ritrovatosi nel campo protestante, molti evangelici di varia denominazione attribuirono «al Gavazzi propositi spesso contraddittori»<sup>7</sup>; ciò fu dovuto in massima parte alla fissità, quasi maniacale, con cui il predicatore bolognese poneva «al centro del suo pensiero, di ogni attività, l'idea della distruzione del papato», esternando «tutta una confusa congerie di pretesti politico-religiosi»<sup>8</sup>.

Tutte queste considerazioni rendono alquanto difficoltoso compendiare, nel breve spazio di un saggio, la lunga e intensa vicenda esistenziale di padre Gavazzi, senza mancare di chiarire di volta in volta, in mezzo alla confusione degli eventi, la posizione e il punto di vista da lui assunti. Tralasciando pertanto gli aspetti propriamente biografici e sorvolando sui singoli accadimenti storici che lo

---

blica di Venezia, in, *Almanacco della Repubblica: storia d'Italia attraverso le tradizioni, le istituzioni e le simbologie repubblicane*, a cura di M. RIDOLFI, Milano, Mondadori, 2003, p. 77.

<sup>5</sup> Nella sua lunga vita, Gavazzi fondò e diresse ben cinque giornali e periodici di cui riportiamo i titoli e l'anno d'uscita: *Un esperimento* (1848), *Le cronache dell'Assemblea* (1849), *The Crusader* (1853), *Gavazzi's free word* (1856), *La speranza d'Italia* (1863). Cfr. SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit.

<sup>6</sup> Ivi, p. 93.

<sup>7</sup> Ivi, p. 134 n. Cfr. Anche G. VERONESI, *Nel cinquantenario dell'apertura della sala evangelica in via della Vigna Vecchia, 17, Firenze 1880-1930*, Firenze, Società per le Industrie grafiche G. Spinelli & Co, 1930, p. 17.

<sup>8</sup> *Ibid.*

videro direttamente coinvolto, già ampiamente studiati, si vuole qui tratteggiare – senza scostarsi troppo da quella trama ideale – l’evoluzione del suo pensiero politico-religioso, cercando di cogliere tanto i risvolti “spirituali” della sua visione politica quanto le sfumature “politiche” della sua religiosità.

Al pari di altri esponenti del Risorgimento, per lui quello politico dell’unità nazionale e quello religioso della riforma spirituale ed ecclesiastica apparivano due aspetti strettamente correlati; nella coscienza di numerosi patrioti, infatti, entrambi questi motivi erano pregiudiziali per consentire all’Italia di realizzare quel progresso civile e morale che la allontanava dalle più moderne realtà politiche europee. Tuttavia, nella singolare riflessione gavazziana sui destini d’Italia, il connubio tra aneliti religiosi e idealità politiche – le quali si confondono a tal punto da divenire un tutt’uno – costituisce il principale criterio di giudizio grazie a cui è possibile decifrare il mutare delle posizioni politiche e delle aspirazioni risorgimentali di Gavazzi, nonché comprendere fino in fondo il suo desiderio di rinnovare il carattere religioso del popolo italiano, sradicando la “eresia” cattolico-romana «per ritornare – come egli stesso scriveva – alla purità primitiva del cristianesimo evangelico»<sup>9</sup>. Prima di accostarsi definitivamente alle correnti evangeliche, infatti, il bolognese mirava a far convergere le due tendenze di cui sopra in un «Cristianesimo Italiano», per imprimere meglio a quel moto di riforma spirituale «il carattere nazionale che in se stesso racchiude[va]» la “religione dei padri” e che avrebbe avuto compimento solo in Roma, consacrata capitale d’Italia<sup>10</sup>.

Ciò detto, si cercherà ora di descrivere la genesi e gli sviluppi di questo nesso, stabilendo anzitutto l’ordine di precedenza tra l’agire politico e quello religioso, punto che costò al predicatore garibaldino molte critiche e non pochi malintesi. A tal fine torna utile presentare il commento di un cronista del giornale parigino “l’Espérance”, commento che venne puntualmente riportato con intento critico dal gazzettino dell’evangelizzazione valdese, «La Buona Novella». L’articolo – che mette in luce doti ed eccessi dell’oratoria gavazziana – manifesta anche le diffidenze valdesi nei confronti del barnabita, accusato di aver pronunciato discorsi «improntati di un carattere troppo esclusivamente politico»<sup>11</sup>. Il pezzo,

<sup>9</sup> A. GAVAZZI, *Del conseguimento di Roma. Opinione di Alessandro Gavazzi ministro dell’Evangelo*, Firenze, Tipografia Nazionale, 1868, p. 71.

<sup>10</sup> Cfr. Ivi, pp. 67-68. Su questa particolare visione religiosa si vedano anche A. GAVAZZI, *L’Italia fedele alla religione dei padri. Appello agli italiani*, Firenze, Tipografia Nazionale, 1866 e Id., *Il papato e l’Italia. Conferenze di Alessandro Gavazzi tenute a Firenze nel 1861*, Firenze, Tipografia Torelli, 1962.

<sup>11</sup> *Notizie religiose*, in «La Buona Novella», IX, 1860, n. 19, p. 302. Questa considerazione avrebbe costituito in seguito la ragione principale di quell’atteggiamento di cautela e di so-

preso con le debite cautele, mette però a nudo il predicatore e rivela in modo chiaro e inequivocabile alcuni tratti autentici del suo carattere, che possono essere considerati quali costanti di tutta la sua esperienza esistenziale, sia politica sia religiosa. Se da una parte, infatti, il cronista criticava la ridondante retorica dell'esperto teatrante e il piglio polemico, che facevano del focoso bolognese un vero mattatore, disvelando dietro una fumosa cortina di parole tutta l'inconsistenza delle sue argomentazioni, dall'altra non mancava di sottolineare la forza e l'ardore dei suoi sentimenti. Il commento giornalistico non rende comunque giustizia della vera natura della religiosità del predicatore garibaldino e neppure può essere presa a testimonianza di un prevalere in lui della passione politica su quella religiosa, come sembrava voler far credere il cronista.

Nulla può rendere l'accento energico, popolare, il gesto espressivo, le svariate intonazioni di questo dramma – riporta il giornalista – poiché fu un vero dramma, recitato sul palco, davanti a un uditorio entusiastico (vi erano per lo meno diecimila persone) e che, terminato il discorso accompagnò l'oratore fino alla sua abitazione<sup>12</sup>.

Poi, continuando il proprio racconto, il cronista commentava:

Il Gavazzi è veramente un oratore, ma non già un oratore cristiano nel senso evangelico della parola. Egli non è neanche più prete. È un libero pensatore fattosi soldato, e che si ricorda di essere stato predicatore [...] In quanto ad operare una vera riforma, io lo credo di ciò affatto incapace, non essendo il fuoco che arde nei suoi discorsi l'amore cristiano, l'amore dell'Evangelo, della salvezza. Egli è protestante per negare, ma non predica ciò che fa vivere. Patriotta entusiastico, anima appassionata, fa della politica e non già della religione<sup>13</sup>.

---

spetto con cui i valdesi guardavano all'ex barnabita; infatti, come scrive Spini, molti evangelici guardavano «il Gavazzi con una certa diffidenza, proprio perché lo ritenevano troppo “politico” e troppo poco “convertito”». In aggiunta, sottolinea lo storico fiorentino, «il peso di questo atteggiamento [...] non era lieve, sia per la notorietà del personaggio, sia per il credito da lui goduto in larghi ambienti della Gran Bretagna e dell'America» (G. SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa cristiana libera in Italia 1870-1904*, Torino, Claudiana, 1971, p. 15).

<sup>12</sup> Ivi, pp. 302-303.

<sup>13</sup> *Ibid.* Se i valdesi si mantennero sempre tiepidi e guardinghi nei confronti di Gavazzi, i cattolici non perdonarono mai al bolognese di aver abbandonato l'ordine e di essersi scostato dalla Chiesa di Roma. Ancora negli anni Trenta del XX secolo Giuseppe Boffito, raccogliendo le memorie dei suoi predecessori, ricordava con questo fosco e immeritato affresco di padre Gavazzi: «[...] un carattere frenetico e intollerante di ogni giogo, un animo cupido se non del tutto a-

Benché il giudizio del commentatore non fosse del tutto lusinghiero, non bisogna dimenticare il luogo e il frangente storico nel quale il barnabita si trovò a fare la sua arringa di fronte al popolo partenopeo. Difatti, Gavazzi si trovava nella capitale liberata del Regno delle Due Sicilie, nell'ottobre 1860, in veste garibaldina e all'apice della sua popolarità in Italia, proprio in concomitanza con i plebisciti che nel napoletano, in Sicilia, nelle Marche e nell'Umbria avrebbero di lì a poco sancito l'unità nazionale<sup>14</sup>. Pur essendo dimostrativo di un certo modo di essere enfatico, proprio del nostro predicatore garibaldino, questo commento deve essere letto con il giusto distacco, astraendolo dallo spirito del momento<sup>15</sup>. È vero che Gavazzi aveva sempre anteposto gli stimoli della passione patriottica agli oneri imposti dalla tonaca per rispondere tempestivamente ai richiami di Garibaldi, affiancando il Generale in qualità di cappellano maggiore in tutte le sue campagne. Non a caso lo ritroviamo al fianco del condottiero nel 1848, con la sua tunica nera, ornato il petto d'una croce rosso vivo, mentre organizza le ambulanze della giovane Repubblica romana presa d'assedio; poi, insieme ai Mille nel 1860 e, ancora, nel 1866 in Trentino e nel 1867 a Mentana<sup>16</sup>. Ma è anche vero che Gavazzi in quel periodo non aveva più legami di tipo ecclesiastico né con Roma – era stato scomunicato nel 1853 – né con altra Chiesa cristiana e la sua predicazione patriottica esprimeva “liberamente”, benché ancora in modo confuso, il desiderio di purificare e riscattare il proprio sentimento cristiano attraverso il compimento dell'unità nazionale, premessa che egli considerava indispensabile di ogni rinnovamento e “risorgimento” religioso. Quanto poi alla sua capacità di operare “una vera riforma”, cui faceva cenno il cronista, si vedrà più avanti; infatti, la data non rende giustizia all'oratore che, cinque anni più tardi, avrebbe costituito a Bologna, nel marzo del 1865, la prima Chiesa cristiana libera in Ita-

---

bietto»; cfr. G. BOFFITO, *Scrittori Barnabiti o della Congregazione dei Chierici Regolari di San Paolo (1533-1933). Biografia, bibliografia, iconografia*, Firenze, Olschki, vol. I, 1933, p. 148.

<sup>14</sup> Sull'attività di Gavazzi a Napoli, cfr. «L'Armonia», XIV, 31 gennaio 1861 e «La Buona Novella», XI, 1862, pp. 109, p. 142.

<sup>15</sup> Tenendo conto del contesto in cui Gavazzi arringò la plebe napoletana nell'autunno 1860, in cui il clima di fervente entusiasmo infocava ulteriormente la sua oratoria estremizzandone i contenuti, si deve osservare che probabilmente il cronista fu preso più dalla veemenza “chiassosa” dei suoi discorsi e dalla risposta calorosa della piazza che dalle ragioni sottese alla sua predicazione politica che, in fondo, era anche religiosa. In tal senso si deve attenuare il giudizio negativo del commentatore, il quale si perita più di mettere in luce l'ardore patriottico di Gavazzi che di riportare oggettivamente le ragioni del suo sentire cristiano.

<sup>16</sup> Cfr. SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit.

lia<sup>17</sup> e che per il resto della vita avrebbe lavorato, con spirito ecumenico, all'unione delle Chiese evangeliche italiane<sup>18</sup>.

A prescindere dal suo intimo sentimento di fede, su cui naturalmente ci asteniamo dal giudicare, ci si può forse chiedere quale tra l'istanza politica e quella religiosa primeggiasse nell'animo del predicatore bolognese e quale fosse l'ordine delle sue priorità tra l'indipendenza e l'unità nazionale, da una parte, e il desiderio di riforma della Chiesa, dall'altra. Anche se le due azioni convergevano verso il medesimo obiettivo, cioè quello di una rigenerazione nazionale da un punto di vista politico, morale e spirituale, parte della storiografia, infatti, ha spesso criticato lo sforzo riformatore di Gavazzi, riducendone l'attività religiosa a surrogato e strumento della sua azione politica<sup>19</sup>. Non è un caso che Giuseppe Gangale, inserendolo nel filone del "protestantesimo garibaldino", lo avrebbe definito «il simbolo più caratteristico del gran numero di regolari e secolari del clero cattolico che si "spogliarono", per motivi né di coscienza religiosa, né di indiciplina morale, ma politici»<sup>20</sup>.

In realtà, si tratta di due momenti distinti ma, come si è detto, strettamente correlati, che trovano un primo epilogo e un nuovo prologo in quel biennio 1859-1860, in cui con l'unità d'Italia si sanciva la fine di una battaglia, quella combattuta più sul piano dell'idealità politica – compresa l'offensiva antipapista –, e l'inizio di un'altra, da condursi sul piano del confronto religioso, quella cioè di una più intensa opera di evangelizzazione della Penisola e del consolidamento della Chiesa cristiana libera<sup>21</sup>. Dunque, quella politica e quella religiosa erano due esigenze parimenti avvertite, in cui a variare non era solo l'urgenza dell'opportunità, ma anche il modello di riferimento; e ciò sia in capo alla prima,

<sup>17</sup> Cfr. SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio*, cit., p. 30 e sgg.

<sup>18</sup> Cfr. SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit., pp. 152-199; A. GAVAZZI, *Discorso all'assemblea straordinaria della Chiesa cristiana libera in Italia. Per la unione delle Chiese*, Firenze, Tipografia di G. Barbera, 1884.

<sup>19</sup> Cfr. SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio*, cit. e D. MASELLI, *Tra risveglio e millennio. Storia delle chiese cristiane dei Fratelli 1836-1886*, Torino, Claudiana, 1974, p. 190.

<sup>20</sup> G. GANGALE, *Revival*, Palermo, Sellerio, 1991<sup>2</sup>, p. 30. La prima edizione di *Revival* è del 1929 e fu pubblicata presso la casa editrice Doxa di Roma, con il titolo *Revival. Saggio sulla storia del protestantesimo in Italia dal Risorgimento ai nostri tempi*.

<sup>21</sup> Naturalmente non si intende qui sostenere che il processo di evangelizzazione sia cominciato con l'unità nazionale, ma si vuole semplicemente sottolineare come la nascita del Regno d'Italia abbia costituito l'occasione più propizia per la diffusione dell'Evangelo nella Penisola ad opera dei protestanti italiani. Sulla diffusione del protestantesimo in Italia durante l'Ottocento, cfr. G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Torino, Claudiana, 2008. Si veda, inoltre, V. VINAY, *Storia dei valdesi*, III, *Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1878)*, Torino, Claudiana, 1980.

riguardo cioè ai mezzi per conseguire l'unità nazionale, sia in capo alla seconda, in merito alle modalità di attuazione di una riforma del cristianesimo italiano. Ma procediamo per gradi.

Dopo aver abbandonato gli entusiasmi giovanili per la corrente neoguelfa, in cui egli si riconosce inizialmente per la congiuntura favorevole che ai suoi occhi avevano assunto l'idea dell'unità politica della Penisola e quella di un moderato riformismo cattolico, soprattutto nella riflessione giobertiana (1846-1848)<sup>22</sup>, Gavazzi sposa senza più alcuna esitazione la causa sabauda. A partire dalla fine del 1849, dopo il tragico epilogo della Repubblica romana infatti l'ex barnabita vede nel Regno sardo, precedentemente criticato<sup>23</sup>, e nelle armi piemontesi l'unica strada percorribile per conseguire l'indipendenza e l'unità italiana<sup>24</sup>. A queste posizioni si deve aggiungere una costante e accesa, se non violenta, polemica contro il papato, il suo potere temporale e la concezione cattolico-romana della Chiesa, controversia che finisce per radicalizzare i toni della predicazione patriottica dell'ex giobertiano risentito<sup>25</sup>. In questo momento infatti Gavazzi avverte sì la

<sup>22</sup> Non a caso nel 1847, Gavazzi affermava con chiari rimandi alla teoria di Gioberti che il Papa che egli si figurava dovesse «realizzare il primato morale degli italiani richiamandoli con voce e forza di prodigio alle antiche virtù dei loro padri, principio e fondamento di ogni civile primato» (*Parole del Padre Alessandro Gavazzi – barnabita bolognese – proposte a conclusione di un panegirico a S. Francesco di Paola nel 1847*, in *Tre apostoli. Il Padre Ventura, l'Arcidiacono Lorini, il Padre Gavazzi. Saggio del loro apostolato*, Bastia, Tipografia Fabiani, 1847, p. 117).

<sup>23</sup> Cfr. *Dichiarazione del padre Alessandro Gavazzi, barnabita bolognese intorno al suo viaggio in Toscana*, Firenze, Società Tipografica, 1848, in cui Gavazzi sosteneva che l'intervento sabauda contro l'Austria a favore dei ducati emiliani e dei governi provvisori di Milano e di Venezia fosse stato dettato più da attenti calcoli dinastici che da autentici interessi patriottici.

<sup>24</sup> Anche sotto il rispetto della teoria politica e costituzionale, Gavazzi avrebbe più tardi cambiato idea passando dal progetto confederale di Gioberti a quello unitario a guida sabauda: «I do not [...] stop to prove that it is more easy to bring about absolute Italian Unity than an Italian Federation. It is sufficient for me here to state, that I stand exclusively soul and body for that Unity. The government of this One Italy to be constitutional; Rome, the metropolis; the king, Victor Emanuel, the present constitutional king of Sardinia» (J. W. KING, *Alessandro Gavazzi. A biography*, Londra, J. W. King, 1957, p. 94).

<sup>25</sup> Lodovico Conti ricostruisce in un articolo comparso sul numero unico della rivista del Circolo evangelico romano, dedicato alla celebrazione di Gavazzi nel terzo anno della sua scomparsa, il difficile rapporto tra l'ex barnabita e le istituzioni pontificie. Egli arricchisce il racconto con la propria suggestiva testimonianza, spiegando alcune delle ragioni che portarono il predicatore bolognese alla conversione. Cfr. L. CONTI, *Alessandro Gavazzi e il Papato*, in *Pro Alessandro Gavazzi nel terzo anniversario di sua morte*, in «Bollettino del Circolo Evangelico Romano», numero unico, 1892, pp. 9-10. Nell'aprile 1849, la Costituente romana, dopo aver abolito il S. Uffizio, inviò Gavazzi a prendere possesso del palazzo per farne abitazioni per i poveri. Nel

necessità di un rinnovamento spirituale che comprenda il binomio “Dio e Patria” e che non riesce ancora ad esprimere se non con un astioso anticlericalismo e un vago entusiasmo sabauda, ma è ancora lontano sia da un’intima conversione sul piano della coscienza, sia da una serena e profonda riflessione sull’opportunità di una riforma organica della Chiesa cattolica. Come ha correttamente sottolineato Santini, «egli non si era prospettato un problema religioso con tale serietà da intravedere la possibilità di una conversione ad altra confessione cristiana. Di veramente centrale, impegnativo, in questo periodo – conclude lo studioso – non vi [era] per lui che il problema della indipendenza e dell’unità d’Italia»<sup>26</sup>. A rafforzare questa considerazione interviene Domenico Maselli che mette in evidenza la profonda diversità che caratterizzava «gli atteggiamenti degli uomini delle Chiese Libere da quelli plateali di preti “rossi” garibaldini come il Gavazzi»<sup>27</sup>. Nei primi, infatti, vi era una «ferma consapevolezza che non [bastasse] un lavoro distruttivo nei confronti della Chiesa Cattolica»<sup>28</sup> e che l’azione a favore della libertà non fosse sufficiente in se stessa per compiere un effettivo rinnovamento spirituale; ma ciò era possibile solo attraverso una dimensione più spirituale, scevra di implicazioni ideologiche. Perciò, scrive Maselli, la differenza principale tra un Gavazzi e un Guicciardini o un Pietrocola Rossetti era proprio nel fatto che l’attività politica di questi ultimi, «talora intensa, non [veniva] mai a coincidere con quella religiosa»<sup>29</sup>. Il bolognese, dunque, dopo la delusione provocatagli

---

perlustrare i recessi dell’edificio, l’ex barnabita si trovò di fronte a uno spettacolo raccapricciante. Conti riferisce che in alcune «nicchie scavate nelle grosse mura» l’incaricato trovò «degli scheletri legati con cigne, ed erano de’ murati vivi; trovò due camere con dei crani umani e si stabili che erano infelici, che solidamente legati, erano stati calati in una fossa fino al collo, poi riempita la fossa di calce viva, erano stati lasciati morire fra orribili convulsioni; trovò dei forni che avevano una bocca fatta a botola, al di sopra della bocca ordinaria del forno, coperta da una pesante pietra: da questa si faceva passare il paziente, che moriva in una nuova specie di rogo!». Infine, dopo la descrizione del lugubre luogo Conti che ricorda la reazione di Gavazzi di fronte a tali orrori, scrive che se egli «penetrò in quest’antro di mistero e d’infamia che si chiama S. Uffizio, con ancora qualche fede nel papato, ne uscì commosso e compreso d’avversione contro quell’umana istituzione!» (*Ibid.*, p. 9).

<sup>26</sup> SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit., p. 87.

<sup>27</sup> MASELLI, *Tra risveglio e millennio*, cit., p. 152.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.* Più in là, nel suo *Tra risveglio e millennio*, Maselli ribadisce il concetto, chiarendo che nel pensiero di Pietrocola Rossetti, per esempio, si faceva una distinzione tra il servizio cristiano e quello politico, dove il secondo appariva determinato dal primo. Ciò faceva emergere nell’intellettuale abruzzese, come in altri “liberi”, «la ferma convinzione che la politica stessa [fosse] un momento dell’attività del credente», ma sempre ad essa subordinata. Non si dimentichi che anche Rossetti aveva ampiamente partecipato ai moti democratici del Quarantotto. Lo

da Pio IX, aveva semplicemente saldato all'ardore patriottico la polemica antipapista, come molti altri liberali cattolici. Non si trattava quindi di una vera e propria crisi spirituale, ma di un'altra battaglia politica contro un soggetto politico, il papato. A conferma di ciò fa fede la polemica intercorsa nell'agosto 1849 a Londra con Camillo Mapei. In quell'occasione Gavazzi, deluso e amareggiato, ma ancora disorientato, aveva ribattuto all'ex prete abruzzese, il quale guidato da Salvatore Ferretti si avviava all'evangelismo, che egli «era frate e frate sarebbe rimasto per sempre»<sup>30</sup>.

Il 1848, comunque, aveva riproposto a Gavazzi la questione religiosa, coniugandola ad una nuova sensibilità politica, che si declinava democratica e vagamente orientata al socialismo; una sensibilità in cui si fece sentire più forte anche la necessità di una rigorosa militanza religiosa e sociale a favore della causa italiana. Nelle sue memorie annoterà:

Questo per me è l'anno memorando della mia vita; l'anno che mi dischiuse quella qualunque carriera politica che caratterizzerà poscia tutto il rimanente della mia pubblica condotta (carriera), l'anno che togliendomi al chiostro mi riavvicinava alla Società per essere di qualche giovamento alla Patria<sup>31</sup>.

In effetti, il Quarantotto fu per il predicatore garibaldino un anno ricco di avvenimenti, di lotte e di speranze. Dopo un'appassionata arringa al Colosseo, tenuta il 21 marzo 1848 per spingere il popolo romano a solidarizzare con gli insorti di Milano, dopo gli entusiasmi della “sacra crociata” condotta insieme all'amico Ugo Bassi alla testa dei volontari pontifici e dopo la cocente delusione dell'allocuzione di Pio IX del 29 aprile, Gavazzi peregrinò predicando la “patria” per Firenze, Milano, Genova e Bologna, sempre inseguito dalla polizia papalina<sup>32</sup>. Tenuto lontano da Venezia per i toni “socialisteggianti” delle sue prediche, che come si è visto preoccupavano non poco Manin<sup>33</sup>, e dopo essere stato liberato a furor di popolo a Viterbo nel novembre 1848<sup>34</sup>, successivamente alla fuga di Pio IX a Gaeta, l'ex barnabita approdava infine nella capitale dello Stato pontifi-

---

stesso si potrebbe dire di Guicciardini, anch'egli provvisto di precise idee politiche. Cfr. *ivi*, pp. 210-211.

<sup>30</sup> *Verbale della ragunata degli italiani in Londra del 3 agosto 1849*, in «L'Eco del Savonarola», 1849, p. 113 sgg.

<sup>31</sup> A. GAVAZZI, *Autobiografia manoscritta*, fasc. III, gennaio 1948, p. 24, in ATV.

<sup>32</sup> SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit., pp. 67-82.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 82-83.

cio al principio dell'anno successivo, dove si stava costituendo la Repubblica romana. A Roma, Gavazzi si trova isolato da un punto di vista politico e ideologico: i giobertiani si erano dispersi, egli aveva idee democratiche, ma non era un mazziniano<sup>35</sup>, si era accostato alla monarchia sabauda, ma l'auspicio di vedere trionfare Carlo Alberto vincitore sugli austriaci aveva scarse possibilità di avverarsi; inoltre, vagheggiava ancora il primato morale e civile degli italiani, e osteggiava gli evangelici, i quali invece riponevano nella Repubblica le loro speranze di libertà religiosa e di evangelizzazione. È ancora Santini che ci descrive le sensazioni di quel frangente e il suo generale senso di spaesamento: «Fra poco tornerà a Roma, ma per cosa? A Roma si combatte una battaglia ideale che non è sua, e forse egli vi andrà consapevole di essere segno di contraddizione, intruso fra gente che come lui si batte per l'Italia, ma non lo riconosce fratello»<sup>36</sup>.

Le sue straordinarie doti di organizzatore lo resero, in seguito, indispensabili nei giorni più duri della difesa di Roma<sup>37</sup>. Il governo repubblicano gli affiderà l'incarico di allestire l'organizzazione degli ospedali e delle ambulanze e il 27 aprile ritroverà Garibaldi alla guida dei suoi volontari<sup>38</sup>. Come cappellano maggiore egli era non solo in amicizia con il nizzardo, ma anche affine per indole e vicino per orientamento politico: ponevano l'indipendenza italiana al di sopra di tutto, ed entrambi democratici, vantavano un forte ascendente sul popolo e si mostravano sensibili alle questioni sociali. In realtà, ambedue erano più uomini d'azione che di concetto.

---

<sup>35</sup> Gavazzi ha sempre mostrato diffidenza nei confronti di Mazzini e del suo repubblicanesimo. Anche il patriota genovese non nascose mai le sue diffidenze nei confronti dell'ex barnabita. Pochi anni dopo i fatti della Repubblica romana, su «L'Eco d'Italia» del 14 e 15 settembre 1853, Gavazzi aveva definito i repubblicani «i migliori strumenti dei nostri nemici», avendo confutato l'operato pratico dei mazziniani durante il governo di Roma nel 1849. Cfr. anche SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit., pp. 120-121. Sulle ragioni della loro reciproca antipatia si veda anche A. LODOLINI, *Contributo alla biografia del p. Alessandro Gavazzi*, in *Atti del XXXIII Congresso della Storia del Risorgimento italiano*, Roma, Istituto della Storia del Risorgimento italiano, pp. 180-194.

<sup>36</sup> SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit., p. 83.

<sup>37</sup> Sull'operato di Gavazzi durante l'assedio di Roma, oltre a SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit., pp. 85-96, si veda anche la cronaca ufficiale del tempo riportata in *Gli ultimi sessantanove giorni della Repubblica romana. Narrazione compilata sugli atti ufficiali pubblicati per comando del governo, e per la massima parte inseriti nel monitore romano*, Roma, 1949.

<sup>38</sup> Con ogni probabilità, Gavazzi aveva conosciuto Garibaldi a Genova o a Milano agli inizi del 1848. Cfr. SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit., pp. 77-78.

Dopo i fatti di Roma, Gavazzi vivrà dieci anni di duro esilio e di predicazione patriottica in Inghilterra e negli Stati Uniti<sup>39</sup>. Non è casuale che uno dei suoi principali biografi, Robert Sylvain, lo avesse soprannominato il “predicatore dei due mondi”<sup>40</sup>. Qui, in Inghilterra, non è solo il mito di Gavazzi a forgiarsi, divenuto in pochi anni agli occhi degli anglosassoni il campione della riforma italiana<sup>41</sup>, ma è anche quello dell’Inghilterra costituzionale e protestante che va influenzando le riflessioni politiche e religiose del nostro predicatore garibaldino. Il modello della monarchia costituzionale e lo spirito di larga tolleranza manifestato colà dal protestantesimo, nonché le ampie libertà che pervadevano tutti gli aspetti della vita pubblica, nonostante l’austerità vittoriana, finirono per influenzare le idee politiche di Gavazzi, così come quelle religiose, dischiudendogli l’opportunità della libera predicazione evangelica. Non si dimentichi il ruolo fondamentale avuto da Lord Palmerston nell’aver introdotto – anche per proprie finalità politiche – il predicatore garibaldino nei salotti dell’aristocrazia britannica<sup>42</sup>.

Di fronte a questo successo dell’ex barnabita oltre Manica, si è quasi tentati di dire che durante l’esilio Gavazzi avesse acquisito un’ideale cittadinanza britannica, trascurando di coltivare, diversamente da altri italiani, i legami con i propri compatrioti. Grazie alle sue amicizie altolocate, distribuite fra i salotti dell’aristocrazia e della borghesia autoctone, Gavazzi decise di tenersi alla larga dagli altri esuli italiani, prendendo le distanze sia dai mazziniani, di cui non con-

<sup>39</sup> Sul periodo dell’esilio, si vedano SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit.; Id., *Alessandro Gavazzi e l’emigrazione politico-religiosa in Inghilterra e negli Stati Uniti nel decennio 1849-1859*, in «Rassegna storica del Risorgimento», XLI, 1954, II-III, pp. 587-594.

<sup>40</sup> Cfr. SYLVAIN, *Clerc, garibaldien, prédicant des Deux Mondes*, cit.

<sup>41</sup> La considerazione che l’opinione pubblica e la classe dirigente inglese hanno degli evangelici italiani in esilio nell’Ottocento non è del tutto obiettiva e, spesso, la loro solidarietà scaturisce più da fattori religiosi ed emotivi superficiali che da una reale consapevolezza della condizione italiana. Infatti, come spiega Spini, la spontanea «fobia anti-papale» e il «delirio italo-filo» dei britannici venivano alimentati più da “urlatori” anticlericali come Gavazzi che da convertiti silenziosi come Guicciardini. Lo storico fiorentino annota come certi personaggi fossero stati sopravvalutati dagli inglesi a scapito di una comprensione reale delle esigenze riformatrici che coinvolsero la maggior parte degli esuli italiani a Londra negli anni Cinquanta del XIX secolo. «È solo questo clima – scrive Spini – che può spiegare tante altre memorande cantonate prese allora dagli inglesi sul conto di italiani assai men degni di un Guicciardini od un Aurelio Saffi, della loro simpatia. Pensiamo alla spettacolosa fortuna d’una testa vuota come il Gavazzi [...]» (SPINI, *Risorgimento e Protestanti*, cit., p. 247). In Italia, invece Gavazzi rimarrà un isolato e, come ancora una volta ci spiega Spini, non basterà il suo eroismo garibaldino e l’infuocato anticlericalismo «a farne quel riformatore religioso dell’Italia che qualche inglese si era forse illuso di scorgere in lui nel 1850-51» (ivi, p. 273).

<sup>42</sup> Cfr. SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit., pp. 106-107.

divideva il repubblicanesimo, sia dal gruppo che gravitava intorno a «L'Eco del Savonarola», orientato a una radicale e profonda revisione della propria religiosità, sia ancora dagli evangelici liberi di orientamento plymouthista come Guicciardini e Pietrocola Rossetti, apparentemente più distaccati dalle questioni politiche<sup>43</sup>. Il predicatore garibaldino, infatti, rimasto legato all'idea di un "nazionalismo religioso", alimentato dal mito di un ritorno alla chiesa primitiva, caldeggia la costituzione di una Chiesa cattolica nazionale da contrapporre e sostituire al papato. Non si era ancora reso conto che ciò avrebbe significato una "mezza" riforma, condannata a sterilità se lasciata priva di una più profonda riflessione teologica<sup>44</sup>.

Tornato nel 1859 in Italia, Gavazzi indossava ancora una volta la giubba rossa, seguendo Garibaldi e i Mille nel Mezzogiorno. È proprio durante il suo rimpatrio che l'ex barnabita rafforza la sua intenzione di dar vita ad una Chiesa nazionale, aggiungendo ad essa l'idea di promuovere l'unione fra le Chiese e le missioni evangeliche operanti nella penisola. Inoltre, al di là delle idee che connotano il suo programma d'azione, egli giunge in Italia provvisto di una più chiara e profonda conoscenza dei testi biblici. Durante l'esilio, infatti, oltre ad aver intensificato le proprie letture e aver conseguito una più solida preparazione teologica, volendo con ciò apparire più saldo e sicuro nella polemica contro la Chiesa di Roma, aveva anche iniziato a riflettere con maggiore attenzione sulle questioni poste dall'evangelismo italiano, che in Inghilterra aveva avuto modo di conoscere

<sup>43</sup> Sulle vicende delle varie correnti dell'evangelismo in esilio si vedano: D. MASELLI, *Tra risveglio e millennio*, cit.; SPINI, *Risorgimento e Protestanti*, cit.; ID., *L'Evangelo e il berretto frigio*, cit.

<sup>44</sup> L'assenza di una più profonda e intima elaborazione della propria conversione che non fosse solo dovuta a una tormentata passionalità religiosa, sempre connessa alla contingenza degli avvenimenti politici, impedì a Gavazzi di maturare una scelta radicale e pienamente consapevole da un punto di vista confessionale. Rispetto a un Guicciardini e a un Pietrocola Rossetti, in lui fu più tenue, se non più superficiale, il ripiegamento intimistico della fede; nei primi, infatti, la conversione fu principalmente un'esperienza vissuta come fatto indipendente dalla realtà mondana, mentre nel secondo si esplicò piuttosto come una scelta, "politica", di capo. In linea con questa sua sensibilità, anche la riflessione teologica di Gavazzi presenta molti limiti poiché egli si dimostrò sempre più interessato e abile a sfruttarne gli aspetti retorici in funzione anticattolica che a considerarla strumento propedeutico alla ricerca di più profonde verità di fede. Come scrive Spini, «Gavazzi era venuto via via avvicinandosi sempre più agli evangelici, sino a confondersi praticamente con loro»; tuttavia a causa della «sua impostazione in termini politici del problema della Riforma religiosa in Italia, aveva conservato però una scarsa sensibilità per gli aspetti più precisamente teologici di questo problema» (SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio*, cit., p. 15). In tal senso, forse, si può dire che la sua fu una riforma personale a metà, almeno sul piano dei riferimenti teologici e della consapevolezza confessionale. Sulla conversione di Gavazzi cfr. SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit., pp. 104 sgg.

direttamente. In questo lungo percorso di conversione, l'interlocutore principale di Gavazzi fu Luigi De Sanctis<sup>45</sup>, con il quale l'ex barnabita era entrato in contatto nel 1851. Dapprima i due instaurarono un rapporto epistolare, poi, nel settembre 1855 ebbero occasione di incontrarsi in Inghilterra presso la signora Mary Anne Rawnsdon, la quale organizzava nella propria abitazione di Winco-ban, nella contea di Sheffield, incontri con i maggiori esponenti dell'emigrazione religiosa italiana. Santini sottolinea l'importanza fondamentale di quel rapporto nella maturazione della conversione di Gavazzi, spiegando che «quelle lunghe lettere [...] ebbero la loro importanza per orientarlo verso il protestantesimo»<sup>46</sup>. Inoltre, aggiunge il biografo dell'ex barnabita, durante quegli incontri in Inghilterra «avvenne un certo esame esauriente della situazione e della possibilità di operare [insieme] in Italia»<sup>47</sup>. Non per nulla, questi primi scambi d'opinione furono alla base della collaborazione successiva fra i due e della stesura di quel noto *Progetto di unione delle chiese evangeliche*, redatto 1864 sulla base di un precedente documento elaborato dal De Sanctis nel 1855 per la comunità evangelica di Torino (*Principi di fede e di disciplina*); documento che, a sua volta, discendeva direttamente dal modello ginevrino della Chiesa libera, adottato nel 1848<sup>48</sup>.

Tuttavia, come chiarisce Santini, non esiste un documento che provi la conversione di Gavazzi al protestantesimo, ma è ormai possibile constatare «l'inizio di una crisi che lo orienterà verso posizioni protestanti»<sup>49</sup>. Spini poi ci riferisce come l'ex monaco si fosse col tempo «deciso ad accettare nei suoi discorsi la dottrina della salvezza per grazia»<sup>50</sup>, dimostrando così un progressivo avvicinamento alle posizioni teologiche del protestantesimo evangelico<sup>51</sup>. Inoltre, benché i suoi istrionismi tenessero a distanza i più seri tra gli altri convertiti, non si può negare che, pur continuando ostinatamente a professarsi non protestante, Gavazzi si fosse gradualmente spostato su posizioni marcatamente evangeliche. In tal senso, Santini ricorda come tra il 1861 e il 1865, mentre si dava da fare per la costituzione della Chiesa libera, il predicatore bolognese si fosse attenuto al «presbiterianesimo per la organizzazione» – orientamento dovuto in parte all'influenza e-

<sup>45</sup> Sul De Sanctis cfr. V. VINAY, *Luigi De Sanctis e il movimento evangelico fra gli Italiani durante il Risorgimento*, Torino, Claudiana, 1965.

<sup>46</sup> SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit., p. 108.

<sup>47</sup> Ivi, p. 130.

<sup>48</sup> Sul Progetto e il rapporto tra De Sanctis e Gavazzi si rimanda a SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio*, cit., pp. 27-29, 33-47.

<sup>49</sup> SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit., p. 104.

<sup>50</sup> SPINI, *Risorgimento e Protestanti*, cit., p. 273.

<sup>51</sup> Cfr. *Justification by Faith. Father Gavazzi's First Sermon in America – The Real Basis of Christianity*, in «The New York Times», 22 aprile 1872.

sercitata su di lui dallo scozzese John Richardson Mc Dougall<sup>52</sup> – e si fosse avvicinato «sempre più verso il metodismo per la dottrina»<sup>53</sup>. Ciò detto, il suo ideale di chiesa si condensava in tre aggettivi: primitiva, evangelica e italiana. E forse, al di là di un mancato ripiegamento speculativo sulla propria coscienza religiosa – introspezione che se anche ci fosse stata avrebbe lasciato comunque un dubbio sulla sua reale capacità di compiere un salto definitivo verso il protestantesimo<sup>54</sup> –, la sua estrema riluttanza per la Riforma nasceva in parte dalla natura allogena di questa, in cui non ritrovava le peculiarità (cattoliche) della religiosità del suo paese e a cui invece contrapponeva «un ritorno puro e semplice alla cristianità primitiva italiana»<sup>55</sup>. Volendo riassumere con le parole di Gangale, «la tendenza di Gavazzi era, semplicemente, la Chiesa garibaldina d'Italia»<sup>56</sup>. Questa posizione, che il filosofo calabrese avrebbe giudicato propria di un «ghibellinismo di cappellani statali»<sup>57</sup>, si reggeva dal punto di vista dottrinario, come affermava lo stesso Gavazzi, sul fatto di non riconoscere «altri dogmi, altra teologia ed altri precetti fuor del Vangelo»<sup>58</sup>.

Questa enunciazione può forse apparire un po' troppo generica e tipica del suo modo pratico di affrontare e risolvere la questione religiosa, nonché una prova di scarsa sensibilità per gli aspetti più propriamente di carattere teologico, come non mancò di far notare Spini<sup>59</sup>. L'aver posto in modo così semplicistico l'Evangelo al di sopra di tutto era, tuttavia, indicativo del comportamento gavazziano e costituiva per il futuro presidente della Chiesa libera d'Italia (1870-1877) anche il modo più spedito di procedere alla tanto auspicata unificazione di tutte le forze evangeliche, per condurre a compimento – dopo la raggiunta unità nazionale – la battaglia politica contro il papato sul piano dell'evangelizzazione. Subito dopo la breccia di Porta Pia, Gavazzi continuò a portare avanti con tenacia la sua battaglia contro Roma: da una parte, stabilì la sede della Chiesa libera nella

<sup>52</sup> Cfr. SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio*, cit.

<sup>53</sup> SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit., p. 153. Cfr. anche SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio*, cit. Sull'orientamento di Gavazzi riguardo all'organizzazione interna della Chiesa, posto a confronto con quello degli altri esponenti della Chiesa cristiana libera, si veda inoltre MASELLI, *Tra risveglio e millennio*, cit., pp. 200-216.

<sup>54</sup> Gangale scriveva che per molti ex giobertiani la Riforma era stata «una purificazione giuridica dal cattolicesimo, non un ritorno all'esperienza protestante» Così, secondo il filosofo calabrese, «Gavazzi resta[va] frate, Tagliatela, prete; e il loro pensiero [era], cattolicamente, eloquenza, apologetica, non filosofia» (GANGALE, *Revival*, cit., pp. 32-33).

<sup>55</sup> Cfr. «La Buona Novella», 8 e 15 luglio 1860.

<sup>56</sup> G. GANGALE, *Revival*, cit., p. 31.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Cfr. «La Buona Novella», 8 e 15 luglio 1860.

<sup>59</sup> SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio*, cit., p. 15.

nuova capitale del Regno, in via di Panico, proprio di fronte a Castel Sant'Angelo; dall'altra decise di partecipare alle campagne politiche della Sinistra democratica e anticlericale contro la Destra moderata, dimostrando così ancora una volta la forte commistione tra politica e religione che si risolveva, di fatto, nella virulenta e mai sopita polemica contro la Chiesa di Roma.

Tornando all'unione delle Chiese evangeliche, tema che gli stava davvero a cuore, si può quasi asserire che il suo punto di vista sull'unità religiosa fosse di tipo ecumenico; come spiega Santini, Gavazzi «non voleva la distruzione delle confessioni e dei loro riti particolari, ma [desiderava] che [esse] si federassero per avere un qualche vantaggio formando un fronte unico»<sup>60</sup>. L'ex barnabita si batteva, in altre parole, per una «chiesa una nelle sue organizzazioni, libera nelle forme e nell'autonomia delle singole adunanze»<sup>61</sup>. Ciò avvenne per le Chiese libere che nel giugno 1870 sancirono la loro unione nell'assemblea di Milano, in cui fu approvato, in forma abbreviata e «teologicamente più scolorito», il noto *Progetto di unione*<sup>62</sup>. Quest'ultimo era il risultato del documento redatto nel 1864 da De Sanctis e Gavazzi sulla costituzione dell'unione delle Chiese libere a carattere federativo, nel quale si affermava il «principio dell'indipendenza delle congregazioni locali»<sup>63</sup>. Una volta consacrata l'unità nazionale in Roma e quella delle Chiese cristiane libere a Milano, l'anziano ma tenace predicatore, non ancora stanco di lottare, aveva puntato all'unificazione degli evangelici italiani, guardando più alla Chiesa valdese, dove aveva trovato in Paolo Geymonat un convinto sostenitore, che a Guicciardini e ai suoi Fratelli, con i quali era ormai in aperta polemica<sup>64</sup>. Questo progetto di unione, spiega Spini «avrebbe dovuto essere

<sup>60</sup> SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit., p. 156. Cfr. anche A. GAVAZZI, *Agli evangelici delle chiese libere d'Italia*, in «La speranza d'Italia», Firenze 22 maggio 1863.

<sup>61</sup> SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit., p. 172. Cfr. anche «L'indipendente», Bologna 20 giugno 1869; «L'Ancora», Bologna 22 maggio e 23 giugno 1869.

<sup>62</sup> Cfr. SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio*, cit., pp. 33-47.

<sup>63</sup> Ivi, p. 45.

<sup>64</sup> Sull'idea di unità evangelica dell'ex barnabita occorre aprire però una breve parentesi affinché sia chiaro il suo pensiero in proposito. Già nel 1859 Gavazzi aveva incontrato a Torino De Sanctis proprio per discutere sul problema dell'unità delle forze evangeliche in Italia. Nel 1863, però, iniziò a circolare un opuscolo anonimo intitolato *Principii della Chiesa Romana, della Chiesa Protestante e della Chiesa Cristiana*, in cui si attaccavano le Chiese protestanti storiche, anch'esse, come quella cattolica, accusate di essersi allontanate dal modello apostolico. Questo documento della «discordia» era stato presumibilmente scritto da Guicciardini con l'appoggio di Pietrocola Rossetti; la sua pubblicazione, definita nei suoi effetti da Spini «lo scoppio di una specie di bomba», aveva causato una profonda frattura in seno al mondo evangelico italiano. Così, dopo la crisi aperta dal *Libro dei Principii* e dopo la sconfessione del De Sanctis nel 1864 da parte della comunità «libera» di Genova, l'ex camilliano e Gavazzi decisero

l'asse intorno a cui si sarebbe creata l'unità con le restanti denominazioni evangeliche»<sup>65</sup> e agli occhi di Gavazzi appariva come il coronamento della sua lunga attività di predicatore dell'Evangelo in un'Italia finalmente unita. Tale obiettivo era quindi divenuto il suo ultimo grande desiderio, resosi poi cocente delusione allorché il proposito d'unione venne disatteso dalla Chiesa valdese dopo lunghe trattative. Infatti, appena due anni prima della sua morte, nel maggio 1887, durante la XV Assemblea generale della Chiesa cristiana libera d'Italia, il tanto agognato progetto venne definitivamente accantonato in seguito alle «brutali risposte delle comunità delle Valli»<sup>66</sup>. Così, lo storico fiorentino, concludendo l'analisi dell'insuccesso dell'iniziativa, osservava come al Geymonat e al Gavaz-

---

di riprendere il progetto di unità evangelica, procedendo alla stesura del noto *Progetto di unione delle chiese evangeliche*. Come spiega Spini, l'obiettivo dei due era quello di trovare «una via di mezzo fra la disciplina presbiteriana dei valdesi e il radicalismo spiritualistico del Rossetti e del Guicciardini». Questo *Progetto di unione* incarnava perfettamente il desiderio unitario del'ex barnabita e, come scrive storico fiorentino, «rispondeva al programma gavazziano dell'unione di tutti gli evangelici italiani, valdesi compresi» (SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio*, cit., p. 28). In seguito, dopo la scissione della Chiesa libera nel 1865, sancita a Milano nel 1870, e venuta meno la possibilità di una convergenza evangelica italiana, principalmente a causa delle posizioni radicali sostenute dai Fratelli, Gavazzi aveva guardato con speranza ai valdesi, appoggiando nell'ultimo ventennio dell'Ottocento il progetto unitario di Geymonat. Pertanto, la posizione di Gavazzi di fronte alla frammentazione dell'evangelismo italiano fu sempre caratterizzata da un generale sentimento unitario. E sebbene quest'aspirazione fosse più strumentale e politica che fondata su motivazioni confessionali, tuttavia, dal suo punto di vista, l'unità evangelica risultava non solo necessaria, ma funzionale al processo di "ricristianizzazione" dell'Italia. Nel 1864, ancora profondamente amareggiato dalla pubblicazione del «libercolo dei *Principi*» e dal settarismo plymouthista dei Fratelli, per parte sua asseriva: «Abbiamo bisogno di unità. In una patria non ancora completa e non ancora addentro negli ordinamenti civili, le divisioni religiose non certo aiuterebbero l'Italia a costituirsi, quale dev'essere, la terza gran nazione europea. E questo dal lato politico. Dal lato religioso [...], il dividerci in Italia prima di essere stati uniti, anzi prima di essere rinati nello Evangelio, anziché buona opera di ricristianamento, io lo considero lavoro satanico per impedirlo» (A. GAVAZZI, *Della Chiesa in Italia senza setta ossia cristianesimo senza protestantesimo*, Firenze, Tipografia Nazionale, 1864, p. 16). Egli, dunque, tendeva a una chiesa italiana evangelica costituita: «uniamoci in assemblea generale – scriveva –; mandino le chiese tutte i loro rappresentanti, si proponga, si discuta, si esamini, si decida, e da quei comizii fraterni n'escano la chiesa e l'unità che ci abbisognano [...]. Così come stanno le cose, io non veggio che due soli mezzi per prevenire la ruina della evangelizzazione in nostra patria, o rifar tutto da capo, o bene e prestamente riordinarlo nell'unità di Chiesa» (ivi, p. 79). Negli anni seguenti, non senza amarezza e indotto da quello che egli riteneva il settarismo «micidiale» dei Fratelli, Gavazzi, fu costretto a optare per la prima soluzione, ricominciando tutto da capo alla guida della sua Chiesa libera; ciò non toglie che la sua massima aspirazione fosse rimasta infine quella di pervenire all'unità delle Chiese evangeliche.

<sup>65</sup> SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio*, cit., p. 157.

<sup>66</sup> *Ibid.*

zi non restasse «che condolarsi mutuamente del fallimento di una delle speranze più care della loro vita»<sup>67</sup>.

Per concludere sull'esperienza del predicatore garibaldino, rispetto sia alla questione risorgimentale sia a quella religiosa, è possibile concordare con Spini. Questi, infatti, sosteneva che Gavazzi avesse visto «strettamente congiunto il problema della riforma religiosa dell'Italia con quello di una rivoluzione politico-sociale in senso democratico, la quale spazzasse via non solo il papato ma anche il compromesso tra vecchio e nuovo rappresentato dalla Destra moderata»<sup>68</sup>. Dunque, in tal senso non si può parlare di una vera e propria conversione in coscienza ad una fede rinnovata, ma piuttosto di una presa di posizione "politica" di fronte ad una questione irrisolta della cultura religiosa italiana, che appariva strettamente connessa con le vicissitudini storiche della Penisola. D'altro canto non si può che dare ragione a Santini quando, considerando la posizione di fronte al protestantesimo italiano del predicatore bolognese, affermava che «egli in realtà fu il più grande intruso dell'evangelismo italiano»<sup>69</sup>. E ciò appare vero quando si voglia riscontrare, nella diffidenza rimostratagli dagli evangelici italiani, la precisa volontà di tenerlo a distanza per l'eccessiva semplificazione con cui egli era solito affrontare la questione religiosa, incurante delle diverse sensibilità e troppo distante dalle intime ragioni spirituali che, al di là di quelle politiche, avevano provocato la grande ondata di conversioni e di revivalismo. Allo stesso modo, anche la natura vaga e generica del suo ecumenismo che, ad onta delle differenze denominazionali, cercava di appianare le controversie ecclesiologiche e confessionali, finì per destare il sospetto tanto nei valdesi quanto negli altri evangelici italiani.

Ma forse solo la parola di Gavazzi stesso, meglio di ogni altra, può restituirci il disegno unitario meditato dall'anziano predicatore in merito alle Chiese evangeliche e rendercene con immediatezza il pensiero e la sensibilità religiosa. In una lettera del 13 febbraio 1870, pochi mesi prima dell'Assemblea generale di Milano, scrivendo al fratello Serafino Beruatto, considerava:

al tutto logico [...] costituire la Chiesa Italiana: *una* nelle sue organizzazioni, ma *libera* nelle forme e nell'autonomia delle singole adunanze – la vera federazione degli Stati sovrani, in una sola Sovrana nazionalità. Voglia il Signore conservarci a sì bel giorno, quando nella Chiesa italiana,

---

<sup>67</sup> *Ibid.* Sul tentativo d'unione con i valdesi cfr.ivi, pp. 141-158.

<sup>68</sup> Ivi, p. 17.

<sup>69</sup> SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, cit., p. 139.

fra di noi combinata, potremo vedere assicurata ai nostri posteri la preziosa eredità del sacrosanto Evangelo<sup>70</sup>.

Infine, ragionando sulla propria esperienza, scriveva:

Io fui sempre, come a Dio piacque, un libero evangelizzatore, cioè non dipendente da alcuna denominazione, credendomi specialmente chiamato ad annunziar Cristo ovunque me ne venisse porta occasione, senza pastoie di sorte, e senza essere obbligato a chiedere di ciò licenza a chicchessiasi, fuori dei miei locali, bastandomi l'invito d'una Chiesa cristiana qualunque. E perché non mi sento fatto per la vita sedentaria perciò penso che continuerò in questa vocazione di evangelizzatore itinerante qualora ritrovi chiese che accettino la mia fraterna e modesta parola. Ma nel frattanto che mi conservai indipendente da qualsiasi denominazione, faticai però sempre onde riescire in Italia ad una Chiesa Italiana; ed ove pel nuovo impulso che scorgo convergere a tale scopo da più parti, vi abbia ad arrivare, io dichiaro per allora che accetterò di essere Evangelizzatore nella Chiesa d'Italia perché la chiesa dei miei pensieri, delle mie fatiche, delle mie speranze<sup>71</sup>.

Questa lettera confessione, pertanto, rivela il carattere indipendente della religiosità di Gavazzi e la portata della sua lotta a favore di un rinnovamento della Chiesa di Cristo in Italia. Ancora una volta però, paradossalmente, proprio a causa di questa sua schiettezza, il predicatore bolognese non riesce a liberarsi del tutto di quell'ambiguità di fondo, mai cercata e voluta, ma che ha sempre caratterizzato il suo pensiero e la sua posizione rispetto al protestantesimo storico, mancando così alfine di convincere parte dell'evangelismo italiano e lasciando l'ombra del dubbio sulla natura e la profondità della sua conversione alla Riforma.

FILIPPO MARIA GIORDANO

---

<sup>70</sup> Lettera di Alessandro Gavazzi riportata nel *Discorso commemorativo pronunziato dal Rev. Signor Serafino Beruatto la sera del 23 gennaio 1889, nella Chiesa Libera di Venezia*, in *Alessandro Gavazzi, in memoriam*, Venezia, Tipografia Fra Paolo Sarpi, 1889, pp. 203-204.

<sup>71</sup> Ivi, p. 204.



## Influenze straniere e “italianità” nell’innologia evangelica di metà Ottocento

### *I Precedenti*

Le origini del canto sacro riformato in lingua italiana risalgono alla metà del XVI secolo. Si tratta di traduzioni italiane dei salmi che – secondo l’uso delle comunità che facevano riferimento a Giovanni Calvino – erano gli unici testi cantati per uso liturgico. È da notare che, come per alcune delle edizioni di metà Ottocento esaminate in questo lavoro, si tratta di raccolte nate per gli esuli italiani rifugiatisi all’estero.

La prima edizione di cui si ha notizia è realizzata a Ginevra nel 1554. Si tratta di venti salmi<sup>1</sup>, la cui traduzione è da attribuire probabilmente al bresciano Massimiliano Celso Martinengo.

Nel 1560 esce la raccolta di sessanta salmi, edita a Ginevra dallo stampatore Giovanni Battista Pinerolio, ristampata più volte sino alla metà del Seicento.

Una edizione completa dei 150 salmi in italiano risale al 1603 a Ginevra e poi fu ristampata nel 1643 per la chiesa riformata italiana di Zurigo. Era tradotta dall’ugonotto francese Perrot de Mézières.

Una ulteriore traduzione completa in italiano dei 150 salmi fu realizzata da Giovanni Diodati (Ginevra 1631). Con questa raccolta ci avviciniamo al tema di questo lavoro, poiché la traduzione di Diodati fu ristampata nell’Ottocento. Ma si tratta di un lavoro poetico, più che innologico, poiché la traduzione di Diodati non era concepita per essere cantata sulle musiche del salterio ginevrino, che all’epoca erano ancora imperative per l’uso liturgico. Una traduzione ritmica, per utilizzare quelle musiche, fu invece realizzata dal pastore di San Giovanni Pietro Gillio nel 1643, a testimonianza del fatto che all’epoca i valdesi delle Valli utiliz-

---

<sup>1</sup> È da notare che a quella data non era stata ancora portata a termine l’edizione completa in francese dei 150 salmi, curata prima da Calvino e poi da Teodoro di Beza, che uscirà solo nel 1562. Per questo e per altre informazioni sulle edizioni del XVI-XVII secolo in lingua italiana, rimando a G. LONG, *Il canto sacro tra i valdesi*, in G. LONG e F. CORSANI, “*Cantar salmi a Dio*”. *I valdesi dal Psautier ginevrino agli innari dell’evangelismo italiano*, Torino, Claudiana, 2002, p. 12 sgg.

zavano ancora l'italiano nei culti, almeno in alcune località. Successivamente, e in particolare dopo il Rimpatrio, l'unica lingua del culto valdese è il francese, mentre le comunità di esuli italiani in Svizzera e altrove si sono estinte da tempo.

Per due secoli, quindi, l'unica "isola" riformata di lingua italiana resta la zona dei Grigioni, in cui venne realizzata nel XVIII secolo una nuova traduzione, idonea ad essere cantata sulle melodie tradizionali. È in qualche modo il "ponte" tra le numerose edizioni in lingua italiana dei salmi qui sopra menzionate e le tre raccolte di metà Ottocento che segnano una ripresa dell'interesse per il protestantesimo da parte degli italiani; o meglio, da parte di italofofoni, nel clima delle rivoluzioni del 1848 o dell'esilio all'estero. I valdesi, come accennato, sono diventati interamente francofoni, almeno per quanto riguarda il culto. E anche gli *Psaumes et Cantiques* del 1859, fondamentali dal punto di vista innologico poiché per la prima volta dopo tre secoli affiancano ai salmi altri testi e altre melodie, sono rigorosamente in francese. Solo nelle edizioni successive compariranno gradualmente alcuni testi in italiano.

Un'altra "isola", questa volta in senso letterale, precedette le tre opere esaminate in questo studio. Nel 1848 uscì a Malta *Salmi ed inni per uso della Chiesa italiana*<sup>2</sup>. Non ho potuto esaminare questo raro scritto, che immagino sia importante per gli sviluppi successivi, dato che tra gli esuli che si trovavano a Malta in quel periodo figurano il Desanctis ed altri che incontreremo di seguito su queste pagine<sup>3</sup>.

### *Salmi e Cantici (Firenze 1849)*

Nel 1849 a Firenze, nel pieno sconvolgimento politico che ha concesso agli evangelici la libertà religiosa, esce *Salmi e cantici*, editi dallo stabilimento musicale di Ferdinando Lorenzi, in piazza S. Trinita. Siamo a due passi dal Vieusseux e l'ambiente culturale di provenienza è certamente quello.

Dalla prefazione («Al Lettore!») risulta che l'opera è presentata come realizzata da una sola persona e che si tratta di una traduzione dal francese, eseguita in un momento di gravi turbamenti politici e anche di problemi personali

<sup>2</sup> Tipografia Gabriele Vassalli, Malta, 1848

<sup>3</sup> Secondo il sito internet [//sites.google.com/site/quilondra/Home/il-diciannovesimo-secolo/6-le-pubblicazioni](http://sites.google.com/site/quilondra/Home/il-diciannovesimo-secolo/6-le-pubblicazioni) (ultima consultazione 31/3/2012): «Il gruppo di Londra stranamente sembra non conoscere che a Malta era stato pubblicato un innario evangelico italiano: "Salmi ed inni per uso della chiesa italiana", Malta: Gabriele Vassalli Tipografo, 1848. Non sembra essere stato mai usato né a Londra né in Svizzera, benché pure contenesse inni del Mapei, del Rossetti e dell'Achilli».

Nel volgere dal Francese in Italiano queste sacre poesie, non aspirai neppure a quella lode, che un lavoro sì umile potesse mai meritare. Siccome però molte fra le imperfezioni, che vi sono, le conosco io medesimo, voglio, fin dove è possibile, scusarle presso del pubblico, ch'io profondamente rispetto.

(...)

Dirò dunque innanzi tutto (e forse potrebbe bastare) che questi versi furono scritti dal Novembre 1848 al Marzo 1849 in Firenze, ove lo spirito del traduttore, non che dalle irresistibili distrazioni politiche, trovavasi pure agitato da sommovimenti d'altra natura.

La raccolta si compone di 16 salmi<sup>4</sup> e 23 cantici. È la stessa formula degli *Psaumes et Cantiques* valdesi del 1859 e degli innari svizzeri dei decenni precedenti: prima i salmi, come eredità della riforma svizzera, e poi i cantici, considerati come espressione musicale del Risveglio, ciascuno accompagnato dalla propria musica<sup>5</sup>. I nomi degli autori delle musiche, così come quello dell'autore dei versi non sono indicati, ma è agevole riconoscere lavori di noti maestri del Risveglio come César Malan e Ami Bost (ben noti nell'ambiente svizzero e che lo diverranno ancora di più in quello valdese).

Il titolo e l'organizzazione della pubblicazione nonché l'abbondanza di musiche – ben diversa da quella che si vedrà in altre raccolte evangeliche di quegli anni – fanno pensare che l'autore si sia limitato a tradurre, in tutto o in parte, una raccolta già in uso per i protestanti (stranieri) di Firenze, a cui da tempo si aggiungevano alcuni italiani, tollerati dalle autorità granducali proprio perché la predicazione e la liturgia non erano in italiano. La chiesa protestante di Firenze era stata aperta dal 1826 in via Maggio, con fondi forniti dall'ambasciatore di Prussia. Ma la liturgia seguita era quella di Ginevra. Nel momento

---

<sup>4</sup> Il primo di questi non è, a rigore, un salmo, bensì il Cantico di Simeone (Luca 2, 29-32). Ma nei salteri ginevrini, da cui deriva direttamente la raccolta in lingua francese tradotta da Bianciardi, il Cantico di Simeone è regolarmente incluso tra i salmi, a cominciare dalla selezione curata dallo stesso Calvino e uscita a Strasburgo nel 1539 e dall'edizione completa e "ufficiale" del Salterio (1562).

<sup>5</sup> Per altro, nell'edizione del 1849, la distinzione tra generi, per quanto riguarda le musiche, non è chiarissima. CORSANI, *Gli innari italiani tra Risveglio ed eredità della Riforma*, in LONG, CORSANI, "Cantar salmi a Dio", cit., pp. 40-41, nota che le musiche provengono da 19 salmi (tradizione ginevrina), 7 corali (tradizione luterana), mentre 13 sono di cantici recenti. È per altro da notare che alcuni brani (esattamente 5) si cantano sulla stessa melodia di altri. In ogni caso, in questa prima raccolta "italiana" appare evidente il classico fenomeno di osmosi tra le tradizioni, per cui salmi ginevrini utilizzano musiche di corali luterani e viceversa.

dell'acquistata libertà, è comprensibile che si sia voluto dare agli italiani un culto ed una liturgia nella loro lingua, utilizzando per la musica ciò che già era a diposizione in via Maggio. Al fatto che si trattasse di melodie già note agli evangelici fiorentini, che frequentavano la chiesa "straniera", allude la prefazione, spiegando che, per rimanere vicini all'originale, si sia dovuto forzare alquanto la lingua italiana.

Que' versi poi dovevano essere essenzialmente cantabili, dovevano anzi cantarsi in arie già conosciute, alle quali si associavano parole già per lungo uso, quasi per tradizione, sentite ed amate; ed io, nuovo affatto di quei canti, ignaro di musica, stretto in orribili angustie dall'esigenza della rima, dell'aria, del concetto, e di parole o locuzioni rituali e necessarie, poco franco nel maneggio di acconce perifrasi, perché inesperto – ed, ah! sventura! Quanti non sono tra noi? – di studi biblici e sacri, ho dovuto a volte fare od acconsentire sostituzioni e cambiamenti, dai quali, il genio della poesia e della lingua nostra mi pareva altamente repugnare<sup>6</sup>.

Pare dunque di poter concludere che il primo "innario italiano" è di stretta derivazione svizzera. Ad una più attenta ricerca negli archivi e nelle biblioteche fiorentine, risulterà probabilmente reperibile l'originale svizzero che, dai dati qui riferiti, dovrebbe essere di provenienza ginevrina e risalente almeno agli anni '30 del secolo, se nel 1849 le arie erano «già conosciute» e le parole «già per lungo uso, quasi per tradizione, sentite ed amate».

L'autore-traduttore è anonimo. Certo è da attribuire a quel laboratorio religioso che fu la Toscana degli anni '40, tra aspiranti alla riforma interna della chiesa cattolica e spiriti più esplicitamente protestanti. Giorgio Spini in *Risorgimento e protestanti* dice che Stanislao Bianciardi «ha avuto mano» nella compilazione dei *Salmi e cantici* del 1849<sup>7</sup>. Più decisamente, Daniele Spini attribuisce a Bianciardi la paternità dell'opera<sup>8</sup>. Di questa ipotesi sono convinto da tempo. Del resto, anche i curatori degli innari moderni attribuiscono a Bianciardi i testi del 1849 che ancora circolano (vedi la tabella alla fine di questo studio), quando non sono stati oggetto di revisioni troppo profonde. Bianciardi era poeta meno

<sup>6</sup> *Salmi e cantici*, Stabilimento musicale Ferdinando Lorenzi, Firenze, 1849, p. 1.

<sup>7</sup> G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Torino, Claudiana, 1998, p. 232. La citazione di Bianciardi figura anche nella prima edizione (Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1956).

<sup>8</sup> D. SPINI, *Appunti sulla musica dei protestanti italiani (e sui protestanti nella musica italiana)*, in *La Chiesa «degli italiani». All'origine dell'Evangelismo risvegliato in Italia*, a cura di A. Pecchioli, Chieti-Roma, GBU, 2010, p. 281.

peggiore di quanto scrive nella sua prefazione, ma certo era «ignaro di musica»<sup>9</sup>, per cui gli accenti della sua poesia spesso non coincidono con quelli della frase musicale, e ciò ha portato nelle edizioni successive a modifiche e rifacimenti che talora hanno fatto scomparire il suo nome come autore delle parole. Resta però il suo merito di avere realizzato – quasi certamente da solo – un lavoro che segna l'inizio della nuova innologia evangelica in Italia. Anche se, come si vedrà tra poco, non era forse questa la sua vera intenzione.

Stanislao Bianciardi (nato a Montegiovi sull'Amiata nel 1811, morto a Firenze nel 1868), dopo una prima esperienza nel seminario di Montalcino, inizia la propria attività come pedagoga, a contatto con Matilde Calandrini, ginevrina stabilitasi a Pisa nel 1831 e con Raffaele Lambruschini. Da prima del 1840 collabora al periodico *Guida dell'educatore* di Lambruschini.

Per tutta la sua vita il Bianciardi sarà, innanzi tutto, un educatore; ma si trova a vivere e a prendere posizione in anni cruciali. Quando, nel 1849, cura la traduzione dei *Salmi e cantici*, egli si dichiara ancora cattolico liberale piuttosto che protestante, ma si vocifera che egli sia il vero autore di un'opera fortemente polemica che circola in Toscana: *Un prete non prete, ovvero del cattolicesimo romano*<sup>10</sup>.

Cominciano intanto le distinzioni tra filo protestanti e cattolici riformisti: Bianciardi nel 1849 fa parte di una commissione per un lavoro di soggetto biblico, indetto dal Pakenham. Accanto a lui siede l'evangelico Guicciardini (a cui si sta avvicinando). Ma l'antico maestro Lambruschini rifiuta di farne parte, sembrandogli l'iniziativa inopportuna dopo la cacciata del papa da Roma.

Anche il Bianciardi, dopo la repressione lorenese, è costretto ad adottare cautele. All'estero, precisamente a Londra, stamperà un libro di violento attacco al clero, *Il gallo di Caifa*, poi stampato anche in Italia nel 1860 con il titolo *Don Abbondio e Carnesecchi*. Per quanto molto vicino al primo evangelismo toscano, Bianciardi continuò a sognare una riforma endocattolica anche quando era ormai divenuto, volente o nolente, un campione dell'anticlericalismo. Più tardi dirigerà il giornale *L'esaminatore* (1864-1868), vicino a Ricasoli. Dai suoi scritti su questo periodico emergono alcuni spunti interessanti per decifrare i suoi intenti nel compiere il lavoro innologico del 1849. Egli sostiene infatti che il cattolicesimo si può salvare in Italia solo con una profonda riforma teologica e liturgica, che

---

<sup>9</sup> Eppure nella famiglia si riscontra un illustre musicista, Francesco Bianciardi (1570-1607), autore di mottetti, madrigali e opere strumentali.

<sup>10</sup> SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 232.

comprenda la predicazione e il canto in lingua nazionale<sup>11</sup>. La traduzione del 1849 costituiva certamente un omaggio agli amici evangelici, che frequentavano la chiesa svizzera di Firenze o tenevano culti nelle case. Ma voleva essere anche il primo tassello di una riforma liturgica cattolica, che curiosamente partiva dalle musiche care a Calvino e Lutero. Singolare è anche il suo interesse per l'anglicanesimo, visto come un cattolicesimo riformato con liturgia in lingua nazionale. Oltre a lavori divulgativi, una traduzione italiana della Liturgia Episcopaliana Americana è pubblicata a Firenze nel 1868, intitolata: *Libra Americana | delle | Preghiere Comuni. | Preghiere | per la Mattina e per la Sera: | Litanie, | e | ordine per l'Amministrazione | della Santa Comunione*<sup>12</sup>.

Bianciardi continuerà a lavorare a Firenze presso l'Istituto professionale evangelico fondato e diretto da Giuseppe Comandi. Ma concluderà la carriera con un riconoscimento governativo, di quel governo "nazionale" che egli aveva pienamente accettato anche nei suoi risvolti anticlericali. Poco prima della morte, fu infatti nominato provveditore centrale per la scuola primaria e popolare.

Il mondo del pedagogismo toscano – filoevangelico ed evidentemente attento al canto come strumento di educazione – non si limitò a produrre in quel fatidico 1849 la raccolta tradotta da Bianciardi. In quello stesso anno in Toscana uscì anche un innario per i bambini, curato da Enrico Mayer e con la collaborazione di Pietro Thouar e Giovanni Battista Niccolini<sup>13</sup>. Era la prima di una lunghissima serie di pubblicazioni destinate al canto dei bambini, che si sarebbe protratta per tutto l'Ottocento soprattutto con le infinite edizioni dell'*Arpa Evangelica* (dal 1867)<sup>14</sup> e continua ancora oggi con i lavori curati dal Servizio istruzione ed educazione della FCEI.

---

<sup>11</sup> A questo aspetto è dedicata in particolare una breve biografia del Bianciardi, tracciata dal figlio, E. BIANCIARDI, *Stanislao Bianciardi, educatore e propugnatore della riforma cattolica*, Firenze, Claudiana, 1912.

<sup>12</sup> Il frontespizio si completa con l'indicazione: «Firenze; G. Barbera. Questa traduzione è fatta da Stanislao Bianciardi e William Chauncey Langdon». Su William Chauncey Langdon v. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 395.

<sup>13</sup> V. VINAY, *Storia dei Valdesi*, cit., p. 32, nota 1; E. CANALE, *La sorprendente vita di G.B. Nicolini*, in «La beidana», 71, 2011, p. 33.

<sup>14</sup> N. SFREDDA, *La musica nelle chiese della Riforma*, Torino, Claudiana, 2010, p. 167.

*Inni e Salmi (Londra 1850)*

Questa raccolta londinese<sup>15</sup> si presenta per molti aspetti come il contrario di quella fiorentina dell'anno precedente. C'è una prefazione firmata (da Salvatore Ferretti), c'è la puntuale indicazione degli autori di tutti i testi e delle musiche; già nella titolazione mostra l'intento di rivolgersi a tutti i "Cristiani d'Italia", in patria e in esilio, come specificato nello stesso frontespizio, secondo cui il volume è disponibile, oltre che presso l'editore, dai «principali librai di Inghilterra, Francia, Svizzera e Italia». Viene da chiedersi quali librai nel 1850, soprattutto in Italia, potessero vendere un libro del genere! Per converso, rispetto al precedente fiorentino, spicca la povertà delle musiche: quello aveva (quasi) una melodia per ogni testo; qui le armonie sono solo 12 per un complesso di 60 inni, più dodici salmi.

Nel complesso, sembra che l'edizione londinese sia una raccolta poetico-musicale, con un forte accento sul lato poetico. Si utilizzano testi di Gabriele Rossetti, un nome noto che può assicurare la circolazione del volume (anche se alcuni suoi versi erano già editi e quindi non composti appositamente per questa raccolta), mentre la scarsità di musiche allontana il sospetto che si vogliano fare una liturgia ed un innario "eretici". A ciò contribuisce il fatto che i testi poetici siano stampati tutti di seguito, mentre le "armonie" sono confinate in fondo al volume. Una tabella stabilisce gli "accoppiamenti" tra poesie e musiche; si pensi che su una sola melodia vengono cantati sino a 11 testi diversi, con le relative difficoltà per chi si trovi ad eseguirle.

L'Introduzione di Ferretti si dilunga sui rapporti tra poesia musica e religione, osservando che l'Italia non ha mai unito queste espressioni per effetto di una liturgia dominante e fissa. Cita, come sola eccezione di arte religiosa e popolare Sant'Alfonso de' Liguori. Tra i poeti a lui contemporanei cita Borghi e Manzoni, a cui paragona proprio Camillo Mapei! Presenta quindi gli autori<sup>16</sup>:

Tutti gli Inni inclusi fino alla pagina 32, e i Salmi, dalla pagina 69 fino alla pagina 82, sono del chiarissimo Camillo Mapei, Dottore in Teologia, già professore di questa Facoltà negli Abruzzi, fra gli Arcadi Narizio Isme-

<sup>15</sup> *Inni e salmi ad uso dei Cristiani d'Italia, con dodici armonie*, Londra presso Partridge ed Oakey, 34 Paternoster Row, e presso i principali librai d'Inghilterra, Francia, Svizzera, e Italia, 1850.

<sup>16</sup> Poco prima nel testo dell'Introduzione, Ferretti aveva precisato che i testi sono tutti originali, tranne gli inni 43 e 44, estratti dal *Veggente in solitudine* di Rossetti, i salmi 8 e 9 dal *Salterio* dello stesso e i salmi 6 e 7 di P. Margolfo. Si noti che per gli ultimi salmi non sono indicate melodie "abbinabili". Si tratta quindi di testi di sola lettura.

neo, fra i Velati Euribante Cercopio, membro dell'Accademia Tiberina in Roma, autore del saggio sullo Stato politico, religioso e morale dell'Italia, pubblicato in Iscozia, e di altre produzioni scientifiche e letterarie.

Consapevole della mia pochezza, e della mia niuna maestria nell'arte poetica, ho osato anch'io scrivere i pochi Inni fra le pagine 33 e 40, e prego i Lettori di non cercare in essi né sfoggio d'ingegno, né pompa di belle espressioni, ma la spontanea effusione del sentimento cristiano che li ha dettati.

L'inno 42 mi è stato anonimamente inviato dall'Italia.

Il grande Italiano Gabriele Rossetti mi è stato cortese degli ultimi 16 inni. Avvi forse bisogno far l'elogio delle di lui poesie? L'Italia lo ha noverrato fra i suoi migliori, ed io non potrei aggiungere alcuna lode che non sia compresa tra quelle che la nostra patria gli ha da Val di Susa fino al capo di Spartivento con piena giustizia tributate,

(...)

Il Cavaliere G. Catrufo, napoletano, membro dell'Istituto Storico di Francia, mi è stato cortesemente largo delle prime 5 armonie, la cui bellezza fa l'elogio della mano maestra che le ha composte. C. Minasi, napoletano anch'esso, autore di varj lavori musicali, mi ha somministrato le altre due. F. Salvatori, fiorentino, è l'autore dell'ottava, nona e decima armonia. La penultima è del siciliano Aspa, e l'ultima del tirolese Bertoli.

Le figure di Salvatore Ferretti e di Gabriele Rossetti sono conosciute. Il primo è noto soprattutto per la sua attività educativa. Nell'esilio di Londra fondò un "Asilo dei Fanciulli poveri italiani in Londra", per i bambini italiani orfani e sfruttati, opera che poi, dopo l'unità d'Italia, trasferì a Firenze nel 1862. Rossetti, dopo aver ricoperto importanti incarichi a Napoli (poeta ufficiale del teatro S. Carlo) in epoca napoleonica, fu costretto all'esilio dopo i moti del 1820. Si caratterizzò per l'intensa attività letteraria ed artistica e fu padre del pittore Dante Gabriel Rossetti, fondatore della corrente preraffaellita. A differenza di Ferretti e di Mapei, pare che non sia mai divenuto ufficialmente protestante<sup>17</sup>. Meno conosciuto è Camillo Mapei (1809-1853). Lo schema che ne traccia Ferretti è, nella sua ampollosità, significativo. Originario di Penne, in Abruzzo, studiò teologia a Roma e divenne canonico di Penne e professore nel seminario vescovile. Pare pe-

<sup>17</sup> Va a questo punto osservato che il nipote, Teodorico Pietrocola-Rossetti, a sua volta noto innologo, non poteva partecipare all'impresa editoriale del 1850, poiché all'epoca si trovava ancora in Francia, clandestino e coinvolto in moti contro il governo. Giungerà a Londra solo successivamente, nel 1851 (o 1852), e comunque la sua attività di innologo è da collocarsi più tardi, principalmente dopo il rientro in Italia.

rò che i suoi veri amori giovanili fossero le donne, la poesia e... le idee liberali<sup>18</sup>. Ciò lo costrinse all'esilio, prima a Marsiglia, poi a Malta, poi a Londra, frequentando sempre accademie e circoli poetici e dimostrando grandi capacità di verseggiatore. In Gran Bretagna ricevette dapprima incarichi in istituzioni cattoliche, ma poi vi rinunciò, abbandonando definitivamente la chiesa di Roma. Cominciò a collaborare con Ferretti nell'Asilo dei fanciulli. Sposò la figlia di un metodista, e nel 1847 stampò il *Saggio sulle condizioni politiche e morali dell'Italia*, anch'esso citato da Ferretti. La collaborazione con quest'ultimo si estese quando Ferretti decise di affiancare alle sue attività umanitarie un'iniziativa editoriale. Si tratta del celebre giornale «L'eco di Savonarola», di cui Mapei fu assiduo collaboratore, come del resto Rossetti. Il trio degli autori degli *Inni e Salmi* del 1850 era quindi pronto e cementato da una lunga collaborazione.

Anche la spartizione dei compiti è evidente: Ferretti è il promotore, il vero editore. Presumibilmente anche il ricercatore di fondi. A pagina 92 del volume sono elencati i sottoscrittori. Si tratta di 46 nomi, ma le persone coinvolte devono essere di più, come lasciano intendere espressioni come «collettato da Miss Hodgins». Il totale è di circa 55 sterline e 250 scellini; ma la cosa più significativa è che si tratta di tutti nomi inglesi. Nessun italiano ha contribuito economicamente all'edizione? Non è probabile; c'è da credere piuttosto che la lista dei sottoscrittori, tra cui figurano nobili ed ecclesiastici, intendesse essere una presentazione per la buona società britannica. Gli esuli italiani, mazziniani, anticlericali e magari protestanti conoscevano bene i collaboratori de «L'eco di Savonarola»!

Oltre a questo ruolo e a quello di redattore dell'Introduzione (che ha un po' i toni dello *spot* pubblicitario), Ferretti produce anche alcune sue poesie. Come vedremo, si tratta in alcuni casi dei versi più personali e autobiografici. Rossetti è il "padre nobile", il poeta acclamato – almeno in certi ambienti, tra cui quello degli esuli italiani – che fornisce una garanzia di qualità, magari concedendosi anche di riciclare qualche testo già uscito in altre edizioni. Mapei, data la sua abilità di verseggiatore (già comprovata decenni prima dalle accademie romane) è quello che si sobbarca la maggior parte del lavoro: 32 inni e 5 salmi, più della metà del totale. Ma non è da credere che si tratti di lavoro di scarsa qualità (come sembra accennare il Ferretti, preferendo agli inni altre traduzioni più ampollose del Mapei, in una parte della Introduzione qui sopra non citata). Numerosi suoi testi sono sopravvissuti sino all'Innario FCEI del 2000, come si vedrà nella tabella allegata. E Mapei ebbe illustri estimatori, come Giovanni Luzzi, che gli dedicò un libro apologetico<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., p.203.

<sup>19</sup> G. LUZZI, *Camillo Mapei. Esule confessore innografo*, Firenze, Claudiana, 1895.

Più difficile inquadrare gli autori delle musiche, che Ferretti elenca. La figura più nota è quella di Giuseppe Catrufo. Nato a Napoli nel 1771, morì a Londra ottuagenario nel 1851, poco dopo la pubblicazione della raccolta di cui stiamo parlando. Affermatosi dapprima come cantante, debuttò come operista a Malta. Partecipò alle guerre napoleoniche, al termine delle quali si stabilì prima a Ginevra e poi a Parigi, dove rappresentò parecchie opere sino a circa il 1830. Dal 1835 si trasferì a Londra, dove fu attivo soprattutto come insegnante di canto<sup>20</sup>. Per l'età, il prestigio e il numero di melodie fornite (5 su 12), Catrufo sembra ben meritare gli elogi di Ferretti, a cui dovrebbe aver fornito direttamente («mi è stato cortesemente largo») le musiche. Gli altri autori sono molto più difficili da identificare<sup>21</sup>. Del resto, Ferretti li identifica solo con il cognome (per due l'iniziale del nome) e la regione di provenienza. È molto verosimile che non li abbia mai direttamente conosciuti, almeno alcuni di loro, e che le loro musiche siano arrivate per vie traverse. All'epoca non esisteva il «diritto d'autore», per cui l'autore deve autorizzare la pubblicazione di ciò che ha scritto ed esserne eventualmente retribuito. E la prassi dell'epoca (per altro rimasta in uso anche in tempi più recenti) tendeva ad indicare come autore non chi aveva originariamente ideato una melodia, ma chi l'aveva resa disponibile per un dato scopo (armonizzatore o «arrangiatore»). Mentre l'indicazione della regione di provenienza sembra valorizzare per Ferretti la natura «veramente italiana»<sup>22</sup> – rappresentativa in qualche modo dell'intera nazione – della raccolta, mentre gli autori dei versi appartengono ad un'area circoscritta, dalla Toscana all'Abruzzo. L'attenzione molto maggiore per gli autori dei testi che per i musicisti ed anche il rapporto numerico (12 melodie per 60 inni, più i salmi) conferma che *Inni e salmi* è una pubblicazione destinata più alla lettura dei singoli che al canto comunitario.

Vale dunque la pena di leggere alcuni brevi esempi dei testi contenuti in questa raccolta, tenendo presente che spesso essi sono assai lunghi (dieci e più strofe), altro elemento che ne rende improbabile la destinazione al canto. Sono ovviamente esclusi i testi tuttora in uso e che sono indicati nella tabella allegata.

Il primo elemento che colpisce è il fatto che gli autori siano italiani esuli. Il tema della nazione e quello dei dolori dell'esilio ritornano frequentemente.

<sup>20</sup> CATRUFO GIUSEPPE (GIOSEFFO), in *Dizionario Enciclopedico Universale della Musica e dei Musicisti (DEUMM)*, Torino, Utet, 1985, II, p. 152.

<sup>21</sup> Solo per il «siciliano ASPA» sembra di poter ipotizzare il nome del messinese Mario Aspa (1795-1868) o più probabilmente di suo figlio Saro, definito dal *DEUMM* (I, p. 159) autore «anche di inni e cantate».

<sup>22</sup> SPINI, *Appunti sulla musica dei protestanti italiani*, cit., p. 281.

1. Se alla terra, o Ré dei Cieli  
Largo sei di tua bontà,  
All'Italia tu riveli  
L'infinita maestà,
2. Chiaro il sol sur essa splende,  
Bella immagine di Te,  
Puro il ciel su lei si stende,  
Doppio mar le bagna il piè
3. Ubertosa la natura  
Le largheggia e frutta e fior,  
Pur, sì bella, o rea sventura!  
Giace immersa nell'error.
4. Sol di grazia, a lei diffondi  
Il tuo raggio redentor,  
Che la frutta in lei fecondi  
Della fede e dell'amor.  
(C. Mapei, inno 23)

1. Signor, pietose scendano  
Le sante tue rugiade;  
La prisca Fè ripulluli  
Nell'Itale contrade,  
Che risplendea sì fulgida  
Nella remota età;
2. Quando il beato Apostolo  
Scrivea, con santo orgoglio,  
Ch'era modello ai popoli  
In vetta al Campidoglio.  
La pura Fè magnanima,  
L'ardente Carità.
3. Or la città dei Cesari  
Come cangiò sembianza!  
(...)
6. Signor, deh! Sorgi e dissipa  
L'antico e il nuovo errore;  
Discenda sull'Italia  
Fecondo il divo Amore;  
S'alzi al tuo Cristo un cantico  
Dall'uno all'altro mar.  
(C. Mapei, inno 26)

1. All'Italia che geme e che plora,  
Uno sguardo rivolgi, o Gran Dio!  
Fa che splenda su essa l'aurora,  
dopo notte di duolo ed oblio.
2. Le catene, onde è cinta, disciogli!  
I suoi figli rileva e consola:  
Al paterno tuo seno li accogli,  
Porgi ad essi l'eterna parola.
3. Qual sui campi benigna rugiada,  
L'Almo Spiro, o Signore, discenda  
Sulla nostra adorata contrada,  
Talchè lieta e felice la renda.
4. Abbian fine le antiche contese;  
Sol trionfi l'amore e l'unione;  
Perdoniamo a colui che ci offese,  
Sia l'Italia una santa nazione.  
(S. Ferretti, inno 35)

1. Lordo di colpe, o Dio,  
Eccomi ai piedi tuoi.  
Asciuga il pianto mio,  
Salvami Tu che il puoi.  
(...)
4. Del tuo pietoso affetto  
Son reso degno ancora;  
Rientri al patrio tetto  
Il prodigo che plora<sup>23</sup>.  
(S. Ferretti, inno 38)

1. Negli affanni dell'esiglio  
Tu parlando al cor mi vieni,  
Santo libro, che contieni  
La parola del Signor;  
Tu consiglio – nel periglio,  
Tu conforto nel dolor.  
(...)  
(G. Rossetti, inno 44)

---

<sup>23</sup> Nell'esemplare da me consultato, presso la Biblioteca della Società di Studi Valdesi, appartenuto, come da iscrizione sulla terza pagina, a Mrs. De Sanctis ed Elisa De Sanctis, questi ultimi due versi sono marcati con la scritta "S. Ferretti".

Non potendo dilungarsi in ulteriori esempi, mi limito ad un altro spunto, presente soprattutto in Gabriele Rossetti. L'esatta identificazione confessionale di Mapei e Ferretti non è all'inizio facile, dato che negli anni londinesi ebbero contatti con varie forme di religiosità (dalla corrente *evangelical* dell'anglicanesimo ai Fratelli, al protestantesimo riformato classico), per poi accostarsi decisamente ai valdesi italiani. Mapei scrive nel 1850 versi per celebrare l'inaugurazione del tempio di Torino e si offre di venire in Piemonte per collaborare all'evangelizzazione valdese, prima di morire a Dublino nel 1853; l'attività di Ferretti a Firenze dopo il 1862 sarà in ambito valdese. Ma ciò è ancor più complesso per Rossetti, che ebbe numerose oscillazioni. Almeno due dei suoi lavori inclusi nella raccolta fanno esplicito riferimento al Grande Architetto dell'Universo di impronta massonica<sup>24</sup>. Si tratta degli inni 51 e 52. Trattandosi di due inni piuttosto lunghi, mi limito a riportare alcune strofe del primo.

1. È l'Universo un tempio  
Mirabil di struttura:  
ov'era mai l'esempio  
Di tanta architettura?  
Nell'intelletto eterno  
Che in sì gran opra io scerno.
2. La mole smisurata  
Lo rende a noi palese:  
La volta n'è stellata  
Con due gran lampe accese,  
Che alternativamente intorno  
Giran la notte e il giorno.  
(...)
4. Un tempio sì perfetto  
M'ispira un culto pio;  
Ne cerco l'Architetto  
Per adorarne il Dio...  
Ah l'Architetto istesso  
È il Dio che adoro in esso.  
(G. Rossetti, inno 51)

---

<sup>24</sup> Di "ghibellinismo massonico" del Rossetti, di cui per altro non apprezza né l'eclettismo culturale e religioso né la straripante produzione poetica, parla SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 210.

*Cantici sacri (Svizzera 1853)*

Il volume *Cantici sacri ad uso dei cristiani d'Italia* esce nel 1853. Vi figura solo il nome dello stampatore Schmid di Eax-Vives nei pressi di Ginevra. Contiene 68 cantici, tutti con armonizzazione a 4 voci; in appendice un *Gloria. Il cantico degli angeli alla nascita di Gesù Cristo*, con una armonizzazione fugata molto complessa, adatta ad un coro di professionisti.

Gli autori di testi e musiche sono anonimi, e la prefazione è firmata semplicemente *Gli editori*. Come per l'edizione di Firenze 1849 l'anonimo curatore è stato da tempo identificato. Già Valdo Vinay attribuiva l'opera alla Chiesa evangelica italiana di Ginevra, «per impulso specialmente di Costantino Reta»<sup>25</sup>. Successive ricerche hanno confermato questa attribuzione<sup>26</sup>. Anche in questo caso i testi dell'*Innario cristiano* 2000 che derivano dal 1853 e che sono sopravvissuti ai rifacimenti successivi, recano l'attribuzione a Costantino Reta. Va comunque sottolineato che, accanto al ruolo dominante del Reta, si tratta questa volta di un lavoro collettivo. Non è l'opera di un solo autore-traduttore, come Bianciardi a Firenze 1849, né di un gruppo ristretto, come quello di Londra, di cui è stato scritto: «L'innario sembra pubblicato a titolo più che altro personale o a nome di un gruppo, probabilmente di esuli italiani a Londra, eredi del pensiero mazziniano, e non legati alle chiese evangeliche se non per un interessamento casuale o personale»<sup>27</sup>. Qui l'iniziativa è di una specifica comunità, quella di Ginevra.

Il fatto che questa pubblicazione nasca a Ginevra, in quell'area dove i salteri in lingua italiana erano stati spesso stampati tra Cinquecento e Seicento, non è probabilmente casuale. Ma vi è di più: questa raccolta, che ha come promotrice e come prima destinataria la Chiesa italiana di Ginevra, è anche l'inedito tentativo di offrire a tutto il nascente evangelismo italiano un innario fatto con i criteri che si usavano nei paesi protestanti. Nonostante i difetti strutturali che vedremo, è il primo innario moderno, per un verso, ed "ecumenico", cioè aperto al mondo protestante, per l'altro.

Già crocevia di esuli politici, protestanti o protestanteggianti da secoli (si potrebbe dire ininterrottamente dal XVI secolo), nella Ginevra di metà Ottocento si verificano contemporaneamente due fenomeni interessanti: la forte attrazione costituita dal gruppo di intellettuali e personaggi di rilievo che formano la con-

<sup>25</sup> VINAY, *Storia dei Valdesi*, cit., p. 325, n. 10.

<sup>26</sup> A. GRIMALDI, *L'esperienza spirituale di Costantino Reta. Dalla nascita della Chiesa evangelica libera di Ginevra alla pubblicazione dell'Innario evangelico (1853)*, in «Studi ecumenici», 23, 2005, 4, pp. 587-612; II, 24, 2006, 1, pp. 1-88.

<sup>27</sup> CORSANI, *Gli innari italiani*, cit., p. 39.

gregazione libera di rue de la Péliiserie; e l'arrivo di una nuova ondata di esuli italiani, reduci dalla Repubblica Romana, tra cui Bonaventura Mazzarella e Costantino Reta. Da rue de la Péliiserie era venuto lo spunto per un comitato per l'evangelizzazione dell'Italia. Dalla stessa fonte nasce la costituzione di una comunità italiana in esilio, come quelle di Malta e di Londra (si noti: i due luoghi in cui in precedenza erano stati realizzati innari in lingua italiana!). Da Malta arriva nel 1850 Luigi De Sanctis che «vi inizia la formazione di una comunità riprodotte il modello savonaroliano del Ferretti e degli altri esuli londinesi»<sup>28</sup>. Nel breve periodo trascorso a Ginevra, De Sanctis converte al protestantesimo Costantino Reta. Nel 1852 De Sanctis passa a Genova, alle dipendenze della Tavola Valdese (e sono note le vicende che ne seguiranno per la questione del luogo di culto genovese). La comunità italiana di Ginevra resta affidata a Bonaventura Mazzarella, che anche lui presto parte per l'Italia. Nel 1853 si costituisce una Associazione evangelica italiana, sotto la presidenza di Costantino Reta; ed è l'anno della pubblicazione di *Cantici Sacri*. Ma ormai il rientro degli esuli in Italia (nel regno di Sardegna, che al momento è l'unico Stato italiano ad accoglierli, e con grande larghezza) è generale e la Comunità evangelica italiana si estingue presto.

La storia di questa comunità si intreccia con quella personale di Costantino Reta (1814-1858). Genovese, giornalista, fu condirettore del «Telegrafo». Politicamente si schierò dapprima su posizioni moderate giobertiane e collaborò al «Risorgimento». Fu anche brevemente deputato al Parlamento Subalpino<sup>29</sup>. Dopo la sconfitta di Novara, si spostò su posizioni estreme. Partecipò ai moti mazziniani di Genova del 1849, che gli valsero una condanna a morte in contumacia. Dopo l'altra effimera esperienza della Repubblica Romana, si rifugiò a Ginevra. Scrisse la sua opera *La Scienza Nuova, ossia ragione di diritti politici-sociali della civiltà* (1851), in cui assume posizioni socialiste. Contemporaneamente si accostò al protestantesimo, entrando nella comunità di De Sanctis e collaborò dal 1853 alla fine delle pubblicazioni (1855) al torinese «L'amico di casa», almanacco popolare evangelico di larga diffusione<sup>30</sup>. Diresse quindi la chiesa italiana di Ginevra. Anche per lui maturarono i tempi dell'amnistia e del rientro in patria. Ma fu colto dalla morte a Ginevra nel 1858, alla vigilia del ritorno in Italia.

Da questo brevissimo riassunto emergono alcune caratteristiche della comunità ginevrina e di Reta. Le chiese italiane di esiliati dei secoli precedenti, e anche quelle di Malta e di Londra dopo il 1848, vivevano in una prospettiva di esilio indeterminato, o comunque lungo. Quella di Ginevra nasce nel 1850, quan-

<sup>28</sup> SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 239.

<sup>29</sup> Ivi, p. 240.

<sup>30</sup> VINAY, *Storia dei Valdesi*, cit., p. 58.

do in Piemonte cominciano la democrazia parlamentare e la preparazione dell'unità d'Italia. Solo pochi chilometri separano la terra d'esilio da quella che sta diventando la nuova "terra promessa", anche se in condizioni politiche che per incalliti mazziniani e repubblicani non sono facili da accettare.

La prospettiva è quindi diversa per gli esuli di Ginevra 1853, rispetto a quelli della Ginevra del Seicento o di Londra 1850. Essi scrivevano per i propri compagni d'esilio, sperando che il vento dello Spirito santo portasse la loro voce ai connazionali, al di là dei monti e dei mari. La raccolta di inni del 1853 segue gli antichi esempi: sarà da cantare in primo luogo dai confratelli della comunità cristiana di Ginevra. Ma i tempi stanno mutando: quei libri non dovranno ormai viaggiare nelle bisacce dei contrabbandieri, ma potranno legittimamente essere venduti nei negozi d'Italia. Non dell'Italia intera, certo, ma di Torino e di Genova, di quello che per gli esuli è il cuore pulsante d'Italia. In più nasce in Svizzera, che è stata due volte madre del protestantesimo – di quello calvinista e di quello risvegliato – e in cui ben si conoscono la lingua, la storia e le tradizioni della Germania.

È una iniziativa collettiva e ciò è sottolineato nella prefazione. C'è allora da chiedersi se sia identificabile qualche altro soggetto che vi pose mano, oltre al Reta, autore di gran parte dei versi "nuovi" cioè non ripresi da precedenti edizioni in lingua italiana, come quella pubblicata a Londra nel 1850. Considerato che un'opera di questa mole (quasi 200 pagine) non può essere preparata in pochi mesi, le sue origini devono risalire al 1850-1852, cioè all'epoca in cui la comunità ginevrina era affidata a Luigi De Sanctis. Forse proprio dall'incontro di De Sanctis con Reta (che evidentemente aveva competenze poetiche, oltre a fare il giornalista) nacque l'idea della pubblicazione. La prefazione è firmata, come detto, *Gli Editori*. A differenza di quella del 1850, firmata da Ferretti, e di quella del 1849, anonima ma sicuramente di Bianciardi, non si può essere certi che sia (completamente) di Reta. Essa fornisce comunque informazioni preziose sulla raccolta e sullo spirito che l'ha animata. Un passo sottolinea la varietà delle provenienze dei testi e delle musiche.

Tra le poesie che raccogliemmo in questo volume, alcune sono già note e cantate dai cristiani d'Italia, altre son tradotte, le quali servono da secoli all'edificazione delle Chiese cristiane sparse in tutto il mondo, altre infine sono il prodotto dell'ispirazione di un cuore italiano e vennero rivestite di note musicali da un compositore d'Italia; tutte poi furono accuratamente rivedute da una società di cristiani evangelici, onde l'assieme, difettando il men che fosse possibile dal lato dell'arte, riuscisse irreprensibile da quello della dottrina. Nel che si pose la massima sollecitudine, sapendo quanto

importi, ai processi dell'evangelizzazione in Italia, e altrove metter le basi della prece cantata sulla pietra del Capo di cantone<sup>31</sup>.

Da questa parte della prefazione, si trova conferma della natura collettiva del lavoro: sembra che ben due commissioni abbiano proceduto alla revisione stilistica ed a quella teologica. Più problematica è l'identificazione dell'origine dei brani. Le "poesie" tradotte e utilizzate da secoli da altre chiese sono la maggior parte del libro, e ad esse è dedicata un'altra parte della prefazione, riportata qui sotto. Il «prodotto dell'ispirazione di un cuore italiano» e di un compositore d'Italia<sup>32</sup> è da identificare principalmente nei numerosi brani che questa edizione ha ripreso dall'innario pubblicato a Londra nel 1850, dove, come abbiamo visto, questa "italianità" era particolarmente sottolineata. Ma quali sono invece le poesie «già note e cantate dai cristiani d'Italia»? Non mancano in questa raccolta musiche di provenienza cattolica, riscontrabili anche tra i brani ancora oggi in uso e riportati nella tabella. Ma si parla di "poesie". Non vi sono in questa raccolta testi provenienti da Firenze 1849. E allora quali sono i testi noti e cantati in Italia? Forse si allude ai salmi cantati per secoli dai valdesi, e di cui alcune melodie sono qui riutilizzate; ma erano cantate in francese e quindi resta molto dubbia l'identificazione di queste "poesie".

In un altro brano della prefazione emerge invece quella che ho sopra definito l'ecumene del mondo protestante.

Tra le poesie tradotte ve ne sono alcune che risuonano dalle sabbie dell'Affrica sino ai geli del Labrador, e dall'Indie Orientali fino alla Settentrionale America, ed alle isole più remote del Pacifico: nell'inserir quest'ultime ci sorrise il pensiero che un Italiano evangelico sentisse in terra straniera il vincolo di unità e di fratellanza che collega i Redenti, e vi pregustasse la dolcezza di quel canto universale che li congiungerà nella Patria celeste attorno all'altare dell'Agnello.

Il Labrador, a dire il vero, fa parte dell'America Settentrionale. E questa non è l'unica svista di un libro che appare ottimamente stampato e con caratteri eleganti. La Tavola alfabetica dei Cantici che appare in fondo al volume non è affatto alfabetica, ma riporta i canti in ordine numerico.

---

<sup>31</sup> *Cantici sacri ad uso dei cristiani d'Italia*, Schmid, Eax-Vives, 1853, pagina non numerata che precede p. 1.

<sup>32</sup> Per SPINI, *Appunti sulla musica dei protestanti italiani*, cit., p. 284, «Nel 'compositore d'Italia' non è da riconoscere l'autore delle melodie, che come abbiám visto sono tutte o quasi di tradizione, ma colui che le scelse e le adattò ai versi moderni».

Al deciso cambiamento di prospettiva (un innario moderno e “internazionale”) non corrisponde, neppure in questo caso, una elevata competenza musicale. Spesso le melodie sono stravolte e non corrispondono ai ritmi del testo: «gli scompensi ritmici e prosodici e la mancanza di ‘quadratura’ delle musiche, con incertezze tonali e non pochi ‘accidenti’ musicali, doveva rendere piuttosto difficile l’esecuzione a persone poco esperte di musica e di canto»<sup>33</sup>.

Tuttavia i meriti storici di questa raccolta sono rilevanti. Per fare due soli esempi, è attraverso questa via che entrano nell’innologia italiana melodie celeberrime come quella di Hans Leo Hassler di *Dal fondo del mio duolo* (modificata e poi ripresa negli innari moderni con l’armonizzazione di Johann Sebastian Bach, anche con il titolo *O volto insanguinato*) e il *Padre nostro* proveniente dall’innario pietista di Freylinghausen. Sono due brani estremamente significativi della tradizione luterana “classica” e appunto di quella pietista. Va anche notato che il *Padre nostro* è uno dei tre soli brani che dalle raccolte di metà Ottocento sono passati, integri di testo e musica, nell’*Innario cristiano* del 2000<sup>34</sup>.

#### *Considerazioni conclusive*

Le difficili condizioni di salute in cui mi sono trovato durante la redazione di questo studio mi hanno impedito di completare il lavoro che mi ero ripromesso: seguire la “fortuna” degli inni comparsi nelle raccolte del 1849, 1850 e 1853 in tutti i successivi innari italiani. Mi sono quindi limitato alla tabella che segue, dove sono poste a raffronto tra di loro le tre edizioni ottocentesche e il più recente *Innario Cristiano*, pubblicato dalla federazione delle Chiese Evangeliche in Italia nel 2000. Ho seguito in particolare i testi, indicando per le due edizioni che li forniscono (1850 e 2000), i nomi degli autori dei testi e delle musiche che vi figurano. Ho anche riportato tutti gli *incipit*: come si potrà osservare, non mancano le variazioni grafiche, anche quando i testi sono gli stessi. Ho indicato in nota gli inni che hanno subito le variazioni testuali più significative, omettendo variazioni minori e semplici tagli di strofe. In grassetto sono evidenziati gli inni che dalle raccolte originali (in realtà solo da quella del 1853) sono giunti sino a noi nel medesimo testo e nella medesima musica. Mi scuso per le inesattezze e le omissioni, che sicuramente mi sono sfuggite in un lavoro così complesso.

Dal raffronto emergono alcune considerazioni significative. In primo luogo i *Salmi e cantici* pubblicati a Firenze nel 1849 non erano noti, o per lo meno non

<sup>33</sup> CORSANI, *Gli innari italiani*, cit., p. 40.

<sup>34</sup> *Ibid.*

sono stati utilizzati agli autori delle raccolte del 1850 e 1853. Del resto, questi ultimi, che operavano in Svizzera, avevano sicuramente sotto mano gli originali, che Bianciardi nel 1849 tradusse appunto da una edizione svizzera di lingua francese.

Al contrario, gli autori della raccolta del 1853 conoscevano bene quella del 1850, da cui ripresero molti inni, con una netta preferenza per quelli di Camillo Mapei. Il che conferma quanto finora scritto: dei tre autori dei testi londinesi, Mapei era il vero "innologo", creatore di testi adatti ad essere cantati da una comunità. Questa caratteristica mancava, o era presente in minor misura agli altri due, più adatti all'espressione poetica destinata alla lettura individuale.

Le musiche originali sono col tempo pressoché scomparse, salvo i pochi esempi che dalla raccolta svizzera del 1853 sono giunti intatti all'Innario del 2000. Anche i nomi degli autori delle musiche del 1850, che sono indicati nella raccolta stessa, non figurano più nel 2000. In molti casi i testi sono stati adattati ad altre musiche esistenti; oppure le melodie sono state modificate così pesantemente da non citarne gli autori; spesso (e ciò vale per molti dei musicisti anonimi del 1849 e del 1853) si è risaliti agli originali (corali luterani, salmi ginevrini o altro) che erano stati malamente adattati alla lingua italiana. È bene ricordare che sino alla metà del secolo scorso, e all'*Innario cristiano* del 1969 per quanto riguarda l'Italia, le musiche antiche venivano manipolate per adeguarle al testo e ai gusti musicali del tempo, sino a renderle irriconoscibili.

Sulla diffusione delle tre raccolte, si possono fare solo ipotesi, ma molto attendibili, I *Salmi e cantici* del 1849 rimasero confinati all'ambito locale fiorentino durante la repressione granducale, come dimostra il fatto che non fossero noti ai redattori degli innari di Londra 1850 e di Ginevra 1853. Ma dagli anni '60 Firenze diventa il centro dell'evangelismo italiano. Il volume di Bianciardi (ancora vivo e attivissimo sino al 1868) esce dai cassette e vari suoi brani sono utilizzati nel culto e nelle successive raccolte.

Gli *Inni e salmi* di Londra sono fatti, come dice la prima pagina, per essere diffusi anche in Svizzera. Probabilmente, quando De Sanctis arrivò a Ginevra nel 1850 ne possedeva già una copia o la ebbe subito dopo (tra l'altro l'esemplare della raccolta di Londra conservato a Torre Pellice proviene dalla famiglia De Sanctis). Nella progettazione del nuovo innario svizzero, si tenne conto della raccolta di Londra, da cui vennero ripresi molti testi, in genere adattandoli a musiche diverse. L'artefice dell'innario di Londra, Ferretti, si trasferì a Firenze nel 1862 e anche questo lavoro entrò nel grande laboratorio fiorentino.

Sempre De Sanctis fu probabilmente tra i primi a ricevere, nella nuova sede di Genova, il volume ginevrino del 1853. Forse glielo portò lo stesso Bonaventu-

ra Mazzarella, anche lui giunto a Genova da Ginevra. La prima area di diffusione italiana di questa raccolta fu quindi il regno di Sardegna e restò per parecchio tempo l'innario di riferimento delle Chiese libere.

Nate in condizioni rivoluzionarie o di esilio, queste tre raccolte innologiche ebbero quindi, a libertà conquistata, un loro utilizzo in Italia, per poi venire gradualmente assorbite dalle numerose raccolte di fine Ottocento e di inizio Novecento. Un assorbimento che si è manifestato nell'abbandono di molti testi e melodie, nella riproduzione di altri con successivi adattamenti del linguaggio e soprattutto con revisione delle musiche, che nella maggior parte dei brani sopravvissuti sono completamente diverse da quelle originali.

GIANNI LONG

SALMI E CANTICI FIRENZE 1849	INNI E SALMI LONDRA 1850	CANTICI SACRI SVIZZERA 1853	INNARIO CRISTIANO 2000
10 <i>Come cerva che assetata</i>			8 Loys Bourgeois 1551 – E. Giampiccoli <sup>35</sup> <i>Come cerva che asseta- ta</i>
23 <i>O Re dei Re che nel mio cor</i>			<i>O Re dei Re che nel mio cor</i>
26 <i>Sommo Dio, noi ti invochiamo</i>			37 <sup>36</sup> Vienna inn. catt. 1780 – n.n. <i>Sommo Iddio, noi t'invochiamo</i>
33 <i>O Sol di giustizia</i>			221 Jayet o Schulz – n.n. <sup>37</sup> <i>O sol di giustizia</i>
37 <i>Osanna! Benedetto</i>			97 César Malan – E. Giampiccoli <sup>38</sup> <i>Osanna, benedetto</i>
	1 Catrufo – Mapei <i>Cantiam, cantiamo a Dio</i>	2 <i>Cantiam cantiamo a Dio</i>	239 Mason – Mapei <i>Cantiam, cantiamo a Dio</i>
	2 Salvatori – Mapei <i>Peccatori redenti dal Santo</i>	3 <i>Peccatori redenti dal Santo</i>	325 Smart – Mapei <i>Peccatori redenti dal Santo</i>
	7 Aspa – Mapei <i>A Te, Signor, s'innalzino</i>	7 <i>A Te, Signor, s'innalzino</i> <sup>39</sup>	170 <b>Melodia italiana – Mapei</b> <i>A Te, Signor, s'innalzino</i>

<sup>35</sup> Testo parzialmente diverso.<sup>36</sup> Solo una strofa deriva da Firenze 1849.<sup>37</sup> Testo parzialmente diverso.<sup>38</sup> Testo parzialmente diverso.<sup>39</sup> Melodia diversa rispetto a Londra 1850.

	9 Catrufo – Mapei <i>Com'è dolce la preghiera</i>	6 <i>Com'è dolce la preghiera</i>	287 Gounod – Mapei <i>Com'è dolce la preghiera</i>
	11 Catrufo – Mapei <i>O sol di purezza</i>	13 <i>O sol di purezza</i>	
	14 Catrufo -Mapei <i>Grati a te porgiamo omaggio</i>	9 <i>Grati a te porgiamo omaggio</i>	209 Malan – Mapei <i>Grati a te porgiamo omaggio</i>
	22 Catrufo – Mapei <i>Fra gli affanni ed i perigli</i>	23 <i>Fra gli affanni ed i perigli</i>	280 Elvey – Mapei <i>Tra gli affanni ed i perigli</i>
	Minasi – Ferretti <i>Di pace al principe</i>	<b>38</b> <b><i>Di pace al principe</i></b> <sup>40</sup>	<b>César Malan – Ferretti</b> <b><i>Di pace al principe</i></b>
	56 Minasi – Rossetti <i>Scrivi tu di propria mano</i>	19 <i>Scrivi tu di propria mano</i>	208 Fanzilli – Rossetti <i>Scrivi Tu di propria mano</i>
		1 <i>Agnel di Dio cò tuoi languor</i>	103 Strasburgo 1525 – n.n. <i>Agnel di Dio che vittima</i>
		<b>26</b> <b><i>Padre nostro che in cielo dimore</i></b>	<b>217</b> <b>Freylinghausen – n.n.</b> <b><i>Padre nostro che in cielo dimore</i></b>
		31 <i>Nella notte dell'errore</i>	260 Gounod – n.n. <i>Nella notte dell'errore</i>
		35 <i>Non è morir quel volo</i>	347 Guidetti (o Palestrina) <sup>41</sup> – n.n. <i>Non è morir quietarsi</i>

<sup>40</sup> Melodia diversa rispetto a Londra 1850.

<sup>41</sup> Manca autore testo, parzialmente diverso da Svizzera 1853.

		49 <i>Quanto è lieve, o Re del cielo</i>	91 H. Smart – n.n. <i>Quant’è lieve, o Re del cielo</i>
		50 <i>Mio Signore, amar Te solo</i>	211 Salmodia morava – C. Reta <i>Mio Signore, amar Te solo</i>
		57 <i>Dal fondo del mio duolo</i>	181 Hassler – C. Reta <i>Dal fondo del mio duo- lo</i>
		59 <i>Chi si riposa in Dio</i>	263 Knapp – n.n. <sup>42</sup> <i>A Dio che a sé ci chia- ma</i>

---

<sup>42</sup> Testo parzialmente diverso. La seconda strofa 1853 diventa prima strofa 2000.



## I protestanti e la Repubblica Romana del 1849

### *Convergenza politica*

Durante il Risorgimento il movimento politico e il programma protestante-evangelico, tra di loro intrecciati, troveranno il punto di convergenza nello scontro con il potere temporale dei papi nel 1849 e poi nel 1870.

Da una parte il programma di Mazzini propugnava la sconfitta dello Stato Pontificio, come pure dell'Austria, considerati i due pilastri della Restaurazione che impedivano l'Unità d'Italia, dall'altra i protestanti di tutto il mondo consideravano la presenza del papato un impedimento alla libera predicazione evangelica. La *Giovine Italia*, associazione mazziniana che può essere considerata il primo vero grande partito democratico italiano a includere nei suoi obiettivi la forma repubblicana di governo, escludeva il protestantesimo dal suo panorama; eppure alcuni suoi adepti videro proprio nei suoi principi le basi di un cristianesimo laico: l'avvocato Gajani, segretario della Repubblica Romana (che poi si convertì al protestantesimo), definito da Mazzini «deputato romano, nostro nell'anima» si domandava che cosa avesse ispirato ai deputati della Repubblica la forza di perdonare i torti subiti in precedenza: «Non fu la filosofia, perché non eravamo filosofi. Fu il vero spirito cristiano coltivato dalla nostra associazione nazionale Giovine Italia».

Mazzini personalmente era ostile al protestantesimo, identificandolo con il liberalismo e con il romanticismo, tendenze «non adatte agli uomini della rivoluzione», considerandolo inoltre solo teorico, dal momento che sue emanazioni, come la *Christian Alliance*, in un primo momento apprezzata, si dichiarava apolitica. Egli stesso, col suo programma «Dio e Popolo» sarebbe stato favorevole a una nuova religione politica e civile, e per questo si scontrò, per esempio, col Simsondi che ne respingeva la proposta, non vedendo altra riforma possibile che quella protestante. Mazzini riconosceva tuttavia nel Vangelo una forza liberatrice e nella Riforma un momento importante della storia: «Il primo che leverà lo sguardo dal Vaticano a Dio», il primo che si «inoltrerà col Vangelo alle mani tra le moltitudini incerte pronunciando la parola "Riforma", quegli avrà salvo il cri-

stianesimo» (1832)<sup>1</sup> e ancora trent'anni dopo affermava «conosco io pure un'Alemagna ch'io rispettando saluto: è quella che con la Riforma ci disse: "e-same"...» (*Lettera ai nazionalisti tedeschi*, 1861)<sup>2</sup>. Nonostante la sua ostilità, quindi, le simpatie dei protestanti, nella politica italiana, piuttosto che al federalismo di Gioberti o di Balbo, andavano ai mazziniani e alla sinistra democratica repubblicana<sup>3</sup>.

La convergenza trovò il suo vertice nella Repubblica Romana del 1849 dove, per la prima volta, il programma politico e le aspirazioni evangeliche, trovarono un punto d'incontro concreto. Se la Repubblica guidata da Mazzini, che in essa si manifestò uno statista non solo teorico, era riuscita a allontanare il papa e a proclamare la libertà di stampa e di religione in Roma, se Mazzini stesso aveva accettato una copia del Nuovo Testamento del protestante Diodati, stampato in città quell'anno, e aveva raccomandato fortemente in un discorso al popolo che si leggesse il Vangelo, dove trovava «un mormorio di amore e di fratellanza universale», allora voleva dire che lui (con Garibaldi) era diventato strumento eletto da Dio per compiere le Scritture. Gli occhi dei protestanti di tutto il mondo, fossero essi conservatori o progressisti, si fissarono allora, con grande considerazione, su quanto stava succedendo a Roma: tutti parlavano della fine di Roma papale come dell'inizio di una nuova umanità. Come non concludere che la Bibbia e Mazzini andavano d'accordo? Un sogno comune sembrava compiersi nel motto mazziniano: «libertà, uguaglianza, umanità».

### *Il giornale valdese*

I valdesi del Piemonte, che avevano ricevuto da poco i diritti civili con le Lettere patenti di re Carlo Alberto del 17 febbraio 1848, seguivano da vicino la vicenda con il loro giornale appena fondato, «L'Écho des Vallées», un foglio

<sup>1</sup> G. MAZZINI, *Opere politiche*, a cura di T. Grandi e A. Comba, UTET, 2005, p. 369.

<sup>2</sup> M. CIGNONI, *I protestanti e la Repubblica Romana*, in *Un laboratorio politico per l'Italia: la Repubblica Romana del 1849*, a cura di L. Rossi, Roma, Biblink, 2011, pp. 193-199; ID., *La Società Biblica Britannica e Forestiera nell'Italia del Risorgimento (1804-1870)*, in *La Bibbia e l'Italia*, a cura di G. Platone, Torino, Claudiana – Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia, 2004, pp. 49-56.

<sup>3</sup> Questa interpretazione segue G. SPINI, *Risorgimento e Protestanti*, Torino, Claudiana, 2008 (rist.), *passim*; per un'altra interpretazione vedi E. BIAGINI, *Mazzini and Anticlericalism the English Exile*, in *Giuseppe Mazzini and the Globalization of Democratic Nationalism*, eds. C. A. Bayly, E. Biagini, Oxford, Oxford University Press, 2008; cfr. anche l'*Introduzione*, *ibid.*

mensile pubblicato in francese. Il 4 gennaio 1849, riportando i fatti di Roma si sentivano vicini all'*Assemblée constituante*, rimarcavano l'impossibilità per il papa di mantenere il potere temporale, traducendo l'articolo di un giornale toscano. Il 1° aprile riportavano i proclami dell'Assemblea che sequestravano le proprietà ecclesiastiche (21 febbraio) e abolivano la giurisdizione dei vescovi sull'Università e sulle altre scuole (25 febbraio), e il proclama a tutti i popoli del 2 marzo in cui si diceva che «L'histoire de l'Italie était pleine de sang, et à la Papauté en revenant une part immense»; il giornale chiosava

Pie IX, le Vicaire de Jésus Christ, le successeur de St Pierre, le Père commun des fidèles, qui à ce titre s'est constamment refusé de prendre part à la guerre contre le plus implacable ennemi de l'Italie, vient d'invoquer formellement le secours des armes étrangères contre ses propres sujets, et cela pour être rétabli dans son autorité de monarque, sans laquelle, dit il, son apostolat lui est impossible!.

Il giornale riprendeva l'argomento il 7 giugno, e il 5 luglio, in un articolo accorato, scriveva che la città era «mitrallée, bombardée par ordre du Vicaire de Jésus Christ» e ricordava alcuni eroici popolani caduti in combattimento. Da chi furono uccisi? «Par celui qui avait pour première mission de les sauver, et pour une couronne que Jésus Christ, si on la lui avait offerte, aurait certainement repoussée!». La posizione dei valdesi sulla Repubblica Romana era come un piccolo timbro di garanzia per il protestantesimo internazionale.

### *Una stampa del Nuovo Testamento*

Approfittando della libertà di stampa e animati da uno spirito missionario che non escludeva simpatie politiche per i democratici, vennero pubblicate nel 1849 alcune edizioni del Nuovo Testamento in italiano<sup>4</sup>.

Una vicenda tutta particolare ebbe la pubblicazione del Nuovo Testamento a Roma. Un pastore francese, Theodore Paul, che aveva studiato teologia in Svizzera ed era giunto in Toscana nel 1843, ricevette nel 1848, a Firenze, un finanziamento di duecento sterline dallo scozzese James Douglas con l'incarico di «stampare un Nuovo Testamento nella città dei papi, dove non era stato mai

---

<sup>4</sup> Ripreso da M. CIGNONI, *La Bibbia a Roma nel Risorgimento*, in *Domenica della Riforma*, supplemento a «La Parola», 1993, pp. 5-9, con bibliografia; articoli di V. Vinay e G. Spini sul Nuovo Testamento della Repubblica Romana del 1849 in «Protestantesimo», XI, 1956, pp. 5-24, 75-79; e ancora V. Vinay, *ivi*, XVI, 1961, pp. 98-104.

pubblicato in italiano senza il commento della Chiesa». Il Paul si stabilì a Roma alla fine del 1848 e prese alloggio in Campidoglio nei locali dell'ambasciata di Prussia presso la santa Sede, dove esisteva una piccola cappella evangelica, punto di riferimento per i pochi protestanti di lingua tedesca. Il fermento politico era allora effervescente e il Paul ebbe occasione di incontrarsi più volte col Mazzini. Il pastore, un "risvegliato" non violento, non poteva condividere l'idea del Mazzini che la Repubblica andasse instaurata e difesa anche con le armi, tanto da non escludere che «il pugnale, le bombe e il carcere potevano legittimamente servire a una causa giusta». Tuttavia egli ammetteva che Mazzini aveva difeso la libertà di stampa e «raccomandato francamente in un discorso al popolo di Roma che si leggesse il Vangelo», matrice di ogni liberazione.

Il Paul dunque, insieme al Vaucher, uno svizzero suo amico, trovò l'editore adatto nella persona di Luigi Piale che aveva gli uffici tipografici in via Borgognona n. 80 e una libreria a Piazza di Spagna n. 79. Si concluse un contratto per un'edizione di 4.000 copie del Nuovo Testamento nella traduzione del Diodati. Per la prima volta questa traduzione avrebbe visto la luce nella città dei papi. La pubblicazione del testo fu ritardata da alcuni incidenti: uno dei tipografi addetti alla composizione del testo, spaventato dalla pressione clericale, abbandonò improvvisamente il lavoro, un altro «che andava matto per la Repubblica, metteva sempre *repubblicani* invece di *pubblicani*». In alcuni mesi l'opera fu finita, rilegata con copertina rigida in tela. Quattro copie furono rilegate in pelle: tre furono offerte ai Triumviri della Repubblica, in quella consegnata a Mazzini il Paul scrisse come dedica il versetto «dov'è lo Spirito del Signore, ivi è libertà» (II Corinzi 3:17). La quarta copia fu conservata dal Paul.

Nella confusione degli ultimi giorni della Repubblica, tra barricate, trincee, morti e feriti, il Paul pensò di mettere al sicuro 3.000 copie del Nuovo Testamento non ancora distribuite e le consegnò al console americano Nicholas Browne. Paul ripartì poi per tornare a Ginevra dove fu accusato di essere stato "un rosso" e colluso coi repubblicani; si difese affermando che il suo apprezzamento per la libertà concessa dalla Repubblica Romana era stato privo di qualsiasi contaminazione rivoluzionaria. Quando Roma venne occupata dai francesi e lo Stato Pontificio fu ripristinato, la repressione fu dura e severa. La polizia pontificia fece sequestrare presso il consolato americano il deposito dei 3.000 Nuovi Testamenti consegnati dal Paul. L'incaricato di affari del consolato, Lewis Cass, presentò le sue credenziali al papa rientrato da Gaeta e cercò in tutti i modi di farsi restituire le copie; le trattative durarono mesi, ma tutto fu inutile: quelle copie erano considerate troppo pericolose dalle autorità pontificie. Si arrivò ad una transazione. Il consolato americano ottenne 80 sterline a parziale risarcimento delle

spese di stampa e le 3.000 copie (secondo altre fonti 3.600) furono bruciate in un cortile interno del Vaticano: con questo rogo finiva il Nuovo Testamento della Repubblica Romana. Libertà politica e fede evangelica che nella Repubblica erano fiorite insieme, insieme furono represses dalla Restaurazione pontificia. Le 80 sterline vennero inviate alla Società Biblica Britannica e Forestiera di Londra che aveva collaborato alle spese. Il Paul lo venne a sapere venti anni più tardi e fece restituire la somma a un figlio del Douglas (il padre era ormai morto) il vero finanziatore dell'impresa. Dalle fonti pare che la pubblicazione di questo Nuovo Testamento sia stata progettata da alcuni presbiteriani scozzesi residenti in Toscana nel 1848, dove, a Livorno, esisteva una comunità importante col Rev. Walter Stewart: il Bruce, agente della Società Biblica Britannica e Forestiera, che promosse l'edizione e il Douglas che la finanziò incaricando dell'esecuzione il Paul. Al giorno d'oggi il Nuovo Testamento della Repubblica Romana è una preziosa rarità bibliografica, se ne conoscono solo nove copie (sei in Italia, tre in Inghilterra)<sup>5</sup>.

### *Convertiti all'evangelo*

Taccio sul contributo dei protestanti stranieri, come la ben nota giornalista Margaret Fuller Ossoli (1810-1850), e vengo agli intrecci tra italiani e protestantesimo nella Repubblica; è proprio tra i difensori di Roma repubblicana che le chiese protestanti trovarono alcuni proseliti e si può ben dire che la guerra contro il papato «finirà per legare tutto il più acceso elemento protestante alla causa del Risorgimento italiano»<sup>6</sup>. Con i nomi che seguono si accenna a vicende interessanti e poco note, elementi per una ricerca ancora da svolgere: alcuni furono protestanti nella Repubblica, altri lo divennero dopo, in seguito all'esperienza repubblicana che temprò il loro carattere, e furono democratici nella Chiesa.

Il frate barnabita Alessandro Gavazzi, garibaldino, grande predicatore, cappellano maggiore della Repubblica e direttore delle "ambulanze", fonderà la Chiesa Libera; Pietro Sterbini, già ministro del Commercio di Pio IX, avverso a Pellegrino Rossi, a giudicare da alcuni suoi scritti fu aderente della Chiesa Libera; Emanuele Muzzarelli, monsignore di curia, capo di gabinetto di Pio IX nel 1848 e poi membro del governo della Repubblica, fu tra i fondatori dell'assemblea evangelica di Genova; il genovese Costantino Reta, già membro

---

<sup>5</sup> A Roma, una copia si trova alla Biblioteca di Storia Moderna e Contemporanea, un'altra alla Biblioteca della Facoltà Valdese di Teologia.

<sup>6</sup> SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 225.

del parlamento subalpino e triumviro di Genova, partecipò alla Repubblica e poi divenne evangelico: scriverà inni cantati ancora dalle chiese evangeliche; Giuseppe Petroni sostituto del ministro della Giustizia Gavita Lazzarini, condannato, costretto a diciassette anni di carcere e liberato solo dopo Porta Pia, divenne Gran maestro della Massoneria succedendo a Garibaldi, frequentò la chiesa apostolica di Roma e fu membro della chiesa metodista di Terni; Carlo Arduini, prete marchigiano, deputato che difese, con successo, nell'Assemblea costituente, l'illimitata libertà dei culti, divenne poi protestante in Svizzera; Odoardo Bassanelli, domenicano di Frascati, partecipò alla difesa di Roma, nel 1872 si strinse ad Gavazzi e finì poi nella chiesa valdese. A questi nomi segnalati da Spini e Maselli<sup>7</sup>, aggiungo Aurelio Saffi<sup>8</sup>, triumviro della Repubblica, che con Achilli e con il moderatore della Tavola valdese rappresentò gli evangelici italiani nella conferenza straordinaria generale dell'Alleanza evangelica tenuta a Londra nella sala dei framassoni nel 1851, e i seguenti da me recuperati<sup>9</sup>. Giuseppe Avezzana, ministro della Guerra della Repubblica Romana, già in precedenza era diventato 'metodista' in Louisiana, portato alla fede probabilmente dal valdese Ribet che là si trovava; Alessandro Friggeri, conte e capitano della fanteria pontificia, che combatté a Velletri (1849) e comandante della piazza di Perugia si rifiutò di sparare sui patrioti insorgenti permettendo un governo provvisorio, simpatizzante garibaldino fu quindi arrestato e incarcerato; dopo Porta Pia divenne membro autorevole della Chiesa valdese di Roma, alla sua morte rifiutò l'estrema unzione che voleva essere imposta dal fratello avvocato Concistoriale; Carolina Grasselli, pittrice romana allieva di Thorvaldsen, combattente al Gianicolo e condotta davanti all'Inquisizione perché leggeva la Bibbia a Piazza Navona, fuggita a Firenze ove aderì alla Chiesa valdese. Un cenno particolare merita la figura del marchese Giulio Especo: rampollo di una antica famiglia, alto colonnello dell'artiglieria pontificia, comandante della fortezza di Ancona nel 1849, resisté valorosamente all'assedio austriaco, tenendo prigionieri il cardinale De Angelis, la famiglia Mastai Ferretti, e quella del cardinal Bedini segretario di Stato. Subi-

<sup>7</sup> G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., *passim*; D. MASELLI, *Fra Risveglio e Millennio*, Torino, Claudiana, 1974, *passim*.

<sup>8</sup> P. COZZO, *La polemica antiprotestante dell'Armonia*, in *La Bibbia, la coccarda e il tricolore, i Valdesi fra due Emancipazioni (1798-1848)*, a cura di G. P. Romagnani, Torino, Claudiana, 2001, pp. 432-433.

<sup>9</sup> M. CIGNONI, *I valdesi in Italia (1848-1870)*, in *Dalle Valli all'Italia (1848-1998), i valdesi nel Risorgimento*, Torino, Claudiana, 1998, pp. 131-137; Cfr. M. CIGNONI, *I protestanti a Roma nell'Ottocento*, in *Roma, crocevia delle genti*, Roma, Amicizia Ebraico – Cristiana, 2010; *Scelte di fede e di libertà*, a cura di D. Bognandi e M. Cignoni, Torino, Claudiana – Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia, 2011, alle singole voci, con bibliografia.

to dopo Porta Pia, Especo, «abbracciando la croce di Cristo [...] e il santo Vangelo», divenne membro della nascente comunità valdese di Roma (1871), raggiungendo rapidamente i vertici dell'amministrazione nazionale della Chiesa valdese. Le sue relazioni con i principi Colonna favorirono prima l'affitto di un locale per il culto e poi l'acquisto (1878) del terreno sul quale sorge oggi il tempio di via Quattro Novembre. Nella comunità di elezione egli si trovò a convivere con umili artigiani e operai, ma a nulla valsero le forti pressioni della famiglia e del cardinal vicario, che si adoperarono per farlo tornare da privilegiato in seno alla madre Chiesa; alla fine egli si vide costretto a stendere una dichiarazione davanti ad un notaio, in cui affermava di essere evangelico e di voler essere assistito, in caso di malattia, esclusivamente da persone della sua stessa Chiesa, autorizzando l'intervento della forza pubblica per allontanare dal letto di morte eventuali preti cattolici.

Notevole infine è la testimonianza di Guglielmo Gajani<sup>10</sup>, avvocato e deputato romagnolo, giovane segretario della Repubblica romana, che partecipò alla votazione per la deposizione del papa e organizzò le barricate a ponte Sisto, salvo poi dover fuggire in America, da dove solo anni dopo sarebbe tornato, protestante, aderendo alla Chiesa valdese (Torino e Firenze); la vedova, un'americana, fece poi parte della Chiesa valdese di Roma. Nell'archivio nazionale centrale del Risorgimento esistono varie lettere di Gajani, indirizzate a persone che avevano contatti con l'America (l'ambasciatore di Sardegna negli Stati Uniti, i consoli americani a Genova e Livorno, ma soprattutto il primo ambasciatore inglese in Italia, George P. Marsh) nelle quali si fa continuamente riferimento a Garibaldi e Mazzini, da lui definito come il più grand'uomo d'Italia. Gajani scrisse un libro *The Roman Exile*, pubblicato a Boston nel 1853, ove diede la propria testimonianza dei fatti vissuti durante la Repubblica del 1849: «l'assedio di Roma è stato uno degli eventi più importanti della nostra epoca e anche il crimine più infame della diplomazia europea».

Se la Riforma aveva dimostrato, nel Cinquecento, che può esistere una Chiesa cristiana senza papa, i romani del 1849 sono stati i primi, e finora gli unici, ad ideare una Roma senza papa e a viverci; ma essi finirono per soccombere sotto la pressione delle armi e delle varie diplomazie associate (6000 morti nell'assedio, 230 giustiziati, 8000 imprigionati). Vinsero gli altri perché dalla loro parte avevano la forza, ma non convinsero, perché per convincere bisogna persuadere e per persuadere occorre avere ciò che ai clericali mancava: le ragioni e il

---

<sup>10</sup> M. CIGNONI, *Guglielmo Gajani (1819-1868), dalla Repubblica Romana alla fede evangelica*, in *La Bibbia, la coccarda e il tricolore*, cit., pp. 387-410.

diritto nella lotta. I patrioti avevano invece dalla loro una convinzione interiore solida, le loro coscienze erano formate dall'etica di Mazzini, e avevano trovato nei principi della *Giovine Italia* le radici di un cristianesimo laico. La loro vicenda fu breve, ma il seme che gettarono fiorì più tardi, quando iniziarono a mutare le coscienze, segno di un'Italia nuova nella quale si poteva cominciare a parlare di libertà, di democrazia e, seppur timidamente, di laicità, attitudini del sentire umano prima ancora che posizioni politiche, e certamente lo spirito che animò la Repubblica batte ancora oggi nel cuore di tutti i protestanti, di qualunque condizione, estrazione e provenienza essi siano.

E le speranze non andarono perdute: a un certo punto iniziarono a compiersi, a concretizzarsi, seppure non completamente e in una situazione diversa. Il riferimento è ora non più alla Repubblica del 1849, ma comunque sempre a Roma, alla battaglia di Porta Pia del 20 settembre 1870, coronamento dell'Unità, perché non v'è dubbio che l'Italia sia nata sulla liberazione di Roma. Questa battaglia segna finalmente l'ora della libera circolazione della Bibbia e della libertà di culto in tutta Italia<sup>11</sup>.

MARIO CIGNONI

---

<sup>11</sup> M. CIGNONI, *Risorgimento: speranze per l'evangelo*, in «Gioventù evangelica», 214, 2010, pp. 10-12; ID., *Thomas Humble Bruce: la Società Biblica Britannica e Forestiera ai tempi dell'Unità d'Italia (1861-1870)*, Roma, Società Biblica Britannica e Forestiera, 2011; ID., *Bibbia: la diffusione*, in *Cristiani d'Italia. Chiese, società, stato (1861-2011)*, a cura di A. Melloni, Roma, Treccani, 2011, pp. 437-448.

## **Residenti anglicani inglesi: una sfida per il vescovo di Gibilterra**

Nell'ambito del filone di ricerche dedicate al mito del "Risorgimento protestante" nell'Italia liberale spetta un posto particolare all'atteggiamento assunto dai residenti anglicani inglesi nei confronti del rinnovamento religioso della nazione. Prendendo in analisi il caso della comunità residente a Bordighera si intende qui evidenziare gli scambi culturali, e talvolta "ecumenici", che si intrecciarono tra diverse comunità nazionali e religiose, a dispetto delle direttive isolazioniste provenienti dalle autorità religiose britanniche. Lo studio intende dimostrare come l'identità di gruppo delle comunità anglicane non fu impermeabile alle tensioni religiose che si vennero delineando nell'Italia liberale, ma, al contrario, fu suscettibile ai cambiamenti in corso, che si espressero anche sotto forma del movimento per la riforma cattolica emerso in seguito alla liberazione di Roma nel 1870. Come risulta evidente dai casi presi in considerazione, la politica di non-intervento promossa dal vescovo di Gibilterra fu di fatto contestata da più parti a livello locale: ora dal parroco, ora da società bibliche localmente influenti, ora dalle pressioni esercitate da residenti inglesi abbienti, che spesso si ammantavano di un'autorità spirituale a loro ufficialmente non concessa.

Le fonti per questo studio sono tratte dalle pubblicazioni della *Colonial and Continental Church Society* e dai dati concernenti le cappelle anglicane della Diocesi di Gibilterra (oggi ridenominata "Diocesi in Europa"), conservati a Londra alla Guidhall Library. Il caso in considerazione illustra le relazioni esistenti tra potere locale e autorità episcopale, sottolineando la fluidità dei confini spirituali tra la comunità inglese anglicana residente in Italia e il gruppo cattolico italiano detto dei Padri Riformatori.

### *Il Contesto in Gran Bretagna*

I bisogni spirituali degli anglicani residenti all'estero divennero un tema di crescente attualità quando a metà ottocento l'autorità della Chiesa Anglicana sembrò essere messa a repentaglio dalle crescenti pressioni provenienti da politici *whig*, da rappresentanti del dissenso religioso e dalle influenze del secolarismo.

L'ostilità tra cattolici e protestanti aveva raggiunto un punto febbrile: i privilegi della Chiesa d'Inghilterra sembravano venire via via erodendosi e le relazioni con il mondo cattolico romano erano viepiù tese. La situazione si era esasperata nel 1850 quando era stata stabilita una gerarchia ecclesiastica cattolica inglese: l'investitura del cardinale Wiseman prima, e poi dell'ultramontano cardinale Manning, avevano accresciuto la centralizzazione proveniente da Roma, erodendo progressivamente il gruppo dei cosiddetti "Old Catholics", le cui usanze erano più consone al liberalismo britannico. Di fatto, l'ultramontanismo del cardinale Manning aveva ampliato il divario tra la Chiesa anglicana e i cattolici inglesi. Nel 1864 la pubblicazione del *Sillabo* costituì un nuovo segnale dell'inasprirsi della politica papale rispetto a posizioni liberali. Nel 1870, la dichiarazione dell'infallibilità del papa, seguita al Concilio Vaticano, aggravò ulteriormente la situazione, dando ancora meno spazio alle occasioni di dialogo tra cattolici e protestanti. Nel contempo l'avanzare del fenomeno del ritualismo anglo-cattolico, promosso dal Movimento di Oxford, rischiava di mettere ancor più a repentaglio il primato dell'identità anglicana. Infine, la questione del liberalismo religioso era diventata particolarmente spinosa da che la Chiesa anglicana, nel 1869, aveva perso in Irlanda lo *status* di religione di stato, un atto che taluni interpretavano come segno di debolezza all'interno della Chiesa d'Inghilterra.

### *La Diocesi di Gibilterra*

In tale periodo di crescenti incertezze in Gran Bretagna, il desiderio di rinsaldare le fondamenta della Chiesa anglicana venne sentito oltre i confini nazionali. Rispondendo al desiderio di meglio coordinare e monitorare le attività del clero operante nei vasti territori della Diocesi di Gibilterra nel 1876 venne fatto circolare presso i parroci un sondaggio, inteso a raccogliere i dati sulla composizione delle congregazioni nelle chiese variamente disseminate. Crescendo il timore di nuove conversioni al cattolicesimo, la questione dell'identità nazionale veniva strettamente connessa alla questione dell'identità religiosa. Come ricordava il «Times» ai suoi lettori nel 1874, «professarsi di fede cattolica romana e rimanere un vero inglese erano – la cosa non poteva nascondersi – condizioni quasi incompatibili»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Nell'originale si legge: «To become a Roman Catholic and remain a thorough Englishman are – it cannot be disguised – almost incompatible conditions», in «Times», 5 settembre 1874.

All'interno della vasta Diocesi di Gibilterra, che si estendeva dalla Spagna alla Russia, la posizione dell'Italia era evidentemente unica, a causa della presenza del papato. Qui i residenti anglicani, trovandosi in prima linea nel testimoniare le tensioni cattolico-protestanti, si sentivano investiti della responsabilità di proiettare al mondo esterno un modello esemplare di unità religiosa. Ciononostante, proprio in Italia si vennero profilando segnali di dissidio. Ciò fu dovuto al fatto che durante i primi decenni dell'Italia liberale la politica del vescovo di Gibilterra si venne evolvendo dalle posizioni iniziali, che incoraggiavano il proselitismo, a una strategia più conservatrice, quasi di trincea, che fu inaugurata dal vescovo Charles Harris tra il 1868 e il 1873 e implementata dal vescovo Charles Waldegrave Sandford dal 1873 al 1903. Progressivamente, le priorità di questi vescovi furono dettate più dall'imperativo di tenere unito il proprio gregge che dal desiderio di raccogliere proseliti. Secondo entrambi i vescovi infatti le cappelle anglicane della Diocesi non erano intese allo scopo di promuovere conversioni, ma servivano ad affermare coesione nazionale attraverso l'identità anglicana. La speranza era che le cappelle all'estero potessero servire come centro di raccolta per i viaggiatori inglesi, ponendo da parte differenze denominazionali tra metodisti, unitariani e altri non conformisti e facendo così fronte unito nei paesi cattolici – quasi un baluardo dell'identità nazional-religiosa inglese.

La linea ufficiale promossa dai vescovi venne tuttavia spesso ignorata – se non volontariamente trasgredita – da inglesi residenti in Italia, che si andavano aprendo ai moti di rinnovamento religioso seguiti all'unificazione nazionale. Gli inglesi erano degli osservatori acuti delle tensioni religiose che si andavano delineando al di là del suolo britannico, laddove i sentimenti antipapali costituivano una parte importante della vicenda risorgimentale e del susseguente dibattito sulla nazione<sup>2</sup>. In seguito all'unificazione e alla concessione di nuove libertà, tra le quali la libertà religiosa, chiese anglicane si erano moltiplicate lungo il territorio della penisola tra il 1870 e i primi anni novanta. I residenti e i viaggiatori inglesi, il cui numero era visibilmente in crescita, erano ora in grado di riunirsi in congregazione in chiese inglesi ufficialmente riconosciute dallo Stato italiano. Sfortunatamente non esistono dati statistici sulle comunità di residenti stagionali in Italia nel periodo in analisi; tuttavia, secondo la stima fornitaci da John Pemble il numero di britannici che trascorrevano almeno l'intera stagione invernale nella penisola si aggirava negli anni Ottanta attorno alle 10.000 persone<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> In proposito si vedano i testi di Giorgio Spini, *Risorgimento e protestanti*, Torino, Claudiana, 1998 (ed. or. 1956) e *Italia liberale e protestanti*, Torino, Claudiana, 2002.

<sup>3</sup> J. PEMBLE, *The Mediterranean Passion – Victorians and Edwardians in the South*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

Il significato di tali comunità consisteva soprattutto nei valori che esse rappresentavano. Come scrisse nel 1917 il vescovo Henry J. C. Knight, l'importanza degli inglesi espatriati era del tutto sproporzionata rispetto al loro numero. Le comunità non erano solo canali per incrementare il commercio britannico, ma erano anche espressione del carattere nazionale, che si ritrovava negli usi, i costumi e nella religione della Chiesa d'Inghilterra. Ciò che era veramente in gioco, per usare un'espressione del vescovo Knight, era l'«onore» dell'Inghilterra all'estero<sup>4</sup>.

Ciononostante, le misere finanze episcopali limitavano notevolmente l'influenza esercitata dal vescovo sugli anglicani della propria diocesi. Il moltiplicarsi di chiese anglicane in Italia era dovuto al sostanziale supporto finanziario proveniente o da società bibliche o da individuali benefattori, una situazione che inevitabilmente indeboliva il potere del vescovo nell'influire sulle scelte politiche determinanti la selezione del cappellano stagionale inviato nelle sedi estere. I poteri del vescovo avevano subito un duro contraccolpo da che il governo aveva sottratto il supporto finanziario concesso alle cappelle anglicane in territori stranieri. Il finanziamento era stato originariamente istituito dal Ministero degli Esteri nel 1825, secondo un Atto Consolare a beneficio dei cappellani operanti in città dove si trovasse residente un Console britannico. Tuttavia, nel 1874, l'Atto era stato parzialmente emendato, e così il finanziamento parlamentare era andato perso, con l'effetto di spogliare la Chiesa Anglicana di un ulteriore privilegio acquisito in passato.

A ciò occorre aggiungere che, nel nuovo libero mercato religioso costituito dall'Italia liberale, altre forme di denominazione religiosa si venivano vieppiù affermando: così le tensioni tra diverse denominazioni protestanti trovarono in Italia un nuovo teatro dove potersi esprimere. Battisti, metodisti e presbiteriani facevano sentire la propria presenza in Italia con maggiore vigore rispetto alla controparte anglicana: in Piemonte anglicani e presbiteriani fecero a gara per influire sulla minoranza valdese in espansione. Al di là delle critiche provenienti dalla cerchia di protestanti stranieri di diversa denominazione, la religione cattolica in Italia era stata ulteriormente messa in discussione da alcuni cattolici liberali italiani. I protestanti inglesi residenti in Italia vennero mano a mano a conoscenza dei confini porosi e oscillanti che li separavano dalla dimensione "altra" degli italiani. Reagendo all'intransigenza papale la stessa comunità cattolica italiana era

---

<sup>4</sup> H. J. C. KNIGHT, *The Diocese of Gibraltar: a sketch of its work and tasks*, Londra, 1917, p. V. Per i rapporti tra l'Italia liberale e i protestanti inglesi si veda anche D. RAPONI, *An Anti-Catholicism of free-trade? Religion and the Anglo-Italian relations of 1863*, in «European History Quarterly», 2009, 39, p. 633.

stata esposta a secessioni interne. Significativamente, nel periodo in esame il prete Enrico Campello si era andato avvicinando ad un gruppo di sacerdoti di ispirazione rosminiana che auspicava una riforma interna alla Chiesa. In seguito alla dichiarazione sull'Infallibilità del papa nel 1870, Campello decise di allontanarsi definitivamente dal Vaticano.

*Equilibri di potere tra il vescovo di Gibilterra e i residenti anglicani.*

È evidente da quanto detto che l'opposizione binaria "inglesi anglicani" e "italiani cattolici" presentata dal vescovo Sandford mal rappresentava la complessa realtà che colorava la società italiana e la comunità di inglesi anglicani residenti nella penisola. Lungi da offuscarsi, come avrebbe desiderato il vescovo anglicano, le differenze religiose interne ai residenti inglesi in Italia divennero progressivamente più tangibili allorché i rappresentanti di diverse denominazioni vennero a competere per vincere la fiducia degli italiani, intenti a riflettere sulle esigenze di rinnovamento religioso nazionale. Riconoscere questa tensione è importante, soprattutto se si intende tracciare la varietà degli atteggiamenti spirituali dei residenti inglesi nei riguardi dei cambiamenti in atto nell'Italia liberale.

La politica inaugurata dalla diocesi di Gibilterra nei primi anni Settanta si venne infatti a scontrare con le speranze di alcuni cappellani officianti nella penisola, dando origine a un conflitto di poteri che non sfuggì alle congregazioni dei residenti anglicani, raggiunti da messaggi inconciliabili: da una parte, la politica insulare promossa dal vescovo, dall'altra il desiderio di proselitismo delle società bibliche, le quali, sempre più di frequente, erano le uniche in grado di procurare i finanziamenti per sostenere il parroco.

Nel 1866 l'introduzione di una licenza da conferire al parroco officiante aveva costituito un timido tentativo di affrontare il problema dell'ortodossia dei sermoni, oltreché quello della moralità personale del cappellano stagionale. Tuttavia questo espediente aveva avuto effetto limitato, poiché la licenza poteva soltanto essere raccomandata, non imposta. Essa era stata istituita per due motivi: anzitutto con l'intento di proteggere le congregazioni contro l'amministrazione arbitraria delle chiese, e in secondo luogo per tutelare i cappellani contro le pressioni esercitate su di loro sia dalle società bibliche, sia dalla comunità di residenti più facoltosi e influenti, che erano in grado di orientare la scelta del cappellano secondo l'arbitrio delle proprie preferenze individuali. Ciononostante, le società bibliche stabilitesi in Italia continuarono a scegliere il cappellano designato, rendendo la raccomandazione di una licenza una condizione facilmente ignorata. Di

conseguenza, come vedremo, sia residenti inglesi noti nelle località, sia cappellani ben conosciuti, spesso scelsero di ignorare la politica di non intervento del vescovo, al fine di impegnarsi nel processo di rigenerazione spirituale degli italiani, ancora vivamente sentito alla fine degli anni Settanta.

*Un case-study: la comunità anglicana di Bordighera.*

Discrepanze dottrinali e divergenze attitudinali verso i cattolici italiani emersero palesemente sulla riviera ligure, dove è noto esisteva una folta presenza di residenti inglesi. Tra le località più frequentate, resa celebre anche dalla pubblicazione del romanzo di Giovanni Ruffini, *Doctor Antonio* (1855), ivi ambientato, era Bordighera, cittadina a cui il vescovo di Ghibilterra fece riferimento in una lettera privata per la quantità di grattacapi che essa gli aveva procurato, addirittura al di sopra di ogni altro paese nella sua vasta circoscrizione<sup>5</sup>.

Bordighera concentrava in un paese costiero molti degli ingredienti che si solevano trovare, diluiti, in altre località italiane ospitanti congregazioni anglicane inglesi. Sin dal 1863 i residenti inglesi si erano venuti radunando all'Hôtel de l'Angleterre, dove un cappellano era stato opportunamente designato. La scelta del cappellano era stata oggetto di divergenze, a causa delle pressioni che la società biblica ivi operante aveva esercitato sul gestore dell'albergo, nelle cui stanze si ritrovavano clandestinamente i fedeli. In seguito al processo di unificazione, l'introduzione della libertà di culto in Italia aveva fatto sì che anche a Bordighera gli inglesi anglicani potessero apertamente raccogliersi in una chiesa adibita al loro culto. Agli inizi degli anni Settanta, con l'incarico di un cappellano avente licenza, le discrepanze con la potente società biblica locale, propensa a incoraggiare lo sforzo di proselitismo in Italia, sembravano risolte.

Tuttavia gli anni compresi tra il 1875 e il 1882 si rivelarono particolarmente inquieti. La sfida all'autorità del vescovo e alla gerarchia anglicana non provenne tuttavia dal potere esercitato dalla società biblica, ma, nientemeno che dalla proprietaria della chiesetta in cui la congregazione anglicana si riuniva, una aristocratica signora inglese residente a Bordighera, Mrs Fanshawe<sup>6</sup>. Non era inusuale che potenti residenti inglesi si arrogassero il diritto di intervenire nelle questioni spirituali della comunità anglicana. Tuttavia il caso di Bordighera è in-

---

<sup>5</sup> Guildhall Library, Londra, Carte Diocesi di Ghibilterra (d'ora in poi GL), Minna Neville Rolfe al Vescovo Sandford, 23 April, 1880, GL, Ms 20968.

<sup>6</sup> Per una storia della famiglia, si veda H. C. FANSHAW, *The History of the Fanshawe family*, Newcastle-upon-Tyne, A. Reid, 1927.

teressante perchè esso rivela come alcuni residenti inglesi fossero tanto sensibili ai cambiamenti spirituali in atto in Italia in quegli anni da abbracciare ipotesi mediatrici, e persino ecumeniche. L'occasione fu data dall'arrivo in Liguria di un gruppo di inglesi seguaci di Enrico Campello.

Il caso di Enrico Campello merita qualche riflessione ulteriore. Di origine aristocratica, questi era entrato nella Chiesa Cattolica da giovane; nel 1867 era stato chiamato a far parte del capitolo vaticano, e, l'anno successivo, divenne canonico della Basilica di S. Pietro, un passo che prometteva bene per una sua futura investitura cardinalizia. Tuttavia, all'indomani della breccia di Porta Pia, Campello, coinvolto da una ventata di liberalismo e speranzoso che il governo italiano si adoperasse ad appoggiare un movimento di riforma della Chiesa cattolica, decise di sostenere una nuova forma di cattolicesimo liberale, istituendo a Roma quella che di fatto divenne una società segreta. Gli anni compresi tra il settembre del 1870 e il settembre del 1881, quando Campello dopo anni di battaglie finalmente annunciò il suo abbandono della Chiesa romana, furono anni di speranze riformatrici per il prete, che si adoperò a diffondere il suo messaggio di riforma interna alla Chiesa Cattolica presso un numero crescente di seguaci. Campello, che sosteneva di derivare i propri principi dalla tradizione riformatrice cattolica rifacentesi a Gioberti e Rosmini, si valse in più occasioni dell'assistenza che gli proveniva dalle comunità di residenti protestanti stranieri. L'operato di Campello non sfuggì per esempio al ministro wesleyano William Arthur, che si prese cura di fornire una nota introduttiva alla autobiografia di Campello, tradotta in inglese e circolata ampiamente in Inghilterra. Gli attacchi alla bigotteria e alla corruzione del clero erano un tema comune. Tuttavia, laddove i protestanti negavano l'autorità papale, la Società Cattolica italiana del Campello rivendicava, per diritto divino originario, l'elezione del papa da parte del clero e del popolo. Campello predicava di sfidare i cardinali, gli attuali elettori, per reintrodurre l'elezione popolare del papa<sup>7</sup>.

Il caso della Società Cattolica italiana qui interessa per le influenze che venne esercitando al di fuori della capitale, e in particolare in Liguria. È significativo che proprio a San Remo, località ben nota agli stranieri, un seguace di Campello, Ugo Janni, desse inizio a uno dei primi esperimenti ecumenici del movimento pancristiano nei primi decenni del ventesimo secolo<sup>8</sup>. Ma quel che più preme sottolineare è la contaminazione di tali idee presso alcuni membri della comunità inglese. Dai documenti consultati presso la Guidhall Library risulta che

---

<sup>7</sup> E. CAMPELLO, *An Autobiography: giving his reasons for leaving the papal church* (tradotto dall'italiano con una introduzione di W. Arthur), Londra, Hodden and Stoughton, 1881.

<sup>8</sup> A. GUGLIELMI, *Ugo Janni a Sanremo*, Ventimiglia, Philobiblon, 2008.

la Società di Campello, definita in una lettera all'arcivescovo di Gibilterra come il gruppo di "Padri Riformatori di Roma" (Rome Reform Fathers), nel riscuotere le simpatie liberali sia di alcuni cattolici sia di alcuni protestanti, riuscì a infastidire sia il papa sia il vescovo di Gibilterra.

Nel 1875 il vescovo Sandford fu raggiunto da una lettera della signora Fanshawe, indicante la scritta contrassegnata dalla scritta «privato e confidenziale» – in cui era detto:

Le scrivo in qualità della nostra amicizia (...) Mi pare di essere nel giusto nell'affermare che per quello che concerne la nostra chiesetta possiamo ritenerci liberi ed indipendenti da ogni regola – e possediamo dunque la libertà di operare come meglio ci piaccia nel suo utilizzo, fatta eccezione per i culti da voi indicati al cappellano avente licenza<sup>9</sup>.

La lettera proseguiva con un riferimento al rinnovamento spirituale in corso in Italia, esprimendo il «sommo desiderio» che «la chiesetta potesse essere testimone di tali cambiamenti». Mrs Fanshawe aveva in mente un piano preciso: che venisse permesso al gruppo dei "Padri Riformatori di Roma" – accompagnati da un tal Corbett, noto anche con l'appellativo di Father Corbett, alloggiato all'albergo a Bordighera – di celebrare nella chiesetta il culto di prima mattina. Era suo desiderio di indurre gli "amici all'albergo" a professare la loro religione con l'approvazione del vescovo. Nella lettera si legge:

Non ho detto nulla ad alcuno, ma sono convinta che potremmo metterci d'accordo su tutto in pace e armonia. Desidero che Vossignoria approvi il nostro punto di vista, cioè che siamo liberi di offrire la nostra chiesa indipendentemente da voi e dal vostro rappresentante, cosicchè quando annuncerò ciò che intendiamo fare a riguardo della messa di prima mattina voi gentilmente giustificherete le mie azioni (...) credo che l'approverete. Credo fermamente che se loro (gli ospiti dell'albergo) possono avere a disposizione la chiesa per la messa di prima mattina saremo in grado di raccoglierci, come un unico corpo di fedeli, indipendentemente da quali possano essere le differenze di opinioni<sup>10</sup>.

L'ottimismo della signora Fanshawe era tuttavia malriposto. La risposta inviata dal vescovo non lascia ombra di dubbio. Si legge:

---

<sup>9</sup> Fanshawe a Sandford, Villa Rosa, 1975, GL, Ms 20982.

<sup>10</sup> *Ibid.*

Nel concedere la licenza al cappellano intendo che egli si tenga responsabile della maniera in cui vengono officiate le messe nella chiesa o nella cappella a cui sono destinati e che nessun altro celebri la messa in quella chiesa o cappella, eccetto che con la mia approvazione. Le raccomando caldamente di non offrire la chiesa per alcuna messa, salvo quando essa ha l'approvazione del cappellano a cui e' stata attribuita la licenza<sup>11</sup>.

Mrs Fanshawe non si diede per vinta. Al contrario. Negli anni successivi la temeraria residente si premurò di eleggere come vicari della chiesa di Bordighera solo cappellani non muniti di licenza – dunque in grado di operare più liberamente, a dispetto delle direttive del vescovo. Nel leggere le corrispondenze dei residenti ci si rende conto di quanto trambusto avessero creato tali investiture; il reverendo Adams scrisse al console Congreve nel 1879 che l'atmosfera pacifica e armoniosa degli ultimi quattro inverni era svanita da che la signora Fanshawe aveva assunto la responsabilità di scegliere il cappellano. In particolare, gli «insegnamenti erronei» di cui il reverendo Bicknell era tenuto responsabile e i suoi sermoni non ortodossi stavano facendo spopolare Bordighera della comunità anglicana, con il rischio, precisava, di una caduta dei prezzi immobiliari che avrebbe penalizzato i proprietari residenti inglesi<sup>12</sup>.

Clarence Bicknell (1842-1918), era giunto a Bordighera nel 1878, quando fu insignito della carica di cappellano pur non disponendo di licenza. Presso l'omonimo Museo Bicknell oggi ubicato a Bordighera, si legge che egli era uno «scienziato naturalista e anche uomo di chiesa». Difatti, poco dopo aver preso sistemazione a Bordighera, il reverendo si era distinto per l'opera di beneficenza che aveva svolto in associazione col cattolico padre Giacomo Viale (1830-1912); a questo lavoro congiunto erano seguite le simpatie che Bicknell nutriva per alcuni esponenti del cattolicesimo in Italia. Le sue aperture avevano trovato dunque il supporto della potente signora Fanshawe, che lo aveva nominato cappellano della chiesetta anglicana. A causa degli stenti finanziari della Diocesi di Gibilterra, non era per nulla inusuale che un residente inglese abbiente riuscisse a influire in maniera sostanziale sulla scelta del cappellano locale; tuttavia tale pratica fu mal vista a Bordighera, poiché il potere della signora Fanshawe sconfinò nella sfida all'autorità del vescovo.

Una lettera inviata al vescovo di Gibilterra dalla Signora Minna Neville Rolfe, il cui marito era un cappellano con regolare licenza, indica che ancora nel 1880 la controversia non era stata sanata; al contrario, sempre più viaggiatori di

<sup>11</sup> Sandford alla signora Fanshawe, 8 dicembre 1875, GL, Ms 20982.

<sup>12</sup> C. V. Adams al signor Congreve, 13 March 1879, GL, Ms 20983/8.

passaggio per Bordighera venivano allertati della peculiare amministrazione della chiesetta. Nella lettera si legge: «C'è stato un gran parlare negli alberghi, e un vicario e la moglie in visita si sono scagliati pesantemente contro sia Mr. Corbett sia Mr. Bicknell»<sup>13</sup>. Un'ulteriore missiva, inviata negli stessi giorni dal canonico Wodehouse, metteva in guardia il vescovo Sandford delle fazioni che stavano ormai dividendo la congregazione, scrivendo: «una signora, tale Mrs Boyce, dalle vedute estreme verosimilmente coglierà l'occasione per dare inizio ad un culto di opposizione»<sup>14</sup>. In effetti la vedova del Maggiore Henry Boyce, residente a San Remo e da qualche anno intenta a creare proseliti per una chiesa valdese, non aveva alcuna simpatia per un movimento di riforma religiosa interno alla chiesa cattolica; con l'aiuto di un insegnante valdese era riuscita a istituire due scuole, una a San Remo e una a Bordighera.

Il console Congreve, sollecitato da numerose lettere di residenti e cappellani anglicani con licenza, si adoperò ad agire per conto dell'arcivescovo di Gibilterra, e ripetutamente incalzò la proprietaria e la figlia perché ottenessero che il cappellano designato disponesse della licenza raccomandata. Tuttavia neppure il console ebbe successo e fu soltanto con il trasferimento di proprietà della chiesa dalla signora Fanshawe alla comunità inglese di Bordighera che ci si poté avviare verso una risoluzione dell'*impasse*: con il passaggio di proprietà della chiesa alla comunità anglicana, la consacrazione ufficiale della chiesa poté così finalmente aver luogo nel 1883.

Le conclusioni da trarre da questo episodio sono molteplici. Le divisioni che emersero in seno alla congregazione anglicana di Bordighera rispecchiavano le debolezze della Chiesa Stabilita d'Inghilterra più adeguatamente di quanto il vescovo non fosse disposto ad ammettere. Non era vero che gli inglesi, trovandosi all'estero e in un paese cattolico, si trincerassero uniti dietro la Chiesa stabilita, eclissando le proprie differenze denominazionali. Al contrario, le riflessioni spirituali degli italiani sul futuro religioso della loro nazione misero a nudo, presso i residenti espatriati inglesi, le divisioni e la vulnerabilità spirituale della loro stessa Chiesa. Il desiderio della signora Fanshawe e del reverendo Bicknell di adibire l'uso della chiesa di Bordighera a beneficio del movimento per la Riforma Cattolica rappresentava di conseguenza una potenziale minaccia di scisma; di fatto, era più facile che i diversi approcci all'operazione di rinnovamento spirituale in Italia manifestassero le differenze esistenti all'interno della comunità anglicana, piuttosto che le seppellissero, in una dimostrazione di unità religioso-nazionale.

---

<sup>13</sup> Minna Neville Rolfe al Vescovo Sandford, 23 April, 1880, GL, Ms 20968.

<sup>14</sup> P. C. Wodehouse a Sandford, Bordighera, 22 April 1880, GL, Ms 20982.

Il prolungato impegno degli anglicani inglesi alla rigenerazione spirituale degli italiani dimostra che gli obiettivi delle comunità anglosassoni furono spesso in disaccordo con le raccomandazioni del vescovo di Gibilterra, suggerendo che la ‘comunità immaginata’ compresa nella vasta diocesi non fu del tutto impermeabile alle influenze del posto di residenza. Nel competere per esercitare influenza sul rinnovamento spirituale degli italiani, gli inglesi in Italia rivelarono così non solo le differenze esistenti tra una denominazione e l’altra, ma anche le divisioni interne alla Chiesa anglicana stessa: alcuni si dimostrarono inclini ad aperture ecumeniche verso la liturgia cattolica – evocando le pratiche ritualistiche recentemente in voga in Gran Bretagna – mentre altri continuarono a nutrire speranze di raccogliere proseliti protestanti fino agli anni Ottanta.

MARCELLA PELLEGRINO SUTCLIFFE



## Colportori, associazioni, scuole: gli strumenti dell'evangelizzazione

Per le chiese evangeliche “storiche” i decenni del Risorgimento e quelli immediatamente successivi furono d'importanza particolare, perché è in essi che si compose il quadro d'insieme della loro presenza in Italia, che nelle sue coordinate di base si è conservato fino al giorno d'oggi. Agli occhi di chi allora s'impegnava nell'evangelizzazione italiana, le scelte delle singole persone di aderire a una chiesa evangelica perché illuminate dalla Parola biblica da loro trasmessa rifletterono l'azione dello Spirito divino. Ciò non impedisce, però, di entrare in una riflessione sulle circostanze storiche di tali scelte. Da questo punto di vista, la formazione delle chiese protestanti su suolo italiano è legata a fattori ben precisi: ad una diffusa sensazione secondo cui era necessaria una riforma religiosa a livello nazionale<sup>1</sup>, nonché a una concezione articolata, da descrivere in questa sede, di evangelizzazione adottata in maniera sostanzialmente simile dalla Chie-

---

<sup>1</sup> Non è questo il luogo di descrivere la pluriformità delle richieste riformistiche risorgimentali, che spaziavano dalle idee di Vincenzo Gioberti a quelle di Giuseppe Mazzini fino alla speranza di poter allacciarsi direttamente alla Riforma italiana del XVI secolo; cfr. E. FRANCA, «*Il nuovo Cesare è la patria*». *Clero e religione nel lungo Quarantotto italiano*, in *Storia d'Italia. Annali 22. Il Risorgimento*, a cura di A. M. Banti, P. Ginsborg, Torino, Einaudi, 2007, pp. 423-450; R. SARTI, *Giuseppe Mazzini. La politica come religione civile*, Roma-Bari: Laterza, 2005, pp. 72-77; S. MAGHENZANI, *Da collezionista a storico. I libri, le carte e la riflessione storiografica sulla Riforma italiana del conte Piero Guicciardini*, in «*Bollettino della Società di Studi Valdesi*», 205, 2009, pp. 89-114; G. TOURN, *Risorgimento e chiese cristiane* (“Piccola collana moderna. Serie storica”, 138), Torino, Claudiana, 2011, pp. 43-49. È importante per il tema affrontato in questa sede che tale atmosfera coincideva con il punto di vista degli osservatori britannici, che diedero alle diverse tendenze impegnate in questo senso un determinato sostegno perché convinti «che gli italiani non sarebbero stati in grado di sviluppare un carattere nazionale forte e patriottico senza profondo cambiamento culturale e religioso»: E. F. BIAGINI, *Risorgimento e protestanti*, in *Riforma, Risorgimento e Risveglio. Il protestantesimo italiano tra radici storiche e questioni contemporanee*, a cura di S. Maghenzani, G. Platone, Torino, Claudiana (Nostro tempo, 108), 2011, p. 79 (con riferimento alla tesi di dottorato di Danilo Raponi, che non è stata a mia disposizione).

sa valdese, dalla Chiesa libera e dalle associazioni metodiste e battiste, e con alcune differenze anche dalle Chiese dei Fratelli<sup>2</sup>. Con queste attività si cercava di diffondere la Buona Novella, rispondendo contemporaneamente a quel senso di necessario rinnovamento in materia religiosa.

### *1. Un abbozzo degli strumenti dell'evangelizzazione*

Alcuni elementi di questa strategia sono già ben conosciuti<sup>3</sup>. Questo vale anzitutto per l'invio dei colportori, cioè di venditori di Bibbie e trattati religiosi, che avevano una giustificazione di andare di porta in porta offrendo i loro scritti<sup>4</sup>. Ne diede una descrizione classica nell'anno 1879 la relazione del Comitato di evangelizzazione della Chiesa valdese:

Non è sempre possibile ad un pastore od evangelista il cercare e trovare da sé, in un paese non ancora visitato, quella casa che si voglia aprire per lui e riceverlo quale banditore della Buona Novella. Al colportore questo riesce relativamente facile. Col suo sacco di libri, egli gira tutto il villaggio, offre i suoi libri, raccoglie rabbuffi ed insulti, ma anche qualche buona parola. Respinto da dieci case, egli finisce col trovare quella che l'accoglie benevolmente, egli stringe conoscenza, talvolta amicizia, e gradatamente prepara e procaccia all'evangelista il mezzo di accendere una nuova lampada a un luogo scuro<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. il quadro d'insieme in P. RICCA, *Minoranze cristiane nell'Italia unita*, in *Cristiani d'Italia. Chiese, società, stato, 1861-2011*, a cura di A. Melloni, Roma, Trecani, 2011, vol. 1, pp. 107-120; inoltre L. VOGEL, *Comunità e pastori del protestantesimo italiano*, ivi, vol. 2, pp. 1025-1041.

<sup>3</sup> In linea di massima, anche questa presentazione segue la struttura imposta alla materia da G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Torino, Claudiana, 2008<sup>3</sup>, pp. 310 sgg.

<sup>4</sup> Sui colportori si vedano M. CIGNONI, *Colportori evangelici a Porta Pia nel 1870*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 168, 1991, pp. 3-7; G. SOLARI, *Produzione e circolazione del libro evangelico nell'Italia del secondo Ottocento. La casa editrice Claudiana e i circuiti popolari della stampa religiosa* («Studi e testi», 5), Manziana, Vecchiarelli, 1997, pp. 78-81, 84-98.

<sup>5</sup> *Chiesa evangelica valdese. Relazione annua sulle opere di evangelizzazione in Italia ed all'estero presentata al venerabile sinodo di detta chiesa sedente in Torre Pellice il 1.° settembre 1879*, Genova: Tipografia dei tribunali 1879, p. 66 sg. Da qui in seguito le relazioni stampate di detta commissione sono indicate con *Relazione annua*.

In maggioranza i colportori, che non erano teologi formati, furono impiegati non dalle chiese evangeliche italiane, ma da associazioni e comitati esteri che s'impegnavano nell'evangelizzazione italiana, fra cui furono d'importanza particolare il Comitato di Nizza, quello di Ginevra, la *Edinburgh Bible Society* e la sola *British & Foreign Bible Society*. Già nel 1860 si parla di dieci colportori attivi in Emilia Romagna e di altri dieci in Toscana, due anni più tardi la *British & Foreign Bible Society* avrebbe avuto trenta colportori<sup>6</sup>. Il Comitato di evangelizzazione valdese, invece, cominciò a impiegare colportori propri soltanto nel 1872/73, una scelta formalizzata con una delibera sinodale del 1873<sup>7</sup>. Si evidenziano a questo punto sia il numero elevato d'istituzioni impegnate, sia l'importanza simbolica del campo di evangelizzazione italiano per le associazioni estere, in particolare per quelle britanniche.

Nel momento in cui il colportore era riuscito a creare un nucleo locale di simpatizzanti, avviene l'invio di un ministro più preparato per l'annuncio pubblico della Parola, chiamato "evangelista". In ambito valdese, tale tipologia di ministero era stata introdotta (accanto a quelle tradizionali del pastore, dell'anziano e del diacono) nella costituzione ecclesiastica del 1855 per ricoprire una «funzione speciale di attendere alla diffusione del Vangelo, ed al progresso della vita cristiana, sia in seno della Chiesa sia fuori di essa». Ne potevano ordinariamente essere incaricati i pastori consacrati; tuttavia, laddove ciò non era possibile, la funzione dell'evangelista poteva anche essere svolta «da semplici fedeli, i quali, a giudizio della Tavola e del Corpo dei Pastori posseggono le conoscenze e l'attitudine sufficienti per disimpegnare con profitto codeste funzioni»<sup>8</sup>. Ci furono, dunque, evangelisti privi di studi di teologia, talvolta identici con i maestri delle scuole che regolarmente furono fondate dove si costituì una presenza sostenibile di evangelici, ma anche "evangelisti" teologicamente formati e consacrati. In ogni caso, il riconoscimento come evangelista era legato a un benessere non soltanto della Tavola ma anche del Corpo pasto-

<sup>6</sup> *A Voice from Italy*, 2 (agosto 1860), p. 4; 5 (gennaio 1861), p. 9; 8 (gennaio 1862), p. 18.

<sup>7</sup> Vedi *Relazione annua 1873*, p. 9 (impiego di un colportore a Pinerolo); *Relazione annua 1874*, p. 7 sg. (colportori nel Piemonte); *Église évangélique vaudoise. Synode de 1873 tenu à La Tour les jours 2, 3, 4, 5 Septembre*, Pinerolo: Chiantore 1873, p. 9 (atti, art. 13). Da qui in seguito gli atti stampati del sinodo valdese sono indicati con *Sinodo valdese*.

<sup>8</sup> *Costituzione e confessione di fede della Chiesa Evangelica Valdese*, Firenze, Claudiana, 1865, artt. 34-35; cfr. *Sinodo valdese 1855*, p. 16.

rale. In un primo periodo, gli evangelisti non consacrati non erano autorizzati ad amministrare i sacramenti. Date però le distanze fra le singole stazioni della diaspora, nel 1884 il sinodo valdese approvò, su richiesta del Comitato di evangelizzazione (che gestiva l'evangelizzazione italiana della Chiesa valdese), un ordine del giorno che autorizzò il Comitato a incaricare dell'amministrazione dei sacramenti anche evangelisti non consacrati<sup>9</sup>.

La vita comunitaria, comunque, non si limitava allo svolgimento del culto e del catechismo e ad attività pubbliche come conferenze e dibattiti, ma ricopriva una vasta gamma di attività, fra cui meritano di essere menzionate al primo posto le scuole, che regolarmente diedero un'offerta formativa triplice: scuole domenicali (miranti all'educazione religiosa nel senso stretto), scuole diurne (per fanciulli) e scuole serali (per adulti)<sup>10</sup>. Sotto le condizioni della precarietà del sistema scolastico esistente e dell'alto tasso di analfabetismo, queste scuole attirarono numerosi alunni anche indipendentemente da precise scelte religiose. Da un lato, i rappresentanti della scolarizzazione evangelica solevano caratterizzare il loro impegno come mirato ad un'educazione autenticamente cristiana che non fosse il tentativo strumentale di adescare nuovi membri per la propria denominazione<sup>11</sup>. Dall'altro lato, la frequente delusione della tacita speranza di poter avvicinare gli alunni e le loro famiglie alla chiesa creò un certo disappunto da parte di chi gestiva le opere di evangelizzazione<sup>12</sup>. Lo strumento delle scuole fu comunque meno efficace laddove esisteva o un sistema scolastico più o meno funzionante (come a Milano)<sup>13</sup> o una forte concorrenza fra diverse scuole evangeliche, il che vale, ad esempio, per Roma, come risulta

<sup>9</sup> *Église évangélique vaudoise. Synode de 1884 tenu à Torre Pellice du 1<sup>er</sup> au 5 Septembre*, Pinerolo: Chiantore & Mascarelli 1884, p. 12 sg. (atti, art. 13).

<sup>10</sup> Sulle scuole fondate nel corso dell'evangelizzazione, vedi A. MANNUCCI, *Educazione e scuola protestante. Dall'Unità all'Età giolittiana*, Pian di San Bartolo, Manzoli, 1989; ID., *Iniziativa pedagogiche degli evangelici italiani*, in *Movimenti evangelici in Italia dall'Unità ad oggi. Studi e ricerche*, a cura di F. Chiarini, L. Giorgi, Torino, Claudiana, 1990, pp. 89-99.

<sup>11</sup> Cfr. MANNUCCI, *Educazione*, cit., pp. 16 sgg., 96 sgg.

<sup>12</sup> Dalle diverse manifestazioni di delusione circa l'effetto missionario delle scuole contenute nelle relazioni del Comitato di evangelizzazione, sia indicato il verbale della Conferenza distrettuale della Toscana tenuta dal 11 al 13 febbraio 1874: «Si lamenta il meschino risultato che, al punto di vista dell'accrescimento della Chiesa, si ottiene col mezzo delle scuole; e si propone come rimedio doversi moltiplicare le cure nella scuola domenicale e crescere autorità alla famiglia in seno alle Chiese»: *Relazione annua 1874*, cit., p. 45.

<sup>13</sup> Cfr. *Relazione annua 1870*, cit., p. 10.

dalla relazione del Comitato valdese del 1882<sup>14</sup>. Nonostante i problemi appena menzionati, l'evangelismo ha contribuito significativamente alla società risorgimentale, impiegando, formando e alimentando anche un numero consistente di insegnanti di entrambi i sessi; la Chiesa valdese soltanto ne impiegò una cinquantina, dotandosi perfino, a Torre Pellice, di una Scuola normale<sup>15</sup>. Meriterebbe ugualmente ulteriore attenzione il settore degli asili d'infanzia di stampo evangelico, a partire dall'asilo fondato nel 1832 a Pisa da Matilde Calandrini<sup>16</sup>. Opere d'importanza particolare furono inoltre l'Istituto degli artigianelli valdesi, fondato a Torino nel 1856 allo scopo di ospitare ragazzi che arrivavano nella capitale per motivo di lavoro e formazione pratica<sup>17</sup>, l'Istituto professionale fondato da Giuseppe Comandi – genero di Enrico Mayer – nel 1876 (che si basò sull'Istituto evangelico italiano trapiantato da Salvatore Ferretti da Londra a Firenze)<sup>18</sup>, e le scuole italo-americane istituite a Firenze e Roma da Emily Gould<sup>19</sup>.

Parlando di formazione, è anche doveroso un accenno alle numerose scuole teologiche e di evangelisti fondate dalle diverse chiese evangeliche operanti in Italia per formare i ministri della predicazione, fra le quali il seminario battista e la Facoltà valdese furono i progetti di carattere più esplicitamente accademico e anche più duraturi<sup>20</sup>. Nelle grandi città le chie-

<sup>14</sup> *Relazione annua 1882*, cit., p. 45 s.; cfr. le indicazioni sulle attività della coppia Gould, nota 19.

<sup>15</sup> MANNUCCI, *Educazione*, cit., pp. 63-69. Cfr. inoltre la grafica riportata nel secondo paragrafo di questo articolo.

<sup>16</sup> Cfr. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., pp. 155 sgg.; A. M. VALDAMBRINI DRAGONI, *Interessi pedagogici del Conte Piero Guicciardini*, in *Piero Guicciardini. 1808-1886. Un riformatore religioso nell'Europa dell'Ottocento*. Atti del Convegno di Studi Firenze, 11-12 aprile 1986, a cura di L. Giorgi, M. Rubboli, Firenze, Olschki, 1988, p. 94 sg., 101; MANNUCCI, *Educazione*, cit., pp. 31-37.

<sup>17</sup> *Relazione annua 1863*, cit., p. 12; cfr. V. VINAY, *Storia dei valdesi. III. Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978)*, Torino, Claudiana, 1980, p. 155.

<sup>18</sup> Cfr. G. SPINI, *Italia liberale e protestanti*, Torino, Claudiana, 2002, p. 145 sgg.; MANNUCCI, *Educazione*, cit., pp. 216-233.

<sup>19</sup> Cfr. L. SANTINI, *Cento anni di vita dell'Istituto Gould (1871-1971)*, in *Opere sociali della Chiesa. XVII febbraio 1971*, Torre Pellice, Tipografia Subalpina, 1971, pp. 29-41; SPINI, *Italia liberale*, cit., p. 154; MANNUCCI, *Educazione*, cit., p. 235.

<sup>20</sup> Vedi V. VINAY, *Facoltà valdese di teologia (1855-1955)*, Torre Pellice, Claudiana, 1955; F. FERRARIO, *La Scuola Teologica di Firenze e la formazione dei pastori valdesi nella seconda metà dell'Ottocento*, in *Pastori, pope, preti, rabbini. La formazione del ministro di culto in Europa (secoli XVI-XIX)*, a cura di M. Sangalli, Roma, Caroc-

se evangeliche più dotate di mezzi economici e di un'amministrazione efficace crearono inoltre una rete d'istituzioni diaconali, fondando perfino ospedali propri (non per ultimo per sottrarre i propri membri di chiesa a interventi clericali in punto di morte)<sup>21</sup>. Va ricordato a questo punto che l'impegno dei risvegliati ginevrini e britannici aveva portato nelle Valli valdesi già negli anni '20 e '30 dell'Ottocento alla fondazione di numerose opere diaconali, in modo tale che le Valli si presentarono a questo riguardo quasi come una regione modello<sup>22</sup>. L'impegno diaconale fu d'importanza particolare, dal momento che con l'adesione ad una chiesa evangelica si chiusero, a chi compì tal passo, le porte delle opere di carità legate alla Chiesa cattolica. Fu perfino intrapreso un progetto di lavoro con i militari; fallì, però, nel 1885 la creazione di un Circolo evangelico militare in Verona, per il motivo che ai militari di bassa leva sembrava vietato aderire a cerchie di questo tipo<sup>23</sup>. Tutte le attività furono accompagnate da una cospicua produzione di stampa; ogni denominazione impegnata in Italia fondò presto una rivista per coltivare i rapporti fra le chiese locali, sovente assai isolate, ma anche per darsi una sorta di visibilità pubblica<sup>24</sup>. Inoltre, ci furono diverse case editrici, fra cui menzioniamo la *Société des traités religieux pour l'Italie*, fondata nel 1855 Torino, ben conosciuta oggi sotto

---

ci, 2005, pp. 185-206; L. RONCHI DE MICHELIS, *Una pagina dell'evangelismo italiano: la Scuola Teologica Battista di Roma (1901-32)*, in *Chiesa, laicità e vita civile. Studi in onore di Guido Verucci*, a cura di L. Ceci, L. Demofonti, Roma, Carocci, 2005, pp. 247-262. Cfr. inoltre gli accenni alle diverse scuole teologiche o di evangelisti fondate dai metodisti e dall'ambito delle chiese libere in VOGEL, *Comunità*, cit., p. 1031 sg.

<sup>21</sup> Furono d'importanza particolare gli ospedali di Genova (1857) e Torino (1871); cfr. A. TACCIA, *Carità, Umiltà, Speranza. L'Opera delle Diaconesse Valdesi*, Torino, Claudiana, 2001, p. 33; I. PONS, *Centocinquanta anni sulle alture di Genova. Storia dell'Ospedale Evangelico Internazionale (1857-2007)*, Torino, Claudiana, 2007.

<sup>22</sup> Vedi J.-P. MEILLE, *Le général Beckwith. Sa vie et ses travaux parmi les Vaudois du Piémont*, Losanna, Bridel, 1872, pp. 80-92; Arn. COMBA, *Le Opere Valdesi d'assistenza sociale nel secolo 1848-1948*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 89, 1948, pp. 41-45; A. ARMAND-HUGON, *Le origini dell'Ospedale di Torre e di Pomaretto (150° anniversario)*, in *Opere Sociali*, cit., pp. 3-14.

<sup>23</sup> *Relazione annua 1885*, p. 26. Un altro esempio di evangelizzazione fra i militari è *Il piccolo compagno del soldato* scritto dal pastore valdese Giorgio Appia (che era importante per l'opera in Sicilia): SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 299.

<sup>24</sup> Le riviste delle singole denominazioni vengono presentate in SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., *passim*.

il nome Claudiana, e la Società biblica italiana, fondata come progetto inter-denominazionale nel 1871<sup>25</sup>.

## 2. Il principio dell'associazionismo

Fu basilare per l'organizzazione di tutte queste attività il principio dell'associazionismo. La libertà d'associazione costituisce un principio in cui lo spirito del Risorgimento s'incontrò con quello del Risveglio<sup>26</sup>, che dal punto di vista religioso informava gran parte delle attività evangelistiche fin qui menzionate. Nel Regno di Sardegna e poi nel Regno d'Italia la libertà di creare e aderire ad associazioni fu garantita mediante l'articolo 32 dello Statuto albertino. A questo momento, però, l'associazionismo aveva già alle spalle una storia più che centenaria in seno al Risveglio evangelico, dove servì per creare cerchie di persone appartenenti magari a denominazioni diverse, unite però nell'impegno per uno scopo comune, ad es. nella missione, nella diffusione della Scrittura oppure nel settore assistenziale. Ciò diede anche concretezza al senso di comunione in una fervida fede cristiana, che caratterizzava i risvegliati delle diverse chiese evangeliche.

Nella penisola non a caso i primi a organizzarsi in "Società evangeliche" furono quegli italiani evangelici che nel 1854 compirono la rottura con i valdesi. La formazione di tali associazioni si poteva richiamare all'articolo 32 dello Statuto, mentre negli anni '50 del XIX secolo la creazione di una "chiesa" diversa da quella di Stato (romano-cattolica) e quella esplicitamente riconosciuta come tollerata (valdese) su suolo sardo avrebbe ancora potuto comportare problemi legali. D'altronde, la scelta degli evangelici italiani di organizzarsi in "società" riflette il carattere prettamente risvegliato di queste cerchie<sup>27</sup>. Anche successivamente la stampa e-

<sup>25</sup> VINAY, *Storia dei valdesi*, cit., p. 59; SOLARI, *Produzione*, cit; *Claudiana 1855-2005. 150 anni di presenza evangelica nella cultura italiana*, a cura di C. Papini, G. Tourn, Torino, Claudiana, 2005.

<sup>26</sup> Cfr. U. GASTALDI, *I movimenti di Risveglio nel mondo protestante. Dal «Great Awakening» (1720) ai «revivals» del nostro secolo*, Torino, Claudiana, 1989; P. RICCA, *Le chiese protestanti*, in *Storia del Cristianesimo. L'età contemporanea*, a cura di G. Filoramo, D. Menozzi, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 33-38.

<sup>27</sup> Vedi SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 284; D. MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio. Storia delle chiese cristiane dei Fratelli 1836-1886*, Torino, Claudiana, 1974, pp. 92 sgg.

vangelica testimonia della presenza in ambito evangelico di numerose associazioni, fra cui l'“Associazione libera evangelica dei cristiani di Napoli” fondata nel 1861 da Vincenzo Albarella d'Afflitto per organizzare l'evangelizzazione “libera” a Napoli<sup>28</sup> ma anche numerose associazioni all'interno delle chiese, che si proponevano uno scopo comune. Questo vale ugualmente nell'ambito dell'evangelizzazione, per il cui sostegno si costituirono numerosi comitati e associazioni. Nella stragrande maggioranza dei casi resta tutta da indagare la portata ed efficacia di tali attività.

### 3. *Uno sguardo alle statistiche*

Chi s'interroga sull'entità reale e sugli effetti di questo impegno può costatare che le statistiche dei membri di chiesa aderenti alle denominazioni storiche mostrano, fino alla I Guerra mondiale, una crescita continua sebbene meno vertiginosa di quanto auspicato. A titolo d'esempio, si rimanda alle cifre riportate nelle relazioni annuali del Comitato di evangelizzazione valdese circa i “membri comunicanti” (ovvero a pieno titolo) delle stazioni e chiese della diaspora fuori dalle Valli. Dal 1866 fino al 1890 il numero di membri di chiesa si è quasi quadruplicato da ben 1000 a quasi 4000 (*grafico 1*).

Corrispondono a ciò i risultati dei diversi censimenti, che naturalmente non coincidono precisamente con gli elenchi delle singole chiese. Nel 1871 quasi 60.000 italiani si dichiararono evangelici; dieci anni prima si era trattato di meno di 33.000 persone, di cui meno di 10.000 fuori dal Piemonte, il che significa che nel 1861 statisticamente il protestantesimo è ancora quasi identico alle chiese delle Valli e all'ambito delle comunità degli stranieri, mentre 10 anni dopo ci si trova di fronte a una presenza statisticamente rilevante di evangelici in tutta l'Italia. Il processo di crescita continuò anche nei decenni successivi, giungendo nel censimento del 1911 alla cifra di 120.000 “evangelici”<sup>29</sup>. Anche se l'evangelizzazione non ebbe gli esiti auspicati da chi la promuoveva, è sbagliato descriverla in un'ottica totalmente fallimentare. Essa fu realizzata impiegando forze, mezzi e competenze specifiche, ossia persone disponibili, qualificate e in buona parte

---

<sup>28</sup> Vedi F. CHIARINI, *Storia delle chiese metodiste in Italia. 1859-1915*, Torino, Claudiana, 1999, p. 25.

<sup>29</sup> Vedi le date riportate in SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 310, e ID., *Italia liberale*, cit., p. 85.

stipendiate. L'evangelizzazione italiana fu, dunque, un progetto di ampio respiro sostenuto con mezzi economici rilevanti.

Al fine di concretizzare questo quadro generale, analizziamo adesso le indicazioni date dal Comitato di evangelizzazione della Chiesa valdese, dove le statistiche sul personale e sul bilancio applicano nel periodo in questione una sistematica relativamente coerente. Sarebbe senz'altro utile fare la stessa operazione anche per tutte le altre chiese ed associazioni allora in campo, ma la precisione delle cifre date nelle relazioni valdesi non si riproduce, ad esempio, in quelle della Chiesa libera. Rispetto al personale assunto in servizio, nel 1866 il Comitato valdese impiegò poco meno di 60 persone come ministri di culto consacrati, evangelisti laici e maestri; fino all'inizio degli anni '80 questa cifra si raddoppia, comprendendo sempre, sin dall'inizio degli anni '70, una cinquantina di maestri e maestre, che costituirono circa la metà di tutto il personale. Già di primo acchito, si rileva dunque all'interno del progetto evangelistico l'importanza della scolarizzazione. Dal momento che nello stesso periodo il numero di membri comunicanti si è quadruplicato, si evidenzia anche che la crescita dei membri di chiesa fu assai più dinamica di quella del personale (*grafico 2*).

Date le dimensioni dell'evangelizzazione valdese, si pone la questione da dove la Chiesa abbia ottenuto i fondi per mantenere queste attività. Bisogna ricordare, per comprendere la situazione economica della Chiesa valdese nella seconda metà dell'Ottocento, che i protestanti delle Valli godettero da parecchio tempo l'aiuto finanziario di fratelli di fede settentrionali. Poco dopo il Glorioso Rimpatrio, nel 1692, il re Guglielmo III d'Inghilterra aveva instaurato a loro favore il "Sussidio reale", che era stato trasformato nel 1768 nel "Soccorso nazionale" gestito dalla *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*. Dopo il periodo napoleonico, in cui questi aiuti sono stati sospesi, fu il Comitato vallone, costituito già nel 1735, ad organizzare il soccorso dei fratelli di fede riformati<sup>30</sup>. Inoltre, sin dal 1814 anche la *British and Foreign Bible Society* s'impegnò nelle Valli<sup>31</sup>, e diversi visitatori e residenti britannici vi mediarono aiuti significativi, non per ultimo il generale Charles Beckwith<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Vedi SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., pp. 19 e 30.

<sup>31</sup> Vedi G. SPINI, *Le Società Bibliche in Italia. Un episodio ignorato del Risorgimento*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 97, 1955, pp. 24-57; D. MASELLI, *Duecento anni di storia in Italia*, in *La Società Biblica Britannica e Forestiera. 200 anni di storia in Italia*, a cura di D. Maselli, C. Ghidelli, Roma, Società biblica britannica e forestiera, 2004, pp. 11-15.

<sup>32</sup> Sul suo operato si veda Cfr. MEILLE, *Le général*, cit.

È evidente che la crescita dell'opera di evangelizzazione valdese portò, nonostante la sostanziale stabilità dei prezzi in quell'epoca, a un continuo incremento delle spese, che si svilupparono più o meno a pari passo con l'aumento del numero dei membri comunicanti. Ciò segnala uno sviluppo sostanzialmente sostenibile; infatti, in poche relazioni soltanto il Comitato si dilunga su problemi economici. Resta, però, il quesito centrale circa la provenienza dei fondi usati, tanto che si evidenzia una problematicità riscontrabile in maniera certo più grave nelle Chiese evangeliche sorelle: una forte dipendenza da doni esteri e di una mancanza di autonomia economica dell'opera italiana (*grafico 3*).

Analizzando questo grafico (che riproduce l'andamento soltanto dei doni provenienti dai paesi d'importanza particolare per l'opera)<sup>33</sup>, ci si rende conto subito del contributo principale dato da donatori residenti nel Regno Unito, ovvero Inghilterra, Scozia e Irlanda, e negli Stati Uniti. Accanto a questi, i doni provenienti da altri paesi sono di carattere assai secondario; sin dagli anni '70 soltanto i fondi di provenienza tedesca e svizzera diventano più consistenti, pur essendo sempre, per la loro entità, lontani da quelli britannici e americani. Furono dunque anzitutto i benefattori anglicani e presbiteriani, radicati nel Risveglio anglofono, a permettere alla Chiesa valdese di svolgere la sua opera di evangelizzazione. Sin dai lavori di Giorgio Spini è risaputa l'importanza simbolica delle vicende italiane per l'opinione pubblica britannica, nella cui ottica la Chiesa valdese apparve, un po' come Giuseppe Garibaldi, uno strumento provvidenziale nella battaglia contro il cattolicesimo romano, in quanto forza di asservimento dell'umanità e ostacolo alla modernizzazione<sup>34</sup>. Interpretata dal punto di vista ragionieristico (che non è onnicomprensivo ma possiede la sua plausibilità), l'evangelizzazione italiana della Chiesa valdese, così come quella della Chiesa libera, sostenuta in maniera ancora più unilaterale dalla *Free*

---

<sup>33</sup> Le cifre usate sono riportate nelle singole annate della relazione del Comitato di evangelizzazione presentata al sinodo e si riferiscono sempre a un anno di attività intercorso fra due sinodi, che si svolgevano a inizio settembre. La relazione del 1877 non comprende una rendicontazione. Restano escluse dal calcolo le raccolte straordinarie organizzate negli anni in questione per la chiesa di Rio Marina e per locali di culto da costruire a Napoli, Milano, Palermo e in alcune altre città, perché in questi casi le indicazioni non permettono di risalire con sufficiente chiarezza alla provenienza geografica dei doni. Le oscillazioni da osservare rispetto a diversi paesi presi in considerazione nel grafico sono anche legate all'organizzazione o no di campagne di raccolta nelle relative zone.

<sup>34</sup> Cfr. nota 1.

*Church scozzese*<sup>35</sup>, dei Fratelli (per i quali il conte Guicciardini dispose di fondi britannici)<sup>36</sup> e dei Metodisti è espressione di un forte influsso britannico che caratterizza tutta la storia italiana risorgimentale. Non risulta però dalle fonti che, nel caso dell'evangelizzazione valdese, i donatori britannici e nord-americani abbiano cercato di esercitare un influsso determinante sulle decisioni nei loro dettagli. Evidentemente, il giudizio di una figura come il pastore Robert W. Stewart di Livorno, che fu tra l'altro un raccoglitore importante di fondi e un donatore generoso, ebbe un'alta autorevolezza<sup>37</sup>. Ciò non si tradusse, però, in atteggiamenti tali da creare l'impressione di un'attività "pilotata" dall'esterno. I donatori si fidarono, invece, delle scelte adoperate nelle commissioni competenti della chiesa.

Chi confronta alla fine l'entità dei contributi provenienti dalla stessa Italia con i doni britannici e americani (*grafico 4*), si rende conto di una certa crescita del contributo italiano, che resta però meno forte di quella del numero di membri comunicanti e anche assai meno dinamica dell'incremento delle spese totali, il che significa una dipendenza perfino crescente dell'opera da doni esteri e fa presagire la gravità della crisi finanziaria ai tempi del fascismo, quando proprio i rapporti con la Gran Bretagna e con gli Stati Uniti sarebbero stati strettamente regolamentati<sup>38</sup>. I responsabili dell'opera erano consapevoli della questione ed esortarono regolarmente le comunità a spingere i loro membri al pagamento di un "soldo evangelico". Ciò risulta con particolare evidenza, ma in chiave troppo ottimista, dalla relazione del 1872, dove si legge: «Il nuovo impulso dato quasi dappertutto alla istituzione del soldo evangelico ci assicura che, per la grazia di Dio, noi camminiamo sulla via diritta ed abbiam fatto un passo verso la mèta, cioè verso la indipendenza materiale»<sup>39</sup>.

Viste le delusioni rispetto all'efficacia evangelizzatrice delle scuole, furono inoltre introdotte tasse scolastiche<sup>40</sup>. Tutte queste misure, però, non

---

<sup>35</sup> Vedi G. SPINI, *L'evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa cristiana libera in Italia. 1870-1904*, Torino, Claudiana, 1971, p. 33 sg.; MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio*, cit., p. 215.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 175 sgg.

<sup>37</sup> Vedi SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., pp. 197; Th. NOFFKE, *Il Reverendo Robert Walter Stewart ed il movimento evangelico in Italia*, Tesi di licenza teologica, Facoltà valdese di Roma, 1977.

<sup>38</sup> Cfr. VINAY, *Storia*, cit., p. 379 sg.

<sup>39</sup> *Relazione annua 1872*, cit., p. 6.

<sup>40</sup> Cfr. *Relazione annua 1875*, cit., pp. 12 sg. (Sampierdarena); *Relazione annua 1879*, p. 18 (Genova).

portarono a un'inversione di tendenza. Bisogna aggiungere che ci furono certe spese di consumo a carico delle chiese locali che non appaiono in queste statistiche. D'altronde, la voce "Italia" riassume entrate di vario tipo: si tratta non soltanto di doni e contribuzioni ma anche di affitti e rimborsi di vario genere; inoltre sono calcolati in essa le donazioni fatte da stranieri residenti in Italia. Il picco d'entrate italiane avvenuto nel 1869, ad esempio, non si deve ad una mobilitazione dei membri italiani ma ad una raccolta straordinaria organizzata fra i residenti britannici e americani del Palazzo Cavagnis a Venezia (non integrata nei dati usati per il grafico n. 3)<sup>41</sup>. Prendendo in considerazione che fra i 20-30% delle entrate indicate con la voce "Italia" si nasconde anche tale tipologia, diventa palpabile l'impossibilità di giungere sotto le condizioni della seconda metà dell'Ottocento a un'autonomia economica neanche parziale della diaspora valdese in Italia. Senz'altro, questo fenomeno è anzitutto uno specchio della diffusa povertà in cui si trovò gran parte della popolazione e perciò anche dei membri di chiesa.

#### 4. *Le società di mutuo soccorso di stampo evangelico*

Uno strumento usato nell'opera di evangelizzazione che si è rivelato poco efficace e per questo motivo è stato trattato marginalmente soltanto sono le Società di mutuo soccorso create in seno alle chiese. Tuttavia, esse sono un elemento assai tipico per l'atmosfera culturale del tempo. Nel Regno sardo prima e italiano poi le Società di mutuo soccorso vissero una stagione di ampia diffusione negli anni '50 e '60. Esse furono un modello di auto-responsabilizzazione sociale della popolazione, che da un lato si poteva riallacciare alle idee associazionistiche di Mazzini e dall'altro era congeniale alla politica economica decisamente liberista della Destra storica, che, seguendo l'insegnamento di Melchiorre Gioia, vedeva con sospetto ogni tipo di "carità legale" ed era restio a sussidi diretti dello Stato a favore di chi si trovava in condizioni di bisogno. Ufficialmente, il sostentamento dei poveri fu compito dei comuni, che in generale non disposero però dei mezzi per impegnarsi sufficientemente in questo settore<sup>42</sup>. In vista del crol-

<sup>41</sup> *Relazione annua 1869*, cit., p. 43 sg.

<sup>42</sup> Per un quadro d'insieme cfr. G. VOLPE, *Italia moderna 1815-1898*, vol. 1, Firenze, Sansoni, 1958 (ristampa 2002), p. 166; V. HUNECKE, *Arbeiterschaft und Industrielle Revolution in Mailand 1859-1892. Zur Entstehungsgeschichte der italienischen*

lo della tradizionale beneficenza cattolica, le Società di mutuo soccorso si offrirono come soluzione basata sul principio, sempre caro al Risorgimento, dell'associazionismo e promisero di porre rimedio alla miseria in modo tale da fare ricorso alla "responsabilità" e ai "doveri" del singolo. Le debolezze di questo sistema risultarono dalla frantumazione in numerose associazioni, il cui numero di membri era quasi sempre sotto quella soglia che avrebbe permesso di effettuare una strategia previdenziale sostenibile, e nella quasi totale mancanza di regole vincolanti, ad esempio per quanto concerneva l'uso dei contributi dei soci; nel 1886 soltanto fu varata una legge che stabiliva criteri minimi che permettevano di ottenere un riconoscimento statale<sup>43</sup>. Mentre in Inghilterra si passava già verso la metà dell'Ottocento ad un numero contenuto di associazioni forti e professionalmente gestite, le Società di mutuo soccorso in Italia, anche se spesso formate grazie a un benefattore facoltoso, erano in gran parte incapaci di fornire ai loro soci un'adeguata assistenza medica o una previdenza per la vecchiaia; inoltre ci fu una forte tendenza, in particolare durante la politicizzazione del ceto operaio negli anni '80, a usare i fondi per attività politiche e pubblicitarie, il che penalizzava ancora le possibilità d'intervento nei tanti casi di necessità<sup>44</sup>.

Per quanto riguarda le Società di mutuo soccorso in ambito evangelico, già nel 1854 un articolo de «La Buona Novella» si riferì a una Società di mutuo soccorso fondata vent'anni prima a Berlino per contestare l'accusa cattolica secondo cui il protestantesimo sostituiva la carità cattolica con il puro egoismo<sup>45</sup>. A Londra, una Società di mutuo soccorso nacque anche fra gli esuli italiani "evangelici"<sup>46</sup>. In seguito numerose associa-

---

*Industrie und Arbeiterbewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, pp. 164-167; E. BARTOCCI, *Le politiche sociali nell'Italia liberale (1861-1919)*, Roma, Donzelli, 1999, pp. 135-151.

<sup>43</sup> L. TOMASSINI, *L'associazionismo operaio: aspetti e problemi della diffusione del mutualismo nell'Italia liberale*, in *Tra fabbrica e società: mondi operai nell'Italia del Novecento*, a cura di S. Musso, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 23; BARTOCCI, *Le politiche sociali*, cit., pp. 166 sgg.

<sup>44</sup> TOMASSINI, *L'associazionismo*, cit., p. 19.

<sup>45</sup> «La Buona Novella», III, 17, 24 gennaio 1854, pp. 280-285; ci si riferisce alla relazione di tale pastore Orth, che dev'essere identificato con Ernst Orth, pastore alla Friedrichswerder Kirche e autore dell'opera *Die Evangelische Kirche und die gemischten Ehen zwischen Evangelischen und Römisch-Katholischen*, Berlin, Wiegandt und Grieben, 1852.

<sup>46</sup> V. VINAY, *Evangelici italiani esuli a Londra durante il Risorgimento*, Torino, Claudiana, 1961, p. 58; vedi «L'Eco di Savonarola», 1847, p. 166.

zioni di questo taglio appaiono nella pubblicistica evangelica italiana: a Firenze una Società di mutuo soccorso di operai di tabacco caratterizzata da un taglio evangelico è testimoniata nel 1855<sup>47</sup>; presso la stazione valdese di Sanpieroarena, formata anzitutto da operai ferroviari, la società nel 1857 fu rappresentata al congresso delle società operaie dall'evangelista<sup>48</sup>; a Napoli Albarella d'Afflitto ottenne nel 1860 il benestare di Garibaldi stesso di poter fondare una Società di mutuo soccorso, elaborandone lo statuto, che si presenta come preformazione di quello della futura "Associazione libera" (il cui statuto obbligava i soci a frequentare anche la neofondata scuola della chiesa libera)<sup>49</sup>. Nel corso dell'evangelizzazione in Sicilia, portata avanti da parte valdese dal pastore Giorgio Appia, società di mutuo soccorso legate alle comunità si formarono a Riesi, Modica, Vittoria (Circolo evangelico di mutuo soccorso) e Catania (1870)<sup>50</sup>.

Sin dal 1862, una società di mutuo soccorso è anche testimoniata presso la stazione valdese di Livorno, e nel 1867 questa società stampò perfino un interessante resoconto delle sue attività<sup>51</sup>. Appoggiandosi principalmente su contributi elargiti da membri onorari (non nominati), essa provvide alla copertura di spese mediche e farmaceutiche dei soci, dando inoltre sostegno economico in periodi di malattia (e mancanza d'entrate), nonché per la sepoltura. Mentre dal 1862 al 1864 il numero e i contributi dei soci effettivi erano infatti aumentati, successivamente si assistette non soltanto a una riduzione delle contribuzioni elargite dai soci onorari ma anche a una forte contrazione delle entrate provenienti dai soci effettivi. Il resoconto del 1867 è già accompagnato da un grido d'aiuto rispetto alla sopravvivenza dell'istituzione. Menzionata ancora nel 1869 nella relazione della stazione<sup>52</sup>, successivamente la società è stata sostituita da una classica cassa dei poveri. Anche la stazione valdese di Pisa ebbe, secondo la relazione del 1869, una tale associazione<sup>53</sup>. Ancora più utopistico fu il pro-

<sup>47</sup> SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 295.

<sup>48</sup> Ivi, p. 254.

<sup>49</sup> VINAY, *Storia*, cit., p. 110; V. CAROLA, *Evangelici e democratici a Napoli dal 1860 al 1865*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 154, 1984, pp. 46-56.

<sup>50</sup> Vedi SPINI, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 316 (riferendosi alle *Souvenirs* di Appia); VINAY, *Storia*, cit., pp. 104 sgg.

<sup>51</sup> «La Buona Novella», XI, 11, 15 giugno 1862, pp. 163 sg.; il resoconto stampato è conservato in Archivio Storico della Tavola Valdese, Livorno, Corrispondenza (1867-1958).

<sup>52</sup> *Relazione annua 1869*, cit., p. 25.

<sup>53</sup> *Relazione annua 1869*, cit., p. 24.

getto del “Collegio misto di Arti diverse tra gli evangelici a Roma”, fondato nel 1871 dal predicatore wesleyano Francesco Sciarelli con lo scopo di avvicinare il messaggio evangelico agli operai della capitale e strettamente legato alla “Fratellanza Artigiana d’Italia”, un’istituzione di tinta democratico-radical e vicina alla Massoneria<sup>54</sup>. Assieme a questo “Collegio”, Sciarelli istituì anche una Società di mutuo soccorso<sup>55</sup>.

Senza altro questo elenco è provvisorio e incompleto. Il vero problema è, però, che risulta difficile, per mancanza di fonti, la valutazione dell’efficacia reale di queste associazioni. Colpisce comunque che nel corso degli anni ’70 gli accenni a società di mutuo soccorso scarseggiano generalmente e vengono sostituiti da quelli circa la fondazione di casse dei poveri tradizionali, corredate da storielle considerate edificanti, che per un lettore odierno sono invece tristi testimonianze di povertà pesante e fattiva impossibilità di giungere all’autosufficienza economica<sup>56</sup>. Di conseguenza, dunque, nessuna di queste società sopravvisse fino a quel periodo in cui il paesaggio di tali associazioni fu sottoposto a una certa regolamentazione secondo criteri di efficacia.

Un ultimo impulso in una direzione simile fu dato dalla rivista «La Famiglia cristiana», quando essa ammonì i suoi lettori negli anni 1875 e 1876 a coltivare il risparmio sistematico, anche se si trattava di piccole somme<sup>57</sup>. Ciò rispecchia un impulso presente fra gli evangelici del centro sabauda già da parecchio tempo: nel 1858 la rivista «La Buona Novella» aveva presentato la Società di previdenza per l’inverno torinese, che ugualmente aveva promosso l’idea del risparmio. Fu scopo dell’associazione non «beneficiare al povero» ma «educare il povero, l’operajo ad abitudini di risparmio, di economia»<sup>58</sup>. Quando nel 1877 «La Famiglia cristiana» cercava anche di promuovere l’idea della previdenza basata sul principio del mutuo soccorso<sup>59</sup>, si trattò in fondo di un progetto che nella piccola cerchia delle chiese evangeliche era già fallito. A questo

<sup>54</sup> Vedi l’articolo *Carteggi italiani* in «Il Corriere evangelico», III, 9 ottobre 1871, p. 140; CHIARINI, *Storia*, cit., p. 49.

<sup>55</sup> VINAY, *Storia*, cit., p. 134.

<sup>56</sup> Un esempio tipico si trova in *Relazione annua 1880*, cit., p. 20 (Milano), dove viene posto rimedio alla fame di una madre e i suoi figli attraverso la visita quasi miracolosa di una parente.

<sup>57</sup> «La Famiglia cristiana», I, 1, 1 gennaio 1875, p. 6; II, 3, 21 gennaio 1876, pp. 20 sg. (con un confronto fra gioco d’azzardo e risparmio).

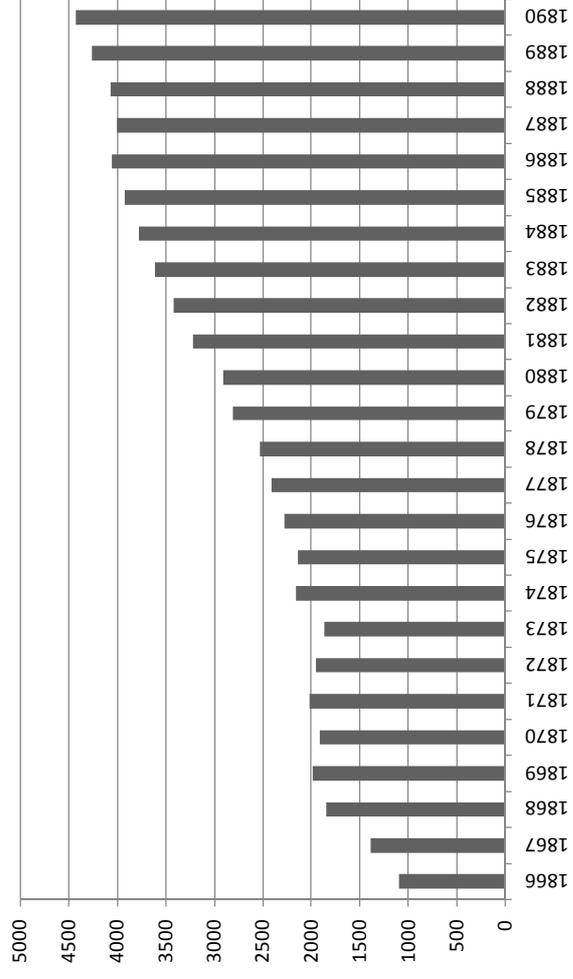
<sup>58</sup> «La Buona Novella», VII, 9, 15 maggio 1858, pp. 139-141.

<sup>59</sup> «La Famiglia cristiana», III, 37, 14 settembre 1877, pp. 293 sgg.

riguardo, i crudi fatti della realtà sociale ebbero la meglio sugli ideali di un'educazione all'autonomia e alla responsabilità.

LOTHAR VOGEL

**Grafico 1: Membri comunicanti**



**Grafico 2: Persone a carico del Comitato di evangelizzazione**

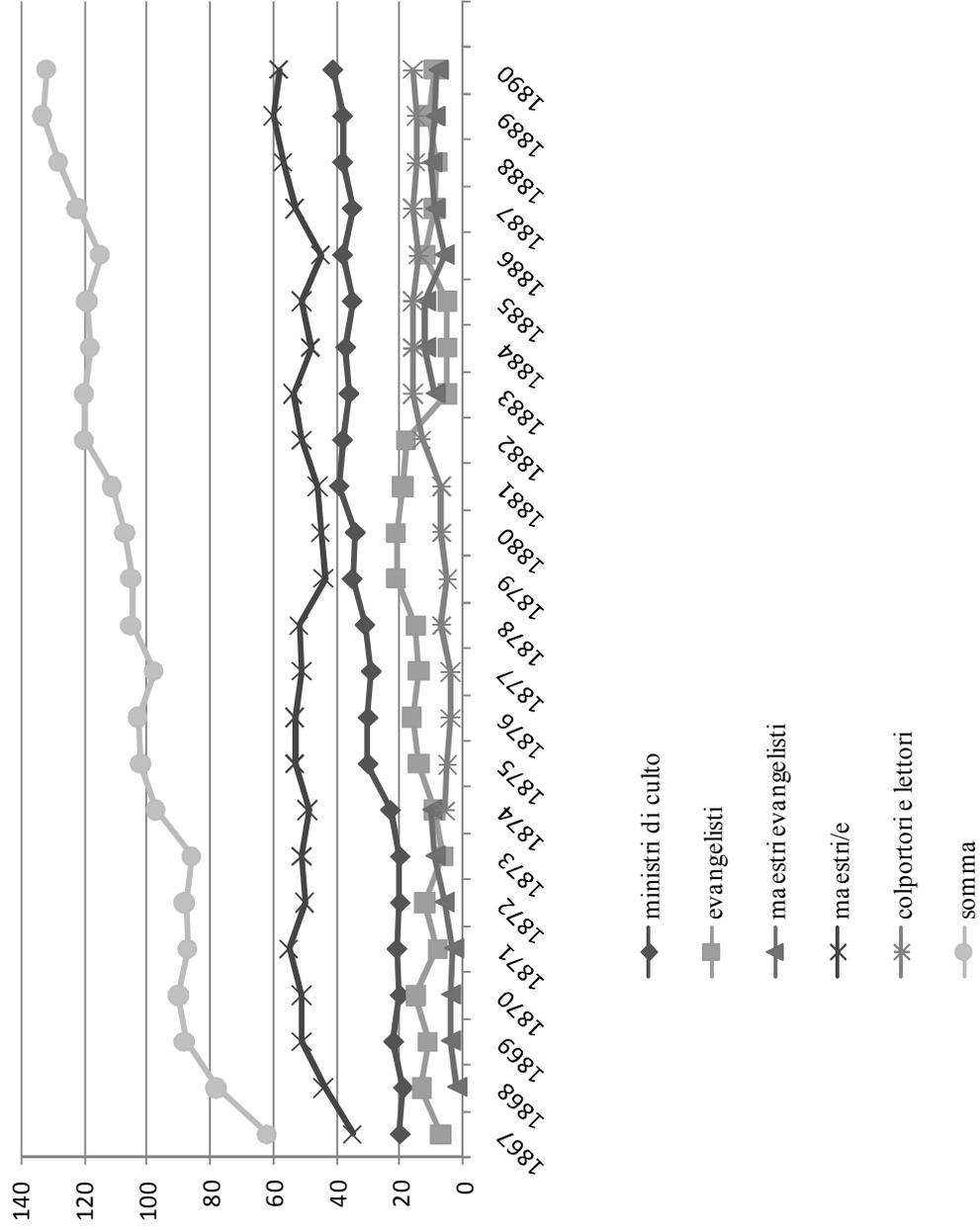


Grafico 3: Provenienza dei domi

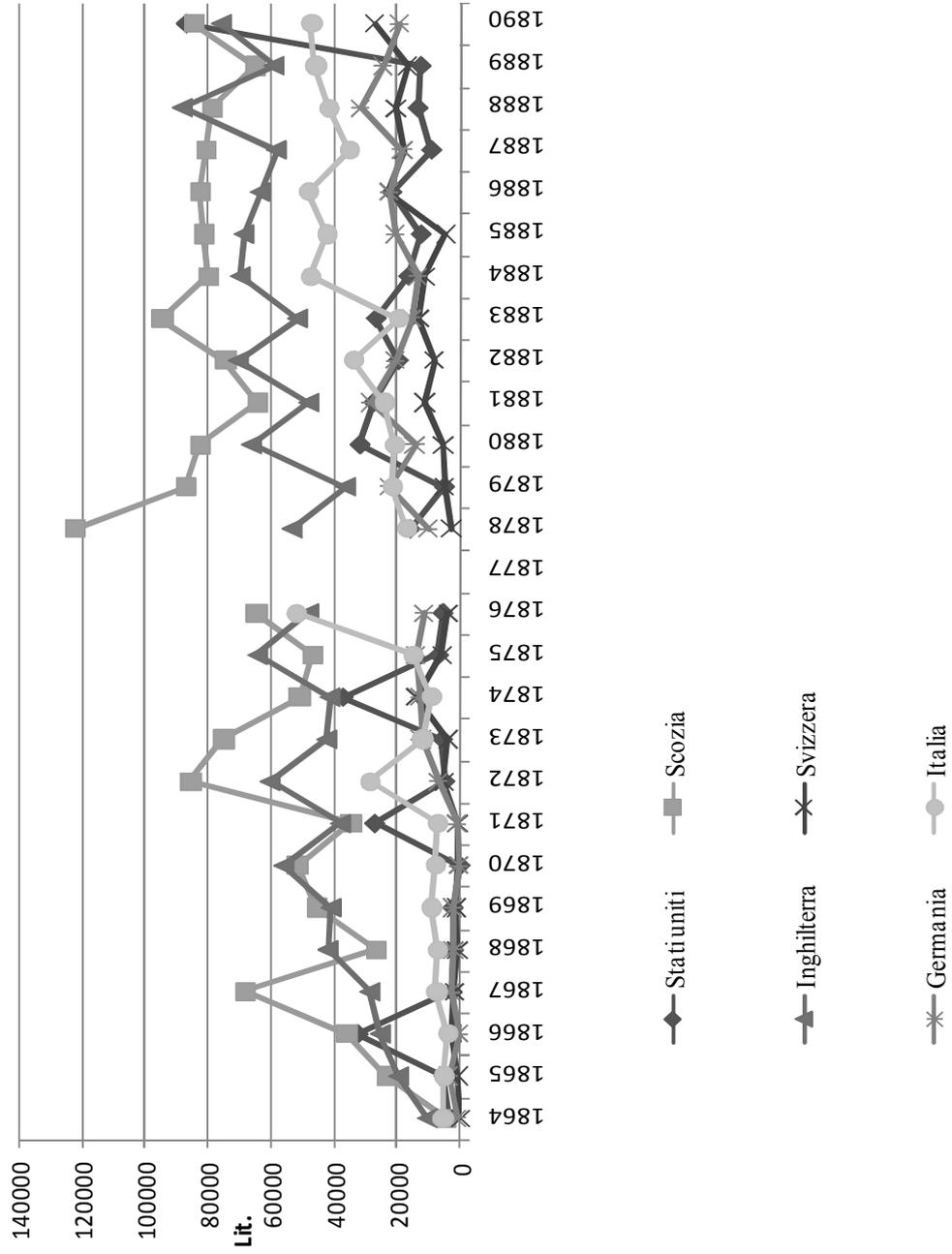
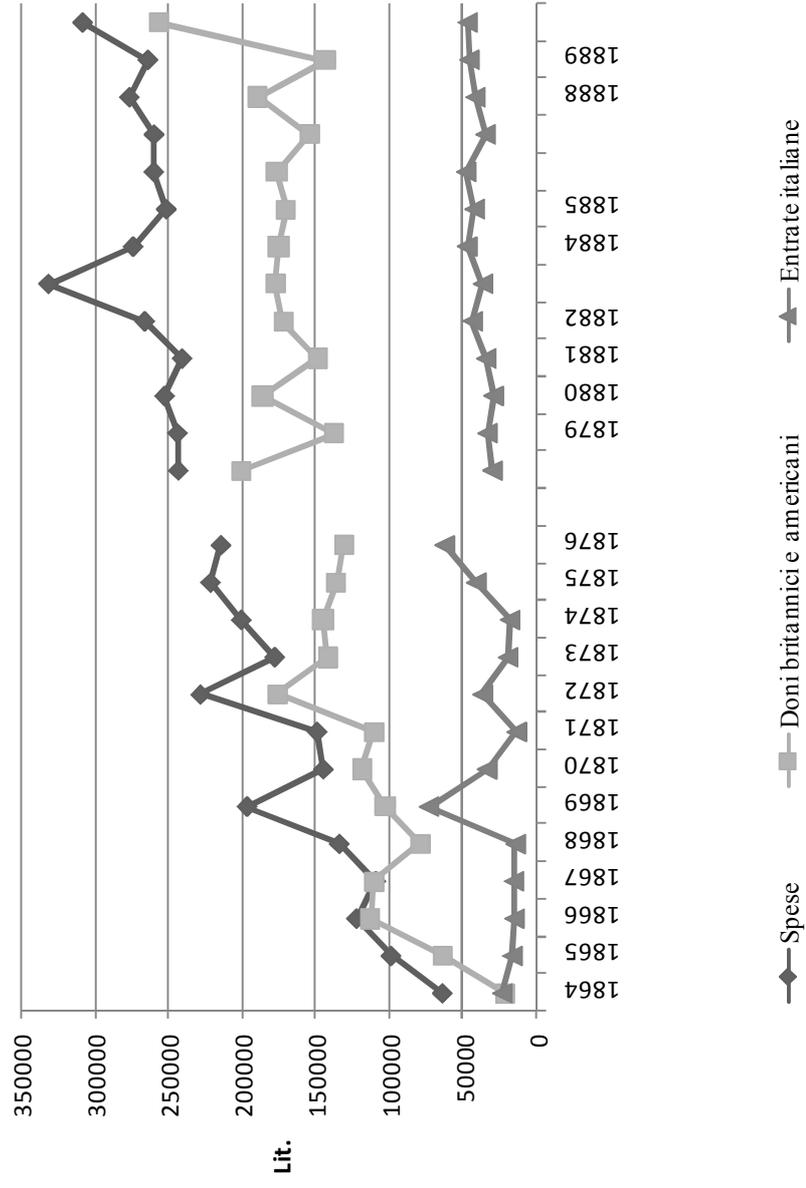


Grafico 4: Rapporto fra spese, doni britannici e americani e fondi italiani (doni e fitti)



## Lo stendardo di un predicatore girovago

Si introduce in queste note una tela dipinta, rinvenuta arrotolata in una soffitta di un casa costruita ai primi del Novecento in località Valmadonna, in provincia di Alessandria.

Il reperto è ancora in buono stato, conservato dentro un fodero di tela con rinforzi in cuoio. Nella custodia è inserita una bacchetta sagomata in legno atta ad indicarne le figure. Cinque coperture di stoffa fissate con un bottone automatico coprono interamente la tela. Il drappeggio potrebbe tuttavia essere un elemento di protezione aggiunto sin seguito sulla tela. Il dipinto veniva illustrato scoprendone una dopo l'altra le singole parti; sollevando le strisce di stoffa (numerata al loro interno) in modo progressivo sino a raggiungerne la visione completa. Il reperto è stato rinvenuto da un muratore una cinquantina di anni fa in occasione della riparazione del tetto della casa all'interno di un baule in legno. Benché la casa fosse quella dei miei nonni materni, non conoscevo l'esistenza di questo reperto sino al suo rinvenimento. Non saprei quindi indicarne l'origine: esso appartenne senz'altro a un qualche colportore o cantastorie evangelizzatore. Non escludo che mio padre, Felice Platone, assiduo frequentatore dell'Assemblea dei Fratelli nella città di Alessandria a partire dagli anni Cinquanta, ne fosse venuto in possesso magari acquistandolo per sostenere qualcuno nel bisogno. Si tratta di uno strumento di evangelizzazione a chiare tinte anticlericali, con ogni evidenza anche un po' rozzo e di difficile comprensione, quasi enigmatico. La mancanza di riferimenti storici scritti o orali non ci permette di interpretare il pensiero dell'autore delle varie quanto pittoresche raffigurazioni.

La narrazione che scaturiva dallo «scoprimento» delle diverse scene del dipinto la possiamo quindi ricostruire soltanto ipoteticamente. Presentate a tinte vivaci, le immagini suscitano negli osservatori dello stendardo curiosità per la loro singolarità e stranezza. Del resto scopo principale da raggiungere nel momento dello srotolamento del telo era appunto l'attenzione di passanti sui temi della religione, della chiesa, del giudizio e della fede.

Nel presentare questo dipinto su tela vorrei chiarire lo scopo di questa mia breve comunicazione in un consesso scientifico incentrato su temi risorgimentali e presenza protestante nell'Italia. Ritengo necessario invitare tutti a guardare con maggiore attenzione al mondo dei colportori. Le fonti su questa materia non

mancono. Questo standard faceva certamente parte dell'armamentario del colportore che attraversa cittadine e piazze dell'Italia risorgimentale. A quest'ultimo proposito, sono belle e ricche di dati e considerazioni le pagine che Gabriella Solari dedica al colportaggio. Ecco alcune sue rapide pennellate:

Il colportore, attivista e evangelizzatore, simile al barba cinquecentesco mimetizzato sotto le spoglie del merciaio ambulante, era il depositario di una cultura itinerante. Il suo compito era quindi quello di parlare alla gente, di convincerla che la merce che portava nella borsa era la vera voce di Cristo. In una realtà in cui l'oralità conservava ancora un ruolo importante, egli leggeva ad alta voce, di fronte ad un uditorio eterogeneo, brani della Bibbia; commentava, rispondeva alle domande di coloro che ascoltavano [...] questi messaggeri dell'esperienza cristiana privilegiavano i circuiti rurali o le piccole realtà urbane innervate lungo la rete stradale, su cui convergeva, durante la fiera o il mercato, un vero flusso umano proveniente dalla campagna circostante. L'umanità che i colportori incrociavano nel loro camminare era quanto mai varia [...]: il colportore con la sua cassetta di libri, immerso nel territorio, era quindi il vettore principale della penetrazione di una cultura evangelica tra ampi strati popolari<sup>1</sup>.

Il colportore colloca sulla piazza il banchetto dei suoi libri e non di rado mostra quadri d'ispirazione biblica, raffigurazioni. È anche lui protagonista di quell'universo in cui s'incontrano

i venditori di pianetini della fortuna, i saltimbanchi, i giocolieri, i teatranti, gli arrotini, i cenciaioli... i mercanti ambulanti rivenditori nel contempo di testi religiosi e di chincaglierie, *qui rèpendent autour d'eux la bonne odeur de l'Évangile, dans le cours de leurs incessantes pérégrination*<sup>2</sup>.

Mi piace immaginare questo colportore mentre srotola nella piazzetta del paese questa tela dipinta e indicando con la sua bacchetta in legno, quale abile direttore d'orchestra, i vari quadri di questo mosaico d'ispirazione biblico-apocalittica, racconta o forse canta storie che attraggono l'attenzione dei passanti e dei curiosi. Torna alla mente la vicenda della famiglia di cantastorie dei Cereghino: quando scoprirono la Bibbia le loro "cantastorie" divennero sermoni

<sup>1</sup> G. SOLARI, *Produzione e circolazione del libro evangelico nell'Italia del secondo Ottocento*, Manziana, Vecchiarelli, 1997, p. 84.

<sup>2</sup> Ivi; vedi la nota riportante la citazione tratta dall'«Annuaire de l'Eglise évangélique vaudoise», 1873, p. 22.

cantati. Lo racconta nel 1898, in una memoria scritta, Stefano Cereghino, pastore evangelico a Favale, nell'entroterra di Chiavari: «Nel 1849, In Genova, Cereghino Andrea, per grazia del Signore Iddio ebbe la Sacra Bibbia (si trattava della Diodati *ndr*). La portava a Favale, la leggemmo giorno e notte, con viva attenzione...»<sup>3</sup>. Famiglia di girovaghi, i Cereghino trovarono nella Bibbia il senso della loro itineranza e per questa ragione finirono anche in galera...

Analizziamo più da vicino il curioso reperto. Esso è largo un metro per un metro e trenta centimetri. Si compone di due parti: una verticale composta da quattro sezioni, quest'ultime a loro volta suddivise in cinque e in sei quadri diversi. La parte orizzontale, che occupa un po' meno di metà della tela, è suddivisa invece in un grande quadro e cinque altri quadrati.

Nella parte verticale, guardando frontalmente il dipinto, si vede a sinistra la raffigurazione gigantesca di un re con la corona e i piedi d'argilla (evidente allusione alla statua di Daniele in 2:31 e segg.) attraversato da alcune scritte a carattere cubitale: «Babilonia», «Media» e «Persia», «Grecia», «Roma». Sotto i piedi della statua regale campeggia la scritta anch'essa cubitale: «Tiara Papale», a lato di un Triregno d'oro. Nelle successive raffigurazioni le scritte sono combinate con animali simbolici e fantastici. Nell'ordine, partendo dalla prima fila a sinistra, dopo il gigante regale, seguendo in senso antiorario compaiono alcune scritte accompagnate a figure animalesche. In questa sequenza: Babilonia, abbinata ad un leone alato; Medo-Persia, abbinata ad un orso con in bocca ossa sanguinanti; Grecia, abbinata ad un leopardo con quattro ali e tre teste; Roma pagana, abbinata ad un drago con dieci corna che esce dal mare; Piccolo corno, abbinato ad un volto mostruoso con sei corna. Passando alla seconda fila dall'alto in basso appaiono altrettante scritte: La chiesa apostata abbinata ad una donna gaudente che cavalca un leone con sette teste; Medo-Persia abbinata a un ariete; Grecia abbinata con un capra; Roma abbinata ad un capro con quattro corna e una idra con sette teste; Apocalisse 13 abbinata ad un mostro con sette teste cornute. Terza fila dall'alto in basso: Stati Uniti abbinata ad un leone con le corna; I Guaio abbinata ad un angelo con una veste gialla che suona la tromba; Saraceni abbinata con un cavaliere arabo al galoppo; II Guaio abbinata ad un angelo con una veste rossa; Turchi abbinata ad un cavaliere con scimitarra; III Guaio abbinata ad un angelo con la tromba con veste rossa. Sezione orizzontale, descrizione da sinistra a destra.

Nel primo quadro più grande è raffigurato il tempio di Gerusalemme con le scritte: entrata, luogo santo e luogo santissimo. Fuori del tempio compare la figu-

---

<sup>3</sup> *Storia di un cantastorie, Cereghino detto Scialin*, Genova, Assessorato alla Cultura del Comune di Genova, 2006, p. 7.

ra di un sacerdote. Nel luogo santo appare il candelabro dalle sette braccia (*menorah*), la tavola dei pani, la tavola dei profumi e la figura di un sacerdote. Si vede la cortina scura che divide i due luoghi. In quello successivo, denominato luogo santissimo, si vede l'arca santa con i cherubini e un sacerdote che tiene in mano scuotendolo un turibolo. A destra un nuovo quadro, dove appare una scritta circolare dorata: «La chiesa evangelica», scritta che circonda una curiosa figura femminile che, in un singolare sincretismo, potrebbe anche essersi ispirata all'immagine tradizionale della Madonna, incoronata, con i piedi appoggiati su una mezzaluna, in un trionfo di luce. Sotto la mezzaluna appare un altare con un agnello accovacciato che tra le zampe regge una croce. Ai lati dell'altare compaiono due serpenti. Nella successiva immagine sottostante campeggia la scritta: «Il Figliolo dell'uomo», raffigurante un Cristo incoronato con tanto di aureola e corona regale vestito di porpora che tiene nella mano destra un falchetto e nella mano sinistra uno scettro in un trionfo di luce e nuvole.

Procedendo ora da destra verso sinistra ci sono tre ultime scene, ciascuna delle quali raffiguranti un angelo che vola su degli insediamenti urbani. Queste tre ultime scene sono, tra loro, molto simili. In ognuna di queste scene conclusive appare, nell'ordine da destra a sinistra, come una sorta di didascalia, la seguente scritta: il I angelo volante: «Se alcuni adora la bestia anch'egli berrà del vino dell'Ira (in maiuscolo nell'originale) di Dio (tutto maiuscolo)». La didascalia apposta sotto il II angelo recita: «Caduta, caduta, è Babilonia (maiuscolo nell'originale)». Infine nel terzo riquadro la scritta sottostante al I angelo (tutta in maiuscolo) afferma: «Temete Iddio... perciocchè l'ora del Suo giudizio è venuta».

Sono grato a chi vorrà contribuire nell'interpretazione dei vari quadri di questo stendardo, pur sapendo che non sapremo mai esattamente cosa disse o cantò sulla piazza italiana questo anonimo rappresentante di una cultura itinerante che si coagulò, da qualche parte, nel frastagliato mondo evangelico.

GIUSEPPE PLATONE

## Indice dei nomi

- A**belardo, Pietro, 136  
Achilli, Giacinto, 130, 234, 262  
Acton, Emerich Edward Dalberg,  
120  
Adams, C.V., 273  
Addison, Joseph, 72  
Albarella D'Afflitto, Vincenzo, 284,  
290  
Alberti, Leandro, 156  
Alessandro I, zar di Russia, 53  
Alessandro VI, papa, 132  
Alfieri, Vittorio, 69-71, 76  
Alighieri, Dante, 75-76, 79-87, 136,  
154  
Allen, William, 53  
Appia, Giorgio, 282, 290  
Archimede, E., 104  
Arcimboldi, Giovanni, 150-151,  
153, 155-157  
Arduini, Carlo, 262  
Ariosto, Ludovico, 81, 154  
Armand Hugon, Augusto, 48, 51,  
57, 59, 282  
Arnaldo, da Brescia, 136  
Arthur, William, 125  
Arthur, William, 125, 271  
Artini, Alessia, 8  
Asor Rosa, A., 17, 69  
Aspa, Mario, 240, 242, 253  
Aspa, Saro, 242  
Atanagi, Dionigi, 148-150, 152-153,  
156-157, 161, 163, 204  
Audifredi, Giovanni, 97  
Avezana, Giuseppe, 262
- B**ach, Johann Sebastian, 250  
Baker, D., 124  
Baldasseroni, Giovanni, 170, 172-  
173  
Ballesio, G., 86, 89  
Ballini, P. L., 105  
Balsamo Crivelli, G., 33-34  
Bandello, Matteo, 72  
Banti, Alberto Mario, 5, 13, 32, 89-  
93, 110-111, 121, 127-129,  
277  
Barbieri, E., 151  
Barrett Browning, Elizabeth, 75  
Bartocci, E., 289  
Bassanelli, Odoardo, 262  
Bassi, Ugo, 136, 222  
Battista, da Mantova, 136  
Bayly, C. A., 90, 121, 258  
Beales, Derek, 89  
Beccaria, Cesare, 18  
Beckwith, Charles, 47, 53, 57-59,  
61, 64, 282, 285  
Bedini, Gaetano, 262  
Bellion, B., 181  
Belzyt, L., 93  
Benedetto XIV, papa, 19-20  
Benedetto XV, papa, 82  
Benelli, Giovanni, 171

- Berchet, Giovanni, 76  
 Berger, Peter, 92  
 Bergne, S. B., 119  
 Bernardino da Jesi, 115  
 Bert, Giosuè Amedeo, 57-58, 61-62,  
 89, 96-101, 104, 107, 109-110  
 Bert, Pietro, 48-61  
 Bertani, Agostino, 31  
 Bertoli, Antonio, 240  
 Beruatto, Serafino, 230-231  
 Betti, Francesco, 153  
 Bèze, Théodore de, 233  
 Biagetti, Stefania, 128, 141  
 Biagini, Eugenio, F., 6, 8, 90, 99,  
 105, 121, 160, 258, 277  
 Biagioni, M., 160  
 Bianciardi, Francesco, 237  
 Bianciardi, Stanislao, 235-238, 246,  
 248, 251  
 Bianconi, Ludovico, 19-20  
 Bicknell, Clarence, 273-274  
 Biffi, Giacomo, 18-19  
 Biginelli, A., 193  
 Blanc, Andrea, 56  
 Blanc, Antonio, 56  
 Blessington, Marguerite, 76  
 Bligh, Edward, 125  
 Boccaccio, Giovanni, 74, 84, 136,  
 154  
 Boffito, Giuseppe, 217-218  
 Bognandi, D., 196, 262  
 Boiardo, Matteo Maria, 75  
 Bollati, G., 68  
 Bonjour, Giovanni Pietro, 57-60  
 Bonnet, Jules, 139  
 Bost, Ami, 235  
 Botta, Carlo, 71  
 Bourgeois, Loys, 253  
 Boyce, Louisa Georgiana Augusta  
 Anna Murray, 274  
 Bracciolini, Poggio, 136  
 Brillì, A., 68, 73, 75  
 Brofferio, Angelo, 103, 110  
 Brown, S. J., 93  
 Browne, Nicholas, 260  
 Browning, Robert, 75  
 Bruce, John Collingwood, 116  
 Bruce, Thomas Humble, 116, 118-  
 119, 122, 125  
 Bruno, Giordano, 136  
 Bullinger, Heinrich, 155  
 Buonaiuti, A., 43  
 Byron, George, 74-76  
  
**C**alandrini, Matilde, 237, 281  
 Calcagno, G., 68  
 Calvino, Giovanni, 43-44, 70, 161,  
 233, 235, 238  
 Cambray-Digny, Luigi Guglielmo,  
 186  
 Cammarano, Salvatore, 91  
 Campanella, G. M., 214  
 Campello, Enrico, conte di, 269,  
 271-272  
 Cantimori, 24, 43, 144  
 Canton, W., 113, 116  
 Cantù, C., 159-160  
 Caponetto, S., 145  
 Capponi, Gino, 26, 38, 169  
 Capuzzo, E., 101  
 Caracciolo, Galeazzo, 137  
 Caravale, G., 161  
 Cardini, Franco, 14, 186  
 Cardon, Raffaele, 121

- Carlo Alberto, re di Sardegna, 60-62, 91, 102, 169, 223, 258  
Carlo Felice, re di Sardegna, 52  
Carlyle, G., 200  
Carnesecchi, Pietro, 137, 237  
Carola, V., 290  
Caserta, Francesco, 137  
Cass, Lewis, 260  
Casti, Giovanni Battista 75  
Castiglione Salvemini, Giovan Francesco, 169  
Catrufo, Giuseppe, 240, 242, 253-254  
Cavaglion, A., 101, 195  
Cavazza, S., 148-149, 160-161  
Cavour, Camillo Benso conte di, 22, 37, 39-40, 63-64, 91, 96, 101, 104-105, 162, 203  
Cazzaniga, Gian Mario, 82, 87  
Ceci, L. 282  
Cereghino, Andrea, 298-299  
Cereghino, Stefano, 298-299  
Cerioni, Giovanni, 115  
Cesarotti, Melchiorre 70  
Ceserani, R., 67  
Chaney, E., 73  
Charvaz, André, 63, 108, 135  
Chatterjee, Nadini, 92  
Chiarini, F., 280, 284, 291  
Chiavistelli, A., 13  
Chiminelli, P., 82, 85-87  
Chittolini, G., 20  
Chizzuola, Ippolito, 156-157  
Cignoni, Mario, 9, 100, 181, 196, 258-259, 262-264, 278  
Clarke, Edward, 119, 122, 123  
Claudio, vescovo di Torino, 128  
Coleridge, Samuel Taylor, 74-75  
Collini, S., 115  
Colonna, Vittoria, 137  
Comandi, Giuseppe, 238, 281  
Comba, A., 258  
Comba, Arn., 282  
Comba, Emilio, 128, 138-144, 158  
Conti, Ludovico, 220  
Cook, Thomas, 73  
Corsani, F., 233, 235, 246, 250  
Cortese, A., 35  
Cortese, N., 182  
Cozzo, P. 262  
Cremieux, Adolphe, 202  
Criscuolo, Vittorio, 8, 23, 24  
Croce, Benedetto, 15, 25, 42-44, 81  
Curione, Celio Secondo, 137-141  
Custodi, Pietro, 24  
  
**D**'Ascoli, Cecco, 136  
D'Azeglio, Roberto, 97  
Da Pozzo, G., 83  
Dalberti, Vincenzo, 24  
Dalmas, Davide, 8, 68, 82  
Dante, F., 34  
Darby, John Nelson, 209  
Dawse, B., 73  
De Angelis, Filippo, cardinale, 262  
De Budé, Eugene, 139  
De Cecco, Gabriele, 134, 193, 195, 203, 208-209  
De Felice, Renzo, 23  
De Sanctis, Elisa, 244  
De Sanctis, Francesco, 17, 39  
De Sanctis, Luigi, 63, 85, 94, 197-198, 226, 228, 234, 244, 247, 248, 251  
De Seta, Cesare, 73

- Della Casa, Francesco, 156  
Della Rovere, Giulio, 155  
Della Torre, Arnaldo, 85  
Della Valle, Claudio, 23  
Delpiano, Patrizia, 20  
Demofonti, Laura, 141, 183, 282  
Depretis, Agostino, 183, 190  
Di Gaetano, Giacomo Carlo, 9, 133, 135, 195, 206, 209  
Di Gesù, M., 69  
Di Menna, Giovan Battista, 130  
Diodati, Giovanni, 139, 233, 258, 260, 299  
Dionisotti, C., 81  
Döllinger, Johann von, 120  
Domenico, de Guzmán, santo, 33  
Dossena, G., 71  
Douglas, James, 259, 261  
Duni, M., 160  
Dwight, Theodore, 71-72
- E**gidio da Viterbo, 136  
Emery, L., 19  
Emiliani Giudici, Paolo, 85  
English, R., 111  
Este, Leonora d', 74
- F**anshawe, Rose Helen, 270, 272-274  
Felici, Lucia, 146, 160  
Fenimore Cooper, Joseph, 71  
Ferdinando III di Lorena, granduca di Toscana, 167-168  
Ferrario, F., 281  
Ferretti, Salvatore, 130-131, 201, 222, 239-242, 244-245, 247-248, 251, 254, 281  
Ferroni, G., 80  
Ferrucci, F., 68  
Filoramo, G., 283  
Fintz Menascé, E., 77  
Firpo, Massimo, 127-128  
Flaminio, Marcantonio, 137  
Foiano, Benedetto, 136  
Formigoni, Guido, 28  
Formisano, L., 67  
Foscolo, Ugo, 67, 76, 80, 82, 83, 85, 99, 105  
Fagnito, Gigliola, 21  
Francesco di Paola, santo, 220  
Francesco II, di Borbone, 182  
Francesco, da Assisi, santo, 33  
Francia, A., 13  
Francia, E., 277  
Franco, Niccolò, 136  
Fraser, Donald, 125  
Fratini Marco, 47  
Friggeri, Alessandro, 262  
Frolling, Federico Luigi, 55  
Fuller Ossoli, Margaret, 71, 261
- G**abelli, Aristide, 121  
Gagliagno, Stefano, 8, 93, 128  
Gajani, Guglielmo, 257, 263  
Galeotti, L., 174  
Galimberti, A., 83  
Galli Della Loggia, E., 16-18, 69  
Gambaro, Angiolo, 42  
Gangale, Giuseppe, 7, 43, 136, 195-196, 199, 201, 202, 219, 227

- Garibaldi, Giuseppe, 5, 31, 64, 71, 117, 213, 218, 223, 225, 258, 262-263, 286, 290
- Gastaldi, U., 283
- Gavazzi, Alessandro, 8-9, 124, 134, 136, 213-231, 261-262
- Gay, Francesco, 62
- Gay, Giovanni, 59
- Gazzola, Pietro, 42
- Gentile, Emilio, 89, 91-92, 110
- Gentile, Giovanni, 34-36, 42, 86, 89, 169
- Geymet, Carlotta, cfr. Peyrot, Carlotta, in Geymet
- Geymet, Pietro, 47, 49-50, 53
- Geymonat, Paolo, 62-63, 104, 135, 140, 182, 228-229
- Ghidelli, C., 285
- Ghivizzani, G., 87
- Giampiccoli, E., 253
- Giannone, Pietro, 20
- Gillio, Giovanni Pietro, 233
- Gilly, William Stephen, 51, 57, 59, 77
- Ginsborg, P., 5, 32, 121, 127, 277
- Gioberti, Vincenzo, 25-38, 42, 83, 220, 223, 227, 247, 258, 271, 277
- Gioia, Melchiorre, 288
- Giordano, Filippo Maria, 9
- Giorgi, Lorenza, 133, 145, 193, 280-281
- Giovanni Paolo II, papa, 38
- Giulio da Milano, cfr. Della Rovere, Giulio
- Giulio III, papa, 150, 153, 156
- Giuntella, V. E., 23
- Giuseppe II, imperatore d'Austria, 21
- Gobetti, Piero, 7, 43
- Goethe, Johann Wilhelm von, 73
- Gonnet, Giovanni, 141
- Gonzaga, Giulia, 137
- Gorani, Guido, 168
- Gorresio, V., 44
- Gould, Emily, 281
- Gounod, Chalres, 254
- Graf, Arturo, 68
- Gramsci, Antonio, 43, 79
- Grandi, T., 258
- Grass, Tim, 206, 209
- Grasselli, Carolina, 262
- Gray, Thomas, 70
- Greco, Gaetano, 20
- Grillenzoni, Giovanni, 108-109
- Grimaldi, A., 246
- Guderzo, G., 189
- Guerci, L., 22-24
- Guerrazzi, Francesco Domenico, 80
- Guiglielmo III d'Orange, re d'Inghilterra, 285
- Guicciardini, Francesco, 136, 154
- Guicciardini, Piero, 8, 77, 116, 123, 128, 131, 133-139, 141, 143, 145-165, 169-173, 178, 193-197, 201,-202, 206, 208, 221-222, 224-225, 228-229, 237, 277, 281, 287
- Guidetti, M., 189
- H**all, Basil, 123, 124
- Harris, Charles, 267
- Hassler, Hans Leo, 250, 255
- Hawthorne, Nathaniel, 71

- Hemans, Felicia, 76  
 Herculani, Filippo, 19  
 Hilton, B., 77  
 Hubert, F., 147  
 Hunecke, V., 288  
 Huntington, S. P., 92
- I**  
 Iannitto, M. T., 189  
 Introvigne, M., 197  
 Invernizzi, Lia, 146, 159  
 Isabella, Maurizio, 68-69, 77, 89,  
 111  
 Isnenghi, M., 214
- J**  
 Jacini, S., 145, 169, 172-173, 177-  
 178  
 Jacobson Schutte, A., 161  
 Janni, Ugo, 271  
 Jedin, Hubert, 15-16  
 Jemolo, Carlo Arturo, 11, 25, 29, 40,  
 42  
 Jenkins, B., 111  
 Jouvenal, R., 197
- K**  
 Keats, John, 74  
 King, J. W., 220  
 Kirchner Reill, J., 111  
 Knight, Henry J. C., 268  
 Kocahowsky, J., 93  
 Kuru, A. T., 92
- L**  
 La Marmora, Alfonso Ferrero di,  
 184-185  
 Lajolo, L., 104  
 Lambruschini, Raffaello, 11, 25-27,  
 38-39, 60, 202, 237  
 Lamennais, Jean-Marie-Robert de,  
 25, 31  
 Landi, Aldo, 146  
 Landon, Elizabeth, 72, 75  
 Landucci, Leonida, 172  
 Lantaret, Pietro, 61  
 Lanzise (Lancisio), Paolo, 137  
 Lawther, George, 52  
 Lazzarini, Gavita, 262  
 Le Mesurier, Edouard, 198  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 169  
 Leigh Hunt, John, 74  
 Leombroni, C., 147  
 Leonardo da Camarda, 115  
 Leopoldo I, duca di Lorena, 167  
 Leopoldo II, d'Asburgo-Lorena  
 granduca di Toscana, 168, 170  
 Lepre, A., 69  
 Levis Sullam, S., 121  
 Liberatore, S., 69  
 Liedtke, R., 124  
 Liguori, Alfonso Maria, santo, 20,  
 239  
 Lineham, P. J., 116, 123  
 Lippi, Filippo, 74-75  
 Lisia Fileno, 137  
 Liverani, Francesco, 136  
 Lodolini, A., 223  
 Loisy, Alfred, 42  
 Lomonaco, F., 84  
 Long, Gianni, 9, 63, 101, 183-184,  
 187, 233, 235  
 Lorenzi, Ferdinando, 234-236  
 Lorenzini, Lorenzo, 151  
 Losurdo, D., 90  
 Lumini, Antonella, 146

- Lutero, Martino, 131, 132, 143, 161, 238  
Luzzatto Voghera, G., 101  
Luzzi, Giovanni, 85, 130, 199, 241
- M**  
Machiavelli, Niccolò, 24, 33-34, 68, 72, 136  
Mack Smith, Denis, 6  
Madiari, Francesco, 173-177  
Madiari, Rosa, 173-177  
Maggiorani, O., 174  
Maghenzani, Simone, 141, 146, 155, 158, 194-195, 277  
Malan, Giuseppe, 63, 101-104, 107-108  
Malan, Bartolomeo, 59-60, 62  
Malan, Cesare, 235, 253-254  
Malatesta, A., 183  
Malato, E., 67  
Mamiani, Terenzio, 86, 182  
Mandler, P., 115  
Manfredi, M., 168  
Mangio, C., 168  
Manin, Daniele, 214, 222  
Manning, Henry Edward, 266  
Mannori, L., 13  
Mannucci, A., 280-281  
Manzoni, Alessandro, 26, 38, 80, 91, 239  
Mapei, Camillo, 130-132, 139, 194, 199-201, 232, 234, 239-240-241, 243, 245, 251, 253-254  
Marenco, S., 141  
Margolfo, P., 237  
Mari, Adriano, 171, 174  
Marquard, O., 17  
Marsh, George P., 263  
Martina, G., 168, 170, 177  
Martinelli, L., 81  
Martinengo, Massimiliano Celso, 137, 233  
Martini, Antonio, 171  
Maselli Domenico, 8, 47, 51-52, 63, 113, 119-120, 122-123, 130, 141, 181, 183, 187-190, 194-196, 197, 199, 203, 219, 221, 225, 227, 262, 283, 285, 287  
Mastrogiovanni, S., 108, 183, 196, 198-199, 203  
Matani, M., 141  
Maturi, Walter, 28  
Mayer, Enrico, 85  
Mayer, Enrico, 85, 238, 281  
Mazzarella, Bonaventura, 8, 63-64, 97-98, 107-109, 181-191, 196-199, 203, 247, 252, 261  
Mazzini, Giuseppe, 18, 30-31, 67, 75-76, 80, 90, 99, 121, 223, 257-258, 260, 263, 264, 277, 288  
McCrie, Thomas, 129, 158-159  
McDougall, John Richardson, 117, 227  
Meille, Giosuè, 48, 50, 52-53, 60  
Meille, Giovan Pietro, 61-62, 64, 105, 108, 182, 282, 285  
Meille, William, 55-57, 59, 108  
Melloni, Alberto, 12-13, 17, 41, 100, 264, 278  
Menozzi, D., 20, 32, 283  
Meriggi, M., 13  
Merle D'Aubigné, Jean Henri, 129, 132, 200  
Miccoli, Giovanni, 11, 20  
Miegge, M., 111

- Mieli, Paolo, 14  
Minasi, C., 240, 254  
Missiroli, Mario, 43  
Moe, N., 69  
Moia, Cristoforo, 103, 110  
Molino, S., 195  
Monastier, Antoine, 49  
Mondon, Davide, 56-59  
Monsagrati, Giuseppe, 9, 214  
Montaigne, Michel Eyquem de, 73  
Monti, Vincenzo, 81  
Morata, Olimpia, 137, 139  
Morato, Pellegrino, 137  
Moro, Aldo, 25, 32, 35  
Moscardi, L. D., 115  
Mozzarelli, Cesare, 16-17  
Muratori, Ludovico Antonio, 19, 26  
Musi, Aurelio, 15  
Musso, S., 289  
Muzzarelli, Emanuele, 261
- N**  
Napoleone I, Bonaparte, imperatore dei Francesi, 168  
Napoleone III  
Natali, F., 196  
Nazari, Giulio, 199  
Neff, Félix, 55-56  
Neri, Pompeo, 169  
Neville Rolfe, Minna, 270, 273-274  
Newton, Isaac, 169  
Niccolini, Giovanni Battista, 94, 238  
Nicolini, F., 38  
Noffke, Th., 287  
Nord, Philip, 93
- O**  
Ochino, Bernardino, 137  
Odescalco, Paolo, 153  
Omodeo, Adolfo, 5, 28-29, 31, 43-44  
Orsini, Felice, 31  
Ortalli, G., 185-186  
Orth, Ernst, 289  
Owain Hughes, T., 93  
Owenson, Sydney, 76
- P**  
Paces, C. J., 93  
Pakenham, James, 171, 237  
Palestrina, Giovanni Pierluigi da, 254  
Palma, Luigi, 121  
Palmerston, Henry John Temple, 171, 224  
Panigarola, Francesco, 74  
Panzera, F., 24  
Papini, Carlo, 138, 283  
Pasini, Ludovico, 188  
Pasolini, Pier Paolo, 44-45  
Passaglia, Carlo, 136  
Passerin d'Entrèves, Ettore, 29, 40  
Passerini, Luigi, 145  
Passerini, Luigi, 145  
Pastore, A., 161  
Patriarca, S., 69, 114, 125  
Paul, Théodore, 259-261  
Pecchio, Giuseppe, 76, 128  
Pecchioli, A., 128, 193, 236  
Pecchioli, R., 202  
Pécout, G., 124  
Pellegrini, C., 30  
Pellegrino Sutcliffe, Marcella, 9  
Pellicciari, Angela, 14  
Pemble, John, 267

- Perrot de Mézières, François, 233  
Petrarca, Francesco, 74, 81, 84, 136  
Petroni, Giuseppe, 262  
Petruszewicz, M., 69  
Pettazzoni, R., 44  
Peyran, Ferdinando, 50-51  
Peyran, Jean Rodolphe, 47-48, 54,  
77  
Peyronel Rambaldi, Susanna, 5  
Peyrot, Carlotta, in Geymet, 53  
Peyrot, E., 51  
Peyrot, Giorgio, 100, 105  
Peyrot, Maria Margherita, in Bert,  
58  
Pico Della Mirandola, Giovanni  
Francesco, 136  
Pierce, A., 160  
Pietrocola Rossetti, Teodorico, 8,  
133-136, 138-139, 143, 193-  
211, 221, 225, 228-229, 234,  
240  
Piggot, Henrym James, 120  
Pignoloni, E., 31  
Pignotti, M., 168, 171  
Pignotti, M., 168, 171  
Pilati, Carlo Antonio, 20  
Pinerolio, Giovanni Battista, 233  
Pio IX, papa, 32, 38, 100, 116, 168,  
170, 177, 222, 259, 261  
Pisacane, Carlo, 64  
Plant, Rymond, 92  
Platone, Felice, 297  
Platone, Giuseppe, 9, 133, 195, 258,  
277  
Poggi, Giuseppe, 23-24  
Poggio, P. P., 189  
Poggio, P., 189  
Pollard, Jones, 89  
Pons, I., 282  
Pons, Teofilo J., 50  
Pozzato, M. P., 85  
Praz, Mario, 68, 72, 75  
Prodi, P. 21-22  
Pufendorf, Samuel, 169  
Pulci, Luigi, 75
- Q**uadrelli, R., 80
- R**acine, Jean, 81  
Radcliffe, Anne, 72  
Radicati, Alberto, conte di Passera-  
no e Cocconato, 20  
Raimondi, E., 69  
Ranza, Giovanni Antonio, 23  
Raponi, Danilo, 8, 90, 113, 118,  
119, 121, 130, 268, 277  
Rawson, Mary Anne, 226  
Reali, Eusebio, 136  
Reghellini da Schio, Marziale, 84  
Reta, Costantino, 246-248, 255, 261  
Revel, Alberto, 139  
Revel, Giovan Pietro, 61, 64-65,  
108, 134  
Riall, L., 5  
Ribetti, Giovanni, 120  
Ricasoli, Bettino, 40, 120, 167, 175,  
177-178, 237  
Ricca, P. 278, 283  
Ricci, Paolo, 137  
Ricci, Scipione de', 21, 167  
Ricciarelli, Emiliana, 141  
Riccomini, Giovanni, 20  
Ridolfi, M., 215  
Rodolico, N., 167, 169

- Rogari, S., 101  
 Romagnani, Giampaolo, 9, 24, 97,  
 101, 110, 124, 181, 262  
 Romanelli, Raffaele, 105  
 Romani, R., 90, 121  
 Romeo, Rosario, 6  
 Ronchi De Michelis, Laura, 141,  
 282  
 Ronchi, M., 85  
 Ronco, D. D., 193, 195, 204  
 Rosa, M., 21, 23, 167  
 Rosa, Salvatore, 73, 76  
 Rose, William Stuart, 75  
 Rosio, de Porta, Domenico, 150-  
 151, 153, 159-161, 165  
 Rosmini, Antonio, 26-27, 35-36, 38-  
 39, 41-42, 272  
 Rossetti, Dante Gabriel, 76  
 Rossetti, Gabriele, 76, 79-80, 83-85,  
 239-240-241, 244-245, 254  
 Rossi, L. 258  
 Rossi, Pellegrino, 261  
 Rostaing, Cristoforo Alessandro Ce-  
 sare, 58  
 Rousseau, Jean-Jacques, 33-34, 70  
 Rozzo, U., 149, 152  
 Ruane, J., 107  
 Rubboli, Massimo, 143, 185, 193,  
 281  
 Rucellai, Giulio, 169  
 Ruffini, Francesco, 39, 40  
 Ruffini, Giovanni, 270  
 Ruffini, Graziano, 146  
 Rumi, Giorgio, 28, 33, 36  
 Rusconi, R., 38
- S**  
 Sach, M., 93  
 Saffi, Aurelio, 224, 262  
 Saitta, A., 43  
 Salfi, Franceasco Saverio, 23  
 Salvagnoli, V., 174  
 Salvagnoli, V., 174  
 Salvatorelli, L., 19, 42-43, 181  
 Salvatori, F., 240, 253  
 Sandford, Charles Waldegrave, 267,  
 269-270, 272-274  
 Sanesi, G., 182  
 Sangalli, M., 281  
 Sanguinetti, E., 76  
 Santini, Luigi, 213-215, 218-219,  
 221-228, 230, 281  
 Santorre di Santarosa  
 Sarpi, Paolo, 136, 139, 231  
 Sarti, R., 277  
 Sarti, T., 183, 190  
 Savage, Walter, 74  
 Savonarola, Girolamo, 27, 74, 128-  
 132, 136, 157, 161, 199-200  
 Scaduto, Francesco, 167  
 Scalvini, Giovita, 76  
 Sciarelli, Francesco, 291  
 Scoppola, Pietro, 31, 41  
 Scott, Walter, 71, 75  
 Settembrini, Luigi, 85-86  
 Shakespeare, William, 72, 81  
 Shelley, Mary, 75  
 Shelley, Percy Bysshe, 74  
 Sièyes, Emmanuel-Joseph, 28  
 Sims, Thomas, 48, 52  
 Sineo, Riccardo, 102  
 Sismondi, Jean-Charles-Léonard,  
 Simonde de, 80-81, 85, 169,  
 257  
 Solari, Gabriella, 278, 283, 298

- Sonnino, Sydney, 86  
Spaventa, Bertrando, 35  
Spini Giorgio, 6-7, 12, 20, 48, 51, 62-63, 77, 80, 113, 116, 119, 122, 130, 133, 168-169, 179, 181, 183, 188, 194, 196, 199, 202-203, 207, 217, 219, 224-230, 236-238, 241, 245, 247, 258-259, 261-262, 267, 278, 281-282-287, 290  
Spini, Daniele, 230, 242, 249  
Sprecher, J. A., 152, 154, 158  
Steinberg, Jonathan, 89  
Stendhal (Heny Beyle), 81  
Sterbini, Pietro, 261  
Sterne, Lawrence, 76  
Stewart, Robert Walter, 134, 261, 287  
Sticco, M. 84  
Stott, J., 210  
Stunt, Timothy, 133, 201  
Swinburne, Algernon Charles, 72, 75  
Sylvain, Robert P., 214, 224
- T**  
Taccia, A., 282  
Tagliatela, Alfredo, 213-214, 227  
Taparelli D'Azeglio, Luigi, 32, 35  
Tasso, Torquato, 74, 81, 154  
Tedeschi, John, 128  
Tedeschi, M., 177  
Thorvaldsen, Bertel, 262  
Thouar, Pietro, 238  
Timpanaro, Sebastiano, 24  
Tocqueville, Alexis de, 92  
Tomassini, L., 289  
Tommaseo, Niccolò, 25, 27, 39
- Tourn, G., 77, 181, 277, 283  
Tourn, S., 138  
Traniello, F., 25, 27, 29, 32, 34-35, 37, 41-42  
Tremellio, Emanuele, 137  
Treves, Claudio, 42  
Tron, Bartolomeo, 62  
Tron, D., 181  
Turati, Filippo, 42  
Twain, Mark, 71
- U**  
Ugoni, Camillo, 76
- V**  
Valdambrini Dragoni, A. M., 281  
Valdés, Juan de, 137  
Valdo di Lione, 128  
Valla, Lorenzo, 136  
Vasale, Claudio, 30, 36  
Ventura, Gioacchino, 25, 220  
Venturi, Laura, 8, 146  
Verga, Marcello, 14-15  
Vergerio, Pier Paolo, 147-153, 155-161  
Vermigli, Pietro Martire, 128  
Vernon, Leroy, 120  
Veronesi, G., 215  
Verucci, Guido, 141, 178, 282  
Viale, Giacomo, 273  
Vico, Giovanni Battista, 35  
Vidotto, V., 178  
Viesseux, Gian Pietro, 60, 169  
Viglione, Massimo, 14  
Villari, Pasquale, 121  
Vinay, Valdo, 63, 85, 94, 130, 197, 201, 219, 238, 246-247, 259, 281, 283, 287, 289-291

Vincent, E. R., 85  
Vinet, Alexandre, 59, 98, 195, 202  
Viroli, M., 18  
Vittorio Emanuele II, re di Sardegna  
e poi d'Italia, 62  
Vogel, Lothar, 9, 278, 282  
Vulcano, Giuseppe, 183-184

**W**alzburg Truchess, Friedrich  
Ludwig von, 53  
Wall, James, 119, 122  
Wallis, J., 119  
Walpole, Horace, 72

Wendehorst, S., 124  
Whatmore, R., 115  
Whittinghill, Dexter Gooch, 86  
Wiseman, Nocholas Patrick Ste-  
phen, 266  
Wodehouse, P.C., 274  
Wordsworth, William, 74  
Wright, J. H., 210

**Y**oung, B., 115

**Z**agrebelsky, Gustavo, 102

## INDICE

<i>Introduzione</i> di SIMONE MAGHENZANI	5
VITTORIO CRISCUOLO, <i>L'idea di una riforma religiosa nel dibattito storiografico sul Risorgimento</i>	11
DOMENICO MASELLI, <i>I valdesi tra Restaurazione e Risorgimento</i>	47
DAVIDE DALMAS, « <i>Libero paese</i> », « <i>slavery of superstition</i> ». <i>Viaggio letterario nei miti dell'Inghilterra e dell'Italia</i>	67
IDA DE MICHELIS, <i>Dante nel Risorgimento italiano: letture riformate</i>	79
EUGENIO F. BIAGINI, <i>La nazione sinodale: patria e libertà nella retorica protestante italiana, 1848-1866</i>	89
DANILO RAPONI, <i>Risorgimento e virtù civiche: riflessioni dei protestanti britannici sull'identità nazionale italiana (1861-1875)</i>	113
SIMONE MAGHENZANI, <i>Storiografia protestante e Riforma italiana del Cinquecento nell'età del Risorgimento</i>	127
	313

LAURA VENTURI, <i>“La nostra Riforma italiana”: catalogazione e ricerche sulle Cinquecentine del Fondo Guicciardini</i>	145
STEFANO GAGLIANO, <i>Politica ecclesiastica e movimento evangelico in Toscana da Leopoldo II a Ricasoli (1851-1861)</i>	167
ALESSIA ARTINI, <i>L’attività parlamentare di Bonaventura Mazzarella attraverso i suoi discorsi politici</i>	181
GIACOMO CARLO DI GAETANO, <i>«Mostrando all’Italia lo strano spettacolo del protestantesimo dalle cento sette». Teodorico Pietrocola Rossetti e la polemica anti-protestante dei Liberi</i>	193
FILIPPO MARIA GIORDANO, <i>Alessandro Gavazzi, tra politica antipapista, ideali risorgimentali e cultura evangelica</i>	213
GIANNI LONG, <i>Influenze straniere e “italianità” nell’innologia evangelica di metà Ottocento</i>	233
MARIO CIGNONI, <i>I protestanti e la Repubblica Romana del 1849</i>	257
MARCELLA PELLEGRINO SUTCLIFFE, <i>Residenti anglicani inglesi: una sfida per il vescovo di Gibilterra</i>	265

LOTHAR VOGEL, <i>Colportori, associazioni, scuole: gli strumenti dell'evangelizzazione</i>	277
GIUSEPPE PLATONE, <i>Lo stendardo di un predicatore girovago</i>	297
<i>Indice dei nomi</i>	301

---

Finito di stampare il 29 novembre 2012 - Stampatre, Torino

## COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

6. Teofilo G. PONS, Arturo GENRE, *Dizionario del dialetto occitano della val Germanasca* (riedizione; disponibile presso la Società di Studi Valdesi)
7. A. ARMAND HUGON - E.A. RIVOIRE, *Gli esuli valdesi in Svizzera (1686-1690)* (disponibile presso la Società di Studi Valdesi)
9. AA.VV., *I Valdesi e l'Europa - saggi storici* (disponibile presso la Società di Studi Valdesi)
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 (disponibile presso la Società di Studi Valdesi)
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 A. Genre (disponibile presso la Società di Studi Valdesi)
14. Giorgio SPINI, *Studi sull'evangelismo italiano tra otto e novecento* (disponibile presso la Società di Studi Valdesi)
15. Giuseppe LA SCALA, *Diario di guerra di un cappellano metodista durante la prima guerra mondiale*, a cura di G. Vicentini (disponibile presso la Società di Studi Valdesi)
16. AA.VV., *Dalle Valli all'Italia. 1848 - 1998. I Valdesi nel Risorgimento* (disponibile presso la Società di Studi Valdesi)
17. *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927*, a cura di D. Dalmas e A. Strumia
18. *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due Emancipazioni (1798-1848)*. A cura di G.P. Romagnani

19. Emanuele FIUME, *Scipione Lentolo (1525-1599). «Quotidie laborans evangelii causa»*
21. *Essere minoranza. Atteggiamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra Medioevo ed età moderna*. A cura di Marina Benedetti e Susanna Peyronel
22. Samuele MONTALBANO, *Ermanno Rostan, cappellano militare valdese (1940-1943)*
23. *Piero Jahier: uno scrittore protestante?* A cura di Davide Dalmas
24. Marina BENEDETTI, *Il “santo bottino”. Circolazione di manoscritti valdesi nell’Europa del Seicento*
25. *Libri, biblioteche e cultura nelle valli valdesi in età moderna*. A cura di Marco Fratini
26. *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all’Età moderna*. A cura di Susanna Peyronel
27. *Con o senza le armi. Controversistica religiosa e resistenza armata nell’età moderna*. A cura di Pawel Gajewski e Susanna Peyronel Rambaldi
28. *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*. A cura di Daniele Jalla
29. Michaela VALENTE, *Contro l’Inquisizione. Il dibattito europeo (secoli XVI-XVIII)*
30. Gabriel AUDISIO, *Migranti valdesi. Delfinato, Piemonte, Provenza / Migrants vaudois. Dauphiné, Piémont, Provence (1460-1560)*
31. *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti*. A cura di Susanna Peyronel Rambaldi
32. Antonio MASTANTUONI, *Bilychnis. Una rivista tra fede e ragione*

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 32



# BILYCHNIS

Una rivista tra fede e ragione  
1912-1931

Antonio Mastantuoni



# BILYCHNIS

CLAUDIANA

**Antonio Mastantuoni**

**Una rivista tra fede e ragione  
1912-1931**

*Collana della Società di studi valdesi, 32*

*pp. 363*

*ISBN 978-88-7016-882-2*

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 31



# GIOVANNI CALVINO E LA RIFORMA IN ITALIA

**Influenze e conflitti**

a cura di Susanna Peyronel Rambaldi



## **Giovanni Calvino e la Riforma in Italia**

*a cura di Susanna Peyronel Rambaldi*  
*Collana della Società di studi valdesi, 31*  
*pp. 496*  
*ISBN 978-88-7016-876-1*

