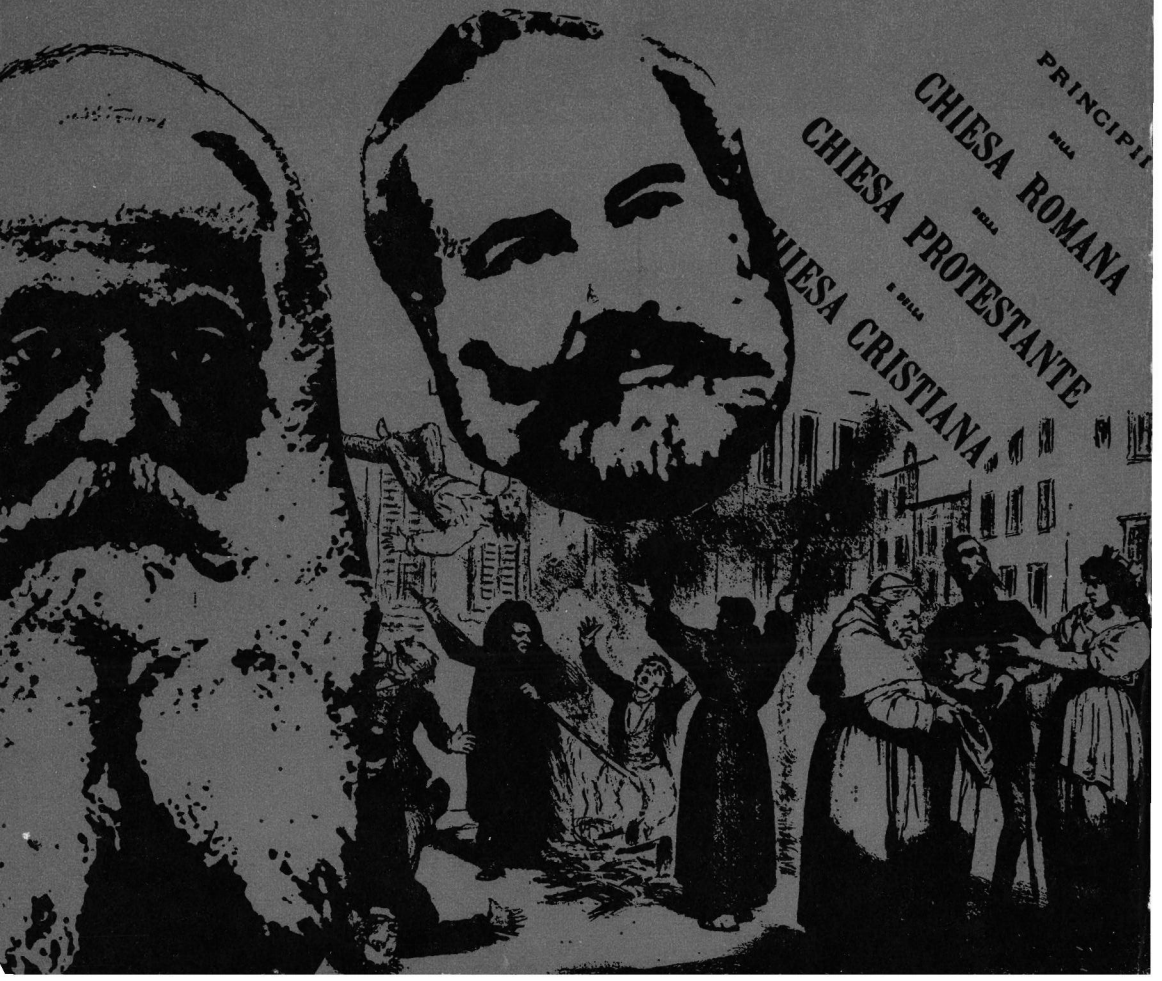
TRA RISVEGLIO E MILLENNIO

Storia delle chiese cristiane dei Fratelli
1836 – 1886

domenico maselli

CLAUDIANA



DOMENICO MASELLI

TRA RISVEGLIO E MILLENNIO

STORIA DELLE CHIESE CRISTIANE DEI FRATELLI 1836 - 1886

con 30 illustrazioni

EDITRICE CLAUDIANA - TORINO

Alle ricerche necessarie per l'opera presente è stato assicurato parziale finanziamento dal Consiglio Nazionale delle Ricerche e dall'Istituto di Storia moderna del Magistero di Firenze, cui l'A. esprime la propria gratitudine.

© Editrice Claudiana, 1974
Via Principe Tommaso 1 - 10125 Torino

Copertina di Antonio Di Pierro
Graf-Art - Torino

a zia Nuccia

Domenico Maselli,

nato ad Alessandria nel 1933, è docente incaricato di Storia medievale e di Storia del Cristianesimo alla Facoltà di Magistero dell'Università di Firenze. Ha dedicato le sue indagini allo studio dei movimenti religiosi popolari con particolare riguardo al movimento francescano spirituale e alla Riforma in Lombardia nel secolo XVI. Presentiamo qui il primo di una serie di lavori sui movimenti evangelici popolari dei secoli XIX-XX.

PREFAZIONE

Tra le componenti del nostro Risorgimento viene acquistando sempre più il suo giusto posto nella considerazione storiografica quel fenomeno di vita spirituale e di ispirazione politica che si espresse attraverso il movimento evangelico risorgimentale e post-unitario.

Il merito di aver delineato il problema e di avere per la prima volta analizzato in termini non agiografici da una parte e non acriticamente polemici dall'altro i rapporti tra protestanti e Risorgimento va riconosciuto alla paziente e tenace opera di Giorgio Spini, iniziata nel lontano 1956 con Risorgimento e Protestanti, *da cui il presente lavoro trae le premesse critiche, poi ampliatasi fino a raggiungere i giorni nostri con lo schizzo sui movimenti evangelici nell'Italia contemporanea. A cavallo tra i due lavori principali si situa quell'*Evangelo e berretto frigio *edito nel 1971 che delinea la storia di una delle correnti in cui si divise il movimento evangelico italiano di ispirazione non valdese.*

Questo libro vuole seguire l'altra corrente che più tardi venne assumendo il nome di Chiesa Cristiana dei Fratelli e che è arrivata tra tanti problemi, ma con non dubbia vitalità, fino ai nostri giorni. Si propone, inoltre, di collegarsi idealmente a Risorgimento e Protestanti, *per giungere fino alla scissione del movimento avvenuta nel 1870 tra l'anima radicale e rigorista e quella giacobina già seguita dallo Spini.*

L'arco di tempo di cui si occupa il presente volume è già stato oggetto di ricerche di carattere monografico e biografico da parte di uomini come Valdo Vinay, Thomas van den End, Robert Sylvain e Luigi Santini. Il limite di questa storiografia, in parte protestante, pare essere molto spesso, essenzialmente, l'utilizzazione di fonti troppo specificatamente evangeliche: giornali, memorie autobiografiche, rapporti di organismi protestanti. Ne risulta, quindi, abbastanza frequentemente, una univocità di informazione che non tiene conto dell'ambiente politico-sociale in cui il movimento si trovava ad agire e da cui riceveva stimoli che procurarono la sua inevitabile trasformazione.

Abbiamo, invece, tenuto presente costantemente la bibliografia evangelica e la documentazione attinente e il lettore ci perdonerà il continuo rinvio ad alcune delle opere più significative. Abbiamo, tra l'altro, esaminato la stampa cattolica del periodo, buona parte della stampa laica e varie fonti archivistiche tentando di risalire anche alle condizioni ambientali in cui le piccole comunità da noi prese in esame operano. Le nostre ricerche si sono orientate anche verso la bibliografia riguardante il cattolicesimo liberale e il saintsimonismo nell'800, cercando di rintracciare nell'Inghilterra dei primi anni del secolo XIX *le premesse che determinarono la nascita delle Chiese dei Fratelli in Italia.*

Tra le monografie c'è stata particolarmente utile quella del Guicciardini tracciata da Stefano Jacini, anche se in essa, molto spesso, il movimento è visto soltanto come proiezione del conte che ne fu uno dei fondatori, ma non certo il caratterizzatore.

Desidero ringraziare quanti mi hanno aiutato con consigli, incoraggiamenti ed anche spunti critici, tra gli altri mi è grato ricordare qui Attilio Agnoletto, Franco Pitocco, Ugo Gastaldi, Stefano Woods. Ringrazio particolarmente le famiglie Corlando, Pult, Ronco ed il dott. Timothy Stunt per il materiale documentario

ed i libri vari che hanno voluto mettere a mia disposizione. A parte desidero ringraziare chi ha dato a questo lavoro un aiuto determinante: Cesare Ronco che ha voluto controllare con i ricordi della sua giovinezza particolarmente il racconto dell'ultimo capitolo, Giorgio Spini per il costante interessamento e il continuo scambio critico che ha fatto sì che il lavoro avesse l'attuale veste, Luigi Santini, al cui intelligente e fraterno aiuto ed incoraggiamento devo moltissimo. Ringrazio infine per il prezioso aiuto nella redazione del testo la dott.ssa Elena Rotelli.

D. M.

ABBREVIAZIONI

A.C.S. – Archivio Centrale dello Stato
A.S.A. – Archivio di Stato, Alessandria
A.S.F. – Archivio di Stato, Firenze
A.S.Li – Archivio di Stato, Livorno
A.S.Pi. – Archivio di Stato, Pisa
A.S.T. – Archivio di Stato, Torino
A.V. – Archivio Tavola Valdese
B.C.M. – Biblioteca Civica, Milano
B. & F.B.S. – Società Biblica Britannica e Forestiera
B.H.V. – Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise
B.N.F. – Biblioteca Nazionale, Firenze
B.S.V. – Bollettino della Società di Studi Valdesi, Torre Pellice
M.C.R. – Museo Centrale del Risorgimento, Roma
R.S.R.I. – Rassegna Storica del Risorgimento Italiano

Capitolo I

ANTECEDENTI EUROPEI

1. La crisi napoleonica ed il millennio: Manuel Lacunza

La crisi della rivoluzione francese che aveva scosso il mondo dell'*ancien régime*, e poi la lunga serie delle guerre napoleoniche in Europa, avevano avuto come effetto secondario quello di spingere molti cristiani, in Inghilterra come in Russia, ad un ardente ritorno alla Bibbia. Tra i vari libri della Bibbia, l'Apocalisse aveva avuto una particolare risonanza, in anni che sembravano veramente preludere alla fine del mondo, perché avevano visto tutti i valori tradizionali messi in crisi.

Questo particolare clima spiega la straordinaria diffusione dell'opera di un gesuita cileno, Manuel de Lacunza y Diaz, *Venida del Mesías en gloria y majestad* – la cui prima edizione è del 1811 – che avrebbe avuto non meno di nove edizioni prima del 1826 e sarebbe stata tradotta in inglese da Edward Irving nel 1827 [1].

Il Lacunza, nato a Santiago del Cile nel 1731, era stato costretto ad abbandonare il Cile dopo la proscrizione dell'ordine dei gesuiti nel 1767. Trasferitosi a Imola nel 1772, aveva vissuto come anacoreta attendendo a questa sua grande opera, che doveva riproporre in termini moderni il millenarismo cristiano [2]. Ivi, fra l'altro il Lacunza dedicò un lungo brano all'esame del Padre Nostro

1 Su Manuel Lacunza (1731-1801) cfr. A. F. Vaucher, *Le Royaume de Dieu d'après le Père Lacunza*, in « Les Signes des temps », Dammarie-les-lys, 1936, pagine 7-15; A. F. Vaucher, *Une celebrité oubliée: Le père Manuel Lacunza y Diaz*, Collonges-sous-Salève, 1941; B. Villegas, *El Milenarismo y el Antiguo Testamento a través de Lacunza*, Valparaiso, 1951. Vedi inoltre A. F. Vaucher, *Lacunziana; essais sur les prophéties bibliques*, III serie, Collonges-sous-Salève, 1955, pp. 16-17.

2 Per una storia del millenarismo attraverso i secoli, vedi A. F. Vaucher, *Lacunziana*, III serie, cit., pp. 27-112, comprendente una ricca bibliografia specialmente di parte cattolica. Per lo sviluppo e la discussione del millenarismo in seno al protestantesimo moderno, vedi A. F. Vaucher, *Essais sur les prophéties bibliques, Lacunziana, IV serie*, Collonges-sous-Salève, 1958. Vedi pure Leroy M. Froom, *The Prophetic Faith of our Fathers*, Washington, 1946-1954.

per sostenere che i cristiani non sanno cosa domandano, quando recitano « Venga il tuo regno »:

> È vero, Gesù Cristo alla sua prima venuta ha fondato un regno spirituale di giustizia e di santità, che designava frequentemente con le espressioni regno dei cieli, regno di Dio, ma se con queste parole [venga il tuo regno] io intendo il regno avvenire, quello che verrà insieme al Re, secondo l'insegnamento delle Sante Scritture, allora la mia richiesta diventa chiara, conveniente ed opportuna; ... invece di temere la venuta del Signore in gloria e maestà, la domando nelle mie preghiere con tutto il fervore di cui sono capace [3].

In altri termini, è presente nel mondo l'annuncio del regno e i cristiani che ne osservano le leggi sono i figli e gli eredi di questo regno, ma non lo posseggono ancora; per questo ha un senso la preghiera « venga il tuo regno ».

> In conclusione, il regno di Dio o regno dei cieli non è ancora venuto ed è per questo che imploriamo la sua venuta; quella che è venuta è la conoscenza, la fede, l'invito, l'evangelo del regno ed anche le condizioni menzionate prima. Tutto questo il Messia ce l'ha portato nella sua prima venuta, il resto l'attendiamo dalla sua seconda [4].

In questo modo il Lacunza annunciava una distinzione tra chiesa e regno di Dio. Pertanto risultava evidente che, perché il regno di Dio potesse nascere, era necessario che prima si manifestasse l'Anticristo e in altri termini vi fosse una crisi generale del mondo cristiano. Né può stupire che gli avvenimenti dell'età napoleonica e, già prima, della rivoluzione francese, fossero interpretati come un inizio di adempimento della profezia del gesuita cileno.

Il Lacunza sosteneva che perché fosse possibile il ritorno di Cristo in « gloria e maestà » sarebbe stata necessaria la manifestazione dell'Anticristo. Secondo lui, questi non sarebbe stato una persona, ma il clero apostata della Chiesa romana. Questo gli permetteva di dare un'interpretazione originale delle relazioni tra

[3] M. LACUNZA, *La Venida del Mesías en gloria y majestad*, a cura di M. GONGORA, Santiago, 1969, pp. 110-111.

[4] M. LACUNZA, brano cit., che si conclude con una citazione del gesuita spagnolo Juan de Maldonado (1536-1583), autore dei *Commentarii in quattuor evangelistas*, III ed., Lyon, 1601, col. 142.

gli ebrei e la chiesa cristiana; per lui, dopo che i giudei avevano rigettato il Messia, il centro del popolo di Dio era passato da Gerusalemme a Roma e la chiesa cristiana sarebbe stata l'assemblea di Dio, mentre il suo clero era la sposa di Dio. Con la defezione del clero, i giudei ridiventavano la parte attiva della chiesa e Gerusalemme sarebbe stata di nuovo la sede del rapporto tra Dio e il mondo [5]. Per questa ragione il suo libro era circolato manoscritto sotto lo peseudonimo di Giosafat Ben-Ezra, un ebreo convertito.

Secondo il Lacunza, poi, mentre l'Anticristo scatenerà la persecuzione contro gli ebrei fedeli a Dio, Gesù farà risorgere i morti cristiani ed incontrerà nel cielo (di qui il titolo) i credenti viventi ed i risorti; apparirà con loro in gloria, vincerà il clero apostata, e regnerà da Gerusalemme sul mondo, prima che si realizzi la definitiva scena del giudizio finale.

In particolare, l'opera del Lacunza doveva avere notevole influenza sugli ambienti del « Risveglio » evangelico. Ad esempio già nel 1813 in Inghilterra compariva un libro di W. Cuninghame in cui si sosteneva, sia pure in termini meno completi, la tesi di una nuova venuta di Cristo precedente il millennio [6].

2. La crisi politica e religiosa dell'Inghilterra post-napoleonica

In Inghilterra, durante gli anni successivi alle guerre napoleoniche [7], nel clima ardente del « Risveglio », queste idee millenaristiche si incontrarono con istanze di radicale rinnovamento cristiano, esprimentisi talora nel senso di una ricerca di unità ecumenica fra i credenti e talaltra invece in quello opposto di una separazione rigorosa dei « veri » credenti dalle « mondane » chiese tradizionali. Fra gli altri esponenti del « Risveglio », in quel trava-

5 M. Lacunza, op. cit., pp. 93-110.

6 W. Cuninghame, *Pre-millennial Advent of Christ Demonstrated from the Scripture*, London, 1813. Sulle origini della interpretazione millenarista in Gran Bretagna nel sec. xix, cfr. H. H. Rowdon, *The Origins of the Brethren*, London, 1967, pp. 12-17.

7 A proposito dell'atteggiamento dell'Inghilterra negli anni napoleonici e dell'attività delle società bibliche e filantropiche, vedi G. Spini, *Risorgimento e Protestanti*, Napoli, 1956, pagine 83-104 e Id., *Le società bibliche e l'Italia*, in B.S.V. XCVII (1955), pp. 24 ss. Cfr. pure Canton, *The History of B.&F.B.S.*, London, 1904-1910.

gliato dopoguerra vi fu anche lo scozzese Robert Haldane [8] che oltre ad operare largamente nella sua patria, fu altresì uno degli animatori del Risveglio ginevrino. Egli era pastore della Chiesa di Scozia (così come suo fratello James Haldane Stuart era stato ordinato pastore nella Chiesa d'Inghilterra) quando si convinse che, per rendere possibile una più completa dipendenza dei cristiani dallo Spirito Santo, era necessaria una collaborazione ecumenica tra le varie chiese cristiane.

Si ebbe così, nel marzo del 1821, una piccola riunione di esponenti di varie denominazioni, tra cui Daniele Wilson anglicano, Giorgio Burder congregazionalista, segretario della Società Missionaria di Londra, Jabez Bunting metodista ed Edward Irving [9], allora famoso predicatore presbiteriano, ma che ben presto avrebbe tradotta l'opera del Lacunza, accettandone le ideologie e dando vita alla Chiesa Cattolica Apostolica.

Lo scopo di quest'incontro sarebbe stato una più stretta collaborazione tra le varie chiese. Questa prima spinta verso l'unità sembrava contraddetta dai fatti; lo stesso Haldane era considerato fondatore del neo-congregazionalismo scozzese come il fratello Robert quello del battismo scozzese. Lo spontaneismo delle varie iniziative sociali e religiose dell'Inghilterra in quegli anni non poteva avere come risultato che un'ulteriore frantumazione della chiesa cristiana.

Edward Irving, venuto a contatto con le tesi del Lacunza, attorno al 1823, accettò non soltanto il concetto di millennio esposto dal Lacunza, ma condivise anche il pensiero del gesuita cileno circa l'Anticristo e quindi sull'apostasia del clero. Vide il segno della defezione del clero cristiano nell'assenza delle esperienze carismatiche che avevano accompagnato la chiesa apostolica primitiva. Fu per questo che, quando nel 1831 a Londra fece un'espe-

[8] A proposito dell'attività dei fratelli Haldane, cfr. A. HALDANE, *The Lives of Robert Haldane of Airthrey, and of his Brother, James Alexander Haldane*, Edinburgh, 1855.

[9] Sullo Irving, cfr. A. L. DRUMMOND, *Edward Irving and his Circle*, London, 1934. L'Irving ebbe una diretta influenza su alcuni esponenti delle Chiese Cristiane Libere in Italia, come prova la presenza di molti suoi libri nella biblioteca del conte Piero Guicciardini, ora in B.N.F. Vi fu anche in Italia qualche gruppo aderente alla Chiesa Cattolica Apostolica creata dallo Irving. Cfr. *Principii della Chiesa Romana, della Chiesa Protestante e della Chiesa Cristiana*, Torino, 1863, p. 36.

rienza di *glossolalìa*, credette di poter dar vita alla « vera » Chiesa Cattolica Apostolica, che organizzò in modo gerarchico e che ebbe una discreta diffusione in varie nazioni.

Proprio l'eccessivo frazionamento del protestantesimo doveva essere alla base dell'esperienza puseita del Newman e del Wiseman per un ritorno alla Chiesa Cattolica Romana visto come solo mezzo d'unità cristiana. Ma, nell'Università di Oxford, esisteva anche un gruppo di neocalvinisti che ponevano l'accento non tanto sull'organizzazione della chiesa quanto sulla chiamata individuale dei credenti e sulla loro elezione. Gli esponenti principali di questa corrente erano F. W. Newman, famoso latinista e fratello del futuro cardinale, e H. B. Bulteel, curato di St. Ebbe's ad Oxford [10]. Tra i discepoli del Newman e del Bulteel si segnalò ben presto N. W. Newton [11].

Quest'ultimo, nato il 12 dicembre 1807 ed entrato il 10 dicembre 1824 all'Exeter College di Oxford, che frequentò con eccellenti

[10] F. W. Newman (1805-1897), fratello del più famoso John Henry, più tardi fondatore del movimento puseita e cardinale della Chiesa Cattolica Romana, aveva fatto gli studi accademici laureandosi in materie classiche e matematiche a Oxford, dove insegnò poi per qualche tempo. Nel 1827 si era trasferito a Dublino come insegnante privato dei figli di Serjeant Pennefather, importante uomo di legge che più tardi sarebbe divenuto *Lord Chief Justice* d'Irlanda. Ivi incontrò il Darby, con cui entrò in intimo rapporto, introducendolo anche negli ambienti dell'Università di Oxford, ed il Groves che più tardi seguì nella missione a Bagdad dal 1830 al 1832. Qualche anno più tardi lasciò il movimento dei fratelli, forse in seguito alle discordie suscitate dall'atteggiamento del Darby e divenne prima unitariano e poi libero pensatore. Cfr. F. W. NEWMAN, *Phases of Faith: or passages from the History of my Creed*, London, 1850; ID., *Personal Narrative in Letters, principally from Turkey, in the years 1830-1833*, London, 1856. H. B. Bulteel, già membro del corpo insegnante dell'Exeter College a Oxford, era quindi divenuto curato di St. Ebbe's nel 1826. Seguace del predicatore calvinista Hawker, ne aveva abbracciato le dottrine fino a staccarsi sempre più decisamente dalla linea seguita dalla Facoltà di teologia di Oxford, latitudinarista e favorevole ad una stretta dipendenza della Chiesa d'Inghilterra dallo stato. Giunse così al decisivo sermone su I Corinti 2:12, che segnò il suo distacco dalla Chiesa Anglicana. Aderì alla Chiesa Cattolica Apostolica dello Irving, cui appartenne fino al 1846, quando lasciò Oxford e l'irvingianesimo, trasferendosi a Plymouth, come membro dell'« Assemblea dei fratelli ». Morì a Plymouth nel 1860. Cfr. H. H. ROWDON, op. cit., pp. 58-69.

[11] N. W. Newton, in seguito alla crisi provocata dal discorso del Bulteel, nel 1831, aveva lasciato Oxford recandosi a Plymouth, ove aveva organizzato con il Darby l'Assemblea dei fratelli. Nel 1847-1848 si separò definitivamente dalla corrente dei fratelli, divenendo pastore di una chiesa evangelica libera a Londra. Sul Newton vedi G. H. FROMOW, *B. W. Newton and Dr. S. P. Tregelles, Teachers of the Faith and the Future*, London, 1959. Vedi pure H. H. ROWDON, *The Origins of the Brethren* cit., che utilizza materiale inedito conservato a Newport nell'isola di Wight.

risultati fino al 1828, era cresciuto in una famiglia quacchera ed era poi entrato nella Chiesa d'Inghilterra per diventarne ministro. Ben presto aveva attraversato una crisi religiosa che si era risolta con una presa di posizione calvinista. Era infatti profonda in lui la convinzione che la salvezza fosse un dono di Dio, non esteso a tutti gli uomini, ma consistente in un'elezione individuale e gratuita. Così esprimeva la sua esperienza:

> Ogni giorno mi dà nuova causa di piegare le ginocchia in ringraziamento al mio Signore e Salvatore Gesù Cristo, perché Egli ha voluto aprire i miei occhi a vedere la gloria del suo Vangelo, che fino a pochi mesi fa io neanche conoscevo, e mi ha reso capace di dire « io sono un peccatore salvato » [12].

Nell'autunno del 1827 il Newman aveva lasciato Oxford per diventare tutore nella famiglia di Serjeant Pennefather, che risiedeva in Irlanda. Ivi il latinista aveva conosciuto il cognato del suo datore di lavoro, John Nelson Darby, che doveva avere una grandissima influenza sulla sua ideologia [13].

L'incontro con Darby aveva significato per il Newman un nuovo interesse per la visione profetica che il Darby aveva appreso dalla traduzione di Irving del libro del Lacunza. Era così forte

12 Vedi Fry Ms., p. 118, in H. H. Rowdon, op. cit., p. 161. Il Fry Ms., secondo la definizione di H. Rowdon, è scritto dal colportore biblico A. C. Fry, che manteneva la tradizione dell'insegnamento del Newton, dopo la sua morte. Nel testo sono riportati scritti autografi del Newton e memorie raccolte dall'altro suo discepolo F. W. Wyatt, consistenti soprattutto in appunti presi durante le lezioni del maestro. Tale manoscritto è tra le fonti principali di H. H. Rowdon, op. cit. Esso è ora proprietà di C. E. Fry di Newport, isola di Wight.

13 John Nelson Darby (1800-1881) era figlio di un ricco mercante e nipote di lord Nelson; dopo essersi avviato agli studi legali, aveva rinunciato a proseguirli per divenire pastore anglicano nel 1826 e in seguito curato di Calary. Ben presto però e per influenza di Groves, e per reazione ad alcuni atteggiamenti autoritari dell'arcivescovo di Dublino, iniziò ad avere dubbi ed a partecipare alle riunioni informali tra cristiani di varie denominazioni a Dublino. Nel 1828 aveva incontrato a casa del cognato, Serjeant Pennefather, F. W. Newman che lo introdusse nell'ambiente di Oxford, dove partecipò attivamente alla polemica seguita al discorso del Bulteel del febbraio 1831. In seguito alla scissione che ne derivò, si trasferì con il Newton a Plymouth, ove i due dettero vita ad una chiesa di tipo nuovo. Nel frattempo prese contatti anche con i gruppi sorti in Irlanda. Dal 1837 al 1845 effettuò frequenti viaggi in Svizzera formando comunità a lui strettamente collegate. Tornato a Plymouth dopo una clamorosa controversia con il Newton e di conseguenza con gli altri *leaders* del movimento, dette vita ad una sezione esclusivista, chiamata darbismo. Notevole studioso e fecondo scrittore in francese ed inglese, è noto come traduttore della Bibbia.

nel giovane professore la convinzione dell'imminenza del ritorno di Cristo, da convincerlo che fosse sciocco fare dei lunghi piani per il futuro, e che piuttosto che attendere all'ordinazione anglicana, convenisse iniziare una libera attività di ricerca biblica e di predicazione. Il gruppo di amici si preparava così la strada all'uscita dalla facoltà di teologia e dalla Chiesa d'Inghilterra.

Il Darby, il Newman, il Newton avevano anche accettato dal Lacunza l'identificazione dell'Anticristo col clero apostata. Ne trassero una prima conseguenza: non il clero cattolico soltanto, ma tutto il clero, in quanto tale, sarebbe stato apostata ed avrebbe trascinato la chiesa già ora nell'apostasia. Per il Darby e questi suoi amici, era evidente che si dovesse uscire da qualsiasi denominazione esistente (nel loro caso la Chiesa Anglicana) e formare delle comunità di credenti che attendessero il ritorno di Cristo.

Il 6 febbraio 1831 il Bulteel, cui toccava per turno la predicazione nell'Università di Oxford, pronunciò un sermone in cui accusava la chiesa inglese di aver rinnegato il calvinismo, che pure figurava negli articoli della sua confessione di fede, ed inoltre le rimproverava la sottomissione allo stato. In seguito a tale discorso scoppiò una forte polemica cui parteciparono un professore di teologia, Burton, ed il Darby [14]. Il primo sosteneva che la Chiesa d'Inghilterra fosse stata luterana all'epoca della Riforma, mentre il Darby affermava che gli influssi principali nella formazione della Chiesa Anglicana fossero quelli di Bucero e di Pietro Martire Vermigli.

Nell'estate del 1831, il Bulteel effettuò un giro nell'Inghilterra occidentale, predicando all'aperto ed in cappelle non conformiste; durante il viaggio ebbe numerosi incontri con personaggi d'un certo rilievo nelle future Chiese dei « fratelli ». Tornato a Oxford, il Bulteel si vide allontanato dalla Chiesa d'Inghilterra. Nell'ottobre del 1831 egli aderì alle idee di Irving, con il quale si era incontrato

[14] Con riferimento a questa polemica furono editi i seguenti opuscoli: H. B. BULTEEL, *Sermon on I Corinthians II, 12*, Oxford, 1831 (prima della fine dell'anno cinque edizioni andarono esaurite); E. BURTON, *Remarks upon a Sermon*, Oxford, 1831 con l'immediata risposta di H. B. BULTEEL, *A Reply to Dr. Burton's Remarks*, Oxford, 1831 ed infine OUDEIS (pseudonimo per J. N. Darby), *The Doctrine of the Church of England, at the Time of the Reformation, of the Reformation itself, of the Scripture, and of the Church of Rome, briefly compared with the Remarks of the Regius Professor of Divinity*, Oxford, 1831.

a Londra; contemporaneamente gli amici di Bulteel, scossi dal ripudio, da parte della Chiesa ufficiale, delle dottrine calviniste, si convinsero della necessità di separarsi dalla Chiesa Anglicana. Più tardi (1846) anche il Bulteel, lasciato l'irvingianesimo si sarebbe accostato al movimento creato nel frattempo dal Darby e dal Newton, sotto l'influenza di esperienze di tipo nuovo fatte in Irlanda, cui avevano partecipato, tra gli altri lo stesso Darby.

3. Gli esperimenti di Dublino e Anthony Norris Groves

L'Irlanda era, all'inizio dell'Ottocento, una terra di grandi contrasti, dove non solo le sètte protestanti estremiste, ma anche la Chiesa d'Inghilterra, si trovavano in condizioni di grandi difficoltà, aggravate dalle separazioni denominazionali.

Un medico, Edward Cronin [15], cattolico di nascita, aveva fatto quella che si chiamava l'esperienza della conversione; ma giunto al momento di doversi iscrivere ad una chiesa, ebbe l'impressione che una tale scelta avrebbe per lui comportato inevitabilmente la separazione da quasiasi altra denominazione. Concepiva la « conversione » come adesione alla famiglia di Cristo, o, secondo l'espressione dell'apostolo Paolo, al suo corpo, che non poteva essere diviso. Si accorse, d'altra parte, che nella sua stessa condizione di disagio erano molti pastori e membri delle varie chiese.

Ritenne di superare il punto morto organizzando delle riunioni "informali" con tutti coloro i quali condividevano la sua esigenza di superare le barriere confessionali. Tra loro erano un diacono di una chiesa dissidente, Edward Wilson (vice segretario della Società Biblica), John Parnell, più tardi lord Congleton [16] ed altri, alcuni dei quali pastori anglicani, congregazionalisti o battisti.

15 Edward Cronin era giunto nel 1826 a Dublino da Cork in Irlanda del Sud. Doveva divenire uno dei principali collaboratori del Groves nella sua missione in Asia, e più tardi guidare una comunità di fratelli a Londra.

16 John Wesey Parnell, primogenito del primo barone Congleton e di lady Caroline Dawson, prima figlia del conte di Portarlington, nato il 16 giugno 1805, si era convertito leggendo l'Epistola ai Romani di S. Paolo. Si era presto unito al gruppo dei « fratelli » e lo aveva appoggiato con il suo denaro. Già prima di ereditare il titolo e le ricchezze del padre, aveva ricevuto da un zio una rendita annua di 1200 sterline. La sua influenza fu sempre notevole nell'ambiente dei fratelli, specie per quanto riguarda il gruppo degli amici di Groves, di cui fu uno dei massimi soste-

Costoro non pensavano a fondare una nuova struttura organizzativa: bastava loro testimoniare la propria unità, che permetteva di lavorare insieme, pur appartenendo a chiese diverse. Il segno dell'unità era, per questo gruppo di cristiani, la Cena istituita da Cristo e distribuita secondo le due specie del pane e del vino. Unica convinzione che li differenziava dalle chiese costituite era il pensiero che non fosse necessaria la presenza di un pastore consacrato per amministrare la Cena del Signore, ma che qualsiasi cristiano potesse rompere il pane e servire il vino.

V'era in loro la profonda convinzione che la chiesa di Dio non conosca divisioni né barriere e che queste siano, in realtà, ostacoli artificiali creati dalla malvagità umana. Ritenevano inoltre che fosse necessario abbattere le barriere, non attraverso una riunione organizzativa di vertici, la quale non avrebbe eliminato i motivi profondi di divisione, ma attraverso il mutuo riconoscimento dell'appartenenza allo stesso corpo.

A questo gruppo aveva partecipato Anthony Norris Groves [17], un dentista di Plymouth in Inghilterra, il quale aveva deciso di prepararsi al ministerio nella Chiesa Anglicana per poi dedicarsi ad una missione in Asia. Si era, anzi, messo in contatto con la Church Missionary Society, che gli aveva consigliato di prepararsi al Trinity College di Dublino. Non potendo lasciare immediatamente la sua attività di dentista, che esercitava con notevole

nitori. Ebbe anche rapporti diretti con il conte Piero Guicciardini ed aiutò le Chiese Cristiane Libere in Italia. Morì nel 1883. Per la sua biografia, vedi H. H. ROWDON, *The Origins of the Brethren* cit., pp. 42-44, 243-248, 253-256, 303-306, e *passim* altrove; J. KENNEDY, *The Torch of the Testimony*, Bombay, 1965, pp. 209-225; F. R. COAD, *A History of the Brethren Movement*, Exeter, 1968, pp. 20, 23 ss.

[17] A. N. Groves, nato il 1° febbraio 1795, aveva studiato come dentista ed aveva incominciato ad esercitare a 19 anni a Plymouth. Dopo il matrimonio con Mary Bethia Thompson si era trasferito a Exeter, dove ben presto si era fatto una notevole clientela. Convintosi della necessità di una completa dedizione al lavoro missionario, si iscrisse al Trinity College di Dublino ove studiò da esterno con l'aiuto di Henry Craik. Durante gli studi a Dublino entrò in contatto con il gruppo iniziato dal Cronin e si persuase della inutilità della consacrazione pastorale. Partì nel 1829 per Bagdad dove doveva iniziare un'opera missionaria destinata ad estendersi fino all'India. Durante il soggiorno in Oriente fece vari viaggi in Inghilterra e rappresentò l'ala più aperta del movimento plymoutista. Morì, anche per i disagi procuratigli dal soggiorno in Asia, il 20 maggio 1853. Per la sua biografia vedi MRS. A. N. GROVES, *Memoir of the Late A. Norris Groves* cit., London, 1857. Vedi pure G. H. LANG, *Anthony Norris Groves*, London, ²1949.

successo ad Exeter, studiò da esterno con l'aiuto di un altro uomo di notevole valore e preparazione culturale: Henry Craik [18].

Le convinzioni spirituali del Groves si formarono attraverso un'attenta e quasi ingenua lettura della Bibbia. Osservando la personalità dell'ex dentista, si sente immediatamente una formazione molto diversa da quella dei Newton, Newman, o Darby, che risente, invece, di lunghi studi. Per il Groves, punto di partenza è l'adesione pratica all'insegnamento evangelico: di fronte ad un amico che gli chiedeva consigli, dovette riconoscere la guerra non consona ad un figlio di Dio, e il servizio militare gli sembrò in contrasto con il comandamento di non uccidere. Veniva ad impostare così una nuova formula di vita morale e cristiana.

Gli ambienti evangelici e « risvegliati », in genere, tentavano di ovviare alle maggiori conseguenze dei dislivelli della società e delle sue grosse ingiustizie, senza in alcun modo toccarne le cause profonde. Il Groves, invece, nel suo *Christian Devotedness* [19], passa a considerare le ragioni dell'infedeltà degli uomini verso Dio e il prossimo, e crede di averle identificate nell'irrazionale accumulo di denaro.

Non è certo un rivoluzionario; piuttosto lo si potrebbe paragonare ad un mistico medievale che segue il consiglio di Cristo: « Va', vendi tutto ciò che hai e dallo ai poveri, poi seguimi » [20].

Il denaro è per lui giustificato solo in quanto possa servire ad un cristiano per i suoi bisogni personali e per quelli dell'avanzamento del regno del Figlio di Dio. Il motto cristiano sarà « lavorare molto, consumare poco, dare molto, anzi tutto a Cristo » [21].

18 Henry Craik, nato l'8 agosto 1805 in Scozia, si era laureato in teologia a St. Andrews, ma non era stato consacrato pastore della chiesa di Scozia. Nel 1826 si trasferì ad Exeter per aiutare il Groves nei suoi studi teologici e rimase impressionato dalla personalità del suo datore di lavoro, cui rimase legato tutta la vita. Più tardi doveva divenire pastore battista, ed infine, fondatore di un gruppo a Bristol. Appassionato studioso di lingua ebraica, è noto per due opere: *The Hebrew Language, Its History and Characteristic*, London, 1860; *Principia Hebraica*, Bristol, ed. riv., 1864. Per la biografia vedi H. H. ROWDON, op. cit., *passim* ed in particolare 111-118; J. KENNEDY, op. cit., pp. 210-211; F. ROY COAD, op. cit., *passim* e 36-58 ed infine A. T. PIERSON, *George Müller of Bristol*, Bristol, 1901 (ne esiste una versione italiana: T. A. PIERSON, *Vita di Giorgio Müller*, Firenze, 1923).

19 Exeter, 1925.

20 Vangelo di Marco, capp. 10-12.

21 A. N. GROVES, *Christian Devotedness* cit., in F. ROY COAD, op. cit., p. 17.

Studiando la chiesa primitiva, egli è convinto che in essa vi fosse una manifestazione di amore prodotta da un'intera e reale consacrazione di se stessi, dei propri beni, tempo e talenti, a Cristo, Signore e Re.

Una simile impostazione della vita cristiana che respingeva la guerra e considerava in sostanza la proprietà privata come usurpazione illecita, nasceva dall'identificazione della chiesa cristiana con una famiglia in cui il padre, Dio, pensa direttamente ai bisogni dei propri figli, provvedendo loro il necessario.

Queste idee – in parte simili a quelle dei quaccheri e di molti dissidenti delle chiese ufficiali in Inghilterra e in America – suscitarono molta opposizione in seno alla chiese costituite, mentre offrirono la possibilità al Groves di avere i primi contatti con appartenenti a chiese dissidenti e di partecipare, a Dublino, alle riunioni organizzate dal Cronin e dai suoi amici. Tali incontri ben si confacevano all'identificazione, tipica nel pensiero del Groves, tra riunioni cristiane e famiglia di Dio. Nasce in lui il pensiero che

> i credenti, incontrandosi gli uni e gli altri come discepoli di Cristo, sono liberi di rompere il pane insieme come il Signore ha loro comandato, e che ogni giorno del Signore [domenica] dovrebbe essere messo a parte per ricordare la morte di Gesù obbedendo al Suo preciso comando [22].

In un primo tempo aveva studiato per avere l'ordinazione anglicana ed ormai, nel 1828, stava per raggiungere il suo scopo, quando si convinse a rinunziare all'ordinazione, per non ritardare la partenza ed anche per essere libero di incontrarsi e collaborare con tutti i cristiani, durante la sua missione.

Si era inoltre convinto di non poter vivere con uno stipendio regolare, fissato dalla missione, ma di dover dipendere – com'egli diceva – *esclusivamente* dal Signore; in pratica dai doni degli amici. Chiese allora di poter andare in missione come laico, ma in questo caso non avrebbe potuto amministrare la Santa Cena, che sempre più gli pareva il segno dell'unità cristiana.

Senza clamorose rotture, con una lettera di appoggio della mis-

[22] Mrs. A. N. Groves, *Memoir of A. Norris Groves* cit., p. 6, in F. Roy Coad, op. cit., p. 20. Il Coad segue per lungo tratto la traccia fornita dalle memorie del Groves, edite dalla seconda moglie dopo la sua morte.

sione, ma in posizione di chiara indipendenza, partiva per Bagdad, via Pietroburgo, insieme ad un gruppo di amici che si sarebbe ben presto allargato. La sua missione era destinata a raggiungere non solo Bagdad, ma anche l'India fino a Calcutta. Essendosi convinto della necessità del battesimo per immersione dei credenti, egli si fece battezzare e dovette difendersi dall'accusa di essere battista, come da quella di essere quacchero; scriveva infatti:

> No! Io desidero seguire tutti in quelle cose in cui essi seguono Cristo, ma io non vorrei, unendomi ad un partito, pormi fuori dagli altri [23].

La sua preoccupazione fondamentale, come quella del gruppo di Dublino, era dunque di creare un organismo che non fomentasse nuove divisioni, ma che anzi fosse una prima forma di unità cristiana. L'ideale dell'indipendenza finanziaria partiva anche dal proposito di avere una reale libertà di accogliere tutti i *veri* cristiani. Con l'aggettivo *vero* il Groves non intendeva quelli che seguivano la sua forma di vita, ma quelli che accettavano la « conversione » tipica del Risveglio.

4. L'assemblea di Plymouth

Dopo la crisi del 1831 a Oxford, il Newton e il Darby (quest'ultimo a sua volta separatosi dalla Chiesa Anglicana in modo più brusco del Groves e più simile a quello del Newton stesso) si trasferirono a Plymouth, ove si unirono a due altri dissidenti della Chiesa Anglicana: G. V. Wigram, anch'egli proveniente dall'Università di Oxford, dove aveva condiviso l'esperienza del Newton, e Percy Francis Hall, in quel tempo comandante della guardia costiera di Plymouth.

I quattro cominciarono una serie di predicazioni itineranti nella zona ed alla fine dell'anno, con l'aiuto finanziario del Wigram, comprarono una cappella in disuso, in cui cominciarono a tenere predicazioni le sere del lunedì. Ben presto, prima privatamente, poi pubblicamente, cominciarono dei culti domenicali con Santa Cena, dando vita, così, ad un'assemblea.

[23] *Memoir* cit., p. 36; cfr. Coad, op. cit., p. 23.

La nuova comunità formata di « convertiti » di varie provenienze, venne organizzata secondo la forma più libera, consentendo la partecipazione attiva dei vari fedeli alla predicazione, alle preghiere ed in genere a tutte le manifestazioni della chiesa. Quest'ultima era guidata non da un pastore consacrato, ma dal Newton e dal Darby, semplici « anziani ». Essa entrò in contatto con altre assemblee sorte qua e là spontaneamente e formate da persone che provenivano da diversi ambienti e specialmente dalla « Società degli Amici », cioè dai quaccheri, che proprio in quegli anni attraversava una grave crisi [24].

Nacque così, anche se in modo informale, un movimento di assemblee, che dalla loro tipica forma di costituzione interna furono dette dei « fratelli » e dal principale centro di diffusione ebbero il nome di « plymoutiste ».

Mentre però il Groves ed altre assemblee mantenevano e sviluppavano i contatti con l'esterno, ed erano felici di « rompere il pane » con i membri di qualsiasi chiesa – preoccupandosi in realtà di non creare una nuova organizzazione che si aggiungesse alle altre – il Newton ed il Darby impressero all'assemblea di Plymouth un carattere separatista sulla base del principio, che era stato presente fin dai loro primi studi profetici, di « separarsi dal male ».

In un primo tempo venivano però presi contatti con gruppi sorti a Londra (tra cui quello di Orchard Street, diretto dal Cronin, ivi trasferitosi), nel Devon, in Irlanda, ed anche con le Chiese Libere che si erano venute formando in Svizzera e in particolare a Ginevra e nel Cantone di Vaud [25]. Nel 1837 il Darby si recò in Svizzera

[24] Alcuni quaccheri accettavano tesi unitariane, o generalmente deistiche, altri tendevano al quietismo e solo pochi si dirigevano a seri studi teologici evangelici. La crisi era complicata dalle tendenze politiche dei quietisti per una miope conservazione della tradizione inglese. Nel 1835-37 vi fu la separazione dei beaconiti che, dopo aver mantenuto per poco la loro organizzazione, confluirono alcuni nella Chiesa d'Inghilterra, altri tra i « Plymouth Brethren ». Cfr. *Friends Society*, in *Encyclopaedia Britannica* (sub voce), vol. IX, Chicago, London, Toronto, 1960.

[25] A proposito delle chiese inglesi ed irlandesi e della loro formazione, rimando a H. H. Rowdon, *The Origins* cit., cap. IV (pp. 86-105) e cap. VII (pp. 159-185). Per quanto riguarda la Svizzera, vedi in questo stesso lavoro le pagine dedicatevi e la bibliografia relativa. Si noti che della chiesa di Orchard Street a Londra fece parte per alcuni anni uno degli esponenti principali delle chiese cristiane libere in Italia, Teodorico Pietrocola Rossetti.

per curare i nuovi contatti, mentre Plymouth rimaneva sotto la guida del Newton e una nuova opera si sviluppava a Bristol.

5. Giorgio Müller ed il gruppo di Bristol

Anime del nuovo gruppo di Bristol furono due personaggi, uniti al Groves per motivi diversi e molto vicini al suo modo di interpretare il messaggio cristiano. Si trattava di Henry Craik e di un giovane pastore tedesco, Giorgio Müller, nato in Prussia nel 1805, ed educato all'Università di Halle, con una formazione tipicamente pietista.

Egli mutuava dal pietismo non solo la cosiddetta conversione, concepita come cambiamento radicale ed istantaneo di vita, ma anche e soprattutto l'aderenza al messaggio della Bibbia, intesa in senso letteralistico. Dal pietismo tedesco traeva inoltre un senso così profondo del legame individuale con Dio, da escludere qualsiasi dipendenza, anche finanziaria, dagli uomini [26]. Ancora studente a Halle, nel 1825 cominciò a prospettarsi un avvenire missionario e ritenne suo dovere espletare la missione tra i giudei.

L'idea che Israele si ricostituirà come nazione è una costante del mondo pietista ed in particolare del pietismo prussiano. V'è inoltre da notare che suo maestro e consigliere a Halle era stato il Tholuck, ben noto esponente del mondo del Risveglio [27]. A Londra egli giunge nel 1828 insieme all'eco dei primi esperimenti di Dublino, che dovette essere molto ampia, perché rispondeva ad esigenze sentite.

Nei primi tempi del soggiorno in Inghilterra, il Müller si applicò con tanto fervore agli studi di ebraico e di caldeo, da occupare anche dodici ore al giorno, procurandosi così un indebolimento

26 Sul Müller, oltre alla autobiografia – G. Müller, *A Narrative of some of the Lord's Dealings with George Müller, written by Himself*, London, 1881, 6 voll. – esiste una vasta serie di opere biografiche. Oltre alle opere generali già citate, ho seguito particolarmente la biografia del Pierson cit., nell'edizione inglese e italiana; recentemente è uscita un'opera meno agiografica e più attendibile: N. Garton, *George Müller and his Orphans*, London, 1963.

27 Il Tholuck fu in contatto con l'Italia: vedi G. Spini, *Risorgimento* cit., pp. 115, 213, 218. Nei confronti del movimento dei fratelli, il Tholuck doveva essere considerato personaggio autorevole, se in occasione della sua separazione dalle chiese svizzere il Darby sentì il bisogno di scrivere una *Letter to prof. Tholuck*, in *Letters of J. N. Darby*, London, s.d., n. ed.., vol. III, p. 298.

fisico e morale, aggravato anche dalle conseguenze del suo periodo di leva nell'esercito prussiano. Recatosi, per questo, nell'estate 1829, in convalescenza a Teignmouth, la sua vita fu rivoluzionata. Frequentò alcune riunioni in una chiesa battista, e rimase folgorato da quella che chiamò una « seconda conversione ».

Accettò infatti la suprema autorità della Bibbia, la dottrina calvinista dell'elezione, della redenzione individuale e della finale perseveranza nella grazia, l'idea del ritorno premillenniale di Cristo e la necessità di una più intensa pietà personale. Oltre a ciò strinse amicizia con Henry Craik, uno dei principali amici di Groves, il quale, dopo aver rifiutato di seguire in missione l'ex dentista, si trovava anch'egli a Teignmouth, come precettore in una casa privata. Un incontro fortuito lo portò poi a conoscere nel 1830 la sorella del Groves stesso, di cui leggeva con avidità i rapporti missionari, che molto presto sposò. Già durante questo periodo partecipava a riunioni informali di amici per « rompere il pane insieme » come quella appunto a Exeter, in cui aveva incontrato la futura moglie.

L'amicizia fra il Müller ed il Craik fu molto importante per la vita di ambedue. Li univano molte cose, ed anche l'amore per lo studio. Il Craik era senza dubbio più colto del collega; aveva grande facilità di parola ed era un notevole conoscitore di ebraico e di caldeo, come testimonia la sua poderosa opera dal titolo: *Principia hebraica* [28].

A Londra, alla ripresa degli studi, il Müller si accorse ben presto di non poter iniziare il proprio ministero tra gli ebrei, poiché questo significava sottomettersi ad un pastore più esperto, com'era nelle consuetudini della « London Society for Promoting Christianity among the Jews », da cui egli dipendeva. La convinzione della necessità che il predicatore dell'evangelo dipenda soltanto da Dio, lo spinse ben presto a lasciare la Missione e ad accettare un incarico pastorale a Kensington, a condizione di poterlo lasciare quando gli paresse giusto ed anche di non ricevere uno stipendio

[28] La prima edizione di quest'opera è del 1831 e fu pubblicata con l'aiuto finanziario e l'incoraggiamento di A. N. Groves.

regolare che avrebbe potuto, a parer suo, diminuire la sua indipendenza [29].

Nel 1832 si trasferì con Henry Craik a Bristol per curare due cappelle. Fu proprio a Bristol che essi, al di fuori dell'attività pastorale, sentirono il bisogno di riunioni non formali in cui leggere a turno la Bibbia, pregare e celebrare la Santa Cena nel modo da essi ritenuto apostolico, cioè spezzando il pane e bevendo il vino senza una presidenza prestabilita.

Nel 1834 la comunità di Bristol iniziò, per opera del Müller, « un'Istituzione per la conoscenza scritturale in patria ed all'estero » [30], che avrebbe dovuto « mantenersi per fede » con i seguenti scopi:

1) assistere e creare scuole diurne, scuole domenicali e scuole per adulti in cui l'istruzione sia data secondo princípi scritturali. Per quanto riguarda i requisiti degli insegnanti, le scuole diurne devono essere guidate da persone rette, le scuole domenicali e per adulti da « credenti ».

2) far circolar le Sacre Scritture distribuendo Bibbie e Nuovi Testamenti ai poveri a prezzi ridotti, ed in casi di estrema povertà fornire gratis un'« edizione economica » (Müller era contrario a distribuire gratuitamente copie della Bibbia, perché temeva che non sarebbero state apprezzate nel giusto valore).

3) aiutare i missionari il cui modo di agire sembri essere strettamente aderente alle Scritture.

Il lavoro del Müller e del Craik a Bristol, che assumeva caratteri così simili a quelli del movimento dei « fratelli », doveva entrare in diretto contatto con i gruppi di Plymouth e Dublino, in occasione di una visita di Darby a Bristol nel 1835.

Nel 1836, l'opera del Müller a Bristol doveva avere un ulteriore potenziamento con l'apertura di un orfanotrofio, che si proponeva come modello l'opera del pietista tedesco Francke [31].

29 H. H. Rowdon, *The Origins* cit., p. 116.

30 Da G. Müller, *A Narrative* cit., vol. I, pp. 111-113, in H. H. Rowdon, op. cit., p. 130.

31 August Hermann Francke (1663-1727), nato a Lubecca nel 1663, fu uno dei principali pietisti tedeschi. Nel 1687, dalla meditazione di Giovanni 20-31, fu portato all'esperienza di una conversione di carattere intimistico. Trasferitosi a Halle,

Una ricca agiografia in lingua inglese è sorta su questa iniziativa del Müller, che sembrò un vero e proprio miracolo. All'inizio non venne creato alcun comitato per sostenere il Müller nel suo sforzo, eppure egli ricevette tante offerte da potere, già nel 1846, acquistare un terreno per la costruzione di una casa di proprietà della Fondazione Müller.

Nel giugno del 1846 ricevette un dono di mille sterline in una sola volta, nel luglio due mila sterline, nel gennaio 1847 altre duemila che lo spinsero ad agire ormai con decisione, formando un comitato che aveva per scopo non soltanto il finanziamento della casa per orfani, ma anche un aiuto ai missionari dislocati in ogni parte del mondo.

Il 26 maggio 1850 la nuova casa di Ashley Down contava 275 fanciulli e un numero complessivo di 308 persone. Si trattava d'una semplice tappa verso uno sviluppo maggiore, perché il 12 novembre 1857 fu aperta una seconda casa con quattrocento bambini; nel 1870 l'orfanotrofio consisteva di cinque case con duemila ospiti ed un adeguato personale assistente, insegnante e di servizio [32].

Abbiamo tanto seguìto l'espandersi del lavoro del Müller per due motivi fondamentali. In primo luogo, l'influenza personale del Müller sui protagonisti della fondazione delle Chiese Libere in Italia fu profonda (e con i fondi del Müller sarà possibile l'apertura in Italia di una catena di scuole elementari per ragazzi e per adulti). In secondo luogo, l'imponenza dei doni ricevuti testimonia la vastità dei consensi riscossa dall'opera del Müller, sentita come interdenominazionale.

D'altra parte, sarà bene notare che tra gli aderenti e gli amici del Müller abbondavano i dotti e i ricchi. Malgrado il suo radica-

fondò nel 1696 una casa d'istruzione per fanciulli poveri che doveva essere il prototipo di una catena continuata da Francke fino alla morte. Tra i suoi discepoli fu particolarmente noto Nicola Ludwig conte di Zinzendorf, più tardi capo dei Fratelli Moravi. Il Francke fu, dal 1698 alla morte, influente professore della Facoltà di teologia dell'Università di Halle e fondatore di importanti missioni in India.

32 Vedi T. A. PIERSON, *Vita di Giorgio Müller* cit., p. 224. Un più dettagliato resoconto con le cifre relative si trova nel diario di G. MÜLLER, *A Narrative* cit., vol. IV, pp. 234-235; un prospetto riassuntivo riguardante anche il finanziamento delle scuole e delle missioni dipendenti dal Müller si trova in H. H. ROWDON, *The Origins* cit., pp. 134-135. Una bibliografia degli scritti sul Müller in F. ROY COAD, *A History* cit., p. 313.

lismo, non si trattava dunque di un movimento di carattere rozzo e popolare; al contrario, quasi tutti i fondatori del movimento, oggetto del nostro studio, appartenevano al clero anglicano come il Darby, luterano come il Müller, calvinista come il Rochat ed avevano una solida preparazione teologica.

Siamo, in altri termini, di fronte ad un movimento di *élite* in cui al desiderio dell'unità cristiana si uniscono tipiche concezioni romantiche. È cioè un movimento che trae origine da considerazioni simili a quelle che spingono il Newman ed il movimento puseita a cercare invece l'unità organizzativa nella Chiesa di Roma.

Per il Müller e i suoi amici la colpa delle divisioni ecclesiastiche – sentite già allora come estremamente gravi –, del razionalismo, e in generale delle deviazioni del cristianesimo contemporaneo, era da attribuirsi alla creazione di catene di dipendenza tra uomini. I credenti, riscattati da Cristo, dovrebbero essere, invece, dei fratelli e dipendere unicamente da Dio. Il rifiuto dello stipendio da parte del Müller e dei missionari in Mesopotamia ed in India gravitanti attorno al Groves (che era sì un ex dentista, ma con un guadagno annuo di 1500 sterline di allora, ed aveva poi seguito studi regolari all'Università protestante di Dublino e non era né un povero diavolo, né un autodidatta) era legittimato dalla necessità di non creare mai quei legami economici di dipendenza dei ministri di culto, che secondo il Müller e i suoi amici stanno alla base di ogni clero.

A chi ben osservi, non si trova qui altro che lo sviluppo del concetto « risvegliato » di separazione fra chiesa e stato. Uomini non rozzi, appoggiati da una parte dell'aristocrazia e dell'alta borghesia inglese o d'altri paesi, come del resto prova il precedente elenco di nomi, desideravano usufruire nei rapporti economici di quella libertà che essi vedevano come supremo dono di Dio, quasi frutto principe di una vita cristiana.

Comunque il movimento, sorto in modo così spontaneo in tante località diverse e già attorno al 1840 diffuso in Inghilterra, Svizzera, Francia, Irlanda, con campi missionari dalla Mesopotamia all'India, sarebbe rimasto tale, senza trasformarsi in una vera denominazione, se nel suo seno non fosse emerso un teologo sistematore, dotato tra l'altro di grandi doti organizzative, come John Nelson Darby.

6. Il darbismo

John Nelson Darby [33], dopo le esperienze inglesi cui si è accennato in precedenza, nel 1838 aveva ricevuto un invito da parte di alcune comunità della Svizzera francese, vi aveva trovato grandi accoglienze, ed ivi aveva cominciato a rielaborare il proprio pensiero in materia ecclesiastica, approfondendo vedute che già aveva in parte espresso.

Calvinisticamente persuaso della malvagità dell'uomo, concepiva la storia come una serie di interventi divini, ognuno con leggi e forme diverse, che chiamava « dispensazioni ». Ognuna di queste dispensazioni era fallita per l'apostasia dell'uomo. Così era avvenuto nel paradiso terrestre, così era accaduto nel caso d'Israele, così era avvenuto perfino per la chiesa. Dio, finora sempre sconfitto, avrebbe finito per trionfare, ma non ora, nella chiesa, bensì dopo la fine dell'attuale « dispensazione », nel regno del Messia, che il Darby, come lo Irving, vedeva in senso millenaristico. Ne derivava una serie di conseguenze tra cui citeremo per prima la « teoria del residuo ».

Nel giardino dell'Eden l'uomo ha peccato, ma nella promessa di Dio fatta ad Adamo ed Eva: « La tua progenie schiaccerà il capo del serpente », il Darby vedeva un residuo di paradiso terrestre. Dopo il diluvio, un residuo consisteva tuttavia in Noè e nella sua famiglia, destinata a ripopolare la terra.

In seguito all'episodio della torre di Babele, venne la condanna alla dispersione, ma Abrahamo rappresentò il nuovo residuo destinato a divenire la dispensazione d'Israele. Anche Israele fallì, ma sulla terra è rimasto un nuovo residuo costituito da coloro che, attraverso l'Evangelo di Cristo, hanno riscoperto il Regno di Dio.

Durante la sua vita con gli apostoli, Gesù dà le leggi del regno; leggi non valide per la chiesa che, a parere del Darby, fa

33 Sul Darby, oltre ai volumi di carattere generale, vedi: *Letters of J. N. Darby* cit. (alcune di queste lettere sono state tradotte in italiano e pubblicate dal 1900 al 1905 sul « Dispensatore », organo del movimento darbista italiano); J. N. Darby, *Synopsis of the Books of the Bible*, London, s.d., 5 voll. Oltre ai *Collected Writings of. J. N. Darby*, ed. by W. Kelly, London, s.d., 34 voll., vedi ancora *Notes and Comments on Scripture. From the Note Book of J. N. Darby*, Bath and London, 1884-1927 (7 volumi). Esistono inoltre edizioni francesi di quasi tutti gli scritti del Darby. Io ho usato la collana *Études sur les Livres de la Bible*, Vevey-Paris, 1881. Una biografia recente è quella di W. G. Turner, *John Nelson Darby*, London, 1944.

parte di un'altra dispensazione, non terrestre ma celeste, e che diventano valide nel momento in cui il residuo d'Israele deve preparare la strada al regno del Messia.

La chiesa viene ad essere considerata come una parentesi nata in conseguenza della morte e risurrezione di Cristo, un dono celeste agli uomini. Darby dissocia le varie caratteristiche della persona di Gesù: Messia, Figlio di Dio che deve regnare sulla terra, e Figlio dell'Uomo che muore per l'umanità. Egli attribuisce alla prima qualità la « economia e dispensazione del Regno »; alla seconda, l'« economia della Chiesa, frutto dell'opera di Cristo, mediatore per l'intera umanità » [34].

Il commento del Darby al Padre nostro è chiaro:

> ... « la Tua volontà sia fatta sulla terra come in cielo » è l'obbedienza perfetta. La sottomissione di tutte le cose a Dio nei cieli e sulla terra sarà il risultato ottenuto, in parte dall'intervento di Cristo nel millennio, e pienamente, quando Dio sarà tutto in tutti. Nell'attesa, la preghiera esprime la dipendenza giornaliera, il bisogno del perdono, la necessità di essere preservati dalla potenza del nemico, di non essere « setacciati » da Lui come dispensazione di Dio (come Giobbe e Pietro) e di essere guardati dal male. È una preghiera in relazione con la posizione del residuo; passa sotto l'economia dello Spirito ed anche a ciò che è proprio del millennio, per passare dalla condizione e dai pericoli del residuo fino al regno del Padre [35].

La ripresa dei temi del Lacunza è qui evidente, così come balza agli occhi il carattere terrestre dato al millennio. La posizione del Darby, però, doveva divenire in pratica ragione di divisione e di settarismo a causa della sua dottrina del fallimento della chiesa, o – com'egli preferiva dire – l'« apostasia » della chiesa.

Era partito dal concetto « risvegliato » e pietista di chiesa come comunione di singoli, esistente nelle varie denominazioni umane e formante il corpo celeste di Cristo; ma studiando il libro degli Atti

34 Vedi J. N. Darby, *Reflections on the Ruined Condition of the Church, and on the Efforts Making* [sic] *by Churchmen and Dissenters to Restore it to its primitive Order*, London, 1841.

35 J. N. Darby, *Étude sur l'Évangile de Matthieu*, Vevey-Paris, 1881.

e le epistole di Paolo, che definiva « sviluppo della vera dottrina di Cristo » [36], si era formata in lui la convinzione opposta.

La chiesa è l'insieme delle comunità locali come tali istituite. Gesù ha dato agli apostoli la cura ed il governo della chiesa. Alla fine dell'età apostolica, l'entrata di « spiriti perturbatori » nella chiesa del Signore, l'ha guastata distruggendone in primo luogo la gerarchia.

La chiesa, per Darby, doveva avere degli apostoli, cui spettava l'elezione degli anziani e dei diaconi. Venuti a mancare gli apostoli perché, come si legge nelle epistole di Paolo e di Giovanni, la loro autorità era stata man mano scalzata, non potevano in nessun modo esservi né anziani né diaconi. In altri termini, la teoria del Lacunza circa l'apostasia del clero si allargava a comprendere tutta la chiesa; si condivideva inoltre il pensiero dello Irving sulle caratteristiche di una chiesa apostolica, negando però la possibilità della sua ricostituzione nei tempi moderni.

In questo modo, la posizione dei Cronin, Groves, Müller era rovesciata. Non già la chiesa vive dispersa tra le varie confessioni religiose e può sempre riscoprire la sua unità, ma piuttosto, la chiesa non esiste più. La dispensazione dello Spirito Santo è fallita, come fino a questo momento è fallito il regno d'Israele. Rimane un residuo, il cui primo dovere è di staccarsi da una chiesa che non è più chiesa: non già per ricostruirne una, che sarebbe fallita in partenza, ma per creare delle assemblee di eletti che attendano la fine dell'attuale dispensazione, col ritorno glorioso di Cristo, e trovino nella promessa di Gesù – « dove due o tre sono riuniti nel mio nome, io sarò in mezzo a loro » – ragione necessaria e sufficiente per giustificare la loro esistenza.

Loro primo dovere è la separazione dal mondo, intendendo come « mondo » anche le chiese costituite e chiunque incorra in errori dottrinali o di condotta. D'altra parte, i cristiani sono salvati per le sofferenze espiatorie di Cristo e una santificazione individuale non ha nessun valore. Devono sbarazzarsi delle cose terrene per vivere secondo le celesti [37].

[36] Darby esponeva per la prima volta pienamente questa dottrina negli *Études sur l'Épître aux Hébreux*, Lausanne, 1834, in cui giungeva a fissare per il 1842 la data del secondo ritorno di Cristo.

[37] Cfr. F. R. Coad, *A History* cit., pp. 124-126.

Il Darby pensa che in ogni cristiano vivano due esseri che non possono avere rapporti tra loro: l'uomo vecchio e l'uomo nuovo. D'altra parte è così convinto che l'appartenenza al « residuo della chiesa » sia opera diretta di Dio il quale elegge i suoi, da pensare che l'unico scopo della chiesa sia la commemorazione della morte di Cristo nella Santa Cena, la quale dev'essere gelosamente riservata ai « santi » – e che la stessa evangelizzazione non abbia più ragione di essere, specialmente in riunioni di culto.

Da questa dottrina risulta chiaramente come il darbismo doveva negare qualsiasi contatto con ogni altra esperienza cristiana e limitare ogni espansione dello stesso messaggio evangelico per evitare che persino il residuo potesse contaminarsi. Le conseguenze pratiche furono molto serie e portarono alla scissione del movimento plymoutista.

7. Plymoutismo e darbismo

Già prima della partenza del Darby per la Svizzera, si erano manifestati tra lui e il Newton alcuni contrasti in seno all'Assemblea di Plymouth; essa infatti era venuta perdendo il carattere originario, come già nel 1834 doveva constatare il Groves:

> Egli [dice la moglie] ebbe gran simpatia e comunione con il popolo di Dio in Bristol e nel nord del Devon, e compì opera di ministerio tra loro e visitò per breve tempo i fratelli di Plymouth. Qui ebbe meno gioia, constatando che il loro originale legame di unione nella verità che è in Gesù, era stato trasformato in una testimonianza unita contro chi differiva da loro [38].

Cominciava cioè a notarsi a Plymouth come tale chiesa ponesse a fondamento del suo cammino cristiano la separazione dal male anziché, com'era stato nell'intenzione dei primi aderenti al movimento, l'unione di tutti i membri della famiglia di Cristo. Si trattava in realtà di posizioni totalmente diverse, che dovevano da una parte sfociare in una serie di fratture susseguenti, e dall'altra invece erano il preludio ad una sincera attività ecumenica, intesa

38 Mrs. A. N. Groves, *Memoir of A. N. Groves* cit. (II ediz., 1857), pp. 356-357.

non nel senso di fusioni di organizzazioni, ma come riconoscimento della sostanziale unità di tutti i credenti.

Il Groves – che come abbiamo detto aveva sviluppato la sua attività missionaria dalla Mesopotamia all'India, tra molte difficoltà – era stato forse il primo a rendersi conto della difficile convivenza di questi due diversi elementi, ed aveva tentato di fermare la tendenza del Darby a portare alle estreme conseguenze le eventuali divergenze dottrinali. Il Groves, infatti, basava la sua ecclesiologia sull'idea tradizionale della chiesa come congregazione locale autonoma, e l'applicava in modo nuovo, facendone non uno strumento di separazione ma di unità. Il Groves rifiutava, altrettanto vigorosamente dei maestri di Plymouth, il riconoscimento delle confessioni religiose come si erano venute formando attraverso i secoli, ma era disposto a collaborare con le singole comunità anche se inserite in organizzazioni denominazionali. Riteneva di secondaria importanza le forme esteriori, quando riconosceva in un gruppo una reale spiritualità. Essenzialmente faceva sua la concezione di Ignazio: « Dove è Cristo, ivi è la Chiesa » [39].

Il Müller e il Craik, nella loro attività a Bristol, condividevano questa posizione del Groves, anche se erano troppo occupati dalla cura delle chiese, dell'alleanza missionaria e della casa per orfani, per interessarsi delle dispute dottrinali, le quali ben presto scoppiarono nel seno stesso dell'Assemblea di Plymouth, portando ad un'aperta rottura delle due correnti che formavano alle origini il movimento dei « fratelli ».

Uno studioso contemporaneo, appartenente egli stesso al movimento, il Bruce [40], nota come si trattasse in realtà di una divisione molto profonda di interessi e di scopi. Il Darby era guidato nel suo pensiero da un preminente interesse escatologico e dalla convinzione che la chiesa come realtà spirituale fosse in rovina. Di qui, lo abbiamo già visto, nascevano tutte le altre sue convinzioni e specialmente un settarismo senza rimedio; gli uomini di Bristol, e soprattutto il Groves, agivano invece nella convinzione che la chiesa, sia pure dispersa, si ritrovasse pienamente in qualsiasi

39 F. Roy Coad, op. cit., p. 120.
40 Vedi F. F. Bruce, *Foreword*, in H. H. Rowdon, *The Origins* cit., pp. 11-12.

congregazione locale, anche se aderente ad una chiesa stabilita, purché fosse predicato in essa l'evangelo di Cristo e Cristo fosse amato. Il Groves aggiungeva:

> Non conosco nessuna distinzione, ma sono pronto a rompere il pane e bere il calice di santa gioia con tutti quelli che amano il Signore e non hanno vergogna del suo Nome [41].

Il Groves ed il Müller ribadivano il motivo che li aveva spinti a non aderire alle chiese costituite:

> Come corpi non conosco nessuna delle sètte e partiti che sfigurano il Corpo di Cristo, come individui desidero amare tutti quelli che Lo amano. Oh, quando verrà il giorno in cui l'amore di Cristo avrà più potere di unire di quanto i nostri falsi regolamenti abbiano di dividere la famiglia di Dio! Sono così sicuro della verità di questi benedetti princìpi che il Signore mi ha dato, che godo nella loro propagazione. La semplice obbedienza a Cristo solo; riconoscere Cristo nel mio fratello, come l'Alfa e l'Omega dei termini di comunione, infine una devozione senza riserva al solo Cristo [42].

L'indipendenza delle singole chiese tra loro, ed anche degli individui in seno alle chiese, permetteva al Groves di accettare eventuali divergenze che nascessero da diverse accentuazioni dottrinali e riecheggiassero posizioni di varie denominazioni. Nel 1833 egli notava come il Darby, diversi anni prima, lo avesse invitato a non predicare più sul battesimo perché sarebbe diventato un settario, e aveva detto a un altro fratello di non pubblicare il suo trattato contro la guerra per non essere identificato con la « Società degli Amici ». E concludeva:

> Sicuramente se non siamo liberi di seguire tutti quanti seguono Cristo e la sua volontà, noi abbiamo soltanto cambiato un genere di schiavitù per averne un altro. Io non penso che dobbiamo proporci di essere modellati diversamente da ogni setta, ma semplicemente di assomigliare a Cristo. Lasciateci non cercare, né avere paura di un nome. Io desidero avere da ogni setta, quanto ogni setta può avere da Cristo [43].

41 *Memoir of A. N. Groves* cit.
42 *Memoir of A. N. Groves* cit., pp. 48-49 e 321.
43 *Memoir of A. N. Groves* cit., p. 321.

Quest'affermazione del Groves presenta un notevole interesse soprattutto per la chiarezza con cui gli esprime la sua disponibilità ad assorbire, da ogni chiesa, tutte le dottrine che si accordino con quella fondamentale della « libertà che è in Cristo ».

Il movimento pacifista era ancora ai suoi primi passi, ma non è certo di poco conto l'accentuazione pacifista che il plymoutismo ha fin dai primordi e che risente di un certo spirito quacchero. Il Groves non si difende dall'accusa di aver mutuato dai quaccheri il rifiuto dell'uso delle armi (che vedremo anche condiviso più tardi da esponenti italiani del movimento), ma quasi se ne vanta. Così pure mutua dai battisti il battesimo agli adulti, come segno di riconoscimento della comunità dei riscattati, anche se né l'uno né l'altro concetto dovevano, secondo il Groves, costituire ragione di divisione tra fratelli.

La strada intrapresa dalla chiesa di Plymouth è invece esattamente contraria. Sia il Darby che il Newton, che guidavano una comunità di oltre settecento anime, nella loro speculazione teologica partivano da un letteralismo biblico che li portava a generalizzare la situazione delle organizzazioni ecclesiastiche esistenti, per dire che esse non erano compatibili con la chiesa del Nuovo Testamento e per concludere che la chiesa nel suo complesso aveva apostatato e pertanto occorreva separarsi dall'apostasia, con un continuo controllo delle proprie posizioni [44].

Il Groves rispose in molte occasioni e finalmente in una lettera al Darby del 1836, in cui chiarì definitivamente le divergenze, mostrando la debolezza della posizione del Darby, che rifiutava la possibilità di un'azione divina nelle strutture denominazionali. Il Groves, invece, sosteneva l'esistenza nelle confessioni religiose di autentici cristiani portati ad un contatto personale con Dio e alla conoscenza della signoria di Cristo [45].

[44] Gli storici del movimento notano come tra il Newton e il Darby vi fosse pieno accordo sul problema della apostasia della chiesa e sulla separazione dal peccato. Tale posizione è espressa in un opuscolo di J. N. DARBY, *Separation From Evil God's Principle of Unity*, in « The Christian Witness », 1834, che era una diretta risposta allo scritto del GROVES, *On The Nature And Unity of The Church of Christ*, in « The Christian Witness », I, gennaio 1834, in COAD, op. cit., p. 116; cfr. *Groves' letter to Darby*, ed. in appendice a F. R. COAD, *A History* cit., pp. 287-291.

[45] Cfr. *Groves' letter to Darby*, ed. in app. a F. R. COAD, *A History* cit., pagine 287-291.

Il Newton ed il Darby accentuavano il valore dello studio dell'Apocalisse, da loro compiuto sulla scorta degli studi dell'Irving e di Manuel Lacunza [46]. Secondo questi studi, l'Apocalisse annuncerebbe, eccettuati i primi capitoli, avvenimenti che si svolgeranno nell'immediato futuro e che saranno connessi con la manifestazione del regno di Dio.

Il Darby e lo Irving avevano cercato di accordare questa veduta con vari passi biblici, parlando di un duplice ritorno di Cristo: il primo, segreto, per rapire la chiesa e portarla in cielo, il secondo per restaurare pubblicamente il popolo d'Israele, con un regno millenniale. In questo modo il Darby salvava la sua concezione di diverse dispensazioni, parlando di un regno celeste per la chiesa e terrestre per Israele che, riunito in Palestina, avrebbe dovuto attraversare la terribile esperienza di una grande persecuzione, connessa alla manifestazione dell'Anticristo, alla fine della quale le promesse dell'antico patto si sarebbero manifestate nel regno millenniale.

Per il Newton questa divisione tra regno celeste e regno terrestre portava con sé, automaticamente, una troppo netta separazione tra l'economia del Vecchio e del Nuovo Testamento ed implicava addirittura due differenti schemi di salvezza.

Sul periodico « The Christian Witness », organo della chiesa di Plymouth, fin dal primo numero del gennaio 1834 cominciò una furibonda polemica che continuò poi con vari opuscoli fin verso il 1838. Il Newton elaborò in quell'anno la tesi di dispensazioni non escludentisi, come sosteneva il Darby, ma concorrenti, nel tentativo di conciliare la nuova interpretazione apocalittica e biblica in generale con le tesi della Riforma. La lontananza di Darby, però, permise che la polemica si mantenesse a livello di discussione senza degenerare in ostilità aperta.

Nel frattempo il Newton dirigeva, in qualità di anziano, la comunità di Plymouth, lasciando che altri partecipassero con lui al

[46] L'interesse dei « fratelli » per l'opera del Lacunza è testimoniato dalla presenza nella Biblioteca Guicciardini, in B.N.F., di due esemplari dell'edizione inglese di essa.

ministero, ma controllando rigidamente chi dovesse predicare, perché non gli pareva possibile permettere un'assoluta anarchia in una comunità tanto numerosa.

Il Darby, tornato a Plymouth, nel 1845 annunziò che avrebbe lasciato l'assemblea a causa del « disordine » esistente. Se ne separò dunque, con un gruppo di seguaci, pur non entrando ancora in lotta aperta. Quando tre anni dopo sembrò che il Newton, il quale non era sempre chiaro nelle sue esposizioni, avesse messo in dubbio la divinità di Cristo in un commento orale ai Salmi, di cui erano circolati gli appunti, il Darby estese la sua scomunica a tutta l'assemblea. Non era forse scritto che bisognava allontanarsi dal male? Il Darby non volle ascoltare le scuse che il Newton poteva addurre, e neppure accettarne le spiegazioni. Allontanò da sé e da ogni forma di comunione la chiesa di Newton e pretese che le chiese in comunione con lui non ricevessero alcuno che avesse rapporti con la primitiva chiesa di Plymouth. Essendosi rifiutata la comunità di Bristol del Müller di accettare una simile imposizione, ed avendo accolto alla Santa Cena due persone provenienti dalla chiesa di Newton, Darby scomunicò anche Müller e il movimento venne a scindersi in tre tronconi destinati a separarsi sempre di più, e facenti capo rispettivamente al Newton, al Darby ed alla comunità di Bristol, cioè al Müller e ai suoi amici. Si trattava in realtà di forme ecclesiologiche profondamente diverse, perché il Müller, come il Groves, non accettava né la teoria del residuo né quella dell'apostasia della chiesa, vedendo sempre il risultato dell'opera di Cristo nella formazione di una chiesa che – pur invisibile oggi – va formandosi in vista del ritorno di Cristo e diviene materiale e visibile attorno ai segni della Santa Cena. Il darbismo, viceversa, assunse il carattere di una setta, rigidamente chiusa in se stessa, ed in netta contrapposizione con gli altri gruppi del Risveglio. Dal canto proprio, infine, il Newton si allontanò del tutto dal movimento dei « fratelli » di Plymouth. Scriverà nel 1864 a quel Luigi De Sanctis di cui parleremo più oltre, questa significativa lettera:

> Le vostre parole implicano che io sia in connessione con i plymoutisti ed anche che io stesso e i miei amici siamo una loro sezione. Penso abbiate saputo che né io a Londra, né il

dr. Tregelles in Plymouth, siamo o siamo stati, negli ultimi sedici anni o forse ancora di più, in relazione con costoro chiamati « Brethren » o « Plymouthists ». Noi non abbiamo niente a che fare con loro o con alcuna delle loro sezioni. Il dr. Tregelles è anziano in una congregazione chiamata « Chiesa Evangelica Libera », il cui pastore è il rev. William Elliot, ministro raccomandato come pastore a quella chiesa dal signor Baptist Noel e da altri, mentre io sono, secondo le leggi del mio paese, registrato come ministro di una congregazione di protestanti che accetta i credi e i primi 18 articoli della Chiesa d'Inghilterra, ma rigetta le sue ordinazioni e i suoi rituali. Io ho una cappella in cui regolarmente predico e leggo la Bibbia, e di cui sono il solo ministro, non adottando per nulla l'ordine, né accettando le dottrine dei « Brethren ».

Del resto non vi sono due persone al mondo che si siano più risolutamente e consistentemente opposte alle dottrine distintive dei « fratelli », del dr. Tregelles e di me stesso negli ultimi 13 anni o più [47].

Prima di concludere l'analisi della forte personalità del Darby, resta da dire che è opera sua una traduzione della Bibbia in inglese. Scriveva in inglese con uno stile forte, degno di un antico profeta e pieno di notevole fascino; del profeta aveva anche la vita austerissima ed ascetica. In complesso, il Darby fu un personaggio degno del Medioevo e in cui i sogni millenaristici diventarono vita.

Questa lunga digressione ha soprattutto il compito di sgombrare una volta per sempre il campo da ogni possibile confusione. Le « assemblee dei fratelli » italiane, di cui ci occuperemo in questo libro, furono spesso qualificate non solo come plymoutiste, ma altresí come darbiste. In realtà l'influenza del darbismo sul movimento italiano fu minima, e si riduce ad alcune dottrine che, nel corso del secolo di storia che dovremo trattare, s'infiltrarono nell'ambiente dei « fratelli » ad opera di elementi di provenienza darbista. Del resto, crediamo di aver mostrato come, pur

47 Da lettera inedita di D. W. Newton a Luigi De Sanctis, 5 aprile 1864, conservata nella collezione Frey a Newport (isola di Wight). Devo la conoscenza di questa lettera al dr. Timothy Stunt, che ringrazio.

partendo da una base comune, anche tra il darbismo ed il movimento dei « fratelli » inglesi, più che differenziazione vi sia profonda opposizione di concetti e di organizzazione.

8. La dissidenza di Ginevra e del Vaud

Mentre in Inghilterra si sviluppavano questi movimenti di carattere radicale, anche nella Svizzera francese sorgevano nuclei analoghi, nel calore di quella lotta fra la chiesa ufficiale di Ginevra, imbevuta di razionalismo sociniano, e gli aderenti al Risveglio « evangelico », che tanto bene è stata studiata da Francesco Ruffini nelle sue ormai classiche ricerche sull'argomento [48].

Proprio gli studi del Ruffini dispensano dall'entrare nei particolari di questa vicenda. Basterà ricordare l'importanza determinante avuta dalla venuta a Ginevra, nel 1817, di quello stesso Robert Haldane, del quale si è già parlato a proposito della Gran Bretagna. Sotto l'impulso dello Haldane, infatti, cominciò a costituirsi un primo nucleo di seguaci del Risveglio, dissidenti dalla chiesa ufficiale ginevrina [49]. Partito lo scozzese, il suo posto a Ginevra fu preso da Henry Drummond, ricchissimo banchiere e poi deputato al Parlamento inglese, che già aveva partecipato in Inghilterra ai movimenti di cui si è parlato e doveva in seguito diventare seguace del millenarismo dello Irving. La dissidenza ginevrina si consolidò pertanto rapidamente, organizzandosi a guisa di comunità il 23 agosto 1817 e ponendo la propria sede in Bourg-du-Four [50].

La compagnia dei pastori di Ginevra credette di potere troncare i dibattiti religiosi che agitavano la città, emanando un regolamento che proibiva ai pastori di predicare su quattro punti controversi: sul modo con cui la natura divina è unita alla persona

[48] A proposito della storia della dissidenza a Ginevra nei primi anni del secolo XIX, vedi Fr. Ruffini, *Metodisti e Sociniani nella Ginevra della Restaurazione*, in *Studi sui riformatori italiani*, Torino, 1955; vedi pure P. Maury, *Le Réveil réligieux dans l'Église Réformée à Genève et en France (1810-1850)*, Paris, 1892.

[49] A proposito del soggiorno dello Haldane a Ginevra, vedi A. Haldane, *The Lives of Robert Haldane* cit. Su tutta la vicenda oltre i libri del Ruffini, Maury, Spini cit., vedi F. Guers, *Le premier Réveil et la première Église independente à Genève*, Genève, 1871.

[50] Sulla storia della comunità di Bourg-du-Four, cfr. E. Brocher, *Notice sur l'Église évangélique libre de Genève publiée à l'occasion du cinquantenaire de sa fondation*, Genève, 1871.

di Gesù Cristo; sulla maniera in cui opera la grazia; sul peccato originale e sulla predestinazione. Anziché ad una pacificazione, il regolamento portò, sempre nel 1817, alla nascita di due gruppi dissidenti. L'uno fu guidato dal pastore César Malan, che, pur essendo stato costretto a separarsi dalla chiesa nazionale, se ne considerava sempre membro, e quindi si organizzò secondo le strutture tipiche delle chiese riformate, ponendo la propria sede, a partire dal 1820, nella cappella del *Témoignage*. L'altro invece fu il gruppo che aveva dato vita alla comunità di Bourg-du-Four ed aveva punti di vista più vicini a quelli dei dissidenti radicali inglesi di cui ci siamo occupati. Al presbiterianismo tradizionale sostituiva pertanto una direzione collegiale del culto, affidata a pastori ed anziani.

La comunità di Bourg-du-Four, grazie anche all'aiuto finanziario del Drummond, sviluppò un'azione proselitistica pure in Francia ed altrove. Dette vita inoltre ad una modesta scuola per evangelisti, detta appunto *Institut de Bourg-du-Four*. Più tardi, irrobustitasi nonostante le accese discussioni cui era esposta, doveva costruirsi anche una nuova sede, cioè la cappella della Pélisserie, inaugurata il 24 marzo 1839.

Intanto, attorno al 1820, erano nati gruppi affini di dissidenti dalla chiesa nazionale anche nel cantone di Vaud – la cosiddetta « antica dissidenza » – ad opera di uomini come i fratelli Auguste e Charles Rochat, rispettivamente pastori a Rolle ed a Vevey [51]. Il governo cantonale aveva iniziato a perseguitare questi nuclei: appunto per questo, comparve nel 1826 la famosa *Mémoire sur la liberté des cultes* del giovane scrittore di Losanna Alexandre Vinet, le cui idee sulla separazione tra stato e chiesa dovevano avere tanta eco anche in Italia, fra l'altro su uomini come il Cavour ed il Ricasoli [52].

Dopo l'ondata rivoluzionaria del 1830, si ebbe un'ulteriore crescita del Risveglio in Ginevra e nel resto della Svizzera. Sorse così nel 1831, in antitesi alla chiesa nazionale tuttavia permeata di

51 Su Auguste Rochat, vedi articolo commemorativo su « Sémailles et Moisson » X (1898).

52 Cfr. V. VINAY, *Significato e limiti della teologia del separatismo di Alessandro Vinet*, in AA.VV., *La posizione delle chiese evangeliche di fronte allo Stato*, Torino, 1970.

socinianismo, la « Società Evangelica » di Ginevra. Essa aprì nel 1832 anche una scuola di teologia, la quale in avvenire doveva avere notevole importanza anche per il movimento evangelico in Italia. Proprio attraverso tale scuola teologica, infatti, ebbe la propria formazione gran parte dei pastori valdesi dell'età del Risorgimento.

Dal 1834, la « Società Evangelica » di Ginevra ebbe un suo vasto locale di predicazione, detto l'*Oratoire*. Vi era però una differenza fondamentale tra l'Oratoire e la Pélisserie: il primo si poneva soltanto come scopo una predicazione di risveglio, che raggiungesse anche i membri della chiesa nazionale e in genere la popolazione ginevrina; l'altro, invece, voleva ricostruire la chiesa di Gesù Cristo sui fondamenti biblici e apostolici; si trattava in altri termini di una comunità che predicava l'indipendenza della chiesa dallo stato e la formazione di comunità di « veri credenti » sul modello anabattista.

Il Darby, durante la sua prima permanenza in Svizzera (1837-1845), venne a contatto con la chiesa della Pélisserie e con l'« antica dissidenza » del cantone di Vaud, guidata dai pastori Rochat e Olivier. In un primo tempo l'inglese venne ricevuto con grande entusiasmo da queste chiese; più tardi cominciarono i contrasti, quando si vide manifestamente che, anziché lavorare per la crescita di queste comunità, il Darby tendeva a formare nuove assemblee rigidamente legate ai suoi princìpi.

La polemica iniziò nel 1840 in seguito ad un *pamphlet* [53] pubblicato dal Darby, in cui sosteneva che non soltanto le chiese nazionali ma anche le nuove chiese dissidenti dovevano riconoscere la loro apostasia e il loro fallimento. Infatti, se la chiesa aveva apostatato dopo i tempi apostolici, non vi era più possibilità di farla rivivere in alcun modo. Questo scritto del Darby provocò una dura replica di Auguste Rochat a cui il Darby rispose immediatamente polemizzando anche con il «Rapporto della Società evangelica di Ginevra per il 1841 » [54]. La polemica divenne

[53] J. N. Darby, *On the Formation of Churches*, Lausanne, 1840, ripubblicato in *Collected Writings* cit., I, pp. 214-245.

[54] Il resoconto della polemica tra il Darby e il Rochat, in J. J. Herzog, *Les frères de Plymouth et John Darby*, Lausanne, 1844. Si tratta di un libro scritto nel

ancor più aspra con una serie di scritti dalle due parti, in cui intervenne anche l'Olivier, determinando così una frattura, non ancora ufficiale, ma insanabile.

Il Darby lasciò la Svizzera per qualche tempo, nel 1842, e nel 1844 cominciò a pubblicare il periodico « Témoignage de la parole ». Intanto, fin da una « conferenza fraterna » del settembre 1842, i ministri dissenzienti avevano deciso il distacco dal riformatore inglese [55].

Quasi contemporaneamente, in tutto il mondo riformato di retaggio calvinista, scoppiava la crisi delle tradizionali « chiese nazionali », cioè legate allo stato. Sotto l'influenza delle dottrine sulla separazione fra chiesa e stato, di cui il Vinet era il campione di maggiore fama europea [56], si ebbero la formazione della Chiesa Libera di Scozia (1841), con l'adesione di 474 ministri, e poi della Chiesa Libera del Vaud, con quella di 185 pastori. Anche a Ginevra pertanto si fece sentire la necessità di dare vita ad una Chiesa Evangelica Libera, in cui poterono confluire anche i già esistenti nuclei dell'assemblea della Pélisserie e dell'Oratoire gestito dalla « Società Evangelica » [57]. E forse, oltre all'influenza delle dottrine del Vinet od al nuovo atteggiamento di molti membri della Chiesa Nazionale stessa, operò in tal senso anche la forte reazione contro il pensiero del Darby, determinatasi nei gruppi stessi della dissidenza ginevrina. Questi ultimi infatti si erano ormai convinti che bisognasse ripudiare un così radicale estremismo.

Si ebbe dunque, nel settembre 1848, la costituzione della Chiesa Evangelica Libera di Ginevra, la quale, almeno in un primo momento, ebbe un'organizzazione non molto dissimile da quella delle assemblee dei « fratelli » inglesi. Riconosceva infatti solo due ministeri: quello degli anziani e quello dei diaconi. Gli anziani si

fervore della polemica da un professore della Facoltà teologica di Losanna e perciò ostile al Darby. Vedi pure H. H. ROWDON, *The Origins* cit., pp. 207-214.

55 J. J. HERZOG, op. cit., pp. 59-60.

56 A. VINET, *Essai sur la manifestation des convinctions religieuses et sur la séparation de l'Église et de l'État envisagée comme consequence necessaire et comme garantie du principe*, Lausanne, 1841. Sul Vinet, vedi E. RAMBERT, *Alexandre Vinet, Histoire de sa vie et de ses oeuvres*, Lausanne, 1936. P. H. BRIDEL, *La pensée de Vinet*, Lausanne, 1944.

57 EM. BROCHER, op. cit., pp. 15-22. Vedi pure il manifesto pubblico della neonata Chiesa Evangelica, pp. 53 ss.

divisero il lavoro in tre sezioni: servizio di culto, servizio di amministrazione e servizio di pastorato. Non esisteva però un ministero pastorale distinto dall'anzianato: i predicatori erano altresí degli anziani, ed il culto, che si svolgeva nella cappella della Pélisserie, era presieduto a turno dai vari anziani.

La chiesa libera ginevrina ebbe alla sua guida 19 anziani, vari dei quali si interessavano molto a quell'opera evangelica in Italia della quale parleremo più oltre; taluno di essi, come Charles Crémieux aveva altresì soggiornato in Toscana. In seguito, entrò a fare parte del presbiterio della chiesa ginevrina anche il colonnello Henri Tronchin, fondatore di un Comitato Italo-Svizzero, del quale dovremo altresì riparlare a proposito del movimento evangelico italiano. Come vedremo, infine, le strutture della Chiesa Libera di Ginevra furono il modello sul quale si organizzarono poi tanto la comunità evangelica italiana di Ginevra quanto le Chiese Cristiane Libere di Genova e di Torino. Si deve, però, aggiungere che fin dalla nascita della Chiesa Evangelica Libera a Ginevra, s'iniziò una forte polemica tra coloro che sostenevano la necessità del ministero collettivo degli anziani e coloro che tendevano ad un pastorato di tipo tradizionale. Si giungerà così ad una netta separazione nel 1882 che doveva dare origine, da una parte, ad una Chiesa Evangelica Libera di Ginevra e, dall'altra, a una Chiesa indipendente della Pélisserie che avrebbe conservato il carattere originale. La distinzione fondamentale sarà proprio che, mentre la Chiesa Evangelica Libera di Ginevra sarà di fatto una chiesa presbiteriana tradizionale, quella della Pélisserie verrà a confondersi con assemblee del tipo dei « fratelli ». La stessa distinzione era, del resto, già avvenuta in Italia sin dal 1870.

Capitolo II

PREMESSE ITALIANE

1. Fra Italia ed esilio prima del 1848

In quell'anno 1848, in cui sorgeva a Ginevra la Chiesa Evangelica Libera, esisteva già anche in Italia, almeno in forma embrionale, un movimento evangelico, ispirantesi al Risveglio anglo-scozzese e franco-elvetico. Da una parte, cioè, il Risveglio era penetrato nelle Valli Valdesi del Piemonte [1], guadagnando largamente il minuscolo « Israele delle Alpi »; da un'altra parte, cominciava a trovare seguaci nella Toscana, grazie soprattutto alla influenza della colonia elvetica e della sua Chiesa Riformata di Firenze; da una terza, si erano formate fuori d'Italia piccole comunità di esuli a Malta e a Londra. La storia degli evangelici italiani dell'età del Risorgimento è stata già troppo largamente studiata perché vi sia bisogno qui di tracciarne ancora una volta il corso [2]. Basterà quindi accennare soltanto a quanto riguarda in modo più particolare l'influenza delle correnti radicaliste di cui si è già parlato a proposito della Gran Bretagna e della Svizzera.

Per quanto riguarda le Valli Valdesi, ci si limiterà a ricordare

[1] A proposito del popolo-Chiesa Valdese e delle sue vicende, è disponibile una ricca bibliografia in A. Armand Hugon, G. Gonnet, *Bibliografia valdese*, Torre Pellice, 1953. Si vedano anche i vari numeri del « Bulletin de la Société d'Histoire vaudoise » (1884-1933) continuato dal 1934 in poi come « Bollettino della Società di Studi Valdesi ». Sui valdesi durante la restaurazione, vedi D. Jahier, *La restaurazione nelle valli valdesi*, in B.H.V. XXX (1912), pp. 21-60 e fascicoli successivi sino al XXXVII, pp. 9-55. Per i riflessi di politica internazionale, vedi G. Spini, *Risorgimento* cit., pp. 18-23; 41-52; 126-138 e N. Rosselli, *Inghilterra e Regno di Sardegna dal 1815 al 1847*, Torino, 1964. Specificatamente sul risveglio nelle valli valdesi e sulle comunità che ne trassero vita. O. Cocorda, *La vérité sur le Réveil dissident et sur le Réveil vaudois*, Pinerolo, 1894. Vedi anche le notizie periodiche riportate sui giornali « La Vedetta Cristiana » (1870-1881), « Il Cristiano » (1888) tuttora in corso, e « Sémailles et Moisson » (1899) tuttora in corso. È tuttora vivo qualche minuscolo gruppetto nella zona di Villar Pellice - Bobbio Pellice.

[2] Vedi G. Spini, *Risorgimento* cit., pp. 70-106 con la ricca bibliografia annessa.

che il primo influsso del Risveglio giunse proprio per impulso del movimento di Bourg-du-Four, attraverso l'opera di uno dei suoi missionari, Félix Neff, « l'apôtre des Hautes Alpes » [3]. Questi infatti svolse attorno al 1825 un'opera tra i valdesi, che portò alla costituzione di nuclei di dissidenti o « môміers », come essi venivano chiamati per dileggio. L'atteggiamento della Tavola Valdese fu di ostilità verso questi novatori; la polizia sabauda intervenne contro di loro. Ma ciò valse solo a suscitare per i perseguitati l'interesse del mondo evangelico « risvegliato », a cominciare naturalmente dall'ambiente ginevrino di Bourg-du-Four. Si arrivò così nel 1831 alla costituzione di vere e proprie comunità dissidenti.

In seguito, come si è detto, la chiesa ufficiale stessa delle Valli fu conquistata al risveglio ed in larga misura influenzata dalla « Società Evangelica » di Ginevra e dalla sua scuola teologica. La dissidenza fu pertanto riassorbita in gran parte: non tutte le assemblee dissidenti però scomparvero ed alcune anzi sopravvissero sino ai tempi nostri.

Per quanto riguarda la Toscana [4], sarebbe addirittura superfluo ricordare ancora una volta l'opera del ginevrino Gian Piero Vieusseux ed i molteplici contatti con ambienti elvetici allacciati dai suoi amici, come Raffaello Lambruschini, ovvero l'aspirazione di quest'ultimo ad una riforma religiosa, destinata ad aprire la via ed accompagnare il Risorgimento politico dell'Italia [5]. Superfluo altresì sarebbe ricordare i legami tra i forti interessi pedagogico-sociali del Vieusseux, del Lambruschini o dei loro amici e la generosa attività svolta dalla ginevrina Matilde Calandrini per la creazione di asili infantili in Toscana [6]. Basterà quindi ricordare somma-

3 Per quanto riguarda Félix Neff ed in particolare la sua opera in Italia, vedi G. Spini, *Risorgimento* cit., pp. 20, 121-123, 137, 154. Per la sua azione nelle valli valdesi, vedi O. Cocorda, *La vérité sur le Réveil dissident* cit.

4 A proposito dell'ambiente toscano, vedi R. Ciampini, *Due campagnoli dell'Ottocento: Lambruschini e Ridolfi*, Firenze, 1947; R. Ciampini, *G. P. Vieusseux, i suoi viaggi, i suoi amici, i suoi giornali*, Torino, 1953; An. Gambaro, *Riforma religiosa nel carteggio di Raffaello Lambruschini*, vol. I e II, Torino, 1924. Vedi anche R. Ramat, *Sismondi e il mito di Ginevra*, Firenze, 1936; C. Cordié, *Ideali e figure d'Europa*, Pisa, 1954.

5 A. Gambaro, *Riforma religiosa nel carteggio di Raffaello Lambruschini*, vol. I e II cit.

6 Su Matilde Calandrini, e generalmente sul primo evangelismo in Toscana, vedi

riamente, come proprio attraverso questi canali penetrasse anche l'influsso del Risveglio, raggiungendo in particolare quel conte Piero Guicciardini, che in seguito doveva diventare una delle maggiori personalità del movimento evangelico italiano ed in particolare dell'ala più radicale di quest'ultimo, affine alle posizioni dei « fratelli » di Plymouth e di Bourg-du-Four [7].

Come si sa, per la creazione di asili infantili a Firenze, sull'esempio dell'opera svolta dalla Calandrini a Pisa, nacque nel 1833 una commissione, composta da Cosimo Ridolfi, Lapo de' Ricci e Piero Guicciardini, di cui proprio quest'ultimo divenne l'anima. In tal modo, il Guicciardini dovette entrare in contatto con la Calandrini per l'organizzazione dei suoi asili e ne ricevette un forte impulso a leggere la Bibbia, oltre che a frequentare la cappella svizzera. Lo spirito con cui egli si accostò alla Scrittura non era diverso da quel letteralismo fiducioso che abbiamo visto contraddistinguere i « fratelli » inglesi e, del resto, lo stesso Lambruschini gli aveva consigliato di avviare ad una prima educazione religiosa i fanciulli attraverso la lettura del Vangelo. Un'influenza decisiva dovevano

G. MONTANELLI, *Memorie sull'Italia e specialmente sulla Toscana dal 1814 al 1850*, Torino, 1863; T. CHIESI (ALETE), *Origini della propagazione del Vangelo in Toscana e della formazione delle Chiese Evangeliche*, A. GAMBARO, op. cit., II, pp. 314 ss.

[7] Sul conte Guicciardini, personaggio fondamentale della nostra storia, esiste un'ottima biografia di STEFANO JACINI, *Un riformatore toscano dell'epoca del Risorgimento, il conte Piero Guicciardini*, Firenze, 1940; sul Montanelli, vedi L. PICONE, *Correnti eterodosse del Risorgimento. G. Montanelli, socialista quarantottesco*, Aversa, 1951. Piero Guicciardini, nato da illustre famiglia fiorentina nel 1806, aveva frequentato ben presto l'ambiente di palazzo Buondelmonti, come sottoscrittore dell'Antologia, socio del Gabinetto Scientifico Letterario, collaboratore del Giornale Agrario Toscano, accademico dei Georgofili. Aveva partecipato ampiamente all'opera educativa del Lambruschini, giungendo nel 1836 ad una conversione che egli avrebbe sempre definito, alla maniera dei fratelli inglesi, « nuova nascita ». Capo riconosciuto della cerchia evangelica toscana nel 1851, sarà arrestato dalla polizia granducale e quindi esiliato per ragioni religiose. Trascorso un periodo a Londra, nel 1855 si trasferirà a Nizza dove curerà lo sviluppo delle chiese evangeliche italiane nel Regno Sardo. Nel 1859, tornato in Toscana, si ritirerà in volontario esilio in seguito a contrasti con l'amico Ricasoli in materia di libertà religiosa. Dal '61 al '70 collaborerà alla vita delle Chiese Cristiane Libere in Italia, soprattutto raccogliendo denaro per i bisogni dell'opera. Nel '70, dopo la costituzione della Chiesa Cristiana Libera del Gavazzi, continuerà, con l'aiuto del fido amico Teodorico Pietrocola Rossetti, a curare una trentina di gruppi autonomi. Muore nel gennaio 1886. D'ora in poi indicheremo al singolare la chiesa del Gavazzi (Chiesa Libera) e al plurale il movimento del Guicciardini e del Rossetti che prenderà in seguito il nome di « Chiesa Cristiana » (dei Fratelli).

poi avere, per lui, la predicazione di un pastore evangelico "risvegliato", Émile Demole, e l'incontro con protestanti ginevrini residenti a Firenze. Così già a partire dal 1836 il Guicciardini si considererà convertito alla nuova fede e parlerà di una sua « seconda nascita ».

Ben noto altresí è come l'influenza del Risveglio si estendesse negli anni successivi ad opera fra l'altro di ginevrini, come Charles Eynard, giunto nel 1843 in Toscana e divenuto tosto amico fraterno di Giuseppe Montanelli [8], o Charles Cremieux, che già abbiamo visto fra gli anziani della Chiesa Libera, il quale doveva legarsi strettamente al conte Guicciardini. Basterà solo rammentare di passaggio la riunione famosa del 3 aprile 1843, nella casa del Cremieux a Firenze, con la partecipazione, oltre a costui, del Lambruschini, del Montanelli, dello Eynard e del dottor Tito Chiesi di Pisa, onde studiare i modi con cui promuovere una riforma religiosa in Italia.

Per quanto riguarda infine le comunità degli esuli, poco interesse presenta ai fini di questa storia quella di Malta, di stampo anglicano e per di più fondata da un losco avventuriero, come l'ex-domenicano Achilli [9]. Basterà dunque rammentare che nel 1847 cominciò quivi a fare le sue prime prove di predicatore un colto ex-camilliano di Roma, Luigi De Sanctis, di cui dovremo riparlare più oltre a proposito del movimento evangelico italiano. Un rapporto più preciso con le correnti radicali inglesi e ginevrine esiste invece nel caso della comunità italiana di Londra.

Ricorderemo dunque, quanto meno, che di essa fu promotore il toscano Salvatore Ferretti, un ecclesiastico, lontano parente di Pio IX, che a Firenze aveva avuto già contatti con uomini della dissidenza ginevrina [10]. Il Ferretti, infatti, innamoratosi di una tale

[8] A proposito del rapporto tra l'Eynard ed il Montanelli, vedi G. Spini, *Risorgimento* cit., pp. 143-145.

[9] Sul processo Achilli-Newman, vedi G. Spini, *Risorgimento* cit., pp. 295-296. Il Newman, nel 1851, aveva attaccato pubblicamente l'Achilli svelandone il turpe passato. Ne seguì un processo per calunnia contro il Newman che si concluse, nonostante le prove addotte, con la condanna del cattolico inglese, evidentemente dovuta alla pressione dell'opinione pubblica, fortemente antipapale e impressionata dalle notizie di intolleranza religiosa che giungevano dall'Italia. Sul tempestoso passato dell'Achilli, cfr. Spini, *Risorgimento* cit., p. 249.

[10] Sulla vita di Salvatore Ferretti vedere, oltre a V. Vinay, *Evangelici italiani*

Marianna Bruschi, era stato aiutato dall'Eynard e dal Cremieux a fuggire a Ginevra con costei. Dopo la sua fuga, frequentò corsi teologici nelle scuole di Ginevra e di Losanna ed in questa ultima città incontrò John N. Darby; partecipò a riunioni dirette da quest'ultimo e si convinse così della necessità di un ministero indipendente alla maniera dei « fratelli » inglesi. Dalla Svizzera, passò poi in Inghilterra, dove sposò la Bruschi nel 1842, e si dedicò dapprima a creare un istituto per i bambini poveri italiani, che vagavano per Londra. In seguito, nel 1847, fondò il periodico « L'Eco di Savonarola » [11], cui conferì un carattere fortemente « evangelico » in armonia con le dottrine del Risveglio, nonché una comunità, di cui furono parte, oltre al Ferretti stesso ed altri profughi dal clero cattolico, anche esuli di parte democratica di un qualche nome, come il poeta Gabriele Rossetti [12], oriundo di Vasto, fuggito dal regno di Napoli in seguito alla rivoluzione carbonara del 1820-1821 ed il mazziniano Filippo Pistrucci [13].

La comunità degli esuli di Londra, aveva il carattere di una chiesa « libera », abbastanza affine alle assemblee plymoutiste. Era formata cioè da fratelli, aventi tutti diritto di parola, e diretta da anziani, cui era riconosciuto in particolare il dono della predicazione. Al momento della sua fondazione, non fu determinato alcuno schema liturgico e fu evitato accuratamente di definire il problema se il battesimo dovesse essere impartito ai soli credenti ovvero ai bambini, limitandosi a dichiarare che venivano riconosciuti unicamente i due sacramenti del battesimo e della comunione, negando a quest'ultima ogni implicazione di transustanziazione.

cit., pp. 47-162, la narrazione autobiografica *La mia conversione*, in « Eco di Savonarola », I (1847-1848) e la posteriore autobiografia, *Parole alla buona intorno a varie cose, ossia riflessioni e schiarimenti*, Firenze, 1867.

[11] « L'Eco di Savonarola » uscì con frequenza mensile dal gennaio 1847 al 1855, doveva poi riprendere nel giugno 1856 fino al 15 novembre 1860, sempre sotto la direzione del Ferretti, anche se l'*équipe* redazionale doveva subire negli ultimi anni molti cambiamenti. L'interruzione dell'anno 1855 fu dovuta essenzialmente a ragioni finanziarie.

[12] A proposito di Gabriele Rossetti e delle sue poesie, vedi T. PIETROCOLA ROSSETTI, *Gabriele Rossetti*, Torino, 1861. Vedi poi E. R. VINCENT, *Rossetti in England*, Oxford, 1936. Molto materiale si trova nel carteggio inedito del Rossetti presso M.C.R. Roma, busta 278.

[13] V. VINAY, *Evangelici italiani esuli a Londra durante il Risorgimento*, Torino, 1961, p. 29.

Naturalmente, non mancò chi facesse carico alla comunità italiana di Londra di questa sua somiglianza al movimento di Plymouth. Il Ferretti, dal canto suo, rispondeva:

> Noi non abbiamo mai veduto Plymouth, né conosciamo questo paese che per mezzo della storia e della geografia. Secondo lo spirito noi siamo e ci gloriamo di essere nient'altro che membri di quella chiesa composta di pietre vive e le cui fondamenta posano non sulla sabbia come i sistemi dell'uomo, ma sulla roccia che è Cristo.

È evidente il carattere antidenominazionale di questa dichiarazione, che ci fa pensare ad un collegamento con l'ideale dei fratelli di Plymouth, avversi per principio a qualsiasi denominazione, perché sostenevano che ogni confessione religiosa fosse frutto di una separazione. Essi desideravano l'unità che, al di sopra degli ostacoli creati dagli uomini, si identificasse con la comune appartenenza alla chiesa di Cristo. Nel caso, poi, della Chiesa italiana, doveva avere un posto di primo piano, in questa scelta, anche la preoccupazione di non apparire agli occhi degli italiani *protestanti*, seguaci cioè di un'ideologia straniera. Non a caso si era scelto come nome del giornale « L'Eco di Savonarola », quasi a richiamarsi a una tradizione italica precedente alla Riforma di Lutero, dando cioè una patente di patriottismo alla propria posizione religiosa.

Non si deve poi dimenticare che si trattava, nella stragrande maggioranza, di esuli a causa della propria professione di italianità. Così, a Londra, la nuova chiesa nasceva libera e italiana, precorrendo il carattere di quella che sarebbe stata la futura Chiesa Libera Italiana, dieci anni dopo.

2. Dopo il 1848: la comunità italiana di Ginevra

Il portentoso 1848 segnò una svolta decisiva anche nella storia del movimento evangelico italiano. Da una parte si ebbe l'emancipazione dei valdesi, con l'editto di Carlo Alberto del 17 febbraio, e quindi la proclamazione dello Statuto che, pur istituendo una netta differenza tra la Chiesa Cattolica e le altre confessioni religiose, dichiarando queste ultime meramente « tollerate conformemente alle leggi », instaurava una tolleranza che, dati i tempi, poteva

venire salutata come autentica libertà [14]. Per la prima volta, i valdesi poterono uscire dalle Valli, fondando a Torino una comunità, di cui fu pastore Jean Pierre Meille. Dall'altra, si ebbe una pari abolizione delle discriminazioni giuridiche contro gli acattolici anche in Toscana. All'ombra dello Statuto leopoldino, gli evangelici poterono cominciare ad uscire allo scoperto e sviluppare una qualche attività di propaganda, basata soprattutto sulla diffusione della Bibbia. Si ebbe altresì una prima chiarificazione nell'ambiente toscano, nel senso di una sempre minore tenerezza, da parte del Lambruschini e degli altri membri della cerchia del Vieusseux, verso il movimento evangelico, la cui frattura sempre più netta rispetto al cattolicesimo cominciava ad apparire minacciosa anche dal punto di vista politico-sociale, in quanto foriera di radicalismo [15].

È anche questa storia ormai ben nota. Ci limiteremo pertanto a ricordare la comparsa a Livorno del De Sanctis, nell'aprile 1848, invitato da Malta a tenere una serie di predicazioni dal ministro della locale comunità della Chiesa Libera di Scozia, Robert W. Stewart, antico allievo egli stesso dei dissidenti del Risveglio ginevrino. Ricorderemo altresì che, proprio attorno al 1849, si ebbe la formazione a Ginevra di un *Comité Italo-Suisse* per l'evangelizzazione dell'Italia, di cui fu anima quel colonnello Tronchin, che già si è ricordato fra i membri più influenti della Chiesa Evangelica Libera [16]. Fra le iniziative sostenute dai risvegliati di Gine-

[14] Intorno alle vicende dei valdesi nel '48, vedi B.S.H.V. XV (1898), dedicato alla commemorazione del cinquantenario dell'emancipazione. Meno importante, per i nostri fini, il volume *Cento anni di storia valdese*, Torre Pellice, s. d. (ma in occasione del centenario del 1848), che riporta invece una storia non sempre esatta delle singole comunità. Sui rapporti tra lo stato e la Chiesa Valdese, vedi G. PEYROT, *Rapporti tra Stato e Chiesa Valdese in Piemonte nel triennio 1849-1851*, in « Il diritto ecclesiastico » LXVI (1955), pp. 111-227. Vedi anche il prossimo capitolo.

[15] A proposito della propaganda protestante nel '48 e nel '49 in Toscana, vedi A. GAMBARO, *Riforma* cit.; ST. JACINI, *Un riformatore toscano* cit.; J. WOOD BROWN, *An Italian Campaign or the Evangelical Movement in Italy: 1845-1887, from the letters of the late Rev. R. W. Stewart D. D.*, London, 1890.

[16] Il colonnello Henry Tronchin (1794-1865) aveva iniziato già nel '47 un'opera di evangelizzazione in Toscana e in Corsica, e più tardi attorno al '49 aveva fondato un *Comité Italien-Suisse* che funzionava nel 1849 e che operava ancora nel '61 col nome di *Comité Italien de Genève*, di cui sono conservati, tra l'altro, vari rapporti a stampa che avremo occasione di utilizzare. Era stato il promotore della missione dello studente Paolo Geymonat a Roma. Ora, nel 1850, chiama a Ginevra il De Sanctis per iniziare una predicazione tra gli italiani, che si svolse nel comune di Paquis sulla riva destra del lago. Vedi, sulla situazione di Ginevra in quegli anni,

vra, vi fu l'invio di un giovane valdese, Paolo Geymonat [17], allora studente alla scuola teologica della Chiesa Libera per predicare l'Evangelo in Roma, dopo l'Avvento della Repubblica mazziniana. In realtà il Geymonat riuscì ad arrivare a Roma solo quando la Repubblica fu caduta sotto i colpi dei francesi ed ovviamente dovette tornare ben presto indietro. La reazione che proprio nel 1849 cominciò ad imperversare in Italia, rese assai difficili nuovi tentativi del genere, ma il fatto stesso che migliaia di italiani dovessero prendere la via dell'esilio offerse ai risvegliati di Ginevra una possibilità di penetrazione evangelistica fra i tanti profughi che si erano riversati dall'Italia nelle loro città. Sorse cosí una piccola comunità evangelica italiana, che Luigi De Sanctis fu chiamato a guidare trasferendosi da Malta a Ginevra. Accanto alla chiesa, sorse anche una scuola per gli italiani, cui dettero la propria collaborazione due esuli della sinistra democratica, non privi di una certa notorietà, cioè Bonaventura Mazzarella e Costantino Reta.

Il Mazzarella era stato capo del governo provvisorio del Salento durante il 1848 ed aveva poi dovuto fuggire in Grecia dove lo aveva raggiunto la notizia di una condanna a morte in contumacia nel Regno di Napoli [18]. Trasferitosi a Torino, era divenuto

G. FERRETTI, *Ginevra e la cultura italiana*, Roma-Bellinzona, 1946; V. VINAY, *La chiesa evangelica degli esuli italiani a Ginevra*, in *Ginevra e l'Italia*, Firenze, 1959. Salvatore Ferretti aveva scritto a proposito del De Sanctis in « L'Eco di Savonarola » II (1848-49), p. 52.

17 Sulla discesa del Geymonat a Roma, vedi TH. VAN DEN END, *Paolo Geymonat*, Torino, 1969, pp. 23-28.

18 Su Bonaventura Mazzarella manca una biografia completa. Nato a Gallipoli nel 1818, Bonaventura Mazzarella si era laureato in legge nel 1840 per diventare nel 1843 giudice supplente nel circondario di Gallipoli ed infine il 17 agosto 1846 giudice effettivo per il tribunale di Novoli. Dopo il 15 maggio 1848 si dimise con un proclama molto dignitoso in cui si sofferma non soltanto sulla mancata fede di Ferdinando II alla Costituzione, ma altresì sulla situazione penosa del popolo del suo circondario. Inviato rappresentante di Gallipoli al circolo patriottico di Lecce, fondato il 29 giugno 1848, fu eletto presidente e governò di fatto la penisola salentina in tale qualità, fino al 13 settembre 1848, tentando un collegamento, destinato a fallire, con il governo rivoluzionario di Calabria del Ricciardi e del Mauro. I proclami del circolo patriottico di Lecce a firma di Bonaventura Mazzarella sono conservati in M.C.R. Roma, busta 476, n. 4 e editi nella monografia di G. VULCANO, *Bonaventura Mazzarella, patriota e uomo politico*, Lecce, 1948. Il 13 settembre 1848 la divisione del generale Colonna occupò Lecce senza colpo ferire, mentre il Mazzarella fuggiva, avendo ritenuto inutile ogni resistenza. Recatosi a Roma, collaborò al « Contemporaneo » diretto da Pietro Sterbini; di lì fuggì ad Atene dove nel consolato napoletano dichiarò di essere il solo responsabile dei fatti

del Salento per cercare di mitigare la situazione penale dei compagni caduti in mano alla polizia borbonica. Fu pertanto condannato a morte il 28 novembre 1851 e dichiarato nemico pubblico il 17 novembre 1852. Fuggito a Torino, vi conobbe il Meille e si avvicinò al protestantesimo. In seguito fu inviato in Svizzera per completare la sua preparazione religiosa. Tornato nel dicembre 1852 a Genova, vi esercitò le funzioni di aiuto-evangelista del Geymonat, dal 1852 fino al 1854. Nel settembre del 1854 aderì alla « Società evangelica » di Genova, che, insieme con quella di Torino, guidata dal De Sanctis, costituì il primo nucleo della Chiesa Cristiana Libera in Italia. Dal '54 al '60 fu evangelista della chiesa libera di Genova e uno dei principali *leader* del movimento evangelico. Aveva partecipato attivamente alla propaganda protestante, sia scrivendo articoli sulla « Buona Novella », sulla « Luce Evangelica » e sull'« Eco di Savonarola », sia prendendo parte a controversie anticattoliche. Vedi *Osservazioni di un cristiano evangelico di Genova sulla pastorale di Monsignor Charvaz*, Torino, 1853; *Sulla fede dei cristiani evangelici, risposta a G. Nazari*, Genova, 1857. Aveva anche pubblicato una risposta a critiche mossegli in ambiente valdese dopo la separazione: *Bonaventura Mazzarella risponde alle accuse del signor T. della Torre*, Genova, 1854. Negli stessi anni veniva elaborando un interessante pensiero filosofico che si esprimeva in primo luogo con una polemica contro Ausonio Franchi sul concetto di divinità: B. MAZZARELLA, *Che cosa crediamo noi evangelici italiani*, in « La Luce Evangelica » I (1854), nn. 8-11 e poi ripresa l'anno 1855 su « La Buona Novella » V (1855), n. 25 ss. ed infine nell'opera filosofica *Critica della Ragione*, Genova, 1860, che gli valeva la nomina del ministro Mamiani a professore di pedagogia all'Università di Bologna il 6 ottobre 1860, nonostante le reazioni violente del mondo cattolico. Vedi ne « L'Armonia » XIV (1861), n. 3, *La società evangelica di Ginevra in Italia ed il tradimento del ministro Mamiani*, a proposito della cattedra di pedagogia data all'autore di relazioni sull'istruzione dei nuovi evangelisti di una scuola evangelica gestita a Genova dal De Sanctis e dal Mazzarella. Nell'occasione il Carducci aveva preso la parola in difesa del collega dell'Università di Bologna, che l'anno dopo veniva trasferito alla cattedra di storia della filosofia all'Università di Genova. Mutò poi questa cattedra presto in quella di filosofia della storia. Il Mazzarella non si era allontanato dalla vita politica come provano sottoscrizioni a favore di Garibaldi da lui raccolte specie tra gli esuli in Grecia. Vedi carte Bertani in B.C.M., lettera del 6 luglio 1860; cartella 35-CXLVI n. 161. Durante l'impresa dei mille era tornato a Gallipoli – dove tra l'altro la moglie aveva rifiutato di riunirsi con un eretico – ed aveva fatto parte del governo provvisorio d'Otranto dal 7 al 12 settembre 1860; presentato candidato alle prime elezioni del Parlamento del Regno d'Italia ed eletto, non era rientrato tra il ristretto numero dei professori che la legge ammetteva tra i deputati. Nel 1863 era ritornato nella magistratura come consigliere di Corte d'Appello di Genova. Fu eletto nel '65 deputato per il collegio di Gallipoli, in cui era stato presentato come candidato da Gaetano Brunetti, in seguito a lettera del 7 settembre 1864 in cui chiariva il suo programma elettorale decisamente democratico e radicale. Fu rieletto al Parlamento fino alla morte avvenuta a Genova l'8 marzo 1882. Partecipò all'« Associazione Costituzionale Progressista » fin dal 1876. Sulla sua attività di parlamentare vedi cap. 4 par. 1. Nel 1870, al momento della scissione delle Chiese Cristiane Libere in due movimenti facenti capo rispettivamente al Gavazzi ed al Guicciardini e Rossetti, il Mazzarella con la comunità di Genova rifiutò di parteggiare per una delle due parti e finì per aderire alla Chiesa Apostolica in Italia (Battisti inglesi). Nel 1878 entrò con la comunità di Genova nella Chiesa Cristiana Libera, della cui assemblea fu presidente onorario nel 1881. Vedi G. SPINI, *L'Evangelo* cit., p. 125. Nel 1880 la chiesa di Genova si separò dalla Chiesa Cristiana Libera, accostandosi al movimento del Guicciardini e del Rossetti. Vedi « L'Italia Evangelica » I, pp. 62-80 (1881). Era

evangelico frequentando la comunità valdese diretta dal Meille [19]. Giunse nel 1851 a Ginevra per prepararsi nel ministero di predicatore evangelico. La sua conversione fu completa e totale, ma non lo persuase ad abbandonare del tutto l'attività politica che, come vedremo, egli doveva continuare per tutta la vita.

Costantino Reta era invece genovese; aveva partecipato al Parlamento Subalpino del '48-'49 manifestando teorie di sinistra ed addirittura socialisteggianti; era stato poi costretto a lasciare gli Stati Sardi dopo il tentativo insurrezionale di Genova del 1849. A Ginevra aveva avuto una reale conversione all'evangelo che doveva fare di lui uno dei più entusiasti sostenitori della causa del Risveglio fra gli italiani a Ginevra. La sua opera doveva essere ben nota anche nel Piemonte se « L'Armonia » avrebbe ritenuto utile, qualche anno più tardi, pubblicare una lettera aperta a lui diretta dal padre, in materia di religione, provocando una lunga ed interessante polemica tra i due congiunti [20].

membro influente della massoneria. Vedi « Il Movimento », venerdì 10 marzo 1882. Sul suo pensiero filosofico, vedi G. GENTILE, *La filosofia in Italia dopo il 1850, gli scettici*, in « La Critica », 1903, fasc. IV e V, ripubblicato in *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Messina, 1907. Vedi pure R. JOUVENAL, *Mazzarella, il Valdismo e la Riforma in Italia nel sec. XIX*, in « Rassegna Storica del Risorgimento » XLIII (1956), fasc. III, pp. 419-426. Sul Mazzarella politico vedi, oltre all'interessante e ben documentata monografia di G. VULCANO cit., P. PALUMBO, *Risorgimento Salentino 1799-1860*, Lecce, II, pp. 524-525; *Carceri e galere politiche, Memorie del duca Sigismondo Castromediano*, Lecce, 1896, vol. II, p. 258. Scarsissimo valore ha l'opera di F. DI-SILVESTRI FALCONIERI, *Bonaventura Mazzarella*, Roma, 1930. Per gli aspetti religiosi vedi S. MASTROGIOVANNI, *Un riformatore religioso del Risorgimento: Bonaventura Mazzarella*, Torre Pellice, 1957. Limitatamente ai rapporti con i valdesi vedi V. VINAY, *Bonaventura Mazzarella e i Valdesi*, in « Protestantesimo » XIII (1958), pp. 143-180. Interessanti notizie e lettere si trovano pure citate in V. VINAY, *Luigi De Sanctis* cit. Specialmente importante per il periodo 1850-1860 è TH. VAN DEN END, *Paolo Geymonat* cit. Vedi pure il necrologio ne « Il Movimento », 8 marzo 1882; ulteriori notizie il 9 marzo e, a proposito del funerale, il 10 marzo. Vedi pure l'articolo su « L'Evangelista », 3 marzo 1904.

19 Vedi V. VINAY, *Luigi De Sanctis* cit., p. 176, domanda di ammissione alla Chiesa Valdese il 29 ottobre 1851, Archivio Valdese, carteggio Tavola, vol. XII, documento 370.

20 Costantino Reta, nato a Genova nel 1814, aveva fatto i primi passi come giornalista fin dal 1841. Dal dicembre 1847 al marzo 1848 era stato redattore e segretario generale del giornale « Il Risorgimento », da cui si era staccato per dissensi politici, divenendo ben presto direttore de « Il Mondo illustrato ». Nel novembre 1848 era stato eletto deputato per i Collegi di Santhià e di Genova, e aveva optato per Santhià che lo avrebbe rieletto anche per la seconda legislatura. Era stato un forte oppositore del governo Gioberti e il 30 marzo 1849 aveva fatto parte del triumvirato

Ben presto (1852) prima il De Sanctis e poi il Mazzarella avrebbero lasciato la comunità ginevrina per tornare in Piemonte ed operare rispettivamente a Torino e a Genova. Vi fu, probabilmente anche in seguito a questo fatto, una rottura tra il *Comité Italo-Suisse* e la Chiesa Valdese, e la chiusura della comunità italiana sovvenzionata dal *Comité*. L'anno dopo, però, rinasceva una comunità evangelica italiana, emanazione di una « Società evangelica » voluta e diretta da Costantino Reta, che sarebbe stata più tardi l'esempio per le future Società evangeliche italiane. Non per

rivoluzionario di Genova con Davide Morchio e Giuseppe Avezzano. Finito il governo democratico genovese, era fuggito in Svizzera dove l'aveva raggiunto una condanna a morte. A Ginevra era entrato in contatto col movimento evangelico tanto da essere uno dei personaggi più eminenti della Società Evangelica Italiana di Ginevra, aveva vissuto dando lezioni di lingua e tentando alcune imprese giornalistiche quasi tutte fallite. Dal punto di vista politico si collocava in una linea democratica di princìpi socialisti, come prova la sua opera principale *Prodromo della scienza nuova*, Ginevra, 1851. Nel 1855 aveva cercato sottoscrizioni per la pubblicazione di una storia ecclesiastica rimasta incompiuta. La sua conversione al protestantesimo provocò una lettera del padre pubblicata dall'« Armonia » VII (1854), n. 118. *A Costantino Reta suo padre dolentissimo*, provocando una risposta del Reta a suo padre datata: Ginevra, 8 ottobre 1854 e pubblicata sulla « Buona Novella » III, 13 ottobre 1854. Le due lettere avevano per argomento non la posizione politica ma quella religiosa del Reta che rivela un atteggiamento molto dignitoso, non privo di tenerezza verso il padre. Nello stesso 1854, la « Luce Evangelica » I (1854), n. 9, organo delle « Società evangeliche » di Torino e di Genova (vedi cap. III, par. 2-3), pubblica una protesta di Costantino Reta contro « l'Eco del Monte Bianco » che lo ha definito mazziniano e profittatore; si discolpa della seconda accusa rivelando che vive dando lezioni e non tramite la sua attività religiosa, e dalla prima dicendosi non seguace di una persona per quanto di valore ma fautore dell'unità del popolo italiano. In data 2 dicembre 1854 I, n. 13, vi è un'ulteriore polemica di Costantino Reta con i redattori del « Cattolico ». Secondo il MICHEL, *Costantino Reta*, in *Dizionario del Risorgimento nazionale*, vol. IV, Milano, 1937, pp. 49-50, sarebbe tornato in patria dopo il decreto di grazia del 7 settembre 1856 e sarebbe morto a Genova nel 1858. « La Buona Novella », in data 30 aprile 1858, comunica invece che Costantino Reta è morto a Ginevra ed al funerale hanno preso la parola per la Società Evangelica di Ginevra il colonnello Tronchin e a nome dei democratici italiani, Leopoldo Spini. V. VINAY, *Luigi De Sanctis* cit., p. 289, aggiunge che il Reta sarebbe morto, lasciando nella miseria la vedova con cinque bambini, tanto che tra le carte della Borsa Italiana di Ginevra per il 1859-1860 troviamo tra gli assistiti « la famille Reta (6 individus): secours momentané ». È evidente quindi che i Reta erano rimasti a Ginevra. Su Costantino Reta vedi G. BUSTICO, *Giornali e giornalisti del Risorgimento*, Milano, 1914. C. BAUDI DI VESME, *Genova dal luglio 1848 all'aprile 1849 nella relazione del console francese e in altri documenti*, in R.S.R.I. XXXVII (1950), p. 57. Per l'episodio della rivolta di Genova vedi pure E. DI NOLFO (continuazione di C. SPELLANZON), *Storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, vol. VI, Milano, 1959, pp. 664-686.

nulla un predicatore delle Chiese Libere, Carlo Zanini [21], avrebbe più tardi riprodotto la confessione di fede della « Società evangelica » di Ginevra come modello per le future Chiese Libere italiane.

Si trattava di una comunità fondata sul tipo della Chiesa Libera della Pélisserie e in cui venivano posti, come base di fede, l'assistenza caritatevole ed il mantenimento di un culto libero nel quale esistesse un ministero pastorale riconosciuto a tutti i membri della comunità e pertanto a nessuno in particolare. Era una chiesa in cui il fondamento spirituale era notevolissimo, ma vi era anche una forte carica di democrazia politica.

Il Reta sarebbe morto pochi anni dopo e la comunità ginevrina si sarebbe disciolta con il ritorno degli esuli in Italia, ma l'esempio doveva essere determinante e si doveva così istituzionalizzare nel mondo evangelico italiano il concetto di indipendenza di ciascuna chiesa e la sua intima adesione al modello svizzero vivente e prosperante nella chiesa della Pélisserie.

Non a caso, proprio mentre si fondava la « Società evangelica » italiana di Ginevra il dibattito sul valore dei ministeri era particolarmente acceso nella Chiesa Libera ginevrina e vi prendeva parte viva quello Charles Saladin che i documenti indicano come in stretto contatto con Costantino Reta [22].

3. Il movimento evangelico in Toscana tra il 1849 e il 1859

Com'è noto, neppure la reazione impedì ai fermenti evangelici già manifestatisi in Toscana, nel 1848-49, di continuare a propagarsi negli anni successivi alla restaurazione granducale. Si trattava ancora di un movimento ispirantesi genericamente al Risveglio evangelico. Non vi era, pertanto, una differenza chiara di orientamenti, come quella che emerse in seguito, portando alcuni ad aderire alle posizioni riformate, rappresentate in Italia dai valdesi, ed altri invece a posizioni radicaliste, simili a quelle dei « fratelli » inglesi. Fra l'altro, le condizioni sempre più difficili in cui il movi-

21 C. Zanini, *T. Pietrocola Rossetti. Cenni per Carlo Zanini*, Alessandria, 1885.

22 Vedi V. Vinay, *Luigi De Sanctis* cit., p. 184 e « Archives du Christianisme au dix-neuvième siècle », II serie, tome XXVI, LXI année, n. 2, 28 Janvier 1858. La polemica continuerà nel n. 3.

mento era costretto ad operare dall'ostilità, sempre più dura, del governo granducale non lasciavano spazio davvero per un aperto confronto dottrinale. Non mancò tuttavia, sin dal principio, qualche episodio significativo.

Ne dava un esempio autorevole ed in quel momento illuminante il capo morale degli evangelici fiorentini, il conte Guicciardini che, eletto nel consiglio comunale di Firenze il 28 gennaio 1850, accettava immediatamente e, convocato per la seduta inaugurale del 15 aprile, rifiutava di giurare, sostenendo di non potere, per ragioni di coscienza, prestare giuramento « di bene e fedelmente amministrare gli interessi della comunità » e chiedeva di sostituire tale atto con una semplice promessa. Il Consiglio Comunale, nonostante la difesa tentata dal cognato Cosimo Ridolfi, non poté accettare le giustificazioni del Guicciardini espresse in una lettera e poi ripetute in un *Opuscolo agli elettori* [23]. Tra l'altro affermava:

> Non essere pertanto cosa straordinaria che le leggi degli uomini si oppongano alle leggi di Dio, come in questo caso si verifica... E così stando le cose, giudicate voi se egli è giusto nel cospetto di Dio di ubbidire a voi anziché a Dio (Atti 4:19). Io avevo dichiarato al Consiglio di fare una promessa, invece di un vero e proprio giuramento, perché secondo l'esempio di S. Paolo (II Cor. 1:23) non ho difficoltà di certificare, specialmente davanti a un magistrato, cose di fatto e cose presenti, non mai cose future, perché la debolezza del giudizio umano toglie talvolta la possibilità di riconoscere e di fare il bene, ma appena permette di fare ciò che si crede il bene, la quale intelligenza, non essendo ammessa dalla forma della legge in questione, evidentemente conduce allo spergiuro, essendo che il bene di una cosa essendo sempre uno, non è possibile coonestare la divergenza delle opinioni, senza che uno dei due partiti sia indotto in quel fine.

La vicenda si concluse con la decadenza del Guicciardini da consigliere comunale e con una multa di lire cento in ognuno dei comuni in cui era stato eletto.

Si trattò di un atto destinato ad avere una grande risonanza, in primo luogo perché fu possibile dare alle stampe un opuscolo tutto

[23] Vedi St. Jacini, *Un riformatore* cit., pp. 74-75.

pieno di citazioni bibliche [24], che testimoniava la vitalità del movimento evangelico, ed in secondo luogo, perché servì da cartina al tornasole per scoprire le intenzioni governative e dei vari settori dell'opinione pubblica.

La « Civiltà Cattolica » si occupava subito della cosa con un articolo dal titolo « Un quacquero in Toscana » e lo stesso Lambruschini definiva il Guicciardini « quacquero » in una lettera al Ricasoli, in cui disapprovava pienamente l'amico [25]. In realtà il gesto era dovuto alla formazione teologica propria del Guicciardini, e, come abbiamo visto, comune ai « fratelli » inglesi. Alla base della fede del Guicciardini vi è, infatti, la consapevolezza dell'assoluta miseria dell'uomo e dell'incapacità di fare il bene se non per impulso divino. Di qui risulta evidente l'impossibilità di giurare ciò che non può dipendere dalla nostra volontà.

Il distacco tra il Lambruschini e il Guicciardini si conferma, d'altra parte, di natura teologica. Di fronte alle implicazioni della dottrina evangelica sostenuta dal Guicciardini vi è la posizione squisitamente cattolica di una religione del « cuor naturale » che parte dalla convinzione di un'innata bontà dell'uomo. Il titolo di « quacquero » doveva rimanere al conte Piero, se anche una recente biografia, quasi sconosciuta, edita dalla famiglia Guicciardini, ha per titolo *Lo zio quacquero* [26].

Verso la fine del secolo, finito il momento ideale della lotta contro ogni compromesso, gli stessi tardi seguaci del conte non riusciranno più a vedere la nobiltà morale e la fierezza di un tale rifiuto di ipotecare il futuro.

Non molto tempo doveva passare, tuttavia, prima che risonanze ancora maggiori venissero ad avere le vicende degli evangelici toscani, su piano internazionale addirittura, a causa delle mi-

[24] P. Guicciardini, *Ai miei elettori*, Firenze, 1850.

[25] Vedi « Civiltà Cattolica » I (1850), vol. I, p. 446 che risponde a un articolo del « Nazionale » di Firenze, 17 aprile 1850. A proposito della « Civiltà Cattolica » e della sua funzione di sostegno all'azione clericale, si veda R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX, 1846-1878*, Torino, 1964, pp. 67-70.

[26] Guicciardini, *Lo zio quacquero*, Firenze, 1955.

[27] Per le pp. seguenti, per quanto riguarda gli Archivi di Firenze, Livorno Per quanto riguarda molte segnalazioni degli Archivi di Stato di Firenze, Livorno e Pisa mi sono valso della tesi di laurea di P. Crane, *Movimento evangelico in Toscana dal 1848 al 1870*, discussa a Firenze nell'anno accademico '67-'68, con il consenso dell'autrice. Cfr. St. Jacini, *Un riformatore* cit., pp. 49-107. Vedi pure L.

sure persecutorie adottate contro di loro dal governo granducale [27]. Ed è soltanto ovvio che queste persecuzioni, colpendo i seguaci del Risveglio evangelico, senza badare davvero a sottili differenze ideologiche, facessero passare a chiunque la voglia delle distinzioni all'interno del movimento fra i più o meno radicalisti. Per questo, e per il fatto che esiste ormai una grossa bibliografia sull'argomento, basterà al solito riandare per sommi capi al corso degli eventi.

Il movimento si sviluppò da prima all'ombra della Chiesa Evangelica Riformata della colonia svizzera di Firenze e con la partecipazione di due pastori valdesi, Paolo Geymonat e Bartolomeo Malan. Appunto nella cappella svizzera, la notte di Natale del 1850, quaranta fiorentini presero la comunione secondo il rito evangelico. Il governo granducale rispose con irruzioni di polizia nella cappella e con un decreto, con il quale la frequenza di cattolici al culto evangelico veniva punita col carcere duro da otto giorni a due mesi « con misura economica », cioè di polizia, senza intervento della magistratura. Lo Geymonat fu arrestato e poi sfrattato dallo stato insieme al Malan. Il movimento evangelico fu così ridotto praticamente alla clandestinità [28].

Seguirono la firma del concordato tra il Granducato e la Santa Sede, il 2 aprile 1851 [29], e l'emanazione di una nuova legge di pubblica sicurezza il 25 successivo, con cui la polizia aveva mano libera per inviare al confino i sospetti non solo in materia politica, ma altresì religiosa. Ormai i casi degli evangelici toscani avevano destato l'interesse generale della stampa: se n occupavano non solo l'organo valdese « La Buona Novella » [30] e i giornali liberali piemontesi, come « L'opinione » e « La Gazzetta del popolo », ma

FABBRONI, *Dell'opera di Dio in Italia fatta dalla chiesa evangelica. Cenni*, Firenze, 1901; G. SPINI, *Risorgimento* cit., pp. 274-281, 307-322. Vedi pure notizie riassuntive in E. DI NOLFO, *Storia del Risorgimento e dell'unità italiana*, vol. VIII, Milano, 1965, pp. 204-206.

28 A proposito dell'attività del Geymonat, del suo arresto e dello sfratto del Geymonat e del Malan, vedi TH. VAN DEN END, *Paolo Geymonat* cit., pp. 33-52.

29 A proposito del Concordato, vedi G. BALDASSERONI, *Leopoldo II Granduca di Toscana e i suoi tempi*, Firenze, 1870, p. 406 e « Civiltà Cattolica » II (1851), vol. VI, p. 257.

30 Per quanto riguarda la « Buona Novella », già dal secondo numero dà notizie sui fatti di Toscana. « La Buona Novella » I, n. 2, 28 novembre 1851.

anche quelli svizzeri, inglesi e persino americani. A renderli ancora più clamorosi, sopravvenne l'arresto dello stesso conte Guicciardini sorpreso dalla polizia il 7 maggio 1851 nella casa di un cameriere, Fedele Betti, mentre leggeva il Vangelo insieme ad altri tre evangelici: i sigarai Carlo Solaini e Sebastiano Borsier ed il sarto Giuseppe Guerra. Nonostante il Concordato, la magistratura dichiarò il non luogo a procedere contro gli arrestati: ma questi furono ugualmente condannati in base alla legge di pubblica sicurezza a sei mesi di domicilio coatto.

L'intervento dell'incaricato d'affari inglese, e lo stesso interessamento del Ministro Palmerston riuscivano ad ottenere che la condanna fosse mutata nell'esilio, prima ancora che potesse scendere in Italia una deputazione dell'Alleanza Evangelica. Naturalmente il caso non poteva passare inosservato e se ne occuparono, tra gli altri giornali, da una parte la « Buona Novella » e dall'altra la « Civiltà Cattolica ». A Firenze lo « Statuto », che aveva pubblicato l'elenco dei condannati senza alcun commento, fu costretto a ripubblicarlo con l'indicazione precisa delle rispettive professioni, per mettere in cattiva luce, di fronte all'opinione pubblica, il conte Guicciardini mescolato con gente di rango tanto inferiore al suo [31].

Apparve allora nella « Buona Novella » un documento che giustamente il giornale valdese di Torino intuiva essere fondamentale per la storia dell'evangelismo italiano. Vogliamo alludere a quella *Lettera del conte Guicciardini ai suoi fratelli in fede*, che doveva essere considerata poi sempre come la prima confessione di fede del nostro movimento. Vi si respira una profonda spiritualità ed una totale assenza di legami denominazionali.

Mentre il Solaini e il Borsieri erano costretti ad emigrare a Malta perché il governo piemontese si era rifiutato di dare il visto

31 Sull'arresto del Guicciardini fiorì una rigogliosa serie di scritti e di opuscoli elencata da ST. JACINI, op. cit., pp. 81 ss. Vedi pure « La Buona Novella » I (1851-52), n. 12; « Civiltà Cattolica » II (1851), vol. V, p. 709. A proposito dell'interesse del mondo inglese per il caso Guicciardini, vedi *Correspondence between the British Minister at Florence and the Foreign Office, respecting the case of count Guicciardini. Presented to the House of the Lords, by command of Her Majesty, in pursuance of their address of March 13, 1854.* Copia in B.N.F., fondo Guicciardini. Su tutto il problema, vedi G. SPINI, *Risorgimento* cit., cap. VIII, « L'Inghilterra e il mito dell'Italia protestante ».

d'ingresso a sospetti mazziniani, gli altri quattro si avviavano verso il Regno Sardo, da dove il Guicciardini procederà per l'Inghilterra da lui scelta come sede di esilio.

Può essere interessante notare come la « Civiltà Cattolica » mescolasse ancora il problema politico al religioso, avendo intuito come la propaganda mazziniana e quella evangelica fossero strettamente connesse. Gli avvenimenti posteriori confermeranno l'esattezza dell'ipotesi dell'organo gesuitico. Ancora più clamoroso, però, fu il *caso Madiai*, cioè quello di due popolani di Firenze, Francesco e Rosa Madiai, che il 17 agosto 1851 furono sorpresi dalla polizia mentre leggevano la Bibbia insieme con Francesco Mannelli, Alessandro Fantoni, e Arthur de Noè Walker, un nobile inglese ben noto alla polizia come propagandista protestante, ed autore egli stesso di *Tracts* [32] con lo pseudonimo di Agesilao di Fontechiusa.

L'inglese, naturalmente, fu liberato il giorno dopo; il Mannelli e il Fantoni furono esiliati, mentre Francesco e Rosa Madiai furono incarcerati in attesa di subire il processo. Durante i lunghi mesi di detenzione preventiva, l'interesse dell'opinione pubblica protestante e liberale fu concentrato sull'esito del processo. Sui Madiai fiorì un'intera letteratura [33] e il governo inglese dispose addirittura che le spese della difesa dei due coniugi fossero a carico del Ministero degli Esteri inglese.

A tenore della legge del 30 novembre 1786, per il reato di « empietà commessa con il farsi operatori di propaganda e di proselitismo alla cosiddetta confessione evangelica o del puro Vangelo in danno ed onta della religione cattolica dominante nel Granducato », il tribunale condannò il 5 giugno 1852 i due coniugi, rispettivamente Francesco Madiai a cinquantasei mesi di reclusione nella

[32] Arturo de Noè Walker, dottore inglese residente a Firenze dove, sotto lo pseudonimo di Agesilao Fontechiusa, fu autore di trattati religiosi, arrestato il 17 agosto 1851 con i coniugi Madiai, fu rilasciato perché nato protestante. Il Guicciardini gli lasciò 2000 lire in segno di riconoscenza per l'assistenza avuta durante l'esilio. Vedi ST. JACINI, op. cit., *passim*.

[33] Sul caso Madiai, vedi G. SPINI, *Risorgimento* cit., pp. 310-314, con una ricca bibliografia specialmente inglese. Per seguire la vicenda, vedi pure « La Buona Novella » I (1851-52), n. 2, 12, 44, 45; II (1853-54), n. 2, 3, 5, 7, 10, 11, 14, 17, 21, nonché « Civiltà Cattolica » (1853), vol. II, p. 194 e IV (1853), vol. XI, p. 593; (1853), vol. I, p. 704; (1853), vol. II, p. 77.

casa dei lavori forzati di Volterra, Rosa Madiai a quarantacinque mesi di ergastolo computabili dal 26 novembre 1851; essi, inoltre, dovevano pagare le spese giudiziarie ed erano sottoposti ad una vigilanza di tre anni dopo la fine della detenzione.

A nulla era valsa l'arringa del difensore Maggiorani, impostata sulla tesi che lo Statuto avesse abrogato la legge del 30 novembre 1786 contro il proselitismo anticattolico, tanto più che lo stesso Statuto era a sua volta stato revocato il 6 maggio 1852.

La condanna dei Madiai provocò passi ufficiali presso il Granduca, sia da parte del governo inglese che del governo prussiano, mentre l'Alleanza Evangelica Internazionale preparava una deputazione composta da inglesi, francesi, tedeschi, olandesi e svizzeri i quali dovevano portare la loro comprensione ai Madiai e tentare di essere ricevuti dal Granduca. Non fu possibile ottenere un'udienza, e fu allora necessario inviare petizioni scritte al Granduca ed al Ministro degli esteri; anche perché il sovrano aveva nel frattempo irrigidito la sua posizione.

Il 25 gennaio ci fu una grande riunione alla *Exeter Hall* per chiedere la libertà dei Madiai, il 17 febbraio la Camera dei Comuni espresse il voto che la regina intercedesse personalmente, mentre circolava insistente la voce della morte di Francesco Madiai, provocando un'emozione senza precedenti. La « Buona Novella » ne dava l'annuncio, costernata che ancora nel secolo XIX potessero esservi martiri della libertà di coscienza. Per fortuna la notizia era falsa e dopo l'intervento congiunto della Francia (con un inviato di Napoleone III), della Prussia con lettere autografe del re, dell'Inghilterra con lettera autografa della regina Vittoria, e degli Stati Uniti d'America, Leopoldo II firmò la grazia mutando la pena in esilio perpetuo [34].

I Madiai furono liberati il 16 marzo 1853, dopo diciannove mesi di prigionia. Sbarcarono a Marsiglia; di qui si recarono a Nizza, ed infine si trasferirono a Ginevra, seguiti dal rispetto e dalla commozione dell'opinione pubblica. Il caso Madiai, come ve-

34 « La Civiltà Cattolica » commenta così la scarcerazione: « quando meno cel saremmo aspettato, quando meno al debol nostro opinare sembrava opportuno e confacente alla dignità ed all'amor proprio del Governo di Toscana, la grazia dei sciagurati sposi Madiai, è stata concessa dal Granduca per la pressione dei governi di Francia, Inghilterra e Prussia ». « Civiltà Cattolica » IV (1853), vol. II, p. 77.

dremo, aveva avuto una eco anche nel Parlamento piemontese, per opera del deputato Brofferio, e la stampa liberale di Torino aveva seguito l'avvenimento giorno per giorno imitando, naturalmente, la « Buona Novella » che dedicava amplissimi spazi all'episodio.

Ma il caso Madiai fu soltanto il più clamoroso tra i molti episodi di intolleranza e di repressione poliziesca.

Nel novembre 1851, in seguito a varie perquisizioni, si venne a conoscenza dell'esistenza in Firenze di un comitato che si sarebbe proposto di sostituire il protestantesimo alla religione cattolica, e di rovesciare la monarchia per proclamare la repubblica. Ne facevano parte Cesare Bettini, Giuseppe Brunelli, Gustavo Buonagrazia, Damiano Bolognini, Luigi Barbanera, Costantino Mini, Luigi Ricci, Pirro Giacchi, Francesco Mariani ed i fratelli Merlini, oltre a Pietro Cironi e Leonida Biscardi, noti mazziniani, arrestati l'8 luglio 1851. Il Cironi, il Biscardi ed il Brunelli erano tra i molti fiorentini ad aver ricevuto nel gennaio o nel febbraio il precetto di non frequentare la cappella svizzera [35]. La presenza di personaggi noti alle cronache politiche come Pier Cironi [36] pare confermare la coesistenza del movimento evangelico con quello democratico. Per curiosità ricorderemo che al Bettini furono sequestrate anche lettere scritte in linguaggio convenzionale da Genova, tra cui una in cui un anonimo corrispondente ringrazia il Bettini *delle piante* inviategli e dice di aver tenuto un discorso da *vero botanico* alla presenza di *Piero* che presto si recherà a Londra per vedere quali e quante sono le note della ristampa del celebre botanico Lord Stanliski; inoltre lo scrivente si sta preparando a fare un viaggio sulle giogaie delle Alpi onde conoscere l'*apis philosophorum*. La lettera poteva essere di qualcuno degli evangelici toscani in esilio a Genova come il Betti ed il Magrini.

Lord Stanliski può infatti essere con molta verosimiglianza Lord Shaftesbury [37], presidente dell'Alleanza Evangelica, e le gio-

35 A.S.F., Fondo prefettura segreta (1851), busta n. 9.

36 Vedi, per la coincidenza tra movimento evangelico e movimento democratico in Toscana, G. SPINI, *Protestantesimo e democrazia nel risorgimento toscano*, in « Rassegna Storica-toscana » X (1963), n. 2; G. PANSINI, *Democrazia e umanitarismo in Piero Cironi*, in *Prato e la rivoluzione toscana del 1859*, Prato, 1959, pagine 47-118.

37 Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, nato a Londra il 28 aprile 1801, fu educato a Oxford; entrò nel Parlamento nel 1826 e partecipò ai governi Wellington

gaie delle Alpi, paiono chiaramente alludere alla zona montana del distretto di Pinerolo, più nota come valli valdesi, centro del movimento valdese.

Il Bettini, ad ogni modo, aveva negato di essere in relazione con il Guicciardini, ma fu condannato come mazziniano ad un anno di reclusione da scontarsi a Volterra.

Intanto veniva arrestato il 15 novembre 1851 anche un precettore, Damiano Bolognini, nella cui casa si trovarono molti opuscoli e lettere, fra cui una, interessante per il suo linguaggio significativamente mutuato dall'Apocalisse, di un Antonio Baldi, che da Torre Luserna (Torre Pellice) capoluogo delle valli valdesi, ove doveva essere studente nel Collegio valdese, scrive delle attenzioni avute verso di lui dai professori B. Malan e B. Tron e riferisce delle

> molte riunioni in questo paese benedetto dall'Evangelo in cui si sentono cose di paradiso... Io, intanto, ringrazio Dio di essere stato liberato dalla famosa donna di cui è detto nell'Apocalisse.

Il 20 gennaio 1852 era arrestato il medico Daniele Mazzinghi, per avere impedito che un moribondo, Pietro Fallai, ombrellaio di Empoli, fosse trasportato in ospedale come suggerivano i preti, che lo conoscevano come eretico. Dopo sessanta giorni di prigionia, il dottore con il suo coimputato Gaetano Carini, furono condannati « allo sfratto perpetuo » dal Granducato il primo, ed a sei mesi di ergastolo il secondo. Il Mazzinghi si recò subito a Genova, dove poco dopo dovrà fare conoscenza con il carcere del « liberale » stato piemontese, per avere due anni dopo una nuova espulsione, questa volta dagli Stati Sardi!

In Toscana, intanto, veniva rimessa in vigore la legge che ripristinava la pena di morte per i delitti di sacrilegio, mentre la polizia poteva infliggere « in via economica », come si soleva dire allora, dai sei mesi ai cinque anni di domicilio coatto a coloro che si rendessero sospetti in materia politica o religiosa. Il 4 ago-

e Peel. Dopo il 1833 consacrò la sua attenzione a cause filantropiche, come l'abolizione del lavoro dei fanciulli e l'introduzione delle dieci ore lavorative; fu inoltre promotore di scuole per poveri. Fu uno dei promotori dell'Y.M.C.A. e eminente personaggio dell'Alleanza Evangelica. Morì il 1° ottobre 1881.

sto 1853 un decreto della prefettura di Pisa condannava anche il banchiere Angelo Guarducci ad un anno di detenzione per « trame contro l'ordine pubblico ». Egli, che era già stato esule per ragioni religiose, era ora risultato fare parte di una associazione patriottica.

L'anno 1853, che doveva vedere la liberazione dei Madiai, cominciava con una serie di condanne per motivi religiosi. Nel gennaio, infatti, veniva condannato a due anni di reclusione Carlo Carrara, o Carrana, sotto l'accusa di avere opinioni contrarie alla religione di stato ed al governo [38]. Nell'agosto venne fatta un'irruzione in casa del fornaio fiorentino Natale Lippi, e vi si trovarono vari libri tra cui un classico della letteratura protestante, come il *Pellegrinaggio del cristiano* del Bunyan, una storia della Riforma in Italia, varie porzioni della Sacra Scrittura e copie della Bibbia del Diodati. Furono sorpresi a leggere la Bibbia con il padrone di casa anche Alessandro Carli e Pietro Ciari, che vennero rilasciati dopo quindici giorni di carcere, mentre il Lippi dovette subire una condanna a tre mesi.

Nel settembre del 1853 era entrato in vigore un « Nuovo Codice criminale » il cui articolo 137 puniva la distribuzione di libri eretici col carcere fino a dieci anni. La prima ad essere incriminata a tenore di tale disposizione di legge fu una giovane inglese, miss Cunninghame che, in vacanza ai Bagni di Lucca, fu arrestata il 12 settembre 1853 per aver distribuito vari opuscoli tra cui il solito *Pellegrinaggio del cristiano.* Trasportata immediatamente in prigione, si stava già preparando un processo clamoroso quando, improvvisamente, il Granduca ordinava la liberazione della signorina inglese.

L'avvocato Salvagnoli, che se n'era assunto la difesa, aveva avuto d'altra parte l'impressione che l'imputata preferisse essere condannata nella speranza di rinnovare il clamore del caso Madiai, giovando così notevolmente alla causa della libertà religiosa in Toscana. La « Civiltà Cattolica » non perse l'occasione per dichiarare il suo appoggio allo Stato toscano, soprattutto sostenendo che la libertà spettasse solo alla verità, e che in realtà la

38 Vedi J. Wood Brown, *An Italian Campaign* cit., p. 260; L. Fabbroni, op. cit., p. 13.

Cunninghame stesse carpendo la buona fede di ingenui contadini, in polemica con « L'opinione » e la stampa liberale e protestante di Torino [39].

La propaganda evangelica e le persecuzioni si allargavano, intanto, dalle città alle campagne. A S. Piero in Bagno, tal Giovan Battista Ruggeri era tenuto in prigione per otto mesi per aver enunciato princìpi contrari alla religione cattolica [40]. Nel dicembre del '53 a Sesto Fiorentino venivano arrestati un muratore, tale Pietro Baldi, ed un barbiere e calzolaio, Michele Manzuoli, imputati di leggere la Bibbia nei giorni festivi in aperta campagna insieme ad alcuni amici, e di fare anche distribuzione di opuscoli. Accusati di « empietà » venivano condannati a dieci mesi in data 12 luglio 1854, in base all'articolo 60 della legge 1786 e del comma 2 dell'articolo 137 del Nuovo Codice penale [41].

Si occupa del caso il nuovo giornale « La Luce Evangelica », da poco nato a Torino, ancora più interessato della stessa « Buona Novella », perché emanazione di gruppi evangelici liberi, molto simili a quelli toscani i quali riconoscevano nel Guicciardini il loro capo morale e cominciavano a subire, oltre alle persecuzioni in patria, anche accuse all'estero.

« The North British Review », infatti, aveva accusato i « fratelli » toscani di eccessiva tendenza all'individualismo ed aveva insinuato che vi fosse un adattamento perfetto delle dottrine plymoutiste alle tendenze democratiche dell'Italia centrale. « La Luce Evangelica » rifiuta sdegnosamente il titolo di plymoutisti, anche se non quello di democratici, pur dichiarando di non accettare nessuna mescolanza tra politica e religione [42].

39 Per quanto riguarda il caso Cunninghame, vedi *Correspondence relating to the recent case of the imprisonment of miss Cunninghame at Florence. Presented to the House of Commons, by command of Her Majesty, in pursuance of their address of February 13, 1854*, London, 1854. Vedi pure ST. JACINI, op. cit., p. 158 che riporta una lettera dell'avv. Salvagnoli allo Scarlet, ed inoltre *Miss Cunninghame in Toscana, ovvero del diritto di reprimere la propaganda eterodossa*, in « Civiltà Cattolica » IV (1853), vol. IV, pp. 257-266.

40 Uscito una prima volta dal carcere doveva essere di nuovo incriminato nel 1856 e processato il 2 giugno dello stesso anno. Veniva assolto anche per la splendida difesa dell'avvocato Salvagnoli, « Buona Novella » V, n. 24 e n. 27 (13 giugno e 4 luglio 1856).

41 A.S.F., Tribunale di prima istanza, prot. 40, n. 69.

42 Si veda « La Luce Evangelica » I, n. 3, 1° luglio 1854, che si riferisce alla

Probabilmente qui si può cogliere un punto essenziale per comprendere il futuro sviluppo dell'opera. Non vi può essere dubbio sulla coincidenza di ideali religiosi e politici tra i protagonisti di questo duro decennio di repressione in Toscana. Non vi è pure alcun dubbio che, come affermava la stessa « Luce Evangelica », non fosse possibile che uomini che avevano rischiato la vita per affermare la propria individuale indipendenza potessero poi accettare una subordinazione a movimenti stranieri e rinunciassero all'interno della chiesa a quella libertà che cercavano nello stato. Lungi, quindi, da un influsso plymoutista diretto, vi fu un naturale combaciare della ecclesiologia dei « fratelli », aliena da ogni gerarchia, con le esigenze democratiche espresse dal movimento italiano in Toscana e in Piemonte.

Non si possono naturalmente escludere anche i contatti tra membri della chiesa italiana ed il plymoutismo. Il Guicciardini ne aveva avuti fin dai primi tempi della sua conversione tramite le « assemblee » svizzere, ed il Pietrocola Rossetti, che sarebbe divenuto il braccio destro del conte, proprio in quegli anni era membro di una delle principali comunità di « fratelli » inglesi in Orchard Street a Londra.

Questi uomini, il cui atteggiamento politico destava sospetto negli ambienti conservatori anche protestanti, trovavano invece aiuto presso coloro che avevano forme cultuali simili alle loro. In tal modo si può spiegare come mai, mentre in Inghilterra il movimento dei « fratelli » si era formato in ambiente aristocratico, in Italia esso fu, fin dal suo inizio, un movimento democratico e popolare e conservò sempre in seguito tale caratteristica.

Nel 1855 si ebbe il processo contro Domenico Cecchetti, che rivelò l'esistenza di una Società evangelica di mutuo soccorso tra i sigarai di Firenze [43]. Il Cecchetti, quattro mesi dopo, venne la-

« North British Review » del novembre 1853 e all'« Eco di Savonarola » che aveva prontamente ribattuto all'accusa.

[43] « Ebenezer » X (1933), n. 17. A proposito del Cecchetti, vedi pure « La Buona Novella » IV (1855), n. 18 e n. 25. Tra l'altro la « Buona Novella » aveva aperto una sottoscrizione a favore della famiglia Cecchetti, raggiungendo nel giugno la cifra di L. 410,45.

sciato in libertà e inviato in esilio dove morí nel 1858, forse in seguito agli stenti patiti in carcere. Il 2 giugno 1856 si svolse un nuovo processo contro G. B. Ruggeri, assolto per merito della splendida difesa dell'avvocato Vincenzo Salvagnoli, che sostenne non potere essere considerato reato il semplice leggere la Bibbia del Diodati secondo l'imputazione ascritta al giovane Ruggeri.

A Livorno, il 17 gennaio 1853, venivano denunciati al governatore i coniugi Giovanni e Annunziata Gimignani che sarebbero stati apostati dal cattolicesmo e pertanto veniva loro revocata la tutela di un orfanello che era stato loro affidato. I due coniugi si sottrassero all'iniquo decreto trasferendosi per breve tempo a Genova, da dove ritornavano qualche mese dopo e cominciavano un'attività di proselitismo non più scoperto [44].

Intanto era nato un gruppo evangelico a Pontedera, di cui era guida il carpentiere Scipione Barsali, coadiuvato da un certo Eusebio Massei, che fu condannato il 24 ottobre 1854 ad un anno di carcere. Più tardi a Pontedera verranno incolpati di proselitismo anticattolico sedici persone che dovevano essere sottoposte ad un lungo processo, più volte interrotto, che si concluse il 16 gennaio 1857 con l'arresto di Scipione Barsali, Lorenzo Masi, Vincenzo Fantozzi, Eusebio Massei, imputati di visitare un tale Coltelli che, in stato di morte, si rifiutava di ricevere i sacramenti [45].

Anche a Pisa si tenevano delle riunioni ad opera del già citato Tito Chiesi, di Maria Young e Antonio Gambaccini. Uno dei mezzi di diffusione del movimento evangelico era infatti la circolazione clandestina delle Bibbie e di libri od opuscoli. Tale circolazione si giovava di una serie di punti di appoggo creati dallo Stewart a Livorno, dalla signora Young a Pisa, da vari residenti stranieri a Bagni di Lucca e da un tal Leopoldo Fabbroni, agente segreto della Società Biblica a Firenze, e più tardi anziano della Chiesa Cristiana Libera e perfino, a modo suo, storico del movimento [46].

[44] J. Wood Brown, op. cit., p. 91.

[45] Vedi J. Wood Brown, op. cit., p. 219. « La Buona Novella » VI, n. 6 (31 marzo 1857); n. 12 (1° luglio 1857), n. 13 (15 luglio 1857).

[46] Vedi rapporto del capo commesso di vigilanza 13 maggio 1857, in A.S.F., fondo prefettura segreta, busta 3. Il Fabbroni, autore tra l'altro del racconto di tipo agiografico *Dell'Opera di Dio in Italia fatta dalla Chiesa Cristiana Evangelica*, Firenze, 1901, sarebbe stato poi protagonista di un episodio d'intolleranza religiosa dieci anni dopo in pieno Regno d'Italia. Vedi cap. V, par. 1.

Possiamo vederne un quadro realistico, attraverso i rapporti dei vari delegati di pubblica sicurezza. Essi tendono a screditare un movimento nato in massima parte da braccianti, operai, in realtà tutti poveri popolani che diffondevano la nuova fede, la quale si identificava per loro con una speranza di maggior libertà e di vita spirituale.

Uno di questi delegati afferma potersi concludere [47]:

> questa propaganda incontra il suo maggiore favore nelle persone malcontente dello stato attuale dell'Italia, o di tendenze liberali, e nel basso popolo nel quale più abbonda il bisogno, la inesperienza, l'indifferentismo, ed è minore l'istruzione in materia di religione.

Il delegato di Santa Croce aggiunge [48]:

> Il perverso principio religioso è congiunto col perverso principio politico, avvegnacché gli uni e gli altri agitatori agiscano di conserva o traggano partito, quelli politici dall'azione dei secondi.

A Sesto Fiorentino [49] il Manzuoli ed il Baldi erano riusciti a creare una comunità abbastanza numerosa, formata da alcuni contadini, calzolai, « vagabondi » (equivalente di « braccianti senza lavoro fisso »), che si riunivano, o in casa del Baldi, o all'aperto; il nome tecnico da essi usato per tali riunioni era quello che diventerà poi tipico della Chiesa Cristiana Libera. Erano « raunanze » in cui si leggeva la Bibbia ed intervenivano molte persone provenienti dai luoghi vicini, dove vi erano altre riunioni, a Calenzano, Settimello, Querceto. Non essendo sufficiente l'azione della polizia, i preti di Sesto aizzarono contro la famiglia Manzuoli l'odio popolare, provocando l'abbandono di tutta la clientela del barbiere;

47 *Relazione del delegato di S. Giovanni al Prefetto di Firenze* del 24 maggio 1857, in A.S.F., pref. segr., busta n. 3.

48 Rapporto del delegato di S. Croce in data 16 maggio 1857, in A.S.F., pref. segr., busta n. 3, cit. in CRANE, op. cit., p. 171.

49 Per i fatti di Sesto, vedi E. RAGIONIERI, *Un comune socialista: Sesto Fiorentino*, Roma, 1953, p. 178 e soprattutto P. CRANE, *Movimento evangelico in Toscana* cit., pp. 171-178, che utilizza A.S.F., pref. segr., busta 3, contenente vari documenti dell'anno 1857 ed in particolare i rapporti dei delegati di P.S. di S. Maria Novella al Prefetto, del capo commesso di vigilanza e del Prefetto al Ministro degli interni, dal 16 maggio al 6 luglio 1856.

varie volte, sia lui che la moglie, furono circondati da masse urlanti che arrivarono fino al punto di picchiare ed insultare la donna; essa fu costretta a chiedere protezione alla polizia, suscitando stupore per questo ricorso alle autorità da parte di persone così meritatamente perseguitate.

Era infatti logico per il delegato di S. Maria Novella che i parroci

> cercassero di arginare il diffondersi dell'errore mettendo in guardia il popolo com'era nel loro diritto e dovere.

Negli ultimi anni del regime granducale, le autorità preferirono in genere evitare processi clamorosi, come quelli contro il Guicciardini ed i Madiai; si ricorse invece largamente a forme più insidiose di persecuzione: diffide e vessazioni di polizia; licenziamenti dal lavoro di persone individuate come frequentatori di conventicole evangeliche: aizzamento delle folle contro gli evangelici per rendere loro la vita impossibile.

Quando i Manzuoli furono costretti a trasferirsi a Firenze, il carretto contenente le loro masserizie fu incendiato, ed essi si salvarono a stento. La persecuzione nei loro confronti, aveva raggiunto lo scopo prefisso.

A Castello, tale Gabriele Bacherini, muratore, aveva cominciato riunioni tra i suoi compagni, tra cui risultano tre muratori, un manovale ed un calzolaio, visitati spesso da Baldi e Manzuoli. A Settignano vi era un altro gruppetto, formato da scalpellini e marmisti, che si riunivano su un poggio la domenica per ascoltare Andrea Betti e Antonio Renzi che leggevano la Bibbia. Secondo un testimone, una donna li avrebbe visti mangiare pane e bere vino, cioè fare quella « Cena del Signore » che sarebbe il segno più preciso della nascita di un'autentica comunità evangelica.

Naturalmente, anche in questo caso, vi fu un processo che coinvolse altri abitanti del paese, tra cui il maestro di scuola Luigi Cesari, poi assolto, ma la cui scuola rimase strettamente vigilata. Anche questo procedimento penale, per mancanza di prove, o più probabilmente perché l'autorità era soddisfatta di aver fatto cadere sospetti nella popolazione, senza poi giungere ad un processo che poteva essere pericoloso, si arenò [50]. A Quinto esisteva un altro

[50] Per Castello, vedi: Rapporto del delegato di S. Giovanni, in data 3 mag-

gruppo evangelico, di cui facevano parte tre persone che si adoperavano a diffondere vari opuscoli. A Fiesole erano arrestati un Andrea Franci, Luigi Pratesi, e Angelo Benucci, che per l'intervento di potenze estere furono rimessi in libertà nel febbraio del '58.

Oltre alla zona attorno a Firenze, riunioni evangeliche erano cominciate nell'isola d'Elba, aiutate anche dai turisti provenienti dai vapori che collegavano la maggiore isola toscana a Nizza, mentre nuovi processi si svolgevano nei dintorni di Pisa, a Pontedera, e nei primi mesi del 1858 fu arrestata a Massa Marittima un certo Dami, che era solito presiedere riunioni in cui leggeva e spiegava un capitolo della Bibbia, e cui partecipavano alcuni braccianti. Il Dami, dopo cinque mesi di prigione preventiva, veniva esiliato [51].

In maggioranza, abbiamo visto che i capi del movimento evangelico, ad eccezione del Guicciardini, il Magrini o il Bolognini, erano persone molto semplici ed appartenenti al proletariato, operaio o contadino, che pure erano riuscite a mantenere in vita, in condizioni proibitive, il movimento, certo tenendosi anche in contatto con le centrali piemontesi e straniere, ma dimostrando una autentica vitalità. Fanno eccezione alcuni maestri, come Pietro Lucchetti (o J. P. Luquet) che tentava di avviare scuole per abitanti della campagna lucchese, ma si vide vietare ogni attività didattica da un decreto di polizia in data 20 agosto 1856.

Il Barsali esprimeva in una lettera allo Stewart a Livorno [52] la sua convinzione della necessità che vi fosse un governo interno nella chiesa e che qualcuno rappresentasse la famiglia cristiana di fronte alle autorità statali. Dal canto suo, il Chiesi vedeva nemici sia nei democratici che nei reazionari. Il grosso del movimento, tuttavia, poteva condividere pienamente le linee generali espresse dal Guicciardini nella sua lettera ai fratelli fiorentini:

> In questi tristissimi tempi in cui il mondo è traviato da tante vane speculazioni, io vi consiglio che non vogliate, nelle

gio 1857, in A.S.F., pref. segr., busta n. 3; per Settignano, Rapporto del delegato di S. Croce, 29 dicembre 1857, A.S.F., pref. segr., busta n. 3.

51 Per il Dami, vedi lettera del Prefetto di Grosseto al Ministro degli interni, 29 maggio 1858, in A.S.F., Min. int., sez. polizia, cas. 625, aff. 133.

52 Per la lettera del Barsali allo Stewart, vedi J. Wood Brown, op. cit., pagine 79 ss.

cose della fede e della coscienza, giammai affidarvi sopra qualunque individuo, né sopra una casta di persone: il Signore Gesù Cristo è il solo Mediatore: il solo nostro Sommo Sacerdote, il solo nostro Maestro.

Non occorre andare alla chiesa per pregare, né per rendere grazie al Signore. Anzi quando volete pregare, ritiratevi nella vostra cameretta; dove due o tre sono riuniti nel nome del Signore, ivi Egli è presente ed ascolta. Andate di casa in casa per rompere il pane. Così facevano tutti i fedeli, tutti i discepoli nei tempi apostolici. Non vi è bisogno per questo, né di apparati, né di forma, né di persone speciali. Ciò è buono a sapersi in tempi difficili e di persecuzione come questi, in cui non è permesso alla vera Chiesa di avere un'organizzazione esteriore. Il Signore manifesterà nell'assemblea dei fedeli i diversi suoi doni e i diversi ministeri; e la Chiesa (non il papa, né qualunque gerarchia) riconoscerà i doni dello Spirito Santo. Nessuno sia passivo nella ricerca della propria salvezza. Iddio nell'ultimo giorno non chiamerà a rendiconto i mallevadori, cioè non il ministro, non il confessore, non il vescovo, non il papa; ma ciascuno sarà giudicato per conto proprio... In molte circostanze converrà ubbidire a Dio anziché agli uomini, come già sapete [53].

Scrivendo oltre trent'anni dopo, perfino un discepolo del Guicciardini come C. Zanini sentiva la necessità di evitare una interpretazione estremista di queste parole ed aggiungeva:

ora, grazie a Dio, i tempi sono mutati, perciò la vita pubblica della Chiesa è di somma necessità per la fedeltà della testimonianza-luce del mondo.

[53] C. A. Zanini, *T. Pietrocola Rossetti* cit.

Capitolo III

LA NASCITA DELLE CHIESE LIBERE IN ITALIA

1. I prodromi – 1848-1853

a) *L'espansione dei valdesi dopo il 1848*

Il clima che si respira nel Piemonte dopo il 1848 è di una costante tensione, più adatta ad un periodo di guerra che di pace. Il Regno Sardo è, a poco a poco, rimasto il solo stato costituzionale italiano. La Toscana ha formalmente ancora la costituzione, ma, di fatto, si avvia all'abrogazione dello Statuto. L'Austria, vincitrice della guerra 1848-49, può imporre gravose condizioni. Il governo liberale è quindi sempre minacciato dall'esterno come dall'interno. Basterebbe un passo falso a fare precipitare la monarchia costituzionale piemontese.

Di qui la gravità del problema costituito dagli emigrati politici [1], pullulanti, oltre che a Torino, a Genova, Alessandria, La Spezia, Tortona, anche in rapporto ai periodici tentativi rivoluzionari mazziniani, come quelli di Genova nel 1849 e di Savona nel 1852 [2]. Dopo ogni tentativo d'insurrezione, come quelli citati, si assisteva ad una vera e propria falcidia di esuli che venivano espulsi dallo stato, con motivazioni talora insufficienti o addirittura assurde. Ad esempio C. E. Muzzarelli, già presidente del governo costituzionale pontificio, cieco e, come vedremo, implicato nell'organizzazione della prima comunità evangelica genovese, viene proposto per l'espulsione « perché dedito al vino » e « sparlatore del go-

[1] A proposito dell'emigrazione in Piemonte e della funzione avutavi dall'abate Cameroni, vedi F. Poggi, *Emigrazione politica italiana nel Regno di Sardegna*, in *Dizionario del Risorgimento* cit., vol. I, pp. 964-972. Vedi pure N. Rosselli, *Carlo Pisacane e il Risorgimento italiano*, Milano, 1932. Vedi *Lettera aperta all'abate Cameroni*, in « L'Italia e il Popolo » I (1851).

[2] Sull'ambiente mazziniano nel genovese, vedi N. Rosselli, *Carlo Pisacane e il Risorgimento Italiano* cit., ed inoltre A.S.T., sez. I, corrispondenza Gabinetto Ministero interni, filze 6-21.

verno »[3]. Tra gli emigrati degli altri stati della penisola non mancavano anche degli evangelici espulsi dalla Toscana, o esuli politici che avevano già avuto occasioni di contatto col protestantesimo e comunque si dimostravano ricettivi ad influenze evangeliche[4].

Accanto a quello fondamentale dei rapporti fra stato e chiesa, un altro grave problema del regno sabaudo era quello della libertà religiosa. Invero lo Statuto di Carlo Alberto proclamava la tolleranza dei culti non cattolici già esistenti, pur riconoscendo il cattolicesimo come religione dello stato. Il Codice penale ancora in vigore era, d'altra parte, meno comprensivo dello Statuto e gli articoli 145, 146, 164, si prestavano ad impedire il libero esercizio di culti non cattolici. Era infatti ammesso, come in Toscana, l'avere una fede diversa dalla cattolica, ma ne era impedita qualsiasi manifestazione che potesse essere interpretata come proselitismo[5].

In questa situazione veniva ad avere particolare importanza la presenza valdese. Fino al 1848 i valdesi erano stati nelle loro valli in condizioni non molto dissimili da quelle di un ghetto, ma ora approfittavano del nuovo clima instauratosi per far ascoltare la loro voce.

Durante tutto il decennio 1849-1858, ed in particolare nel primo quinquennio, si sviluppa nel Regno di Sardegna un forte

[3] Carlo Emanuele Muzzarelli, nato nel 1797 a Ferrara, aveva seguito la carriera ecclesiastica divenendo monsignore di curia. Nel 1848, dopo l'assassinio di Pellegrino Rossi e i vani tentativi Galletti e Soglia per la costituzione del ministero, venne incaricato da Pio IX di formare il Gabinetto in cui fece entrare Pietro Sterbini che la voce pubblica indicava come il responsabile dell'assassinio di Pellegrino Rossi. Forse per tale motivo il Pontefice gli negò la fiducia e fuggì a Gaeta. Il Muzzarelli allora prese parte al governo della Repubblica Romana. Dopo la fine della Repubblica Romana emigrò a Genova dove le carte di polizia ce lo descrivono cieco e sparlatore del governo. Si avvicinò all'ambiente evangelico e fu tra i fondatori della comunità evangelica di Genova. Morì a Villa Cristina, presso Torino, il 10 aprile 1856. Vedi *Dizionario del Risorgimento Italiano* sub voce; C. SPELLANZON, *Storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, Milano, 1950.

[4] Abbiamo già osservato come molti evangelici toscani si fossero trasferiti nel Regno Sardo per evitare pene gravi o avendo preferito l'esilio al carcere. Insieme ad essi potremo ricordare l'ammiraglio Packenham. A proposito di molti di costoro, vedi G. SPINI, *Risorgimento* cit., p. 305; V. VINAY, *Luigi De Sanctis* cit., pp. 244-246; A. ARMAND HUGON, *Correnti evangeliche tra gli italiani in esilio 1840-1860*, in R.S.R. XLIII (1956).

[5] Su questo problema, vedi G. PEYROT, *Rapporti tra Stato e Chiesa Valdese in Piemonte nel triennio 1849-1851*, in « Il diritto ecclesiastico » 1955, p. 111 ss. Vedi pure JAHIER, *Il primo articolo dello Statuto e la libertà religiosa*, Torino, 1925.

dibattito a proposito dello Statuto. I liberali moderati vedevano in esso l'alba dei tempi nuovi e vi scorgevano la garanzia di ogni libertà. I liberali democratici vedevano nello Statuto la base per un'autentica uguaglianza dei cittadini e lo interpretavano nel senso più largo, considerando le leggi allora esistenti in contrasto con lo spirito del patto fondamentale. I clericali, invece, si richiamavano fermamente allo Statuto come alla base per la riaffermazione dei diritti di primazia del culto cattolico nei confronti delle religioni tollerate.

Basterà dare un esempio soltanto della portata di questa posizione clericale. Nel dicembre 1849 il pastore di Torino, Amedeo Bert, pubblicava un'opera di presentazione del popolo valdese [6], che doveva provocare una prima polemica pubblica cui parteciparono, da una parte, giornali liberi come il « Risorgimento » e dall'altra « L'Armonia », principale organo di stampa del movimento cattolico piemontese [7]. Il « Risorgimento », lodando apertamente l'opera

6 A. BERT, *I Valdesi ossieno i Cristiani Cattolici secondo la Chiesa primitiva*, Torino, 1849.

7 Intervengono nel dibattito il « Risorgimento » anno II, n. 598, con aperte parole di lode per il Bert, cui risponde « L'Armonia » II (1849), n. 147, n. 148, fino al n. 1 dell'anno III (1850), con frequenti articoli in cui si afferma che l'uscita del libro violerebbe l'articolo primo dello Statuto e si mettono in rilievo le contraddizioni implicite nell'aver voluto misurare la validità del pensiero valdese sul metro della storia, mentre poi si afferma la non validità delle tradizioni storiche della Chiesa (romana). A proposito della stampa piemontese si può ricordare che essa aveva cominciato la sua libera espansione dopo lo Statuto del 1848. I giornali più significativi furono: « L'Armonia » il cui titolo completo è « L'Armonia della Religione con la Civiltà », organo clericale che si è stampato dal 1848 al 1866 a Torino. Facevano parte dell'*équipe* redazionale mons. Moreno vescovo di Ivrea, i marchesi Carlo Emanuele Birago e Gustavo di Cavour, oltre ai « teologi » Guglielmo Audisio e Giacomo Margotti. I primi quaranta numeri furono bisettimanali, per poi divenire trisettimanali. Il giornale divenne quotidiano dal 1855 e dovette interrompere le pubblicazioni dal giugno '59 al gennaio 1860 in concomitanza con la seconda guerra di indipendenza e gli eventi ad essa seguiti. Riprese le pubblicazioni, il giornale continuò fino al '63 quando il gruppo redazionale, da cui si era già staccato qualche anno prima il marchese Gustavo di Cavour, si scisse in due per la fondazione di un nuovo giornale « L'Unità Cattolica ». Abbiamo seguito particolarmente « L'Armonia » perché dà dati sicuri nella controversia col movimento protestante in Piemonte e perché, pur essendo stato la corifea della stampa cattolica del Regno di Sardegna e poi del Regno d'Italia, ha sempre mantenuto notevole dignità giornalistica. Della stessa corrente è « Il Cattolico », sorto a Genova il 26 luglio 1849 sotto la direzione del sacerdote Antonio Campanella. Tale giornale diventa particolarmente importante dopo il 1853, quando mons. Charvaz, già vescovo di Pinerolo e precettore di Vittorio Emanuele II, divenne arcivescovo di Genova. Altri giornali cattolici furono « Il Vero Amico del Popolo », « La Campana », poi « Campanone », poi « Cam-

del Bert, coglieva l'occasione per esaltare la funzione di civiltà che il popolo valdese aveva esercitato nei secoli e che ora si apprestava a svolgere nel nuovo stato di cose aperto dallo Statuto. « L'Armonia », invece, vedeva nella pubblicazione del Bert una violazione dell'articolo I dello Statuto.

Potremmo sostenere, senza tema di smentita, che lo stato piemontese si reggesse su un equivoco per cui lo Statuto poteva a buon diritto servire agli uni ed agli altri. Non si deve dimenticare che, in tempi a noi più vicini, il fascismo non sentì la necessità di abrogarlo. Del resto, nella seduta del 28 giugno 1854, in Senato, si era affermato che « l'esercizio pubblico dei culti tollerati è tra noi una solenne infrazione del patto fondamentale ».

Si trattava di dare ai culti cosiddetti « tollerati » una regolamentazione che fissasse i rapporti tra essi e la legge, ed in particolare definisse chiaramente a quali leggi si riferisse lo Statuto, quando le citava per delimitare i caratteri della tolleranza concessa. Il tentativo compiuto dalle prime tre legislature piemontesi di stipulare dei facsimili di concordati con ognuna delle confessioni interessate, portò ad un accordo con le comunità ebraiche, ma, per quanto ri-

panile » e « Le bon sens » di Chambéry. Particolarmente importante per la nostra ricerca è anche « La Gazzetta del Popolo » che iniziò le sue pubblicazioni il 16 giugno 1848 con un atteggiamento di sinistra moderata, tanto da potere spesso oscillare tra l'opposizione ed il governo del Cavour. Particolarmente importante per aver presentato per la prima volta alle elezioni al Parlamento Subalpino il Garibaldi, la « Gazzetta del Popolo » segue con molto interesse i problemi della libertà religiosa in Piemonte così da divenire una fonte indispensabile insieme con « L'Armonia » e col giornale valdese « La Buona Novella ». Le polemiche tra « La Gazzetta del Popolo » e « L'Armonia », come tra i giornali cattolici ed il periodico valdese, sono molto forti, anche se a frenare la libertà di espressione esiste una legge sulla stampa emanata il 26 marzo 1848 in conseguenza all'uscita dello Statuto e che era pur sempre più tollerante del Codice penale in vigore. Per quanto riguarda il reato di proselitismo e di vilipendio alla religione cattolica, l'articolo 16 stabiliva:

> Chiunque, valendosi dei mezzi indicati nell'articolo primo, commetta uno dei crimini contemplati negli articoli 164, 165 del Codice Penale sarà punito secondo i casi con gli arresti e col carcere estensibile ad un anno e con multa estensibile a L. 2000.

Non erano infrequenti i processi sia contro i giornali cattolici che contro quelli democratici tra cui si segnalavano « L'Italia e il Popolo » di Genova, dichiaratamente mazziniano, la cui redazione fu interamente arrestata in occasione del fallito tentativo Pisacane e « L'Avvisatore Alessandrino » che avremo occasione di seguire dettagliatamente. Vedi le singole voci del *Dizionario del Risorgimento Nazionale* cit. Un certo rilievo ha anche, tra i giornali moderati, « L'Opinione », che però solitamente riecheggia le notizie comparse sulla « Gazzetta del Popolo ».

guarda i valdesi, finì in un nulla di fatto, per l'atteggiamento intransigente della Tavola Valdese, che aveva capito come qualsiasi concordato, in realtà, venisse a limitare la libertà di espansione della chiesa.

Come vedremo, se la Chiesa Valdese avesse accettato di concordare con lo stato i limiti della propria azione, avrebbe reso operante nei suoi confronti l'articolo I dello Statuto, là dove si affermava che solo le chiese esistenti godevano di tolleranza e pertanto le Chiese Libere, oggetto del nostro studio, non avrebbero avuto la possibilità di vedere la luce, approfittando della mancanza di una precisa regolamentazione di legge. Non a caso, infatti, nel 1854, quando comparirà la « Luce Evangelica », « L'Armonia » [8] si richiamerà un'altra volta all'articolo I dello Statuto, per mostrare come, dal momento che il giornale si definisce non valdese, non si possono ad esso applicare le guarentigie statutarie, che riguarderebbero solo valdesi ed ebrei.

In un clima tanto difficile, che spesso rasenta la guerra civile, incomincia l'opera di « evangelizzazione » nel Regno Sardo, al di fuori delle tradizionali valli valdesi.

A Torino, la cura della comunità protestante era, fin dal 1833, affidata al pastore valdese Amedeo Bert, di cui abbiamo prima citato il volume che tanto scalpore aveva suscitato.

L'inizio della nuova opera di propaganda fuori dalle valli coincise con l'invio a Torino del pastore G. P. Meille con lo scopo dichiarato di cominciare un'opera in lingua italiana ed iniziare un nuovo giornale dal titolo chiaramente indicativo: « La Buona Novella ». Non si trattava del primo giornale protestante, perché era stato preceduto, fin dal 1849, da « l'Echo des vallées vaudoises » [9],

[8] Vedi « L'Armonia », VII (1854), n. 71: « Giornale di fazione italico protestantico - politica in Piemonte ». Contiene una critica violenta contro il direttore del giornale Vincenzo Albarella d'Afflitto. Nel n. 74 si sostiene che, mentre lo Statuto dà diritto all'esistenza, anche se non al proselitismo, dei valdesi e degli ebrei, nega ogni tolleranza ad altri culti e quindi la stessa « Luce Evangelica », che dichiara di essere emanazione di un gruppo evangelico non valdese, non ha alcun diritto di esistere. L'articolo è intitolato: *Replica dell'Albarella e contro-replica dell'« Armonia »*.

[9] « La Buona Novella » cominciò le sue pubblicazioni a Torino nel novembre 1851 sotto la direzione di Gian Pietro Meille. Il primo numero è dedicato in particolare alla posa della prima pietra del tempio di Torino alla presenza dei ministri

diretto dallo stesso Meille, oltre che naturalmente dai vari giornali dell'emigrazione protestante, quali il « Cattolico Cristiano » [10] del De Sanctis, o « l'Eco di Savonarola » del Ferretti. La novità consisteva nel fatto che non si trattava più di un giornale diretto all'ambiente valdese, come « l'Echo », e destinato ad una limitata diffusione tra i valligiani, anche per la stessa lingua in cui era redatto, e non era stampato all'estero con i pregi ed i limiti della clandestinità.

Si trattava per la prima volta di ammettere il principio della presenza di un'opinione protestante, a pari diritto con un'opinione cattolica, liberale, repubblicana. Non a caso il suo solo apparire provoca un vero fuoco di fila della stampa clericale, ed in particolare dell'« Armonia », della « Civiltà Cattolica » e del « Cattolico » [11], oltre all'intervento ufficiale della gerarchia che si concreta

d'Inghilterra e di Prussia, dell'incaricato d'affari degli Stati Uniti d'America, del console della Confederazione Elvetica. Vi è inoltre un ampio resoconto della riunione dell'Alleanza Evangelica tenuta a Parigi dal 20 agosto al 3 settembre 1851. Il giornale avrà periodicità settimanale e si stamperà a Torino sotto la direzione del Meille fino al 1860. Era stato preceduto da « l'Echo des Vallées Vaudoises » diretto dallo stesso Meille e che, rivolgendosi ad un pubblico di lingua francese ed in particolare alle valli valdesi, doveva poi continuare fino ai giorni nostri le sue pubblicazioni, con testata italiana.

[10] Tra i giornali dell'emigrazione italiana abbiamo già citato « L'Indicatore », che ebbe vita dal 1° maggio 1845 al 1° giugno 1848 e fu diretto in un primo tempo dall'ex prete maltese M. A. Camilleri; nel secondo anno era bilingue. Nel novembre 1848 usciva a Malta un nuovo giornale diretto da Luigi De Sanctis, « Il Cattolico Cristiano », che aveva periodicità quindicinale e che doveva durare fino al settembre 1849 data del trasferimento del De Sanctis da Malta a Ginevra.

[11] « La Buona Novella » stessa ci permette di seguire la polemica aperta contro di lei dai giornali cattolici. Non vi è numero, dal primo al dodicesimo, che non riguardi l'attacco cattolico concentrico contro « La Buona Novella » e l'erezione del tempio valdese di Torino. Nel n. 2 si dà notizia della prima presa di posizione dei vescovi del Piemonte contro il tempio valdese, nel n. 3 si parla di una seduta del Senato in cui il senatore Castagnetto, il maresciallo Della Torre ed il conte di Collegno sostennero che l'erezione del tempio violava l'articolo primo dello Statuto. Nel n. 5 si polemizza con un lungo articolo della « Civiltà Cattolica » contro la nascita della « Buona Novella », nel n. 7 è pubblicato il testo dell'anti-statutario « ricorso dei Vescovi alla Maestà del Re » per protestare « per un tempio il quale risuonerà di bestemmie contro il più augusto mistero di nostra fede » e « un giornale eterodosso che insulta le nostre credenze », il n. 9 annuncia la scomunica per chi stampi, ritenga e venda la « Buona Novella », il n. 10 registra il primo attacco violento de « Il Cattolico » di Genova che segna l'inizio di una lunga polemica tra i due giornali. Il n. 12 annuncia che il 22 gennaio 1852 la « Buona Novella » è stata posta all'Indice. Altrettanto interessante è l'esame dell'« Armonia » IV (1851). I nn. 139, 142 ci permettono di seguire la controparte cattolica in una sorta di

in un « appello dei vescovi alla Maestà del Re », rivolto nel dicembre 1851, scavalcando apertamente lo stesso governo costituzionale, in un'omelia pubblica dell'arcivescovo di Vercelli, contro la libertà concessa ai protestanti, ed infine nelle più gravi sanzioni ecclesiastiche [12]: nel gennaio 1852 viene scomunicato chi stampi, detenga e venda la « Buona Novella »; ed il giornale viene messo all'indice. Apprendiamo in quest'occasione, dalla risposta del Meille, che il periodico ha ormai una discreta diffusione. Nella città di Torino vende settecento copie ogni settimana [13].

Contemporaneamente all'uscita del giornale, si ha un altro avvenimento notevole per la comunità valdese: la posa della prima pietra del tempio di Torino avvenuta il 29 ottobre 1851. È un momento d'eccezione; vi partecipano infatti, in una atmosfera di grande emozione, i ministri di Inghilterra e di Prussia, l'incaricato d'affari degli Stati Uniti d'America, il Console della Confederazione Elvetica. La presenza di questi personaggi sta a provare quale importanza rivesta per l'opinione pubblica protestante di tutto il mondo, l'inizio di un'attività ufficiale di propaganda protestante in Italia.

Contro l'erezione del tempio valdese non si ebbe solo la scontata presa di posizione dei vescovi, ma anche un acceso dibattito in Senato, in cui il senatore Castagnetto, appoggiato dal maresciallo Della Torre e dal conte di Collegno, sostenne che l'erezione del tempio violava l'articolo primo dello Statuto [14]. Di fronte all'atteggiamento governativo di intransigenza, i vescovi intervennero con quella petizione diretta alla « Maestà del Re », cui si è fatto prima cenno. È evidente il tentativo di opporre i due poteri tradizionalmente conservatori, il re ed il secondo ramo del Parlamento, al

crescendo contro quelli che sembravano due simboli della libertà religiosa, cioè il tempio valdese e un giornale protestante in lingua italiana. L'omelia del vescovo di Vercelli, mons. di Calabiana, senatore influente, tanto che nel '54 sarà all'origine di una crisi governativa, è stata tenuta il 1° gennaio 1852 e conteneva la dichiarazione pubblica che « la libertà di culto sarebbe un oltraggio alla religione e allo Statuto ».

12 A proposito dei rapporti tra il clero e lo Stato Sabaudo, vedere P. PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emanuele dal loro carteggio privato*, tre voll., Roma 1944-1961. Vedi pure E. DI NOLFO (cont. SPELLANZON), *Storia del Risorgimento* cit., vol. VIII.

13 Vedi « Buona Novella » I (1851-52), n. 2.

14 Vedi « L'Armonia » IV (1852), n. 139 e « Buona Novella » I (1852), n. 7.

governo ed alla camera dei deputati. Si era ben lungi dall'aver raggiunto in Piemonte quella pace religiosa che alcuni danno per scontata e che lo stesso più recente storico di questi movimenti considera un elemento che permise la diffusione del protestantesimo [15].

In realtà, se il governo non cedette sulla libera diffusione del giornale, e sull'erezione del tempio pubblico, cionondimeno il suo atteggiamento rimase, come vedremo, fondamentalmente ostile al protestantesimo, anche perché avevano buon gioco i clericali a sostenere che « gli apostati non sono mai stati gli elementi più tranquilli e più ligi allo Stato ordinato », che tanto stava a cuore ai liberali moderati [16].

Il 27 giugno 1852, si inaugura solennemente il tempio di Torre Pellice, che sostituisce il vecchio tempio dei Coppieri a monte del paese, varcando per la prima volta quel torrente Millione che fin dal tempo del trattato di Cavour (1561) era il confine riconosciuto del territorio ove i valdesi potevano avere luoghi consacrati al culto pubblico. Nel luglio 1852 si svolge un processo contro il pastore Amedeo Bert accusato di offesa alla religione di stato per un articolo sul giornale « Il progresso » che aveva già cessato le pubblicazioni.

Il Bert aveva risposto alla valanga di articoli che giornalmente la stampa cattolica pubblicava sulla sua persona e sulla sua opera. Come vedremo, l'accusa che gli veniva fatta con più facilità, era quella di comprare le anime col denaro, senza che mai venisse chiaramente provata [17].

15 Si tratta in realtà di un'antica presunzione giustificata dallo stesso atteggiamento dello Jacini. ST. JACINI, *Un riformatore toscano* cit., p. 160, che sottovaluta le difficoltà incontrate dagli evangelici durante il periodo cavourriano. I valdesi stessi, del resto, ebbero sempre la tendenza ad attribuire alla dinastia sabauda un atteggiamento favorevole nei propri confronti ed ancora il VINAY, *Luigi De Sanctis* cit., p. 217, sosteneva la pienezza della libertà religiosa; opinione condivisa da TH. VAN DEN END, *Paolo Geymonat* cit., Torino, 1969.

16 Vedi « Civiltà Cattolica » I (1850), vol. II, pp. 596-97.

17 La notizia dell'assoluzione del Bert si trae da « Buona Novella » I, n. 35, che porta, oltre a un breve resoconto del processo, anche l'esaltazione della magistratura del Piemonte che ha dimostrato di essere indipendente da influenze esterne. Il difensore era l'on. Sebastiano Tecchio. Le accuse della stampa cattolica al Bert duravano da molto tempo e dovevano prolungarsi ancora, nonostante la decisione della magistratura.

Il processo contro Bert, difeso dall'onorevole Tecchio [18], si conclude con un'assoluzione, che conferma la tendenza della magistratura a prese di posizione a favore della libertà religiosa. Sono mesi in cui l'opinione pubblica internazionale è interessata al caso Madiai.

b) *Origine della comunità di Genova*

A Genova, proprio attorno a questi mesi, si forma una piccola comunità evangelica, che inizialmente non dipende dalla Chiesa Valdese. Si tratta invece di nostre vecchie conoscenze toscane che, emigrate in Liguria, sentono il bisogno di riunirsi e di fare attività di propaganda.

In un primo momento si riuniscono in casa del capitano Packenham, un inglese espulso dalla Toscana per propaganda evangelica, che approfitta della sua dimora per ospitare altri esuli per ragioni religiose. Tra questi vi è il dottor Daniele Mazzinghi.

Nel mese di aprile il Packenham villeggiava a La Spezia e faceva passeggiate nei villaggi vicini distribuendo alcuni opuscoli che venivano stampati a Nizza. Si trattava di una *Epistola di S. Paolo agli Efesi*, in traduzione Martini, senza note, e d'un opuscolo dal titolo *Il serpente di rame*, riferentesi ad un brano famoso dell'Antico Testamento. Ritornato il giorno dopo con l'amico Mazzinghi, il Packenham viene fatto segno a un vero e proprio tumulto guidato da donne, istigate dai preti. Ritorna a La Spezia, e poi a Genova, e quando già è dimenticato il fatto, la polizia fa un'incursione in casa del Packenham. L'inglese è già ritornato in patria, ove nel settembre lo raggiunge un decreto di espulsione: il Mazzinghi, invece, viene arrestato e rimane in prigione preventiva per dieci mesi. Il processo gli verrà fatto « a porte chiuse », solo nel gennaio seguente [19].

[18] S. Tecchio (Vicenza, 3 gennaio 1807 - Venezia, 24 gennaio 1886). Partecipa ai moti nel Veneto nel 1848; ministro dei lavori pubblici nel governo Gioberti, deputato di sinistra, fu nel 1859 regio commissario straordinario nelle province già austriache. Vicepresidente e poi presidente della Camera italiana, votò contro la cessione di Nizza e la Convenzione di settembre. Fu eletto senatore nel novembre 1866, guardasigilli nel secondo governo Rattazzi. Presidente del Senato dal 1882 al 1884.

[19] Possiamo seguire la vicenda del Packenham e del Mazzinghi attraverso la det-

Non si tratta di un caso isolato dovuto a un funzionario troppo zelante; infatti nella Savoia, ove si è sviluppato un piccolo movimento evangelico, guidato da pastori provenienti da Ginevra, a Crézy nel comune di Veigy, muore nell'ottobre del 1851, il figlio di un neoconvertito al protestantesimo. Il padre lo seppellisce secondo il rito evangelico. Ne ottiene prima una lettera piena d'insulti dal parroco e poi, il 3 maggio 1852, viene arrestato, di notte, da quattro carabinieri e portato alle carceri di St. Julien, in attesa di un processo che verrà qualche mese dopo [20]. L'ultima stagione del governo D'Azeglio non manca certo di fatti interessanti per la nostra storia.

La corrispondenza di gabinetto del Ministro degli Interni del Regno Sardo, ci permette di ricostruire gli avvenimenti connessi con la nascita e lo sviluppo, proprio nell'estate del 1852, della comunità evangelica di Genova, attorno ad alcune personalità realmente interessanti. La prima è quella dell'avvocato Vincenzo Albarella d'Afflitto, esule dal Regno delle due Sicilie, il cui padre Giovan Battista era stato in Calabria giudice regio. Lo stesso Albarella era avvocato ed esercitava la professione; più tardi nel Regno d'Italia egli diventerà prima professore a Napoli, in seguito giudice di Corte d'Appello a Parma ed a Lucca. Il secondo personaggio implicato è il già citato Carlo Emanuele Muzzarelli di Ferrara.

tagliata descrizione del dibattito parlamentare sul caso Mazzinghi, in BROFFERIO, *Storia del Parlamento Subalpino iniziatore dell'Unità italiana*, vol. VI, Milano 1863, pp. 214-246, Durante il suo intervento, il Brofferio dà un resoconto dei fatti assolutamente identico a quello della « Buona Novella » II, n. 12 del 21 gennaio 1853. La risposta del ministro Buoncompagni dà una versione dei fatti leggermente diversa tendente a presentare come provocatoria per l'opinione pubblica cattolica l'azione del Packenham e del Mazzinghi. Vedi anche ulteriori notizie in « La Buona Novella » II (1852-53), n. 13. Qualche riflesso sulla vicenda si rintraccia in A.S.T., sez. I, Gabin. Min. interno, fasc. 6 bis, e ancora in A.S.T., lettere ministri esteri Gran Bretagna, mazzo 10, ove si trova una richiesta di permesso di soggiorno per l'ammiraglio Packenham in data 12 maggio 1857, in cui ci si rifà agli avvenimenti precedenti. Una testimonianza dell'interesse inglese per la vicenda si trova in F. CURATO, *Le relazioni diplomatiche tra la Gran Bretagna e il Regno di Sardegna (1852-56)*, Torino, 1956. Un accenno anche in G. SPINI, *Risorgimento* cit., p. 306.

20 « Buona Novella » I (1851-52), n. 27. La notizia della condanna si trova sulla « Buona Novella » II, n. 45 del 9 settembre 1853. La condanna è quindi avvenuta dopo un anno e tre mesi di detenzione preventiva e consiste nella confisca di tutto il raccolto.

La prima di una lunga serie di comunicazioni da Genova al Ministero degli Interni, a proposito della comunità protestante genovese, è del 14 giugno 1852 [21].

L'intendente ha dato ordine al Questore di fare una perquisizione nel luogo « ove tiene le sue congreghe l'emigrato Albarella », per raccogliere possibilmente le prove della propaganda che ivi si faceva in favore del protestantesimo. L'avvocato fiscale, interpellato dal Questore, si è opposto, ritenendo illegale la cosa. È molto significativa la presa di posizione del pubblico accusatore. Si noterà in varie circostanze, come di fronte ad un atteggiamento palesemente ostile degli organi di polizia, che considerano l'appartenenza al protestantesimo né più né meno che un reato, i rappresentanti della magistratura assumano una posizione totalmente diversa. Non potendo pensare che si tratti di una migliore conoscenza delle leggi che, ancora nel periodo da noi studiato, colpivano severamente il proselitismo di culti acattolici [22], è da credersi che l'atteggiamento

21 Notizie sulla nascita della comunità genovese si possono avere da TH. VAN DEN END, op. cit., pp. 62-83, che segue le vicende della comunità attraverso fonti di parte valdese ed ignora del tutto la documentazione di polizia. Apprendiamo che il gruppo nato in casa del Packenham aveva richiesto già dalla fine del 1851 l'intervento della Chiesa Valdese, cosicché il 2 gennaio 1852 il pastore Geymonat vi andava per un breve periodo e doveva esservi inviato ancora nella prima metà del mese di maggio, finché stabilmente si sarebbe sistemato a Genova nel mese di ottobre. Esiste nell'A.S.T., sez. I, gabin. Min. interni, fasc. 6 bis, una lunga documentazione di polizia sulla comunità. Vincenzo Albarella d'Afflitto nacque a Napoli nel 1822 da Giovan Battista, membro della magistratura borbonica a Reggio Calabria. Nel settembre 1848 i due Albarella furono sottoposti a sorveglianza speciale, finché nell'aprile 1851 emigrarono a Genova (su questi avvenimenti, vedi G. SPINI, *Risorgimento* cit., pp. 320-321, con notizie desunte dall'Archivio di Stato di Napoli). Giunti a Genova, l'Albarella si convertiva al movimento evangelico e partecipava ai tentativi per la nascita di una comunità evangelica a Genova, tanto che veniva aperta a suo carico un'inchiesta di cui si parla nel testo. In seguito ad essa viene poi sfrattato dallo stato, cosicché nel 1853 lo troviamo a Londra dove partecipava alla redazione dell'« Eco di Savonarola » (V. VINAY, *Evangelici italiani* cit., p. 126). Sarebbe poi ritornato in Piemonte e precisamente a Torino, l'anno dopo, e avrebbe fondato il nuovo giornale « La Luce Evangelica ». Il giornale terminerà le pubblicazioni nel '55, ma l'Albarella continuerà la sua azione a Torino fino al '59. Ritornato a Napoli nel 1860 partecipò alla creazione di una « Società evangelica » e alla direzione di un nuovo giornale « La Coscienza » (vedi cap. IV). Riammesso nella magistratura del Regno italico divenne prima giudice al tribunale di Parma e poi consigliere di Corte d'appello di Lucca, dove morì il 14 settembre 1880. In quel tempo era membro della locale chiesa valdese (Vedi *Dizionario biografico degli italiani*, alla voce; M. MAZZIOTTI, *La reazione borbonica nel Regno di Napoli*, Roma, 1912).

22 Vedi G. PEYROT, *La legislazione sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, Milano, 1967, pp. 521-523.

liberale della magistratura, destinato a rimanere costante per lunghi anni, sia motivato dall'influenza della massoneria che contava numerosi aderenti tra i membri del foro, e, nel caso particolare dell'Albarella e più tardi del Mazzarella, da una probabile simpatia dovuta all'appartenenza alla stessa categoria sociale.

L'avvocato fiscale, comunque, si rifiuta di compiere la perquisizione, ritenendo l'accusa infondata. Perché vi sia reato occorre un concorso di circostanze che non si verificano nel caso Albarella. Si deve infatti provare che gli insegnamenti attacchino direttamente o indirettamente la religione dello stato e che siano pubblici. Secondo l'avvocato fiscale, l'Albarella sarebbe « capo di circa ottanta individui allo scopo di fare loro abbracciare il protestantesimo ». Terrebbe riunioni, a non più di venti persone la volta, nella sua casa, distribuendo loro la Bibbia del Diodati; sarebbe in corrispondenza con simili società all'estero. Mancherebbe qualsiasi prova di offesa alla religione dello stato, e anche il carattere pubblico di insegnamenti che si tengono in casa privata.

Il parere dell'avvocato fiscale non ferma però l'azione dell'intendente, né quella del Ministero, cui si chiede se non sia conveniente d'intimare lo sfratto all'Albarella, che « si è indegnamente abusato dell'ospitalità che in Piemonte gli è concessa ». Il Ministro degli Interni consiglia di evitare processi che rischierebbero di « dare maggior forza al protestantesimo e minare il governo » [23].

23 La prima comunicazione dell'intendente di Genova è in data 27 luglio, con risposta del Ministero dell'interno in data 5 agosto. Si ha poi un rapporto dell'intendente in data 7 agosto con le notizie sulla perquisizione a casa Muzzarelli e a casa Albarella, il quale era a Torino per difendere l'amico Mazzinghi, « quel tale che fu arrestato insieme all'inglese Packenham, apostolo protestante ». Un nuovo rapporto dell'intendente generale di Genova è in data 8 agosto; una nota confidenziale del comandante dei Carabinieri del 10 agosto ci permette di avere notizie precise su una riunione evangelica. In data 11 agosto vi è un rapporto dell'intendente al Ministero dell'istruzione sui maestri della scuola di Voltri che insegnerebbero « opinioni anticattoliche e antimonarchiche »; il Ministero dell'istruzione pubblica, in data 2 settembre, comunica che « i maestri Venturini, sacerdote Sandro De Stefani e Giovan Battista Ariotti non possano né debbano più oltre tollerarsi nell'istruzione ed educazione della gioventù ». In data 11 agosto l'intendente aveva informato il Ministro dell'istruzione delle stranezze insegnate dal Venturini. Federico Venturini era nato il 4 agosto 1813 a Bologna. Figlio di Giovanni, amico di Ugo Bassi, era stato direttore del giornale « Il Povero », edito a Bologna dal '46 al '49. Capo dei popolani bolognesi nella battaglia della Montagnola contro gli austriaci dell'8 agosto 1848, doveva favorire il passaggio di Garibaldi diretto a Roma in soccorso della Repubblica Romana. Era stato nominato dalla Repubblica gover-

L'intendente decide di non potersi fidare della Questura dopo il parere dell'avvocato fiscale; assolda pertanto spie prezzolate che intervengono alle riunioni protestanti e riferiscono. Si rende conto che deve iscrivere a bilancio una somma non preventivata, e chiede istruzioni al governo che dà il benestare. È certo un piccolo saggio di buona ed oculata amministrazione del pubblico denaro, tipica del Piemonte di quegli anni! Possiamo così agevolmente assistere, con gli occhi dell'agente, a riunioni in casa Albarella. L'intendente manda al ministro la comunicazione stessa fattagli dalla spia e dal capitano dei carabinieri, che comanda l'operazione [24]. Una sera vi sono ventinove persone di cui ventisette uomini e due donne. La riunione è presieduta dal Muzzarelli, mentre chi predica è un altro emigrato. All'inizio della riunione vengono distribuiti i seguenti libri stampati a Nizza:

1) un opuscolo contro la confessione, di 119 pagine

2) *I comandamenti di Dio secondo il rito protestante*

3) *Il serpente di rame*

4) *Les adieux d'un voyageur*

e soprattutto il nostro intendente, così prudente nelle spese, per non dire taccagno, si meraviglia che la Bibbia del Diodati, il cui costo è di lire 6, venga distribuita a 2 lire [25]! Vi è la evidente tendenza ad ingrossare le cifre. I proseliti sarebbero in Genova 6000!

natore di Spello e di S. Vito. Dopo la fine della Repubblica Romana aveva emigrato in Liguria ove era stato maestro elementare a Voltri. In tale periodo sappiamo dai rapporti di polizia che esercitava anche le funzioni di segretario del Muzzarelli e che collaborava ad un giornale della provincia di Voghera. Dopo il licenziamento dalla carica di maestro elementare fu segretario comunale a Valle Lomellina e a Voghera. Nel 1860, ammesso alla magistratura italiana, divenne presidente del tribunale di Ascoli Piceno e consigliere di Corte d'Appello a Venezia, dove morì di colera l'8 agosto 1873. Vedi *Dizionario del Risorgimento Italiano* cit., vol. IV, p. 549, le cui notizie tratte da una testimonianza di un discendente, combaciano perfettamente con alcuni dati emergenti dalla documentazione di polizia.

[24] Nota confidenziale del comandante dei Carabinieri, in data 10 agosto 1852, allegata alla lettera dell'intendente gen. al Min. degli interni dell'11 agosto 1852, in A.S.T., sez. I, gabin. Min. interni, 6 bis, n. 1619.

[25] Gli opuscoli che compaiono in questo rapporto di polizia e nei documenti di altri processi sono rintracciabili in B.N.F., fondo Guicciardini. È la prima volta

Si comprende ben presto la ragione di tale preoccupazione. Si teme infatti che la propaganda protestante nasconda una ben più pericolosa attività antimonarchica, tanto più che il Muzzarelli sarebbe andato al funerale della signora Mazzini, e siamo nella fase preparatoria del tentativo mazziniano di Sarzana. Tra l'altro il Muzzarelli sarebbe corrispondente di un giornale « del partito estremo » della provincia di Voghera. Ci si chiede come il Muzzarelli, cieco, possa svolgere una simile attività, e si scopre che ha un segretario, Federico Venturini, esule bolognese e già direttore del periodico « Il Povero » di Bologna e collaboratore della Repubblica Romana, maestro elementare a Voltri. L'inchiesta si allarga come una macchia d'olio ed ora è di scena la scuola comunale di Voltri.

Vari maestri, capitanati dal Venturini, « insegnerebbero agli scolari opinioni affatto anticattoliche ed antimonarchiche ». « Il sindaco avendo ciò saputo, andò a visitare la scuola e trovandosi anche in quella del Venturini, ordinò al maestro di interrogare gli scolari. Fra le domande "strane" da lui fatte, le quali provocarono risposte anche più "strane", fu la seguente: « Qual è la migliore religione? ». Risposta: « Quella del cuore ».

È evidente da questo solo saggio che si tratta realmente di persona imbevuta dalle dottrine del Risveglio, secondo cui la conversione è fatta di sentimento, di « cuore », anziché di « mente ». La vicenda genovese si concluse con l'espulsione dalla scuola di tre maestri: il Venturini, Giovan Battista Ariotti ed il sacerdote Sandro De Stefanis. Infatti, in data 2 settembre 1852, il Ministro dell'Istruzione Pubblica informa che « i signori maestri Venturini, sacerdote Sandro De Stefanis e Giovan Battista Ariotti non possono né debbano più tollerarsi nell'istruzione ed educazione della gioventù ». Per il Muzzarelli è pronto « lo sfratto dallo Stato »[26].

Non può stupire che accanto a protestanti ormai dichiarati, si

che in carte di polizia compare il problema della vendita sotto costo delle Bibbie, dovuta evidentemente alla politica di distribuzione semi-gratuita seguita in particolare dalla Società Biblica Britannica e Forestiera; durante il decennio seguente questa accusa ritornerà nei rapporti della Polizia toscana che vedrà in essa una prova dell'esistenza del reato di proselitismo.

[26] A.S.T., sez. I, gabin. Min. interni, filza 6 e 6 bis. Lo sfratto sarà poi revocato per l'intervento dell'abate Cameroni. (A.S.T., sez. I, gabin. Min. int., filza 9, n. 7).

trovino anche membri del clero cattolico, evidentemente di tendenze liberali. Una delle grandi speranze di cui possiamo avere notizia dai giornali e dalle lettere protestanti, è proprio la riforma che potrebbe nascere dall'atteggiamento di alcuni membri del basso clero.

Nell'ottobre, a dare nuova forza alla nascente comunità, arriverà un pastore valdese, Paolo Geymonat, che aveva già effettuato due brevi soggiorni a Genova nel gennaio e nel maggio dello stesso anno; nel dicembre verrà all'opera anche Bonaventura Mazzarella.

Oltre all'informazione attinta dal carteggio del Ministero degli Interni, si hanno notizie di alcune conversioni sul « Cattolico » di Genova e, in forma molto cauta, sulla « Buona Novella ».

Quest'ultimo giornale si limita a ripetere quanto abbiano già riportato i giornali genovesi come « Il Cattolico », o « L'Osservatore Ligure ». Evidentemente si teme l'intervento della polizia, così attiva; una perquisizione in casa Albarella è rimasta senza risultato perché l'avvocato si trovava lontano da Genova, impegnato nella difesa del Mazzinghi. L'intendente di polizia lo definisce così « quel tale che fu arrestato insieme all'inglese Packenham, apostolo protestante » [27].

c) *Il governo Cavour ed il problema della libertà religiosa*

Erano mesi difficili. L'autunno portò alla crisi di governo ed alla creazione del primo gabinetto Cavour. Ciononostante non pare che le cose cambino.

Il 17 settembre 1852, a Novara, muore un evangelico; le autorità ecclesiastiche si rifiutano di accettare la sepoltura nel cimitero cattolico, in quanto terra consacrata, provocando lunghe questioni,

[27] L'intendente di Genova al Ministero degli interni, 7 agosto 1852, in A.S.T., sez. I, gabin. Min. int., fasc. 6 bis. Sulla « Buona Novella » tutta la vicenda è per la prima volta presente in data 9 luglio 1852 (I, n. 34), riportando la notizia data dal « Cattolico » della conversione di una famiglia di Genova al protestantesimo. Ulteriore notizia viene data, venerdì 13 agosto 1852 (I, n. 39) che riprende una comunicazione dell'« Osservatore Ligure », secondo cui la domenica precedente vi sarebbe stata « una grande adunanza di cittadini che si sottoscrissero al protestantesimo ». In data 3 settembre (I, n. 42) si annunzia che, secondo il « Cattolico », si sarebbero convertiti 20 giovani in pochi giorni. È evidente nei giornali cattolici genovesi la volontà di impressionare l'opinione pubblica ed il governo a proposito dell'entità dei neo-convertiti.

ed infine il trasporto della salma a Torino per la tumulazione in un cimitero evangelico. È il primo affiorare di un problema che tormenta per lunghi anni la comunità evangelica italiana [28].

Il 13 dicembre 1852, nove giorni dopo la formazione del primo gabinetto Cavour, avviene un fatto destinato ad avere una grande ripercussione: a S. Vincenzo di Favale, nell'entroterra di Chiavari, viveva la numerosa famiglia Cereghini (composta di trentanove membri). Erano nella gran maggioranza suonatori e cantanti, e periodicamente uscivano fuori dalla loro regione a pellegrinare per tutto il Piemonte. Uno d'essi, Stefano Cereghini, durante un suo viaggio, riceve a Novara una Bibbia Diodati iniziando letture familiari. Si scatena allora la reazione del parroco che, dopo aver rimproverato pubblicamente i Cereghini, eccitando contro di loro la popolazione, chiede l'intervento della legge contro gli apostati. Il 13 novembre due brigate di carabinieri arrestano Stefano Cereghini, Giuseppe con la moglie, da poco sposata, ed Andrea, padre di cinque figli. Si ripetono le scene già viste in Toscana.

Andrea, prima di seguire i carabinieri, ringrazia Dio con queste parole:

> Grazie vi siano rese, o Signore, per avermi giudicato degno di soffrire persecuzioni per il vostro Evangelo; io non mi sarei mai aspettato un tanto onore.

Da pochi giorni vi si era recato in visita per la prima volta il pastore Paolo Geymonat di Genova con una faticosa marcia di sei ore da Recco. L'arresto dei Cereghini e la conseguente missione dei cappuccini, paiono in diretta relazione con l'intervento del pastore valdese. Ai quattro arrestati si aggiungerà poi, il 20 gennaio, anche una ragazza di diciassette anni: Maria Cereghini [29].

[28] « Buona Novella » I, n. 44, 17 settembre 1852. Vi è qui la quinta richiesta pubblica di cimiteri evangelici.

[29] La più recente descrizione dell'episodio dei Cereghini si trova in TH. VAN DEN END cit., pp. 74-75. Vedi comunque nella « Buona Novella » II, n. 4, la notizia dell'arresto dei Cereghini. Vedi pure « Buona Novella » II (1852-53), n. 8. Nel n. 10 si trova l'eco dell'intervento del deputato di sinistra Valerio, il 28 dicembre, a proposito della libertà religiosa commentando il fatto dei Cereghini. Nel n. 13 si dà l'annuncio dell'arresto di Maria Cereghini, nel n. 15 si ha la notizia dell'inizio del processo Cereghini, il cui resoconto finale compare nei nn. 20, 21, 24. Frequenti accenni al caso Cereghini si possono trovare sulla stampa del tempo. « La Gazzetta del Popolo » ne parlò il 29 dicembre 1852.

Se fino a questo momento l'intervento poliziesco in problemi religiosi era quasi passato inosservato, si nota, a partire dal novembre 1852, un irrigidimento. Da una parte « Il Cattolico » chiede una forte pena per i Cereghini per « togliere di mezzo questa e simili vergogne che degradano la dignità di una nazione che si proclama eminentemente cattolica ». Dall'altra parte la « Buona Novella », che fino ad ora si è limitata a rintuzzare le accuse dei giornali clericali, ora prende aperta posizione con un articolo dal titolo: « Lo Statuto ed il codice in riguardo alla libertà religiosa » [30].

> Alla fin fine in Piemonte lo Statuto concede uguali diritti a tutti i cittadini senza badare se siano Ebrei, Cattolici Romani, o Cattolici Valdesi. Speriamo che gli errori testè commessi coll'arresto di alcuni Cristiani Evangelici nella Liguria ed altrove da magistrati zelanti nel senso dell'« Armonia » e del « Cattolico », ma non in quello dello Statuto e delle nostre istituzioni liberali, siano gli ultimi che abbia a deplorare il Piemonte.

Erano i mesi in cui una deputazione dell'Alleanza Evangelica era in Toscana per intervenire nel caso Madiai, e quasi ad arte la « Buona Novella », si chiede che cosa avverrebbe se analoga deputazione dovesse visitare anche il « libero Piemonte ».

L'imputazione ai Cereghini era elevata in base all'articolo 165 del Codice Penale che proibiva

> Ogni fatto o detto che sia di natura da offendere la religione, o da eccitare il disprezzo, o arrechi scandalo ovvero turbi od impedisca in qualsiasi modo l'esercizio della religione.

Il nuovo ministero Cavour, sorto dopo un fallito tentativo di destra affidato dal re a Cesare Balbo, dovrebbe riformare il Codice penale, adeguandolo allo Statuto.

Il problema diviene di attualità parlamentare tra il dicembre 1852 ed il gennaio 1853. Nella seduta della Camera del 28 dicembre, durante un discorso del Ministro degli interni, si ebbe un'interrogazione del deputato Valerio della sinistra, il quale sosteneva che

30 Vedi « Buona Novella » II (1852-53), n. 4.

> la parola « tolleranza religiosa » male suona sulle labbra di un Ministro, il quale fa processare tutti i dì, l'uno o l'altro dei fogli liberali per qualche fraintesa discordanza in materia religiosa e ripete in Liguria il notorio funesto episodio del governo toscano, facendo catturare e sostenere nella prigione degli assassini in Chiavari, alcuni onesti contadini, rei veri o presunti, di avere esternato credenze anti-cattoliche [31].

L'intervento del deputato della sinistra viene riportato dalla « Buona Novella » e dalla « Gazzetta del Popolo », e rimane per il momento senza eco in Parlamento e nel paese. I giornali cattolici, dal canto loro, tendono ad esagerare la portata dell'azione protestante, evidentemente per costringere le autorità a reprimere un proselitismo che la legge vieta e che nessuno pare desiderare. L'« Armonia » parla di 8000 valdesi a Torino, il « Cattolico » si riferisce ancora ad una propaganda protestante nelle aule di scuola che lo zelante intervento del governo D'Azeglio forse non era riuscito ad estirpare del tutto [32]. Nel frattempo si svolge a porte chiuse il processo Mazzinghi che si conclude con una condanna a tre anni.

Il medico che era fuggito dalla Toscana per evitare una condanna a dieci mesi, ora, dopo sette mesi di carcere piemontese, è condannato a ben tre anni. La deplorazione è questa volta unanime, e provoca una interpellanza Brofferio al governo per

31 Vedi « Buona Novella » II, 10 gennaio 1853; « Gazzetta del Popolo », 29 dicembre 1852.

32 A proposito del dibattito parlamentare, A. Brofferio, *Storia del Parlamento Subalpino* cit., al cap. 9, pp. 214-246, riporta per esteso l'intervento del Brofferio, la risposta del Ministro Boncompagni e gli interventi dei deputati Borella, Siotto Pintor, Asproni, De Castro, favorevoli alla libertà religiosa e Angius contrario. Sull'atteggiamento dell'Angius, vedi pure *Dizionario biografico degli italiani* (sub voce) e B. Iosto Aniedda, *Vittorio Angius uomo politico*, Cagliari, 1970. Pare notevole l'intervento del ministro Boncompagni, che pensa di dare la responsabilità ai protestanti perché rei di fanatismo religioso e proselitismo. Viene in questa occasione data una giustificazione molto interessante dell'atteggiamento del Governo:

> Molti dei legislatori moderni, neutrali nelle lotte insorte tra la filosofia e la religione, tra l'ortodossia e l'eterodossia, consentirono ai seguaci di tutte quelle dottrine di insegnare ciò che loro gradisse, come loro gradisse, dove loro gradisse. Ora questo esempio può di presente seguirsi tra noi? No, o signori, le nostre condizioni ci rendono specialmente pericolosi il fanatismo religioso od irreligioso perché lo associano al fanatismo politico. Vi hanno tra noi fautori di libertà che chiudono nel cuore un fiero risentimento contro il papato, cui vorrebbero privato non solo delle prerogative temporali, ma del grado che Esso tiene nella gerarchia della Chiesa.

> sapere se non intenda abolire gli articoli 163, 164 del Codice penale in così aperto contrasto con la tolleranza di tutti i culti sancita dallo Statuto.

Prendono la parola per sostenere la proposta Brofferio i due preti liberali Asproni e De Castro, i quali sostengono che nessuna idea può essere difesa da legislazioni speciali, e che pertanto l'interesse della Chiesa Cattolica è l'instaurazione di una reale libertà religiosa in Piemonte.

Il ministro Boncompagni risponde con due fatti concreti, la concessione della grazia al Mazzinghi ed una circolare agli « avvocati fiscali », per incitarli ad una maggiore comprensione ed a una interpretazione più liberale degli articoli citati. Promette anche la revisione del codice penale

> mantenendo il divieto della legge, e la sanzione della pena per il proselitismo fatto pubblicamente contro la religione dello Stato e per l'oltraggio pubblico contro la medesima.

Su questa base viene votato alla quasi unanimità un ordine del giorno Brofferio. Prende parola contro il deputato sardo Angius e vota tra i pochi contrari anche Cesare Balbo. La « Buona Novella », sempre orientata con la destra moderata, è in questo caso profondamente addolorata dal voto del famoso autore delle *Speranze d'Italia* [33].

In realtà il governo non realizzò pienamente la liberalizzazione promessa. La grazia per il Mazzinghi era infatti accompagnata da un decreto di espulsione e la stessa circolare agli avvocati fiscali non produsse gli effetti sperati, dal momento che il processo Cereghini si concluse con una condanna in appello per quattro degli imputati.

I Cereghini verranno liberati nell'aprile, e scriveranno una bella lettera alla « Buona Novella ». Stefano Cereghini passa un periodo alle valli valdesi, ove si diploma maestro, torna a Favale ed apre una scuola per bimbi evangelici. Giuseppe Cereghini, dimesso dal carcere, viene arruolato nel servizio militare e muore a soli ventidue anni per i postumi dei maltrattamenti subiti in carcere, ove sarebbe stato trattenuto durante tutta la detenzione con la palla al piede.

[33] Vedi « Buona Novella » II, n. 13, venerdì 28 gennaio 1853.

Certo l'atmosfera era arroventata. Le accuse e le controaccuse tra « Buona Novella » e giornali cattolici non si contano. La stampa clericale sostiene in particolare che il Bert, pastore valdese di Torino, attiri con denaro o con altre promesse nuovi membri di chiesa. Lo stesso don Giovanni Bosco, fondatore di un circolo di letture cattoliche e polemista acceso, sostiene che i protestanti avrebbero pagato 500 franchi per corromperlo ed uguale accusa viene agitata da tale Luisa Forneris, moglie di un operaio disoccupato, che caccia di casa sua il marito perché frequenterebbe i culti valdesi dopo esservi stato attirato da una allettante offerta di lavoro.

A Chambéry, un agente della Società Biblica Britannica e Forestiera, il capitano Graydon [34] comincia una vendita di Bibbie in francese a due franchi l'una, e di Nuovi Testamenti a 50 centesimi. L'« Armonia » invoca l'articolo 28 dello Statuto: « Le Bibbie... non potranno essere stampate senza il preventivo permesso del Vescovo ». L'organo del clero savoiardo aggiunge che si tratta di Nuovi Testamenti in cui mancano vari libri canonici quali: l'Epistola agli Ebrei, la seconda di S. Pietro, l'Apocalisse di S. Giovanni, e qualche capitolo del quarto Vangelo. Evidentemente non si bada più a mezzi termini.

Nel giugno del 1853 la « Gazzetta del Popolo » riferisce di un tumulto a Pancalieri in cui una folla eccitata da preti, sindaco e vicesindaco, vuole bruciare la Bibbia del Diodati che un parrucchiere legge tranquillamente nel suo negozio. Nel luglio a Torino si è convertito un certo Gatti; viene espulso dalla società operaia, perde il lavoro, ed il parroco il 24 agosto con una terribile predica aizza contro di lui la popolazione. La stessa cosa avviene a Verdenga [35].

Intanto a Chambéry viene condannato dal tribunale d'appello il mugnaio di Veigy, ormai detenuto in prigione preventiva da oltre un anno. Le spese del processo gli vengono fatte pagare confiscandogli (è padre di numerosa famiglia) tutto il raccolto dell'anno.

Con ansia si attende il progetto del nuovo Codice che viene pre-

[34] Vedi « Buona Novella » II, n. 30, giugno 1853 e II, n. 35, luglio 1853.

[35] Per i fatti di Pancalieri, vedi « Buona Novella » II, n. 34 e « Gazzetta del Popolo », giugno 1853. V. nuove notizie in « Buona Novella » II, n. 44 a proposito del tumulto di Verdenga, settembre 1853.

sentato alla Camera nel gennaio del 1854. Vi è un certo miglioramento, ma il proselitismo rimane vietato e l'offesa al culto cattolico è ancora indicata in termini molto vaghi e tali che si prestano ad arbitrii [36].

Il 27 novembre 1853 è avanzata, dal ministro britannico a Torino, richiesta di apertura di una cappella a Chamonix per i mesi estivi, che viene concessa nell'aprile 1854. Meno felice esito ha un intervento dell'incaricato di affari di Prussia presso l'intendente di Nizza per permettere alla comunità valdese la tenuta dei registri dello stato civile. Il tono usato dall'intendente nei riguardi dell'incaricato d'affari, prova quale fosse ancora, alla vigilia dell'intervento nella guerra in Crimea, l'atteggiamento della burocrazia dello stato nei confronti dei protestanti, una minoranza noiosa, pericolosa ed in definitiva non desiderabile [37].

d) *Organizzazione della Chiesa Valdese fuori dalle valli*

L'espansione della Chiesa Valdese, fuori dalle valli tradizionali del valdismo, nasceva dall'emigrazione nella pianura di nuclei di valligiani. Si trattava in realtà solo di un aspetto di quel fenomeno più vasto che convinse i valdesi dell'ottocento a migrare nelle regioni del Rio della Plata e nell'America settentrionale [38].

Può essere significativa la notizia che apprendiamo dalla fonte del Ministero degli Interni [38b], secondo cui 45 famiglie della comu-

36 G. Peyrot, *La legislazione* cit., pp. 521-548.

37 Vedi, per quanto riguarda l'intervento del Ministro inglese, A.S.T., Lettere Ministri Esteri, Gran Bretagna, mazzo 9, del Ministro inglese a Torino al generale Dabormida, ministro per gli affari esteri. La richiesta parte dalla « Colonial Church and School Society » di Londra. Il ringraziamento per l'avvenuta concessione è in data 7 aprile 1854 con riferimento a lettera del 21 marzo del Ministro degli esteri piemontese. Per quanto riguarda invece l'intervento prussiano, vedi A.S.T., gabin. Min. interni, fasc. 16, relazione dell'intendente di Nizza il 13 luglio 1854, su un intervento dell'incaricato d'affari di Prussia a proposito della tenuta dei registri di stato civile da parte dei pastori valdesi. L'atteggiamento dell'intendente di Nizza è chiaramente ostile.

38 Per quanto riguarda il problema dell'emigrazione valdese all'estero, vedi A. Armand Hugon, G. Gonnet, *Bibliografia valdese* cit.

38*b* Vedi A.S.T., gabin. Min. interni, fasc. 13 bis, n. 15. L'intendente di Pinerolo al Ministro degli interni, del 28 agosto 1854:

> Il sig. Sindaco di Prarostino con suo foglio del 4 luglio, riferiva a quest'ufficio essersi stabiliti in quelle valli agenti di una società denominata de' Mormoni avente la sua sede in California, i quali impiegando lusinghe e

nità di Prarostino erano emigrate nell'Utah, perché convinte alla partenza da alcuni emissari mormoni.

Non può quindi stupire l'esistenza a Torino e, più tardi, a Genova di una vasta comunità di emigrati dalle valli ormai anguste e dove la carestia rendeva la vita sempre più difficile. Accanto a questo gruppo che manteneva la lingua francese, le tradizionali strutture parrocchiali ed un legame quasi fisico con le valli di provenienza, veniva crescendo e coesistendo una nuova comunità di origine ben diversa, che era nata formalmente lo stesso giorno della posa della prima pietra del tempio valdese di Torino. Si trattava infatti di convertiti, in gran parte immigrati, che avevano aderito alla Chiesa Valdese, vedendo in essa la chiesa nazionale italiana della Riforma. In un primo momento si iscrissero alla Chiesa Valdese dieci persone, tra cui un americano di Boston, tre membri della famiglia Albarella di Napoli, Bonaventura Mazzarella di Gallipoli, due toscani, due lombardi ed un veneto. A questi dieci si aggiungevano, pochi giorni dopo, altri nove emigrati, e nasceva la necessità di un culto in italiano, per Natale, che la Tavola Valdese concedeva con facilità.

Mentre la comunità di lingua francese restava affidata al Bert, la nuova chiesa, così nascente, veniva curata dal Meille e dal Geymonat, più tardi trasferito a Genova e sostituito nel settembre del 1852 dal De Sanctis [39].

La presenza di un italiano, già noto come l'ex parroco della Maddalena, fu salutare per la comunità, ed in particolare per la diffusione del messaggio evangelico nella zona di Torino. In poco più di due anni la comunità crebbe fino a raggiungere circa trecento persone. La stessa reazione cattolica, di cui abbiamo prima parlato, è chiara testimonianza del successo dell'opera [40].

La Chiesa Valdese riconosceva chiaramente il valore dell'attività

promesse inducevano varie famiglie sia valdesi che non, ad emigrare in quelle lontane regioni.

Si apprende che erano partite 3 famiglie composte da 22 a 23 persone munite di circa ventimila franchi, ma oltre alle famiglie già partite una trentina di altre persone hanno già chiesto l'estratto di battesimo in vista dell'espatrio.

39 A proposito dell'attività del Meille e del Geymonat e poi del De Sanctis a Torino, vedi V. VINAY, *Luigi De Sanctis* cit., pp. 205-269. Vedi anche la « Buona Novella » II-III-IV (1852-1855).

40 V. VINAY, *Luigi De Sanctis* cit., pp. 205-269.

del De Sanctis, sorvolando su alcune norme formali e consacrandolo pastore della Chiesa Valdese il 31 agosto 1853, con altri tre compagni tra cui Giorgio Appia [41]. Il punto culminante dell'attività della comunità di Torino nei suoi due aspetti, fu naturalmente l'apertura del tempio il 15 dicembre 1853, che avrebbe potuto significare un nuovo slancio, come temevano gli oppositori.

Come a Torino, anche a Genova, l'opera evangelistica di cui abbiamo già parlato, si era fusa con la Chiesa Valdese e ne aveva assunto la direzione il pastore Geymonat e l'evangelista Bonaventura Mazzarella [42]. Genova, oltre alla chiesa, aveva visto nel 1853 sorgere una scuola affidata all'ex frate Enrico Borelli di Albenga. Inoltre erano sorti centri di evangelizzazione a Sampierdarena, Favale, S. Colombano, Chiavari ed Oneglia. Anche per Genova si sentì presto la necessità di un tempio pubblico del tipo di quello di Torino e parve si fosse trovato il locale adatto quando il banchiere Malan acquistò una ex chiesa cattolica, da tempo sconsacrata e nota come chiesa della Madre di Dio [43].

Non meno positive esperienze faceva la comunità valdese di Nizza, ora guidata dal giovane pastore parigino Leon Pilatte [44].

Certamente la convivenza in seno alla Chiesa Valdese di due elementi così diversi come le comunità italiane, essenzialmente formate da emigrati neoconvertiti, e la tradizionale chiesa di lingua francese, che portava con sé i caratteri tipici di una chiesa di popolo, non poteva essere facile, e mano mano che aumentava

41 Vedi V. VINAY, *Luigi De Sanctis* cit., p. 220 e « La Buona Novella » II, n. 45, settembre 1853. Giorgio Appia, dopo l'impresa di Garibaldi, si recherà in Sicilia e di qui a Napoli dove avrà occasione di contatti con le Chiese Cristiane Libere. A parte la biografia di G. TOURN, *Giorgio Appia dalle Alpi alla Sicilia*, Torino, 1960, abbiamo uno studio del Cerrito sulla sua attività in Sicilia: B. CERRITO, *Il protestantesimo in Sicilia*, in B.S.V., LXXXVIII (1967), pp. 57-58. Per l'attività a Napoli vedi più oltre cap. IV.

42 Per seguire il Mazzarella e il Geymonat durante i primi anni del soggiorno genovese, vedi TH. VAN DEN END, *Paolo Geymonat* cit., pp. 76-139.

43 Vedi V. VINAY, *Luigi De Sanctis* cit., pp. 250-252 e anche TH. VAN DEN END, *Paolo Geymonat* cit., pp. 95-101.

44 Egli aveva sostituito il primo pastore di Nizza Bartolomeo Malan ed era coadiuvato da Antonio Gay. Sarà protagonista di episodi clamorosi nei confronti dell'autorità clericale, provocando vari interventi di polizia. A.S.T., gabin. Min. int., fasc. 16.

la comunità italiana, gli elementi di differenziazione divenivano più evidenti. Si ebbe un segno pratico della cosa, sia nel mancato invito fatto dalla comunità italiana di Ginevra al De Sanctis in occasione di una sua visita in Svizzera nell'aprile 1854, sia nel rifiuto da parte del colonnello Tronchin e del comitato italo-svizzero di lasciare alla Chiesa Valdese l'uso dei fondi raccolti per l'evangelizzazione italiana [45].

La stessa partecipazione del De Sanctis e del Mazzarella al Sinodo Valdese del 1854 non valse a ritardare la crisi. Anzi, il Mazzarella si sentì a disagio in una riunione dove il problema della propagazione del messaggio evangelico in Italia era ancora guardato come fatto secondario alla vita dell'« Israele delle Alpi » [46]. Intanto, il culto valdese sembrava agli immigrati troppo freddo, la partecipazione dei fedeli troppo passiva e nell'estate del 1854 si sente la necessità di dare vita ad un nuovo giornale: « La Luce Evangelica » [47].

Dal canto suo il governo Cavour, non volendo rompere con l'arcivescovo Charvaz, preme sulla Tavola perché venda il locale della Madre di Dio a Genova ad un emissario dell'arcivescovo. La Tavola, nonostante il parere contrario del Mazzarella [48], ritiene di non potere creare difficoltà al governo, ed accede alla richiesta del Cavour. La protesta del Mazzarella prelude alla nascita di una « Società evangelica » a Genova, alle cui dipendenze lavorerà come evangelista lo stesso predicatore, e di una simile consorella a Torino, cui darà la sua opera il De Sanctis, provocando così la sua

45 Vedi V. VINAY, *Luigi De Sanctis* cit., p. 236.

46 Il Sinodo Valdese del '54 si tenne a Torre Pellice dal 29 maggio al 2 giugno. Il Mazzarella vi aveva partecipato come rappresentante della comunità di Torino di lingua francese, perché quelle di lingua italiana di Torino e Genova non erano state ritenute mature. Vedi TH. VAN DEN END, *Paolo Geymonat* cit., p. 107.

47 « La Luce Evangelica », diretto da Vincenzo Albarella, cominciava le sue pubblicazioni nella primavera del 1854 e provocava subito la forte reazione dell'« Armonia » VII (1854), n. 71, già citata.

48 A proposito di questi argomenti, oltre ai libri già citati dello SPINI, del VINAY e del VAN DEN END, vedere U. MARCELLI, *Alcuni rapporti tra Cavour e i Valdesi*, in B.S.V. LXXVII (1956), pp. 77 ss.; A. CHARVAZ, *Avertissement aux catholiques du Diocèse de Gênes sur les menées des Protestants*, Gênes, 1854; cfr. pure sul Charvaz: H. JORIOZ, *Notice biographique sur S. Exc. Mgr. Andrea Charvaz*, Moutiers, 1870; J. E. BORREL, *Vie de Mgr. Charvaz, précepteur de Victor Emmanuel II, archevêque de Gênes*, Chambéry, 1909; M. HUDRY, *Cavour et Charvaz (1852-61)*, in *Miscellanea Cavouriana*, Torino, 1964, pp. 142-150.

rimozione da pastore valdese. Comincia in tal modo la storia ufficiale del movimento più tardi conosciuto come Chiesa Cristiana Libera in Italia [49].

2. Le « Società evangeliche » negli anni 1854-56

a) *Origini delle « Società evangeliche »*

Il 1854 fu dunque l'anno di nascita delle « Società evangeliche » di Torino e di Genova; accanto alla Chiesa Valdese operavano ora in Italia, non più nuclei isolati, ma cominciava ad esservi una vera e propria organizzazione, con caratteri propri e di tendenza abbastanza ben definita.

A buona ragione, facendo più tardi la storia di questi anni, il « Quarterly Record of Evangelization in Italy » [50] parlerà di un legame esistente tra le « Società » di Ginevra, di Genova, di Torino e i nuclei dei fratelli toscani. Si può anzi dire che le due « Società » di Genova e di Torino nascono proprio dalla pressione dei toscani e dei napoletani emigrati in Piemonte, cui la convivenza all'interno della Chiesa Valdese risultava particolarmente difficile.

[49] « La Luce Evangelica » I (1854), nn. 10, 11, 12.

[50] A proposito del « Quarterly Record of Evangelization in Italy », vedi nota 1 del cap. V. Si tratta di un giornale d'appoggio alle Chiese Cristiane Libere in Italia che si pubblicherà a Londra dal 1864 al 1868. A proposito dei rapporti tra le « Società evangeliche » di Genova e Torino e la comunità evangelica italiana di Ginevra, vedi « La Luce Evangelica » I (1854), n. 15, con notizie riguardanti la comunità italiana di Ginevra. Il n. 16 del gennaio 1855 pubblica, accanto allo Statuto della « Società evangelica » di Torino, la professione di fede dei cristiani di Ginevra. Inoltre « La Luce Evangelica » I, n. 13 pubblica una lettera aperta di Costantino Reta, *magna pars* della chiesa evangelica di Ginevra, ai redattori del « Cattolico » che fa seguito ad un articolo dello stesso Reta rivolto all'« Eco del Monte Bianco », che lo ha definito « mazziniano e profittatore », comparso sul n. 9 della « Luce Evangelica » nel settembre 1854. Per quanto riguarda il collegamento con i gruppi fiorentini, vedi « La Luce Evangelica » n. 2 in cui, riprendendo una notizia dall'« Eco di Savonarola » si polemizza contro « The North British Review » che nel novembre 1853 aveva accusato gli evangelici fiorentini di essere plymoutisti. Il numero seguente riprenderà il discorso sull'argomento, rispondendo all'« Armonia » e nella replica, per la prima volta, vi è un'equivalenza tra clericali protestanti e clericali cattolici, che sarà alla base di una dura polemica nel 1863. Il titolo dell'articolo è infatti: « I clericali dell'"Armonia" hanno fatto causa comune coi clericali del "The North British Review" ». Lo stesso argomento è ripetuto nel n. 8 del giornale sotto il titolo: « Quattro parole ai protestanti ».

Si trattava in realtà, in molti casi, di esuli per motivi politici, espulsi dalla loro patria, in seguito ai fatti del 1848 e del 1849. Tale era la situazione del Muzzarelli, già citato, dei suoi compagni di azione e di sventura nell'estate del 1852; ed anche degli uomini che erano subentrati a Genova al loro posto, tra cui emergevano Vincenzo Albarella, e Bonaventura Mazzarella. Doveva parere strana a questi uomini la dipendenza da una chiesa la cui lingua ufficiale rimaneva il francese [51].

Credo vi fosse anche un vero e proprio motivo politico di disaccordo. Gli emigrati italiani a Genova, a Torino, ed a Nizza, appartenevano nella loro maggioranza al partito repubblicano, o comunque erano sinceri democratici. Abbiamo visto il Muzzarelli partecipare ai funerali della mamma di Mazzini [52]; il Mazzarella coltivò sempre i contatti con la sinistra, e quando dopo il '61 diventerà deputato del Parlamento italiano, si collocherà all'estrema sinistra e nelle elezioni del 1867 appoggerà chiaramente nel suo « feudo » politico di Gallipoli, Agostino Bertani, che la sinistra ufficiale aveva escluso dalla lista per estremismo [53].

La Chiesa Valdese, invece, mantenne, attraverso i suoi organi dirigenti, una linea di appoggio costante al governo. Si trattava della tradizionale lealtà valdese alla casa Savoia, unita forse alla riconoscenza per chi aveva, con lo Statuto, dato la libertà di coscienza, o almeno una embrionale tolleranza, ai valdesi.

Nello stesso caso della « Madre di Dio », la chiesa genovese prima acquistata dalla Tavola, e poi ceduta a un emissario cattolico, la Tavola non aveva voluto creare difficoltà al governo, già impegnato in difficili battaglie, mentre il problema non aveva neppure sfiorato il Mazzarella. Per lui si trattava invece di una mancanza di fedeltà a Dio, e pertanto di un autentico tradimento della propria fede. D'altra parte, non era ancora sciolta ogni riserva ver-

51 Per il Sinodo Valdese del '55, vedi *Précis Historique du Synode de l'Église Évangélique Vaudoise tenu a La Tour en Mai 1855*, Turin, 1856.

52 Vedi rapporto dell'intendente generale di Genova al Ministero degli interni, dell'8 agosto 1852, in A.S.T., gabin. Min. int., filza 6 bis.

53 Vedi B. MAZZARELLA, *Agli elettori della terra d'Otranto*, circolare a stampa, busta 476, n. 3, in M.C.R. Per i contatti con Bertani, vedi anche B.C.M., carte Bertani, cart. 35, CXLVI, n. 161, comprovanti le sottoscrizioni raccolte da Bonaventura Mazzarella per le spedizioni garibaldine specialmente tra emigrati politici italiani in Grecia e a Genova.

so il governo piemontese, tanto più che molti degli esuli religiosi a Genova partecipavano proprio in quegli anni alle lotte che i democratici genovesi conducevano attraverso il loro giornale « l'Italia del popolo » [54]. Fra l'altro, doveva essere proprio questo l'ambiente da cui nel 1857 sarebbe partita la spedizione di Carlo Pisacane.

Nel suo soggiorno genovese, il Pisacane, come ha chiaramente dimostrato Nello Rosselli, aveva stretti contatti con Agostino Bertani, e fino a quel momento il suo più valido appoggio era stato dato dal vecchio Gabriele Rossetti, cui tanto si sentivano legati gli evangelici italiani.

L'esame dei fascicoli del Gabinetto del Ministero degli Interni di Torino, per gli anni 1854-1857 [54b], rivela la preoccupazione costante delle autorità piemontesi nei confronti di possibili colpi di mano democratici all'interno del Regno di Sardegna. Viene organizzata una vera e propria caccia al Mazzini, la cui presenza viene segnalata qua e là, mentre sono sottoposti a severo controllo quanti abbiano qualche legame, diretto od indiretto, con la causa repubblicana. Non a caso, il 2 luglio 1854, l'intendente di Acqui viene rimproverato aspramente dal Ministro degli Interni per non aver

[54] A proposito dell'ambiente democratico genovese e dei suoi contatti con Mazzini, è ricca di notizie la corrispondenza dell'intendente generale di Genova col Ministero degli interni: A.S.T., gabin. Min. int., in particolare fasc. 15, 20, 21, 24. A proposito dell'atteggiamento di Cavour verso i democratici genovesi, vedere il suo apprezzamento in occasione delle strepitose vittorie della lista clericale patrocinata dal « Cattolico » a Genova. Dopo aver espresso il disappunto per i risultati elettorali, egli afferma infatti che hanno pur sempre un significativo positivo, mostrando che il popolo di Genova è piuttosto portato al clericalismo che al repubblicanismo mazziniano. C. CAVOUR, *Lettere* cit., vol. VI, p. 82.

[54b] A.S.T., gabin. Min. int., filze citate. A proposito di sorveglianza si danno due fatti curiosi. È stata intercettata una lettera rivolta a un « Monsieur Charles » in cui si danno notizie della preparazione di una spedizione mazziniana in Sicilia. L'intercettazione è avvenuta per caso, perché la lettera è finita in mano di un tale Charles Agapito che l'ha poi consegnata alla polizia dopo averla aperta. In seguito a tale fatto ne furono rintracciate altre due e la polizia torinese poté così aver sentore di quella che sarebbe stata la spedizione Pisacane (7 dicembre 1856, filza 21, fasc. 20). Nello stesso tempo, essendovi il sospetto che Garibaldi si avvicinasse a Mazzini, il generale, allora deputato, è pedinato da un carabiniere travestito che chiede l'autorizzazione di poter fruire della prima classe in ferrovia nel caso vi salga il suo pedinato (filza 24, fasc. 22).

aperto tutte le lettere indirizzate al Garibaldi, allora residente ad Acqui, e per avere fatto una visita ufficiale allo stesso generale, considerato persona pericolosa.

b) *La « Luce Evangelica »*

Possiamo dedurre notizie dirette sulla costituzione delle « Società evangeliche » di Torino e di Genova che saranno la base delle future Chiese Cristiane Libere, dalla « Luce Evangelica » [55], un periodico quindicinale che ebbe vita a Torino dal 1854 al 1855 e che doveva diventare l'organo ufficiale delle due « Società ». Il titolo viene mutuato, per ammissione dello stesso direttore Albarella, da un giornale cattolico liberale, che aveva visto la luce nel Regno di Napoli negli anni 1841-1842 [56].

L'Albarella è un avvocato napoletano che ha provato il rigore borbonico e che ora è in esilio con gran parte della sua famiglia. Anch'egli aveva subìto, come già dicemmo, lo sfratto da Genova nel 1852 per aver fatto propaganda protestante, ma si era poi stabilito a Torino nel 1853. Il periodico da lui diretto avrà sempre vita molto modesta, nonostante tenti di interessare amici all'estero, attraverso una pagina tradotta in francese. La sua stessa esistenza provocò le accese ire dell'« Armonia » e dei giornali clericali, non solo per la personalità del suo direttore, di cui un'opera fu messa all'indice con decreto del 5 settembre 1854 [57], ma anche perché pareva contraddire visibilmente all'articolo primo dello Statuto. Questo garantiva libertà di espressione, o meglio di vita, ai culti esistenti, ma, affermando il periodico di non essere valdese, pareva all'« Armonia » doversi stabilire la illegittimità di esso,

[55] « La Luce Evangelica » uscì dal 3 giugno 1854 fino al 17 febbraio 1855 con periodicità quindicinale. Il 20 gennaio 1855 si annuncia la nascita di una libreria evangelica editrice di cui il giornale è emanazione, sotto la gerenza di Vincenzo Albarella. L'ultimo numero regolare è del 17 febbraio 1855, dopo di che esce ancora un supplemento in data 28 aprile 1855 che serve a giustificare la chiusura del giornale su richiesta dei creditori della libreria evangelica che non hanno accettato il passaggio di gestione tra il precedente gerente Giacomo Biava e Vincenzo Albarella d'Afflitto.

[56] « La Luce Evangelica », foglio religioso, scientifico, letterario, Napoli, 1841-1842; ne uscirono 29 numeri, conservati nella Biblioteca Universitaria di Napoli.

[57] Vedi « Luce Evangelica » I, n. 9, settembre 1854.

come emanazione di un gruppo non legalmente riconosciuto [58] e la cui nascita era posteriore all'entrata in vigore dello Statuto. La cosa divenne ancora più grave, agli occhi degli organi clericali, dopo l'ottobre 1854, quando si costituirono le « Società evangeliche » di cui la « Luce » divenne organo ufficioso.

Il giornale conteneva oltre ad un notiziario, per noi specialmente interessante, anche una rubrica religiosa ed una « scientifica ». Quest'ultima ebbe interesse molto superiore al piccolo periodico in cui uscì, perché ospitò una polemica destinata a larga eco e che contribuì a preparare al suo autore la cattedra di storia della filosofia all'Università di Genova. Si trattò infatti di una serie di articoli di Bonaventura Mazzarella dal titolo « Che cosa crediamo noi evangelici italiani » in polemica contro « La Ragione » [59] di Ausonio Franchi.

Gli articoli del Mazzarella tendono a provare la validità della religione rivelata come principio di sapienza umana e saranno alla base della concezione posteriore dello stesso, secondo cui la Bibbia ha un importante valore di ipotesi pratica per chi voglia corredare la scienza umana di basi esterne ed aprire un dialogo tra immanente e trascendente. Nel numero del 4 novembre 1854, il Mazzarella scriverà, nel tentativo di giustificare questa sua sintesi

> Di dubbi non può viversi, né d'astrazioni. La stessa verità filosofica ha in sé qualche cosa che agghiaccia e che accenna al vuoto. L'anima ha bisogno di Dio; ciò può sentire e dimostrare la filosofia, ma il cristianesimo solo può dare. Ecco in che s'accordano e si differenziano l'una e l'altro [60].

Mentre il Mazzarella tenta di aprire un dialogo filosofico con la cultura laica italiana e dimostra che la chiesa nascente non è né incolta, né desiderosa di rompere i contatti con il mondo cul-

[58] Vedi « Armonia » VII (1854), n. 71, pp. 344-345; n. 74, pp. 356-357; n. 77, p. 371; n. 97, p. 418.

[59] A proposito della polemica tra la « Ragione » e il Mazzarella sulla « Luce Evangelica », vedi « Luce Evangelica » I (1854), n. 8 ss. La polemica continuerà l'anno seguente su « La Buona Novella » IV (1854-55), n. 12 ss. Su Ausonio Franchi, pseudonimo di Cristoforo Bonavino, vedi *Dizionario biografico degli italiani*, sub voce.

[60] « La Luce Evangelica » I (1854), n. 11.

turale laico, l'Albarella si occupa della parte più propriamente religiosa, scrivendo articoli di fondo, che solitamente portano il curioso titolo di « Dialogo improvviso » [61].

Il fingere l'estemporaneità dello scritto, e dargli la forma del dialogo, mi pare rientri nelle abitudini giornalistiche dell'epoca; vi ricorrono infatti i cattolici dell'« Armonia » e di « Civiltà Cattolica », i cattolici liberali dell'« Esaminatore », i valdesi della « Buona Novella », ma l'Albarella pare prediligere questo sistema, per polemizzare indirettamente con il mondo valdese, oltre che, direttamente, con i cattolici.

Il primo argomento polemico si riferisce proprio alla stampa. Secondo l'Albarella, la « Buona Novella » troppo preoccupata di dare resoconti politico-parlamentari, di fare polemica contro i giornali cattolici, non avrebbe abbastanza spazio per riflessioni bibliche e per l'applicazione della Scrittura alla vita di ogni giorno ed essenzialmente alla vita della chiesa. A questo riguardo l'accento viene posto sul problema del culto. Il culto cattolico o « messa » era totalmente affidato ad un prete ed aveva il suo momento culminante nel sacrificio della messa. Pareva all'Albarella che un culto siffatto, celebrato in una lingua incomprensibile ai più, mancasse totalmente del ministero della Parola, cioè della proclamazione ai « poveri » di quel messaggio evangelico che « offre l'unica possibilità di salvezza per gli uomini » [62].

D'altra parte il culto valdese, tenuto in italiano o in francese, in lingue cioè comprensibili da buona parte dell'uditorio, avrebbe il difetto opposto. Si svolge infatti per opera esclusiva del pastore e, a parte i brevi momenti liturgici dell'invocazione a Dio, della confessione dei peccati, a nome della comunità, e della ripetizione della preghiera domenicale e del Credo apostolico, consiste nella proclamazione della Parola di Dio, cioè nell'evangelizzazione. L'Albarella nega il nome di culto ad una riunione siffatta, perché mancherebbe la vera adorazione:

61 Vedi, ad esempio, « La Luce Evangelica » I, n. 9, 30 settembre 1854, dedicato alla forma del culto, in cui ci si difende dall'accusa di darbismo mentre ci si dichiara congregazionalisti, o il n. 12, 18 novembre 1854, con un dialogo dedicato al problema della domenica, di cui si comincia a chiedere il riconoscimento della festività per i lavoratori.

62 « Luce Evangelica » I, n. 9, 30 settembre 1854.

> In una chiesa ciascun membro di essa ha il dovere ed il diritto di partecipare al suo fratello l'esperienza fatta, ed i sentimenti che nell'anima gli si sono manifestati, e per conseguenza il cristiano privo di questo esercizio di adorazione e di mutua edificazione, è vano e tiepido [63].

Si propone quindi il ritorno ad un tipo di culto come quello che aveva così accuratamente descritto l'informatore del governo nel 1852. Non una sola persona avrebbe potuto prendere la parola nel culto, ma uno avrebbe presieduto, un altro avrebbe predicato e la totalità dei fratelli avrebbe potuto partecipare alle preghiere o dare alla comunità una breve esposizione della propria esperienza. Rimaneva in sospeso il problema della Santa Cena, intesa come momento centrale ed insostituibile del culto.

Era questo un altro motivo di polemica, perché la Chiesa Valdese e le comunità riformate in genere, non celebravano questo rito tutte le domeniche, ma solo in determinate occasioni dell'anno o con periodicità variamente stabilita. Il rito d'altra parte non avrebbe potuto svolgersi, secondo la prevalente dottrina valdese [64], se non alla presenza di un ministro consacrato.

c) *Struttura delle « Società evangeliche »*

Quando nell'ottobre 1854 nascono le due « Società evangeliche », non si trasformano immediatamente in chiese. I motivi possono essere molteplici, ma probabilmente il più forte era di natura giuridica. Mentre delle società potevano appellarsi alle disposizioni previste dallo Statuto per la nascita di libere associazioni, un movimento religioso qualificato come tale, sarebbe caduto necessariamente nelle clausole limitative dell'articolo primo del patto fondamentale, cui i cattolici amavano riferirsi. La supposizione pare particolarmente valida qualora si pensi al fatto che due tra i capi della nuova organizzazione, erano in realtà acuti giuristi meridio-

63 « Luce Evangelica » I, n. 9, 30 settembre 1854.

64 L. PILATTE, *Le plymouthisme en Italie*, Paris-Nice, 1859, sostiene che proprio per la non accettazione del principio della necessità di un pastore consacrato per lo svolgimento della Santa Cena, era avvenuta la separazione tra gli evangelici italiani e la Chiesa Valdese e lo scioglimento del Comitato di Nizza. Vedi, d'altra parte, la discussione sui motivi profondi della scissione in TH. VAN DEN END, *Paolo Geymonat* cit., pp. 132-139 e V. VINAY, *Luigi De Sanctis* cit., pp. 269-280.

nali, destinati entrambi a notevole carriera forense, e quindi capaci di interpretare le disposizioni di legge. Per tale ragione non fu possibile, immediatamente, trasformare le « Società » in chiese ed avere i culti stabiliti; anzi, si chiederà per Natale la possibilità di celebrare la Santa Cena nel tempio valdese, con la partecipazione del De Sanctis, nel frattempo uscito dalla Chiesa Valdese e divenuto « evangelista » della « Società » [65].

Quando la nuova comunità si sentirà abbastanza sicura per trasformarsi pubblicamente in chiesa, si saranno delineati in essa sia la forma del culto che una varietà di « ministeri », come si soleva dire, per intendere più una serie di servizi, che una gerarchia costituita in seno alla comunità [66].

La polemica contro i valdesi diventerà dura, quando questi accuseranno, attraverso la « Buona Novella », le « Società evangeliche » di essere un partito politico, e quando riveleranno pubblicamente le accuse mosse al De Sanctis e la sua destituzione dalla carica di pastore a Torino [67].

« La Luce » dichiarerà di « concordare con i Valdesi », ma non con l'atteggiamento dei « preti Valdesi » e rincarerà la dose nel n. 14 del 16 dicembre 1854:

65 Per le vicende dell'adesione del De Sanctis alle « Società evangeliche », vedi V. VINAY, *Luigi De Sanctis* cit., pp. 264-276. Vedi anche la vicenda su « La Luce Evangelica » I, nn. 10, 11, 12, 13 e 14. Vedi l'eco degli avvenimenti, in chiave naturalmente polemica, sull'« Armonia » VII (1854), n. 137, pp. 621-622 e n. 143, p. 645.

66 A proposito dello statuto della « Società evangelica » di Torino, vedi « La Luce Evangelica » I, n. 16. Già nell'agosto 1856 « L'Eco di Savonarola » IX, n. VIII, definirà l'opera degli evangelici italiani col nome di « Chiese Libere di Italia ». Nel gennaio del '55, invece, la « Luce Evangelica » I, n. 15, pubblicava una risposta al periodico « Archives du Christianisme au dix-neuvième siècle » per spiegare che si trattava di « Società » e non di chiese. Tale periodico era particolarmente vicino alle nuove « Società evangeliche » perché era l'organo ufficioso della Chiesa Libera Evangelica di rue de la Pélisserie a Ginevra.

67 Vedi « La Luce Evangelica » I, n. 11, 4 novembre 1854. Vi è una replica al giornale « L'Armonia » secondo cui il Meille avrebbe accusato la « Società evangelica » di essere un partito politico. Nello stesso numero si dà la comunicazione in italiano, francese, inglese, del fatto che il De Sanctis è stato allontanato d'autorità dalla Tavola Valdese. Si annuncia pure la costituzione di una commissione di previdenza formata da operai evangelici e di una commissione di evangelizzazione presieduta dal De Sanctis. « L'Armonia » reagisce immediatamente con una lettera aperta al De Sanctis: *Al cosiddetto pastore dei sedicenti evangelici in Torino*, in « L'Armonia » VII (1854), n. 143, p. 645.

> Coloro che non hanno tollerato né i Borboni di Napoli, né i Mastai di Roma, e ad una opinione hanno sacrificato patria, affetti, averi, cariche, professioni, vita, certamente non sono per tollerare né il fanatismo di qualche « dottore » inglese, né gli oltraggi e le calunnie degli insolenti, e di bugiardi, e de' vili che non posseggono il coraggio delle proprie opinioni [68].

Fu proprio la lotta contro qualsiasi tipo di « preti », cioè la dichiarazione di un'effettiva partecipazione della comunità al culto pubblico, a fare iniziare fin dal principio l'accusa di « darbismo » rivolta alle « Società evangeliche », che nel frattempo erano divenute tre con l'adesione di una nuova consorella a Nizza Marittima.

L'organizzazione prevedeva quattro funzioni diverse: 1) la predicazione evangelistica; 2) un'azione sociale; 3) un'edificazione morale e spirituale dei membri; 4) una scuola. Corrispondeva a queste funzioni, il quadruplice tipo di « ministeri » riconosciuti: evangelisti, diaconi, anziani, maestri.

Compito dell'evangelista è l'insegnamento della dottrina biblica e la diffusione di essa fuori dalle mura della « Società ». A Genova il servizio viene reso dal Mazzarella; a Torino, dopo un periodo di esitazione, dal De Sanctis. Per la verità, si parla di direzione del servizio evangelistico, evidentemente perché dipendeva dal De Sanctis anche l'attività dei colportori, venditori di Bibbie, definiti dal vescovo di Vercelli, in una sua pastorale, « merciaioli », ed anche perché – come sottolinea la « Luce Evangelica » – qualora il De Sanctis non possa predicare, vengono in suo aiuto altri « fratelli » [69]. La società annovera solo a Torino oltre 200 aderenti.

Il settore scolastico, immediatamente curato, fu posto sotto la direzione dello stesso De Sanctis e di sua moglie, ed ebbe vita piuttosto prospera.

Il servizio di diaconia prevedeva, oltre a riunioni femminili che

[68] Vedi circolare inviata dal prof. Bartolomeo Tron agli amici della Chiesa Valdese, in data 5 novembre 1854, e la conseguente risposta: *Bonaventura Mazzarella risponde alle accuse del signor T. della Torre, ministro e professore valdese*, Genova, 27 dicembre 1854, esaminato anche in TH. VAN DEN END, *Paolo Geymonat* cit., pp. 132-139.

[69] Vedi « La Luce Evangelica » I, n. 11, novembre 1854, e n. 15, gennaio 1855.

provvedessero a confezionare indumenti per i membri non abbienti della comunità, la nascita di una « commissione di preveggenza per operai », in altre parole, di una mutua operaia, che si sviluppò a Torino, non meno che a Genova. Si chiarisce che « alla commissione di preveggenza » vengono preposti operai, perché più sensibili ai loro problemi e perché possano interessarne la comunità [70]. A Genova sorge un'altra organizzazione del genere. L'accusa di fare « politica », può avere appiglio anche in questa spiccata attività sociale, che trovava del resto sostegno nelle stesse tesi teologiche propagandate.

La « Luce Evangelica » trova modo di aprire una nuova polemica, che sarà costante nelle Chiese Libere. La domenica è ancora giorno lavorativo per gli operai, mentre si comincia a sostenere con ragioni teologiche e sociali, la necessità della vacanza domenicale. Le « Società evangeliche » facevano riunioni di studio biblico o di predicazione, od anche scuola per adulti, tutte le sere; si poneva quindi il problema, non della possibilità di una riunione domenicale, ma della consacrazione a Dio di un giorno, utile per il riposo del corpo e particolarmente dedicato ad atti di culto. Di qui nasceva la differenziazione del culto domenicale rispetto agli altri. Si sarebbe trattato di un incontro particolare tra credenti, non dedicato alla predicazione soltanto, ma alla riaffermazione della propria unità cristiana. Tale riaffermazione si manifestava nella Santa Cena o, come si preferiva dire, nel « rompere il pane ». Un simile culto doveva essere preceduto da eventuali confessioni ad alta voce delle offese fatte ad altri; si pensava anche che, essendo l'incontro della comunità in quanto tale, dovesse essere spontaneo: si potevano proporre dei canti, scelti da un'apposita raccolta [71], formulare liberamente preghiere, commentare brani biblici, ed infine distribuire il pane. Compito degli anziani sarebbe stato curare che « ogni cosa fosse fatta con ordine », secondo l'espres-

[70] « La Luce Evangelica » I, nn. 10, 11, ottobre-novembre 1854. Circa la partecipazione degli operai in numero molto alto alla « Società evangelica » di Torino, vedi pure « La Luce Evangelica » I, n. 16.

[71] Vedi la descrizione di una di queste riunioni di culto in « L'eco di Savonarola » IX, n. 8, agosto 1856. Un tale culto era già stato affermato teoricamente dall'Albarella in « Luce Evangelica » I, n. 9.

sione di S. Paolo, e che partecipassero alla Santa Cena solo quelli che avessero dichiarato la loro appartenenza al « Corpo di Cristo », o chiesa universale [72].

Mentre per gli altri culti si ammetteva una presidenza, questo domenicale veniva ad avere carattere di assoluta libertà. Ci si poneva anche il problema se si dovesse fare una cena simbolica con « pane e vino »; oppure introdurre di nuovo il pranzo o « ágape » della chiesa primitiva [73].

Le « Società » (in realtà chiese) così nate, non ebbero vita facile. Furono costrette in patria a combattere su due fronti (cattolico e valdese) ed all'estero suscitarono molti sospetti [74]. Ebbero però l'incondizionato appoggio della « Società evangelica » di Ginevra, il cui statuto fu pubblicato con enfasi sulla « Luce Evangelica » e del gruppo italiano che si riuniva a Londra e che aveva dato vita all'« Eco di Savonarola » [75].

d) *Un nuovo leader: T. P. Rossetti*

Questo gruppo aveva recentemente (agosto 1854) perso un uomo come Gabriele Rossetti, che godeva di un grande prestigio, peraltro dovuto in gran parte ad una immeritata fama di poeta, molto vasta anche fuori dall'ambiente strettamente protestante, ma aveva acquistato il giovane cugino di costui, Teodorico Pietrocola Rossetti, ed aveva come influente capo morale dell'emigrazione protestante in Inghilterra, il già citato conte Piero Guicciardini [76].

72 Vedi ancora « L'Eco di Savonarola » IX, n. VIII, agosto 1856.

73 La soluzione preferita al problema fu una Santa Cena domenicale con il solo rito eucaristico e varie riunioni di più comunità, dette ágapi, in cui si aveva oltre la Santa Cena il pranzo in comune. In Italia, le prime riunioni di questo genere furono fatte nelle valli valdesi. Più tardi (1868) si sarebbero tenute anche a Spinetta, in Piemonte. Sarà una singolare eccezione la comunità di Piverone, in prov. di Torino, che interpreterà la S. Cena nel suo significato più largo. Vedi « La Famiglia Cristiana », 6 giugno 1879.

74 A proposito delle reazioni all'estero, vedi lettera della *Societé évangélique de Genève* alla Tavola Valdese, in A.V., Carteggio Tavola, vol. 1854, documento 373, cit. in V. Vinay, *Luigi De Sanctis* cit., p. 268.

75 Vedi « L'Eco di Savonarola » VII (1855), n. 1, S. Ferretti, *Ai cristiani imparziali*, in cui ci si rallegra della raggiunta autonomia degli evangelici italiani.

76 A proposito di T. Pietrocola Rossetti, vedi C. A. Zanini, *T. Pietrocola Rossetti*, Alessandria, 1885. Em. Comba, *T. P. Rossetti*, in « Rivista Cristiana » XI (1883), pp. 211-215, e *Ancora di T. P. Rossetti: Notizie di casa sua*, in « Rivista Cristiana » XI (1883), pp. 219-222; J. S. Anderson, *Heroes of The Faith in Modern Italy*,

Teodorico Pietrocola era nato a Vasto il 26 novembre 1825, ed aveva partecipato ai moti napoletani del 1848. Fuggito da Napoli, dopo la sanguinosa giornata del 15 maggio 1848, si era trasferito a Livorno, ove scrisse un opuscolo di considerazioni sui fatti di Napoli. In tale opuscolo diceva di aver partecipato all'erezione in Livorno dell'albero della libertà, ed è interessante notare come fin d'allora la causa della libertà politica appaia al Pietrocola sposata a quella della libertà religiosa e di un rinnovamento morale dell'Italia. Notava come la Riforma del secolo XVI fosse stata un grande successo dello spirito umano, anche se ora la nuova riforma avrebbe dovuto essere nazionale, e strettamente legata alla « scoperta del secolo XIX » cioè al culto della libertà [77].

Mi sono chiesto quale origine possa avere il cambiamento di cognome del Pietrocola (Gabriele Rossetti gli era infatti cugino, figlio del fratello della nonna paterna). Più tardi, Gabriele Rossetti onorerà il congiunto definendolo suo erede spirituale e dedicandogli una poesia. Il fatto però che il cognome Rossetti compaia in questo scritto dall'esilio e poi nelle lettere scritte dalla Francia, mentre più tardi, tornato in Italia, userà la forma completa Teodorico Pietrocola Rossetti, e soprattutto il fatto che non avesse ancora stretto rapporti con Gabriele, fa pensare ad un nome di battaglia, necessario per chi si preparasse ad una lotta anche armata e certo clandestina. Da una lettera [78] riportata dal Comba, e scritta da T. P. R. al fratello, ad unità nazionale avvenuta, apprendiamo che egli combatté a Livorno durante gli ultimi giorni della Repubblica, e poi si trasferì a Lione.

Notizie certe del periodo lionese le apprendiamo dal carteggio del nostro con Giuseppe Ricciardi, conservato al museo del Risorgimento di Roma. Si tratta di 66 lettere che abbracciano 12 anni, andando dal 1850 al 1862. Risultano particolarmente importanti

London, 1900. Vedi pure in G. SPINI, *Risorgimento* cit., pp. 329-331; D. RONCO, *T. P. Rossetti e il movimento dei fratelli in Italia*, in B.S.V. LXXXIV (1963), pp. 49-55. ST. JACINI, op. cit., pp. 145-147.

77 T. P. ROSSETTI, *Al popolo di Napoli*, Livorno, 1849.

78 T. P. ROSSETTI, *Al fratello*, 24 febbraio 1861, in « Rivista Cristiana » XI (1883), p. 221.

per la conoscenza nuova che ci danno del personaggio, e perché squarciano il velo di alcuni misteri dell'emigrazione politica italiana negli anni da noi considerati.

Ben 33 lettere riguardano l'anno 1851; il Ricciardi era un noto esponente della sinistra, in urto, però, da quanto risulta dalle lettere stesse, con il Mazzini. Aveva ricevuto l'indirizzo del Pietrocola da Gabriele Rossetti. Era stato protagonista dell'insurrezione del 1848 in Calabria, poi era passato con una drammatica fuga a Livorno, da dove era stato imbarcato, come ribelle pericoloso, per la Corsica; nel dicembre 1850 si trovava a Ginevra. Teodorico, a sua volta, si trovava a Lione, ove aveva partecipato alle barricate popolari, ed ove era trattato con rispetto e onore [79].

Si hanno apprezzamenti lusinghieri del Ricciardi e di Gabriele Rossetti sulle qualità poetiche di Teodorico che, per dir la verità, non mantenne mai le speranze in lui riposte, anche se i suoi inni furono più tardi molto usati nelle congregazioni evangeliche italiane dell' '800.

A Lione, Teodorico vive facendo il critico teatrale ed organizzando gli emigrati italiani. Progetta addirittura di armare la banda del Passatore per agitare le Romagne, ricevendone un netto rifiuto dal Ricciardi [80]. La causa italiana, risponde questi, non può essere screditata, perché la possibilità di un nuovo assetto politico italiano risiede soprattutto nell'educazione del popolo.

Il Ricciardi ha seri dubbi sull'azione del Mazzini, che egli accusa di non essere abbastanza oculato nella scelta dei collaboratori, fra i quali c'era il Della Rocca, notorio traditore e delatore di compagni. Inoltre, pare al Ricciardi che il Mazzini sperperi il denaro che riceve, specie dall'America, non per disonestà (è definito onestissimo) ma per aver creato una organizzazione imponente, quanto lenta e pertanto inefficiente [81].

[79] La corrispondenza tra T. P. Rossetti e Giuseppe Ricciardi è conservata in M.C.R., Roma, con la segnatura 95 e contiene 60 lettere del Ricciardi al Rossetti, scritte dal 30 settembre 1850 al 15 luglio 1862.

[80] Giuseppe Ricciardi a T. P. Rossetti, Tours, 18 febbraio 1851, M.C.R. Roma, 95, 13.

[81] G. Spini, *Le relazioni politiche tra l'Italia e gli Stati Uniti durante il Risorgimento e la guerra civile*, in AA.VV., *Italia e Stati Uniti nell'età del Risorgimento e della guerra civile. Atti del II Symposium di Studi Americani*, Firenze, 1969, pp. 160 ss.

Particolarmente importanti paiono le lettere dell'agosto-settembre 1851. Ci si sta ormai avvicinando a grandi passi alla scadenza delle elezioni presidenziali francesi del 1852 e, nell'ambiente degli esuli politici italiani, nascono grandi speranze, quasi si attendesse la ripetizione del 1848. Vi è perciò l'attacco a fondo del Mazzini contro il Ricciardi cui vorrebbe rispondere il Rossetti. Il Ricciardi stesso si oppone alla pubblicazione di uno scritto che potrebbe gettare una luce sinistra su tutta l'opera dei repubblicani italiani, e accetta solo che l'amico si faccia promotore di una raccolta di firme di sostegno a suo favore da inviare al Mazzini. Intanto il Pietrocola vive con qualche recensione di spettacoli e con la copiatura di opere scritte dal Ricciardi che lo ricompensa saltuariamente con 50 lire [82].

Si profilano alcune linee direttive per la futura politica italiana. In primo luogo il Ricciardi, pur desiderando l'Italia unita, insiste sul valore del libero comune, idea che pare riecheggiare il concetto federalista del Cattaneo e che non trova, invece, il consenso del Rossetti. Per costui l'unità d'Italia deve consistere in uno stato democratico, ma accentrato, la cui capitale non sia Roma. Mi pare interessante notare la motivazione di questa proposta originale, che il Ricciardi crede dettata « dal desiderio di mostrarsi singular dall'altra gente ». Roma sarebbe stata così corrotta da tanti anni di dominio papale, da non poter più essere la capitale di uno stato democratico e moderno, senza rischiare di corrompere anche la nuova costruzione [83].

Per trovare una voce in qualche modo analoga, bisognerà giungere al Ricasoli che, proprio mentre ferveranno i tentativi di una riconciliazione tra stato e chiesa, nel 1866, in un promemoria, si mostrerà favorevole a non trasportare a Roma la capitale per evitare la coesistenza di due corti (che a lui sembravano corrotte) nella stessa città [84].

[82] Ad esempio, vedi: Ricciardi a T. P. Rossetti, 9 maggio 1851, in M.C.R., Roma, 95, 20 ed ancora Ricciardi a T. P. Rossetti, 8 agosto 1851 e 16 agosto 1851, in M.C.R., Roma, 95, nn. 25, 26.

[83] A proposito del dibattito sul libero comune che si inserisce naturalmente nel contrasto tra unitari e federalisti, vedi: Ricciardi a Rossetti, 8 agosto 1851, M.C.R., Roma, 95, 25; a proposito di Roma capitale d'Italia, Ricciardi a Rossetti, Roma, 95, 26.

[84] Debbo questa notizia alla cortesia della dr. Carmela Baglione, attingendola

Intanto la polizia sgomina gli italiani esuli in Francia. È la necessaria preparazione alla proclamazione dell'impero ed il Ricciardi, contro il parere di molti, e tra gli altri anche di Gabriele Rossetti, dice di non attendere nulla dalla Francia, perché qualsiasi presidente francese non potrebbe desiderare altro che la pace, che costituisce l'interesse primo della Francia. Gli italiani devono fare da sé.

Si apprende che Cattabeni e Petrucelli hanno abbandonato il Mazzini, mentre Domenico Mauro, che secondo il Ricciardi avrebbe voluto fare il « comunista » in Calabria, ora si sarebbe avvicinato a casa Savoia. Il 29 novembre 1851, il Rossetti è a Parigi, ma già il 14 gennaio dell'anno successivo egli è a Londra presso lo zio. Vi sarebbe qui una lacuna, colmabile solo per intuizione, se non ci venissero in soccorso due informazioni concomitanti del Comba e dello Zanini; il Comba cita una lettera del Rossetti al fratello [85]: « [parlerei] del colpo di Stato a Parigi e della mia meravigliosa uscita da quella azione rivoluzionaria cui presi parte »; lo Zanini, attingendo a sue memorie, parla di una traversata della Manica in una barca di pescatori.

La proclamazione del secondo Impero francese fa fallire ogni speranza; il Ricciardi tenta allora una pressione presso i governi francese e inglese nella speranza di ottenere qualche concessione dai Borboni, e questo sembra al Pietrocola, come del resto al Mazzini, un tradimento. La reazione del Ricciardi è subitanea e violenta. Egli non solo si difende dall'accusa, ma risponde sostenendo non vi possa essere speranza di rinnovamento in una Europa corrotta, e soltanto resti la possibilità di trasferire gli esuli politici in America, ove ricreare una colonia italiana in un paese giovane e vergine, da dove sarebbe poi possibile riprendere in un giorno più o meno lontano, la strada per il rinnovamento della vecchia Italia [86].

alla sua tesi inedita *L'ultimo Ricasoli*, Facoltà di magistero dell'Università di Firenze.

[85] EM. COMBA, op. cit., in « Rivista Cristiana » XI (1883), p. 221; C. A. ZANINI, op. cit.

[86] Ricciardi a Rossetti, Tours, 14 gennaio 1852, M.C.R., Roma, 95, 33. Nella seguente lettera del Ricciardi del febbraio 1852 (M.C.R., Roma, 95, 34) si ha notizia dell'atteggiamento negativo tenuto dal Mazzini circa l'idea di un'emigrazione

Il mito dell'America era allora vivo, presso gli ambienti democratici italiani, anche se non mi risulta sia stata fatta da altri una proposta così radicale. Il Rossetti la fa sua e la presenta al Mazzini che la rifiuta e prepara i nuovi moti italiani che dovevano fallire. Nel suo opuscolo *La Religion di Stato*, del 1860, il Rossetti riprenderà il paragone tra l'Europa e l'America:

> Specchiatevi negli Stati Uniti dove le sette sono innumerevoli e non v'è religion di Stato, eppure l'ordine non è mai sconvolto a causa di opinioni religiose. E proclamate subito una legge sulla piena libertà di coscienza modellandola sulla seguente scritta da Tommaso Jefferson e sancita dal parlamento degli Stati Uniti... [87].

Nel marzo 1852 si comincia a profilare all'orizzonte un nuovo pericolo: il « murattismo », cui sarebbero stati convertiti il Saliceti e lo stesso generale Pepe, vecchia bandiera della carboneria. Il Ricciardi si allarma, perché pensa che le provincie napoletane diventerebbero, sotto il Murat, dipendenza francese, e quindi starebbero peggio che sotto i Borboni. Il progetto, com'è noto, diventerà poi ufficiale con i patti di Plombières.

Apprendiamo dalla stessa corrispondenza che il Rossetti ha pubblicato, nel corso dell'anno 1853, una romanza calabrese e varie poesie, mentre ha iniziato la corrispondenza all'« Eco di Savonarola », che il Ricciardi vorrebbe più politico, anche se gli pare che il Ferretti e i suoi amici imitino spesso i preti nel criticare Roma teologicamente e con frasario pesante, anziché predicare la morale dell'evangelo. Sarà proprio quello che spingerà più tardi il Rossetti ad astenersi dalla « controversia clamorosa e beffarda », anche se per lui, non soltanto la morale dell'evangelo, ma soprattutto « il messaggio di salvezza che è l'Evangelo stesso » dovrà essere pubblicato e diffuso [88].

italiana in massa verso l'America. Sul problema, vedi G. Spini, *Le relazioni politiche* cit., pp. 160 ss.

87 T. P. Rossetti, *La Religion di Stato*, Torino, 1861, p. 67. In realtà non si tratta di una legge sancita dal Congresso degli Stati Uniti, ma della Costituzione della Virginia.

88 Vedi T. P. Rossetti, *L'Evangelo a Roma*, in « Vedetta Cristiana » I (1870), n. 9. Ciò che riguarda « L'Eco di Savonarola » si trova in M.C.R., Roma, 95, 38; G. Ricciardi a T. P. Rossetti, 9 giugno 1853.

Nell'anno 1853 si comincia a parlare nelle lettere del Ricciardi, del La Farina, più tardi fondatore della Società Nazionale, ed in questo momento in contatto con il Rossetti, il quale, nel 1854, passa attraverso l'esperienza della « conversione ». Nella terminologia del Risveglio, il termine stava ad indicare il cambiamento totale, anche se non improvviso, di mentalità che coincide con l'accettazione del messaggio cristiano.

I biografi del Rossetti ci danno molti particolari sulla sua conversione che fu determinata, da una parte dal contatto col Guicciardini, proprio in quegli anni esule a Londra dopo la nota condanna per motivi religiosi, e dall'altra con la frequenza alle riunioni della chiesa dei « fratelli » inglesi avente sede in Orchard Street a Londra [89]. La conversione cambiò la sua vita, non solo dal punto di vista delle convinzioni intellettuali, ma anche praticamente, spingendolo a sostituire all'attività più o meno regolare di insegnante privato di italiano e di traduttore quella di predicatore evangelico. Non segnò invece il suo abbandono completo della vita politica, anche se l'attività patriottica era destinata a diventare secondaria rispetto al prioritario interesse religioso. Alla morte dello zio Gabriele, il Pietrocola non solo ne scrive un necrologio ma ne compone anche una biografia più completa in cui la fede politica di Teodorico emerge chiaramente [90]. A questo tem-

89 Vedi C. A. ZANINI, op. cit. Sulla chiesa di Orchard Street a Londra, vedi F. R. COAD, *A History of the Brethren* cit., pp. 75, 145, 159, 191.

90 Lo Spini sosteneva l'abbandono completo della vita politica da parte del nostro personaggio (G. SPINI, *Risorgimento* cit., p. 332), ma questo è contraddetto dalle risultanze di una più attenta ricerca. Vedi T. P. ROSSETTI, *Gabriele Rossetti*, Torino, 1861. Nel giudicare G. Rossetti, Teodorico afferma quanto segue:

> Un poeta che giudica di se stesso nel modo che abbiamo riferito è coscienzioso e grande di cuore.
>
> Fu questa, lo ripetemmo, una illusione del Rossetti, illusione che durò in Italia nelle menti più alte ed elevate, sino a che giunsero gli amari disinganni del 1848 e del 1859. E nel mentre qui primieramente accuso me stesso che nella mia prima gioventù delirava poeticamente come il Rossetti, ricordo altri famosi delusi...
>
> Ridonda ciò a nostra onta? No, certamente, conciossiacché fummo liberali per la forma costituzionale; e senza che alcuno osi darci sul capo del fellone possiamo dire: « Noi abbiamo creduto ai princìpi mascherati di liberalismo; essi ci ingannarono e noi ne fummo vittime; ciònondimeno non rinnegammo i nostri princìpi e la costanza nostra ci dà il viver libero che abbiamo » (p. 28).

E di nuovo:

> L'Italia è fatta ora, e la prima aspirazione del Rossetti ebbe un compi-

po, invece, deve risalire il distacco da Mazzini dovuto probabilmente ad un contrasto di carattere personale che il Pietrocola, in età avanzata, attribuirà ad una bugia dettagli dal grande patriota [91].

La corrispondenza fitta tra il Rossetti e il Ricciardi dura fino al 1856. Vi si commenta la guerra di Crimea, e si temono sia i « savoini » che i « murattiani ». D'altra parte l'azione del Mazzini sembra sempre più sterile. Si rileva poi un lungo silenzio del Ricciardi, riflesso di analogo atteggiamento del Pietrocola, ormai legato al Guicciardini, con cui collabora alla traduzione della Bibbia, o meglio alla revisione della vecchia traduzione di Giovanni Diodati, di difficile lettura. Di questi anni è pure un altro importante lavoro: *La profezia del secolo XIX* in cui, per la prima volta, il Rossetti fa sua la tesi di un imminente ritorno di Cristo, e ne vede, come del resto la grande maggioranza dei risvegliati ottocenteschi, un segno nel nascente sionismo [92].

e) *Difficoltà delle « Società evangeliche »*

Mentre Teodorico Pietrocola scriveva la prima raccolta di canti per le neonate chiese italiane, traducendo inni e *spirituals* inglesi e americani, il Guicciardini giungeva a Nizza per aiutare concretamente l'opera nascente negli Stati Sardi, non solo con la sua parola e la sua autorità morale, ma anche raccogliendo somme che permettessero alle predette « Società » di sopravvivere. I problemi erano certo molti. Non si trattava soltanto di finanziare dei predicatori, ma di sostenere le spese delle attività indispensabili. Non era infrequente il caso di persone che, per aver letto la Bibbia o per aver frequentato riunioni evangeliche, venivano licenziate in tronco; urgeva costruire cimiteri in cui deporre i corpi dei

> mento; resta ora Roma, ma si crede forse che qui si giungerà senza uno scisma? Invano lo spera chi si lusinga giungervi senza cedere alla organizzazione chiesastica del Cattolicismo! Noi invece crediamo la profezia del Rossetti, e il tempo non ci darà torto. Bene prevedeva queste cose il Cavour e perciò andò a rilento, ma si potrà sempre progredire così? Non si vede di già la scissione del clero stesso? (p. 73).

91 Sulla rottura col Mazzini, vedi Em. Comba, in « Rivista Cristiana » XI (1883), cit., pp. 211-15, in cui si riportano le seguenti parole del Rossetti stesso: « Mi disse una bugia; persi la fiducia, lo lasciai ».

92 Vedi T. P. Rossetti, *Prophecy of the XIX Century*, London, 1854, rintracciabile in B.N.F., Fondo Guicciardini, 2.7.27.

propri defunti, perché proprio nel corso del 1854 si era delineata la tendenza dei vescovi (cominciando da quello di Novara)[93], a non accettare acattolici nei cimiteri, ancora sottoposti all'amministrazione ecclesiastica. Durante la recente epidemia di colera di Genova, il Mazzarella si era reso conto di quanto fosse opportuno ed addirittura indispensabile un ospedale per evangelici. Si era cercato di crearne uno di emergenza nella cappella valdese con il Geymonat ed il Magrini, e tale causa sarà sempre così viva nel cuore del Salentino, da indurlo a lasciare all'Ospedale Evangelico di Genova, più tardi costruito, tutti i suoi beni dopo la morte[94].

Se a tutte queste necessità si aggiungono le spese per gli evangelisti e per le scuole, sentite come indispensabili per la propaganda protestante in Italia, si può avere un'idea dell'utilità della venuta in Italia del Guicciardini. Egli pose la sua dimora italiana a Nizza, ove contribuì a sviluppare un Comitato di stranieri, che si chiamò *Comité de Nice*, mentre manteneva legami con l'Inghilterra, tramite l'amico Guglielmo Yapp, e con la Svizzera, in particolare con i suoi vecchi amici e compagni ginevrini[95].

Il conte, prima di partecipare alla S. Cena nella comunità straniera plymoutista di Nizza, diretta dallo svizzero Henri Bettex, spiegò che in Inghilterra egli era in comunione con il Müller e con la chiesa di Orchard Street a Londra, e pertanto il Darby avrebbe considerato scomunicata l'assemblea di Nizza, nel caso

93 A proposito delle ammissioni dei protestanti nei cimiteri cattolici, vedi « L'Armonia » VII, n. 124, 14 ottobre 1854, pp. 569-670 che esalta il divieto di seppellire i protestanti nei cimiteri cattolici a seguito di tumulti avvenuti a Trino, Castellamonte e a Nizza (denunciati anche dalla « Gazzetta del Popolo » VI, n. 233). Nel n. 34 si riferisce sul tentativo di sepoltura valdese in cimitero cattolico a Novara. Nel n. 136 è riportato il fermo intervento del vescovo di Novara contro tale tipo di sepoltura.

94 Vedi « Il Movimento » XXIX, 8 marzo 1882, *Necrologio di Bonaventura Mazzarella.*

95 A proposito della venuta del Guicciardini a Nizza vedi ST. JACINI, *Un riformatore toscano* cit., pp. 160 ss. Guglielmo Yapp curerà la redazione e la stampa in inglese dei « Rapporti sull'opera del Signore in Italia » (vedi B.N.F., fondo Guicciardini, 18.2.32). Sulle vicende del Comitato di Nizza, vedi L. PILATTE, *Le plymouthisme en Italie* cit. Vedi pure *6 Rapporti del Comitato di Nizza per l'evangelizzazione in Italia*, B.N.F., Fondo Guicciardini.

egli ne avesse fatto parte. Il Bettex e la comunità lo accolsero con entusiasmo, provocando una forte polemica con il gruppo di Cannes diretto dall'Espennet [96]. Le conseguenze non tardarono.

Le chiese dell'« antica dissidenza » del cantone di Vaud e l'assemblea della Pélisserie a Ginevra, personalmente legate al Guicciardini e già in urto col Darby per i gravi dissensi sulla dottrina dell'apostasia, si schierarono a fianco del conte italiano ed interruppero completamente qualsiasi rapporto con il Darby. Rimasero invece in collegamento con il teologo inglese i numerosi gruppi ch'egli aveva fondato nel cantone di Vaud, durante la sua permanenza in Svizzera.

Oltre ai problemi permanenti, cui abbiamo accennato, la polemica tra valdesi e « Società evangeliche » ne creava altri. Non era certo stato un atto di amicizia la pubblicazione da parte della « Buona Novella » della lettera con cui il De Sanctis veniva dimesso. L'« Armonia » ne prende spunto per un appello al De Sanctis affinché torni alla Chiesa di Roma, ed il polemista cattolico don Giovanni Bosco arriva al punto di offrire all'ex parroco della Maddalena un posto nella sua casa ed alla sua mensa (il tono con cui la « Luce Evangelica » ne dà notizia è particolarmente di gratitudine, il che farebbe pensare ad una mossa sincera e non propagandistica) [97].

La « Luce » a sua volta rispose alla « Buona Novella » con articoli veementi e se la polemica finì fu probabilmente perché il giornale fu presto costretto a cessare le pubblicazioni.

Esisteva da anni in Torino una libreria evangelica diretta da Giacomo Biava che si era indebitato verso un comitato di cui faceva parte il direttore della « Buona Novella », il pastore Meille. Nel gennaio del 1855, il Biava cedeva i propri diritti a Vincenzo Albarella, il quale associava il periodico alla libreria. I creditori non riconobbero il contratto Biava-Albarella, pretesero i loro cre-

96 Notizia della divisione seguita all'arrivo del conte, in P. DUPLAN, *Le Plymouthisme, son histoire et ses principales doctrines*, Paris, 1860. Di fatto, la separazione tra Darby e le Chiese Libere svizzere era cominciata durante il soggiorno in Svizzera ed aveva portato alla creazione di assemblee di tipo darbista. A proposito vedi H. H. ROWDON, *The Origins* cit., pp. 208-214.

97 Vedi « La Buona Novella » III (1853-54), pp. 756-772. Per quanto riguarda l'offerta di don Bosco, cfr. « La Luce Evangelica » I, n. 12, novembre 1854.

diti e costrinsero così l'Albarella a cedere la libreria ed a sospendere la pubblicazione del giornale. Ne uscì ancora un numero nell'aprile, solo per testimoniare della rettitudine amministrativa e morale dell'Albarella [98].

La nascente opera rimaneva così senza organo di stampa. Ne apprendiamo però notizie, sia dai rapporti del Guicciardini e del comitato di Ginevra, che dall'« Eco di Savonarola », stampato a Londra, oltre che, naturalmente, dagli epistolari privati e dalle notizie che i giornali cattolici e la « Buona Novella » continuano indirettamente a darci.

f) *La libertà religiosa nel Regno di Sardegna durante gli anni 1855-1856*

L'anno 1855 fu particolarmente importante per il Piemonte perché segnò, da una parte, una svolta decisiva nella politica estera con l'ingresso nella guerra di Crimea e, dall'altra, forse l'ultimo scontro frontale fra il re, perplesso di fronte alla probabilità di una rottura violenta con la Santa Sede, ed il governo del Cavour sull'argomento della politica ecclesiastica.

Profonda emozione fece negli ambienti sabaudi la morte, prima della regina Adelaide, e poi del duca di Genova. Sia la « Buona Novella » che la « Luce Evangelica » ne danno notizia. Nel caso della « Buona Novella » ben quattro numeri ritornano sugli argomenti riguardanti l'amatissima dinastia, proprio mentre da parte cattolica vi è qualche tentativo di identificare valdesi e mazziniani. Il Geymonat risponde abilmente a questa accusa, che dice essere totalmente falsa, e lo zelo monarchico dimostrato dalla « Buona Novella », potrebbe anche costituire una risposta indiretta [99].

[98] Sulla vicenda della libreria evangelica, vedi « La Luce Evangelica » I, n. 12, novembre 1854, e I, supplemento al n. 18 del 28 aprile 1855.

[99] Vedi « La Buona Novella » (1854-55), nn. 4, 5, 6 e « La Luce Evangelica » I, nn. 17 e 18. La crisi dinastica sabauda doveva avere molta importanza perché si inseriva in un momento di smarrimento del re, che già nell'anno precedente aveva ascoltato i consigli dello Charvaz e del Di Calabiana. A proposito della riconciliazione con la Santa Sede, vedi P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele dal loro carteggio privato*, vol. I: *La laicizzazione dello Stato Sardo (1848-1856)*, Roma, 1944. Vedi pure in A.S.T., gabin. Min. int., filza 15, fascicolo riservato delle trattative con Roma. Vedi anche *Cavour e l'Inghilterra, carteggio con V. Emanuele D'Azeglio*, Bologna, 1939, vol. I. L'anno si risolverà con la visita del re e del Cavour in

La preoccupazione per la difesa della libertà religiosa pare giustificata da alcuni episodi, piccoli in sé, ma estremamente significativi. Mentre si formava una legione anglo-italiana per la guerra in Crimea, in cui i cattolici del Piemonte e i protestanti inglesi combattevano fianco a fianco, quasi ad evitare il pericolo che la contaminazione si estendesse a tutto l'esercito piemontese, il Ministro della guerra non consente ad un sottufficiale protestante il diritto all'esenzione dall'assistere alla Messa, ed il commissario delle carceri di Oneglia diffida gli evangelici a penetrare tra le guardie carcerarie con la loro propaganda [100].

Il 19 marzo a Nizza viene perquisita la casa del reverendo anglicano S. French allo scopo di trovare un deposito di Bibbie Diodati che le autorità ritenevano fosse in casa sua o presso il genero Wilson. Non avendo trovato le Bibbie, tutta la casa era stata sottoposta ad accurato esame, senza brutalità intenzionale, ma anche senza alcuna delicatezza, né cortesia. L'episodio provocò una ferma protesta dell'incaricato d'affari inglese.

Frattanto i soldati piemontesi in Crimea ricevevano visite di emissari evangelici che distribuivano Bibbie Martini senza note. Tra questi possiamo segnalare il dottor Mazzinghi che si era trasferito in Oriente, apparentemente per svolgere la sua professione di medico, in realtà per continuare la propaganda religiosa, che nella penisola, ed anche nei « liberi » Stati Sardi, gli era stata vietata [101].

Inghilterra. Vedi a tale proposito E. N. GAY, *Vittorio Emanuele e Cavour a Parigi e Londra*, in *Scritti sul Risorgimento*, Roma, 1937, pp. 122 ss.; U. MARCELLI, *Cavour e i metodisti inglesi*, R.S.R.I. XLI (1954), pp. 426-435; G. SPINI, *Risorgimento* cit., pp. 347-356; F. CURATO, *Le relazioni diplomatiche tra la Gran Bretagna e il Regno di Sardegna (1852-1856), il carteggio diplomatico di Sir James Hudson*, 1956, Torino. Su tutta la vicenda E. DI NOLFO, *Storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, Milano, 1965, vol. VIII, pp. 758-807; D. MACK SMITH, *Vittorio Emanuele II*, Bari, 1972.

100 Vedi « La Buona Novella » IV, n. 2; e n. 3 è dedicato alla discussione dell'art. primo dello Statuto; il n. 10 riguarda il fatto di Oneglia.

101 Vedi A.S.T., lettere Ministri esteri - Gran Bretagna, mazzo IX, *l'incaricato d'affari al Ministro Cavour*, 29 marzo 1855. Come riflesso di tale notizia abbiamo anche nel carteggio tra V. Em. D'Azeglio ed il Cavour: D'Azeglio al Cavour, 27 maggio 1855, in *Cavour e l'Inghilterra* cit., I, pp. 56-58. Si dice che, proprio mentre l'opinione pubblica era favorevole al Piemonte, la notizia del sequestro avvenuta a Nizza aveva provocato molto cattivo umore. Il 27 marzo il Cavour rispondeva di essere completamente estraneo agli affari di Nizza. Vi sarebbero stati insieme l'im-

A Nizza, centro della propaganda inglese, si svolsero pure visite domiciliari nelle case dei pastori valdesi Pilatte e Gay, anche se il 13 agosto 1855 viene finalmente messa la prima pietra del tempio valdese di Nizza [102].

Fino ad ora le persecuzioni contro i protestanti, pure così decise da giungere fino a lunghi mesi di prigione, non avevano mai portato a vittime. Lo stesso Madiai in Toscana, che la voce pubblica aveva spacciato per morto di stenti in carcere, era stato infine liberato e stava recuperando all'estero la salute perduta [103]. Nel-

prudenza di un colportore e il falso zelo di un tribunale di piccola città. Comunque la legge non è stata violata e si scrive all'avvocato generale di Nizza di moderare il suo zelo e farla finita con meno rumore possibile. Il giorno dopo il Cavour spiegava che alla base di tutta l'agitazione vi era « l'imprudenza di un malvagio colportore che aveva avuto la sciocca idea di fare propaganda nella piccola città di S. Remo dove i bigotti abbondano e gli uomini di spirito sono rari ». Oltre la visita in casa di Wilson, la polizia aveva operato anche visite domiciliari a casa dei pastori Pilatte e Gay, provocando a sua volta l'intervento del deputato valdese Malan. In questa occasione il Cavour esprime anche il suo pensiero sulla libertà religiosa:

> Per essere giusti bisogna dire che i missionari biblici sono insopportabili e che molte volte si direbbe che cercano di provocare scandali. Tutto ciò che domandiamo loro è di non andare in mezzo a popolazioni rurali e di piccola città dove il fanatismo esiste ancora, ad eccitare dei disordini. E questo non lo possiamo ottenere.
>
> Noi saremmo in qualche modo presi tra due fuochi, se clericali e metodisti tirassero su di noi. È ciò che hanno compreso i protestanti di Torino. Anche Malan, che era furioso, si è calmato e non ha soffiato parola in pubblico. Hudson ha fatto altrettanto.

Del 20 marzo era la protesta dell'incaricato d'affari ed il giorno 30 marzo lord Clarendon aveva consegnato a V. Emanuele d'Azeglio una forte protesta contro il sequestro delle Bibbie (*Cavour e l'Inghilterra* cit., I, pp. 56-58). Il Cavour invia allora una lettera decisa al Lamarmora, intendente generale di Nizza, perché intervenga; mentre si insiste nel rimprovero contro i missionari, si hanno parole di biasimo per la polizia che ha incriminato pacifici pastori, velate minacce contro l'avvocato fiscale; si intuisce la paura di perdere l'appoggio dei protestanti inglesi (*Cavour e l'Inghilterra*, I, p. 60). Il Clarendon chiede apertamente al D'Azeglio notizie sulla libertà concessa ai protestanti in Piemonte il 3 aprile 1855 e nella stessa data lord Shaftesbury ringrazia ufficialmente il governo piemontese per il suo pronto intervento (*Cavour e l'Inghilterra* I, pp. 63-64). Ormai tranquillizzato il Cavour ringrazia Lamarmora ed addolcisce la pillola:

> Mentre raccomandavo l'indulgenza ai nostri uomini di legge ho scritto a Londra una lettera di fuoco contro questi insopportabili propagandisti.

A proposito dell'attività del dr. Mazzinghi tra i militari italiani nella guerra di Crimea, vedi « La Buona Novella » IV (1854-55), n. 11.

102 Vedi « La Buona Novella » IV, n. 34.

103 « La Buona Novella » dà molte notizie a proposito della famiglia Madiai, il n. 34 annuncia invece la morte di Giuseppe Cereghini. L'anno dopo uno dei Cere-

l'agosto del 1855, invece, moriva a S. Vincenzo di Favale Giuseppe Cereghini, di 24 anni, probabilmente per le conseguenze della prigionia subita. Fu sepolto nel cimitero privato che gli evangelici di Favale avevano pensato a costruire, proprio insieme alla scuola curata da Vincenzo Cereghini.

Negli anni di cui ci occupiamo, infatti, si incomincia a porre il grave problema dell'ammissione di protestanti nei cimiteri cattolici. Una difficoltà in tal senso era sorta nel mese di giugno a Sannazzaro dei Burgundi, non lontano dal confine con la Lombardia. Il sindaco aveva rifiutato la sepoltura ad un protestante straniero, ed il Ministro degli interni Rattazzi aveva dovuto intervenire direttamente. D'ora in poi i vescovi, avendo capito che questa poteva diventare una forte arma per impedire l'espansione della propaganda protestante, moltiplicarono pressioni ed interventi sulle autorità locali, per vietare l'uso dei cimiteri ai non cattolici [104]. Si giungerà a scene romanzesche, come nel caso di un evangelico, cui fu rifiutata la sepoltura nel cimitero di Oneglia. Si ebbe però il permesso di depositare la bara durante la notte nella camera mortuaria del cimitero. Alle prime tenebre, funzionari del cimitero spostarono la bara, e la lasciarono semiscoperchiata alle porte del cimitero protestante di Genova, dove fu trovata all'alba del giorno seguente! Così il 4 ottobre 1855, dovendosi seppellire a Trofarello una protestante straniera, il parroco asportò la chiave del cimitero e minacciò la scomunica a chi assistesse alla tumulazione. Fu necessario l'intervento di un notabile del paese, il generale marchese Doria, per permettere lo svolgimento della cerimonia funebre [105].

Intanto nell'agosto, a Parigi, si è svolto un « Concilio evangelico libero », di stretta intonazione evangelica, in cui hanno preso la parola il Meille per i valdesi ed il De Sanctis per i cristiani liberi. Il Meille aveva fatto notare che « in Piemonte la libertà religiosa non esiste se non pel beneplacito del governo, essa non è garantita dalla Costituzione; non bisogna illudersi in proposito ». L'« Ar-

ghini ritorna alla religione cattolica. Vedi *Ritorno alla Religione Cattolica di Giovanni Cereghini e famiglia*, Genova, 1856.

104 Per l'episodio di Sannazzaro dei Burgundi, vedi « La Buona Novella » V (1855-56), n. 25.

105 Vedi « La Buona Novella » V (1855-56).

monia » aveva immediatamente parafrasato le parole del pastore valdese per sostenere che perfino gli evangelici dovevano riconoscere che la retta interpretazione dello Statuto male si conciliava con la loro propaganda e la loro attività [106].

Le preoccupazioni per la libertà religiosa in Piemonte dovevano essere notevoli se il terzo numero della « Buona Novella » del 1855 è tutto dedicato all'articolo I dello Statuto, nel tentativo di dimostrare che tale articolo non impedisce l'attuazione di un'autentica libertà di coscienza.

Mentre pare acuirsi la crisi sulla politica ecclesiastica tra il re ed il governo, si ha anche un aumento della polemica clericale contro gli evangelici; per esempio, in occasione dell'apertura a Chambéry di una cappella evangelica, i frati cambiano le Bibbie protestanti con Bibbie cattoliche, ed a San Mauro di Asti si ha una sfida pubblica tra un parroco e l'evangelista Secondo Musso, mentre nei mesi di marzo e di aprile si hanno costanti notizie di sequestri di Bibbie sulla riviera [107].

g) *Lo sviluppo dell'opera nel 1855-56*

Dal punto di vista della vita interna, il 1855 ed il 1856 sono anni di meditazione e di ricostruzione; la polemica tra le due organizzazioni protestanti italiane pare calmarsi nel 1855. Nel maggio di quell'anno si tiene a Torre Pellice il Sinodo Valdese che, oltre ad approvare il nuovo Statuto della Chiesa, necessario per l'opera di evangelizzazione che si prospetta negli Stati Sardi ed in generale in Italia, vede la riconciliazione tra il Meille ed il De Sanctis che non soltanto è invitato a concludere con una preghiera la riunione sinodale, ma è anche nominato professore di teologia nella nascente Facoltà di Torre Pellice. Egli rifiuterà l'incarico, ma andrà alla riunione del « Concilio evangelico libero » insieme con il Meille e sosterrà tesi analoghe a quelle di quest'ultimo [108].

106 Cfr. *Concilio Ecumenico Evangelico Libero di Parigi*, in « La Buona Novella » V (1855-56), n. 57. Vedi poi « L'Armonia » VIII (1855), e di nuovo IX, n. 135, 12 giugno 1856, *Movimento protestante in Italia.*

107 Per la sfida di S. Mauro, vedi « La Buona Novella » V (1855), nn. 5, 6. Il n. 5 dà anche notizia dell'apertura della cappella evangelica a Chambéry. Per il sequestro di Bibbie a Nizza, vedi nota 101.

108 Per la pace tra Meille e De Sanctis, vedi *Précis Historique du Synode de l'Église Évangélique Vaudoise* cit., pp. 19-20.

Nel frattempo il Guicciardini fa la spola tra la Francia, l'Inghilterra e gli Stati Sardi per riuscire a finanziare la sua opera che era cresciuta. Agli inizi del 1856 si era infatti aggiunta, alle tre prime « Società » che ormai portavano apertamente il nome di « Chiese Libere », una quarta comunità a Casale attorno all'avvocato Rocchietti.

Ne abbiamo notizie abbastanza precise tramite i rapporti del Guicciardini e soprattutto attraverso l'« Eco di Savonarola » del Ferretti, che proprio in questo 1856 si presenta sempre più come l'organo delle Chiese Libere. Vi scrivono regolarmente Luigi De Sanctis, Camillo Mapei, Salvatore Ferretti, Adolfo Monod, e Teodorico Pietrocola Rossetti. Nel gennaio vi è una intelligente diagnosi del Ferretti sulla situazione italiana, in cui si afferma che occorre distinguere tra un anticlericalismo ateo, un cattolicesimo liberale, che in definitiva si illude su un mutamento impossibile del papato, il protestantesimo rappresentato dai valdesi e le Chiese Libere che costituirebbero il moderno evangelismo.

Si insiste molto, però, sulla necessità di unità spirituale tra le Chiese Libere ed il movimento valdese. Già dai primi numeri del 1856 si hanno notizie sul funzionamento pratico delle Chiese Libere, ed in particolare della Società della mutua operaia, mentre si annuncia la nascita a Nizza di un ospizio per invalidi protestanti. Il giornale, che si stampa in Inghilterra, sottolinea come la libertà religiosa non sia ancora completa negli Stati Sardi, come prova il processo intentato nel maggio del 1856 al maestro Giuseppe Jaquet, di 49 anni, di Chevrier, imprigionato il 5 aprile per bestemmie contro la Vergine, e condannato a Chambéry il 17 maggio per aver sostenuto che la Vergine aveva avuto altri figli. Lo stesso Jaquet fu più tardi assolto dalla Corte di cassazione e nuovamente processato il primo agosto per aver venduto dei Nuovi Testamenti.

Dall'agosto in poi il giornale assume un tono ancora più spiccatamente favorevole alle Chiese Libere. Ci descrive anzi la vita di queste comunità. Esse sono indipendenti le une dalle altre, e mantengono come segno di distinzione la differenziazione già segnalata dall'Albarella sulla « Luce Evangelica », tra culto e predicazione dell'evangelo. Quest'ultima vien fatta tutte le sere e la domenica pomeriggio, e di solito è tenuta dagli evangelisti tra cui si segnalano Mazzarella e De Sanctis, i quali però non sono i capi

del movimento, ma semplicemente dei membri che esercitano un ministero particolare. A questo proposito, nel numero di ottobre si sottolinea la mancanza di mezzi e la eccessiva stanchezza di chi deve costantemente predicare.

Nel novembre, lo stesso De Sanctis presenta le chiese come povere e costrette ad evangelizzare a proprie spese le provincie. Per la prima volta si nota nel De Sanctis un'indiretta polemica con la Chiesa Valdese che amerebbe fare pubblicità all'estero, ed in questo modo si procurerebbe i mezzi per la propria attività.

Oltre al momento della predicazione evangelistica, la chiesa conosce il culto della domenica mattina, che ha come suo centro la « Cena del Signore », non ha presidenze e vede anche lo scambio delle esperienze personali dei singoli membri. Alla « Cena del Signore » sono ammessi i soli « convertiti », pur essendo presenti tutti. Si sottolinea anche che, per il semplice fatto di essere usciti dalla Chiesa Valdese, sono stati segnalati all'estero come « darbisti », pur non essendolo [109]. È la prima volta che ci imbattiamo sia pur di riflesso in questa accusa, tanto più grave quando si estende agli evangelici toscani, che pur stanno soffrendo tante persecuzioni. L'accusa doveva trovare particolare campo in quegli ambienti inglesi che erano testimoni delle intemperanze di Darby ed avevano visto i tristi frutti della sua dottrina della apostasia della Chiesa.

Si ha l'impressione che gli anni tra il 1855 ed il 1856 corrispondano comunque al pieno sviluppo della Chiesa Libera in Italia. Infatti, nel novembre del 1856 si dimettono dalla Chiesa Valdese gli evangelisti di Nizza Enrico Borelli e Luigi Astigiani e li segue la comunità. Si scioglie così il Comitato di Nizza che si riformerà su nuove basi nel 1857 e di cui sarà gran parte il conte

[109] Vedi « L'Eco di Savonarola » IX (1856). L'articolo di fondo, *Il movimento protestante in Italia*, comparso nel primo numero ha risposta su « L'Armonia » IX (1856), n. 135 con lo stesso titolo. In quest'articolo Salvatore Ferretti fa un'analisi della situazione italiana, distinguendo tra movimento antipapale o anticlericale in genere, antipapista o cattolico liberale, protestante ed evangelico. Auspica che vi sia unità spirituale tra valdesi e Chiese Libere. In questo primo numero si danno anche notizie sulla « Mutua Operaia Evangelica » di Torino. Nel luglio 1856 si ha la notizia sul processo al maestro Jacquet e nell'agosto infine l'esame dettagliato della situazione delle Chiese Libere. Per il processo Jacquet, vedi *Le relazioni diplomatiche* cit., I, p. 74.

Piero Guicciardini. L'opera del Comitato di Nizza sarà d'ora in poi rivolta all'attività delle Chiese Libere che proprio nel 1857 sarà in grado di ampliarsi in modo forse inatteso e sicuramente sconcertante [110].

3. L'opera in Piemonte negli anni 1857-1859

a) *L'espansione in Piemonte*

Gli anni chiave per lo sviluppo delle Chiese Libere nel Regno di Sardegna furono proprio quelli che precedettero l'unità d'Italia; si potrebbe perciò affermare che quanto abbiamo finora detto sia da riferirsi più alla preistoria del movimento che alla sua vera storia. Fu determinante a tale fine l'aiuto dato dal Comitato inglese di Nizza, da quello italo-svizzero di Ginevra e dagli amici del conte Guicciardini.

Il 28 agosto 1856 [111] si riunì a Ginevra il Comitato italo-svizzero, presenti due rappresentanti del Comitato inglese di Nizza, un rappresentante della Chiesa Libera di Scozia, ed il Mazzarella. In tale riunione venne presa la decisione di appoggiare in tutte le forme possibili l'attività delle chiese italiane di Torino e di Genova, lasciando loro la responsabilità di una espansione dell'opera, limitandosi ad offrire i finanziamenti richiesti dalle chiese stesse.

Si riteneva necessario si trattasse di decisioni prese dalle chiese, e non dalle « Società evangeliche » di Torino e Genova, perché esse non sembravano dare sufficienti garanzie di omogeneità. Tra l'altro, a maggio, vi era stata a Torino una scissione, conclusasi con l'espulsione di alcuni membri e la direzione provvisoria della comunità era stata assunta dal Mazzarella, sostituito a Genova dal De Sanctis.

Con la decisione del 28 agosto 1856, il comitato di Ginevra rinunciava ad ogni direzione dell'opera in Italia, esclusa soltanto l'attività dei colportori.

110 Vedi « L'Eco di Savonarola » IX, dicembre 1856. Notizie sulle chiese di Genova, Torino e Casale in « L'Eco di Savonarola » IX, novembre 1856.

111 *Rapport du Comité Italien de Genève*, Genève, 10 marzo 1857. Si tratta di una dettagliata esposizione di fatti, di cui ci siamo serviti per la narrazione degli eventi del 1856-1857.

Subito dopo, la comunità di Torino e quella di Genova, riunite in assemblea di chiesa, decidono di iniziare un movimento di espansione, chiedendo l'intervento del comitato di Ginevra, secondo le deliberazioni del 28 agosto.

Il 3 ottobre la chiesa di Torino affianca come coadiutore al De Sanctis per la città di Torino, tale Basile, cassiere in un negozio, che viene proposto per uno stipendio di ottanta franchi al mese.

Viene inoltre scelto come colportore itinerante col compito di vendere Bibbie, Nuovi Testamenti e trattati, e preparare la strada ad un evangelista che curi i contatti da lui iniziati, Lorenzo Beruatto, aiuto sarto. Il suo stipendio viene pure fissato in ottanta franchi al mese. Dell'attività del Beruatto dovremo occuparci diffusamente. Lo Zanini [112] dice di non aver mai conosciuto un colportore altrettanto capace ed entusiasta e, d'altra parte, le sue asserzioni sono corroborate dagli stessi risultati desunti dal rapporto del Comitato di Ginevra. Nel solo periodo settembre '56-marzo '57, furono venduti nel Regno Sardo 10.000 Nuovi Testamenti, di cui gran parte grazie all'opera del Beruatto. Incidentalmente, si può qui aggiungere che accanto alla Bibbia ed al Nuovo Testamento, è oggetto di smercio un almanacco edito dalla Claudiana e scritto in gran parte dal De Sanctis, « L'Amico di Casa », destinato a una notevole diffusione. Nel '57 ne furono vendute 6000 copie, nel '62 40.000, e nel '63 60.000. La diffusione doveva essere tanto

[112] C. ZANINI, *T. P. Rossetti* cit., p. 64.

Per la biografia di Lorenzo Beruatto, vedi S. BERUATTO, *Sermoni e Conferenze*, Venezia, 1907. Nella prefazione a questa raccolta, il figlio Serafino dà notizie riguardanti la sua giovinezza, ed anche l'attività del padre. Di umile origine, quest'ultimo si convertì attorno al 1854 e già nel '56 viene proposto come colportore a 80 franchi al mese, e lasciò quindi il suo lavoro di aiuto sarto. Negli anni 1859-1860 continuò la sua opera, aiutato dal figlio, prima tra le truppe francesi impegnate nella seconda guerra d'indipendenza e poi in Lombardia e in Emilia. Nel 1862 si trovava in Abruzzo, fu arrestato a Guardiagrele e trasferito nelle prigioni di Chieti. Liberato dal carcere pochi giorni dopo, la reazione clericale fu così forte da costringere la forza pubblica ad espellerlo dalla città. Il figlio Serafino veniva poi nominato evangelista ad Alessandria e quindi a Genova. Su Serafino Beruatto, vedi G. SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio* cit., pp. 21-22. Amedeo Basile lo possiamo seguire per qualche anno. Nel 1860 è trasferito a Milano, dove rimane prima come colportore e poi come evangelista fino al 1862, quando si trasferisce a Modena ove perdiamo le sue tracce.

grande da giustificare da parte cattolica la stampa di un periodico dal titolo « L'Amico di Casa smascherato » [113].

La chiesa di Torino decide infine di inviare come evangelista in provincia Giuseppe Corlando, scapolo, muratore, uomo definito « dedito alla preghiera e capace di dirigere piccoli culti », anche perché molto esperto nello studio biblico. Il suo stipendio viene fissato in cinquanta franchi al mese, proporzionati cioè alle necessità di uno scapolo.

Il Beruatto inizia il suo nuovo lavoro nel novembre, mentre il Corlando giunge in dicembre a Fara Novarese, dove assume la direzione dell'opera già iniziata dal Rocchietti. Vi sono quattrocento uditori circa, di cui duecento particolarmente interessati e venti partecipano all'atto centrale del culto, la « Santa Cena », secondo il modello dei « fratelli » inglesi da noi già esaminato. Sede delle riunioni di culto è la casa del calzolaio Borgia [114]. Nei primi mesi dell'anno successivo, il Corlando si trasferisce nel Biellese, mentre il suo posto a Fara e a Novara verrà assunto dal Rimathei, di origine grigionese, inviato da Ginevra prima a Genova per fare esperienza accanto al Mazzarella, quindi nel Novarese in compagnia di Camillo Minetti.

Nel frattempo l'assemblea di chiesa di Genova aveva deciso l'apertura di nuovi campi di attività a Sampierdarena e ad Alessandria. Il 28 settembre 1856, presente il conte Piero Guicciar-

113 « L'Amico di Casa Smascherato » si pubblicò a Torino, presso la tipografia Pietro Marietti, a partire dall'anno 1861.

114 Giuseppe Corlando comincia l'attività di predicatore a Fara Novarese dove è stato chiamato dal Mazzarella. Nel 1862 lo troviamo a Maggiora con la cura di Borgomanero e di Piverone. Dal '66 si trova a Torino per tentare di curare ciò che resta dell'antica chiesa libera della città, riceve uno stipendio mensile di 60 lire e lavora a fianco di Luigi Delcré. Sono anni molto duri per il piccolo gruppo a causa della forte concorrenza darbista. Dalla corrispondenza epistolare intercorsa con il Guicciardini, si ha l'impressione che, pur rimanendo a Torino, alternasse periodi di attività evangelistica a periodi di stasi anche per una malattia che doveva portarlo alla morte nel '77. Apprendiamo, come esempio di particolare serietà, che durante un rincrudirsi della malattia, il figlio Timoteo aveva scritto di sospendere l'invio dello stipendio al padre, dato che non poteva di fatto lavorare. Morì nel 1877. Vedi « Vedetta Cristiana » VIII (1877), n. 23. A proposito della famiglia Borgia abbiamo numerose notizie attraverso i ricordi biografici del futuro evangelista Damiano Borgia, allora giovinetto. Vedi D. Borgia, *La storia del Vangelo in Fara Novarese*, Firenze, 1879 e anche Id., *La vita di un povero scomunicato*, Firenze, 1896; Id., *Ricordi ai miei figli e ai miei fratelli nella Chiesa di Cristo*, Milano, 1920.

dini, vengono scelti per il lavoro nell'Alessandrino due umili operai: Francesco Lagomarsino, di professione bilanciaio e Camillo Minetti, garzone vermicellaio [115]. Non viene fissata una ricompensa mensile, temendo che un salario possa presentare i due evangelisti come dei mercenari: si promette però loro il rimborso di tutte le spese, almeno finché l'opera non consenta una ripresa dei loro lavori abituali. Si insiste sulla necessità che in un primo tempo l'evangelizzazione italiana venga affidata ad operai, che più facilmente possano tenere i contatti con la popolazione umile, cui, in particolar modo, si rivolge l'evangelizzazione rimandando a data posteriore l'invio di persone più colte. Si insiste pure sulla particolare preparazione biblica dei due inviati, e sulle doti già da loro dimostrate nella comunità diretta dal Mazzarella. Ad ogni modo, i due partono ai primi di ottobre, e vengono visitati un mese dopo dallo stesso Mazzarella. Contrariamente alle premesse, i primi contatti paiono essere con l'ambiente colto della città, ed in particolare con medici, avvocati e, come sempre, con il rabbino della fiorente comunità giudaica.

Nel mese di ottobre, il Magrini ed il Mazzarella danno un cambio temporaneo ai due evangelisti. Si rende ora necessario l'appello ad una persona più preparata e più capace, mentre si verificano le prime difficoltà con la polizia. Fin dal novembre l'intendente aveva tentato di persuadere gli evangelici ad abbandonare la città e quando, in seguito all'intervento diretto del Mazzarella, l'entusiasmo popolare attorno agli evangelici era sembrato esplodere, l'avvocato meridionale era stato convocato dal delegato di polizia. Erano le prime avvisaglie di difficoltà molto più gravi.

La persona prescelta per lo sviluppo dell'opera nell'alessandrino, fu Teodorico Pietrocola Rossetti, che ormai aveva un posto di rilievo tra i redattori dell'« Eco di Savonarola ». Il rapporto del

115 La professione dei due inviati ad Alessandria non risulta dal rapporto del Comitato di Ginevra, ma si rileva dalla « Gazzetta del Popolo » IX, 9 giugno 1857 e dalla « Buona Novella » VIII (1857-58), n. 11. Domenico Rimathei, nato in Engadina, dove faceva il caffettiere, viene inviato dal Comitato di Ginevra a Genova su richiesta del Mazzarella nell'ottobre 1856. Aveva già avuto esperienze evangelistiche nei nativi Grigioni, in Corsica e in Francia. Nel 1857 lo troviamo evangelista a Novara e a Fara ma è ben presto costretto da difficoltà di salute a ritornare nel Cantone dei Grigioni attorno al '60.

Comitato italiano di Ginevra lo definiva « sapiente ed eccellente cristiano » ed il Guicciardini interessò personalmente il Cavour per ottenergli il passaporto per il Piemonte.

Teodorico Pietrocola Rossetti giunse ad Alessandria ai primi di marzo [116]. Sia il Comba che lo Zanini, nelle loro biografie del Rossetti, accennano, sia pur smentendola, ad una voce secondo cui il Pietrocola sarebbe stato inviato in Piemonte dal Ricciardi, per motivi chiaramente politici. I più moderni storici dell'argomento, invece, non hanno voluto dare alcun credito a questa voce, anche perché la figura del Rossetti è venuta assumendo i contorni di un rigido ascetismo apartitico che mal si concilierebbe con una chiara missione politica.

In realtà, come sempre, la verità è diversa da queste proiezioni che nascono da convinzioni aprioristiche. Il Rossetti è certamente venuto in Italia perché chiamato dal Guicciardini per un'opera spirituale che gli doveva sembrare fondamentale per lo sviluppo del paese. Il carteggio col Ricciardi è stranamente silenzioso proprio in questi anni e ci darà invece nuove notizie nel corso del '58-'59. Dopo il suo arrivo ad Alessandria, però, si può chiaramente documentare un'attività politica del Rossetti che doveva andare di pari passo con la predicazione evangelica.

b) *Teodorico Pietrocola Rossetti ed il gruppo di Alessandria*

Alessandria era in quegli anni un importante nodo commerciale, stradale e ferroviario, proprio al confine con il Lombardo-Veneto. Era anche una delle più importanti sedi dell'emigrazione liberale. Vi si stampavano vari giornali, tra cui « l'Avvisatore Alessandrino », fortemente polemico nei confronti del governo e, secondo un rapporto ministeriale, addirittura semirepubblicano [117]. Non doveva

116 Il rapporto del Comitato di Ginevra cit. dà notizie dettagliate sulle vicende alessandrine. Notizie più succinte si trovano su « L'Eco di Savonarola » X (1857), n. 3. Per quanto riguarda l'intercessione del Cavour a favore del Rossetti per fargli ottenere il visto di entrata negli Stati Sardi, vedi *Cavour e l'Inghilterra* cit., vol. II, p. 101, in cui il Cavour, pur non ricordando il nome della persona cui si riferiva il Guicciardini, sollecita il rilascio del visto d'entrata allorché si presenti al D'Azeglio un inviato del conte Guicciardini di cui ha pure dato in una lettera precedente un giudizio molto negativo. Cfr. *Cavour e l'Inghilterra* cit., vol. II, p. 101. Sull'arrivo del Rossetti ad Alessandria, vedi « L'Eco di Savonarola » X (1857), n. 5.

117 « L'Avvisatore Alessandrino » era nato il 4 aprile 1853 con un programma

aver vita molto facile se il 6 aprile 1857 la Corte d'Appello di Casale condannava il suo gerente, Leone Giustino di 28 anni, a quattro anni di carcere ed a seimila lire di multa per avere pubblicato un articolo intitolato: « L'insurrezione italiana ».

D'altra parte, l'anno dopo, in occasione dell'elezione supplettiva del deputato del secondo collegio di Alessandria, le autorità locali forniranno al Ministro degli interni, Cavour, un quadro molto fosco della situazione alessandrina e dell'ambiente di cui il giornale è l'espressione. Su tali argomenti si conservano nell'Archivio di Stato di Alessandria tre lettere autografe del Cavour, rispettivamente del 17 e del 21 gennaio, e del 15 febbraio. Nella prima si afferma che « il Ministero combatterà i due estremi » e si chiede il nome di persone influenti in Alessandria sulle quali il Ministero possa agire direttamente. Nella seconda, oltre alle notizie sull'« Avvisatore Alessandrino » e sul gruppo democratico, si insiste nel chiedere di sostenere il candidato clericale conte Mathys ai danni del candidato democratico Riccardo Sineo. Avendo il Mathys ritirato la sua candidatura, la terza lettera ha lo scopo di fargliela ripresentare e comunque di impedire in ogni modo l'elezione del Sineo. Lo stesso Cavour aggiunge un biglietto di suo pugno per fare capire all'intendente quanta importanza attribuisca alla non riuscita del Sineo. Ai fini della nostra ricerca, è opportuno notare che troveremo presto il Sineo come avvocato degli evangelici, in un processo per ragioni religiose [118].

Il Rossetti, giunto ad Alessandria, spiegò un'attività di evan-

dichiaratamente democratico che aveva come scopo il decentramento amministrativo con la soppressione della divisione generale (equivalente territorialmente alle attuali province). Era apertamente sostenitore delle società operaie e propugnava in politica estera una ripresa del processo di unificazione italiana. Per quanto riguarda il parere del Ministero, vedi lettera del Ministro degli interni, con allegato biglietto personale del Cavour all'intendente generale di Alessandria, 21 gennaio 1858, in A.S.A., gabin. di Prefett., busta 62.

[118] A.S.A., gabin. di Prefett., busta 62. Vedi inoltre, su tutta la vicenda, « L'Avvisatore Alessandrino » XI, gennaio e febbraio 1858. Riccardo Sineo, nato il 30 aprile 1805 a Sale, morto il 10 ottobre 1876, fu tra i promotori dello Statuto e si batté, nel 1848, per l'adozione del suffragio universale nell'elezione della Camera. Ministro dell'interno del ministero Gioberti. Deputato della sinistra fino al '73 e quindi senatore. Vedi SIOTTO PINTOR, *Commemorazione di Riccardo Sineo*, in « Gazzetta di Torino », 5 e 6 novembre 1873 e *Dizionario del Risorgimento Nazionale*, IV, p. 297.

gelista e di insegnante, oltre che di medico omeopata [119]. Cominciò a dare lezioni al suo compagno di predicazione, il Lagomarsino, e le estese poi ad un gruppo di giovani che si legarono a lui e che si formarono, se non una cultura, per lo meno il desiderio di una preparazione culturale oltre che biblica. Lo Zanini, che era tra questi giovani discepoli del Rossetti, ci dà un quadro vivido e quanto mai efficace dell'attività del suo maestro. Essendo divenuto insufficiente il locale di riunioni evangeliche, ci si spostò nella zona periferica di piazzetta Monserrato, nei pressi del Vescovato, per poi dopo poco tempo trasferire l'attività in un locale più ampio e sempre più centrale. La predicazione del Rossetti era, secondo lo Zanini, « di un'eloquente sobrietà » ed era sempre chiaramente cristocentrica [120].

Come già il Mazzarella, egli metteva l'accento sulla profonda crisi che travagliava la società e gli individui, crisi che avrebbe trovato la sua soluzione solo nella persona del Cristo e nell'accettazione di quella « conversione » o « nuova nascita » di cui abbiamo già avuto occasione di parlare. Può essere interessante notare come questa predicazione risultasse particolarmente efficace nei confronti dei contadini. Lo Zanini [121], nel raccontarci la giornata del suo maestro, ce lo mostra intento a visitare gli orti che allora occupavano la periferia di Alessandria, trovando nelle famiglie degli ortolani stessi, Lenti, Primo, Croci ecc. i discepoli più affezionati e più duraturi. L'opera del Rossetti, uomo di notevole cultura, cominciò così ad indirizzarsi al ceto degli agricoltori e sarà proprio, nelle campagne del Piemonte e della Lombardia, che i suoi umili allievi riusciranno a creare tutta una serie di comunità destinate a rimanere fedeli ai loro fondatori [122], anche quando le Chiese Libere ora nate dovevano assumere una nuova direttiva.

Oltre alla predicazione biblica, alla visita delle famiglie, allo stringere fortemente i legami con i neoconvertiti, convinti tutti di

119 C. ZANINI, *T. P. Rossetti* cit., p. 61. Notizie sullo sviluppo dell'opera si hanno pure nei nn. 1-4 dell'« Eco di Savonarola », gennaio-aprile 1857 e nei *Rapporti sull'opera del Signore in Italia*, Londra, luglio 1857.

120 C. ZANINI, *T. P. Rossetti* cit.

121 C. ZANINI, *T. P. Rossetti* cit.

122 Vedi *Rapporti sull'opera del Signore in Italia*, Londra, 1857-1861, in B.N.F., Fondo Guicciardini, 18.2.32 ed anche il cap. I del secondo volume della presente opera.

non avere lasciato il cattolicesimo per il protestantesimo, ma per un cristianesimo aconfessionale, nuovo, tipicamente italiano, che doveva essere il cemento per la nuova Italia, il Rossetti si preoccupa di formare una classe di predicatori che possa sostituirlo in caso di una sua partenza dall'Italia.

Ci accorgiamo così che egli fonda una vera e propria scuola, avendo forse come modello, dato il suo acceso biblicismo, l'apostolo Paolo che, nel corso dei suoi viaggi, aveva attirato a sé i giovani per poi lanciarli nel campo delle missioni. Lo Zanini, senza volerlo, mette in luce questa parte singolare dell'attività del Rossetti quando mostra il maestro, prima mentre tenta di dare una cultura al Lagomarsino, che è rimasto ad Alessandria per aiutarlo, e poi ad una decina di giovani, ben presto ministri evangelici, quali Carlo Zanini, Manenti, il Rava, il Moiso, Domenico Scavia, Nicola Gilardenghi, tutti di umile estrazione, ma che appresero accanto al Rossetti, oltre che l'amore per i testi sacri, quello per la cultura.

Evidentemente il vecchio ideale mazziniano dell'educazione come base di progresso, si era rafforzato ora nel predicatore del rinnovamento delle coscienze come base di ogni sociale e civile rinascita.

Non si può trascurare l'attività scolastica vera e propria, per cui accanto alla chiesa nasce una scuola elementare, mentre il Rossetti si preoccupa di fornire testi adatti per l'infanzia, con interessanti traduzioni dall'inglese, come *Alice nel paese delle meraviglie* e *Il mercato dei folletti.* Collaboravano con lui in questo lavoro alcune giovani maestre che dovevano presto venire utilizzate per le scuole evangeliche.

Tra le attività del Rossetti ad Alessandria ebbe un posto notevole la collaborazione all'organo della sinistra cittadina « L'Avvisatore Alessandrino ». Ne abbiamo notizie precise attraverso lettere del Ricciardi di due anni più tardi [123]. Il Ricciardi gli rimpro-

123 Per le opere del Rossetti, vedi l'elenco completo in Em. Comba, *Ancora di T. P. Rossetti,* in « Rivista Cristiana » XII (1883), pp. 221-222. Tra le collaboratrici del Rossetti vi era Ernestina Bini che più tardi si sposerà col maestro evangelista Alessandro Maino ed aprirà una scuola a Torano di Carrara. Vedi « Avvisatore Alessandrino » VI, 27 dicembre 1858. Per l'attività redazionale del Rossetti, vedi: Ricciardi a T. P. Rossetti del 5 aprile, 4 maggio, 1° ottobre 1859 e 29 aprile 1860, in M.C.R. Roma, b.95, nn. 57, 59, 62 e 63, tutte riferentesi ad articoli pubblicati dal Rossetti sull'« Avvisatore Alessandrino ». Vedi, ad esempio, « Avvisatore Alessan-

verava tra l'altro di non firmare i propri articoli che, secondo l'amico, avrebbero avuto più rilievo come espressione non di un giornale di provincia, ma di un personaggio di qualche notorietà quale il Rossetti. Non sappiamo quale risposta il Rossetti abbia dato al Ricciardi a questo proposito, ma non può destare stupore il riserbo da lui tenuto nei confronti di una attività politica che da un lato poteva compromettere la propria preminente occupazione religiosa e dall'altro ricevere un danno dalla chiara qualificazione « eretica » dello scrittore.

Si può del resto accettare come valida la spiegazione che ne dà lo Zanini stesso premettendo alle sue pagine una lettera del Mazzarella del 1855 sui rapporti tra fede e politica, in cui si sosteneva che il cristiano non può appartenere a un partito politico in senso stretto, ma la fede, riverberando della sua luce tutto l'uomo, si esprime anche in concreti atteggiamenti politici [124]. Vi era negli uomini della chiesa evangelica, la convinzione che la fede dovesse essere tale da cambiare tutto l'uomo che non poteva più perciò essere schedato secondo una fazione politica, ma anche che la fede dovesse imporre al credente una presa di posizione decisa sui problemi della vita.

Ho cercato, attraverso una lettura dell'« Avvisatore Alessandrino » ed il controllo delle date citate dal Ricciardi, di identificare gli scritti del Rossetti sul giornale nel corso di questi anni. Ho potuto così vedere la formazione dei concetti che dovranno nel 1861 portare allo scritto fondamentale del nostro autore, *Della Religion di Stato* [125].

Vi è la convinzione profonda che finché uno stato non abbia accettato il principio della libertà in senso assoluto, senza limita-

drino » VII, n. 39, 31 marzo 1859, cui sono allegati un inno inedito del Ricciardi e un profilo di Giuseppe La Farina e già precedentemente in « Avvisatore Alessandrino » vi è una recensione del polimetro di G. RICCIARDI, *Epopea biennale*, Nizza, 1859. Il Ricciardi ringrazia T. P. Rossetti con lettera del 10 marzo 1859 per la recensione, e del 5 aprile 1859 per la pubblicazione di inediti sull'« Avvenire Alessandrino », M.C.R. Roma, b.95, nn. 54, 57. La richiesta per la recitazione ad Alessandria dei drammi del Ricciardi, è rivolta il 4 maggio 1859, M.C.R. Roma, b.95, n. 59.

[124] Lo scritto del Mazzarella riprodotto dallo Zanini era comparso in « La Luce Evangelica » I (1855), n. 16.

[125] Il primo articolo cui si riferiscono i brani qui citati è *Il Ministero e i Protestanti*, in « Avvisatore Alessandrino » V, n. 50, 9 marzo 1857.

zioni e quindi senza privilegi per alcuno, ogni altro passo avanti sia illusorio e caduco. Secondo il Rossetti la stessa divisione di un potere spirituale da un potere temporale è assurda perché chi detiene il potere spirituale potrà sempre, sia pur lentamente, riprendere le redini del potere temporale. E del resto, nella sua opera, così commenta la politica religiosa del decennio cavouriano:

> Il solo Statuto Sardo si salvò dalla grande reazione europea del 1849-1850, ma la Religion di Stato inceppò il governo piemontese d'attuare in tutta la sua pienezza la libertà morale, la libertà religiosa. Noi non vogliamo essere severi contro chicchessia e riconosciamo che al governo sederono sempre uomini onesti e liberali, ma legati dalla Religion di Stato furono obbligati di processare, bandir via dal territorio e imprigionare i discepoli di Cristo che non la pensavano come la Religion di Stato. E così, mentre il mondo civilizzato si meravigliava udendo i processi religiosi in Toscana, nel Piemonte si faceva altrettanto. Né si poteva fare diversamente, che la Religion di Stato impedisce la libertà dei culti.

Più oltre, sia pure con tono scherzoso, rincara la dose:

> Perciò non dobbiamo meravigliarci se qualche bello spirito parla del sistema di libertà inaugurato in Italia, come Beaumarchais parlava di quello stabilito in Madrid: « ... previsto che io non parlo nei miei scritti né dell'autorità, né di religione, né di politica, né di morale ..., posso stampare tutto liberamente, sotto la sorveglianza di due o tre censori » (*Nozze di Figaro*, atto V).

Mi pare che proprio il Rossetti, metta il dito sulla piaga: gli uomini della destra storica, vogliono sì, nei migliori dei casi, abolire il potere temporale dei papi, dividere il temporale dallo spirituale; ma è estranea alla loro mentalità la possibilità di un'Italia che non abbia una religione di stato. La stessa formula cavouriana: « Libera Chiesa in libero Stato », ponendo al singolare l'uno e l'altro degli enti chiamati in causa, in realtà pensava ad una chiesa di stato. I vari progetti che, anche dopo la morte di Cavour, verranno presentati al Parlamento, fino a quello delle guarentigie, non usciranno mai da questa concezione. D'altra parte, fin dal cin-

quecento, settarismo religioso e rivoluzione politica paiono andare di pari passo, per cui vi è il timore negli uomini di governo della destra, così profondamente intrisi di senso dell'ordine, che una diffusione delle idee protestanti possa coincidere con un sovvertimento dell'ordine sociale. Non si può dimenticare che i governi della destra temevano una rivoluzione democratica, non meno che la reazione papale. « L'Armonia » e « La Civiltà Cattolica », dal canto loro, continuavano ad insinuare la presenza di una identità tra eresia religiosa e rivoluzione politica [126].

Il Rossetti se ne rende conto:

> Si è sempre detto che se vi fosse piena libertà dei culti, le sette pullulerebbero in Italia ed in Francia per disturbare l'ordine sociale. Oh! è ben fragile dunque l'ordine nostro sociale per temere di vederlo rotto e distrutto dalle sette! Riformate le leggi, se siete così deboli! Date libertà piena, se non volete temere [127].

Altra linea costante degli articoli del Rossetti sull'« Avvisatore Alessandrino » pare essere la convinzione che l'alleanza franco-piemontese debba essere integrata o meglio ancora sostituita con un'alleanza con l'Inghilterra.

Il giornale, nel suo insieme, pare sollevarsi dalla mediocrità per effetto, evidentemente, della presenza ad Alessandria di emigrati meridionali.

Negli anni che ci interessano, il giornale si impone un programma fortemente democratico-radicale, comprendente la richiesta di una completa libertà, che verrà definita nell'articolo di fondo del 1° gennaio 1858, « libertà assoluta », cioè « libertà di stampa, coscienza ed istruzione, di commercio, di industria, e lavoro, libertà dei popoli, indipendenza delle nazioni, rigenerazione dell'operaio ed emancipazione della donna, istruzione universale gratuita ed obbligatoria, separazione della Chiesa dallo Stato », e su un piano amministrativo « l'abolizione dei consigli divisionali [dell'ampiez-

126 Per quanto riguarda « L'Armonia », vedi articoli già citati. Più che un singolo articolo è consigliabile la lettura sistematica delle annate 1858-61 dei periodici citati. In particolare cfr. *Di un nuovo Vangelo in Italia*, in « Civiltà Cattolica » XII (1861), pp. 257, 276; 435, 449; 676, 694.

127 T. P. Rossetti, *La Religione di Stato* cit., p. 67.

za delle future province], la riforma dei Codici, abolizione del balzello della carta bollata, incoraggiamento all'agricoltura, matrimonio civile, incameramento dei beni ecclesiastici, riduzioni delle mense vescovili, imposta progressiva sulle rendite, e preparazione della creazione dell'indipendenza italiana sotto il motto "Libertà, eguaglianza, fratellanza" » [128].

Tra i collaboratori del giornale, oltre al Rossetti, di cui è certamente l'articolo del 16 gennaio 1858, ove, per la prima volta, si formula la dottrina dell'abolizione della religione di stato, e del 18 febbraio 1858 sul rito delle « ceneri », troviamo Pietro Sbarbaro che si occupa essenzialmente delle società operaie [129].

c) *La reazione alla propaganda evangelica ad Alessandria*

L'attività della chiesa alessandrina non poteva passare inosservata, ed immediatamente si scatenò una polemica di parte clericale attraverso i pulpiti e tramite numerosi opuscoli che conserviamo [130].

I tre primi propagandisti evangelici in Alessandria, Bonaventura Mazzarella, Francesco Lagomarsino e Camillo Minetti furono inoltre incriminati per « aver attaccata ed offesa la Religione dello Stato ».

L'« Avvisatore Alessandrino » prende chiara posizione a fianco degli evangelici, a partire dal 9 marzo 1857. Può essere un caso, ma Teodorico Pietrocola Rossetti è arrivato da pochi giorni ad Alessandria ed inizia la sua opera. L'articolo intitolato « il Ministero ed i Protestanti » comunica che:

> da quattro mesi una società di Protestanti tiene conferenze

128 « Avvisatore Alessandrino » VI, n. 1, 1° gennaio 1858.

129 P. SBABARO, *Le Società operaie*, in « L'Avvisatore Alessandrino » VI, 30 gennaio 1858. Sul problema delle società operaie vedi R. COMPOSTO, *I democratici dall'unità all'Aspromonte*, Firenze, 1967. Vedi pure G. MANACORDA, *Il movimento operaio italiano attraverso i suoi congressi*, Roma, 1953.

130 A parte le notizie sulla reazione clericale contenute nel già citato *Rapporto del comitato di Ginevra*, marzo 1857, in quello del conte Guicciardini, luglio 1857 e sull'« Eco di Savonarola » X (1857), nn. 1-4, vedi UN SACERDOTE ALESSANDRINO, *Ai battezzati miei concittadini*, Alessandria, 1857. L'« Avvisatore Alessandrino » si occupa poi della preparazione al processo contro gli evangelici con una serie di articoli: V, 2 maggio 1857, 9 maggio 1857, 18 maggio 1857, 23 maggio 1857. Il resoconto dei processi nei numeri 68, 69, 70, del 6-12 e 13 giugno 1857.

per leggere e spiegare la Bibbia, ed il loro pacifico modo passa per molto tempo inosservato non avendo a quanto consta alcun mezzo per fare proseliti.

Questa frase rivela l'intenzione di aiutare chiaramente i protestanti evitando loro l'accusa di proselitismo che ancora era proibito dal codice. Il giornale prosegue rilevando che la convinzione di essere in regime di libertà religiosa, è ora contraddetta da una notizia strabiliante:

> Sentiamo che venne ora dato ordine dal Ministro al signor Giudice, di istruire processo contro i medesimi, e ci è stato detto che più di trenta testimoni furono già esaminati in proposito e si tratterebbe di applicare l'articolo 483 del Codice penale che proibisce qualunque associazione di più persone per occuparsi d'oggetti letterari, religiosi e politici ed altri.

L'articolo conclude con la constatazione che esiste una profonda contraddizione tra lo Statuto ed il Codice e proponendo l'immediata revisione del Codice. Questo articolo provoca una risposta del presidente del tribunale di Alessandria, in data 9 marzo 1857, pubblicata sull'« Avvisatore » del 12 marzo [131], con cui si sostiene che:

> lo sconcio veramente grave a cui accenna l'articolo « il Ministero e i Protestanti » non può temersi per verificarsi [*sic*] avvegnaché è già provveduto intorno alla prescrizione di cui all'art. 483 del codice penale, essendosi sancita l'abolizione dell'articolo stesso e dei tre successivi con legge 21 settembre 1848.

Si ritrova qui e si noterà nel corso di tutto il processo e di altri analoghi, lo scontro tra la magistratura tendenzialmente favorevole alla assoluta e piena libertà di coscienza, ed il governo che, forse, in seguito a pressioni dall'esterno, cerca di limitare il proselitismo protestante.

Il 10 marzo 1857 si ha, sempre sull'« Avvisatore », una presa ufficiale di posizione da parte della chiesa evangelica locale. Si trat-

131 *Lettera aperta al direttore*, in « L'Avvisatore Alessandrino » V, n. 51, giovedì 12 marzo 1857.

ta di una lettera di uno degli imputati, Francesco Lagomarsino. Dopo avere ringraziato il giornale per la difesa della libertà, il Lagomarsino chiarisce la posizione degli evangelici:

> Noi non siamo protestanti, come non siamo valdesi. Nol siamo né per origine, né per princìpi, né per chiesa; basti il cennarle che non ammettiamo, giusta il Vangelo, nessun clero più o meno ufficiale. I miei fratelli prendono il nome di Cristiani Evangelici d'Italia e con questo titolo han radunanze a Torino, Genova, Nizza, Casale, Savona, Novara, ed altre ne' Regi Stati, in quasi tutti i paesi principali della Toscana, malgrado la persecuzione, e celatamente anche in Roma, Napoli e Palermo. Essi non si mischiano d'altro che di leggere e meditare l'Evangelo; non fanno proseliti, non domandano sottoscrizioni, non danno, né chiedono cosa ad alcuno, non protestano contro chicchessia, contenti che l'Evangelo per la forza della sua Parola, protesti contro ogni abuso. Essi agiscono per la convinzione che il cristianesimo è divino ed immortale, che puro e genuino non si trova che nel Vangelo, e che è alto dovere farlo conoscere dappertutto, lasciando però ognuno libero di credere o no; a' cristiani evangelici incombe l'obbligo di studiarlo, d'annunziarlo, e di difenderlo per la virtù della Parola di Cristo, soffrendo se occorra, con pazienza, insulti, vituperi, ed ogni genere di persecuzione. Noi non attacchiamo la religione di Roma con le nostre parole, ma se la Parola di Cristo, tale e qual è, e senza commenti, fosse contro di essa, per esempio chi si apponesse a quella Parola non irriterebbe i Farisei [132]?

È un brano nobilissimo, certamente, e che rivela una cultura ben superiore a quella che poteva avere il Lagomarsino. È probabilmente opera dello stesso Mazzarella che, in quanto avvocato, conosceva abbastanza bene la legge per insistere sui punti che avrebbero potuto giustificare un'accusa e, d'altra parte, era capace di cogliere l'occasione per proclamare il Credo e far conoscere l'attività degli evangelici italiani.

È tipica infatti, l'insistenza nel voler distinguere l'evangelismo

132 F. LAGOMARSINO, *Lettera al direttore*, in « L'Avvisatore Alessandrino » V, n. 51, giovedì 12 marzo 1857.

italiano dal protestantesimo e dal valdismo [133]. Nell'articolo dell'« Avvisatore Alessandrino » già citato, i valdesi saranno posti tra gli stranieri disillusi dall'atteggiamento degli italiani, non disposti a cambiare il loro cattolicesimo per un'altra religione che non è il puro Evangelo di Cristo.

Qualche decennio più tardi, quando si renderanno conto del fallimento dei loro sforzi e dello spezzettamento del protestantesimo italiano, i nostri personaggi non insisteranno più in questo tentativo di differenziare quello che chiamavano il « presente risveglio in Italia » dal protestantesimo. Vi è inoltre nella formulazione della lettera del Lagomarsino una indubbia dignità di linguaggio nell'affermare la disponibilità per qualsiasi forma di sofferenza o di persecuzione che fosse necessaria per il servizio e la proclamazione dell'Evangelo. È evidente che questa proclamazione viene sentita in modo da trasformare tutta la vita, e ben più potente di una semplice credenza religiosa. Lo aveva affermato già nel 1853 il Mazzarella stesso:

> La Verità del Vangelo è fatta per penetrare in tutta la vita individuale, domestica e sociale; suo campo è tutto il campo dell'umanità, dalla culla alla tomba, dal tempo all'eternità. Ora come si farà per renderla mezzo di un partito, quando per inevitabil forza deve dominare i pensieri, gli affetti, le azioni tutte? Il male de' clericali delle cinque parti del mondo è di volere che la Chiesa domini, ma condannando questo tremendo errore è innegabile verità che i princìpi santi, caritatevoli e vitali dell'Evangelo debbano, liberamente sì, ma potentemente, dominare l'uomo intero [134].

L'adesione agli ideali della libertà, dell'emancipazione sociale, della democrazia, dell'unità d'Italia, nasce quindi « da un rinnovamento interiore » che non può astrarsi, né sottovalutare i pubblici doveri.

[133] Vedi A.S.F., Carte Montanelli-Rosselli, b.1, ins. 4:

> Imperocché anche uno dei caratteri del Risorgimento fu la tolleranza in materia religiosa che è vanto del secolo XVIII e che mancò al secolo XVI, ribollente di fanatismi teologici, di perseguitati e di persecutori.

[134] « Luce Evangelica » I (1855), n. 16. Si trattava di una risposta a un'insinuazione secondo cui vi sarebbe stata identità di posizione politica tra mazziniani e valdesi, raccolta dalla « Buona Novella » V (1855), n. 2, 13 gennaio.

Comunque, il processo contro i tre evangelisti, la cui istruttoria era rinviata nel mese di febbraio, continuerà il proprio corso. Il 2 maggio 1857 l'« Avvisatore Alessandrino » annuncia che la Camera del Consiglio del Tribunale di Alessandria aveva dichiarato il non luogo a procedere contro gli evangelisti. Il 18 maggio [135] si apprende invece che la Corte d'Appello ha accettato il ricorso dell'avvocato fiscale e rinviato a giudizio gli imputati. Il processo è fissato per il 5 giugno con i seguenti capi d'accusa:

> I. avere attaccato ed offeso la religion di Stato con insegnamenti di princìpi ad essa contrari ed in particolare di avere diniegato in pubbliche riunioni l'istituzione divina del clero e la sua continuità dall'apostolo S. Pietro al pontefice regnante.
>
> II. di avere diniegato l'istituzione divina del Sacramento Eucaristico e della confessione.
>
> III. di avere dichiarato non esistere l'inferno come luogo di pena.
>
> IV. essere il culto esterno ossia la venerazione delle immagini una mera idolatria riprovata dal Vangelo.

La difesa degli imputati è affidata, oltre che all'avvocato dei poveri Barberis, allo Zuppetta, già allora giureconsulto di chiara fama, esule in Piemonte per ragioni politiche e che doveva essere eletto, con grande scandalo dei giornali clericali, nel primo Parlamento italiano per la circoscrizione di San Severo [136]. La stessa scelta di un simile avvocato testimonia come la causa della libertà religiosa fosse sentita chiaramente dagli uomini della sinistra, forse anche perché militavano al fianco degli stessi uomini imputati nel processo.

135 « L'Avvisatore Alessandrino » V, lunedì 18 maggio 1857.

136 « L'Avvisatore Alessandrino » V, sabato 23 maggio 1857. A proposito dell'elezione dello Zuppetta a S. Severo, vedi « L'Armonia » XIV, 31 gennaio 1861, p. 106. Luigi Zuppetta, nato il 20 giugno 1810 a Castelnuovo di Daunia (Foggia), fuggì a Malta il 28 giugno 1843. Deputato al Parlamento napoletano nel 1848, partecipò alla rivolta del 15 maggio; andò in esilio a Ginevra ove lo raggiunse una condanna a morte in contumacia. Deputato dell'estrema sinistra per brevi periodi, sempre seguiti da dimissioni, fu dal De Sanctis chiamato alla cattedra di diritto penale comparato a Napoli. Fra le altre opere, importante il « Codice penale di S. Marino ». Morì a Portici l'8 maggio 1889. Vedi *Dizionario del Risorgimento Italiano* cit., IV, p. 654.

Lo Zuppetta sostiene che il Codice penale è in contrasto con gli articoli I e XXXII dello Statuto e che, d'altra parte, non vi sono neppure gli estremi per procedere in base allo stesso Codice penale. Il Mazzarella, concludendo, prende la parola per ribadire le tesi del Lagomarsino e afferma che:

> Gli evangelisti italiani liberi di tutta Italia non sono protestanti, né attaccano la religione di chicchessia; loro istituto è leggere l'Evangelo e di adorare Dio a seconda di quello; che non fanno propaganda vietata dalle leggi, che non domandano sottoscrizione ad alcuno; e che lasciano ognuno libero.
>
> Addimostra che a seconda dei testimoni nelle loro conferenze non si erano mai nominati né la chiesa romana, né preti, né frati [137].

Il tribunale tuttavia condanna gli imputati al massimo della pena, cinque giorni di carcere, duecento franchi di multa per Mazzarella e Lagomarsino, e cinquanta franchi di multa per Minetti, al carcere sussidiario di cinquanta giorni. Lo Zanini commenterà dicendo che il Rossetti mandava ogni giorno il pranzo in carcere ai suoi compagni d'opera. È ancora notevole, a proposito di questo processo chiave, che la condanna superi di molto le richieste dell'avvocato fiscale, limitate ad un solo giorno di carcere ed a franchi 60 di multa nei confronti dei due imputati maggiori, e giustificate dal riconoscimento esplicito dell'assenza negli insegnamenti degli evangelisti di qualsiasi tema anche vagamente immorale.

Si ha quindi l'impressione che il tribunale abbia giudicato più in base ad una politica generale nei confronti degli evangelici, che per pura e semplice applicazione delle leggi. Del resto questo era l'atteggiamento del governo fino dalle modifiche di Codici predi-

137 Per il processo ho preferito seguire l'ampio resoconto *Procedimento criminale nanti il tribunale provinciale di Alessandria contro li signori avv. Mazzarella, Lagomarsino e Minetti*, in « L'Avvisatore Alessandrino » V, n. 68, del 6 giugno 1857 e V, n. 70, del 13 giugno 1857. Meno completo il resoconto della « Gazzetta del Popolo » IX, 9 giugno 1857 e della « Buona Novella » VII (1857), n. 11. Altra relazione in *Rapporti sull'opera del Signore in Italia*, Londra, 17 giugno 1857, in B.N.F., Fondo Guicciardini, 18.2.32; « L'Eco di Savonarola » X (1857), n. 5, trae occasione dal processo per sostenere che in Piemonte non vi è autentica libertà religiosa. Per quanto riguarda la condanna in Cassazione, vedi « L'Eco di Savonarola » X (1857), n. 12.

sposte nel 1854. Occorreva, aveva detto il Ministro a quel tempo [138], evitare le enormità di pene come quella inflitta ad un dottor Mazzinghi, ma non permettere un proselitismo dannoso per la pacifica convivenza nello stato. Peraltro non si trattò di un caso isolato, perché questo 1857 non vide soltanto il processo Mazzarella, ma una serie di casi di intolleranza religiosa, che quasi fece da contrappunto all'espansione improvvisa delle Chiese Evangeliche Libere.

d) *Altre limitazioni alla libertà religiosa negli anni 1857-59*

Dopo l'adesione alle Chiese Libere della comunità diretta dal Borelli, la chiesa di Nizza aveva avuto una notevole diffusione evangelistica sulla riviera di ponente fino ad Oneglia ed Albenga. Il Borelli stesso riferisce sull'« Eco di Savonarola » di due visite (a piedi) fino a quest'ultima località [139]. È l'inizio di un ministerio itinerante che caratterizzerà i cosiddetti « fratelli ». È rimasta proverbiale tra loro l'immagine dell'evangelista che arriva, la mattina, a piedi, dopo aver camminato tutta la notte alla luce di un lanternino. Sono queste le cose che ricorderanno allo Jacini [140] la spontaneità dei primi tempi del cristianesimo.

L'inizio delle riunioni pubbliche a Vallecrosia, nei pressi di Ventimiglia, a casa di un ex prete, l'Aprosio, con una quarantina di partecipanti, ha intanto allarmato il vescovo di Ventimiglia, determinando un processo, le cui fasi possono essere seguite sulla « Gazzetta del Popolo » e sul « Nizzardo », organo della sinistra locale [141]. Anche qui pare che il tribunale abbia deciso il non luogo a procedere, ma infine il processo si svolge a Bordighera e si conclude con un giorno di arresto e quarantacinque franchi di multa per avere distribuito libri contrari alla religione dello stato e tenute riunioni a porte aperte. Anche in questo caso, il difensore

138 A. Brofferio, *Storia del Parlamento subalpino* cit., vol. V, pp. 236-237 (intervento del ministro Buoncompagni).

139 Vedi « L'Eco di Savonarola » X (1857), n. 1.

140 St. Jacini, *Un riformatore toscano* cit.

141 Le vicende del processo Aprosio in « L'Eco di Savonarola » X (1857), n. 3 e n. 5, « La Buona Novella » VII (1857), n. 6 del 31 marzo, e *Rapporto sull'opera del Signore in Italia*, 17 giugno 1857 cit. Vedi pure « Gazzetta del Popolo » IX (1857).

era Luigi Zuppetta, cui si aggiungeva Sebastiano Tecchio, violento oppositore al governo. La tesi cara agli storici del movimento, secondo cui gli esponenti principali si sarebbero astenuti dalla politica e dallo stesso movimento di liberazione nazionale, non permetterebbe di spiegare questo continuo reciproco aiuto tra evangelizzatori e sinistra democratica, né giustificherebbe l'atteggiamento del ministero Cavour che, nonostante vari tentativi di intervento dello stesso conte Guicciardini, pare irremovibile nel « non poter tollerare un proselitismo protestante » [142].

Probabilmente, la preparazione dell'accordo con la Francia induceva il capo del governo piemontese a frenare con condanne poco più che platoniche l'opera evangelica per poter apparire all'opinione pubblica cattolica francese insospettabile difensore della Chiesa stessa. Del resto, l'« Eco di Savonarola » non esiterà nel maggio a mettere in dubbio l'esistenza di una libertà religiosa in Piemonte, a proposito di una condanna ad un mese di carcere inflitta ad Aurelio Bianchi-Giovini per aver negato che il papa sia vicario di Dio [143].

Oltre ai processi e alle difficoltà legali, l'opera in Piemonte attraversò momenti difficili per tentativi popolari di linciaggio contro gli evangelizzatori cui l'autorità assisteva indifferente, quando non era corresponsabile. Così nel gennaio-febbraio 1857 si assiste a Chieri ad un vero e proprio tumulto anti-valdese, esaltato dal giornale clericale il « Campanone » [144].

Così, mentre finalmente ai primi di marzo 1857 il pastore Bert può tenere la tanto attesa funzione pubblica a Chieri, a Castelnuovo d'Asti, negli stessi giorni, ha luogo un vero e proprio tumulto popolare sedato dall'intervento dei carabinieri, e ad Asti una riunione valdese a casa dell'evangelista Musso viene interrotta da sassate contro le finestre, provocando l'intervento dell'intendente di polizia, non del tutto favorevole agli aggrediti [145].

142 Camillo Cavour a V. Emanuele d'Azeglio, 27 luglio 1857, in *Cavour e l'Inghilterra* cit., II, tomo 1°, p. 147.

143 Per la posizione del Cavour rispetto alla propaganda degli evangelici italiani, vedi *Cavour e l'Inghilterra* II, t. 1°, pp. 147-148. Per l'atteggiamento dell'« Eco di Savonarola » vedi X (1857), n. 5.

144 Sulle vicende di Chieri, vedi « La Buona Novella » VI, n. 3, febbraio 1857; nuove notizie sul n. 4, 28 febbraio 1857 e finalmente sul n. 5, il 15 marzo 1857.

145 Su Castelnuovo d'Asti, vedi « La Buona Novella » VI, n. 5 (15 febbraio 1857)

« L'Osservatore Tortonese » e « La Buona Novella » avvertono inoltre di un tentativo fallito di linciaggio di valdesi a Tortona ai primi di luglio 1857, mentre l'intendente di Aosta proibisce addirittura la predicazione valdese a Courmayeur. Non mancano gli incidenti diplomatici con la protestante Inghilterra.

Nei primi mesi dell'anno è necessario un intervento diretto del Cavour a Nizza contro l'intendente che aveva sequestrato Bibbie in casa di un inglese. È in questa occasione che apprendiamo, dalla corrispondenza con il D'Azeglio a Londra, il vero pensiero del primo ministro piemontese [146], contrario ad ogni proselitismo protestante.

Il 30 agosto 1857, poi, l'incaricato d'affari inglese rivolge una violenta rimostranza al governo sardo perché il rev. David Kay, ministro della chiesa di Scozia a Genova, è stato arrestato a Riva di Pinerolo, mentre tornava da una visita alle comunità valdesi della val Pellice. Non avendo avuto legittima soddisfazione, l'incaricato di affari replica con nota del 2 ottobre, in cui protesta, chiamando in causa direttamente il conte di Cavour, perché

> un gentiluomo disarmato che ha risieduto e lavorato in questi stati per anni, che parla italiano, che ha con sé documenti sufficienti a provare la sua identità, è arrestato, insultato sulla pubblica via, perché non è andato a letto alle 2 e mezza, perché ha le tasche gonfie, perché considera indifferenti le domande, perché ha in suo possesso un rapporto della Tavola Valdese, e non ha passaporto, legalmente depositato nelle mani della polizia di Genova.

La nota chiude con la richiesta di scuse formali al signor Kay, e dell'assicurazione che « il comportamento degli agenti di Riva ha trovato la disapprovazione e la riprovazione del Ministro degli interni » [147].

e l'« Avvisatore Alessandrino » V (1857), n. 51 (12 febbraio 1857); per il tumulto di Asti, vedi « La Buona Novella » VI, n. 6, 31 marzo 1857.

146 Per gli incidenti di Tortona, vedi « La Buona Novella » VI, n. 13, 15 marzo 1857, che dà anche notizie sulla proibizione della predicazione valdese a Courmayeur. Per quanto riguarda il sequestro di Bibbie in casa di inglesi a Nizza, vedi *Cavour e l'Inghilterra* cit., II, t. 1°, p. 101.

147 Vedi A.S.T., Lettere Ministri Esteri Gran Bretagna, mazzo 10, lettera dell'incaricato d'affari inglese al conte Cavour, 30 agosto 1857, contenente un lungo e dettagliato rapporto. Il secondo reclamo è in data 2 ottobre 1857, con risposta del

A parte fatti minori, il 1859 pare essere denso di episodi di intolleranza contro i valdesi. Si assiste ad un processo contro tale Pons istitutore ad Aigueblanche in Tarantasia (Alta Savoia); il 12 gennaio 1859, il tenente dei carabinieri di Voghera ed il sindaco di Guazzora, paesino del Vogherese, impediscono una riunione al pastore valdese Oscar Cocorda, con la scusa di non poter garantire l'ordine pubblico; il 13 febbraio la sala di Castelceriolo dove si tiene il culto evangelico è invasa da una turba di popolo fanatizzato e la forza pubblica interviene con molto ritardo. A Casale il 27 febbraio il pastore Meille, ed il 6 marzo il pastore Gay, non possono tenere riunioni perché impediti da una massa tumultuante e solo più tardi, dietro forti rimostranze della Tavola, l'intendente garantisce la libertà di culto [148].

e) *Organizzazione e diffusione delle Chiese Cristiane Libere*

Se tale era la situazione per la Chiesa Valdese, chiaramente filo-governativa ed a cui si rivolgeva l'aperta simpatia del conte di Cavour, si può facilmente immaginare quali difficoltà dovesse incontrare la predicazione di uomini, definiti « folli » e politicamente oppositori del governo, come gli esponenti delle Chiese Evangeliche Libere. L'atteggiamento del Cavour nei loro confronti non permetteva certo false speranze.

I centri di diffusione del messaggio delle Chiese Libere erano dunque tre: Genova, Torino e Nizza. Nella primavera del '57 vi era già stato un notevole aumento di gruppi. Da Nizza, il cui Comitato appoggiava ora soltanto l'opera degli evangelici italiani, Enrico Borelli aveva cominciato ad evangelizzare la riviera. Era

6 ottobre 1857 di cui ignoriamo il contenuto. In A.S.T., Lettere Ministri Esteri, mazzo 10, vi è pure una richiesta dell'incaricato d'affari, in data 12 marzo 1857, di visto d'entrata per l'ammiraglio Packenham, di cui si racconta il precedente del 1852. L'ammiraglio desidererebbe partecipare al Sinodo della Chiesa Valdese che si aprirà il 19 maggio. Immediatamente inoltrato al Ministero degli interni si ebbe risposta lo stesso giorno.

148 Le notizie sul processo contro l'istitutore Pons a Aigueblanche, in Tarantasia, si trovano in « Buona Novella » VIII, n. 1 (15 gennaio 1859). Sull'impossibilità di tenere riunioni evangeliche a Guazzora da parte del pastore valdese, cfr. « Buona Novella » VIII, n. 2 (24 gennaio 1859). Le notizie riguardanti Castelceriolo, in « Buona Novella » VIII (1859), n. 3. Per quanto riguarda invece i fatti di Casale, vedi « Buona Novella » VIII, n. 5.

nata così una chiesa ad Eza (con trenta individui), alle cui dipendenze funzionava una scuola serale per adulti tenuta dall'altro evangelista ex valdese Lorenzo Astigiani, mentre a Vallecrosia l'ex prete Francesco Aprosio dirigeva una comunità di quaranta persone. In occasione del processo contro l'Aprosio, intentato a Bordighera dal vescovo di Ventimiglia, il Borelli inizia una lunga marcia per visitare tutte le comunità ad est di Ventimiglia. Vi sono infatti già dieci fratelli ad Oneglia ed una distribuzione di trattati viene fatta ad Albenga. Come abbiamo già ricordato, lo sviluppo dell'opera nella zona doveva essere bloccato dal processo Aprosio. Tra la prima citazione del gennaio e la condanna del maggio, si inseriscono vari episodi di teppismo tra cui tumulti di folle contro il locale di culto ed anche, a più riprese, assalti e sassate [149]. Un altro processo doveva subire poco dopo l'Aprosio a Nizza con una condanna a cinque giorni di prigione e cinquecento franchi di multa.

Intanto il pastore valdese Léon Pilatte faceva rinascere il Comitato italiano di Nizza in opposizione a quello inglese, sostenitore ormai delle « Chiese italiane ». Più tardi avrebbe giustificato la sua attività con un opuscolo tendente a far risalire al conte Guicciardini la colpa della definitiva scissione [150].

Analoga sorte doveva avere l'attività dipendente dal centro di Genova. Oltre alla comunità della città ligure, sempre curata dal Mazzarella, coadiuvato da Giovan Battista Dassio, esisteva ormai un gruppo a Novi Ligure, iniziato nel novembre del '56 quasi per caso. Il Mazzarella, in viaggio missionario verso Alessandria-Casale, si era fermato a Novi per visitare un libraio che aveva accettato di vendere libri evangelici e probabilmente anche gli scritti filosofici del Salentino. Con sua meraviglia aveva constatato che distribuzioni di opuscoli fatte dal colportore Rettani di Genova avevano provocato un serio interesse per il messaggio evangelico e vi erano alcune riunioni informali presiedute da un giovane genovese

149 Vedi « L'Eco di Savonarola » X (1857), nn. 1-4 e « La Buona Novella » VI (1857), n. 6; *Rapporti sull'opera del Signore in Italia*, 17 giugno 1857.

150 L. PILATTE, *Le plymouthisme en Italie - Lettre au Comité étranger d'évangélization à Nice*, Paris-Nice, 1859. In B.N.F., fondo Guicciardini, 18 febbraio 1857, esiste una copia dell'opuscolo con note autobiografiche di commento del conte Guicciardini.

trasferitosi a Novi. Si decise così di iniziare riunioni regolari affidandole al Dassio ed a Salvatore Tealdo, che giungevano da Genova e che, come sempre, provocarono la reazione del clero. Ne avrebbe dato notizia il 3 aprile del 1858 l'« Avvisatore Alessandrino » [151]:

> A Novi vi sono alcuni evangelici che da un anno si riuniscono tra loro. Tutti sanno che vita quieta e modesta menano questi pacifici uomini, e l'occhiuta e zelante polizia lo sa più di ogni altro, ché se avesse trovato in loro alcun neo già sarebbero a quest'ora in mezzo a uscieri e tribunali. Noi ne abbiamo anche qui di questi evangelisti che somma a tutto non sono poi le pecore più feroci del mondo, e fanno vita tanto quieta da non sapere talvolta se vi siano o no. A Novi, pochi intolleranti arsi di santo zelo vollero fare un tafferugio [*sic*] nella riunione degli evangelici; si va dall'intendente costituzionale e dalle altre autorità competenti per ottenere la cessazione di quei rumori e non si ottiene nulla! Ma che razza di guardiani costituzionali!

Ad Alessandria la comunità aveva continuato le sue attività anche dopo il processo contro il Mazzarella e non era stato tutto molto semplice. Il 10 novembre del '57 un gruppetto di giovani accompagnati dal Rossetti era stato preso a sassate ed inseguito per tutta la città da un gruppo di facinorosi e solo per una fortunata combinazione non vi erano state conseguenze più serie di contusioni [152]. Nel frattempo la nuova legge di pubblica sicurezza preparata dal governo non aumentava le garanzie per il culto evangelico, prevedendo sempre il reato di proselitismo, mentre si rendeva più acuta lo lotta contro i repubblicani o presunti tali.

Apprendiamo così dall'« Avvisatore Alessandrino » che Fran-

151 Le prime notizie sul gruppo di Novi, si hanno in *Rapport du comité italien de Genève*, Genève, 10 marzo 1857, che contiene una comunicazione del novembre su un viaggio missionario del Mazzarella. « L'Avvisatore Alessandrino » doveva invece intervenire a proposito di disturbi che il gruppo neonato doveva subire. Vedi « L'Avvisatore Alessandrino » VI, n. 40, 3 aprile 1858. Giovan Battista Dassio, già guardia di finanzia, cominciò a Novi un'attività di evangelista che lo doveva portare negli anni seguenti ad Arcola, Marola e La Spezia. Avremo occasione di seguirlo in tale attività. Muore a Genova il 25 settembre 1874. Vedi « Vedetta Cristiana » V (1874), n. 20, p. 156.

152 C. ZANINI, *T. P. Rossetti* cit.

cesco Franchini, direttore dell'« Osservatore Tortonese », è stato diffidato dal continuare le sue presunte attività mazziniane, ed anche che i democratici alessandrini hanno deciso di boicottare la festa dello Statuto per dimostrare che il popolo non è soddisfatto dell'applicazione da parte del governo delle norme statutarie. Il giornale, evidentemente, per evitare conseguenze serie fa risalire la colpa della presunta violazione dello Statuto al conte di Cavour, mentre ha parole di elogio per il Sovrano [153]. Un evangelico alessandrino, tale De Tommasi, citato come testimone in un processo si rifiuta di giurare, secondo la tesi del Guicciardini, procurandosi così un processo che si conclude con quindici giorni di carcere [154].

Un'altra difficoltà dello stesso genere doveva avvenire in occasione di un processo contro un altro neo-convertito evangelico, il Manenti, il quale, avendo denunciato la morte del figlio Luigino, si vedeva accusato addirittura di omicidio per una trascrizione irregolare fatta dal parroco, allora unico ufficiale di stato civile. Era questo l'inizio di un nuovo modo di pressione da parte del clero, che faceva ogni sorta di difficoltà prima di registrare atti civili e anagrafici riguardanti evangelici. Il Manenti poté provare la sua innocenza, ma non di aver fatto la denuncia di morte entro i termini prescritti, procurandosi così una multa che non gli venne inflitta subito, ma che gli doveva costare undici giorni di carcere tre anni dopo [155].

Si può parlare di piccole difficoltà inevitabili all'inizio di un'opera, ma si deve notare che si trattava di fatti concatenati e ripetuti che non potevano a lungo andare non causare stanchezza. Tra una difficoltà giudiziaria ed un'altra, si inserivano poi le immancabili sollevazioni di folla contro i « protestanti ».

153 Vedi « L'Avvisatore Alessandrino » VI, 6 maggio 1858. L'attacco alla legge di Pubblica Sicurezza del Da Foresta è invece del 29 aprile 1858. Sul boicottaggio della festa dello Statuto, vedi « L'Avvisatore Alessandrino » VI, 10 maggio 1858. Vedi pure le informazioni date sul conto del Franchini dall'intendente di Tortona il 10 dicembre 1860 al governatore di Alessandria, in A.S.A., gabin. di Prefettura, n. 62.

154 Vedi « L'Avvisatore Alessandrino » VI, 3 maggio 1858. Vedi *Rapporti sull'opera del Signore in Italia*, Londra, giugno 1858, in B.N.F., fondo Guicciardini, 18.2.32.

155 Vedi C. Zanini, *T. P. Rossetti* cit.

Il Rossetti e il Lagomarsino avevano cominciato una riunione evangelica nel paesino di Spinetta, non lontano dal campo di battaglia di Marengo, a cinque chilometri da Alessandria. Per ben due domeniche consecutive essi sfuggirono quasi per caso a tentativi di linciaggio da parte di centinaia di persone. La risposta dei carabinieri fu l'invito agli evangelisti a non presentarsi più a Spinetta per evitare il ripetersi di tumulti.

Nel frattempo, però, sorgevano nuovi gruppi evangelici in altri dintorni della città, come Pietramarazzi e Montecastello, talvolta in concorrenza con la concomitante opera della Chiesa Valdese. Era questo il caso di Pietramarazzi e della stessa Alessandria.

Il Mazzarella, nelle sue frequenti visite ad Alessandria, era stato invitato dal Sindaco di Asti per una serie di riunioni tenute da un giovedì al sabato sera. Secondo il rapporto del Comitato di Ginevra, giovedì sera vi erano cento uditori, il venerdì cinquecento, il sabato una massa difficilmente valutabile. La notizia può sembrare strana, ma si deve probabilmente collegare con la situazione stessa nella curia della cittadina piemontese.

Il vescovo Artico era stato deposto nel 1855 dal governo per una serie di irregolarità e per presunte truffe, provocando violenti urti tra la parte più retriva del clero ed i partiti democratico e liberal-moderato della città. Apprendiamo da rapporti dell'intendente generale di Alessandria [156], che vi erano addirittura sospetti di sollevazione da parte clericale contro il governo legittimo.

Probabilmente l'appello al Mazzarella, oratore noto e di notevole valore, oltre che capo democratico, partiva da un calcolo politico. La visita del Mazzarella aveva provocato una serie di

156 A proposito dei fatti di Spinetta, vedi C. ZANINI, *T. P. Rossetti* cit. Per quanto riguarda la propaganda valdese concomitante ed in concorrenza con quella degli evangelici liberi, vedi « La Buona Novella » VI (1857), n. 1, con notizie delle due chiese, come pure n. 1, 15 aprile 1857. Per quanto riguarda i paesi attorno ad Alessandria, vedi *Cento anni di storia* cit., pp. 72-73. Alla situazione di Asti, dedicano molta attenzione le autorità di governo. Vedi in primo luogo, A.S.T., gabin. interni, 15 bis, fasc. 21, contenente un documento mandato per conoscenza dal Ministro degli interni all'arcivescovo Charvaz di Genova nell'estate 1854. Vedi pure le « Relazioni dell'Intendente del Circondario di Asti al Governatore di Alessandria sullo stato del clero », in data 19 dicembre 1860, in A.S.A., gabin. Prefettura, busta n. 62. Sull'invito al Mazzarella ad Asti, vedi « L'Eco di Savonarola » X (1857), n. 4. Il racconto più completo si ha in *Rapport de la Societé Évangélique de Genève*, 10 marzo 1857, cit.

attacchi violenti sul giornale della curia da parte del prof. G. Nazari, con conseguente controversia pubblica. Si poneva così per la prima volta il problema dell'influenza politica nella predicazione protestante, cui naturalmente uomini come il Mazzarella o il Rossetti, pur tanto impegnati nel campo democratico, desideravano sottrarsi per non confondere l'azione politica con quel rinnovamento delle coscienze che ad essi sembrava l'opera prioritaria per la risoluzione del problema italiano [157].

Nel frattempo la comunità diretta dal Musso era passata dalla Chiesa Valdese alle Chiese Libere italiane ed avrebbe avuto, nell'autunno del 1859, un notevole miglioramento con il trasferimento del Magrini da Genova.

Nel Novarese esistevano ormai riunioni a Novara ed a Fara, dirette dal Rimathei; lo aiutava il Minetti, prima ad Alessandria. Naturalmente l'inizio di un'attività evangelica non era rimasta nemmeno a Novara senza reazione. Vi erano state vere e proprie organizzazioni di disturbo delle riunioni ed inoltre in poco più di sette mesi si erano dovuti cambiare cinque locali, anche per difficoltà con le autorità di polizia. La rappresaglia più forte e destinata ad avere un serio effetto fu però quella di licenziare in tronco chiunque avesse partecipato a riunioni evangeliche. La cosa doveva riuscire più facilmente a Novara che, per esempio, ad Alessandria; in primo luogo per la mancanza di una colonia consistente di emigrati politici come quella di Alessandria e per il numero più limitato delle attività commerciali ed industriali. Alla fine del '57 il gruppo era ormai ridotto a otto persone e verso il '60 il Rimathei fu costretto a trasferirsi e ad abbandonare l'attività. Una comunità evangelica a Novara sarebbe poi risorta solo attorno al 1880 [158].

157 Vedi G. NAZARI, *Professione di fede dei cristiani evangelici d'Italia, dichiarata dal loro apostolo Bonaventura Mazzarella e confutata*, Asti, 1857. Questo opuscolo dava l'occasione al Mazzarella di rispondere al Nazari, elaborando una sorta di dichiarazione di fede evangelica. *Sulla fede dei cristiani evangelici, risposta a G. Nazari*, Genova, 1857 (ufficialmente anonimo ma del Mazzarella). Sul Nazari, vedi *Dizionario del Risorgimento* cit., III, p. 682.

158 Per quanto riguarda Novara, vedi *Rapporto sull'opera del Signore in Italia*, Londra, 17 giugno 1857 e soprattutto Londra, 18 novembre 1857, in cui apprendiamo che oltre all'operazione di disturbo consistente in chiassate organizzate dal clero, vi erano state varie citazioni da parte delle autorità di Pubblica Sicurezza

Un centro più notevole fu invece Fara Novarese ove l'attività evangelica si appoggiava alla famiglia Borgia. Secondo i rapporti del Guicciardini e l'« Eco di Savonarola », si trattava di centinaia di persone interessate alla lettura della Bibbia. Verso il mese di aprile, durante una visita del Guicciardini, vi era stato un tumulto popolare in cui erano state messe in pericolo le vite del conte e di chi lo accompagnava. In secondo luogo vi erano state le persecuzioni contro vari convertiti che avevano portato alla fuga di un giovanetto da Fara, ricondotto poi a casa dalla polizia, ed alla sistematica, fanatica opera di convincimento esercitata verso un moribondo, Tommaso Pertigliotti, perché abbandonasse la nuova fede.

Alla morte di costui si era rifiutata la sepoltura al suo cadavere ed aveva dovuto intervenire la forza pubblica. Le cose erano giunte ad uno stadio così avanzato da concludersi con due processi contro la serva del prete e la moglie del sacrestano, accusate di avere eccitato la folla provocando il tumulto e di avere minacciato, con gravi conseguenze, il povero Pertigliotti. Non erano stati incriminati gli altri complici perché gli evangelici si erano rifiutati di farne il nome. Dopo i processi la comunità avrebbe goduto di una relativa calma.

Nella zona del Biellese erano intanto sorti due gruppi a Graglia ed a Biella dove si erano trasferiti rispettivamente il Corlando e il Lagomarsino con lo Zanini, mentre a Novara il Minetti fu sostituito dal Tealdo [159].

oltre al licenziamento in tronco di tutti gli operai che frequentassero le riunioni. Dopo tutte queste difficoltà erano rimaste solo otto persone. Ciononostante, fino al '62, il gruppo di Novara aveva continuato ad esistere, seppure come gruppo visitato da Milano. Circa la ricomposizione del gruppo attorno a Luigi Mora dopo il 1880, vedi rapporti su « Il Cristiano » I (1888).

159 Per Fara Novarese, vedi D. Borgia, *La storia del Vangelo in Fara Novarese* cit. Vedi pure « L'Eco di Savonarola » X, n. 3 (marzo 1857) e n. 5 (maggio 1857), con la notizia dei tumulti contro il Guicciardini ed i suoi accompagnatori. Vedi pure *Rapporto sull'opera del Signore in Italia* cit., 18 novembre 1857, che narra anche il fatto di Tommaso Portigliotti. Si ha anche notizia del processo contro due donne, rispettivamente serva del prete di Fara e moglie del sagrestano, per i tumulti dell'aprile precedente. Gli evangelici in tale occasione si erano rifiutati di dare il nome degli altri responsabili. Su questi fatti, vedi anche St. Jacini, *Un riformatore toscano* cit., p. 170. Per quanto riguarda Graglia, sarebbe stata più tardi pubblicata una disputa, *La religione del puro Evangelo in Graglia, controversia religiosa*, Genova, 1860, attribuibile al canonico P. Vercellone, con l'immancabile risposta protestante:

Nel frattempo un'opera autonoma era nata anche a Piverone per l'attività di un contadino del luogo, tale Borghesio che, trasferitosi ad Alessandria, vi aveva conosciuto la nuova predicazione e l'aveva importata nel suo villaggio.

Un gruppo autonomo, in comunione però con gli evangelici italiani, era nato anche a Savona, dove un maestro evangelico aveva potuto aprire una scuola privata con fondi dati dai cittadini grigionesi residenti a Savona. Durante uno dei soliti tumulti contro gli evangelici la sua vita era stata faticosamente salvata dall'intervento della forza pubblica [160].

Le difficoltà incontrate dall'espansione dei nostri gruppi erano poi molto numerose nel campo della vita quotidiana, dato il controllo che il clero cattolico esercitava ancora sull'amministrazione degli ospedali e dei cimiteri. Molto spesso poi si persuadevano i datori di lavoro a licenziare gli aderenti alla nuova fede ed i proprietari di case a non concedere loro appartamenti in affitto. Questo avveniva in un contesto generale di miseria per cui la rinuncia di un posto di lavoro o il rifiuto di un appartamento in affitto, potevano avere conseguenze addirittura letali, specialmente nei riguardi dei bambini in una società dove la mortalità infantile raggiungeva tassi elevatissimi.

Le nuove chiese avevano bisogno di notevoli somme di denaro per affrontare le spese derivanti dai contratti d'affitto dei locali e dal mantenimento di evangelisti, maestri e colportori. Il Guicciardini calcolava necessaria una somma di 1000 sterline al mese, mentre ne poteva disporre di circa 1700 in un arco di oltre un anno. Si aggiungevano alle spese previste ed ordinarie quelle dei vari processi che non dovevano essere indifferenti.

Dal punto di vista dottrinale i cristiani evangelici liberi, oltre alla formulazione di varie dichiarazioni di fede da parte dei principali esponenti del movimento [161], credettero opportuno un incon-

F. LAGOMARSINO, *Il Vangelo in Graglia, risposta al canonico Vercellone*, Genova, 1860. Notizie si hanno pure nei *Rapporti sull'opera del Signore in Italia* (1857-1862). Per quanto riguarda Biella, vedi il resoconto in C. ZANINI, *T. P. Rossetti* cit.

160 Per quanto riguarda Savona, vedi *Rapporto sull'opera del Signore in Italia*, novembre 1857, cit.

161 Per il Guicciardini, vedi la *Lettera scritta ai fratelli in fede prima di lasciare Firenze per l'esilio*, in « Buona Novella » I, (1851-52), n. 12; per il De Sanctis,

tro dei rappresentanti di tutte le chiese che si svolse dal 15 al 20 novembre 1858 e che si chiamò: « Sinodo di tutte le chiese evangeliche d'Italia », composto di 12 membri tra cui il Ferretti venuto apposta da Londra. Il Sinodo dichiarò unico articolo di fede « la Bibbia e null'altro che la Bibbia » [162]. Si dichiarò contrario alla dottrina darbista dell'apostasia della chiesa e non si pronunciò invece apertamente sul problema del battesimo. In sostanza il Sinodo aveva lasciato ogni decisione al futuro e dovranno passare dieci anni prima che si delinei chiaramente in seno al nuovo movimento una netta differenza dottrinale.

Principii di fede e di disciplina estratti dalla parola di Dio per servire di base alla Chiesa Evangelica Italiana di Torino, Torino, 1855.

162 Vedi « Eco di Savonarola » XI (1859), pp. 1 ss., 33 ss., 103 ss., con i resoconti del Sinodo. Altre notizie in J. Wood Brown, *An Italian Campaign*, London, 1890, p. 129; V. Vinay, *Luigi De Sanctis* cit., pp. 297-298. Il Vinay, però, giudica la dottrina del Guicciardini dallo scritto del Pilatte già citato e che il Guicciardini stesso riteneva profondamente errato nelle sue valutazioni (vedi annotazioni di mano del conte Guicciardini all'opuscolo del Pilatte); in realtà, né il Guicciardini, né i suoi seguaci accettarono mai la dottrina dell'apostasia della chiesa.

Capitolo IV

LE CHIESE CRISTIANE LIBERE NEI PRIMI ANNI DEL REGNO D'ITALIA

1. I cristiani liberi e la nuova Italia

La seconda guerra d'indipendenza doveva cambiare completamente la situazione italiana. Essa trovò naturalmente gli evangelici italiani ed i valdesi in un clima di attesa, perché la guerra poteva preludere alla libertà d'Italia e pertanto aprire le porte ad una evangelizzazione di massa del paese. Lo stesso Cavour, il 31 gennaio 1860 [1], affermava:

> Voi avete ragione di contare che il trionfo dell'idea nazionale in Italia condurrà all'affermazione dei princìpi di libertà religiosa.

Solitamente gli storici del protestantesimo italiano attribuiscono agli evangelici del Risorgimento un concetto strumentale della libertà politica al solo fine di avere quella religiosa. La realtà è che per un Mazzarella, per un Rossetti, ed anche per un Guicciardini, se pure in misura minore, non vi erano due libertà, una politica ed un'altra religiosa, ma la predicazione dell'evangelo e la libertà di propaganda di esso erano viste in funzione di un vero progresso totale dell'individuo e della società.

Gli uomini del plymoutismo inglese avevano ben altro atteggiamento; non avrebbero reclamato libertà religiosa e politica, o suggerito a governanti, come fece il Guicciardini, un intero programma di governo che sostituisse alla religione di stato la più ampia libertà di propaganda e di culto, perché avrebbero atteso queste cose da Dio. Un Rossetti, un Mazzarella, un Guicciardini,

[1] Camillo Cavour a A. F. Kinnaird, 31 gennaio 1860, in *Carteggio Cavour-Nigra*, III, 1931, p. 32, n. 518. A proposito dell'atteggiamento del Cavour riguardo ai protestanti e della sua interpretazione del limite della libertà, vedi Camillo Cavour a Piero Guicciardini, 26 dicembre 1858, in St. Jacini, op. cit., p. 175. Cfr. inoltre *Cavour e l'Inghilterra* cit., I, pp. 103-104; vedi pure F. Curato, *Le relazioni diplomatiche* cit.

un Magrini, avevano la stessa fede dei « fratelli » inglesi, ma ritenevano di dovere contribuire alla formazione della nuova Italia. Non c'è da stupirsi se, data la loro concezione religiosa, ritenevano l'emancipazione delle coscienze una condizione pregiudiziale per qualsiasi altra conquista [2].

Come chiese, allo scoppio della seconda guerra d'indipendenza, le comunità di cui ci occupiamo presero l'atteggiamento descritto dalla « Buona Novella » [3]: « le comunità cristiane di ogni denominazione chiesero a Dio di permettere il trionfo della libertà ». Personalmente, tuttavia, il Rossetti aveva messo a disposizione dell'autorità il locale di culto di Alessandria trasformato in ospedale militare per francesi e piemontesi durante le ostilità in Lombardia, e si adoperò in ogni modo per favorire l'unità italiana.

Sono questi i mesi in cui l'evangelista abruzzese appoggia vigorosamente il programma garibaldino, scrive sull'« Avvisatore Alessandrino » articoli per chiedere l'intervento dell'Inghilterra nella questione italiana, collabora al « Nomade », giornale democratico nato a Napoli subito dopo la liberazione della città, e si preoccupa di preparare l'opuscolo *la Religione di Stato*, poi pubblicato sul finire del 1860, in cui sosteneva che tutta la costruzione di un'Italia libera e unita sarebbe fallita se il nuovo stato avesse avuto una religione ufficiale:

> Tutti desideriamo vedere l'Italia costituita come nazione; tutti vogliamo che ritorni onorata e potente; ma che importa vedere la patria nostra forte e gloriosa se la società resterà nell'oscurantismo? Ma ci direte: noi abbiamo libertà di coscienza. No, non è vero, noi abbiamo soltanto una effimera tolleranza [4].

Rispondeva indirettamente al pensiero del Cavour, secondo cui la libertà di coscienza avrebbe illuminato come un faro tutto il paese, notando purtroppo che la religione di stato avrebbe finito con il trionfare e con l'annullare di fatto quello Statuto su cui si fondava « la presente libertà ». Egli esaltava il processo di uni-

[2] Vedi lettera di Piero Guicciardini a Bettino Ricasoli, Londra, 31 maggio 1859, in ST. JACINI, *Un riformatore toscano* cit., p. 193.

[3] « La Buona Novella » VIII, 15 aprile 1859.

[4] T. P. ROSSETTI, *La Religione di Stato*, Torino, 1861, p. 74.

ficazione italiana, ma considerava inutile una mezza libertà, perché destinata a trasformarsi in dispotismo. Distingueva cioè tra libertà di coscienza e libertà di religione, sostenendo che la libertà di coscienza, senza quella di proselitismo e senza la fine di un potere spirituale, inteso come controllo delle coscienze, è di fatto inesistente [5].

Non mancano certo, nell'opera del Rossetti, valutazioni positive sugli uomini al governo nel Piemonte, tuttavia si fa notare come l'articolo primo dello Statuto Albertino permetta il sopravvivere di un equivoco destinato ad avere per l'Italia gravi conseguenze, di cui già gli pareva vedere gli effetti nel « cosiddetto » libero Piemonte.

È chiaro che, come fa notare « L'Avvisatore Alessandrino » nel commento alla *Religion di Stato* del Rossetti, un'impostazione totale del problema della libertà di coscienza non può porsi con l'appoggio dell'aristocrazia e deve pertanto accompagnarsi ad una rivoluzione democratica.

Questo spiega l'appoggio dato dal Mazzarella e dal Rossetti a Garibaldi. Il Mazzarella, oltre a collaborare col Bertani nella raccolta di fondi per l'impresa garibaldina [6], tornò nell'estate del '60 a Gallipoli per far parte del governo provvisorio del Salento che preparò il passaggio della zona al governo dittatoriale di Garibaldi. Fu

5 T. P. Rossetti, *La Religion di Stato* cit., cap. X, che si apre con la constatazione che un opuscolo sulla religione di stato può parere intempestivo mentre « la gran questone dell'indipendenza italiana occupa tutti gli animi ». L'esempio proposto è, come sempre per i democratici italiani, quello degli Stati Uniti d'America.

6 Sul commento dell'« Avvisatore Alessandrino » alla *Religion di Stato* del Rossetti, vedi *Appendice: La Religion di Stato per T. P. Rossetti*, in « L'Avvisatore Alessandrino » IX (1861), nn. 25, 26, 27. Per l'appoggio di T. P. Rossetti all'azione garibaldina, vedi il carteggio tra il Ricciardi e il Pietrocola in M.C.R. Roma, XCV, 62-64. Vedi pure Em. Comba, in « Rivista Cristiana » XI (1883), p. 221. C. Zanini, op. cit., p. 77, riporta un brano di lettera al fratello di T. P. Rossetti in cui si parla di contatti diretti con alcuni membri della Camera Britannica ed in particolare con Arthur Kinnaird per caldeggiare l'appoggio inglese all'unità d'Italia. Per l'opera del Mazzarella nel 1860, v. lettera del 6 luglio 1860 con cui Mazzarella trasmette al Bertani 411 franchi raccolti per Garibaldi tra gli italiani di Atene, in Carte Bertani, B.C.M., car. 35, CXLVI, n. 161, nonché G. Vulcano, *Bonaventura Mazzarella patriota e uomo politico*, Lecce, 1948. Per i rapporti con il Bertani, vedi la lettera agli elettori della terra d'Otranto con cui il Mazzarella appoggiò l'elezione del Bertani nel '66 a Lecce. M.C.R., b.549, n. 41. Vedi J. White Mario, *Agostino Bertani e i suoi tempi*, Firenze, 1888, 2 voll. Vedi pure *Dizionario Biografico degli italiani*, sub voce.

poi chiamato a Bologna, nell'ottobre dello stesso anno, a ricoprire a cattedra di storia della filosofia, ed in tale periodo fu in stretto rapporto con un esponente della democrazia italiana, Quirico Filopanti, notevole membro della massoneria, repubblicano convinto, tanto da preferire per due volte l'abbandono della cattedra universitaria al giuramento di fedeltà alla monarchia, che avrebbe significato un tradimento del proprio ideale [7].

Lo stesso Filopanti ricorderà, in occasione della commemorazione del Mazzarella alla Camera dei deputati, l'aiuto dato da quest'ultimo alla sua attività in favore dell'istruzione delle classi popolari:

> A mia richiesta egli si è prestato qualche volta a dare delle conferenze piene di spirito e di scienza, e nel medesimo tempo di un generoso indirizzo, alle classi popolari.

Quello che differenzia gli atteggiamenti degli uomini delle Chiese Libere da quelle plateali di preti « rossi » garibaldini come il Gavazzi o fra' Pantaleo, non è già il presunto disinteresse per la vita pubblica, ma la ferma consapevolezza che non basti un lavoro distruttivo nei confronti della Chiesa Cattolica, e che l'azione politica per la libertà sia utile in sé, in quanto siamo chiamati a contribuire al benessere della patria terrena, ma dal punto di vista religioso e spirituale ciò può identificarsi con trionfi effimeri che non abbiano autentico significato spirituale. Perciò l'attività politica di questi uomini, talora intensa, non viene mai a coincidere con quella religiosa [8].

Così si può anche spiegare come la storiografia abbia finora avuto notevole imbarazzo nel rintracciare in concreto l'attività pubblica di questi personaggi ed anche quando, come nel caso del Guicciardini, ci si trovi di fronte a precise posizioni politiche (partecipazione alle elezioni municipali del '50, a quelle politiche del

[7] Cfr. la commemorazione del Mazzarella tenuta da Quirico Filopanti in *Atti del Parlamento italiano - Camera dei Deputati*, sessione 1882, vol. XIII, pp. 9357-9360.

[8] Per l'episodio del Pantaleo, vedi *infra*, pp. 164-165. Per l'atteggiamento del Gavazzi al seguito di Garibaldi, vedi L. SANTINI, *Alessandro Gavazzi*, Modena, 1955; R. SYLVAIN, *Clerc, Garibaldien, Prédicant des Deux Mondes, A. Gavazzi*, Québec, 1962. Sulla attività del Gavazzi a Napoli, vedi « L'Armonia » XIV, 31 gennaio 1861; « Buona Novella » XI (1862), p. 109 e p. 142. In questi mesi il Gavazzi aveva fatto un tentativo di « Chiesa Evangelica Italiana », che doveva ben presto fallire.

'70 ecc.), si tenda a minimizzarle, strumentalizzandole ai fini della propaganda religiosa. Possiamo notare come la posizione in politica ecclesiastica degli uomini della Chiesa Libera si riassuma nella richiesta di abrogazione dell'articolo primo dello Statuto, che sarà per anni uno dei temi fondamentali di lotta democratica liberale, e reclami la pienezza della libertà di espressione per tutti, anche per il clero.

Mi sembra significativa l'eco che ebbe, ai suoi tempi, l'opuscolo del Rossetti, pressoché ignorato dagli storiografi del nostro secolo. Fu un'eco entusiasta nella stampa democratica ed in particolare nell'« Avvisatore Alessandrino », che ne diede un ampio riassunto, sottolineando la profonda vena democratica dell'opera. Pure molto positivo è il commento dell'organo garibaldino « Il diritto » che ne riporta in appendice una estesissima sintesi il 17, 19 e 24 aprile dello stesso anno. Così pure la « Gazzetta di Torino » del 12 marzo [9].

La « Rivista Contemporanea », invece, in una recensione di V. Salmini, pare non condividere la critica di fondo alla religione cattolica, pure accettando che il solo mezzo per salvare la fede degli italiani sia l'abolizione totale di ogni tutela nei confronti della religione da parte dello stato. È visto anche con un certo sospetto il pensiero centrale dell'opera del Rossetti, cioè il rifiuto di riconoscere un potere spirituale del papato dopo la fine del potere temporale. L'esistenza di un potere spirituale avrebbe, alla lunga, portato ad una tensione tra autorità laica ed ecclesiastica che non avrebbe potuto non concludersi che con la vittoria di chi aveva il potere sulle coscienze. L'articolista della « Rivista Contemporanea » conclude accusando il Rossetti di « protestantesimo indefinito » [10].

Interessante è anche notare la posizione della « Buona Novella » che recensisce l'opuscolo soltanto nel novembre e con una

9 Vedi M. T., *La Religion di Stato per T. P. Rossetti*, in « L'Avvisatore Alessandrino » IX, nn. 25, 26, 27 (28 febbraio, 2 marzo, 4 marzo 1861). Il n. 6 dell'« Avvisatore Alessandrino » ha un articolo di fondo contro un eventuale concordato tra stato e chiesa che pare essere del Rossetti stesso. Per ritornare ai commenti all'opuscolo del Rossetti, vedi « Diritto » 17, 19, 24 aprile 1861, « Gazzetta di Torino », 12 marzo 1861.

10 Vedi anche V. Salmini, *Bibliografia, La Religion di Stato per T. P. Rossetti*, in « Rivista Contemporanea » (1861), pp. 132-133.

valutazione solo parzialmente positiva. È autore della recensione il pastore Oscar Cocorda, che ritiene errata la valutazione negativa della politica costantiniana data dal Rossetti e accusa l'autore di non distinguere: « l'*individualità* della religione e l'*individualismo* della vera fede, ecco quanto l'autore appieno non comprende ancora ». Conclude però:

> Ad onta dei sovraccennati difetti, crediamo che l'opuscolo del signor Rossetti potrà essere di grande utilità per la semplicità con cui è scritto, per l'amore dell'Evangelo che vi si respira, e per gli interessanti dettagli che accompagnano lo sviluppo della questione [11].

Mentre è evidente che la posizione del Rossetti poteva trovare l'appoggio dei democratici, può stupire quello della « Monarchia Nazionale » [12], nuovo organo del Ministro Rattazzi. Non vi è dubbio, infatti, che l'agire del Rattazzi non fu mai così chiaro e motivato nei rapporti con la chiesa come quello del Ricasoli, che sacrificò tutta la sua vita nel vano sogno di dare all'Italia una separazione dei poteri che portasse all'autentica riforma della Chiesa Cattolica.

D'altra parte, proprio il Rattazzi, il meno credente tra gli uomini di governo del tempo, il più possibilista, era stato anche lo statista che più di ogni altro aveva contribuito alla modifica delle limitazioni alla libertà religiosa previste dal Codice piemontese, proponendo nel 1854 la piena libertà di culto con il disegno di legge approvato alla Camera e respinto in Senato, regolando con la legge Rattazzi del 1857 l'ordinamento delle Università israelitiche nel Regno Sardo, ed infine approfittando dei pieni poteri concessi al governo nell'autunno del '59 per promulgare un nuovo Codice penale in cui scompariva il reato di proselitismo [13]. In un certo senso, la massoneria, di cui il Rattazzi era espo-

11 O. Cocorda, in « La Buona Novella » XI (1861), p. 327.

12 Vedi « Monarchia Nazionale », 28 marzo 1861. A proposito dell'atteggiamento del Rattazzi sulla questione romana, vedi R. Mori, *La questione romana 1861-1865*, Firenze, 1963 e per il periodo posteriore R. Mori, *Il tramonto del potere temporale dei papi*, Firenze, 1966, oltre, naturalmente, a C. A. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi 100 anni*, Torino, 1948 e St. Jacini, *La politica ecclesiastica italiana da Villafranca a Porta Pia*, Bari, 1938.

13 A proposito dell'attività legislativa del Rattazzi, vedi G. Peyrot, *La legislazione* cit., pp. 521-548, *passim*.

nente, si trovava ad avere più punti in comune con gli evangelici di chi, come il Cavour, in sostanza registrava con fatica e con profondo disgusto il tentativo di propagandare nuove fedi nel paese [14].

Nonostante la posizione di sinistra, il Rossetti diventa nel 1861 articolista della « Rivista Contemporanea » che è organo ufficioso del Governo, tanto che i suoi articoli vengono preannunciati sulla « Gazzetta Ufficiale ». Si tratta soprattutto di tre opere: *Cenni statistici sulla Sicilia*, *Cenni statistici sull'ex Reame di Napoli* e *Il Messico* [15]. I primi due scritti sono estremamente ponderati e non si limitano a dare con molta precisione i dati sulla situazione dei due regni meridionali, ma tentano anche di suggerire i metodi più idonei di governo ed i rimedi per i più urgenti problemi rimasti sul tappeto.

Il Rossetti consiglia, per esempio, il mantenimento di cinque « governi autonomi » corrispondenti più o meno agli Abruzzi, Puglia, Napoli con Caserta e Molise, Salerno-Avellino e Basilicata, e Calabria. Egli sostiene che un'eventuale centralizzazione avrebbe eccitato suscettibilità provinciali e avrebbe favorito l'azione di sollevamento delle classi popolari tentata dalla dinastia dei Borboni. Sostiene che l'Università vada riformata da capo a fondo:

> Non già, con le interminabili leggi dei due ultimi ministri dell'istruzione pubblica, ma con buoni professori che siano meno politici e più addottrinati nelle cose che insegnano [16].

Suggerisce inoltre un tentativo di industrializzazione del « governo » di Napoli, e una riduzione della troppo forte burocrazia. La proposta, forse un po' ingenua, del Rossetti è di licenziare gli impiegati dei troppi uffici della capitale meridionale, ed usarli come mano d'opera di nuove imprese industriali impiantate da piemontesi e lombardi.

Vi è una preoccupazione del brigantaggio nella provincia di

[14] Vedi *Cavour e l'Inghilterra* cit., pp. 80, 97 e T. P. Rossetti, *La Religion di Stato* cit., cap. X.

[15] T. P. Rossetti, *Cenni statistici sull'ex reame di Napoli*, in « Rivista contemporanea », 1861, pp. 277-294; T. P. Rossetti, *Cenni statistici sulla Sicilia*, in « Rivista contemporanea », 1862, pp. 420-434.

[16] T. P. Rossetti, *Cenni statistici sull'ex reame di Napoli* cit., p. 288.

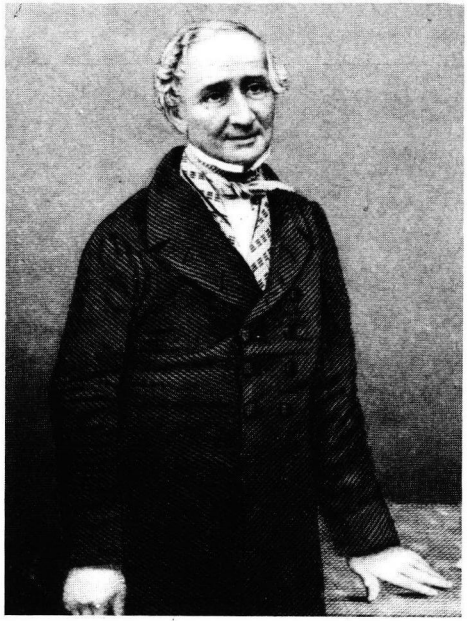
Campobasso. Si sostiene la necessità che le più importanti riforme vengano organizzate dai municipi e dai distretti, più che dallo stato. I « governi », che dovrebbero particolarmente essere affidati a persone di notevole valore morale ed intellettuale, saranno quelli dei « principati », cioè Salerno - Avellino e Basilicata, e della Calabria dove occorrerebbe immediatamente una lotta a fondo contro l'analfabetismo e una migliore distribuzione delle terre. Non vi è nessuna mescolanza di consigli religiosi, perché vi è nel Rossetti la profonda persuasione che chi è chiamato ad azione politica non debba confondere tale azione con l'individuale fede religiosa.

A proposito della collaborazione, già menzionata, del Rossetti al « Nomade » di Napoli, crediamo interessante notare la linea generale del giornale che è apertamente democratica. Vi scrivono: Pietro Sterbini, Domenico Guerrazzi, P. E. Imbriani, Aurelio Bianchi Giovini, Giuseppe Lazzaro. La personalità più spiccata è sicuramente Pietro Sterbini, già ministro del governo romano e molto vicino agli ambienti della riforma religiosa, se non addirittura aderente alla Chiesa Cristiana Libera. Lo fanno pensare seriamente alcuni articoli a sua firma comparsi sul « Nomade » nel 1862 e precisamente il 31 maggio, il 21 e il 24 settembre [17].

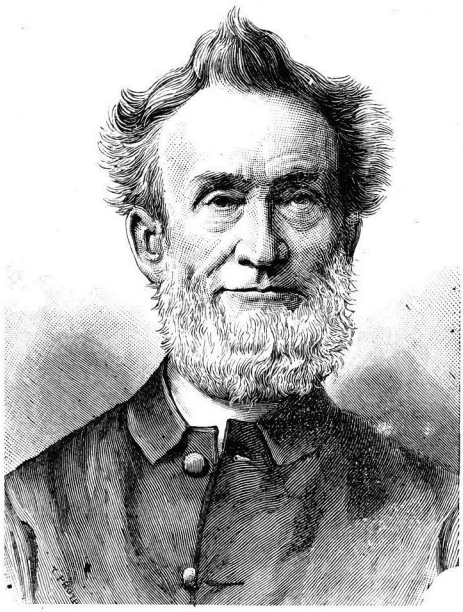
Nel primo scritto, intitolato *Il clero italiano e la propaganda protestante*, egli sostiene la tesi che la predicazione dei protestanti stranieri, fredda e troppo lontana dalla mentalità del nostro popolo, sarebbe controproducente, ed incita il clero italiano a separarsi dal papato ed a battere una nuova via di rinnovamento spirituale, che però non distrugga l'unità religiosa degli italiani. Gli articoli del settembre, però, paiono totalmente diversi e molto più vicini alle posizioni della Chiesa Libera. In primo luogo già il titolo induce a seria riflessione: *Ritorno del cristianesimo in Italia.*

Si riprende la tesi cara al Rossetti che, in fondo, anche la delusione del '48, il profondo allontanarsi della chiesa dal primitivo

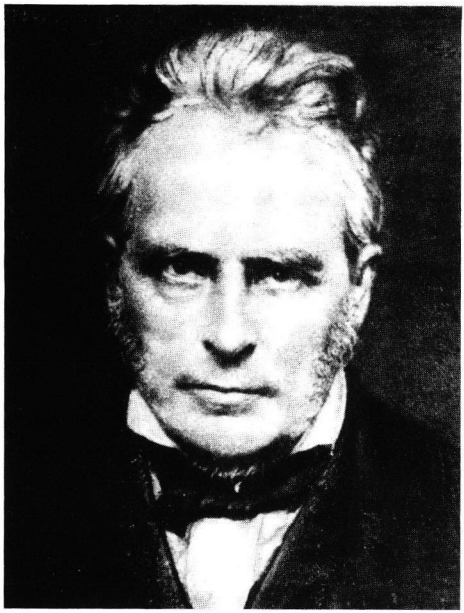
17 P. STERBINI, *Il clero italiano e la propaganda protestante*, in « Il Nomade » VI, 31 maggio 1861, e P. STERBINI, *Ritorno del Cristianesimo in Italia*, in « Il Nomade » VI, nn. 213 e 216, 21 e 24 settembre 1861. Sulla figura di Pietro Sterbini, vedi C. SPELLANZON, *Storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, vol. V, Milano, 1950, che riguarda in particolare la parte avuta dallo Sterbini nella crisi romana del 1848. Vedi pure *Dizionario del Risorgimento* cit., vol. III, sub voce.



1



2



3



4

1. A. N. Groves, l'anima missionaria dei « fratelli » inglesi.

2. G. Müller, famoso per l'opera in favore dell'infanzia abbandonata e animatore dell'attività missionaria e scolastica del movimento.

3. J. N. Darby, "teologo sistematore" delle dottrine dei « fratelli » inglesi. Il suo esclusivismo fu causa di divisioni la cui eco coinvolse l'Italia.

4. H. Craik, noto ebraicista, collaboratore del Groves e del Müller





5. Il conte Piero Guicciardini, di nobile famiglia toscana, ebbe una funzione determinante nei collegamenti tra i « fratelli » italiani, l'Inghilterra e la Svizzera.

6. Il palazzo Bianca Cappello (via Maggio 26) a Firenze, prima sede della Chiesa riformata svizzera (fino al 1833) e primo locale di culto protestante aperto in Firenze. Il conte Guicciardini vi udì il messaggio evangelico e si convertì nel 1836. Dopo l'Unità i « fratelli » stabiliranno la loro chiesa fiorentina nella stessa via.





7. Un « colportore » evangelico nel 1857. La loro opera di penetrazione ebbe un'importanza fondamentale nella diffusione dell'evangelismo italiano. Il Cavour non poteva soffrire i « missionari biblici » ed ebbe parole molto dure nei loro confronti. (Da « L'Amico di Casa », 1857).

8. Durante la campagna di Crimea, alcuni evangelici italiani, tra cui Daniele Mazzinghi, evangelizzarono i feriti e distribuirono copie dei Vangeli. (Da « L'Amico di Casa », 1858).





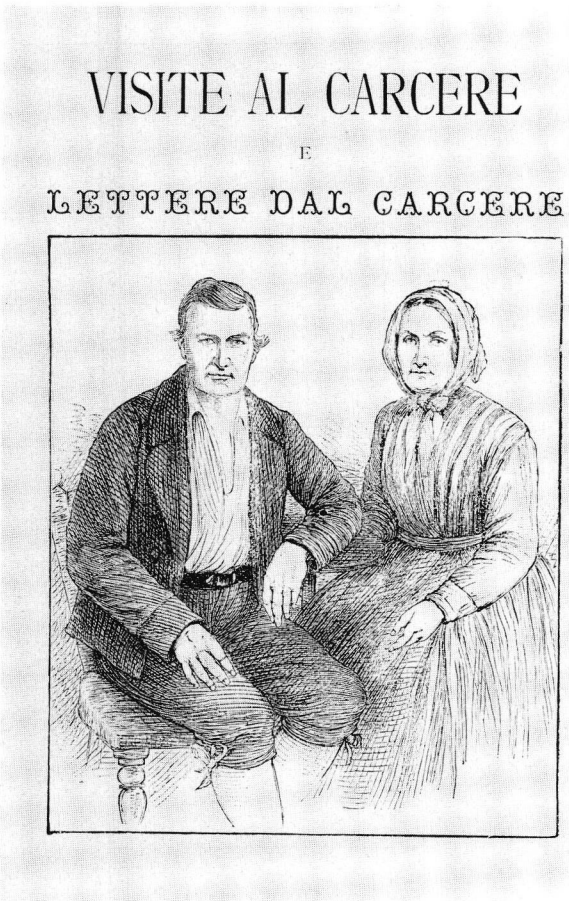
GABRIELE ROSSETTI.



9. La cappella di Betesda a Bristol fu per anni il centro spirituale dei fratelli « larghi ». che si opponevano cioè all'esclusivismo del Darby.

10. Gabriele Rossetti, poeta di grande notorietà ma di non pari valore, passò buona parte della sua vita a Londra e fu uno dei punti di riferimento degli esuli italiani.

11. Teodorico Pietrocola Rossetti, patriota, medico omeopata, *leader* riconosciuto del movimento dei « fratelli » italiani.







12. I coniugi Francesco e Rosa Madiai, protagonisti del famoso « caso », dal frontespizio dell'edizione dei documenti sulla vicenda (Firenze, 1889).

13. Pio IX mette all'Indice le grandi opere della letteratura italiana (disegno contemporaneo, da M. PINTO, *Don Pirlone a Roma*, Torino, 1851-53, vol. III, tav. 273).

14. Pio IX distilla in alambicco il potere temporale da quello spirituale (disegno contemp. da M. PINTO, *op. cit.*, tav. 294).



15



16



17



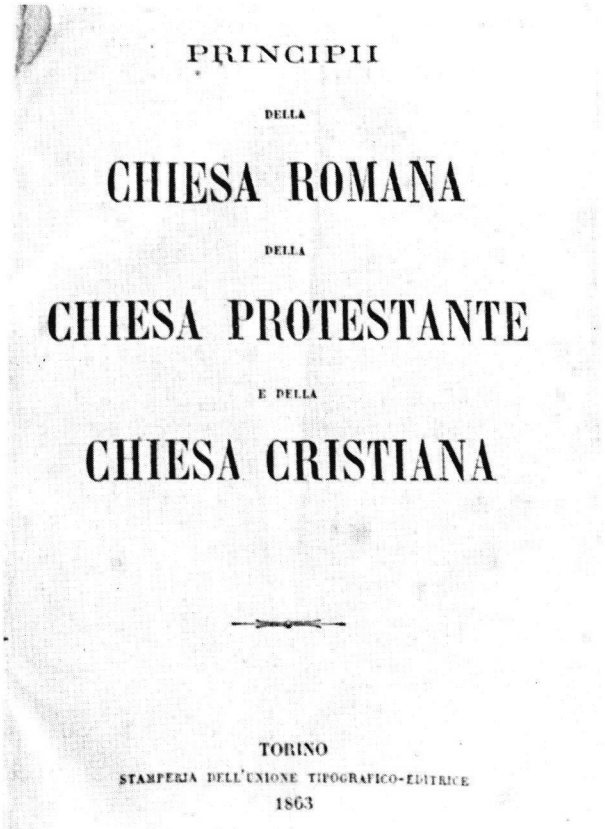
18

15. Enrico Bianciardi, figlio di Stanislao il direttore dell'« Esaminatore », divenne poi membro e quindi anziano della chiesa dei « fratelli » di Firenze.

16. Cesare Magrini, anziano della chiesa dei « fratelli » di Firenze.

17. Giuseppe Mensi, discepolo del Rossetti alla scuola di Alessandria, fu evangelista nella zona di Spinetta Marengo ed esponente dell'ala esclusivista.

18. Carlo Antonio Zanini, uno di più attivi evangelisti e "storico" del movimento.



PRINCIPII

DELLA

CHIESA ROMANA

DELLA

CHIESA PROTESTANTE

E DELLA

CHIESA CRISTIANA

TORINO

STAMPERIA DELL'UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE

1863



dovrebbe essere umiliata. Sono cose inseparabili le pretese della corte di Roma coi diritti del popolo italiano. Ad ogni legge spiacente al clero si avrebbero minaccie di scomuniche,

cose incalzano ben altr
nuovi progetti probabil
bentreranno altri; e s
andrà a monte anche
presta mano il conte

APPENDICE

LA RELIGIONE DI STATO

PER

T. PIETRO COLA-ROSSETTI

Torino 1861. *Stamperia di Comp.-Tipografi*

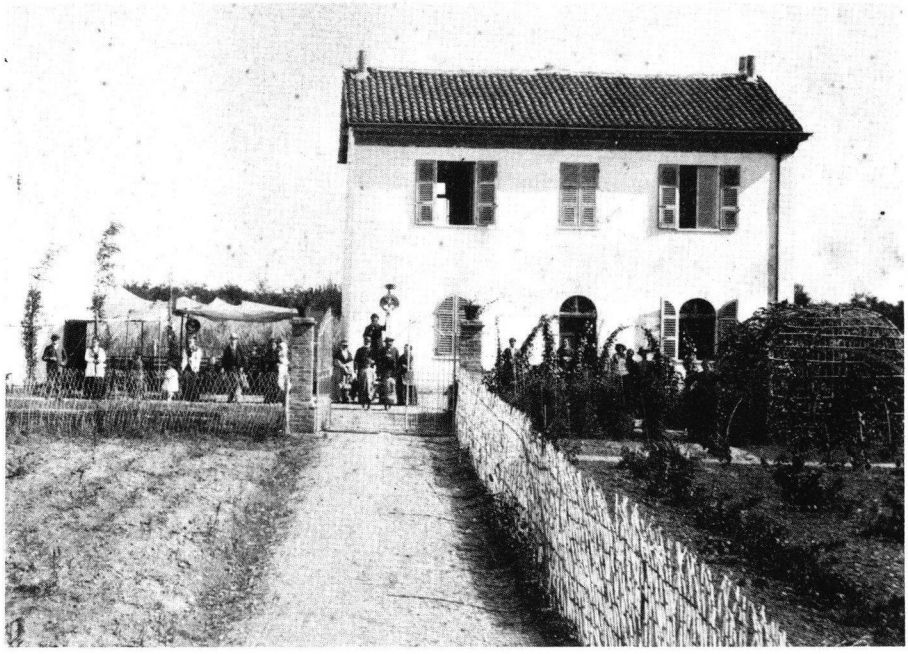
V. VI.

Il Romanesimo fa grande capitale sulla conversione di quel Costantin, di cui doler si debbe — la bella Italia fin che giri il sole! — Ma in questa conversione, stando al nostro Egregio Autore, non vi entrò il Cristianesimo, ma il Romanesimo. E come sarebbe diversamente quando tutti i decreti dell' Imperatore non sono fondati sull'Evangelo? Dando esso il permesso di riunirsi in

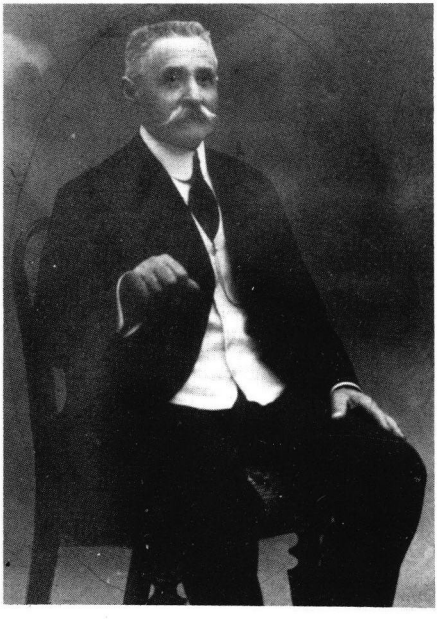
sinodi e in concilii, accorda
me per la fabbrica di temp
vescovi *consiglieri dell' Imp*
ed altre consimili non auto
gelo. Ma e con ciò furon
doti? Tutt' altro! I vesco
l'Autore, a pag. 31) ap
consiglieri dell' Impero for
tamente un potere nello
guito lo Stato stesso. —
di Stato non era un *dom*
tuttavia sciolto da questa
all' invito di perseguitare.
Costantino come mai po
vera di coscienza ove vi
lerati i culti diferenti al
lica, Apostolica e Roman
meritano di esser lette a
gine del capitolo quinto.
esauri la materia di mo
chiarezza e con quella

19. Frontespizio del libro dei *Principii*, la cui pubblicazione ebbe l'effetto di una bomba, determinando il vero avvio della scissione in seno alle Chiese Cristiane Libere.

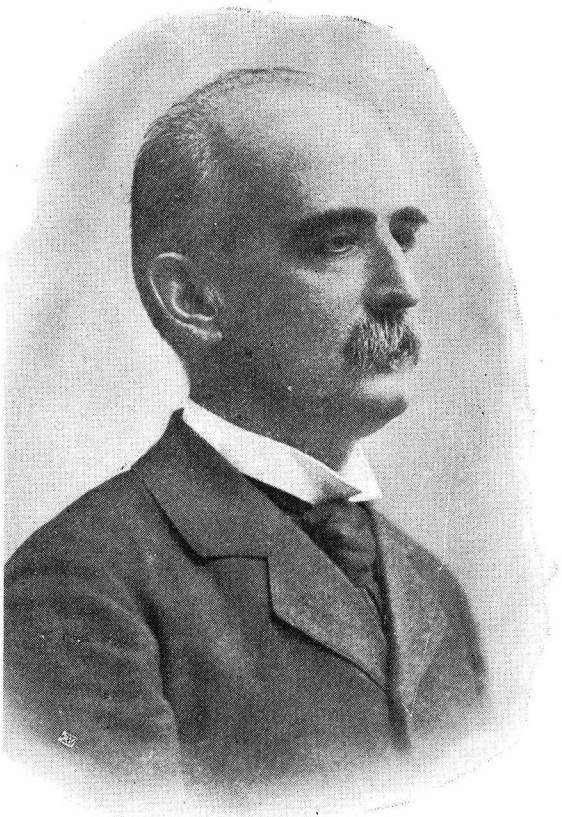
20. Nel clima cruciale del Risorgimento anche un libro sulla Religione di stato diventa « romanzo d'appendice » (Dall'« Avvisatore Alessandrino », anno 1861).

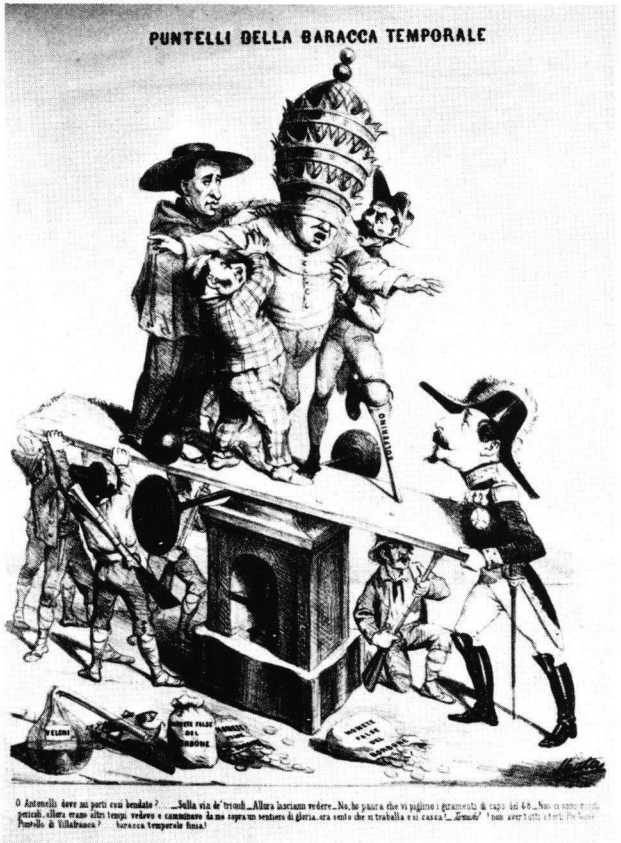






21. Foto ricordo della 13ª Agape di Spinetta Marengo (1882), davanti a casa Rossetti.
22. Eugenio Reggio, agricoltore e *leader* della chiesa dei « fratelli » di Castino (Cuneo).
23. Vincenzo Manfredini, anziano della comunità di Ferrara.





24. Nel grande interesse degli evangelici italiani per i problemi dell'educazione, acquista risalto Giuseppe Comandi, fondatore dell'Asilo Professionale Evangelico di Firenze.

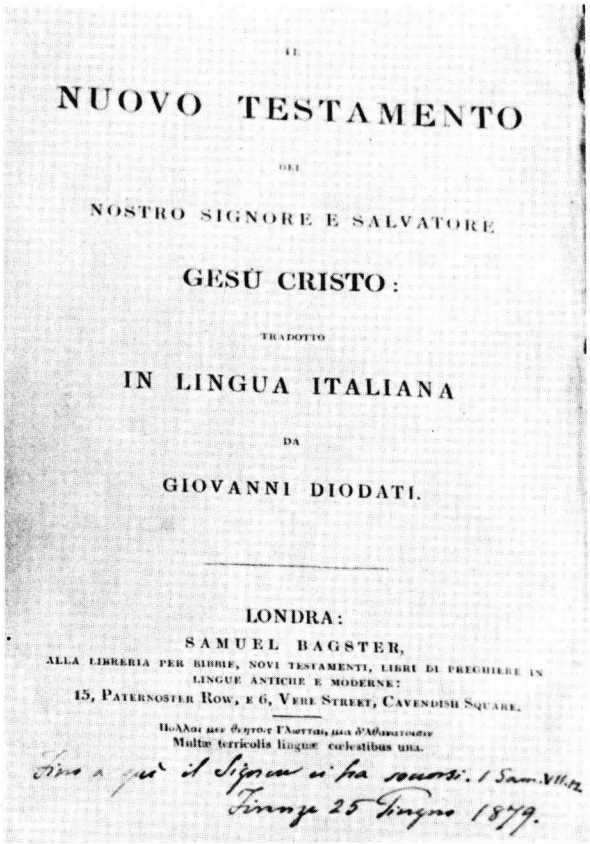
25. Il card. Antonelli sorregge Pio IX bendato e mantenuto a fatica in piedi dai « briganti » e da Napoleone III, chiara allusione ai due « pilastri » del potere temporale (Da « Il lampione », 6 agosto 1860).



26. L'episodio più doloroso d'intolleranza religiosa nell'Italia unita, la cosiddetta « strage di Barletta », secondo il giornale umoristico « La scossa elettrica » (Firenze, 30 marzo 1866).



27. Cavour e Vittorio Emanuele II abbattono il potere temporale mentre Mazzini e Garibaldi stanno a guardare (da « Il lampione », 26 luglio 1861).



IL

NUOVO TESTAMENTO

DEL

NOSTRO SIGNORE E SALVATORE

GESÙ CRISTO:

TRADOTTO

IN LINGUA ITALIANA

DA

GIOVANNI DIODATI.

LONDRA:

SAMUEL BAGSTER,

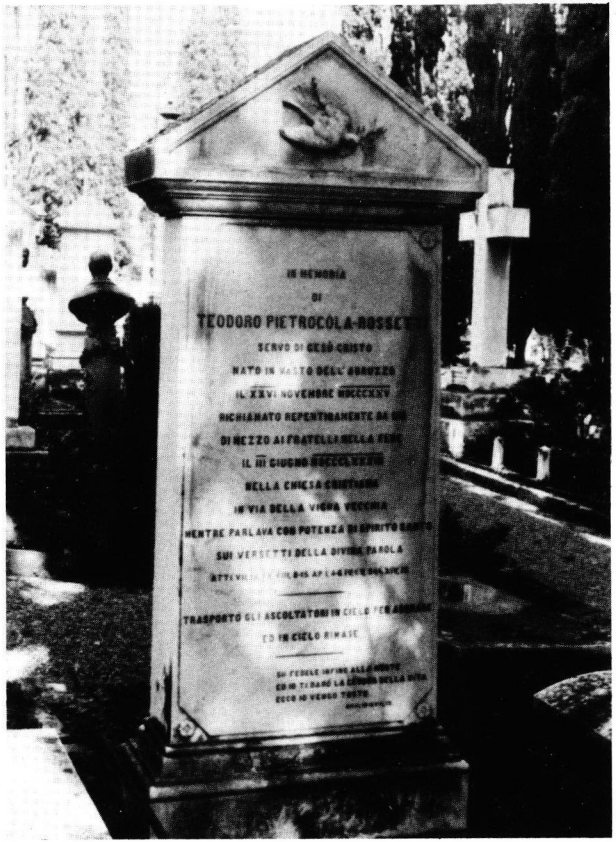
ALLA LIBRERIA PER BIBBIE, NOVI TESTAMENTI, LIBRI DI PREGHIERE IN LINGUE ANTICHE E MODERNE:

15, PATERNOSTER ROW, E 6, VERE STREET, CAVENDISH SQUARE.

Πολλαι μεν θηρων Φλογεραι, μια δ'Αθανατοισιν
Multæ terricolis linguæ cœlestibus una.

Fino a quì il Signore ci ha soccorsi. 1 Sam. VII. 12.

Firenze 25 Giugno 1879.



28. Il frontespizio del Nuovo Testamento usato dal Rossetti negli ultimi anni di vita. Si noti la citazione biblica. Da questo versetto più tardi verrà tratto il nome dell'Asilo Professionale Evangelico e il titolo di un giornale: « Ebenezer ».

29. Lapide tombale del Rossetti, colpito da paralisi mentre predicava nella chiesa di via della Vigna Vecchia a Firenze (1883).

cristianesimo e lo spettacolo miserando che aveva disilluso tante coscienze neoguelfe, erano stati utili perché avevano dimostrato l'irreformabilità del cattolicesimo e concludeva: « L'Italia non vuole riformare la presente religione. L'Italia ritornerà alla religione di Cristo cui la tolsero i papi ». Tale religione di Cristo, per lo Sterbini, si ritrova solo negli scritti « sacri ». Vi è una traccia di razionalismo nella riluttanza dello scrittore ad usare sia il termine « Bibbia » che l'equivalente « Sacre Scritture », ma vi è comunque l'affermazione dell'ispirazione degli scritti dell'Antico e Nuovo Patto, e la necessità di riscoprire l'autentico messaggio del Cristo, che solo potrà rinnovare l'Italia e compierne in senso morale e religioso l'evoluzione.

Il « Nomade », accanto a questa lotta dello Sterbini per il rinnovamento religioso del sud e di tutta l'Italia, si segnala per il coraggioso impegno democratico a favore dell'educazione di massa, contro l'accentramento amministrativo, ed auspicando un governo che possa rendersi conto delle reali necessità del sud. La collaborazione del Rossetti non può quindi stupire essendo il giornale sulla stessa linea di quell'« Avvisatore Alessandrino » a cui il Rossetti aveva collaborato per tanto tempo.

La regione dove la libertà religiosa doveva trovare maggiori difficoltà pratiche sul suo cammino doveva essere proprio la Toscana del Ricasoli, cioè il paese governato dal più liberale tra gli uomini della destra storica, e il meno lontano dai grandi ideali dei nostri evangelici.

Uno dei primi atti del Ricasoli era stata l'abolizione delle restrizioni alla libertà religiosa in Toscana e l'assunzione al Ministero di grazia, giustizia e culti dell'avvocato Salvagnoli, che era stato il difensore dei protestanti nei processi per cause religiose durante gli ultimi anni del Granducato.

Il nuovo governo non aveva però potuto affrontare una coraggiosa revisione del Codice Leopoldino che doveva rimanere ancora in vigore per molti anni, anche perché la situazione politica per tutto il 1859 fu particolarmente instabile, potendosi sempre temere una restaurazione granducale, tanto più possibile dopo Villafranca. Se ne rendeva conto perfino il Guicciardini che così si esprimeva in una lettera da Londra all'amico Ricasoli del 31 maggio 1859:

> Potete immaginare con quale simpatia ho sentito e sto ricercando le nuove di codesto paese. Il futuro è, però, gravido di difficoltà, specialmente il paese non avendo ancora scelto il suo modo di essere. Ho bisogno però di darvi un buon consiglio: *vis unita fortior*, bisogna che siate uniti al Piemonte nella e dopo la guerra. I piccoli pesci sono divorati dai grossi; la Toscana confederata non può essere più felice che la Toscana unita al Piemonte; solo contrattate vere e salde libertà costituzionali [18].

Era una convinzione dettata al Guicciardini dall'esperienza fatta nel Piemonte, ed è notevole che egli sentisse la necessità di assicurare la vita del nuovo stato liberale prima ancora di suggerire la portata delle riforme da introdurre. Nella stessa lettera, afferma, però, recisamente:

> Libertà di coscienza senza libertà di culto è un assurdo. Libertà religiosa doveva essere già proclamata e data; la libertà di coscienza non è che un'illusione. Nessuno mi ha legato la coscienza, eppure sono stato messo in prigione e bandito. La coscienza non è libera se non ha libertà d'azione; la tolleranza religiosa parimenti non è che una mistificazione. Tutte le religioni bisogna che abbiano uguali diritti, siano sottoposte alle medesime leggi [19].

I punti seguenti della lettera del Guicciardini riguardano la libertà religiosa, la separazione dello stato civile dalla tutela ecclesiastica e, soprattutto, mi pare importante il terzo punto in cui il Guicciardini domanda se sia permessa l'introduzione e la vendita di Bibbie e trattati religiosi, la libertà di predicazione e proselitismo e se gli ex-membri del clero cattolico abbiano pienezza di diritti civili nella Toscana. Evidentemente il Guicciardini capiva come questo fosse il punto più difficile da ottenere. La storia gli darà ragione, tanto che il Concordato del 1929 toglierà agli ex preti i diritti civili. Nel resto della lettera, infine, il Guicciardini insiste nella richiesta di una serie di garanzie che potrebbero costituire un vero e proprio programma di governo.

[18] Cfr. St. Jacini, op. e l. cit.

[19] Piero Guicciardini a Bettino Ricasoli, 31 maggio 1859, in St. Jacini, op. cit., pp. 193-195.

Dopo questa lettera, il conte si reca in Toscana, dove nel frattempo le conventicole evangeliche avevano approfittato del nuovo clima di tolleranza per uscire alla luce e aprire locali di culto. Il conte si trova a dover mediare le prime dispute interne tra gli evangelici e, nell'intento di dare slancio alla sua opera, invita il Mazzarella cui mette a disposizione una grande sala a palazzo Barbano.

Si sollevò una tempesta da parte cattolica. Iniziava in quegli anni le sue pubblicazioni la « Stella d'Etruria », organo ufficioso del clero toscano, mentre l'arcivescovo Limberti, non solo indirizzava preoccupate circolari ai cattolici, ma rivolgeva anche una petizione al governo minacciando il suo ritiro a Roma nel caso non fosse stato protetto il culto cattolico dall'offensiva protestante. Il governo stesso risponde con un rapporto sugli affari ecclesiastici del 6 luglio 1859 [20], in cui afferma che « il regno della coscienza è il più importante e che il governo non può in nessun modo ignorare il suo dovere di tutelare la libertà religiosa ». Il 15 agosto 1859, il Ministro degli interni comunica a tutti i prefetti una lettera rivolta al Ministro degli affari ecclesiastici in data 14 agosto 1859, richiamando l'attenzione sul contegno del clero verso il governo. Non soltanto il clero toscano si è astenuto da ogni segno di ossequio verso il nuovo governo, ma ha pure boicottato le elezioni [21].

Si dichiara di voler evitare esplosioni popolari anticlericali, ma in realtà si teme anche la potenza politica del clero stesso.

Il 9 dicembre del '59, l'arcivescovo di Firenze denuncia pubblicamente la protezione di cui, a parer suo, godono i protestanti e

[20] Vedi *Atti e documenti editi ed inediti del Governo della Toscana dal 27 aprile in poi*, Firenze, IV, 324. La susseguente lettera del Ministro degli interni alla direzione d'affari ecclesiastici in A.S.F., Min. int., sez. polizia, anno 1859, cas. 485, aff. 1121, ove pure è contenuta la risposta dell'arcivescovo al governo, in data 30 agosto 1859. Per quanto riguarda la lettera dell'arcivescovo Limberti al Ricasoli per protestare contro le conferenze Mazzarella, vedi A.S.F., Min. int., sez. pol., anno 1859, cas. 1567, aff. 1574, dove si trova anche la risposta del Ricasoli. Particolarmente interessante per l'atteggiamento dei funzionari dello stato nei confronti delle comunità protestanti sono i rapporti del capo commesso di vigilanza di Firenze, in data 6, 8, 9, 16, 19, 24, 26 dicembre ed in data 28 novembre 1859, in A.S.F., Min. int., sez. pol., anno 1859, cas. 545, aff. 179.

[21] Su tutta la vicenda, ed in particolare sull'atteggiamento del Guicciardini, vedi ST. JACINI, *Un riformatore* cit., pp. 300-312.

ciò provoca la lettera del prefetto di Firenze al Guicciardini mediante la quale si notifica la chiusura al pubblico delle conferenze che si tenevano a Palazzo Barbano, pur ribadendo la garanzia relativa alla libertà di culto per gli evangelici.

Il Guicciardini, meravigliato per la lettera prefettizia, era ricorso all'amico Ricasoli ed aveva avuto un incontro col prefetto cui aveva assicurato, con lettera in data 13 dicembre, di accettare l'invito fattogli con la lettera dell'11 e di rassegnarsi « a quei sacrifici temporanei che *debbono* essere compensati col conseguimento di uno stabile, libero e indipendente ordinamento ». Lo stesso giorno il Guicciardini prendeva congedo dal Ricasoli con una lettera molto dura:

> Un governo dispotico non tratta molto peggio di un governo d'amici. Povera Italia, cancrenata da preti e dai preteschi, non risorgerà giammai. Essi domanderanno sempre, e mai saranno soddisfatti, finché tutto dipenderà da loro e il paese sarà schiavo d'Austria e di Francia sotto la loro protezione. Ma la colpa è dei governanti perché non sapete e non volete sbrogliarlo dalle pastoie. Temete, lasciate il paese senza legge, e non fate rispettare quelle che avete fatto. Cos'è la vostra libertà di coscienza e la vostra tolleranza di culto? ov'è l'uguaglianza dei cittadini [22]?

Mentre il Guicciardini lasciava la Toscana, in preda a viva agitazione, lo stesso giorno, 14 dicembre, il Ministro degli interni rispondeva alla lettera dell'arcivescovo di Firenze in maniera non ufficiale, desiderando calmare la sua apprensione.

Mi pare evidente che la risposta fu data non appena avuta da parte del Guicciardini l'accettazione della sospensione delle conferenze di palazzo Barbano. Si può sostenere che questa fosse una mossa politica necessaria per evitare un'autentica guerra civile, ma è certo che il Ricasoli, mentre dichiarava con una lettera di risposta al Guicciardini di essere convinto di giovare al Vangelo « più che non farei se volessi oggi compiacere a te », in realtà, per opportunità politica, compiaceva all'arcivescovo di Firenze [23].

22 Vedi A.S.F., Min. int., sez. pol., anno 1859, cas. 1567, aff. 1574.
23 Vedi B. Ricasoli al Guicciardini, 14 dicembre 1859, in ST. JACINI, op. cit.,

Lo stesso Guicciardini, dall'altra parte, non solo aveva saputo reagire allo scoraggiamento, accettando volontariamente la posizione richiesta dal governo, senza costringere quest'ultimo ad un atto di forza, ma quindici giorni dopo, rispondendo alla lettera di Ricasoli, pare rendersi conto delle giustificazioni della linea di condotta dell'amico, comprendendo le sue buone intenzioni e dichiarando, tra l'altro, in sostanza che non è necessario essere evangelici per essere cristiani:

> Per me tutti coloro che rendono onore al Signore credendolo Dio manifestato in carne, che ha salvato l'uomo non per merito, ma per grazia, tutti sono miei fratelli.

Riconosce anche:

> So che sentite il peso dei preti e dei preteschi, e che per rispettare e provvedere alla libertà di tutti, voi preferireste di dare a tutti la libertà e l'eguaglianza. È solo per prudenza politica che vi credete obbligati ad indugiare a soddisfare alcuni bisogni della situazione presente: ebbene bisogna che io pure mi rassegni, aspettando che riusciate nelle vie che vi siete proposte [24].

Non mi pare un atteggiamento realmente plymoutista; tutt'altro, egli è in questo caso praticamente della stessa opinione del Rossetti e di suoi amici democratici. Sente come un peso la tutela francese e la vorrebbe sostituita con un aiuto inglese. Dimenticando il suo pacifismo ad oltranza, desidera « la rottura dei rapporti con il papa e possibilmente la scomunica dell'Italia » e, dimenticando le sue stesse idee in materia di separazione tra stato e chiesa, sogna che Vittorio Emanuele si dichiari « cristiano secondo l'Evangelo », quasi fosse possibile una ripetizione dell'atteggiamento dell'elettore di Sassonia Federico il saggio nei riguardi di Lutero.

In occasioni posteriori, il Ricasoli stesso riconoscerà il valore politico del Guicciardini, sia con pubbliche ammissioni dopo la

pp. 204-205. A proposito dell'accusa di plymoutismo nei confronti degli evangelici italiani di Firenze, vedere « La Buona Novella » IX, n. 12, 30 giugno 1860 e, già prima, IX, n. 4, 29 febbraio 1860. Vedi pure A.S.F., Min. int. s. p., cas. 545, aff. 179, rapporto del capo commesso di vigilanza 12 gennaio 1860.

[24] Piero Guicciardini a B. Ricasoli, 29 dicembre 1852, in ST. JACINI, op. cit., pp. 328, 330.

caduta del primo governo Ricasoli nel 1862, sia più tardi, quando il Guicciardini sarà presentato come candidato alla Camera per il Collegio di S. Giovanni Valdarno.

Il barone di ferro definirà in una lettera al fratello Vincenzo il nostro conte « galantuomo e così assennato ed anche uno degli uomini che sarebbero oggi più idonei » e scriverà allo stesso Guicciardini:

> Penso eziandio che al punto in cui sono le cose in Italia non sia senza vantaggio la formazione di una Camera nuova anche intrinsecamente, cioè composta di uomini d'ordine, assennati, amici schietti della libertà vera, per i quali la cosa pubblica sia sempre stata oggetto delle loro esercitazioni, ma nuovi, non alla politica ma al terreno politico [25].

2. La libertà religiosa

Nella Camera dell'unità entravano, se non degli evangelici, molti amici loro, e primi fra tutti Luigi Zuppetta, già difensore degli evangelici nei processi piemontesi e Giuseppe Ricciardi, così intimo amico del Rossetti e destinato a diventare la bestia nera dei moderati nelle prime legislazioni del Regno d'Italia. Non vi era comunque né un'autentica libertà religiosa, né un clima di pace favorevole alla diffusione del credo evangelico.

Lo Jacini [26], probabilmente perché ha usufruito come fonte pressoché unica del carteggio tra Guicciardini e gli altri evangelisti delle Chiese Cristiane Libere, pensa ad una distorsione ottica per cui i nostri avrebbero visto come vere persecuzioni nient'altro che le normali difficoltà che accompagnano una nuova opera.

Basterebbe, per cambiare prospettiva, la lettura attenta dei giornali cattolici quali « Lo Stendardo Cattolico » di Piacenza, il « Difensore » di Modena, l'impagabile « Armonia » di Torino, divenuta poi « l'Unità Cattolica », la « Stella di Etruria » e la « Stella del Serchio » in Toscana, oltre che della più importante e significativa rivista clericale italiana « La Civiltà Cattolica ».

Potrebbe perfino meravigliare il notare come una minoranza

[25] St. Jacini, op. cit., p. 331.
[26] St. Jacini, op. cit., p. 330.

sparuta, quale era in quel momento il movimento evangelico, potesse interessare la controparte cattolica. Nella lotta dei cattolici contro lo stato liberale, il protestantesimo figurava come il nemico più pericoloso, come quello che avrebbe potuto sostituire al contenuto cattolico un altro contenuto cristiano nel popolo.

A Savona, nel 1860, si ha un vero e proprio linciaggio morale contro il predicatore evangelico Candelo, che muore di crepacuore, con gravi conseguenze per l'opera; a Spinetta, vicino ad Alessandria, ove già nel 1858 vi era stato un tentativo di sommossa, i carabinieri proibiscono il trasferimento del locale evangelico in zona più idonea per « evitare di provocare lo sdegno della popolazione », ad Arcola, il villaggio intero insorge contro G. P. Luquet e Dassio che vi portano il messaggio evangelico [27].

Nell'ottobre del 1860, in occasione della nomina del Mazzarella a professore di filosofia all'Università di Bologna, si ebbe una violenta reazione del clero e del popolo per impedirgli di assumere di fatto l'incarico, come è testimoniato da un articolo del Carducci sulla « Nazione » di Firenze del 22 dicembre 1860 [28]. Intanto la « Stella del Serchio » lo gratificava, insieme al Ricciardi, del titolo tutt'altro che amichevole di « energumeno » [29].

La lotta era veramente così aperta che, al contrario di quanto potremmo pensare, ne abbiamo notizia, prima ancora che dalla stampa protestante, da fonte cattolica. Il 1° marzo 1861 il vicario Sossi di Asti, con una lettera pastorale, ordina ai suoi fedeli di evitare ogni contatto con gli emissari dell'eresia, e se è possibile cercare di costringerli a lasciare la città. Potrà essere di qualche interesse la lettura dei documenti conservati all'Archivio di Stato di Alessandria sull'attività antigovernativa svolta dallo stesso vicario, per cui la lotta contro il protestantesimo non è altro che un aspetto della più vasta attività politica a favore della restaurazione [30].

27 Vedi *Rapporti sull'opera del Signore in Italia*, Londra, agosto 1860 e 1861. Vedi anche « La Buona Novella » IX (1860), n. 7, con il resoconto della morte del Candelo.

28 G. Carducci, ne « La Nazione », 8 dicembre 1860.

29 Cfr. « L'Armonia » XIV, nn. 2, 3, 2-3 gennaio 1861.

30 « L'Armonia » XIV, 1 marzo 1861. Riguardo le notizie di fonte governativa sul clero di Asti, vedi A.S.A. gabin. di Pref., busta n. 62, « Rapporto dell'Inten-

L'« Armonia » non si limita a notizie locali piemontesi, ma, come in un bollettino, cerca di informare dei successi nella lotta contro gli eretici in tutta Italia. Così il 26 marzo 1861 registra un'aggressione compiuta da studenti di Palermo nei confronti di un protestante che vendeva Bibbie nell'Università. La « Stella di Etruria », ripresa dell'« Armonia », annuncia un dibattito pubblico finito in un tumulto il 6 giugno 1861 a Termini Imerese tra un valdese e un canonico [31]. Certo non mancavano d'altra parte le chiassate anticlericali di personaggi che, pur non facendo parte delle Chiese Libere, si qualificavano come non cattolici ed avrebbero più tardi assunto aperta posizione evangelica. È il caso del Gavazzi che, al seguito di Garibaldi, aveva risalito l'Italia dando origine a molti incidenti con le sue prediche anticlericali nelle chiese messe dal Garibaldi stesso a sua disposizione. Basterebbe il titolo di un articolo citato dall'« Armonia » [32], *Scandali della Clericalaia*, per capire il tono dei suoi discorsi. Una comunicazione della polizia di Milano informa il Ministero sul seguente fatto di cronaca:

> Il 9 febbraio 1862, mentre seguiva in Milano una dimostrazione contro il potere temporale del Pontefice, il noto p. Pantaleo, introdottosi nel duomo di quella città assieme ad una folla di persone, ascese il pergamo per mezzo di una scala a mano, essendo chiuso l'accesso, e fece un sermone sopra argomenti politici.

La procura superiore di Stato riafferma, in occasione dell'apertura del processo contro padre Pantaleo, la decisa volontà del governo di garantire la libertà religiosa.

> In un governo costituzionale vuol essere fatta larghissima parte alla libertà religiosa, questa libertà medesima esige che non siano i cittadini turbati nell'esercizio del loro culto. Se fosse lecito insorgere in un tempio qualsiasi, ed a qualsiasi pretesto dare la scalata al pergamo, tenere concioni ai fedeli senza ottenuta autorizzazione e su argomento politico, non

dente d'Asti al signor Governatore della Provincia di Alessandria », 19 dicembre 1860. Vedi « L'Armonia », 26 marzo e 6 giugno 1861.

31 « L'Armonia » XIV, giugno 1861.

32 « L'Armonia » XIV, 31 gennaio 1861.

> c'è chi non vegga come mal tutelata la libertà religiosa dei cittadini i quali si recano nel tempio per esercitare quegli uffici religiosi a cui il medesimo è destinato [33]

Non sempre, però, quando si trattava della libertà di coscienza degli evangelici, il governo della destra storica ribadiva gli stessi concetti. Molto spesso la considerazione del pericolo di tumulto superava quella dei diritti di ciascuno alla propria libertà.

La « Civiltà Cattolica » [34] informa che l'arcivescovo di Modena in occasione del *Corpus Domini* ha pubblicamente deplorato

> che in una casa cattolica di questa città siasi aperta una chiesa protestante e che un ministro della setta valdese sia venuto ad esercitare la funzione del riprovato suo culto.

In seguito a questo avviso sono comparsi in città cartelli di minaccia contro Luigi Barbarà, ministro evangelico, anche se la « Civiltà Cattolica » si compiace di notare che il « Difensore » organo della curia della città, ha raccomandato ai cattolici temperanza nei confronti dell'eretico.

Non sempre è questo il carattere dei consigli del « Difensore ». Il 4 febbraio 1864 riprende una notizia dello « Stendardo Cattolico » di Piacenza:

> Vi dò una brutta nuova; l'eretico Rettani disprezzato ed aborrito da tutti, dopo aver raccolto una quantità di scherni e di busse (non approviamo le busse), disperato di non concludere mai nulla con questo popolo, ha chiuso bottega senza aver guadagnato all'eresia neppure un'anima. Ecco un impostore scornato. Anche a Parma dimostrazione contro il ministrello protestante stabilito colà.

Neppure nelle città dove da tanti anni viveva una chiesa evangelica, dovuta alle colonie straniere, l'inizio della propaganda italiana passò inosservato e senza incidenti. « L'Unità Cattolica » ed

33 Rapporto del Ministro degli interni al Ministro di grazia, giustizia e culti del 12 febbraio 1862, in A.C.S., Min. int.

34 « La Civiltà Cattolica » XII (1862), vol. III, p. 243. L'articolo si apre con queste parole:

> I protestanti si travagliano pur essi a demolire lo spirituale edificio della Chiesa Cattolica, e usano a tal fine le solite tranellerie loro, le imposture, e le manifeste violenze. Il Governo tiene il sacco.

il « Difensore » nel 1864 riportano da Bergamo la seguente notizia:

> Domenica 11 dicembre un ministro protestante aveva annunziato un corso di prediche in una casa nella piazzetta di S. Spirito. I parroci cattolici avvertirono dal pulpito non essere lecito intervenire, neppure per semplice curiosità. Il giorno fissato, si trovò al mattino la porta della casa dove dovevasi tenere la riunione cosparsa di acqua ragia come per accennare che altri era disposto ad appiccarvi il fuoco. Alle 11 la piazza era gremita di gente, circa 6000 persone. I carabinieri girando qua e là esortavano la gente ad andarsene. Intanto un tale bussò alla porta della casa dove doveva tenersi la lezione protestante. La gente pensò che fosse il pastore e fu preso con brutti modi. E buon per lui che la gente sospettava solamente chi egli fosse, se no era spacciato. Di fatto era proprio lui, ma non si seppe che quando se l'era svignata [35].

Non pretendo certo di avere così esaurito gli episodi più gravi di intolleranza, ma mi pare bastino questi esempi, tratti tutti da fonte cattolica, per avere una più esatta sensazione della temperie in cui si viveva allora. Del resto, oltre a questi fatti, testimoniati dalla stampa cattolica, vedremo presto come altri non meno gravi possono desumersi da fonti di parte diversa.

Il Codice Leopoldino e la libertà religiosa in Toscana

In Toscana la situazione fu più grave che altrove, sia perché esisteva ancora tutta una classe di funzionari toscani che si erano compromessi con il governo del Granduca e che pertanto, anche sotto le nuove istituzioni liberali, cercavano di mantenere l'antica linea di persecuzione contro i protestanti, sia perché, come abbiamo visto, erano ancora in vigore alcuni articoli del Codice penale in base ai quali era condannato il proselitismo [36]. Era difficile sta-

[35] « Il Difensore », 4 febbraio 1864.

> A Caravaggio, tre giorni or sono, una turba di popolo si recò al Municipio per presentare al signor Sindaco un indirizzo sottoscritto da ben 200 persone per ottenere lo sfratto dei missionari evangelisti dal Comune.
>
> Consegnato quell'indirizzo l'assembramento si sciolse.

[36] Vedi G. Peyrot, *La legislazione* cit., p. 524. L'unificazione del Codice penale italiano avvenne soltanto con il codice Zanardelli del 1889.

bilire che cosa si intendesse per proselitismo, e che cosa invece fosse la libertà di culto ammessa dalle leggi.

Se a Firenze l'intervento dell'autorità di fronte alle pressioni del clero aveva costretto a tenere le riunioni del Mazzarella a porte chiuse, in altre parti della Toscana la lotta si manifestò ancora più fortemente.

Tutta la provincia toscana è ricca di casi di intolleranza, e di processi per motivi religiosi. Cercheremo di registrarne i più importanti, anche quando non riguardano direttamente le Chiese Cristiane Libere, perché, come diceva il Guicciardini nel 1862 in una lettera al Presidente del Consiglio Ricasoli [37], tutti i protestanti si trovavano sotto il medesimo giogo e ne portavano le conseguenze.

A Pisa, già il 5 gennaio, avviene un tumulto clericale contro gli evangelici e il prefetto crede di scoprire un piano reazionario per dimostrare che il governo liberale toscano non riesce a tenere l'ordine. Gli esponenti della comunità pisana accettano di sospendere le riunioni per evitare gli incidenti, anche se il prefetto, nell'ottobre dello stesso anno, comunicherà che, mentre vi può essere tolleranza per la città di Pisa, il culto acattolico non può essere ammesso in località rurali per evitare perturbamenti pubblici, ed infatti una chiesa evangelica, aperta nell'ottobre 1860 a Calci, viene prima chiusa, su richiesta del preposto cattolico del paese, poi riaperta per l'intervento del governatore generale, nonostante una ulteriore disposizione del prefetto [38].

Nel '61, nella stessa città di Pisa, si hanno tumulti popolari contro i protestanti il 24 marzo. Una folla, probabilmente fanatizzata, assalta la sala di via della Cereria. La polizia interviene molto tardivamente, anche se in data 3 marzo gli evangelici ave-

37 Piero Guicciardini a Bettino Ricasoli, 4 febbraio 1862, in ST. JACINI, op. cit., p. 327.

38 Per quanto riguarda i fatti di Pisa, ringrazio la sig.na Patrizia Crane per avermi lasciato utilizzare la tesi inedita *Movimento evangelico in Toscana dal 1848 al 1870*, discussa nella Facoltà di magistero dell'Università di Firenze, pp. 208-392, che utilizza vari documenti inediti. Vedi A.S.Pi, affari eccles. 1860, busta 632. Il primo documento è un rapporto del Capo commesso di vigilanza al Prefetto in data 8 gennaio 1860. Vi è poi un rapporto del Prefetto al Governatore generale il 9 ottobre 1860, vedi pure A.S.F., Min. int., sez. pol., anno 1860, cas. 545, aff. 179. Per il fatto di Calci, vedi A.S.Pi, Prefettura affari eccles. 1860, busta 632.

vano informato il delegato di polizia che si preparavano dei pali appuntiti per un assalto contro i protestanti. Viene rivolta una petizione al Governatore generale, in data 29 marzo, in cui tra le altre firme troviamo anche quelle di Piero Guicciardini e Bartolomeo Gualtieri [39].

Il 22 agosto 1861 il Ministro degli interni ritiene di dover negare al ministro evangelico di Pisa Luigi Tecchi il permesso di esporre una tabella che indichi il luogo dove si svolge il culto, per evitare ulteriori tumulti [40].

Nella provincia di Lucca, il 20 maggio 1860, il prefetto informa il Governatore generale della Toscana che l'arcivescovo invoca l'applicazione dello Statuto a tutela della religione e della pubblica morale, « attaccata ed offesa dallo smercio di Bibbie adulterate », ricevendo risposta il 26 maggio dal Ricasoli che lo smercio di Bibbie non può avere nessun impedimento, mentre qualche dubbio potrebbe semmai sollevarsi per opuscoli stampati all'estero. D'altra parte, la divisione dei carabinieri di Firenze avrebbe sequestrato di lì a poco a Stia 18 Bibbie Diodati vendute da Nicola Giacomelli di Livorno, Matteo Montanelli di Fucecchio, Giovanni Filiberti di Empoli. È di nuovo necessario l'intervento del Governatore generale con lettera al prefetto di Arezzo il 15 luglio 1860, in cui si ribadiva la libera vendita di Bibbie. Il prefetto di Arezzo, a sua volta, non si dà per vinto e il 25 luglio difende il delegato

[39] Vedi A.S.F., Min. int., sez. pol., anno 1861, governatorato Sauli, filza 82, 30. Vedi resoconto degli avvenimenti in « La Buona Novella » X, n. 8, 30 aprile 1861. Il giudizio de « La Nazione » (1861, n. 86) non fu favorevole agli evangelici, sostenendo che

> essi non devono abusare di questa libertà, né provochino con imprudenze e leggerezze lo sdegno di popolazioni eminentemente cattoliche. Questa è una colpa in cui cadono spesso, colpa alla quale non di rado debbono ascrivere i deplorevoli eccessi che essi sono poi i primi a lamentare.

Vedi pure il giudizio della « Civiltà Cattolica » X (1861), p. 365.

[40] Il Ministro degli interni Minghetti, in data 3 aprile, aveva per altro biasimato l'atteggiamento delle autorità provinciali e chiesto severe punizioni contro i colpevoli, tanto che il tribunale di Pisa continuò un processo contro gli assalitori, sette dei quali furono riconosciuti colpevoli e condannati a pene di detenzione di diversa entità, superiori comunque a un mese e inferiori a otto. Per quanto riguarda la richiesta di una tabella pubblica, vedi A.S.Pi., affari eccles., 1861, busta 632. Sull'atteggiamento del Minghetti, vedi A. BERSELLI, *Il problema della libertà religiosa nel pensiero di Marco Minghetti*, R.S.R.I. LXIII (1956), p. 234 ss.

di Poppi che aveva fatto allontanare i tre sopraddetti, su richiesta dei cittadini del Casentino, perché vendevano Bibbie a prezzo molto basso,

> affinché i libri di tale indole, che sarebbero alla portata delle persone colte, si introducano nella classe sociale meno istruita e meno capace di apprezzarne l'entità, gettando i semi del proselitismo anticattolico.

Il prefetto conclude chiedendo l'autorizzazione a trasmettere il caso alla magistratura. Il 3 agosto 1860 il Governatore generale interviene ulteriormente per precisare che il prezzo basso o alto non può giustificare un intervento non compatibile con lo Statuto [41].

Il 4 aprile 1861 si ha un reclamo di tale Giovanni Tavanti, colportore, a cui è stato vietato, dal procuratore del Tribunale di Arezzo, di continuare la vendita di Bibbie. Egli chiede al Governatore generale della Toscana il permesso di continuare la sua vendita sulla base della libertà di coscienza. Il Prefetto di Arezzo per ben tre volte, il 1°, il 15 e il 19 maggio 1861, insisté per ottenere l'autorizzazione al sequestro di opuscoli stampati all'estero, sulla base della circolare governativa del 1850 emanata a proposito del famoso opuscolo *La Bibbia in prigione*, riferentesi all'episodio dell'arresto del conte Guicciardini [42].

Il 4 febbraio 1861 il Governatore di Portoferraio chiede appoggio al Governatore di Livorno per la proibizione del culto protestante. Egli, infatti, teme per l'ordine pubblico e per gli inesperti, « i quali mal sanno distinguere i vizi degli uomini dalla purezza della religione di cui quelli sono indegni ministri ». D'altra parte l'arresto del Solaini sarebbe avvenuto per proteggerlo dalla turba inferocita.

Nell'isola d'Elba, su richiesta del Ministero degli interni in data 26 ottobre 1860, il 6 novembre la delegazione di governo di Portoferraio aveva riferito che molti elbani, avendo raggiunto durante i loro viaggi l'America e l'Inghilterra, hanno accettato le idee protestanti e le hanno diffuse nel paese, cosicché circa cento

41 Vedi A.S.F., Min. int., sez. pol., cas. 545, aff. 179 già cit.
42 Vedi A.S.Li., aff. gov. 1852, filza 392, n. 218.

persone non vanno più alla messa, non credono al papa e sono specialmente polemiche verso il Santuario di S. Filomena, circondato di particolare riverenza nell'isola d'Elba.

Già in quell'occasione il Delegato del Governo aveva chiesto se fosse possibile, ai sensi dell'articolo 13 del Codice penale toscano, requisire le Bibbie e gli opuscoli stampati all'estero [43].

Il 16 gennaio 1867, il comandante dei Carabinieri di Rio Marina sorprende Carlo Solaini mentre sta spiegando la Bibbia Diodati alla famiglia Quattrini residente all'Elba. L'inquirente ammette che non facesse proselitismo, ma lo espelle dall'isola, provocando una protesta dei pochi evangelici ivi residenti che chiedono la libertà di fare riunioni in casa privata ed un pezzo di terra per il cimitero. Simile lettera, dopo la liberazione del Solaini dal breve fermo di polizia, viene inviata anche al Madiai [44].

Non vi è dubbio che, sia la lettera del prefetto di Arezzo che quella del Governatore di Portoferraio, testimoniano non soltanto la preoccupazione di evitare incidenti, ma anche il desiderio di tutelare il culto cattolico ritenuto tanto più vulnerabile in quanto vari membri del clero sarebbero indegni.

Da questa preoccupazione è assente il significato profondo della libertà di coscienza, che parte dal presupposto dell'equivalenza delle fedi religiose di fronte allo stato. Ne è un'ulteriore prova la lettera del 9 aprile 1861 del Delegato di Pescia al Prefetto di Lucca in cui ci si lamenta che il direttore delle poste, Luigi Poli, si dichiari evangelico e diffonda opuscoli eretici. In seguito a tale richiesta, il 19 aprile il Prefetto di Lucca interroga il Ministro degli interni a Torino per sapere se si debba rimuovere dal suo posto il Poli, visto che, nonostante esista la libertà di coscienza, egli urta i cittadini e ciò è disdicevole per un pubblico ufficiale [45].

Evidentemente il Ricasoli subiva pressioni da varie fonti; da una parte il clero riteneva inammissibile anche un minimo di liber-

43 Vedi A.S.Pi, aff. gov. dell'Elba, filza 850-64.

44 A proposito dell'arresto del Solaini vedi la protesta degli evangelici di Rio Marina del 18 gennaio 1861 in A.S.Li., aff. governativi dell'Elba, filza 850-64. Con la stessa segnatura, cfr. il rapporto del delegato di Portoferraio al Governatore civile dell'Elba, il 4 marzo 1861.

45 Vedi richiesta del Delegato di Pescia al Prefetto di Lucca, 9 aprile 1861 e del Prefetto di Lucca al Ministro degli interni, in data 19 aprile 1861.

tà religiosa, dall'altra le stesse autorità governative tendevano a limitarne al massimo la portata, ed infine i protestanti chiedevano più garanzie ad un uomo che sapevano condividere il loro amore per la libertà ed il rinnovamento della chiesa. Così, mentre il 12 gennaio 1860 egli riceve una lettera di un medico pisano che teme che il movimento evangelico ecciti gli animi popolari e pertanto sia contrario al movimento italiano, il 19 la Chiesa Libera di Firenze protesta perché è stato impedito al Gualtieri di predicare sotto pena di carcerazione o esilio, ed è necessario un'altra volta l'intervento del Ricasoli per permettere che almeno a porte chiuse la chiesa possa continuare la sua attività [46].

Dove il problema si fa più acuto è a Livorno. Non si trattò in questo caso di una Chiesa Libera, ma dei valdesi, cui andavano del resto le simpatie dello scozzese Robert Stewart, che approfittò del nuovo governo toscano per invitare prima il pastore Cocorda e poi il Ribetti.

Vale la pena tuttavia di ricordare che nel 1860-61 il governatore e la polizia locali fecero di tutto per impedire l'attività del Ribetti con ogni sorta di vessazioni e, se non riuscirono a cacciarlo dalla città, fu solo per la fermezza con cui il Ricasoli si rifiutò di avallare misure illiberali [47]. Seguirono poi violenze di folla il 7 maggio, che

[46] A proposito dell'episodio del Gualtieri, vedi A.S.F. Min. int., sez. pol. 1860, cas. 545, aff. 179; protesta degli evangelici al barone Ricasoli, 19 gennaio 1860. La protesta degli evangelici era generata dal divieto di predicazione fatto il 15 gennaio 1860 al Gualtieri dal delegato di S. Spirito e sostenuto dal Prefetto di Firenze in un rapporto al barone Ricasoli il 25 gennaio 1860 perché « i suoi discorsi avrebbero offeso i riti e i ministri della religione cattolica e benché a porte chiuse era permesso l'accesso a chiunque volesse e pertanto ricadeva nel reato di proselitismo ». Su tutta la storia, vedi anche ST. JACINI, op. cit., p. 312.

[47] Per quanto riguarda i fatti livornesi del 1860, vedi A.S.Li., aff. gov., 1860, filza 702, aff. 1602. Vedi pure A.S.F., Min. int., sez. pol. 1860, cas. 545, n. 179 (lettere del Gov. generale al Gov. di Livorno 10 agosto 1860 - 21 agosto 1860 e risposta del Gov. di Livorno 24 agosto 1860). Vedi pure A.S.Li., aff. gov., filza 689-778 e risposta di Ricasoli al Gov. di Livorno, 18 settembre 1860. Un resoconto pubblico dei fatti compariva sull'« Italia degli Italiani », il giornale democratico garibaldino pubblicato in Livorno dal 24 ottobre 1860 al 30 giugno 1861, in un articolo a firma R. Rostagno, il 26 dicembre 1860. In data 6 dicembre 1860 era stata inviata al Ricasoli una protesta contro il Ribetti con due firme false, cfr. A.S.F., Min. int. sez. pol., 186 A, cas. 1651, aff. 1973. Vedi anche rapporto del Governatore di Livorno alla direzione degli aff. eccles. in A.S.Li, Deleg. del Governo, 1861, filza 850, n. 64. Particolarmente importante il rapporto del Gov. di Livorno al Gov. generale Sauli, del 14 aprile 1861, che racconta dettagliatamente gli avvenimenti riguardanti la comunità valdese di Livorno.

si ripeterono anche il 9 e l'11 maggio, contro la cappella valdese: nel corso dell'ultimo di questi tumulti, la polizia arrestò quattro fomentatori delle violenze e li trovò in possesso di molto denaro di provenienza clericale [48]. Ciò nonostante, il governatore di Livorno, nel suo carteggio col ministero, sosteneva che la maniera migliore di farla finita era processare e condannare proprio il valdese. Si giunse al punto di accusarlo di repubblicanesimo [49]: il che è abbastanza divertente, in quanto, dieci anni più tardi, sarà proprio il Ribetti a provocare una violenta polemica tra i protestanti italiani, condannando la presenza della bandiera della Società di Mutuo Soccorso evangelica a Roma e di due pastori (Gavazzi e Sciarelli) ai funerali del Mazzini [50].

Il Ministro degli interni Minghetti, pur dovendo tener conto del rapporto tendenzioso inviato dal Governatore di Livorno, è molto duro nel biasimare i fatti, anche se ritiene che il Ribetti non possa essere allontanato perché non straniero e che prima la polizia debba intervenire per prevenire e poi la magistratura per punire [51].

48 A proposito degli scritti di polemica, vedi « Buona Novella » IX, n. 20, 31 ottobre 1860 e X, n. 6, 30 marzo 1861. Da parte cattolica, invece, il « Veridico », con articoli del 4, 11, 16, 23, 30 aprile; « Il Bersagliere », n. 23 aprile 1861. Vi erano stati anche opuscoli come *I due maestri d'Ascia: dialogo dedicato al buon popolo livornese*, Livorno, 1861; *La tolleranza dei protestanti spiegata da un maestro di Ascia ai suoi amici*, Livorno, 1861. Fr. Antony, *Qui è la sola verità*, Livorno, 29 aprile '61. La risposta evangelica era dello stesso Ribetti, *Lettera ai preti di Livorno*, Firenze, 1861; *Avviso agli italiani*, Livorno, 1861. Altri opuscoli sono conservati in B.N.F., fondo Guicciardini (18.2.6, 18.2.21). Sui fatti del 7 settembre e dell'11 maggio, vedi rapporto del Gov. di Livorno (8 maggio 1861), del Deleg. di S. Leopoldo (9 maggio 186), del Gov. di Livorno al Gov. generale (11 maggio 1861), rapporto del capo dei Carabinieri reali, 12 maggio 1861 e del Gov. province toscane al Ministro degli interni, 10 maggio 1861 in A.S.F., Min. int., 1861, Gov. Sauli, prot. 83-46. Vedi pure « l'Italia degli Italiani », n. 107, 11 maggio 1861 e P. Crane, *Il movimento evangelico in Toscana* cit., pp. 307-332.

49 Vedi rapporto del capo dei Carabinieri reali cit. (12 maggio 1861). Vi si sostiene che Anselmo Bruschi, lattaio, aveva nelle tasche la somma di L. 227,53 non confacente al suo stato ed andava gridando che una sera o l'altra, con gli amici, avrebbero stilettato il Ribetti; nello stesso tempo, tale Fortunato Piero, fruttaiolo, fu sorpreso dalle guardie mentre distribuiva denaro allo scopo di far nascere disordini.

50 Cfr. G. Spini, *L'Evangelo e il berretto frigio* cit., pp. 73-75.

51 Vedi riposta del Ministro interni 15 maggio 1861, in A.S.F., G. Sauli, 1861, prot. 43-86; vedi pure A. Berselli, *Diario di Marco Minghetti*, in R.S.I., 1955, p. 370.

Il 22 marzo 1862 [52] si svolse, presso la Corte d'Assise di Lucca, un processo contro Melchiorre Peccenini di Ferrara, ministro evangelico a Portoferraio, autore di uno scritto [53], *Buon capo d'anno 1862 agli italiani unico mezzo di sciogliere la questione italiana.* La polizia aveva scorto nello scritto del Peccenini, che lavorava in connessione con i valdesi, gli estremi del delitto contro la religione dello stato, perché negava primato ed infallibilità del papa, e definiva il papato « l'edificio fondato sulla dabbenaggine degli uomini » [54].

Il pubblico ministero pronunciò, in occasione di tale processo, un'arringa molto interessante. In essa sosteneva che i protestanti con la loro propaganda minavano l'autorità spirituale dell'Italia e pertanto erano « nemici dell'Italia unita » [55]. Può, oggi, meravigliare un'argomentazione simile, pensando che lo stato liberale aveva avuto l'appoggio non solo dei protestanti italiani, ma anche dell'opinione pubblica protestante mondiale, ed invece si trovava in lotta con quel papato, messo in causa dal Peccenini, la cui infallibilità non era stata ancora nemmeno sancita da un dogma cattolico, come fa rilevare la « Buona Novella » parafrasando articoli della « Nazione » e dell'« Italia degli italiani », nel 1860 [56].

In realtà si trattava di argomentazioni tutt'altro che rare, non solo nella stampa cattolica, ma anche in quella liberale e talvolta perfino orientata a sinistra. Il 7 novembre 1863, ad esempio, il

52 Vedi « La Buona Novella » XI, 22 marzo 1862, p. 156, e I, 30 marzo 1862, n. 6. Un'ulteriore notizia su un processo svoltosi davanti alla Corte di Lucca l'11 giugno 1862, su « La Buona Novella » XI, 15 giugno 1862, n. 11, che ebbe a protagonista un colportore dell'Isola d'Elba: Pasquale De Bono.

53 Melchiorre Peccenini, ex prete, era passato a lavorare a Firenze per conto della Chiesa Valdese, senza essere però ancora consacrato pastore; venuto all'Isola d'Elba aveva dovuto affrontare la sopra descritta disavventura con la legge. Venne condannato a un mese di carcere e 200 lire di multa. In seguito, su richiesta dell'Albarella, fu trasferito alla chiesa libera di Napoli e consacrato come pastore il 6 luglio 1863. Si veda « La Coscienza », 19 luglio 1863 e trasferito quindi a Parma come pastore della Chiesa Metodista Wesleyana, nell'estate 1863.

54 Vedi « La Buona Novella » XI (1862), p. 156.

55 Questa tesi è presente in vari rapporti di autorità toscane al Governatore generale. Vedi ad esempio A.S.Li., Delegazione del Governo, 1861, filza 850, n. 64, con vari rapporti del Governatore di Livorno al Governatore generale sugli effetti della propaganda religiosa valdese in Livorno. Vedi anche, *Agli italiani, un sincero italiano*, Livorno, febbraio 1861.

56 Vedi « La Nazione » 1860, n. 333; « L'Italia agli italiani » di Livorno, 1860, nn. 37, 38, 39, 50, 52.

« Corriere del Lario », organo di Lorenzo Valerio, parlamentare di sinistra, dà notizia che da un anno i protestanti (erano i cristiani « liberi », con l'evangelista Spigno) predicavano in provincia di Como, e sostiene che in questo momento il protestantesimo non può essere utile all'Italia, perché:

> dividere il popolo italiano nei suoi interessi religiosi sarebbe un delitto. Oh, viva Dio, non è il momento giusto! Liberiamo la patria *prima* poi penseremo a migliorare, se occorre, le nostre istituzioni, qualunque esse siano [57].

Non può quindi stupire il contenuto dell'arringa del P. M. Ceccarelli al processo di Lucca [58]. La « Buona Novella » contrappone però al pensiero del Ceccarelli quello di Garibaldi che proprio in quei giorni (riferendosi anche al processo di Lucca) aveva definito i preti « veri nemici d'Italia » [59]. Comunque la Corte d'Assise di Lucca aveva condannato il Peccenini a un mese di carcere e a lire duecento di ammenda. Un secondo processo si svolgeva davanti alla Corte d'Appello di Lucca l'11 giugno e vedeva sul banco degli imputati Gioacchino Gregori e Pasquale De Bono, accusati di offesa alla religione di stato e, in particolare, di aver negato il primato del papa. Questa volta però, nonostante l'accanimento del Ceccarelli, la difesa aveva buon gioco nel dimostrare il diritto di ognuno alla manifestazione delle proprie idee.

Finalmente, anche per l'intervento della stampa liberale, pare che si apra un periodo migliore per i protestanti in Toscana. Nel '62, con una circolare del 21 febbraio del prefetto ai Delegati di polizia di Pisa, apprendiamo che il culto evangelico è tollerato e può esercitarsi in luoghi propri; è proibito il proselitismo, la predicazione di dottrine anticattoliche e i dibattiti in luogo pubblico e si chiede ai Delegati di vigilare nell'applicazione di tali misure, riferendosi all'articolo 137 del Codice penale toscano [60].

Sulla base di questo articolo, nascerà una grave polemica nel

57 Cfr. « Corriere del Lario », 1863, n. 45, cit. nell'« Unità cattolica » I, 1863, n. 14.

58 Vedi commento dell'« Unità Cattolica » II, 1864, n. 334.

59 « La Buona Novella » XI, 1862, p. 109, riporta brani di un discorso di Garibaldi tenuto a Parma.

60 A.S.Pi., Prefettura, aff. ris. 1862, n. 56-25.

'63 a Volterra. L'8 gennaio 1863 Giacomo Perazzi definito « prete valdese », ma in realtà evangelista della Chiesa Libera, è giunto a Volterra per tenere conferenze religiose e viene presentata una denuncia contro di lui.

Il 29 gennaio il ministro di Grazia, Giustizia e Culti risponde al Procuratore generale della Corte d'Appello di Lucca non esservi luogo a procedere poiché l'articolo 137 del Codice penale, vigente in Toscana, deve essere interpretato alla luce dello Statuto.

L'autorità ecclesiastica, visto vano questo primo mezzo per allontanare il Perazzi, riesce a fargli revocare l'affitto del locale, dove egli tiene le conferenze. Il predicatore chiede allora delle firme per una petizione al Governo per l'uso di una chiesa di regio patronato.

In data 14 aprile 1863 il Delegato di polizia controllava la validità delle firme e sosteneva che su centoquattro firmatari gli evangelici fossero solo ventinove. Ad ogni modo il Perazzi era costretto a lasciare Volterra e si recava nella zona di Carrara [61].

3. L'espansione delle Chiese Cristiane Libere nell'Italia unita

a) *Situazione generale*

Come abbiamo già visto, le Chiese Cristiane Libere si dettero immediatamente all'evangelizzazione della penisola, non appena vi fu la possibilità di uscire dalle ristrette frontiere del Piemonte. Lo sviluppo dell'opera non avvenne però attraverso dei piani organici, anche perché la stessa natura delle Chiese libere vi si opponeva. Non vi era un comitato direttivo che potesse pianificare l'azione; le comunità, pur vivendo in comunione fra loro, mantenevano un'indipendenza pressoché assoluta.

Si possono riconoscere, comunque, quattro principali fonti di finanziamento che corrispondono ad altrettanti indirizzi. La prima

61 A.S.Pi., Sottoprefettura di Volterra, 1863, filza 742, contenente il rapporto speciale del Delegato di Volterra (8 gennaio 1863), con la risposta del Prefetto di Pisa dello stesso giorno, un nuovo rapporto del Delegato di governo di Volterra, 10 febbraio 1863 e l'ultimo rapporto del Sottoprefetto di Volterra (4 aprile 1863); relazione del Delegato di Volterra il 14 aprile 1863, un rapporto del Prefetto di Pisa al Ministro di grazia, giustizia e culti il 18 aprile 1863 e la lettera di detto Ministro, in data 29 gennaio 1863 e 27 marzo 1863.

e la più importante di queste centrali d'aiuto è costituita dall'organizzazione del conte Guicciardini che amministrava fondi essenzialmente britannici e di cui possiamo seguire l'attività fino a tutto il '62 attraverso i rapporti in inglese che sono sufficientemente esaurienti. Un secondo centro è il Comitato di evangelizzazione di Nizza [62], da cui dipende essenzialmente una parte del lavoro in Toscana, e la nuova missione sulla costa adriatica. Sarà proprio il comitato di Nizza ad aiutare l'opera di Gaetano Giannini che doveva dar vita ad una serie di comunità nelle Marche, Abruzzi e Puglie.

Un terzo centro è il Comitato di Ginevra [63], il quale aveva preso la decisione di non operare direttamente, ma di aiutare l'espansione evangelica attraverso l'opera delle singole chiese per permettere la reale autonomia delle comunità locali. Un quarto comitato di assistenza, che però oscillò sempre tra l'appoggio alle chiese libere e quello alla chiesa valdese, fu l'*American and Foreign Christian Union*. Più tardi noteremo, anche per quanto riguarda la chiesa di Napoli, l'intervento della Missione Metodista Wesleyana che aveva cominciato la sua attività in Parma.

Ho ritenuta necessaria questa introduzione perché permette di capire il travaglio delle comunità neonate, che avrebbero trovato solo a loro spese, ed attraverso un'opera di chiarificazione durata un decennio, la strada da seguire, anche perché si sarebbe nel futuro intromessa l'opera delle singole missioni americane e inglesi, col risultato di aumentare le possibilità economiche per l'assunzione dei singoli evangelisti, ma anche di dividere definitivamente in compartimenti stagni un'opera che di per sé era estremamente difficile, e che lavorava in un campo d'azione tutt'altro che favorevole.

62 Il Comitato di Nizza per l'evangelizzazione in Italia, ricostruito dal Guicciardini dopo il fallimento del precedente Comitato in seguito alla scissione del 1855, pubblicò a sua volta dei rapporti. Vedi *Report of the Foreigners Evangelization Committee at Nice*, Nice, 1857-1862, in B.N.F., fondo Guicciardini, 18.2.30, e *Report* cit. (1863-1864-1865), in B.N.F., fondo Guicciardini, 18.1.14.

63 Per quanto riguarda il Comitato di Ginevra e la sua decisione di non operare più direttamente in Italia, ma di aiutare l'opera delle chiese italiane, vedi *Rapport du Comité Italien de Genève pour 1857-1861* (Genève, 1857-1862), in B.N.F., fondo Guicciardini, 18.2.31. La decisione suddetta è nel rapporto già citato del 10 marzo 1857.

L'apertura del confine tra Piemonte e Lombardia portò immediatamente gli evangelisti della Chiesa Libera in quest'ultima regione. Nella città di Milano l'opera era stata iniziata da una nostra vecchia conoscenza, Francesco Lagomarsino, che era stato poi aiutato dal Tealdo. Il lavoro non aveva evitato la polemica contro i cattolici. I due evangelisti avevano potuto affittare un locale per circa quattrocento persone ed aprire una scuola cristiana per fanciulli ed adulti curata direttamente da loro [64].

Sarà una costante dell'opera dell'evangelismo italiano, accompagnare la scuola alla chiesa. Accanto alla scuola diurna per bambini, non necessariamente di famiglie evangeliche, ve ne era una serale per adulti, in cui la lotta contro l'analfabetismo aveva la funzione sia di permettere ai neo-convertiti di leggere la Bibbia, sia di combattere l'ignoranza ritenuta la maggior nemica per la nascita e la crescita della nuova Italia. I programmi di tali scuole erano modellati, da una parte sulle vecchie scuole istituite dal Lambruschini in Toscana che avevano visto così attiva partecipazione del conte Guicciardini, dall'altra su quelle istituite in Inghilterra ed in tutto il mondo dall'organizzazione Giorgio Müller.

Anche le scuole, come le chiese evangeliche, incontravano delle difficoltà da parte dello stato liberale, sia perché spesso non venivano concesse le necessarie licenze, con vari pretesti, sia per la concorrenza della scuola pubblica, in molte regioni ancora affidata al prete, specie in piccoli centri. Spedizioni popolari contro le scuole protestanti non erano rare. Ciononostante le scuole evangeliche dovevano essere, comparativamente, molto buone perché la loro frequenza è di norma positiva e superiore al numero dei membri di chiesa effettivi delle comunità protestanti di cui erano emanazione.

Col nome di « scuola domenicale », invece, la cui attività sarà parte integrante fino ai giorni nostri di ogni chiesa evangelica, si indica un insegnamento più propriamente ecclesiastico e soprat-

64 Vedi *Rapporti sull'opera del Signore in Italia*, Londra, 1861, in B.N.F., fondo Guicciardini, 18.2.32. Vedi pure F. Pirocco, *Utopia e riforma religiosa nel Risorgimento*, Bari 1972, pp. 1-76. Per l'attività pedagogica del Müller, vedi, oltre al cap. I, G. Müller, *A Narrative of some of the Lord's Dealings with George Müller, written by Himsel*, London, 1881, 6 vol.

tutto di commento biblico, fatto solitamente, ma non necessariamente, il giorno di domenica a fianco del culto per gli adulti. È interessante notare come fin da ora, a Milano, vi sia un quarto tipo di scuola: quello per le fanciulle che univa all'insegnamento di materie tipiche dell'educazione femminile del tempo, come il cucito, le discipline comuni anche alle scuole per fanciulli. Si avranno più tardi scuole miste. Per quanto riguardava Milano, i fondi per la scuola femminile erano procurati personalmente dalla signora De Sanctis [65], direttrice della consimile scuola evangelica di Torino.

Non deve parere strano l'accenno alle scuole femminili, perché basterebbe pensare alle convinzioni del tempo sull'educazione della donna, per rendersi conto che si trattava di un'autentica battaglia democratica in atto. I primi centri per l'emancipazione della donna erano nati o si andavano formando in questi anni sotto la guida del partito repubblicano, e l'attiva partecipazione evangelica a tali sforzi è un'ulteriore prova dell'interesse delle chiese evangeliche per le grandi battaglie democratiche per la trasformazione della società. Non è possibile ignorare che quando nel '65-'66 il Parlamento dovrà discutere il progetto di legge per l'istituzione di una scuola normale femminile a Firenze (una per tutto il Regno) da cui potessero uscire maestre per i nuovi bisogni dell'Italia unita, la discussione avrà carattere tempestoso poiché molti deputati e senatori ritenevano la donna inadatta ad apprendere discipline tradizionalmente riservate agli uomini.

Tra le voci più decise a favore dell'educazione femminile si leverà allora quella di Terenzio Mamiani, uomo politico di destra, ma molto vicino agli ambienti evangelici ed anche democratici, come prova tra l'altro l'elevazione a cattedre universitarie di un sincero democratico evangelico ome Bonaventura Mazzarella e di un democratico repubblicano come Quirico Filopanti [66].

65 Vedi *Rapporti sull'opera del Signore in Italia* (Guicciardini), Londra, 1861, cit.

66 Sul pensiero di Terenzio Mamiani della Rovere (1799-1855), si legga il periodico da lui diretto e quasi interamente scritto « La filosofia delle scuole italiane » (1870-1885). Vedi la commemorazione al Senato da parte di Coppino e Finali in *Atti Parlamentari*, Senato del Regno, tornata del 22 maggio 1885; e G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Messina, 1917, pp. 87-137. Per la reazione clericale alla sua attività ministeriale, vedi *La società evangelica di Ginevra in Italia e il tradimento del ministro Mamiani*, in « L'Armonia » XIV (1861), n. 3.

Altre città della Lombardia in cui si svolse l'opera degli evangelici « liberi » furono Pavia e Brescia. Nel '60 lo Zanini, discepolo prediletto del Rossetti, aveva iniziato, a Pavia, un'attività tra i soldati di stanza nella città, ed aveva trovato un campo favorevole per l'atteggiamento liberale del clero pavese formato alla scuola del vescovo giansenista Tosi [67].

L'atteggiamento sufficientemente liberale del clero lombardo non implicava comprensione verso l'attività protestante. Sovente il clero aveva anzi sfruttato il suo atteggiamento politico per presentare alle folle gli evangelici come filo-austriaci, aizzando contro di loro le popolazioni.

Un altro dei vecchi collaboratori di Rossetti, il cognato dello Zanini, Manenti, si era recato a Brescia dove aveva trovato un ambiente molto difficile. Era un umile venditore ambulante che ovviava alla mancanza di cultura con la preparazione ricevuta durante gli anni di permanenza ad Alessandria alla scuola, informale, ma non per questo meno efficace, istituita dal Rossetti [68].

Un tentativo di linciaggio avvenuto nel 1861 non era riuscito per la coraggiosa resistenza passiva dell'evangelista, che avrebbe impressionato favorevolmente tre venditori di frutta e verdura, inducendoli, prima, ad intervenire a favore del perseguitato, e poi a testimoniare pubblicamente sulla superiorità della sua fede entrando a far parte della sua comunità [69]. Mi pare che l'episodio sia indicativo per mostrare quale sia il ceto cui si rivolge la prepaganda degli evangelisti delle Chiese Libere.

Circa la posizione del Mamiani nell'apertura di scuole femminili e l'auspicio di università aperte alle donne, vedi: *Atti Parlamentari*, Senato del Regno, tornata del 5 giugno 1868, pp. 881-886.

67 Vedi L. Ambrosoli, *Profilo del movimento cattolico milanese nell'ottocento*, in « Rivista storica del Socialismo » III (1960), pp. 667 ss. A proposito dei tentativi di conciliazione, vedi C. A. Jemolo, *Lo stato e la chiesa in Italia negli ultimi 100 anni*, Torino, 1948; St. Jacini, *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli ambasciatori austriaci a Roma (1860-1870)*, Bari, 1935. A proposito dell'atteggiamento dell'« Armonia » e della « Civiltà Cattolica », vedi gli anni 1860-1861, in particolare « Armonia » XIII (1860), 24 aprile, che contiene una critica violenta contro il clero lombardo che sottoscriverebbe la petizione al papa, perché sarebbe formato da anime semplicette. Su tutto il problema, vedi anche R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX* cit.

68 *Rapporti sull'opera del Signore in Italia*, Londra, 1862 e C. Zanini, *T. P. Rossetti* cit.

69 *Rapporti sull'opera del Signore in Italia*, Londra, 1861.

Mentre la Chiesa Valdese opera prevalentemente nella borghesia colta, i « liberi » agiscono nel proletariato operaio delle città, e tra i contadini nei piccoli centri. Un lavoro evangelistico diretto al ceto più umile della popolazione si prestava a suscitare sospetti nelle autorità di governo che temevano il nascere di associazioni democratiche e d'altra parte poteva essere facilmente boicottato togliendo il lavoro agli aderenti alla chiesa evangelica.

b) *Le Chiese Cristiane Libere in Piemonte*

Le vecchie comunità piemontesi continuano in questi anni la loro vita, senza però lo slancio dei tempi iniziali. La prima chiesa ad entrare in crisi è quella di Torino che era stata proprio il fondamentale centro di sviluppo dell'opera, insieme con Genova.

I rapporti ufficiali non esaminano le vere ragioni della crisi; note fatte di pugno del conte Guicciardini e di Teodorico Rossetti a scritti posteriori del De Sanctis [70], farebbero risalire a quest'ultimo la responsabilità del progressivo decadere della comunità, e ci informano che nel '61, quando il De Sanctis si era trasferito a Genova, erano rimaste nella chiesa non più di dieci persone di cui alcune più per avere aiuti materiali che per ragioni spirituali.

Tentando di sfrondare questa notizia di quanto possa essere stato suggerito dalla violenta polemica allora in corso, possiamo notare che, fin dalle origini, la comunità torinese era stata formata essenzialmente da immigrati politici e religiosi, i quali, ad unità avvenuta, erano tornati alle loro città, dando vita, come vedremo, a vari gruppi evangelici.

Il Piemonte di quegli anni, svuotato dalla grande tensione politica e religiosa del periodo cavouriano, non era più la terra propizia a grandi espansioni evangeliche. Solo più tardi, lentamente, ricomincerà l'opera di propagazione nelle campagne che dovrà portare a nuovi nuclei.

Alla partenza del De Sanctis la comunità di Torino fu affidata

70 *Rapporti sull'opera del Signore in Italia*, Londra, 1861, con la semplice notizia della crisi della chiesa di Torino. Il libro in cui si trovano a margine le note del Guicciardini e del Rossetti è *Extract from a letter of Dr. De Sanctis to a Friend, explaining the circumstances in which he resigned his charge in Genoa on May 5th, 1864*, Firenze, Claudiana, 1864, copia conservata in B.N.F., fondo Guicciardini.

al Rossetti, che si trovò di fronte alla crisi provocata da una scissione dovuta ad elementi darbisti. La nuova chiesa che si formò ebbe tra i suoi capi Giacomo Biava, che aveva gestito la libreria evangelica, e Giovanni Castelli, antico collaboratore del Rossetti [71].

Alessandria, invece, continuava la sua attività di comunità abbastanza numerosa. In particolare, vengono fatte riunioni tra i militari. Ad Alessandria operava un altro discepolo del Rossetti, Giuseppe Rava, il quale visitava anche il nascente gruppo di Pietragavina. Nel frattempo l'autorità aveva fatto chiudere la scuola diurna di Alessandria, usufruendo di un pretesto, cioè sostenendo che la maestra prescelta non avesse ancora la necessaria preparazione.

Pietragavina è il più popoloso centro montano della zona depressa dell'oltrepò pavese, non lontano dal passo del Penice. Un militare dell'esercito piemontese in Crimea aveva avuto una Bibbia dai colportori che abbiamo visto operare in Oriente fra i soldati piemontesi; tornato a Pietragavina aveva finalmente potuto avere notizie del lavoro evangelico che si svolgeva a Spinetta, ed invitare l'umile predicatore di Alessandria nel suo paese. Vi nacque una comunità numerosa, almeno in proporzione all'entità della popolazione. Fu sempre difficile, anche in anni posteriori, trovare un evangelista disposto a trasferirsi in un paese cosí lontano dalle normali vie di comunicazione, ma ciononostante gli agricoltori, che avevano cominciato ad identificare nel Vangelo il messaggio della libertà, continuarono a riunirsi, a meditare la Bibbia, e a svolgere i loro culti, anche quando non potevano avere l'intervento di alcun evangelista qualificato [72].

71 A proposito di Giacomo Biava, vedi *Ai cristiani d'Italia, due brevi risposte di due cristiani italiani a proposito di un libro anonimo di un plymoutista*, Torino, 1864. La prima risposta porta la firma di Giacomo Biava. Sul Castelli, invece, vedi notizie in C. ZANINI, *T. P. Rossetti* cit. Vedi pure lettera di T. Rossetti a Giuseppe Corlando, 23 novembre 1869, conservata in casa Corlando. Più tardi il Castelli si sarebbe recato in Inghilterra da dove sarebbe tornato ormai vecchio per stabilirsi in Lomellina in contatto fraterno con le chiese ormai divenute « assemblee dei fratelli ».

72 Per quanto riguarda Alessandria, vedi *Rapporti sull'opera del Signore in Italia*, 1860-61-62, in B.N.F., fondo Guicciardini, 18.2.32. Per Pietragavina vedi C. ZANINI, *T. P. Rossetti* cit. ed anche *Rapporto sull'opera del Signore in Italia*, 1862. Notizie indirette sull'opera delle Chiese Libere ad Alessandria in questi anni in « A Quarterly Record », n. 4 e in « La Buona Novella » IX, n. 7, 15 aprile 1860

Inizio simile ebbe anche il lavoro a Piverone, dove il messaggio fu portato da un tale Borghesio, convertitosi ad Alessandria, che, tornando al suo paesello natale (nel Canavese, sul lago di Viverone), parlò del messaggio evangelico ed invitò Lagomarsino e Minetti, e più tardi nel 1862 l'evangelista Spigno [73].

Un'altra comunità contadina si trova a Fara Novarese, curata dal Tealdo. Più tardi il Tealdo si trasferirà a Milano, ma l'opera, accompagnata dalla scuola, continuerà promettente nel piccolo centro per molti anni, ed avrà il suo punto di appoggio nell'attività della chiesa milanese, di cui seguirà indirizzi e decisioni. A Biella dopo una persecuzione che aveva portato ad un'interruzione nelle riunioni, vi è una ripresa, dovuta all'intervento degli ex garibaldini.

Il quadro delle chiese nel Piemonte, che hanno tutte una struttura piuttosto omogenea, è completato dalla chiesa di Spinetta affidata al giovanissimo Dionigi Magnani che a quell'epoca aveva appena ventitré anni. Era la speranza del Rossetti ed aveva affrontato un inizio di persecuzione a Spinetta superandolo con successo. Nel '62 aveva tentato di inserirsi nel lavoro milanese del Tealdo e del Lagomarsino, ma aveva trovato molte difficoltà, anche perché non condivideva l'impostazione polemica di tale opera e, pertanto, preferì ritornare ben presto nel Piemonte [74].

che giustifica l'abbandono, da parte dei valdesi, di Alessandria, per il concomitante lavoro proficuo svolto dalle Chiese Libere.

73 Su Piverone vedi, oltre ai rapporti cit., anche « una lettera aperta » al settimanale « La Famiglia Cristiana » del 6 giugno 1879 di Avventino Mongiovetto e Battista Ollearo, con il resoconto della vita della chiesa di Piverone. Altre notizie in lettera di Carlo Zanini a Timoteo Corlando, 20 luglio 1897 conservata provvisoriamente in Istituto di storia, Facoltà di magistero, Firenze, in cui lo Zanini faceva la cronistoria del movimento della chiesa di Piverone, in polemica anche con Saverio Fera, presidente della Chiesa Evangelica Italiana. Parecchi particolari dei vari racconti differiscono soprattutto per quanto riguarda i nomi degli evangelisti impiegati a Piverone. Probabilmente si trattava di una sede visitata da fuori, a turno, da diverse persone. L'evangelista, però, che rimase più stabilmente nel ricordo e nella considerazione fu Giacomo Spigno.

74 Per la chiesa di Spinetta, oltre ai soliti *Rapporti sull'opera del Signore in Italia*, vedi anche *Rapport du Comité italien de Genève pour 1860*, Genève, 1861. Sull'attività di Dionigi Magnani, vedi necrologio in « Vedetta Cristiana » XI (1880), n. 9, p. 136. Il Magnani, nato nel 1838, convertito nel 1858, aveva fatto parte della scuola informale del Rossetti che aveva poi sostituito alla guida della chiesa di Spinetta, dopo un breve intervallo a Milano (vedi *Rapporti sull'opera del Signore in Italia*, 1862 ed un altro intervento a Torino). Si era poi recato a Ferrara, provocando l'indigna-

Sempre nel Piemonte, infine, si registra l'adesione alle Chiese Libere di due comunità nate nella val Pellice con una base fondamentalmente darbista; si tratta cioè delle comunità di Val d'Angrogna e di Inverso Pinasca, affidate a due personaggi che avranno parte importante nel futuro dell'opera, Jean Pierre Comba e Jacques Long [75]. Le comunità da essi rappresentate sono il frutto della cosiddetta dissidenza nelle valli valdesi, originariamente vicine ai darbisti e poi, per influenza del Bettex, entrate nell'orbita delle Chiese Cristiane Libere italiane.

c) *L'opera in Liguria*

In Liguria, la chiesa di Genova non aveva subìto per la partenza degli immigrati lo stesso contraccolpo che aveva atterrato la chiesa di Torino; al contrario aveva visto un periodo di espansione per la presenza concomitante del Mazzarella e del De Sanctis [76]. Si tentò,

zione del clero. Vedi « Unità Cattolica », vol. I, 12 dicembre 1863, che annuncia anche che per reazione viene predicata una novena da parte del domenicano maestro Giacinto Ronchini. Venuto a Stradella, iniziava il gruppo evangelico di Montù Beccaria e di Arena Po. Tentò anche un inizio a Piacenza che fu però sfortunato. Ritornato ad Asti curò anche le chiese di Chiusano, Camerano, Cinaglio e Montemarzo. Nel 1874, alla morte di Gaetano Giannini, divenne evangelista di Bologna, che fu sua sede fino alla morte (1881). Tra i personaggi secondari delle Chiese Cristiane Libere, figura come l'erede designato di T. P. Rossetti e molto spesso scriverà articoli di un certo livello sulla « Vedetta Cristiana » (1870-1881).

75 A proposito della comunità di Val d'Angrogna e di Inverso Pinasca, vedi notizie su « La Vedetta Cristiana » 1870-1881 *passim*. Jacques Long avrebbe dato vita a una polemica sulla disciplina ecclesiastica in « Vedetta Cristiana » III (1872), nn. 4, 7, 8, 10, *La disciplina della chiesa* e sarebbe poi morto nel 1873. Il Comba, invece, avrebbe continuato la sua attività di evangelista e di colportore fino ai primi anni del '900. Vedi gli articoli di Maurizio Demaria su « Il Cristiano » I-X (1888-97).

76 A proposito della chiesa di Genova e dell'attività del De Sanctis, vedi V. Vinay, *Luigi De Sanctis* cit., pp. 320-339. Secondo il Vinay, la rottura tra il Mazzarella ed il De Sanctis sarebbe dovuta esclusivamente al libro *Principii della Chiesa Romana, della Chiesa Protestante, della Chiesa Cristiana* cit. Il Guicciardini, invece, nelle sue note a mano all'opera del De Sanctis, *Extract from a letter* cit., dice che già da oltre un anno i due erano talmente in dissidio tra loro da evitarsi vicendevolmente. Avevano fatto anche un calendario dei culti cui partecipare per essere sicuri di non incontrarsi. Probabilmente si trattava anche del contrasto tra due personalità molto vive e di diversa formazione. Nelle stesse note il Guicciardini critica violentemente tutta l'attività del De Sanctis: egli avrebbe lasciato la chiesa di Torino praticamente ridotta a zero, costringendo il Rossetti, che l'aveva sostituito in tale località, a ricominciare il lavoro da capo, cambiando anche locale, e sarebbe stato responsabile della crisi che si era manifestata nell'Istituto Evangelico di Genova.

proprio in occasione della presenza dei due fondatori dell'opera, di organizzare a Genova un'embrionale scuola per evangelisti che praticamente era in contrasto con quella creata di fatto ad Alessandria dal Rossetti.

Al confine tra la Liguria e la Toscana erano sorte in quegli anni tre comunità ad Arcola, Sarzana, e La Spezia, curate rispettivamente dal Dassio e da Jean Pierre Luquet. G. B. Dassio, già brigadiere delle guardie di finanza, aveva cominciato a Novi la sua attività di evangelista, e proveniva quindi dal gruppo genovese. Il Luquet è invece quel Lucchetti che abbiamo visto impegnato, durante gli ultimi anni del regno di Leopoldo II, a creare scuole rurali nella zona di Lucca. Come vedremo, si interessava di società operaie ed era considerato un mazziniano. Oltre all'attività di evangelista e predicatore, egli continuava a svolgere quella di maestro. Queste comunità avevano subìto difficoltà non indifferenti piuttosto minimizzate dai rapporti. Ad Arcola [77] la popolazione intera aveva tentato di cacciare, con l'aiuto dell'autorità stessa, gli evangelici, e solo la costanza del Dassio aveva permesso alla comunità di resistere e quindi di crescere. A La Spezia le autorità avevano fatto chiudere il locale ed era stato necessario l'intervento diretto del governo centrale sotto l'influenza del ministro Ricasoli per permettere una sollecita riapertura [78].

È interessante notare come, tra i neo-convertiti, in tutte queste zone figurino sovente, accanto ad autentici uomini del popolo, contadini ed operai, membri della polizia convertitisi dopo essere stati adoperati per impedire lo svolgimento del culto protestante.

Non vi è dubbio che il governo Ricasoli abbia segnato un periodo di maggior comprensione; ne è prova anche la circolare del

[77] A proposito del Luquet, oltre alle notizie rintracciabili in G. SPINI, *L'Evangelo ed il berretto frigio* cit. e nel cap. II di questa stessa opera, vedi anche *Rapport du Comité italien de Genève pour 1860*, che parla anche di un processo contro il Luquet ed altri due per offese pubbliche ai dogmi. Gli venne rifiutata la libertà provvisoria. Per il tumulto di Arcola, vedi *Rapporti dell'opera del Signore in Italia*, Londra, 1860 e « A Quarterly Record of Evangelization in Italy » cit., n. 1.

[78] Vedi *Rapporti sull'opera del Signore in Italia*, Londra, 1861. Sull'attività del primo ministero Ricasoli ed in particolare i suoi rapporti con il papato, vedi B. RICASOLI, *Carteggi*, a cura di M. Nobili e S. Camerani, Bologna, 1939. Vedi pure R. MORI, *La questione romana, 1861-1865*, Firenze, 1963. S. MARCHESE, *La riforma mancata, le idee religiose di Bettino Ricasoli*, Milano 1961.

12 febbraio '62 [79] del ministro Minghetti che, pur non concedendo la libertà di proselitismo, garantisce quella di aprire luoghi di culto senza limitazioni, superando le gravi difficoltà fino allora esistenti.

d) *Le Chiese Libere in Emilia*

L'Emilia aveva visto il lavoro appassionato di alcuni colportori, tra cui primo fra tutti, il Rettani, uomo di umili origini, ma molto deciso, e veramente coraggioso. Egli aveva posto il suo centro d'azione nella città di Bologna, ed era stato accolto da un tentativo di tumulto popolare eccitato dal clero nell'anno 1861.

Una volta fondata la comunità, nel '62, si era unito a lui Pompeo Rossi ed erano nate ben due chiese in contatto tra loro. Il Rettani si era allora dedicato all'evangelizzazione dell'Emilia ed in particolare di Piacenza, mentre a Parma, oltre ai metodisti della missione wesleyana, lavorava un altro degli evangelisti del gruppo alessandrino, Guglielmo Mora. Il 2 dicembre 1863 [80] il « Difensore » di Parma pubblica la seguente notizia:

> L'eretico Bernardo Rettani fu cacciato via dalla bottega di un artiere, a furia di spinte e pugni, e ricevette pure due pedate e sassate negli stinchi. Cambiando luogo è andato a star nel Borghetto ed ha preso alloggio sopra la scuola di una maestra di ragazze che protestò, perché i popolani, saputa la venuta del Rettani, non volevano più mandare le proprie figlie alla scuola. La gente irritata ha preso il Rettani e gliene ha date tante, che non si sa se avrà più voglia di predicare.

[79] Il Minghetti aveva già dato, anche precedentemente all'assunzione del Ricasoli alla Presidenza del Consiglio, prove della sua tolleranza. Vedi in particolare lettera del 3 aprile 1861 al Governatore generale della Toscana per evitare ogni molestia agli evangelisti, in A.S.F., Min. int., sez. pol. (1861), Gov. Sauli, filza 82-30 Vedi pure, circolare del 31 marzo 1861 circa l'impossibilità di rifiutare agli acattolici il seppellimento nei cimiteri comuni, citato in « La Buona Novella » XI (1862), n. 15.

[80] Vedi « Il Difensore », 2 dicembre 1863. A Parma in quegli anni si pubblicavano tre giornali principali: « Il Difensore », organo clericale in stretto contatto con l'« Unità Cattolica », « Il Panaro », democratico, e « Il Crepuscolo », liberal-moderato.

Pochi mesi dopo, come abbiamo già visto, veniva picchiato una terza volta. Il Guicciardini commentando l'attività della prima chiesa di Bologna dice a proposito del Rettani:

> un uomo del popolo che parla con semplicità e zelo per l'Evangelo. L'interesse cresce ogni giorno e sono sicuro che se altri operai aprissero altre comunità sarebbero seguiti perché vi è spazio [81].

Vi è l'impressione, attorno al '62-'63, che il « risveglio » che ha lasciato il Piemonte, sia ora in atto nel triangolo Bologna, Firenze, Milano, ed in particolare nelle tre città capitali che hanno tutte più di una riunione e molto spesso, come a Milano, particolarmente numerose. Si parla infatti di circa quattrocento membri [82].

e) *L'opera in Toscana*

A Firenze, l'opera degli evangelisti italiani era iniziata già molto tempo prima del 1859. Già ai primi albori di libertà, coincidenti con il governo provvisorio toscano del Ricasoli, esistevano nella città due comunità, aventi alla guida pratica, rispettivamente, miss Johnson e miss Brown, signorine inglesi da molti anni residenti nella capitale toscana [83].

La divisione tra le due chiese era determinata da motivi di ordine liturgico e teologico. Entrambe si sentivano chiese « libere » e non intendevano identificarsi con la Chiesa Valdese o con altre

81 *Rapporti sull'opera del Signore in Italia*, Londra, 1862. Nel rapporto del 1861 si dà notizia del lavoro di colportaggio in città e fuori e del tentativo di tumulto eccitato dal clero. A proposito di Bologna in quegli anni, vedi R. FANTINI, *Proselitismo protestante a Bologna nei primi anni dell'unificazione nazionale*, in « Strenna storica Bolognese » X (1960), pp. 67-77.

82 Per Milano, vedi *Rapport du Comité italien de Genève pour 1861*, Genève, 1862. Vedi pure *Rapporti sull'opera del Signore in Italia*, Londra, 1861. Nel 1862 sono già aperte a Milano due sale pubbliche e pare possibile aprirne una terza.

83 Vedi ST. JACINI, *Un riformatore toscano* cit., pp. 206-207. A proposito di miss Brown, vedi necrologio in « Vedetta Cristiana » XI (1881), p. 126, dove si afferma che sia la Brown che la Johnson, pur continuando ad avere interesse nell'opera evangelica, si erano ritirate dall'azione diretta quando avevano capito che potevano essere causa di ulteriori divisioni, ambedue si erano poi riconciliate tra loro e con il Guicciardini e, in particolare, miss Brown aveva raccolto tra i suoi amici il denaro occorrente per l'acquisto, proprio nel 1881, dell'ex cappella del Bargello a Firenze, in via della Vigna Vecchia, per la Chiesa Libera del Guicciardini e del Rossetti.

organizzazioni protestanti, ma, mentre il gruppo che faceva capo a miss Johnson conservava il concetto di uguaglianza tra i fratelli e di varietà di ministeri proprio del Guicciardini, l'altra avrebbe desiderato una maggiore organizzazione.

Accanto alle due signorine erano guida delle comunità, rispettivamente, Lord James Gordon per quella di miss Brown, e Bartolomeo Gualtieri per l'altra. Bartolomeo Gualtieri era un ex parroco cattolico di San Donato al Cistio, da poco convertitosi, ed era stato inviato a Firenze, per iniziativa del comitato di Nizza. Il Gualtieri tentò di evitare una rottura tra i due gruppi che avrebbe potuto diventare molto pericolosa in un momento in cui la libertà religiosa non era ancora completamente garantita e in cui si doveva attendere la violenta reazione clericale.

Lo stesso conte Guicciardini aveva ritenuto suo dovere, appena giunto in Toscana, collaborare allo sforzo del Gualtieri, comprendendo quanto fosse difficile il momento storico. Intanto era sorto un terzo gruppetto attorno a Cesare Magrini, rientrato a Firenze dall'esilio genovese.

Il conte aveva creduto di dare un nuovo impulso all'azione evangelistica e nello stesso tempo di convogliare gli sforzi delle tre comunità in un'unica direzione, invitando Bonaventura Mazzarella ad una serie di conferenze pubbliche che dovevano essere tenute nel palazzo Barbano.

L'iniziativa ebbe un clamoroso successo. L'ampia sala del palazzo Barbano non riusciva a contenere tutto il pubblico presente. La sorella del Guicciardini stesso fece un riassunto, poi pubblicato, di tre conferenze dal titolo: *S. Paolo ad Atene*[84]. A dire la verità l'opuscolo non pare confermare la grande fama dell'oratore, né giustificare una così notevole affluenza di pubblico. Probabilmente la novità stessa del messaggio evangelico, la possibilità di partecipare ad una pubblica riunione tenuta da un oratore famoso

[84] A proposito dell'azione del Guicciardini a Firenze, vedi ST. JACINI, *Un riformatore toscano* cit., pp. 196-207; vedi pure questo stesso capitolo, par. II, e la tesi di laurea di P. CRANE, cit., pp. 257-270. Per le conferenze del Mazzarella, vedi *Tre predicazioni di Bonaventura Mazzarella fatte in Firenze nel 1860, raccolte da Giulia Guicciardini Morocchi*, Firenze, 1860.

per molte ragioni [85], contribuivano a rendere vivo l'interesse della popolazione fiorentina e determinavano l'immediata reazione del clero che riuscì, come abbiamo già visto, ad impedire la continuazione delle conferenze pubbliche [86].

Il Mazzarella continuò ancora a predicare in una sala privata del palazzo Schneider, prestata dai valdesi, ma dovette ben presto partire, seguendo il conte Guicciardini, che si era imposto un nuovo volontario esilio, in segno di protesta per l'atteggiamento del governo Ricasoli.

Nel gennaio del 1860 la divisione tra i vari gruppi divenne netta; a questo proposito abbiamo sia una comunicazione della « Buona Novella » sia un rapporto del Capo-commesso di vigilanza al Governo [87].

La riunione di miss Brown e Scipione Barsali preparò un regolamento che doveva essere pronto nel giugno dello stesso anno, e sarebbe stato intitolato: *Regolamento organico della Chiesa Evangelica Libera Italiana che è in Firenze.* Tra gli estensori della bozza di regolamento vi era Scipione Barsali, che fin dai primi anni della clandestinità aveva desiderato che ogni comunità esprimesse una rappresentanza responsabile di fronte al Governo. Non vi è da meravigliarsi dell'approvazione del Capo-commesso di vigilanza a questa tesi.

D'altra parte, il gruppo del Gualtieri continuò per la sua via e si ebbe una vera e propria scissione. « La Buona Novella » si rallegrò della nascita di una comunità più ordinata, pur rimproverando al nuovo gruppo le stesse definizioni di « evangelici liberi » e « italiani », sostenendo che anche i valdesi erano « liberi », della libertà di Cristo, ed « italiani » in quanto operanti nel nostro paese ed anzi il frutto dell'unica chiesa autenticamente italiana.

85 Tra le ragioni di notorietà del Mazzarella vi erano le sue controversie con Ausonio Franchi e Giulio Nazari, il glorioso passato di rivoluzionario a Napoli e l'attività che in quegli anni svolgeva a favore delle imprese garibaldine.

86 Vedi lettera dell'arcivescovo di Firenze del 9 dicembre 1859 a Ricasoli in A.S.F., Min. int., sez. pol., 1859, cas. 1567, aff. 1574, che provocò la proibizione della continuazione delle conferenze pubbliche. Vedi ST. JACINI, op. cit., pp. 192-207.

87 Vedi *La zizzania in mezzo al buon grano,* in « La Buona Novella » IX, 29 febbraio 1860, n. 4. Il capo commesso di vigilanza riferiva della scissione al governo con rapporto del 12 gennaio 1860, in A.S.F., Min. int., sez. pol., cas. 545, aff. 179. Vedi pure ST. JACINI, op. cit., p. 312. Vedi pure *Rapporto sull'opera del Signore in Italia,* febbraio 1861.

Nell'occasione, il periodico valdese ha una lunga tirata polemica contro i « Darbysti, Plymoutisti, e Môміers ». Giungeva ad affermare che i plymoutisti sarebbero, per la chiesa italiana, di altrettanto danno quanto Mazzini per l'unità politica italiana. L'accostamento mi pare molto interessante, perché non pochi tra i cosiddetti plymoutisti italiani erano poi, in realtà, dei democratici in politica e molto spesso degli autentici mazziniani. Vi è la netta impressione, tratta da un'attenta lettura della « Buona Novella », che la preoccupazione politica si accompagni, se non addirittura determini, la scissura religiosa.

La polemica tra i valdesi e la nuova Chiesa Libera non doveva essere però né superficiale né breve [88], e doveva vedere come protagonista lo stesso Barsali che, poco più tardi, ritornerà nella Chiesa Cattolica.

Il Guicciardini dal canto suo, nel rapporto del febbraio 1861 [89], esprimeva un giudizio fortemente negativo sul regolamento della nuova comunità fiorentina, che gli pareva tendere verso il clericalismo. Nella fioritura di iniziative personali, ormai propria dell'evangelismo fiorentino, si inserisce anche il Ferretti che, tornato da Londra, aveva cominciato un suo lavoro e particolarmente l'Istituto per ragazze che ancor oggi porta il suo nome, con l'aiuto del pastore metodista wesleyano Piggott. Intanto le comunità guidate dal Gualtieri e dal Magrini continuavano la loro strada sia pure tra molte difficoltà, tanto che il 15 gennaio 1860 il Gualtieri aveva ricevuto l'ordine di astenersi dalla predicazione, perché i suoi

[88] Vedi « La Buona Novella » IX, 30 giugno 1860, n. 12 e la risposta della comunità cristiana libera in « La Buona Novella » IX, n. 13, 15 luglio 1860. La chiesa libera fiorentina così nata pubblicava due opuscoli, il primo *Dichiarazione e protesta della chiesa evangelica che è in Firenze contro lo scisma compiuto il 9 gennaio dal fratello Luigi Ciani e da altri, i quali dissero di volersi ritrarre per essersi presentati all'adunanza del 2 un progetto di riconoscere degli anziani*, Firenze, 1860 e *Regolamento organico per la chiesa evangelica libera italiana che è in Firenze*, edito anche nella « Buona Novella » IX, 30 giugno 1860, n. 12. V. VINAY, *Luigi De Sanctis* cit., p. 317, pur avendo definito la comunità della Brown, « amante del ministerialismo », attribuisce poi all'altra riunione della Johnson e del Gualtieri il regolamento organico. I documenti asseriscono invece che la nuova chiesa evangelica libera italiana fu quella che originariamente si riuniva attorno alla Brown. Sia la signorina inglese che il Bagnoli avrebbero poi fatto parte della comunità del Guicciardini e del Rossetti.

[89] Vedi *Rapporti sull'opera del Signore in Italia*, Londra, 1861.

discorsi avrebbero offeso i riti e i ministri della religione cattolica, e perché « pur essendo la riunione a porte chiuse, poteva intervenire chiunque, purché bussasse alla porta ».

Si rendeva quindi immediatamente necessario un ricorso sottoscritto dal Gualtieri e da altri dieci fratelli al Ricasoli, in cui i firmatari respingevano la definizione di plymoutisti, e ricordavano che già al conte Guicciardini era stata assicurata la prosecuzione delle riunioni evangeliche, purché a porte chiuse [90].

Il Guicciardini stesso, descrivendo le comunità fiorentine, nel suo rapporto del '62, si lamentava che fossero divise in tre, lamentava pure la regolamentazione che si era data quella di palazzo Barbano e la frammentazione di tante iniziative dovute alle varie missioni operanti a Firenze. Nel frattempo, si apriva nella città un deposito della Società Biblica. Si dovrebbe forse, per quanto riguarda la città di Firenze, parlare anche dell'attività del Gavazzi che abbiamo già visto concionare a Napoli, e che aveva avuto dallo stesso Mazzarella il permesso di fare conferenze a palazzo Barbano durante la presenza del pugliese a Firenze [91].

L'attività dell'ex frate è però, *strictu sensu*, estranea all'opera delle Chiese Libere in questo momento e può piuttosto essere vista più come fatto politico che come autentico fatto religioso. La stessa « Buona Novella », riprendendo un giudizio di un giornale francese [92], notava come al Gavazzi mancasse l'autentico *accento di un predicatore dell'Evangelo, pur essendo oratore di grande valore.*

Un'altra comunità evangelica che, già viva da molto tempo, ora usciva alla luce, era quella di Pisa, dove per tanti anni vi erano state riunioni private attorno a Tito Chiesi. Nel novembre del 1859, prima in via dei Mercanti e più tardi in via Chiodo, si apri-

[90] Lettera di protesta di dieci evangelisti a Bettino Ricasoli, 15 gennaio 1860, in A.S.F., Min. int., sez. pol., cas. 545, aff. 179.

[91] Il Gavazzi aveva partecipato all'impresa garibaldina salendo l'Italia con il Garibaldi e predicando in varie città, tra cui Palermo e Napoli ed era poi venuto a Firenze, tenendo conferenze nel palazzo Quaratesi, poi raccolte in un volume: A. GAVAZZI, *Il papato e l'Italia, conferenze tenute in Firenze nel 1861*, Firenze, 1862. Doveva essere solo un episodio della vita di un controversista famoso proprio per le sue conferenze sul papato.

[92] « La Buona Novella » si interessa di Gavazzi nell'ottobre 1860, ripetendo il giudizio del giornale parigino « Esperance » del 5 ottobre 1860; riprendeva poi l'argomento nel vol. XI (1862), pp. 109 e 142. A proposito dell'attività del Gavazzi, vedere L. SANTINI, *Alessandro Gavazzi* cit. e R. SYLVAIN, *Clerc, Garibaldien*, cit.

rono due locali evangelici con riunioni la domenica mattina ed il mercoledì sera. Vi predicavano Antonio Gambaccini, oriundo di Pontedera, e qualche volta Tito Chiesi, oltre a un americano completamente cieco, che le carte di polizia [93] chiamano Rovillo, e che sarebbe divenuto tale per ferite riportate durante la rivoluzione del '48.

La « Stella d'Etruria » [94] trovava modo di dileggiare questi evangelici che ascoltavano prediche noiose dopo aver pregato per dieci minuti « davanti al muro vuoto ». In una pronta risposta la « Buona Novella » aveva buon gioco nell'inferire che, contrariamente alla spiegazione ufficiale della teologia cattolica, le preghiere dei redattori della « Stella d'Etruria » non erano rivolte alla divinità, ma alle immagini.

Cominciarono ben presto delle notevoli difficoltà per gli evangelici pisani che, su richiesta della prefettura, promisero di non dare pubblicità alle loro riunioni. Nel frattempo si venne ad una vera e propria scissione dovuta alle regolari visite a Pisa di due pastori valdesi, il Ribetti prima ed il Salomon poi, tanto che quest'ultimo ritenne di dover aprire una nuova sala [95].

Il contrasto durò ancora per parecchio tempo, e più tardi dovette coinvolgere la stessa personalità di Tito Chiesi che partecipava alle « riunioni di famiglia », una vera e propria assemblea deliberante della Chiesa Evangelica Libera, mentre in realtà era aderente alla Chiesa Valdese, e si sarebbe servito, secondo alcuni, della sua presenza nell'assemblea di chiesa per fare opera di spionaggio.

Il malcontento dovuto alla presenza del pastore valdese a Pisa, mi pare facilmente spiegabile.

Durante gli anni della clandestinità, la comunità pisana aveva forzatamente dovuto edificarsi da sola con l'aiuto di coloro che potessero in qualche modo predicare l'evangelo, o pregare, o evangelizzare. Non era pensabile che ora, ottenuta una relativa libertà di coscienza, dovessero perdere la propria posizione nella chiesa,

[93] A.S.F., Min. int., sez. pol., 1860, cas. 545, aff. 179, rapporto del prefetto di Pisa al Ministro dell'interno, 15 gennaio 1860.

[94] « La Stella d'Etruria », 16 gennaio 1861.

[95] Vedi « A Quarterly Record of Evangelization in Italy », 1866, n. 4.

quelle persone, come il Gambaccini, che pure l'avevano mantenuta in vita per tanti anni.

Inoltre le comunità toscane avevano sempre affermato di non essere protestanti, ma di volere un rinnovamento del culto e non potevano quindi accettare la trasformazione in chiesa valdese. Del resto, molto spesso, i pastori che giungevano dalle valli valdesi non avevano il tatto necessario per inserirsi in una realtà preesistente e si creavano quindi situazioni di aperto contrasto.

Nell'estate del 1861 giungeva a Pisa Luigi Tecchi, inviato dai fratelli di Firenze con fondi del Comitato di Nizza, in risposta ad una lettera giunta da Pisa e firmata dal Gambaccini e dalla figlia di Tommaso Studiati [96]. Purtroppo il Tecchi, esaltato nel rapporto del Guicciardini come ottimo evangelista, moriva l'anno dopo e veniva sostituito dal De Michelis su cui abbiamo notizie da una duplice fonte [97]. Egli era stato prima impiegato della sottoprefettura a Novi, poi commerciante e quindi studente a Genova nella scuola biblica del Mazzarella e del De Sanctis, dove aveva avuto, a detta del Mazzarella stesso e del Guicciardini, un ottimo comportamento.

Il 28 dicembre 1862 si apriva finalmente a Pisa una cappella evangelica. Nel frattempo le difficoltà dovevano esplodere sotto forma di una controversia interna cui si mescolavano vari fattori. Tre membri erano stati sospesi dalla Santa Cena per alcune opinioni contrarie alla divinità di Cristo, e non avevano trovato nulla di meglio che accusare il De Michelis, che nel frattempo aveva ritenuto opportuno sospendere le riunioni di culto nel tentativo di non turbare l'attività complessiva della chiesa.

I dissidenti allora si erano appellati alla signorina Young, che aveva comprato il locale, ottenendo da lei l'invio di un nuovo missionario nella persona del Perazzi [98], mentre il comitato di Nizza,

[96] Sul Tecchi, vedi « A Quarterly Record » cit., 1867, n. 10. Un giudizio dell'autorità sul personaggio e sulla sua azione è contenuto nel commento alla richiesta del Tecchi per una targa pubblica da apporre alla chiesa in A.S.Pi., aff. eccles., 1861, busta 632.

[97] Vedi « A Quarterly Record », nn. 4-10, specialmente il n. 10, e informazioni del sotto-prefetto di Novi al prefetto di Pisa, in A.S.Pi., affari riservati dell'ispezione di pubblica sicurezza, 1865, aff. n. 1819.

[98] Sull'apertura della chiesa evangelica di Pisa, vedi « Opinione », 18 gennaio 1863, e circolare dell'arcivescovo di Pisa in cui, tra l'altro, si attribuiva la siccità

interessato dallo stesso Guicciardini, aiutava il De Michelis ad aprire una nuova chiesa con venti membri. L'avventura del Perazzi durava poco, perché il Ribetti approfittava dell'occasione per assorbire la piccola comunità pisana riprendendo il lavoro valdese interrotto da un anno.

L'altra comunità, organizzata dal De Michelis, continuò invece la propria vita autonoma. Vi era ogni giorno una riunione serale, una scuola maschile, femminile e domenicale ed un culto domenicale. Vi erano anziani e diaconi, e la direzione era tenuta dal De Michelis in collaborazione con un'assemblea di chiesa o, come si preferiva dire, « riunione di famiglia », sostenendo cioè che la comunità stessa aveva in realtà un aspetto familiare.

Anche le zone attorno alla città di Pisa vengono particolarmente evangelizzate e tra essa si distingue Pontedera dove da tempo esisteva una comunità evangelica. In altre città della Toscana, come Siena, e nell'isola d'Elba, l'opera evangelistica fu iniziata dalla Chiesa Valdese che aveva nuclei anche a Lucca e a Livorno.

Il Perazzi, frattanto, che aveva invano cercato di essere mandato come maestro dal Guicciardini a Bologna, si trasferiva – come si è visto – a Volterra nel 1863, e di qui a Carrara dove iniziava un nuovo gruppo con l'appoggio di J. P. Luquet.

f) *Gaetano Giannini e l'opera nelle Marche, negli Abruzzi e in Puglia*

Dalla chiesa di Firenze era uscito Gaetano Giannini. Convertitosi nel 1854, era uno dei diaconi nel '59 e, con fondi del comitato di Nizza, decideva di iniziare un'opera di evangelizzazione lungo la costiera adriatica. Era un lavoro lungo e difficile. Il primo centro da lui toccato fu Ancona, dove vi era già un gruppo notevole nel 1861 tanto da trovare posto nei rapporti del Guicciardini[99], e da far sentire la necessità dell'invio di un nuovo predicatore, il Callegari, che veniva spedito ad Ancona dopo la partenza del Giannini. Era questo un altro degli uomini usciti dal gruppo di Alessandria, anche se doveva essere poco attivo come appare dai risultati del

del 1861 alla predicazione evangelica. Per la nascita della nuova comunità diretta dal Perazzi, vedi « A Quarterly Record », n. 10.

[99] *Rapporto sull'opera del Signore in Italia*, Londra, 1861.

suo lavoro e dalla necessità di continue sostituzioni e trasferimenti che durarono fino al 1903 quando, dopo essere stato evangelista, colportore ed avere diverse volte lasciato l'opera, fu definitivamente licenziato [100].

Il Giannini, invece, continuò il suo viaggio trattenendosi a Senigallia, e aprendo un nucleo a Pesaro con circa trenta nuovi membri. Incontrò gravi difficoltà a Fano, dove fu costretto a chiudersi per un mese in casa per evitare il linciaggio di una folla inferocita [101]. La sua attività si estese poi negli Abruzzi con un lavoro a Pescara e Chieti.

Si trattava di un cammino molto difficile, isolato; era la vera opera di un pioniere. In Emilia, in Toscana, in Lombardia, la propaganda evangelica aveva avuto dei punti di appoggio, sia nelle vecchie chiese per stranieri, esistenti, come a Bergamo, fin dall'inizio del secolo, sia perché vi abitavano alcuni degli emigrati politici che avevano avuto contatto con l'ambiente protestante o all'estero o nel fervido clima del Piemonte nel decennio di preparazione.

Le comunità valdesi o libere, sorte in Sicilia e a Napoli, avevano beneficiato dell'irruente opera degli ex preti garibaldini e comunque erano nate sulla scia del successo di Garibaldi.

Ben diversa era la situazione in Abruzzo, in Puglia ed anche nelle Marche. Vi erano bensì degli emigrati di origine abruzzese e pugliese tra i fondatori delle Chiese Cristiane Libere; potremo citarne due, senza dubbio i più famosi: Teodorico Pietrocola Rossetti, di Vasto, e Bonaventura Mazzarella di Gallipoli. L'uno e l'altro conservavano nella loro terra natale tanto ascendente da essere l'uno richiesto di porre la candidatura per il primo Parlamento nazionale, e l'altro, addirittura, da essere costantemente eletto nel suo collegio fino alla morte. Si trattava però di episodi marginali.

In realtà, il Giannini si trovava ad operare in un clima nettamente ostile che rasentava la guerra civile. All'Archivio Centrale

100 Sulle vicende del Callegari, vedi lettera inedita di Carlo Zanini a Timoteo Corlando, 9 febbraio 1903, conservata provvisoriamente all'Istituto di Storia della Facoltà di Magistero, Università di Firenze.

101 Vedi T. P. Rossetti, *Gaetano Giannini*, in « Rivista Cristiana » II (1874), pp. 361-364.

dello Stato si trova il seguente telegramma del procuratore generale in data 5 giugno 1862, più o meno contemporaneo all'inizio dell'opera in Abruzzi del Giannini:

> Sintomi inquetanti per ordine pubblico, manifestati taluni punti provincia Chieti. Notte 31 accorsa banda trenta briganti a carceri di S. Valentino, liberando sedici detenuti. Sera 1° corrente brigante uccideva Vincenzo di Nardo in casa amico, altro brigante sparò colpo in casa segretario comunale. Niuna autorità morale del governo; gli ordini non si eseguiscono. Bisognano provvedimenti [102].

Il Giannini, isolato, portava un messaggio che poteva sembrare, in un certo qual senso, la conseguenza spirituale della tanto odiata rivoluzione liberale. Non aveva protezione dalle autorità che si trovavano in condizioni molto difficili per l'impossibilità di avere l'autorità morale necessaria per contrastare quella del clero, che nel frattempo, preparava clamorosi colpi di scena e sosteneva più o meno apertamente il brigantaggio. L'Archivio Centrale dello Stato ci fornisce prove di riunioni segrete dei vescovi in chiave antigovernativa [103]. La stessa guardia nazionale, formata di elementi locali, era spesso connivente con il clero.

Il Giannini, però, non arretrò di fronte a queste difficoltà. Apprendiamo tra l'altro dai rapporti del Comitato di Nizza [104] e poi, dai suoi articoli posteriori, che egli si asteneva nel modo più assoluto da qualsiasi polemica anticlericale, che riteneva anzi controproducente ed inutile. Nel 1865 egli concludeva la sua marcia verso il sud, a Barletta, dove fondava una chiesa e una scuola per fanciulli. Fu a Barletta che scoppiò l'inevitabile crisi di cui ci occuperemo nel capitolo seguente.

102 A.C.S. Roma, Min. grazia, giust. e culti, rapp. procura gen., telegramma da L'Aquila, 5 giugno 1862. Procuratore generale Mirabelli.

103 A.G.S. Roma, Min. grazia, giust. e culti, rapp. del proc. gen. delle Marche e Umbria, 1° giugno 1866.

104 Vedi « A Quarterly Record » cit., n. 6; *Rapport du Comité italien de Genève pour 1861*, Genève, 1862. Vedi *Report of the Foreigners Evangelization Committee at Nice*, Nice, 1861-1862. Sull'atteggiamento del Giannini in materia di polemica, vedi G. GIANNINI, *Lo spirito di pietà nell'opera del Signore*, in « Vedetta Cristiana » IV (1874), n. 2.

g) *L'« Associazione Libera Evangelica dei Cristiani di Napoli » e le Chiese Libere*

A Napoli, l'opera ebbe una differente origine ed impostazione. Garibaldi, come già anche a Palermo, ritenne necessario concedere due chiese al Gavazzi, il quale naturalmente ne approfittò per le solite prediche violentissime contro il clero.

La « Civiltà Cattolica » e « L'Armonia » [105] ne danno continuamente notizia, e riportano gli echi di un malcontento popolare che avvolgerebbe l'oratore.

Nel 1860, ancora, vi fu un inizio di colportaggio nella città, ma, nel frattempo, cominciò ad avere vita un aperto proselitismo protestante. Nacquero tre diversi gruppi evangelici, il primo dei quali attorno al Gavazzi.

Il secondo gruppo aveva sede in vico Nettuno 20, attorno al marchese Cresci, in cui predicava un altro ex prete [106], il Ceriani, e che era sotto la protezione della Legazione di Prussia. Vi era l'immancabile scuola con cinquanta bambini. Una bambina, anzi, sorpresa da una fanatica cattolica all'uscita della scuola, fu uccisa « a suon di busse ».

Il terzo gruppo ci è più familiare, perché ebbe stretto contatto con le Chiese Cristiane Libere e ne possiamo fare agevolmente la storia attraverso il periodico « La Coscienza » che si stampò a Napoli dal '63 al '65.

Il 24 novembre 1861 viene costituita nel vico di S. Pietro a Maiella, un'« Associazione Libera Evangelica dei Cristiani di Napoli », di cui era presidente una nostra vecchia conoscenza, Vincenzo Albarella d'Afflitto, che dopo l'unità d'Italia era tornato nella città di Napoli come presidente di tribunale.

La formula dell'associazione non può meravigliare, perché si trattava di ripetere la stessa esperienza che già l'Albarella aveva fatto

[105] Vedi « Buona Novella » X (1860), ed ancora XI (1861), p. 143. Vedi pure « L'Armonia » XIV, 31 gennaio 1861; L. SANTINI, *Alessandro Gavazzi* cit., pp. 142-150 e « Civiltà Cattolica » XII (1861):

> Certo furono cose significantissime ... che il popolo minacciasse un brutto gioco al vituperoso apostata Gavazzi per aver divisato di volgere la chiesa del nuovo Gesù in tempio protestante e che il popolo di Pisa con procedimento alquanto rubesto il che noi non vogliamo giustificare, sottraesse di forza un bimbo al battesimo eterodosso a cui il padre stava per condurlo.

[106] « La Buona Novella » XI, 15 maggio 1861.

a Torino. Tale formula era stata scelta per una ragione teologica; l'Albarella era convinto che non si abbia chiesa fino a che Dio non operi « convertendo e trasformando » degli uomini, mentre vi può e vi deve essere una associazione con scopo proselitistico e sociale.

La predicazione e la distribuzione di Bibbie sono gli scopi ufficiali dell'associazione. Nel 1860 il gruppo che gravitava attorno all'Albarella aveva venduto in Napoli 7797 Bibbie e, nel 1861, 9121. Apprendiamo che in alcune riunioni gli uditori superano i duecento. Naturalmente, si apre la scuola per gli adulti e per i bambini. A quella serale per adulti sono iscritti quaranta operai, a quella diurna ottanta bambini, con le seguenti materie di insegnamento: lettura, scrittura, aritmetica, storia patria, oltre naturalmente all'immancabile Bibbia.

A sua volta la « Buona Novella » dà notizia della nascita nel 1861 di un giornale « La Luce Evangelica » che è evidentemente la ripresa del tentativo dell'Albarella a Torino. Ne uscirono solo pochi numeri.

Il 30 aprile 1862 l'Albarella viene trasferito a Parma ed inizia un periodo difficile: si ritiene necessario trovare qualcuno che possa sostituirlo, e pertanto viene invitato Giorgio Appia, pastore valdese [107], con l'intesa di lasciare alla comunità il suo carattere adenominazionale come prova senza alcun dubbio lo stesso nome della chiesa ed il registro delle assemblee di chiesa [108].

La comunità venne trasferita in via S. Tommaso d'Aquino perché lo spazio era ormai troppo piccolo per contenere gli uditori (oltre i duecentocinquanta-trecento per sera). Nacquero nel nuovo locale due nuove scuole, una diurna e una serale. Dopo la partenza dell'Albarella, l'Appia era stato aiutato dall'evangelista

107 Le notizie sulla Chiesa Cristiana Libera di Napoli e sull'associazione evangelica ad essa collegata sono state tratte dal giornale « La Coscienza », organo dell'associazione libera evangelica dei cristiani di Napoli che si pubblicò dal maggio 1863 al gennaio 1865. Per quanto riguarda il racconto della genesi e dei primi anni dell'associazione evangelica e della Chiesa Libera di Napoli, vedi « La Coscienza », 5 marzo 1864, rapporto della « Chiesa evangelica libera dei cristiani di Napoli ».

108 Il primo registro di chiesa della comunità valdese di Napoli dal titolo « Verbali, consiglio e assemblee dal 1864 al 1879 » ha nei primi fogli la denominazione « Chiesa Evangelica Italiana di Napoli » che comprende verbali di riunione del 3-7; 20-28 aprile; 20-24 maggio 1864. Vi è poi un salto cronologico di 8 anni, dopo di che riprende nel 1872 come Chiesa Valdese di Napoli.

Leopoldo Perez De Vera, fino a che l'associazione si sfaldò e ne nacquero tre comunità, di cui la prima in via S. Tommaso d'Aquino, diretta dal pastore Appia, si trasformò ben presto in chiesa valdese, e le altre due ebbero sede in S. Pietro a Maiella l'una e la seconda in via dei Guantai. I due professori Boschi e Barra che avevano, insieme con l'Albarella, diretto il complesso scolastico furono allontanati dalla scuola, che decadde.

Fu allora necessario l'intervento del fondatore, che ricreò il 19 maggio 1863 l'« Associazione Evangelica Italiana di Napoli » e aggiunse anche agli scopi già descritti la creazione di un periodico che permettesse una maggiore divulgazione degli ideali evangelici.

Abbandonato il vecchio titolo di « Luce Evangelica », l'Albarella intitolò il nuovo organo di stampa « La Coscienza », mentre il comitato di soccorso preparava la nascita di una vera e propria chiesa. L'Albarella fece riconoscere e consacrare ministro della nuova chiesa quel Melchiorre Peccenini, di cui si è già vista l'attività nell'isola d'Elba, e il clamoroso processo alla Corte d'Appello di Lucca.

Nel frattempo, l'Albarella era ritornato a Parma, e pensò di stringere rapporti con la comunità metodista di quella città per collegare la nascente comunità napoletana ad una missione che le desse stabilità e probabilmente che l'aiutasse anche finanziariamente.

Intanto riprendeva la sua attività l'associazione, e rinasceva il comitato femminile e la scuola. Ben presto la comunità divenne metodista, mentre Melchiorre Peccenini, trasferito a Parma, venne sostituito da Nicola Marchetti [109]. Nel novembre del 1863, alla presenza dell'inviato wesleyano missionario Jones, inizia una nuova riunione pubblica a Salerno.

Il giornale ha un tono violentemente anticlericale, tanto da giustificare continue polemiche, né meno anticlericali dovevano essere alcune riunioni pubbliche se il predicatore più apprezzato e più volte citato dal giornale, era quel padre Pantaleo, secondo sol-

109 Per quanto riguarda il Marchetti, anch'egli ex prete, vedi « La Coscienza », 20 settembre 1863, con il resoconto della prima predicazione del nuovo pastore. Nel mese di ottobre giunge a Napoli Th. W. S. Jones, ministro della Chiesa Wesleyana, che assume di fatto la direzione della chiesa di Napoli, ormai aderente alla Missione metodista wesleyana.

tanto al Gavazzi in virulenza anticlericale, che avevamo visto protagonista di un processo religioso a Milano, e di un altro a Bologna.

Nonostante le affermazioni del giornale, ben presto la crisi tornò a scoppiare nella chiesa di Napoli, prima di tutto perché l'unità coi metodisti era fondata su un fatto piuttosto esterno, cioè la comune linea teologica arminiana.

Il giornale tentò di differenziare da tutte le sette protestanti la Chiesa Libera, rimanendo in continua polemica non soltanto con i giornali clericali, come il « Conciliatore » [110], ma anche con gli stessi periodici valdesi.

La crisi era comunque evidente, se si pensa che dai centottantatre membri comunicanti al primo culto del 1863 si passa nel marzo dell'anno successivo a non più di ottanta membri. Verso la fine dell'anno si arrivò al distacco tra la Chiesa Cristiana Libera di Napoli e i wesleyani, accusati di aver promesso ingenti cifre per l'evangelizzazione del napoletano (ottomila sterline) che poi non sarebbero mai state date; non solo, ma a poco a poco il missionario metodista avrebbe tentato di chiudere le scuole e i centri dipendenti dall'Associazione Libera Evangelica, tendendo per prima cosa a far togliere quell'aggettivo « Libera » che era quasi ormai l'ultima nota distintiva della comunità. Il tentativo di salvare il periodico, trasformandolo in organo di tutte le Chiese Libere d'Italia, non riesce e pertanto la comunità è costretta a sopprimerlo, nel gennaio del 1865.

Poco dopo, la chiesa libera di Napoli, separatasi definitivamente dai wesleyani, partecipa alla riunione generale di Bologna delle Chiese Cristiane Libere, di cui diremo più oltre [111].

110 A proposito della stampa cattolica a Napoli, vedi A. CESTARO, *La stampa cattolica a Napoli dal 1860 al 1904*, Roma, 1965. Sull'attività di padre Pantaleo, vedi « La Coscienza », 1-8 novembre 1863.

111 L'ultimo numero della « Coscienza » dà notizie del distacco dalla Chiesa Metodista; altre notizie si apprendono sia pure schematicamente da *Verbali della prima riunione generale delle Chiese Cristiane Libere che sono in Italia*, Bologna, 1865, contenenti la giustificazione della Chiesa Cristiana Libera di Napoli di fronte all'accusa delle altre Chiese Libere. Vedi pure « A Quarterly Record » cit., n. 5. Per quanto riguarda il tentativo di un comitato comune di soccorso tra le chiese evangeliche di Napoli, fatto attraverso un proprio rappresentante, da Bonaventura Mazzarella, vedi « Registro della chiesa valdese di Napoli », p. 3:

Nella riunione del 20 aprile 1864 il signor pastore prende la parola e

4. Travaglio ideologico delle Chiese Cristiane Libere in Italia

Abbiamo notato come l'espansione delle Chiese Cristiane Libere nel Paese sia avvenuta, non seguendo una programmata linea d'azione, ma mediante sforzi dispersivi e molto spesso individuali, mentre d'altro canto, le missioni straniere che cominciavano ad interessarsi all'Italia non giovavano certo a ricomporre una reale unità.

Non vi è alcun dubbio che alcuni degli uomini impegnati nell'opera italiana avessero stretti legami col movimento plymoutista internazionale: il Guicciardini era entrato in contatto con assemblee di « fratelli » in Svizzera e tra i « fratelli » era poi vissuto durante l'esilio inglese [112]. Il Rossetti si era addirittura « convertito » nella comunità di Orchard Street [113], a Londra.

Del resto la polemica era sorta, quasi contemporaneamente all'espansione dell'opera, in seguito ad un libro del Pilatte [114], pastore valdese a Nizza, il quale aveva accusato il Guicciardini di aver fatto opera settaria e di avere reso impossibile la ricomposizione a carattere interdenominazione del Comitato di Nizza dopo la sua dissoluzione nel 1856.

La lettura del libro convince però il lettore moderno a mettere in dubbio l'affermazione del Pilatte, perché l'irrigidimento era piut-

> presenta agli anziani il signor Bonaventura Garzia, il quale è stato raccomandato dal chiarissimo signor Mazzarella, e dice essersi recato a Napoli per aprire un ospedale per gli evangelici delle diverse chiese di Napoli. Il pastore in pari tempo brevemente fa vedere gli inconvenienti a cui sono esposti i fratelli evangelici ed i benefici che recherebbe una tale istituzione.

Di fatto poi il tutto si ridusse a una semplice raccomandazione per i successivi consigli di chiesa.

112 A proposito delle esperienze inglesi del conte Piero Guicciardini, vedi St. Jacini, *Un riformatore toscano* cit., pp. 137-152, vedi pure la polemica tra Bettex e Espennet a proposito della scomunica che il Darby aveva promulgato contro il Guicciardini per i suoi contatti con la chiesa di Bristol del Müller. Vedi pure P. Duplan, *Le plymouthisme, son histoire et ses principales doctrines*, Paris, 1860, che riferisce della crisi tra Darby e le chiese svizzere in seguito all'arrivo del Guicciardini a Nizza nel 1855. Per il Duplan il Guicciardini avrebbe avuto rapporti con lo stesso Newton.

113 Vedi C. Zanini, *T. P. Rossetti* cit. Vedi anche F. Roy Coad, *A History* cit., pp. 190-191.

114 L. Pilatte, *Le plymouthisme en Italie*, Paris-Nice, 1859; Id., *Le protestantisme et l'evangelization de l'Italie*, Paris, 1861.

tosto avvenuto da parte valdese. I valdesi infatti avevano preteso, per la partecipazione al Comitato di Nizza, che gli evangelisti stipendiati dal Comitato non potessero presiedere la Santa Cena, né parteciparvi, se non fosse stato presente un pastore consacrato.

In pratica, con la sola eccezione del De Sanctis, ciò significava che solo i pastori valdesi avrebbero potuto presiedere la Santa Cena. Era una condizione assolutamente intollerabile per chi, come il Guicciardini, ritenesse la « Cena del Signore » non un rito, la cui validità sia condizionata dai titoli di chi la presiede, ma una festa d'amore riservata a tutti i credenti e che costituisce l'unica occasione per superare il denominazionalismo.

Si deve anche aggiungere che, a motivi puramente dottrinali, si aggiungevano ragioni politiche; la critica contro il ministerialismo era nelle Chiese Libere italiane legata anche ad una concezione sinceramente democratica, che aveva la sua forza nell'uguaglianza cristiana e che trovava tanto più consenzienti i membri, in quanto si trattava, nella gran maggioranza dei casi, di sinceri democratici, molto spesso legati al movimento garibaldino [115].

La stessa differenza di atteggiamento della destra storica nei riguardi dei valdesi (che, del resto, la appoggiavano apertamente) e dei « liberi » (visti sempre come pericolosi sovversivi), dovrebbe illuminare a sufficienza sul vero contenuto politico delle differenze esistenti [116]. I « liberi » si sentivano attratti, non tanto dal plymou-

115 La prima polemica contro il cosiddetto ministerialismo si trova nella « Luce Evangelica » I (1854-55), nn. 9, 13, 18. Molto espliciti, anche se non in diretta polemica, i *Rapporti dell'opera del Signore in Italia*, Londra, 1857-1862, ed in particolare i *Rapporti* del '61-'62 seguenti alla crisi dell'evangelismo fiorentino. A proposito delle concezioni politiche di molti esponenti delle Chiese Cristiane Libere, già si è detto (cfr. *supra*, pp. 149-161).

116 Per quanto riguarda i rapporti tra Cavour e i valdesi, vedi *Cavour e l'Inghilterra* cit., vol. I e II *passim*. Vedi pure F. CURATO, *Le relazioni diplomatiche tra la Gran Bretagna e il Regno di Sardegna* (III serie), *1847-1860* cit., e anche F. CURATO, *Le relazioni diplomatiche tra la Gran Bretagna e il Regno di Sardegna (1852-1856): Il carteggio diplomatico di Sir James Hudson* cit. Vedi a proposito anche la corrispondenza tra Cavour e Giuseppe Malan per il problema della chiesa della « Madre di Dio » a Genova in TH. VAN DEN END, *Paolo Geymonat* cit., p. 99, nota 198. Sul pensiero di Cavour a proposito della Chiesa Libera, vedi *Cavour e l'Inghilterra* cit., vol. II. Vedi anche cap. IV, par. I-II e G. SPINI, *Rapporti delle chiese evangeliche italiane con lo stato durante il Risorgimento*, in *La posizione delle chiese evangeliche di fronte allo stato*, Torino, 1970, pp. 89-105.

tismo, quanto dal pensiero di partecipare a una chiesa che non fosse né cattolica, né protestante, ma rinnovasse l'autentica chiesa di Cristo [117].

Su questo punto non vi è alcuna discriminazione tra l'atteggiamento di un uomo come Rossetti, o di « liberi » come Mazzarella e Albarella d'Afflitto. Può essere interessante notare una critica che la « Buona Novella » muove a proposito dei « plymoutisti » a Firenze:

> fonte principale del male che deploriamo, pare sia il plymoutismo, quella triste importazione inglese, che tenta ripetere fra noi, del dominio religioso, quelle stesse sgraziate prove che, per nostra sventura, ha dato di sé il Mazzinianismo in politica; ma se le nostre informazioni sono esatte, vanno facendosi ognor più numerosi quelli che cominciano ad aprire gli occhi sulle funeste conseguenze di tal sistema e si convincono che un ordine ci vuole in tutto, nelle cose ecclesiastiche come nelle civili, e vi si avviano [118].

In realtà, non si ha l'impressione vi fosse da parte del Guicciardini e del Rossetti una tendenza ad abolire un reale ordine nella comunità, tanto più che, come vedremo, anche più tardi, le comunità organizzate dallo stesso Rossetti non furono aliene da un riconoscimento di « ministri » o, come allora si diceva, « operai » per ogni singola assemblea.

I rapporti del Guicciardini, per esempio, non contengono critiche sostanziali verso l'embrionale scuola biblica nata a Genova sotto la guida del Mazzarella e del De Sanctis. D'altra parte, si parla costantemente della necessità di nuovi « operai a pieno tempo » che, contrariamente a quanto avveniva in Inghilterra tra i plymoutisti, ebbero stipendi regolari, benché miseri, che erano calcolati sulla base di sessanta/settanta lire al mese.

Ad aggravare la situazione si era aggiunta l'azione del Gavazzi

117 Cfr. a proposito l'atteggiamento del Guicciardini, ST. JACINI, op. cit., p. 81, note 200-201; vedi inoltre *Sulla fede dei cristiani evangelici, risposta a G. Nazari*, Genova, 1857 (anonimo ma del Mazzarella); T. P. ROSSETTI, *La Religion di Stato*, Torino, 1861. Vedi *Movimento protestante in Italia*, in « L'Eco di Savonarola » 1865, n. 1 e *Chiese Libere d'Italia*, in « L'Eco di Savonarola » 1856, n. 3.

118 Vedi « Buona Novella » IX, n. 4, 29 febbraio 1860.

che, in un certo senso, aveva già stretto contatti con alcuni personaggi della Chiesa Libera, con cui aveva comuni origini politiche ed ideologiche.

Aveva preso parte a quelle stesse spedizioni garibaldine che avevano avuto tanto appoggio da un Rossetti o da un Mazzarella, desiderava una chiesa che fosse libera, italiana, e non cattolica né protestante, ma gli mancava il senso della misura che era propria degli uomini prima citati. La politica, per lui, costituiva non già uno dei vari aspetti di una vita dominata dal messaggio dell'evangelo, ma motivo fondamentale, ed il fine ultimo della sua predicazione, era più la caduta del papato che la creazione di vere e proprie comunità di cristiani fedeli all'evangelo.

La sua attività religiosa aveva portato alla creazione di una Chiesa Evangelica Italiana fin dal 1861, ben presto fallita. Aveva anche intensificato gli sforzi per inserirsi nella Chiesa Libera, sia a Firenze, in occasione delle conferenze del Mazzarella, che in altre località. In particolare una sua visita a Bologna aveva determinato l'allontanamento da parte del Guicciardini dell'evangelista Pompeo Rossi, che aveva permesso lo svolgersi, nel locale da lui diretto, di una tipica chiassata anticlericale. Era inoltre stato uno dei tanti « liberi » che avevano partecipato alla polemica antivaldese con un apposito opuscolo [119], che più tardi ritratterà pubblicamente. Dalla polemica con i valdesi e dalle profonde divergenze all'interno del movimento nasceva la necessità di esprimere in modo chiaro le proprie convinzioni religiose.

Più tardi « A Quarterly Record » [120] contesterà la principale accusa rivolta ai « liberi », enumerando le « confessioni di fede » dei cristiani liberi, e citerà, in particolare, il cosiddetto « credo » del Guicciardini, l'esposizione di punti di fede evangelici fatti dal Mazzarella durante la celebre controversia contro il prof. Nazari,

119 Il Rossi aveva pubblicato un riassunto di una riunione evangelica tenuta a Bologna su questi tre temi:

I. del protestantizzare l'Italia,

II. differenza tra cattolicesimo, protestantesimo e cristianesimo,

III. rapporti tra giudaesimo e cristianesimo. Vedi P. Rossi, *Discorso intorno ai tre quesiti proposti fra la riunione evangelica in Bologna*, Bologna, 1862.

120 Vedi « A Quarterly Record » cit., n. 1.

oltre a una dichiarazione del De Sanctis e del Mazzarella apparsa sul rapporto del Comitato di Nizza del 1862 [121].

In realtà le Chiese Libere italiane avevano una struttura che ricordava da vicino quella della Chiesa Libera di Ginevra in questi anni [122]. L'organo centrale per la vita della chiesa era il consiglio di chiesa, chiamato in alcune località « consiglio di famiglia », cui partecipavano tutti i membri di sesso maschile.

Vi era una strana contraddizione tra questa limitazione e l'audace tendenza in senso mazziniano per l'emancipazione femminile. Il problema della presenza e delle funzioni attribuibili ad una donna nel seno della comunità era sottoposto a due diverse influenze. Da una parte, si aveva una profonda convinzione della necessità di un autentico inserimento della donna nella società e nella chiesa. Dall'altra il biblicismo letteralistico che caratterizzava un po' tutto il movimento evangelico in quegli anni, non sembrava giustificare la partecipazione attiva delle donne alle funzioni di culto ed alla direzione della chiesa. Si cercava di ovviare alla contraddizione, sostenendo che non si trattava di una subordinazione della donna, ma di una legittima e necessaria divisione di compiti. Si veniva così rivalutando l'opera della donna nel seno della famiglia e soprattutto nel settore dell'educazione.

Oltre al consiglio di chiesa si avevano poi degli anziani e dei diaconi tra cui si distinguevano i ministeri di pastore (specialmente addetto alla direzione interna della chiesa), evangelista (responsabile della sua espansione), insegnante, oltre naturalmente ai vari diaconi responsabili della cura dei problemi sociali. La vita dottrinale era particolarmente diretta dal pastore, dall'evangelista e dagli anziani.

Non vi è dubbio vi fossero delle differenze dottrinali molto serie. Alcune comunità ritenevano il battesimo un rito superato e

121 Vedi « Report of the Foreigners Evangelization Committee at Nice », Nice, 1862.

122 A proposito delle somiglianze con la Chiesa Libera di Ginevra, vedi l'esplicita difesa delle Chiese Cristiane Libere in Italia in *Rapport du Comité italien de Genève*, Genève, 1857. Il rapporto conclude sostenendo che i fratelli italiani hanno gli stessi princìpi della chiesa ginevrina, non si comprende perché ciò che è approvabile a Ginevra non lo debba essere a Genova. Simile concetto in « A Quarterly Record » cit., n. 2. A proposito dell'organizzazione delle chiese locali, vedi « A Quarterly Record », n. 4 e 10.

inutile, altre praticavano il pedobattismo, alcune il battesimo degli adulti e — caso curioso — la chiesa di Napoli praticava il battesimo ai fanciulli che « cominciassero a capire chi è Gesù », all'età ben inteso di tre anni, con piuttosto manifesta confusione tra le due forme [123].

Ho l'impressione che attorno al '62-'63 il Guicciardini temesse l'effetto di una triplice minaccia dovuta alla ormai solida opera valdese, all'azione del Gavazzi per una chiesa nazionale e, non ultima difficoltà, all'ingombrante presenza di John Nelson Darby che si incominciava ad interessare dell'Italia, e del cui intervento il conte aveva molti motivi per temere l'aggressività e la pericolosità, specialmente in fratelli semplici come quelli che formavano le Chiese Libere.

Così nacque un libro voluto dal conte che « l'aveva ideato, ispirato, tracciato e riveduto ben tre volte », che fu scritto materialmente dal Rossetti, pubblicato anonimo, e che doveva avere lo stesso effetto di un sasso nello stagno: *Principii della Chiesa Romana, della Chiesa Protestante, e della Chiesa Cristiana* [124].

La polemica su tale pubblicazione, che fu accesissima fin dalla comparsa dell'opera, non è ancora spenta. La voce pubblica, ripresa dallo Jacini e dal Vinay, ne individua l'autore nel Rossetti, che, proprio per questo episodio, viene sovente presentato come il malefico consigliere del conte, e la causa prima della divisione tra le Chiese Libere italiane, che, iniziatasi allora, doveva diventare definitiva nel 1870. Anche il Comba, nel suo necrologio, pur rivalutando pienamente lo spirito animatore dell'opera del Rossetti, ammette la sua completa paternità dell'opuscolo incriminato. Non di questo avviso, invece, è la più recente biografa del Pietrocola, Daisy Ronco, sulla base di alcune lettere da lei trovate a Bath, nell'archivio dei « fratelli » inglesi, e della corrispondenza intercorsa in quegli anni tra i due protagonisti della vicenda [125].

123 Vedi « La Coscienza », 13 febbraio 1864.

124 *Principii della Chiesa Romana, della Chiesa Protestante, della Chiesa Cristiana* cit.

125 Vedi ST. JACINI, *Un riformatore toscano* cit., p. 234; V. VINAY, *Luigi De Sanctis* cit., pp. 331-335; EM. COMBA, *T. P. Rossetti*, in « Rivista Cristiana » XI (1883). Vedi alfine D. RONCO, *T. P. Rossetti e il movimento dei fratelli in Italia* cit., pp. 49-55.

Da questa documentazione emerge che l'iniziativa era stata del conte, ed il Rossetti — costretto a vivere di sovvenzioni, in gran parte provenienti od amministrate dal Guicciardini stesso — non ne era stato altro che l'esecutore materiale, pur avendo in piena coscienza aderito al motivo ispiratore dell'opera.

Lo riaffermerà egli stesso in una nobile lettera di protesta nei confronti del conte, che probabilmente era rimasto spaventato dall'effetto della propria iniziativa.

> Non sono io che ho avuto l'idea di pubblicare quel libro, né di scriverlo, ma una volta che accettai di collaborare ad esso, l'ho fatto in coscienza, ed alla gloria di Dio, perciò non intendo come mai possiate dire che la carne vi si mescolò [126].

Le lettere esaminate dalla Ronco documentano non solo che il Guicciardini aveva ideato il volumetto, ma che aveva anche esercitato una costante azione di critica durante la stesura, facendo correggere vari brani. Il lettore attento potrebbe riconoscere agevolmente quale sia la parte del libro opera del Guicciardini, confrontando non soltanto le correzioni risultanti dalle lettere, ma anche le note distintive del pensiero dei due protagonisti. Ad esempio, siamo documentati su correzioni riguardanti la Chiesa Anglicana, severamente giudicata dal Rossetti nella sua precedente opera *La Religion di Stato*, che è invece valutata molto positivamente nell'opuscolo, oggetto del nostro esame:

> bisogna dire che lo spirito di questa chiesa è cristiano, e l'amore che ha per l'evangelizzazione è sincero, senza idea alcuna di imporre le forme della Chiesa Anglicana. È la sola Chiesa che ha guardato affettuosamente l'ultimo risveglio religioso, è la sola Chiesa che ha prodotto quei banditori del Vangelo sorti dal popolo, dalla nobiltà e dalla borghesia, i quali annunziano con potenza di Spirito la salute per grazia mediante la fede. Noi siamo lieti di rendere questo omaggio alla Chiesa inglese, senza però appartenere ad essa; e siamo

126 T. P. Rossetti a Piero Guicciardini, 3 ottobre 1864 (segnalazione di Daisy Ronco).

dolenti che le altre Chiese per ispirito settario e pretesco non ne meritano, facendo esse un'opera di contenzione e di vanagloria [127].

Apprendiamo che è stato il conte a scrivere di suo pugno questo panegirico della Chiesa Anglicana, che ben si addiceva al suo modo di sentire aristocratico ed al suo passato di esule in Inghilterra proprio negli ambienti anglicani. D'altra parte è noto che il conte riceveva sussidi per la sua opera da membri della Chiesa inglese. Stonava invece nella penna di un vecchio democratico come il Rossetti, cui il solo concetto di chiesa di stato presieduta dalla regina sembrava un vero e proprio affronto all'evangelo [128].

L'opuscolo, in realtà, è di centosessantasei pagine, di cui centoventidue non erano altro che la ristampa di *tracts* usciti dal 1855 in poi, anonimi e probabilmente opera di autori diversi. La parte nuova consisteva pertanto in quarantatre pagine, una sorta di lunga introduzione ai trattati esposti. Anche questo dovette contribuire a provocare la meraviglia degli autori sulla reazione sproporzionata suscitata dall'opuscolo.

Si trattava di pagine da molti conosciute, e che non avevano mai provocato polemica, mentre ora la loro riedizione doveva incontrare un così profondo sfavore. È diviso in tre capitoli: il primo, dal titolo « La Chiesa Romana », era uno dei soliti scritti polemici dei protestanti tanto comuni in quegli anni. La novità negativa era costituita dal capitolo secondo su « La Chiesa Protestante » e dal terzo su « La Chiesa Cristiana ».

La critica antiprotestante è di una violenza inaudita, anche

127 *Principii della Chiesa Romana etc.* cit., p. 36.

128 Ben diverse erano, a proposito degli anglicani, le idee del Guicciardini e quelle del Rossetti. Si può pertanto credere al Rossetti stesso quando dichiara nella lettera del 17 ottobre 1863 al conte Piero Gulcciardini di avere corretto la parte sugli anglicani secondo il pensiero del conte stesso. In effetti, mentre il Rossetti aveva duramente attaccato la chiesa anglicana nel suo opuscolo *La Religion di Stato* cit., p. 51: « In Inghilterra la libertà non è lettera morta, non vi sono persecuzioni religiose, ma intolleranza ipocrita e feroce nei clericali anglicani », il Guicciardini occupandosi delle nuove chiese a Firenze nel suo *Rapporti sull'opera del Signore in Italia* (1861), dava un giudizio positivo della chiesa anglicana aperta dal Camilleri, da lui definito « uomo sincero alla guida di una chiesa la meno settaria e la più liberale di ogni altra fondazione clerico nazionale ».

se, come abbiamo sempre sottolineato, i « liberi » avevano come costante una differenziazione con il protestantesimo, convinti com'erano che i movimenti protestanti, validi nel secolo XVI, si fossero in realtà ormai allontanati anch'essi dall'evangelo e soprattutto fossero un prodotto straniero non importabile in Italia.

Può essere interessante notare che tra i protestanti stranieri vengono compresi anche i « fratelli » inglesi, di cui si critica in modo particolare l'ala darbista:

> i seguaci di Darby ritennero una disciplina settaria per la quale escludono dalla Cena i cristiani che non pensano come loro, anzi spesso scomunicano riunioni intere di cristiani! Gli è un papismo laicale senz'altro! Il loro scopo è... disgiungere le anime le une dalle altre, stillarvi uno spirito di mormorazione continua, di giudizi temerari, di carità finta, e scindere le chiese in due partiti, uno dei quali passa da loro. Trista occupazione, dolorosa storia! [129].

L'ala plymoutista del Müller e del Groves è vista con molta simpatia, ma secondo gli autori dell'opuscolo, essi « sono troppo restii a riconoscere i ministeri e ad ubbidire ai conduttori ». Non risparmiando nessuno, fuorché gli anglicani, il capitolo praticamente distingue il movimento cristiano libero italiano dal grande alveo protestante straniero.

Sorgeva qui un grosso problema. Potevano essere considerati italiani i valdesi? Essi, naturalmente, avevano fin dal principio della loro espansione fuori dalle valli posto la propria candidatura a chiesa nazionale italiana, anche se gli atti dei loro Sinodi erano tuttora pubblicati in francese e molti dei pastori conoscevano molto meglio quest'ultima lingua dell'italiano. Il Rossetti, già in alcuni articoli pubblicati sull'« Avvisatore Alessandrino », tra il '57 e il '59, aveva compreso i valdesi tra gli evangelici stranieri, aggiungendo che i « protestanti d'oltralpe avevano già provato come il protestantesimo non attecchisca nel nostro paese ». Abbiamo visto come alla base della divisione tra i valdesi e le « Società evangeliche » nel 1855, accanto a ragioni politiche e religiose, vi fosse

[129] *Principii* cit., p. 28.

anche da parte degli immigrati in Piemonte provenienti da tutta Italia, la considerazione dei valdesi come di stranieri calati nella nostra terra [130].

L'opuscolo che voleva una volta per tutte distinguere i movimenti italiani dal protestantesimo straniero, apre le osservazioni sui protestanti proprio dalla Chiesa Valdese e bisogna riconoscere che è molto ingeneroso nei confronti della chiesa delle valli. Basta enumerare i titoli dei paragrafi per rendersene conto:

> I. I primi protestanti furono i valdesi, i quali in origine erano frati zoccolanti.
>
> II. Stragi di valdesi fatte da cattolici, e stragi di cattolici fatte dai valdesi.
>
> III. I valdesi fino ai dì nostri.

È evidentemente un po' puerile mettere sullo stesso piano gli oppressori e gli oppressi; i cattolici – che, con le forze di due potenti stati come la Francia e il Ducato di Savoia, avevano cercato di estirpare l'« eresia » valdese dalle valli – devono essere riconosciuti come reali oppressori di un piccolo popolo montanaro che non aveva altra scelta che quella di difendere la propria esistenza, magari con sortite talora anch'esse sanguinose.

L'ultimo paragrafo, poi, accusa i valdesi di essere una chiesa nazionale delle valli valdesi, scesa in Italia per protestantizzarla a nome dell'evangelo,

> senza conoscere di usi e di costumi italiani, senza possedere e parlare correttamente la nostra lingua, si dettero a predicare non la Chiesa di Cristo, ma la Chiesa Valdese, non l'Evangelo, ma la loro costituzione.

Particolare bersaglio degli strali dell'opuscolo è proprio il pastore Paolo Geymonat, sia per alcune affermazioni contenute in una sua opera storica, che per il suo volumetto *Difesa della dottrina evangelica* [131].

130 Vedi *L'ultima prova*, in « Avvisatore Alessandrino », il 6 gennaio 1858. Per quanto si riferisce alle ragioni politiche della separazione del 1854 e la contrapposizione di un partito italiano a uno valdese, vedi TH. VAN DEN END, *Paolo Geymonat* cit., pp. 120-139. Vedi anche la contrapposizione sopraddetta in L. PILATTE, *Le plymouthisme* cit.

131 Il pastore Geymonat non è mai citato se non anonimamente come profes-

Chiunque abbia presente l'interesse che nei secoli l'ambiente protestante mondiale aveva avuto per il minuscolo popolo valdese e l'eco sentimentale che ancora il nome valdese suscitava, e che era alla base dell'appoggio morale e finanziario dato da inglesi, olandesi, tedeschi al movimento valdese, può agevolmente capire quale effetto potesse avere questo tentativo di demitizzazione, che fece una pessima impressione persino tra gli ambienti fino a quel momento più favorevoli alla predicazione delle Chiese Libere.

Occorre riconoscere che vi erano alcune ragioni profonde per il malcontento di uomini come il Guicciardini, il Rossetti ed i loro amici nei confronti della Chiesa Valdese, che molto spesso monopolizzava i sussidi all'estero e in Italia faceva, come a Brescia, Pisa o Livorno, opera disgregatrice delle comunità già nate.

Bene fa notare il Vinay come non potesse creare simpatia negli italiani il disdegnoso disprezzo con cui un pastore J. D. Charbonnier di Genova considerava i « liberi », da lui definiti « opposants », ed ancor di più questa opinione può essere confermata dalla lettura di certi verbali di sedute di consigli di chiese valdesi [132]. Lo stesso atteggiamento della « Buona Novella » nei confronti delle comunità dei « fratelli », può spiegare, anche se non completamente giustificare, la violenza dell'attacco guicciardiniano ai valdesi.

Il libro si concludeva con il terzo capitolo, in cui si tentava di differenziare la chiesa italiana da tutte le altre esistenti ed in particolare di distinguerla dall'opera delle missioni straniere ed anche da quella del Gavazzi. Si può notare come, mentre si critica

sore di teologia. Le opere prese in esame sono: *Gli Evangelici Valdesi, sunto storico*, Firenze, 1861, e *Difesa della dottrina evangelica sulla gratuita salvazione mediante la fede in Gesù Cristo contro gli attacchi d'un predicatore cattolico*, Firenze, 1861. Si trattava di una risposta alle predicazioni tenute da un padre cappuccino Cherubino da Serravezza dal pulpito di S. Gaetano in Firenze, vertenti essenzialmente sul tema dei rapporti tra fede ed opere. Pochi mesi dopo lo stesso padre Cherubino pubblicava la sua risposta, *La Setta Valdese e la Chiesa Cattolica*, Firenze, 1861. Incidentalmente aggiungeremo che lo stesso padre Cherubino doveva pubblicare altri scritti antiprotestanti: *Chi sono i valdesi*, Livorno, 1862. *Il protestantesimo giudicato dalla Bibbia e dai protestanti*, Firenze, 1861. *Deliramenti di un pastore valdese*, Prato, 1864.

132 V. Vinay, *Luigi De Sanctis* cit., pp. 293-296. A proposito del lavoro separatista compiuto dalla Chiesa Valdese, secondo il Guicciardini, vedi *Rapporto sull'opera del Signore in Italia*, Londra, 1861-1862.

la violenza polemica e l'accentuazione politica del « frate » Gavazzi, si stimano però la democrazia e i valori politici che essa porta con sé.

> Certamente il Vangelo non ci fa cessare d'essere cittadini, ma ci pare che la cattedra della verità non debba essere cattedra di politica e di polemica: colà la Parola di Dio s'indirizza soltanto alle anime salvate o da essere salvate da Gesù.

Se ben si nota, in questa affermazione è chiaro che si riflette il pensiero del Rossetti di una distinzione tra servizio cristiano e quello politico, il secondo determinato dal primo, ma anche la ferma convinzione che la politica stessa è un momento dell'attività del credente.

Criticando poi il pastorato presbiteriano alla direzione della Chiesa, ci si meraviglia che il Gavazzi, democratico, sia « dispotico nelle forme clericali ». L'origine quindi dello stesso rifiuto, anche se non categorico, del pastorato unico, non sta tanto in una ragione religiosa, come per il plymoutismo, ma nella convinzione che la democrazia debba essere completa nella chiesa come nella società [133].

La crisi investì direttamente la chiesa di Genova, dove operava in quel tempo il De Sanctis, e portò ad una riunione pubblica tenuta il 5 maggio 1864 e convocata dal Mazzarella.

Durante la riunione il Mazzarella difese, se non il libro dei *Principii*, il diritto di Guicciardini e di Rossetti a scrivere un tal libro, e negò che le chiese italiane fossero plymoutiste, elogiando la chiesa di Firenze condotta dal Magrini [134]. Pompeo Rossi, a sua volta, difese il De Sanctis, e dette insieme con lui le dimissioni dalla Chiesa Cristiana Libera di Genova. Vi erano motivi per cui Pompeo Rossi si sentiva anche a sua volta colpito dal libro del

133 *Principii* cit., p. 36.

134 V. Vinay, *Luigi De Sanctis* cit., pp. 339-340 che a sua volta cita Alete (Tito Chiesi), *Biografia di Luigi De Sanctis*, Firenze, 1870, pp. 71 ss. Il De Sanctis aveva risposto a *I Principii* con una dichiarazione su l'« Eco della Verità », 2 gennaio 1864, e più tardi con uno scritto più completo *Dichiarazione di Luigi De Sanctis ai cristiani evangelici d'Italia*, in « Eco della Verità », 19 marzo 1864, supplemento al n. 21; e più tardi, *I Plimuttisti. Avviso alle Chiese evangeliche d'Italia*, Firenze, 1864.

Guicciardini. Era stato infatti allontanato dalla Chiesa Libera di Bologna per aver consentito al Gavazzi di predicare nella sua comunità. Alla protesta verbale, tanto il De Sanctis quanto il Rossi fecero seguire due scritti; il primo con l'opera *I Plymoutisti, avviso alle chiese evangeliche d'Italia*, Firenze, 1864; il secondo con *Una protesta contro il libro intitolato «Principii della Chiesa Romana, Protestante e Cristiana »*. I valdesi, a loro volta, rispondevano per mezzo di Paolo Geymonat, che più tardi cercò di ritrovare una forma di unità, con la proposta di estendere all'Italia un ramo dell'Alleanza Evangelica [135].

In Italia non si levarono solo voci contrarie al libro, che esprimeva in sostanza dei concetti più o meno confusamente accettati da gran parte degli evangelici « liberi » italiani. Oltre al Mazzarella, che con l'atteggiamento tenuto nella questione genovese, si mostrava apertamente solidale con gli autori del librettino, presero posizione pubblica il De Michelis con il suo *Alleanza coi Valdesi*, in risposta all'opera del Geymonat, e « La Coscienza », che apertamente ritorse sul De Sanctis l'accusa di avere diviso le comunità nate dal risveglio italiano, ribadendo a sua volta la sua netta preclusione al valdismo e al calvinismo [136]. Erano, tra l'altro, i mesi in cui anche l'alleanza con la chiesa metodista wesleyana a Napoli naufragava, e i fatti sembravano dar ragione al libro incriminato.

Il libro in questione provocò anche una vivacissima replica da parte delle nascenti comunità darbiste; essa è contenuta nell'opuscolo, di dodici pagine, dal titolo *Ai cristiani d'Italia – due brevi risposte di due cristiani a proposito di un libro anonimo di un Plymoutista* [137]. Si tratta di un libello molto violento, che non

135 Vedi *Extract from a letter of Dr. Desanctis to a Friend, explaining the circumstances in which he resigned his charge in Genoa on May 5th 1864*, Firenze, 1864; P. Rossi, *Protesta contro il libro intitolato Principii della Chiesa romana, protestante e cristiana diretta ai credenti in Gesù Cristo unico Salvatore*, Firenze, 1864. Su Pompeo Rossi vedi necrologio di T. P. Rossetti in « Vedetta Cristiana » II (1871), n. 3, p. 24; P. Geymonat, *L'opera di Dio in Italia*, Firenze, 1863; Id., *Proposizione d'Alleanza Evangelica in Italia*, Firenze, 1864.

136 P. De Michelis, *Alleanza coi Valdesi*, Pisa, 10 giugno 1864; già precedentemente a proposito del libro del Geymonat aveva scritto, *Intorno all'opera di un valdese in Italia*, Pisa, 5 gennaio 1864. L'Albarella sulla « Coscienza » 1864, pur dichiarando di non aver letto il libro, *I Principii*, rimprovera il De Sanctis per la sua dichiarazione sull'« Eco della Verità ».

137 *Ai cristiani d'Italia due brevi risposte di due cristiani italiani a proposito*

soltanto riprende la polemica contro il Newton e le chiese inglesi che avevano accettato persone provenienti dalla sua chiesa, ma accusa anche le Chiese Libere di essere « schiave del clero » e di avere portato lo scompiglio nelle assemblee delle valli valdesi, messe in comunicazione dal Bettex e dal Guicciardini con le altre comunità italiane.

In tutto questo fiorire di polemiche, non poteva certo mancare la voce della « Civiltà Cattolica », che si occupò dell'opuscolo con un articolo pubblicato in data 28 maggio 1864. L'affermazione più fortemente contestata dall'articolista è la dichiarazione secondo la quale la nuova chiesa sarebbe un'opera « esclusivamente italiana e non protestante ». L'articolista ha buon gioco nel dimostrare come l'accettazione stessa del principio basilare del libero esame e « della salvezza per grazia mediante la fede », qualifichi la nuova chiesa come protestante, e si sofferma a lungo sulla negazione del valore dei sacramenti che sarebbe una prerogativa protestante. Si nota, naturalmente, come l'autore del libro dei *Principii* non accetti il concetto di chiesa multitudinaria costantiniana e quindi la sua critica risalga a tempi anteriori rispetto alla Riforma del secolo XVI. « Civiltà cattolica » si diffonde in seguito nel descrivere la Santa Cena presentata dal libro, ed avverte che la gente semplice e facilmente influenzabile può essere attratta da una Santa Cena che si può svolgere

> in un luogo qualunque, su una tavola nuda e spoglia, ma con « abbondanza di pane » che ogni fedele può spezzare da sé e mangiare, e di vino che ognuno può mescolare da sé e bere, e dopo aver mangiato e bevuto largamente, ognuno dovrà sfogare lo spirito divino che l'accenderà con canti, profezie ed altre simili cose [137b].

In tal modo, pur partendo da una considerazione acuta, perché senza dubbio, come per i « fratelli » inglesi, anche per la Chiesa italiana, la Santa Cena è effettivamente il punto centrale del culto, la rivista gesuita tenta di spostarne l'importanza da simbolo di una libera comunità di credenti, ad occasione per un pranzo orgia-

di un libro anonimo di un plymouthista, s.l. La prima risposta è firmata da Giacomo Biava, la seconda da un Gay di origine valdese.

137 b Vedi « Civiltà Cattolica », vol. XII, pp. 594-600.

stico che, certo, non potrebbe limitarsi al solo pane e vino, preso poi nelle quantità molto modeste con cui lo facevano gli evangelici di ogni denominazione. Risulta pure interessante il rilievo che viene dato all'estrazione sociale degli aderenti, poiché in effetti fu proprio l'ambiente contadino ad accettare con maggior facilità il messaggio delle Chiese Libere ed in particolare l'interpretazione che ne davano uomini come Rossetti o Guicciardini. Per i contadini del Piemonte, e poi di altre parti d'Italia, la possibilità di partecipare ad un culto in cui non erano considerati semplici spettatori, ma attori, era una riaffermazione di dignità che si confaceva molto bene ad un momento particolare della vita del nostro paese, i cui i piccoli agricoltori cominciavano a prendere coscienza dei propri diritti e delle proprie responsabilità.

Più difficile fu, piuttosto, la difesa dell'opera all'estero, perfino in ambiente plymoutista, data la grande simpatia di cui i valdesi godevano in Europa per ragioni storiche, ed anche per la loro efficace propaganda. Gli stessi rapporti col Comitato di Nizza e con quello di Ginevra subivano una crisi destinata a durare per alcuni anni [138].

Nella primavera del '65 il Rossetti si recava in Inghilterra per difendersi dalle accuse, proprio mentre si preparava una riunione generale delle Chiese Libere in Italia, che si tenne a Bologna il

138 A proposito della reazione inglese, vedi ST. JACINI, *Un riformatore toscano* cit., pp. 305-307. Per i rapporti con il Comitato di Nizza, vedi *Report of the Foreigners Evangelization Committee at Nice* (63, 64, 65), in B.N.F., fondo Guicciardini, 18.1.2.14. Nel giugno 1864 veniva pubblicata *A Letter on the Free Italian Church*, London, 1864, per difendere le Chiese Cristiane Libere italiane, provocando una replica valdese di P. REVEL e P. GEYMONAT, *A Defence on the evangelical Doctrines of the Waldensian Church. A Reply to a Letter on the Free Italian Church*, Florence, 1865. Vi fu un'ulteriore risposta: *Reply to Defence of the evangelical doctrines on the Waldensian Church by the rev. I. P. Revel and the rev. P. Geymonat, by the Author of « A letter on the Free Italian Church »*, Pisa, 1865. Il fatto che la seconda lettera sia stampata a Pisa, e la prima sia edita dal Mc Intosh fa propendere ad identificare l'autore dei due scritti in Paolo De Michelis, strettamente collegato al Mc Intosh. Già nel primo dei due scritti citati è chiamato in causa il Tregelles, che sul giornale « Christian Work » aveva definito la chiesa italiana come tendente a concetti plymoutisti. L'amico T. Stunt mi ha poi segnalato uno scambio di lettere tra il De Sanctis ed il Newton sull'argomento, conservato nella collezione Frey a Newport.

17 maggio 1865, come « Prima Assemblea delle Chiese Cristiane Libere che sono in Italia ». L'assemblea vide la partecipazione di molte comunità, tra cui pressoché tutte quelle d'ispirazione del Rossetti e del Guicciardini, pur non essendo presenti i due capi allora all'estero. Significative tra le altre, le presenze dei rappresentanti le due chiese della val Pellice, e di Carlo Zanini che si presentò a titolo personale, non essendo ancora riuscito a formare una comunità nella sua nuova sede di Ferrara.

Napoli, accusata di avere tradito i princìpi costitutivi con la sua alleanza con i wesleiani, si giustificò. Dall'assemblea, di cui possediamo i verbali a stampa, uscì la decisione di assumere il nome di « Chiese Cristiane Libere in Italia » e di convocare una seconda assemblea per il 16 maggio 1866 [139].

Il Gavazzi aveva creato, all'interno delle Chiese Libere, un'alleanza con il Lagomarsino e il Tealdo, per arrivare ad una maggiore organizzazione e ad una Chiesa italiana di tipo presbiteriano. È significativo il disagio provato da un discepolo di Rossetti, il Magnani, durante il suo tentativo di inserimento nell'attività evangelica di Milano [140].

Il De Sanctis, intanto, rientrava nella Chiesa Valdese per pubblicare « L'Amico di Casa » e assumere la direzione dell'« Eco della Verità », mentre diveniva anche professore della Facoltà valdese di teologia [141].

139 Vedi *Verbali della prima riunione generale delle Chiese Cristiane Libere che sono in Italia*, Pisa, 1866.

140 A proposito dell'attività del Gavazzi, vedi *Della chiesa in Italia senza setta, ossia cristianesimo senza protestantesimo - riflessioni di Alessandro Gavazzi*, Firenze, 1864. In questo libro vi era anche un fortissimo attacco contro il Guicciardini e i suoi amici; gli rispondeva il De Sanctis in un articolo sull'« Eco della Verità » II, n. 67, 21 giugno 1865 e in tono molto polemico il valdese G. RIBETTI, *Il protestantesimo e l'Italia, confutazione di alcune idee del signor A. Gavazzi, contenute nel suo opuscolo intitolato « Della chiesa in Italia senza setta », per G. Ribetti*, Firenze, 1865. Nell'aprile del '65 il Gavazzi, mentre operava all'interno delle chiese libere attraverso Tealdo e Lagomarsino, scriveva al De Sanctis una lettera aperta: *Lettera di Alessandro Gavazzi a Luigi De Sanctis, Pistoia*, 12 aprile 1865, in l'« Eco della verità » II, n. 49 (19 aprile 1865), cui rispondeva il De Sanctis in l'« Eco della Verità » II, n. 53 (5 maggio 1865). Notizie sull'insofferenza di D. Magnani a Milano in « Vedetta Cristiana » XII (1881), n. 9.

141 Sulle vicende del De Sanctis dopo la separazione dalla Chiesa Cristiana Libera, vedi V. VINAY, *Luigi De Sanctis* cit., pp. 339-351.

Per concludere, l'assemblea di Bologna non riuscì a chiudere definitivamente le polemiche all'interno delle Chiese Libere, e all'esterno, con gli altri Comitati all'opera in Italia, ma iniziava un periodo di transizione che si doveva concludere soltanto nel giugno 1870 con la riunione di Milano che proclamerà la nascita di un nuovo tipo di Chiesa Libera, di fatto presbiteriana, e la scissione in due tronconi del movimento.

Capitolo V

LE CHIESE CRISTIANE LIBERE DURANTE IL QUINQUENNIO 1865-1870

1. La situazione generale italiana e la libertà religiosa

La situazione generale dell'Italia diviene particolarmente complessa all'inizio del quinquennio successivo: da un punto di vista strettamente politico l'alleanza con la Prussia prometteva un'imminente ripresa della guerra con l'Austria [1] per la conquista del Veneto, mentre per quanto riguarda la risoluzione del problema politico-religioso la convenzione di settembre tra Francia e Italia [2] come pure la legge Vacca-Sella accentuavano il contrasto tra la Chiesa Cattolica e il nuovo stato liberale. Tale instabile condizione politica suscitava non poche perplessità e la speranza di una « conversione religiosa » d'Italia stava ormai svanendo nella penisola come all'estero.

Riveste un certo interesse da questo punto di vista uno dei vari bollettini sull'evangelizzazione del tempo, cioè il « Quarterly Record of Evangelization in Italy », comparso con periodicità approssimativamente trimestrale a Londra dal 1865 al 1868, che si preoccupò essenzialmente di dare notizie delle comunità libere italiane, dando particolare rilievo a quelle di Napoli e di Pisa.

Il secondo numero ha un articolo, evidentemente tradotto dall'italiano, che si può considerare opera di Paolo De Michelis, pastore di Pisa e organizzatore del primo convegno delle Chiese Cristiane Libere in Italia. L'articolo, dal titolo « Progressi dell'Evan-

[1] Vedi St. Jacini, *Il tramonto del potere temporale* cit.; cfr. inoltre F. Chabod, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, vol. I, *Le premesse*, Bari, 1962. A proposito dei riflessi della guerra austro-prussiana sul movimento evangelico, vedi « A Quarterly Record » cit., n. 8 in B.N.F., fondo Guicciardini 20.1.8; D. Mack Smith, *Vittorio Emanuele II*, Bari, 1972.

[2] Vedi R. Mori, *La questione romana (1861-1865)*, Firenze, 1963; Id., *Il tramonto del potere temporale dei papi (1865-1870)* cit.; vedi anche C. A. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi 100 anni*, Torino, 1948. Per una completa analisi dei saggi sulla questione romana fino al 1964, cfr. E. G. Vitali, *Rassegna di studi storici sulla questione Romana*, « Il diritto ecclesiastico » LXXV (1964), n. 4.

gelo in Italia », comincia col rilevare che « l'Evangelo » progredisce lentamente; le cause potevano essere molte. In primo luogo era mancata da parte dei protestanti italiani una reale analisi della situazione politica generale e della mentalità della popolazione delle varie regioni italiane.

Scrive l'autore:

> a me sembra che se i valdesi, invece di cercare la protezione del governo per erigere cappelle, avessero cercato di ottenere la confidenza del popolo con il familiarizzare nei circoli di famiglia e nelle varie società, il risultato sarebbe stato diverso [3].

In altri termini, l'autore si rende conto che l'unità d'Italia è stata realizzata con un processo di piemontesizzazione che ha determinato una diffidenza delle altre regioni nei confronti del Regno di Sardegna la quale, in campo religioso, si è estesa anche nei confronti della Chiesa Valdese ed in misura minore delle altre chiese evangeliche, colpevoli, in sostanza, di essere troppo legate allo Stato Sabaudo e di avere richiesto l'appoggio del governo per l'apertura di nuovi luoghi di culto.

Era in realtà la ripresa dell'antica polemica nata, fin dal 1854, con l'episodio della chiesa della Madre di Dio a Genova [4]. D'altra parte, la linea del governo italiano consiste nel consentire l'apertura di luoghi di culto protestanti nelle città e limitare invece un proselitismo che potesse coincidere troppo facilmente con la propaganda democratica nel paese.

L'autore accusa pure i valdesi di avere preferito l'emigrazione di vari nuclei, numericamente forti, in America, anziché la creazione di colonie nelle regioni più povere d'Italia. Si potrebbe obbiettare che sarebbero state ben scarse le possibilità di ambientamento

[3] Vedi « A Quarterly Record of Evangelization in Italy », n. 2, p.1.

[4] A proposito della polemica sorta in seguito alla vendita della chiesa della Madre di Dio a Genova, vedi cap. III, par. 2, 3. Il parere posteriore della « Civiltà Cattolica » sui fatti è molto significativo. « Civiltà Cattolica » (1861), p. 690:

> Certo furono cose significantissime che lo stesso governo sardo fosse dal popolo di Genova obbligato ad interporre la sua autorità per impedire che un tempio benché volto ad usi profani, non fosse lasciato ai protestanti, che pur ne avevano sborsato il prezzo ...

di questi nuclei valdesi, e un eventuale appoggio governativo per l'assegnazione di fondi espropriati al clero, sarebbe stato sentito come un ulteriore tentativo di piemontesizzazione del sud.

In secondo luogo, nei primi anni ci si era illusi che gli italiani fossero ansiosi di ricevere il messaggio evangelico e che grandi folle sarebbero accorse, non appena il paese fosse stato liberato dai regimi dispotici. Di qui era nata la tendenza a costruire grandi cappelle ed a presentare agli italiani la Chiesa Valdese come una sorta di alternativa naturale alla Chiesa Cattolica Romana. Gli evangelici italiani avevano capito che un'unione con i valdesi sarebbe stata benefica, purché fosse possibile pei nuovi gruppi mantenere la propria libertà, ma i Sinodi del '54 e del '55 avevano preferito conservare le strutture tradizionali, portando alla scissione con gli « italiani » [5].

Da quel momento l'aiuto delle grandi chiese protestanti era cessato nei riguardi delle chiese libere, e si era riversato totalmente sulla Chiesa Valdese, mentre l'opera italiana veniva condannata come darbista e plymoutista, a torto, secondo l'articolista, il quale dichiara che gli italiani non sapevano neppure cosa significasse plymoutismo.

Vi era stato, invece, un netto rifiuto del protestantesimo, sia per le divisioni che esso avrebbe portato con sé, sia perché gli italiani lo sentivano come cosa straniera.

Un terzo punto che certamente, a parere del De Michelis, doveva considerarsi come una remora allo sviluppo dell'opera, era stata la eccessiva diffusione di controversie pubbliche, che, dopo una

[5] In particolare fu importante il Sinodo del '55 che stabilì il nuovo regolamento della Chiesa Valdese. Vedi *Précis historique du Synode de l'Église Évangelique Vaudoise, tenu a La Tour en may 1855*, Torino, 1856, pp. 17 ss. La tendenza della storiografia valdese è quella di rovesciare le responsabilità seguendo la traccia di L. PILATTE, *Le plymouthisme* cit. Pare però evidente che né il De Sanctis e neppure il Mazzarella o il Guicciardini avrebbero provocato la scissione senza un atteggiamento conservatore da parte valdese, che del resto lo stesso Geymonat, e perfino un uomo della vecchia scuola come il pastore Amedeo Bert, deprecavano. Si può sostenere d'altronde che ragioni di opportunità politica come l'appoggio al governo Cavour e di diffidenza verso immigrati che dovevano apparire come dei sovversivi, possano aver legittimato la prudenza valdese. Del resto, lo stesso Léon Pilatte aveva sostenuto la necessità di quella protestantizzazione d'Italia che pareva impossibile e negativa a tutti i « liberi » italiani, dal Gavazzi al Guicciardini. Vedi L. PILATTE, *Le Protestantisme et l'Evangelisation de l'Italie*, Paris, 1861.

fiammata di entusiasmo, provocano una stanchezza nella popolazione e quasi ponevano gli evangelici sullo stesso piano dei cattolici.

Nel quinto numero del « Record » compare un altro articolo estremamente interessante che pone il problema se sia possibile nel secolo XIX una riforma religiosa in Italia. Anche questa volta l'autore è un evangelista italiano e certamente, data l'estensione concessa al notiziario sulla chiesa pisana, è legittimo vedere nell'autore il De Michelis, uomo di sinistra democratica aperto ai problemi politici non meno che a quelli religiosi. L'autore è scettico su autentiche possibilità di riforma religiosa. Egli afferma che vi può essere un lavoro evangelico più saggio e meglio organizzato condotto da

> uomini di Dio che senza spirito settario predichino la verità e che pertanto una maggiore misura di benedizione possa manifestarsi in Italia, ma che questo paese possa portare gli stessi frutti dei paesi evangelizzati nel XVI secolo è una supposizione che non può essere condivisa da quanti abbiano una conoscenza dei tempi in cui viviamo, che rendono impossibile che lo stesso lavoro possa ora essere ripetuto [6].

L'articolista, prima di tutto, ricorda che la Riforma luterana era stata protetta ed incoraggiata dalle autorità secolari, mentre ora il Governo italiano, nonostante la temporanea lotta contro la Chiesa Cattolica, dovuta alla questione di Roma, ed all'incameramento dei beni del clero, è, nel suo complesso, cattolico e non certo ben disposto verso un massiccio proselitismo evangelico.

L'autore dimostra la sua tesi, citando un discorso parlamentare del Ministro delle Finanze Quintino Sella, che aveva affermato la necessità di un'intesa tra lo stato e i preti cattolici. Il Sella aveva notato come, contrariamente ad altri paesi, in Italia il frodare il fisco non fosse ritenuto peccato, ma piuttosto atto d'astuzia, e come un'alleanza tra lo stato e la chiesa avrebbe potuto far sì che i preti non assolvessero chi non avesse compiuto il proprio dovere verso l'erario.

Si trattava di un particolare secondario, ma pareva all'articolista che il fatto che Quintino Sella potesse ribadire la cattolicità degli

[6] *È possibile una riforma religiosa in Italia?*, in « A Quarterly Record », London, 1865, n. 5.

italiani, proprio dopo essere stato l'autore di un provvedimento tanto impopolare nel clero come la legge per l'esproprio dei beni ecclesiastici, fosse indicativo della vera tendenza religiosa del governo, solo incrinata dalla temporanea crisi dei rapporti.

Una seconda difficoltà, forse ancor più grande, sarebbe data dal fatto che, mentre, ai tempi di Lutero, nel popolo erano radicati alcuni princìpi religiosi, ora le masse, in Italia come nel resto del mondo, erano scettiche e non credevano in niente: « dite loro che i preti insegnano errori, vi risponderanno che voi in materia di religione siete impostori come Mosè, Cristo ecc. ». Non era stato previsto prima dell'unità italiana il passaggio, non dalla superstizione ad una fede autentica, ma dalla superstizione alla più completa incredulità. Del resto, a parere dell'evangelista, lo stesso movimento del Passaglia per un rinnovamento della Chiesa Cattolica, sarebbe stato più politico che religioso.

Si citano, come esempio delle cause del lento progresso del Vangelo in Italia, alcune affermazioni tratte dal « Diritto » del 28 luglio e del 21 agosto 1865 [7], circa la futilità del principio religioso, e si riferiscono le parole scritte dal Mazzini alla società dei liberi pensatori di Siena per invitarli ad abbandonare ogni forma di religione.

Nel quarto numero del « Record » un anonimo autore si preoccupa della possibilità di un concordato tra stato e chiesa, che porterebbe senza nessun dubbio a una riduzione della libertà religiosa ora esistente. Si prospetta addirittura la possibilità di un colpo di stato, che vari giornali clericali consiglierebbero al governo e che il

> popolo sarebbe già preparato a respingere vigorosamente.

Il quadro politico dell'Italia è terribile:

> Il popolo è malcontento per la tassazione, l'economia è in stato critico, non vi sono abitazioni per i poveri, solo Dio può evitare il disastro di questo povero paese.

Mi pare di sentire il chiaro riflesso delle posizioni politiche del

[7] « A Quarterly Record » cit., n. 4, che si riferisce a « Il Diritto », 28 luglio 1865, n. 205 e alla *Lettera di Mazzini ai liberi pensatori di Siena*, ne « Il Diritto » n. 215, 21 agosto 1865.

Mazzarella che ne fece oggetto di molti interventi alla Camera dei Deputati che gli meritarono l'epiteto di « frenetico », datogli dalla « Stella del Serchio », o di « interruttore perpetuo » per le acute, frequenti osservazioni sullo stato politico del paese [8].

L'articolista ricorda che non è suo compito occuparsi delle sfortune politiche dell'Italia, ma di quelle religiose. Nel caso di un concordato, ben scarsa sarebbe la libertà di evangelizzazione, e pertanto « finché vi è libertà occorre predicare Gesù come Via, Verità e Vita contro razionalismo ed infedeltà ».

Questi articoli del « Record » rivelano come fosse radicalmente cambiata l'opinione della Chiesa Libera, ed in generale degli ambienti evangelici, circa la possibilità di un rinnovamento religioso d'Italia.

D'altra parte, è importante per noi notare ancora come l'ambiente delle Chiese Libere non fosse affatto estraneo a chiare posizioni politiche, e come gli uomini principali del movimento s'interessassero anche delle più gravi conseguenze del regime in quel momento vigente nel paese.

In una lettera a Gaetano Brunetti [9] del 7 settembre 1869, il Mazzarella aveva tracciato una sorta di programma politico che comprendeva il problema di Roma e di Venezia:

> io credo che anzi tutto è necessario propugnare con tutta virtù la dignità nazionale. L'Italia non può né deve stare isolata in Europa: ma con dignità deve fare e serbare alleanze, non accettare protezioni. L'Italia ha diritto di avere Roma e Venezia e deve adoperare la forza per conseguire questo scopo. Non per Roma ma per Venezia deve cominciare la guerra. In quanto a Roma deve affermare e sostenere il suo diritto con libera dignità e anche facendo guerra: ma questa dovrebbe aver luogo dopo che è stato cacciato l'austriaco, ché altrimenti ci troveremo tra due fuochi. Però, quanto a Roma,

[8] « A Quarterly Record » cit., n. 4. A proposito delle gravi condizioni in cui versava il popolo italiano ed in particolare gli operai e i napoletani, vedi la « Coscienza », *passim*, nonché *Perché la rivoluzione fa buon viso al protestantesimo*, in « La Stella del Serchio » (1863), n. 1, p. 4 e n. 25, p. 100. Circa il titolo di « interruttore perpetuo », vedi « Osservatore Romano » XIX, n. 124, 31 maggio 1879.

[9] G. Vulcano, *Bonaventura Mazzarella patriota e uomo politico*, cit.

ci sarebbe da fare l'occorrente per tener svegliata la questione anche in Francia, scegliendo anche colà gli appositi elementi liberali.

E Roma deve portare con sé Civitavecchia ché quella senza questa sarebbe sempre poco sicura. E l'Italia deve guardare ai popoli oppressi e aiutarli, sapendo che lo scuotere quelli e sostenerli equivale a giovar se stessa perché sarebbe adempimento di un dovere.

In seguito alle elezioni del 1865 il Mazzarella, che già era stato eletto a più riprese deputato ed escluso più volte secondo le leggi del tempo, perché professore, era finalmente alla Camera ed aveva cominciato quella attività politica e parlamentare che avrebbe poi proseguito fino alla morte.

Nella seduta del 24 febbraio 1866 della Camera dei Deputati, il Mazzarella, da poco entrato a far parte del Parlamento, chiariva in un breve ma molto dignitoso discorso il suo concetto di libertà. Per lui la libertà si identifica con il progresso reale della popolazione, con una indipendenza vera dello stato da ogni soggezione straniera, ivi compresa quella francese; nega pertanto la fiducia alla destra storica perché mancante, a parer suo, di autentica chiarezza. L'Italia non è stata fatta, secondo il Mazzarella, « da un Re galantuomo, e dall'acutezza d'ingegno di un primo ministro », ma sarebbe il frutto del concorde desiderio di un popolo civile, risorto a libertà.

L'Italia che noi vediamo, Signori, 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 da soli fare l'Italia.

L'Italia è opera della civiltà dell'Italia (*bene*! all'estrema sinistra). Quindi è questa civiltà dell'Italia che ha bisogno di svilupparsi, e cui noi dobbiamo rivolgere la nostra attenzione. Rialzate, o signori, l'animo degli italiani e fate che possano sentire come veramente un nuovo stato di cose si stabilisce...

Il segreto per un reale miglioramento sta, secondo il Mazzarella, in una vera libertà:

La libertà che non si migliora e non si sviluppa, è libertà che finisce col rimanere solo scritta nello Statuto; è meramente statutaria e non ha vita nella nazione.

Di qui nasce un attacco a fondo alla burocrazia dell'epoca, che egli sente corrotta e bisognosa di riforme.

> Vogliamo una libertà congiunta alla moralità, che applichi il sentimento della vita dappertutto e la quale dimostri che si progredisce perché si adempie e si vuole che altri adempia il suo dovere.

Una delle prime preoccupazioni del deputato Mazzarella era stata l'opposizione ferma al governo Lamarmora, da lui accusato di soggezione alla Francia e di scarso rispetto per il Parlamento, tanto più che non si era neppure lamentato dell'impostazione data dal governo francese all'applicazione della Convenzione di settembre. Il barone Malaret, ambasciatore francese a Roma, aveva apertamente parlato di insufficienza della Camera italiana e di fiducia da attribuirsi soltanto a titolo personale alla dignità morale del Presidente del Consiglio. A parere del Mazzarella, era estremamente grave che il presidente Lamarmora non avesse neppur risposto a quel dispaccio, pago di essere stato personalmente risparmiato dall'ambasciatore francese. L'unica risposta veramente dignitosa del Lamarmora avrebbe dovuto consistere in immediate dimissioni perché la sovranità del popolo e della Camera, sua libera espressione, era stata cosí apertamente messa in dubbio. Questa posizione, presa nel suo primo discorso parlamentare, durante la seduta del 24 febbraio 1866, fu mantenuta costantemente dal Mazzarella, che non poteva neppure dimenticare come l'impostazione generale del Lamarmora fosse decisamente cattolica. Il 30 novembre 1864, paragonando l'Italia all'Austria, il Presidente del Consiglio aveva affermato la superiorità italiana per il fatto che:

> l'Italia è una; ha un'unica religione, un'unica lingua, una patria sola, a fronte di quella dell'Impero Austriaco che è una amalgama di popoli diversi di lingua, di religione e di tendenze [10].

[10] Vedi *Il Ministero Lamarmora e l'unità religiosa d'Italia* in « Unità Cattolica », 3 dicembre 1864, n. 334, che cita il discorso parlamentare del Lamarmora del 30 novembre 1864.

Il suo governo, del resto, non era stato certo molto liberale, preso com'era tra le preoccupazioni di prepararsi alla guerra contro l'Austria, e quella di evitare contraccolpi clericali nel paese.

Sul piano finanziario, che sarà quello in cui il deputato evangelico mostrerà una particolare competenza, è convinto che la destra non abbia le idee chiare. Accusa lo Scialoia di essere uno scienziato puro senza un'applicazione delle proprie teorie alla realtà economica del paese di cui chiede un « rinnovamento industriale », dichiarandosi pronto a sostenere sacrifici, solo se essi permettano la creazione di nuovi posti di lavoro e di nuove fonti di produzione.

Con tale discorso, praticamente, il Mazzarella iniziava una lunga vita parlamentare coerente che lo avrebbe visto tra i più decisi oppositori della destra sia col votare contro ogni tassa impopolare (macinato, tassa sul sale, trascrizione delle ipoteche), sia nel tentare un miglioramento delle condizioni del sud (progetto per il « risollevamento » del Tavoliere delle Puglie...), o nell'auspicare il decentramento amministrativo, la pubblicità dei bilanci dello stato, l'ampliamento della base elettorale. Sarà sempre tra i sostenitori più accesi dell'eleggibilità di Mazzini e dei repubblicani, e dopo aver partecipato alla rivoluzione parlamentare del '76, rimarrà all'opposizione anche alla sinistra fino alla morte, come noterà Filippo Abbignenti, in un discorso importante di omaggio, in occasione della commemorazione alla Camera [11].

L'azione parlamentare del Mazzarella lo vede collegato con Agostino Bertani, esponente dell'estrema sinistra del tempo. D'altra parte il Mazzarella sarà tra i fondatori del partito radicale italiano.

Nonostante questa sua posizione antigovernativa, sarà ascoltato per la dignità dei suoi interventi e considerato tra i più illustri giuristi del Parlamento. È interessante che a più riprese presenti una legge contro il gioco del lotto.

Mentre il deputato evangelico si riteneva legato a questa linea politica e comprendeva anche la necessità di attuare un « discentramento » amministrativo, convinto che il Municipio sia in Italia il

[11] Cfr. « Atti parlam. Camera dei Deputati », II legisl., sess. 1866, discussioni. Per la commemorazione del Mazzarella, vedi « Atti parlam. Camera dei Deputati », sess. 1882, vol. XIII, pp. 9357-9360.

centro di forza della nazione, in realtà la situazione degli evangelici italiani non era affatto migliorata, non solo perché la popolazione era incitata dal clero contro di loro, ma anche perché le stesse autorità municipali molto spesso erano condizionate da notabili cattolici, cosicché nei piccoli centri era impossibile seppellire morti evangelici. Il « Diritto » del 21 novembre 1865 [12] dà notizie di un caso avvenuto a Ghezzano in provincia di Pisa: era morto il 13 novembre il piccolo Dante figlio di Gradolfo Cervelli, evangelico; la mattina del 14 il corpo era già in stato di putrefazione, ma il parroco si rifiutava di lasciarlo seppellire in terreno consacrato. L'evangelista di Pisa chiedeva alla prefettura che cosa dovesse fare e si sentiva rispondere che non vi era nessuna possibilità di intervento da parte dell'autorità. Il Sindaco del paese era assente ed il segretario consigliò di aspettare il giorno dopo. Finalmente il 16 mattina fu comunicato che era pronta in aperta campagna una fossa, fuori dal cimitero, e naturalmente si ebbe una protesta in base alla legge 9 gennaio 1863 [13]. Soltanto il 22 pomeriggio alle ore 9,30 un delegato di polizia, otto guardie, e quattro carabinieri interravano il corpo nel cimitero.

Casi simili erano capitati anche a Torano di Carrara e a Fara Novarese. Più tardi, anche a Sesto Fiorentino la sepoltura di una bambina di undici anni è resa possibile solo dall'intervento in forze di sedici « fratelli » venuti da Firenze [14]. Lo stillicidio delle violenze continuava. È questo il caso di Alessandria dove, nel 1865, vi era stata una nuova ventata di entusiasmo evangelico dopo l'arrivo nella città di un maestro evangelista, probabilmente Vin-

12 Vedi « A Quarterly Record » cit., n. 5, e « Il Diritto », 21 novembre 1865.

13 Il Ministro Minghetti aveva già emanato in data 31 marzo 1861 una circolare che stabiliva che le differenze di culto non potevano causare il rifiuto del seppellimento. Vedi « La Buona Novella » XI, n. 15, 15 agosto 1862.

14 Per quanto riguarda Fara Novarese vi era stato un tentativo di confessare un moribondo con la forza; dopo la sua morte gli evangelici sono costretti a ricorrere alla presenza dei carabinieri per poterlo seppellire il 28 ottobre 1864; vedi « A Quarterly Record » cit., n. 2. Simile caso si ripete a Fara Novarese e a Torano di Carrara nel 1865; vedi « A Quarterly Record ». L'episodio di Sesto è narrato su « A Quarterly Record », n. 5. Nel luglio del '66 a Signa il parroco negava la sepoltura di una signora evangelica e pertanto era necessario portare la salma a Sesto dove esisteva un recinto per acattolici e lì interrarla tra il dileggio degli abitanti. Vedi « Eco della Verità », III, n. 16 (17 febbraio 1866) e id., III, n. 36 (7 luglio 1866), che rispondeva anche ad un intervento anti-protestante del « Corriere della Sera ».

cenzo Bellondi che aveva iniziato una nuova serie di riunioni con moltissimi ascoltatori. L'opinione pubblica della città ne era rimasta turbata ed ebbe luogo un tumulto popolare sedato non già dalla polizia, ma dall'intervento dei cattolici liberali, chiaramente preoccupati della piega che prendevano le cose [15].

Più difficile ancora, era reagire a un'altra forma di persecuzione meno controllabile e forse destinata ad avere una portata psicologica anche maggiore. I commercianti che si convertivano venivano costretti a chiudere i loro esercizi, come nel caso di tale Domenico Rabagliati di Novi Ligure.

Nel dicembre del 1862 tre evangelici della zona di Pisa, Antonio Aime, Clemente Guidi e Raffaello Palandri, vennero privati del lavoro e naturalmente, perché gli effetti fossero più duri e senza rimedio, il licenziamento avvenne d'inverno. Uno di costoro, padre di numerosa famiglia, fu costretto a fare debiti, e d'estate cercò lavoro in Maremma, cadendo malato di malaria. Nel frattempo i debiti crebbero e fu necessario l'intervento della comunità evangelica.

Un altro evangelico pisano si trovò in analoghe difficoltà dopo la sua conversione, mentre le figlie di un evangelico non ricevevano la dote solitamente concessa dallo stato a donne povere, e poteva anche capitare che fosse impossibile ad un padre di famiglia evangelico trovare una stanza da affittare [16].

Si trattava naturalmente di difficoltà individuali, di scarsa importanza in confronto allo scatenarsi violento della reazione religiosa, verificatasi il 19 marzo 1866.

I rapporti ministeriali e i giornali in nostro possesso parlano

15 Vedi « A Quarterly Record » cit., n. 2.

16 Vedi « A Quarterly Record », n. 6, ove si racconta pure il licenziamento dei tre pisani. Altro episodio narrato è quello di tale Santi Macchia di S. Michele degli Scalzi con moglie e 4 figli costretti ad abbandonare il lavoro quando, alla fine del '64, si seppe che era evangelico; lo stesso Gradulfo Cervelli che aveva già perso un figlio, dopo lo scandalo per la sepoltura del primo figlio venne cacciato da casa dal padre quando volle battezzare con rito evangelico una figlioletta neonata; cercò un'abitazione per sé, la moglie malata e i figli, ma nessuno affittava ad un protestante. Così anche la piccina morì. Accuse simili si trovano anche su la « Coscienza » I, 2 agosto 1863, *Gli operai evangelici*, che annuncia che un operaio dell'arsenale di terra aveva riportato una punizione di otto giorni di sospensione dal lavoro perché accusato di aver parlato della sua fede cristiana evangelica coi suoi compagni di lavoro.

con insistenza di progetti per un colpo di stato clericale, da realizzarsi il 19 marzo, giorno della festa di S. Giuseppe, vivamente sentita dalla popolazione. Il pericolo era più avvertito nelle regioni meridionali, ed in particolare era stata messa sul piede d'allarme la forza pubblica nella città di Napoli.

Non avvenne nulla del genere, ma forse per una combinazione, nello stesso giorno, si registrarono due scene selvagge contro riunioni protestanti, a Barletta e a Ca' dei Fabbri in Romagna.

A Ca' dei Fabbri vi furono otto feriti e precisamente: Enrico Pedretti, Gaetano Dalla, Camillo Monetti, Ferdinando Federici, Raffaele Natali, Alfonso Rossi ed altri due di cui viene dato solo il cognome, il colono Graffioni e un Bregaglia.

Il racconto che ne dà la « Nazione », nel suo primo resoconto del 24 marzo, dice che

> essendosi recati a Ca' dei Fabbri alcuni evangelici per predicare al popolo, questi, maldisposto, ed incitato da fanatici clericali, e dai preti del luogo, li accolse a colpi di pietra, cagionando gravi ferite.

Non ci si accontentò neppure dell'inizio del linciaggio, e le persecuzioni continuarono nei giorni seguenti, tanto da rendere impossibile la vita agli evangelici locali che furono costretti ad emigrare [17].

Ben più seri e molto noti, soprattutto perché vi furono vari morti, furono i fatti di Barletta [18].

Il quadro più obbiettivo della situazione e forse più terribile

[17] Vedi « La Nazione », 24 marzo 1866; « Opinione », 28 marzo 1866; « Il Panaro », 29 marzo 1866, rifacentisi tutti alla « Gazzetta delle Romagne » la quale, in data 28 marzo, dava i risultati dell'inchiesta aperta dalla Questura. « La Nazione » riprendeva i dati stessi del numero del 29 marzo 1866. Il cattolico « Difensore » si occupava della vicenda in data 26 marzo 1866 (VI, n. 56) per sostenere che i colpevoli degli incidenti erano i protestanti che avrebbero disturbato la festa di S. Giuseppe. Gli atti di violenza sarebbero iniziati, poi, per un gesto imprudente di uno degli evangelici.

[18] Sull'episodio di Barletta, oltre le notizie di stampa di cui ci occuperemo nelle note seguenti e i risultati dell'inchiesta condotta dalla magistratura, si può vedere il dibattito parlamentare e notizie sui seguenti libri o opuscoli: G. De David, *Resoconto sopra i crimini di Barletta nel 19 marzo 1866*, Bari, 1868. Si tratta di un opuscolo di difesa dei preti che furono condannati dalla Corte di Assise di Trani il 20 dicembre 1867. M. Anelli, *Sul giudizio dei fatti di Barletta*, Ruvo, 1868, opuscolo favorevole alla sentenza emessa dalla giuria. Vedi ancora: « La Sentinella Friulana » n. 14, dell'anno 1868. Em. Comba, *Storia dei Valdesi* cit., p. 130; G. Be-

nella sua nudità e presunta neutralità, ci è fornito dal Procuratore generale della Corte d'Appello delle Puglie con sede in Trani che, dopo alcuni concitati telegrammi, fa un lungo, dettagliatissimo rapporto al Ministro degli interni, in data 9 aprile 1866 [19]. Racconta, infatti, che, da circa un anno, esisteva una « Società evangelica » a Barletta, diretta da Gaetano Giannini e finanziata dal Comitato di Nizza. La sola presenza della « Società » aveva provocato l'ira del clero, ed in particolare di alcuni preti i quali si erano premurati di informare il vescovo e di richiedere, in occasione delle prediche quaresimali, l'aiuto di noti polemisti cattolici. Vi era stato un crescendo nella lotta verbale in chiesa contro i protestanti, in cui si era distinto il parroco Gianfaglione.

Si ha la sensazione che Gaetano Giannini abbia agito con estrema prudenza, anche perché già messo sull'avviso da episodi occorsigli in altre città, e particolarmente a Fano. Aveva perciò affittato un locale per la sua abitazione e per il culto, proprio di fronte alla caserma della guardia nazionale, che poteva sembrare sufficiente garanzia da eventuali eccessi.

Il rapporto del Procuratore generale continua riferendo alcune parole del vescovo di Trani, che erano state interpretate come aperta provocazione al tumulto. Il prelato aveva detto sorridendo: « nel momento opportuno agite secondo la volontà di Dio ed abbiate la nostra benedizione ».

Il procuratore ricorda che il sindaco e vari altri personaggi avevano chiesto al sotto-prefetto di Barletta, col pretesto dell'ordine pubblico, la chiusura della scuola evangelica, ma ciò non poteva essere concesso perché non risultava che il Giannini fosse mai incorso in polemiche anticlericali o avesse in qualche modo violato la legge. Il giorno 19 marzo, mentre si svolgevano le manifestazioni religiose per S. Giuseppe, non era in corso alcuna riunione evangelica.

Il rapporto ignora totalmente la versione data dal « Conciliato-

RIO, *I tragici fatti di Barletta*, su « Il Testimonio », 13 maggio 1936; G. GANGALE, *Revival, saggio sulla storia del protestantesimo in Italia dal Risorgimento ai nostri tempi*, Roma, 1929.

19 A.C.S., Min. grazia, giust. e culto, div. gen. miscell. affari penali, n. 51. Risposta alla Ministeriale del 31 marzo, n. 18431-1363, VII divisione, sez. I. Il proc. gen. della Corte d'Appello di Trani a S. E. il Ministro di grazia, giust. e culti.

re » di Napoli, e ripresa dai giornali cattolici come il « Difensore » [20], secondo cui due evangelici sarebbero entrati in chiesa a « deridere il sacerdote che recitava il panegirico di S. Giuseppe, mentre un altro avrebbe arringato in piazza la folla ».

Secondo il Procuratore Santaniello, Gaetano Giannini si trovava invece tranquillo a casa sua, quando la folla eccitata dai preti si era diretta verso la sua abitazione, per cacciare i protestanti fuori di città, in onore di S. Giuseppe.

Il sotto-prefetto ed un delegato di polizia che avevano tentato di dissuadere la popolazione venivano travolti e la sotto-prefettura devastata. I preti erano in prima linea nel guidare l'assalto alla casa del Giannini che riuscì a mala pena a salvarsi, salendo sul tetto. Si rifugiò poi in casa di un prete di tendenza garibaldina, che lo nascose. La guardia nazionale rimaneva immobile a guardare e non intervenne neppure quando un evangelico, che aveva tentato di difendere la casa del Giannini, era stato ucciso dalla folla inferocita ed il suo corpo, gettato su un rogo improvvisato, era sottratto alle fiamme, solo per l'intervento della madre.

Da quel momento la folla si lanciò contro le case dei protestanti avendo alla testa una croce di legno, tenuta ora dai preti, ora dallo stesso maggiore della guardia nazionale che avrebbe avuto il dovere di difendere gli assaliti.

In breve vi furono quattro morti e due feriti gravissimi che spirarono poco dopo. Il Procuratore rileva tracce dell'accurata preparazione della strage nelle grida che i preti facevano scandire dalla

[20] Vedi « Il Difensore » VI, n. 57, 28 marzo 1866, con un primo sommario resoconto che tende a minimizzare i fatti e a dare la colpa agli evangelici:

> I rivoluzionari predicano la tolleranza: perché dunque questi ministri dell'eresia non vogliono tollerare che le nostre popolazioni si mantengano fedeli alla Chiesa di Cristo?

Ritorna sull'argomento nel n. 59, 30 marzo 1866, per sostenere che Gaetano Giannini, avendo fatto proselitismo, era il colpevole dei tragici avvenimenti. Nel n. 60, riprende poi la versione del « Conciliatore » di Napoli, secondo cui i cattolici sarebbero stati provocati da due evangelici. « Il Difensore » stesso riprenderà l'argomento nel n. 63 del 6 aprile 1866, sostenendo che prefettura e sotto-prefettura rispettivamente di Bari e Barletta erano già pronte a vietare il culto evangelico a Barletta quando erano state fermate dall'intervento stesso del Ministro Chiaves che sarebbe pertanto il vero responsabile di un incidente nato dalla presunta violazione dello Statuto. L'ultimo resoconto più ampio si doveva avere nel n. 64 del « Difensore ». In esso si parla anche della continuazione dei tumulti popolari il giorno 20 per chiedere la liberazione dei detenuti.

folla: « Viva Vittorio Emanuele, abbasso i protestanti », nel tentativo, evidentemente, di non far pensare ad un tumulto antistatale.

Soltanto alle cinque e mezzo il pretore di Barletta signor Giannini, spediva al Procuratore generale il seguente telegramma:

> Da un'ora e più ferve sollevazione popolare contro i protestanti, diversi morti e feriti ed incendi. Invasa sotto-prefettura. Sotto prefetto salvo. La forza inefficace, si spedisca subito forza.

L'immediato intervento di una compagnia riuscì a calmare superficialmente la situazione, ma il clima rimaneva così teso che il pomeriggio dopo fu necessario far giungere da Bari il prefetto con altra truppa, e solo così furono evitate ulteriori turbolenze. Settantadue imputati furono immediatamente inviati alle carceri di Trani, e più tardi il numero degli accusati doveva ulteriormente crescere.

L'eco fu grandissima. Abbiamo raccolto un po' di documentazione consistente nella relazione dell'accaduto da parte di giornali napoletani, toscani ed emiliani, negli atti parlamentari e nei fascicoli giudiziari conservati all'Archivio Centrale dello Stato [21]. Era la

[21] Vedi telegramma del proc. gen. Santaniello al Ministro di grazia, giustizia e culti, in data 21 marzo, in A.C.S., Min. grazia, giust. e culti, prot. cit. Nello stesso protocollo vi sono il telegramma spedito dal pretore di Barletta al proc. gen. in data 19 marzo, ore 5.30; un primo telegramma del proc. gen. al Ministro ed altri rapporti conglobati poi nel già citato esposto riassuntivo in data 9 aprile. Il primo resoconto viene dato dal « Corriere delle Puglie », 24 marzo 1866, n. 15, il cui resoconto viene ripreso da « La Nazione » di Firenze del 24 marzo 1866. Il 25 marzo si hanno ulteriori notizie tratte da corrispondenza del « Corriere italiano », che parla di 75 arrestati, tra cui un tenente della guardia nazionale. La guardia nazionale stessa sarebbe sospettata. Il 27 marzo 1866 « La Nazione » riprende l'argomento sostenendo che si sia trattato di un vero e proprio tentativo di rivolta fallito. In una corrispondenza da Trani sul « Pungolo » di Napoli, del 21 marzo 1866, si sostiene:

> Una reazione clericale cattolica era stata premeditata su vasta scala cui dovevano far eco le vicine città, tanto è vero che i più noti reazionari della nostra città erano a conoscenza di tutto e ne attendevano ansiosi i risultati.

A sua volta « Il Panaro » dava un primo resoconto nel n. 67 del 24 marzo 1866, e notizie più complete nel n. 68 del 26 marzo e 70 del 28 marzo. Secondo « Il Panaro » tutta la responsabilità è del clero ed anzi in una specie di commento riassuntivo nel n. 71 del 29 marzo 1866 si prospetta la possibilità che i fatti di Ca' de' Fabbri e di Barletta siano in realtà parte di un solo piano criminale. Quasi a convalidare la sua supposizione, nel n. 73, si riporta una notizia de « Il Diritto »:

> Morì in S. Pietro a Maiella un tal Golia Calabrese il quale, svestita la sottana pretesca, aveva abbracciata la religione evangelica; era sposato ed era

prima volta che il fanatismo antiprotestante esplodeva in modo così violento. Il « Panaro » sospetta che vi fosse un collegamento tra i fatti di Barletta e quelli di Ca' dei Fabbri, non meno gravi, anche se non vi erano stati, come nella Puglia, dei morti, e sospettava che avrebbero dovuto scoppiare disordini in altri luoghi, sfruttando anche le dimostrazioni democratiche che erano previste a favore di Mazzini e Garibaldi in alcune città il 19 marzo.

Si sarebbe, in altri termini, trattato di una manovra ad alto raggio che, partendo da eventuali difficoltà prodotte al governo da elementi della sinistra, avrebbero portato ad un colpo di stato di destra. Le grida « Viva Vittorio Emanuele » sentite a Barletta erano, in realtà, un tentativo di presentare l'azione come un sostegno al governo liberal-moderato. Il « Panaro » dice che gli stessi discorsi fatti dai quaresimalisti a Barletta erano stati ripetuti nelle chiese delle province toscane, ex pontificie e meridionali, per provocare il tumulto in occasione della benedizione papale connessa con la fine della quaresima.

La stampa cattolica, viceversa, sosteneva la responsabilità dei protestanti disgregatori dell'unità del popolo italiano, legata alla fede cattolica, che sarebbero stati gli autentici provocatori [22].

La Camera dei Deputati si occupò della strage di Barletta il 24 marzo 1866 in seguito ad interpellanza dei deputati: Corti, Lazzaro e Carbonelli, tutti della sinistra [23].

Prese per primo la parola il deputato Corti per sostenere la tesi che la strage di Barletta non era un fenomeno isolato, ma la chiara conseguenza del primo articolo dello Statuto che aveva creato una

maestro, morto fu sepolto in luogo aperto. Dopo pochi giorni il Sindaco, prete ed altri, disotterrarono il cadavere e con stupida ferocia lo calpestarono.

22 Oltre a « Il Difensore », di cui ci siamo già occupati (v. nota 28), abbiamo scelto come giornale chiave dell'interpretazione cattolica « L'Unità Cattolica » IV, n. 72, 27 marzo 1866, *La guerra religiosa nel Regno d'Italia.* La colpa dell'accaduto sarebbe dei Ministri conniventi con i protestanti, e di questi ultimi che violano la fede degli italiani. Gli eretici sarebbero mossi da orgoglio, settarismo e odio. Nel n. 74 del 29 marzo 1866 si affronta più completamente l'argomento: *I missionari protestanti nel Regno d'Italia.* Si sostiene, tra l'altro, che, mentre sarebbe legittima la presenza di missionari cattolici nell'Inghilterra protestante non lo è quella di missionari protestanti nell'Italia cattolica. Infatti, solo la Verità deve poter avere libertà d'espressione. Naturalmente anche i giornali evangelici si erano occupati dei deprecati fatti, e precisamente « l'Eco della Verità » IV, n. 22, 31 marzo 1866 e « Il Raccoglitore Evangelico », n. 13, 16 aprile 1866.

23 Atti del Parlamento italiano, Camera dei Deputati, sess. 1866, dibattiti.

differenziazione tra le confessioni religiose, e di fatto favoriva il sorgere di una reazione clericale, giustificata dall'equivoco fondamentale in cui si trovava lo stato italiano, che si proclamava contemporaneamente cattolico e liberale senza notare la contraddizione esistente tra i due termini. Chiedeva perciò la immediata modifica dello Statuto.

Il Ministro Chiaves tentava di ridurre le proporzioni del fatto di Barletta e si dichiarava contrario a provvedimenti eccezionali, nella convinzione, soprattutto, che l'autorità legittima della Provincia avesse fatto tutto il suo dovere.

Per il Corti, vi è sempre il pericolo che il governo equivochi tra l'eccezionale urgenza di un'azione e la facilità a prendere provvedimenti eccezionali del tipo di quelli connessi all'attività del generale Govone. La sinistra è sempre contraria al ricorso alla forza, ma insiste sulla necessità dell'abrogazione dell'articolo primo dello Statuto, e chiede quale interpretazione di tale articolo dia il Ministro. Il secondo intervento del Ministro degli interni doveva provocare una valanga di proteste più che giustificate da parte della stampa cattolica ed in particolare dell'« Unità Cattolica » [24]. Nel tentativo di minimizzare l'importanza dell'articolo primo dello Statuto, il Chiaves sostenne infatti che tale articolo indicherebbe soltanto che i riti ufficiali dello stato sono quelli della religione cattolica, ma non introdurrebbe affatto una discriminazione di nessun genere tra la Chiesa Cattolica e le altre confessioni religiose italiane.

L'« Unità Cattolica » si occupò dell'argomento il 30 marzo dello stesso anno, con un lungo articolo intitolato: *Interpretazione ministeriale del primo articolo dello Statuto*, in cui si sosteneva che non c'era affatto bisogno di una religione ufficiale dello stato, semplicemente per lo svolgimento di qualche rito pubblico. In qualsiasi paese i riti pubblici venivano svolti secondo la « religione della

[24] *Interpretazione Ministeriale del primo articolo dello Statuto*, ne « L'Unità Cattolica » IV, n. 75, 30 marzo 1866. Il giorno dopo lo stesso giornale pubblicava un altro articolo: *La Religione Cattolica e le Costituzioni italiane*, sostenendo che tutti gli statuti del '48, non escluso quello di Carlo Alberto, non prevedevano alcun abbandono della fede cattolica dei padri, ma al contrario la proteggevano e la difendevano. A tal proposito vedi G. PEYROT, *La legislazione sulle confessioni religiose* cit., p. 522, che conferma l'esattezza del punto di vista de « L'Unità Cattolica ».

maggioranza », ivi compreso il Belgio ove era ufficialmente proclamata la libertà e l'uguaglianza religiosa. Veniva colta l'occasione per chiedere invece un « ritorno allo Statuto », con automatiche restrizioni alle confessioni non cattoliche.

Durante la seduta alla Camera aveva preso la parola anche il Lazzaro per sostenere che si era trattato di una vera e propria sollevazione popolare come provava il raduno dei contadini dalle campagne in città, la durata della manifestazione (circa sei ore), il fatto che il giorno dopo era stato necessario chiedere un ulteriore rinforzo di militari e soprattutto per il sospetto, dal Ministro dichiarato infondato, ma da tutti avvertito, di una connivenza della forza pubblica. Possiamo aggiungere che il deputato della sinistra era nel vero, secondo le risultanze del rapporto del Procuratore generale che segnala come la guardia nazionale, schierata sulla porta della caserma, avesse osservato il nascere e lo svilupparsi della manifestazione, senza intervenire ed anzi, ad un certo punto, fosse intervenuta a fomentare il disordine.

Il Carbonelli, terzo interpellante, pone l'accento su raduni politici che si sarebbero svolti a casa del frate Postiglione e la cui gravità era stata poi confermata dai fatti avvenuti. Come in tutti i dibattiti parlamentari, vi sono anche interventi meno pertinenti, come una lunga esaltazione dei valdesi fatta dall'on. Bertea di Pinerolo, evidentemente alla ricerca di voti nel suo Collegio, senza minimamente accorgersi che il Giannini non era valdese.

La destra tenta di proporre la sospensione della discussione e piuttosto offre di accelerare il processo davanti a giurati imparziali contro i settantadue imputati. La sinistra, con Del Zio e Sineo, propone invece un'ampia discussione sulla libertà religiosa nel paese e sostiene che i fatti di Barletta siano conseguenza del *Sillabo*. Non manca un tentativo di difesa della guardia nazionale, compiuto dal deputato Massari.

Il Governo, mentre dava istruzioni per un sollecito completamento dell'istruttoria e del processo contro i religiosi ed i laici colpevoli, decideva anche di chiudere fino a nuovo ordine la chiesa evangelica di Barletta per evitare tumulti.

Dopo la dichiarazione della guerra all'Austria e il ritorno al potere del Ricasoli, l'8 ottobre 1866, Alex H. de Saint George scriveva al Presidente del Consiglio:

da quando io ho avuto l'onore di scrivere a Vostra Eccellenza il 9 maggio u. s., in occasione del suo ritorno al Ministero, io mi presi la libertà di raccomandarle contemporaneamente gli interessi dei miei fratelli, i cristiani evangelici d'Italia, valdesi e non valdesi, i cui diritti costituzionali riguardo alla libertà religiosa erano allora sul punto di essere sospesi dal potere eccezionale e dittatoriale di cui era necessario che il governo fosse rivestito all'avvicinarsi della guerra, in un momento critico così importante per il Regno d'Italia; io spero che questa lettera Vi sia giunta. Ora che, per la bontà di Dio, la guerra è terminata e che uno dei suoi scopi, la liberazione della Venezia, è stato raggiunto, io suppongo che l'azione, momentaneamente sospesa, della costituzione, stia per essere ristabilita. È per me un motivo di più d'obbedire alla voce della mia coscienza che mi spinge di ricorrere di nuovo a Vostra Eccellenza per raccomandarle in particolare i cristiani evangelici di Barletta [25].

La lettera rivela come la chiesa di Barletta fosse stata chiusa in seguito alla sanguinosa persecuzione del mese di marzo e riaperta solo al principio di settembre per essere di nuovo chiusa ai primi di ottobre con il pretesto di una ulteriore possibile reazione del clero.

A sua volta, il 15 ottobre 1866 [26], il Guicciardini rivolge al Ricasoli una lettera di accompagnamento di un inviato della chiesa di Barletta che chiede udienza al Primo Ministro per evitare che venga attuato l'ordine di sfratto da Barletta dell'evangelista Gaetano Giannini e venga revocata la chiusura della piccola comunità.

Nello stesso mese, i detenuti nel carcere di Trani rivolgevano una petizione al duca d'Aosta chiedendo il suo intervento a favore dei preti e laici incolpati, in sostanza « per aver difeso le proprie opinioni religiose »! La casa d'Aosta aveva fatta propria l'istanza, che si trova ora nell'incartamento generale dell'istruttoria svolta dal Procuratore di Trani all'Archivio Centrale dello Stato.

25 Alex De Saint George a Ricasoli 8 ottobre 1866, in Archivio di Brolio, cassetta 70, inserto 118 (segnalatomi cortesemente dalla dr. Carmela Baglione). Alex H. De Saint George era tra i fondatori del Comitato di Ginevra nel 1848 ed uno dei più provati amici dell'Opera Evangelica in Italia. Vedi ST. JACINI op. cit., pp. 236, 249.

26 Piero Guicciardini a Bettino Ricasoli, Firenze, 15 ottobre 1866, in Archivio di Brolio, cassetta 70, inserto 144.

Dopo la riapertura della chiesa evangelica di Barletta, Gaetano Giannini fu assalito una seconda volta da una turba inferocita a Terlizzi, e si salvò soltanto per la sua straordinaria calma che riuscì a placare gli energumeni. Di Terlizzi era il professore del ginnasio di Barletta che si era incaricato di fare il difensore d'ufficio del tumulto con un articolo pubblicato sul « Conciliatore » di Napoli, in cui dava tutta la responsabilità ai protestanti. Segnalo la strana coincidenza. Potrebbe benissimo essere stato l'intervento del proprietario a spingere i coloni per la seconda volta contro il Giannini.

Il processo, nonostante le sollecitudini del Governo, non si svolse molto velocemente, prima per le notevoli difficoltà connesse con un'istruttoria in cui erano implicate oltre novanta persone, in secondo luogo per l'insorgere di un'epidemia che aveva reso impossibile la convocazione delle giurie popolari. Infine si tenne nell'agosto del '67 e vi furono ventotto condanne, alcune delle quali a lunghissimi periodi di detenzione.

Gli anni che seguirono gli episodi di Barletta non furono certamente i più facili per i protestanti italiani, anche perché l'acutizzarsi della crisi di Roma, in seguito alla battaglia di Mentana, rese più sospettoso il governo della destra storica, che aveva avuto con l'ascesa al potere del generale Menabrea una vistosa spinta a destra.

Le difficoltà che incontrarono gli evangelici erano molte. Bastava, per esempio, che a Livorno il pastore valdese Ribetti partecipasse al funerale di quattro garibaldini uccisi a Mentana per giustificare un processo istituito per direttissima. Talora, invece, le difficoltà legali erano di natura più delicata, ma non meno grave.

È questo, ad esempio, il caso riportato dall'« Eco della Verità », riguardante quel Leopoldo Fabbroni di cui si è parlato come di uno degli esponenti della comunità dei fratelli di Firenze. Egli aveva sposato la vedova di un altro evangelico morto il 30 luglio 1856, Domenico Cecchetti. Costei, dopo la morte del marito, si era vista rapire dal pretore di S. Maria Novella e da un consiglio di famiglia di cui facevano parte ben due preti e un sacrestano, le sue due figlie che furono poste in un orfanotrofio, mentre essa riceveva seicento lire toscane dal governo granducale.

Dopo il matrimonio con Leopoldo Fabbroni, la mamma ed il

patrigno tentarono di riprendere le figlie, fidando soprattutto nel nuovo clima instaurato dall'unità d'Italia. Una petizione presentata al Procuratore della Corte d'Appello di Firenze risultò inutile, così che solo nel 1866 si riuscì ad ottenere che fosse convocato un nuovo consiglio di famiglia formato dai parenti della madre e presieduto dal pretore di S. Maria Novella.

Il 30 gennaio 1867 veniva deciso all'unanimità, con la sola opposizione del pretore, che le figlie fossero restituite alla madre. Il 15 marzo 1867 il tribunale di Firenze si rifiutò di ratificare la decisione del consiglio di famiglia sostenendo che nel monastero le fanciulle stavano ricevendo una buona educazione e toglierle sarebbe stato frutto di malinteso affetto. Il secondo motivo sarebbe stato che la restituzione delle figlie alla madre avrebbe sacrificato i loro autentici interessi, ed il terzo era il più importante di tutti, « la madre ed il patrigno sono protestanti ».

Il 16 maggio 1868 la signora Fabbroni riuscì finalmente ad andare a salutare le figlie nel convento; dopo i saluti di prammatica la madre chiese alle figlie ormai diciottenni se desiderassero tornare a casa; la più piccola rimase silenziosa, ma la più grande rispose:

> No, io sono libera, dipendo non da te, ma dalle persone che mi hanno messo in convento, io posso fare ciò che voglio, rimarrò qui perché tu sei protestante.

Immediatamente intervennero il prete, il guardiano, e molte altre persone che cacciarono fuori i coniugi Fabbroni. Due giorni dopo, costoro furono convocati al comando di polizia ed accusati di aver violentato la volontà della ragazza; furono pertanto condannati, la madre ad un giorno di prigione, il patrigno e due zii della ragazza a venti giorni per aver voluto togliere, con la violenza, la figlia più anziana dal convento. Il periodico inglese « A Voice from Italy », che riporta la notizia, fa notare che il segreto di una sentenza così strana consisteva nel fatto che il signor Fabbroni era il depositario a Firenze della Società Biblica Britannica e Forestiera da cui dipendevano i colportori della Toscana, Romagna e di altre parti d'Italia [27].

[27] Vi fu una prima condanna dal Tribunale correzionale 28 novembre 1868 e una seconda dalla Corte di appello di Lucca nel marzo 1869. Sulla personalità del Fab-

D'altra parte l'anniversario dei fatti di Barletta fu caratterizzato da un nuovo tumulto a Guastalla contro i valdesi; nel luglio successivo, toccò lo stesso – come vedremo – ai « liberi », alla Spezia. La pace religiosa era dunque difficile da ottenere [28].

2. Attività delle Chiese Cristiane Libere dal 1865 al 1870

Dopo l'assemblea generale del 1865 le Chiese Cristiane Libere ripresero il loro cammino superando definitivamente la crisi nata in seguito al libro del Rossetti e del Guicciardini.

In realtà convivevano in seno al medesimo organismo due tendenze; una considerava l'assemblea bolognese come la premessa per una strutturazione più organica del movimento delle Chiese Libere in Italia; l'altra, invece, capeggiata dal Guicciardini e dal Rossetti, pensava che l'assemblea stessa fosse stata uno spiacevole incidente destinato a non ripetersi. In realtà dovranno passare cinque anni prima che venga convocata una seconda assemblea destinata a scindere in due il movimento [29].

La chiesa di Torino, che era stata curata fino al 1865 dal Rossetti, aveva superato la grave crisi del 1860-61, ed era ora una delle comunità più attive. Dopo la partenza del Rossetti ne avevano preso la direzione due uomini molto semplici, Luigi Delcré e Giuseppe Corlando, uno, in origine, agricoltore, ed il secondo, operaio, entrambi discepoli del Rossetti e finanziati dal Guicciardini.

broni, depositario a Firenze della Soc. Biblica Britannica e Forestiera, possono dar luce due suoi scritti, *Breve storia della Chiesa di Gesù Cristo in Firenze ed altri paesi della Toscana dal 1849 al 1869*, ms. Comba XI, e *Dell'opera di Dio in Italia fatta dalla Chiesa Cristiana Evangelica in Italia*, Firenze, 1901.

28 A.C.S. Min. di grazia, giustizia, divisione gen., miscellanea 1867, cart. n. 9, affari penali, protocollo ris., n. 447, div. II, « riguardanti il tumulto a Guastalla contro il colportore Eletti e contro Giovanni Benassi, fautori degli evangelici ». Su questo episodio vedi il racconto di G. Rostagno, *Le mie memorie*, Torre Pellice, 1946, pp. 20-21. A proposito dell'evangelizzazione a Guastalla ed in genere nella bassa Padana, vedi F. Manzotti, *I valdesi a Guastalla e nella bassa Padana*, in « Nuova Rivista Storica » XLI (1957), pp. 418 ss.

29 L'assenza in questi anni di un periodico del nostro movimento fa acquistare ancora maggiore importanza al « Quarterly Record » cit., anche se, a partire dal 1868, il Lagomarsino aveva cominciato il giornale « Il Risveglio » di tendenza, però, più incline ad una regolamentazione nella vita ecclesiastica e lontano pertanto dal gruppo guicciardiniano che questo lavoro intende seguire.

Nel 1869, però, la comunità fu esposta a un grave pericolo, per la presenza in Torino di John Nelson Darby, che aveva tentato di svuotare la chiesa, riuscendo, tra l'altro, ad attirare a sé lo stesso Delcré, oltre ad un altro ex « libero », Giovanni Castelli [30].

Gli emissari darbisti accusavano tra l'altro i predicatori della Chiesa Libera di essere mercenari perché ricevevano stipendi regolari. Immediatamente il Rossetti scrive:

> Il Signore vi rammenti che vi ha strappato all'uomo di Roma, per unirvi a Cristo; guai a noi se ora lasciamo Cristo per unirci ad un altro uomo, modellato su quel di Roma e che fu sempre animato dallo spirito di Diotrefe, come voi sapete. Mi dispiace del povero Castelli; l'ho partorito al Signore, l'ho amato ed anche educato alla Parola, non avrei mai creduto che venisse costà per disfare la testimonianza di Dio.

La cosa più strana è che, mentre i darbisti criticavano il Corlando ed il Delcré perché ricevevano uno stipendio regolare dal conte (che era aumentato nel '68 a sessanta-settanta lire al mese), essi ricevevano una cifra molto maggiore sotto forma di sussidio. Il Rossetti trovava risibile la differenza, e notava il farisaismo di una tale distinzione.

Non veniva però scosso nella sua fede:

> in conclusione, fratelli miei, noi crediamo che i darbisti faranno un po' di rumore, ma dopo qualche tempo cesseranno. Gli italiani non sono dediti alla mormorazione, e quei pochi fratelli che ora seguono il Darby apriranno un giorno gli occhi, e ritorneranno al primo amore, e alla loro comune radunanza. Ci vorrà pazienza e perseveranza nelle preghiere.
>
> Amatevi e compatitevi.

Contemporaneamente a questa azione personale del Darby, nacque un periodico « Il Dispensatore », che è tuttora esistente. Le comunità darbiste restarono, però, sempre molto poche e molto piccole. Attualmente se ne contano a malapena una decina, per giunta divise fra di loro. La morte del Darby, nel 1882, portò

[30] T. P. Rossetti a Giuseppe Corlando, 24 novembre 1869; lettera conservata in casa Corlando, Genova come le lettere citate nelle note seguenti.

infatti a nuove divisioni fra i suoi seguaci che ebbero eco anche in Italia: fra l'altro, nacque un secondo periodico darbista « Il messaggero cristiano » anch'esso esistente ancora, prima a Torino e poi a Valenza.

Ad onta delle difficoltà, il lavoro nel Piemonte ebbe in questi anni una notevole ripresa, in particolare nella zona dell'Astigiano e dell'Alessandrino. Proprio in questi anni, si ebbe la formazione di una serie di comunità rurali, destinate a moltiplicarsi in avvenire. Ad Alessandria, nel '65, si era recato il maestro Vincenzo Bellondi che aveva ridato slancio alla comunità, mentre altri evangelisti si recavano nei paesi vicini, in particolare lungo la linea ferroviaria Alessandria-Piacenza e nei paesi collinari attorno alla città; si sviluppava così un gruppo a Bassignana dove vi era stato un vero e proprio moto di separazione di varie famiglie dalla Chiesa Romana. Esse avevano chiamato da Alessandria il predicatore Beria, ed avevano dato vita ad una chiesa che avrebbe avuto sempre una certa vitalità.

Dionigi Magnani, dopo il fallimento dell'esperienza milanese, si era trasferito a S. Marzano, dove, nonostante le difficoltà costituite dall'arrivo di missionari cattolici i quali avevano tentato di aizzare le popolazioni contro l'opera, era ruscito ad organizzare una fiorente chiesa con l'immancabile scuola elementare, pagata con i fondi di Giorgio Müller [31]. Altri gruppi erano nati nella cittadina di Tortona, da cui poi si sarebbe sviluppato il lavoro a Voghera, nei pressi di Guazzora e Montecastello. Continuava frattanto, anche se fra molte difficoltà [32], l'attività dell'antica chiesa di Fara novarese.

In Lombardia la comunità forse più grande e più organizzata è quella di Milano, dove vi sono due sale della Chiesa Cristiana libera, capaci di raccogliere complessivamente quattrocento persone, dieci diaconi, tre evangelisti, e si chiede ora il quarto. Tale chiesa, guidata dal Lagomarsino e dal Tealdo, avverte in modo particolare la necessità di una maggiore organizzazione delle Chiese

31 Vedi necrologio in « Vedetta Cristiana » XII (1881), n. 9, p. 136. Vedi pure il resoconto di una disputa tra evangelici e cattolici avvenuta a S. Marzano Uliveto nel 1868 con notizie sulla situazione del paese negli anni precedenti in « Vedetta Cristiana » III (1872), n. 21.

32 Cfr. « A Quarterly Record » cit., 1866 n. 2 e n. 5.

libere e si pone perciò alla testa del movimento per una unione tra le comunità locali. Tali esigenze erano altresì sottolineate dal notevole impulso dato dalle Chiese libere milanesi alla scuola per evangelisti tenuta a Milano dal 1867 al 1870 sotto la direzione di William Clark, da cui doveva uscire un gruppo di predicatori seguaci della tendenza del Gavazzi [33].

Una nuova comunità era nata in questi anni a Como sotto la guida di Giacomo Spigno; all'inizio del 1865 il lavoro in Lombardia si allargava con il costituirsi di un gruppo a Sondrio.

Brescia, a sua volta, continuava ad avere una piccola comunità curata dal Manenti; questi, dopo il '66 si sarebbe poi trasferito a Mantova, dove, con l'appoggio del cognato Zanini [34], avrebbe fatto sorgere una comunità abbastanza numerosa e una scuola elementare. Anche dopo la partenza del Manenti la comunità di Brescia avrebbe comunque continuato la sua attività sia pure più stentatamente.

Come sempre l'attività evangelica portava con sé una reazione clericale: l'attività della città di Como aveva determinato l'intervento dell'« Unità Cattolica » e del « Corriere del Lario », mentre l'inizio dell'opera evangelica a Sondrio provocava un duro articolo di un prete locale sul giornale « Valtellina »; del resto poco prima l'« Unità Cattolica » aveva riferito di una manifestazione di seimila popolani a Caravaggio, per protestare contro l'arrivo dello Spigno [35].

Con la liberazione del Veneto si ebbe poi l'inizio di un'opera di evangelizzazione a Venezia e nelle principali città della regione;

33 Per quanto riguarda la comunità di Milano e la scuola del Clark, vedi G. Spini, *L'evangelo e il berretto frigio* cit., p. 29 ss.

34 Per quanto riguarda le notizie su Mantova, vedi « Vedetta Cristiana » II (1871), n. 12. Per Brescia, vedi notizie su « A Quarterly Record », n. 2. Su « L'Italia Evangelica » I (1881), p. 142, Carlo Zanini dà notizie retrospettive sulla storia della Chiesa Libera in Brescia, dicendo che dopo la partenza del Manenti nel 1866 era divenuta una stazione visitata da Mantova e piuttosto languente, ma mai spenta del tutto.

35 Sul lavoro a Como, vedi « L'Unità Cattolica » I, n. 14, 13 novembre 1963, che cita « Il Corriere del Lario », n. 45, del 7 novembre. Sulla protesta a Caravaggio, vedi « L'Unità Cattolica » II, 24 gennaio 1864. Per Sondrio, vedi « La Valtellina », n. 188, 28 gennaio 1865: *Predicatore in Sondrio*, « A Quarterly Record » cit., n. 2.

tale opera gravitò soprattutto nella sfera d'influenza della chiesa di Milano che stava organizzando la futura Chiesa Cristiana Libera in Italia.

In Emilia, oltre alle comunità già costituite, nacquero quelle di Ferrara e Ravenna, curate prima dallo Zanini e poi dal Manfredini; in esse, accanto alle adunanze religiose, si tenevano anche riunioni femminili, di lavoro e di studio, ed esistevano anche mutue per gli operai.

La comunità di Genova, ormai superata la crisi dovuta all'allontanamento del De Sanctis, aveva un'ottantina di membri; fino ad ora l'organizzazione intera aveva lasciato a desiderare perché il De Sanctis e il Mazzarella avevano tenuto la direzione di tutta la comunità, ma con l'arrivo dell'evangelista Fedele Betti, che opera con l'assistenza del Mazzarella, si svolgono le elezioni degli anziani e dei diaconi.

La tendenza del Rossetti e del Guicciardini aveva invece il suo centro a Firenze ove esisteva, secondo le informazioni date dal « Record », una chiesa composta di oltre quattrocento membri in cui era sviluppato il ministero cristiano e che era provvista di evangelisti, pastori, anziani e diaconi.

Tra gli altri, dopo il '66, risiede a Firenze anche il Rossetti. Quando, qualche anno più tardi, la comunità aprì un nuovo locale in via Maggio, si continuò l'evangelizzazione nel vecchio locale con l'intervento di Bonaventura Mazzarella, durante le sue lunghe soste fiorentine, come deputato al Parlamento. Meno numerosa è l'altra comunità fiorentina diretta dal Gualtieri fino alla sua morte e che più tardi confluirà nella chiesa del Gavazzi [36].

A Pisa, la comunità diretta dal De Michelis aveva circa cinquanta persone, con riunioni ogni sera dell'anno e una evangelizzazione la domenica mattina. Era stata organizzata una specie di mutua con contribuzioni settimanali di cinquanta centesimi per

36 Il primo evangelista di Genova dopo l'unità d'Italia e la conseguente rinuncia del Mazzarella, ad un ministero a pieno tempo, fu Fedele Betti che era stato arrestato a Firenze nel 1851 e che morì nel 1864. Fu sostituito da Serafino Beruatto. Vedi « A Quarterly Record » n. 1 e n. 10, con la notizia sull'attività del Rossetti a via Maggio e del Mazzarella nella vecchia sala della Barriera a Firenze.

permettere l'assistenza ai fratelli ammalati ed anche per consentire di aiutare quei membri che « fossero licenziati dal loro lavoro a causa della fede evangelica ».

Centro organizzativo della vita della chiesa, era la così detta « riunione di famiglia » che serviva a fissare le direttive generali dell'opera e cui partecipavano tutti i membri attivi, o come si soleva dire, « in comunione ». Erano considerati tali coloro i quali avessero fatto una dichiarazione di fede evangelica alla presenza della comunità e pertanto partecipavano al rito domenicale della « Santa Cena» . Da un punto di vista cultuale era tale rito il centro dell'attività ecclesiastica cui partecipavano tutti i membri con preghiere, inni spontanei, sotto la presidenza dell'evangelista il quale, in precedenza, aveva tenuto direttamente una riunione di evangelizzazione. Durante la settimana si avevano incontri di preghiera in cui tutti avevano libertà d'intervento e di studio, diretti a volta a volta da coloro cui veniva riconosciuta una particolare preparazione.

Mentre la guida spirituale della comunità era affidata all'evangelista ed agli anziani, quella pratica comprendente la mutua, la riunione femminile e la scuola era diretta da diaconi. L'una e l'altra funzione era elettiva. La scuola evangelica di Pisa era nata il 9 marzo 1863 con una sezione femminile ed una maschile ed era stata finanziata con capitale tedesco. La chiesa era in maggioranza formata da operai e da contadini, pur non mancando qualche dotto come, ad esempio, il prof. Giuseppe Giglioli, titolare di antropologia all'università di Pisa, morto nel 1865, che era stato assiduo frequentatore della comunità, ed aveva espresso il desiderio di un funerale evangelico.

Nella zona di Pisa, le difficoltà non erano cessate, pur riguardando più i paesi del circondario che la città. Oltre alla lotta accanita condotta dal clero vi erano poi ragioni più propriamente legate all'organizzazione della comunità ed ai suoi rapporti con le altre chiese evangeliche.

La posizione del De Michelis sia contro la proposta di « alleanza evangelica », avanzata dal Geymonat, che a favore del libro *Principii della Chiesa Romana [...]*, aveva fatto nascere una polemica con la Chiesa Valdese che ora accusava il predicatore evangelico di non credere alla divinità di Cristo. Partecipa alla difesa del-

l'evangelista lo stesso Guicciardini, testimoniando della fedeltà fino allora dimostrata dal De Michelis. La vertenza pare concludersi con una dichiarazione di solidarietà con il De Michelis da parte di trentotto membri di chiesa [37].

Durante il soggiorno estivo del De Michelis ad Arcola si devono registrare nuove difficoltà che coinvolgono le due comunità curate dal Dassio, quelle di Arcola e di La Spezia.

Nella città ligure, la chiesa evangelica aveva già dovuto affrontare molte difficoltà e, tra l'altro, era stato difficile ottenere la stessa apertura di un locale di culto. Ora, il 29 luglio 1867, durante la predicazione di un giovane aiuto-evangelista, tra l'oratore ed una ascoltatrice cattolica sorse una polemica destinata a trascinarsi per vari giorni ed a cui avrebbe finito per partecipare lo stesso De Michelis. Il 31 luglio pomeriggio si ha un tumulto popolare sventato dal pronto intervento della forza pubblica [38].

Intanto il Dassio, che aveva fondato la comunità di Arcola fra grandi difficoltà per la resistenza della popolazione, si trasferisce a La Spezia e nasce una grave polemica tra la comunità di Arcola e quella di La Spezia a proposito del battesimo.

Abbiamo già visto come la diffusione delle idee battiste avesse raggiunto l'ambiente dei « fratelli » inglesi ed in particolare come il Groves ed il Müller si fossero fatti battezzare per immersione. Tale atto era visto come un'ubbidienza al comando del Cristo: « andate e battezzate », ed era anche una forma di testimonianza del rifiuto della comunità di tipo multitudinario in cui si battezzano i bambini, per l'accettazione, invece, di libere comunità di credenti.

In Italia, la grande maggioranza delle Chiese Libere era pedobattista, ma non mancava un gruppo, cui appartenevano anche il

37 A proposito della chiesa di Pisa e del De Michelis, vedi « A Quarterly Record », nn. 3, 4, 5, 8, 9, 10. Sulla polemica tra il De Michelis e la sua comunità, vedi « L'Eco della Verità » IV, n. 9, 28 dicembre 1866 e n. 10, 5 gennaio 1867. A proposito del prof. Giuseppe Giglioli, vedi necrologio di Enrico Mayer su « Il Cittadino » di Pisa, n. 7 e il « Temporale » di Firenze, n. 10, dell'anno 1865.

38 Su *La Spezia*, vedi « A Quarterly Record » (1867), n. 8 e « L'Eco del Golfo », agosto 1867.

Guicciardini ed il Magrini, che riteneva il battesimo d'acqua una pura formalità, valida al tempo degli apostoli come forma di penitenza, ma sostituita nella chiesa dal battesimo di Spirito Santo.

Probabilmente si trattava di una reazione al ritualismo cattolico che il Guicciardini estendeva al rifiuto di ogni forma liturgica, ivi compresa la recitazione del « Padre nostro ».

Questo contrasto durerà a lungo nelle chiese di cui ci occupiamo, tanto che né Firenze, né Torino ammisero mai il battesimo d'acqua. Lo stesso Rossetti prese la decisione di farsi battezzare solo più tardi, nel 1874, seguito da molti altri evangelisti.

Il Dassio aveva accettato il battesimo per immersione e aveva invitato le comunità di La Spezia e di Arcola a seguirlo, provocando una scomunica da parte di quest'ultima con l'appoggio del De Michelis [39].

A Carrara vi era stato un primo tentativo protestante nel 1862, con l'opera dell'americano William Gallogly Moorehead che era rimasto nella zona fino al 1864, venendo infine sostituito dal Perazzi, reduce dall'avventura di Volterra cui abbiamo fatto cenno nel capitolo precedente. Poco dopo veniva sostituito nella zona dal maestro evangelista Jean Pierre Luquet, che si stabiliva nel paesino di Torano di Carrara, mentre la nascente comunità della città veniva affidata ad Ercole Volpi, preparato nella scuola teologica di Milano. Una delle prime attività del Luquet a Torano di Carrara fu di partecipare alla nascita di una mutua operaia, che si veniva così ad affiancare alla chiesa ed alla scuola.

È abbastanza significativo che, proprio in coincidenza con l'inizio del lavoro di Luquet, si abbia un rapporto di polizia su una mutua operaia iniziata dai mazziniani a Torano di Carrara e sul pericolo della continuazione di cosí preoccupante iniziativa [40]. Sarà lo stesso Luquet, che più tardi si riconoscerà autore dei primi tenta-

[39] Vedi « A Quarterly Record » (1867), n. 9.

[40] « L'Eco della Verità » I, n. 48, 24 settembre 1864, dà le prime notizie sull'inizio dell'opera evangelica a Carrara. Notizie sul proseguimento del lavoro in « L'Eco della Verità » II, n. 6, 19 novembre 1864. Dopo incidenti di folla il Perazzi fu esortato ad andarsene da un opuscolo anonimo: *I barbetti di Carrara* e dallo stesso delegato di polizia, « L'Eco della Verità » II, n. 9, 24 dicembre 1864. Dal 1867 a Torano di Carrara si stabilisce il Luquet ed a Carrara il Cestaro, vedi « L'Eco della Verità » IV, n. 35, 29 giugno 1867; V, n. 6, 7 dicembre 1867; n. 10, 4 gennaio 1868.

tivi di una mutua a Torano, e non mi pare azzardato concludere che il lavoro evangelico penetrò a Carrara in concomitanza con l'attività mazziniana o democratica. È difficile, infatti, stabilire l'esattezza dell'aggettivo usato dagli informatori della polizia.

Molte difficoltà incontrate dal movimento potevano nascere proprio dal fatto che l'azione religiosa degli evangelici liberi veniva sovente a coincidere con quella politica dei democratici e dei repubblicani, sia perché le classi sociali in cui gli evangelici penetravano erano quelle più facilmente raggiunte dalla democrazia politica (proletariato industriale e contadini dell'Italia settentrionale), sia perché quasi tutti gli uomini del risveglio religioso italiano erano in realtà dei convinti democratici ed erano stati reclutati tra gli antichi cospiratori.

Malinconica e triste fu la sorte della comunità di Napoli, che non sopravvisse molto al distacco dalla Chiesa Wesleyana, in parte per la mancanza di fondi, ed in parte, perché non si riuscì a trovare un evangelista adatto per tale città [41].

Ben diversa, invece, la sorte delle comunità pugliesi che, dopo Barletta, videro sorgere chiese a Corato, Trani, Lecce, tanto che nel '70 poteva aprirsi una biblioteca evangelica in Lecce. Oltre al Giannini si trasferì in Puglia un altro evangelista del gruppo iniziale delle Chiese Libere, Giacomo Spigno, mentre la Chiesa Valdese accettava di non iniziare un lavoro nelle zone dove vi fosse già una presenza di altri evangelici [42].

Non vi erano state più assemblee generali fin dal 1865, anche se Lagomarsino e Tealdo, in stretto rapporto con il Gavazzi, avevano cercato di preparare la tanto auspicata riunione organizzatrice, mentre il Gavazzi stesso aveva predicato a Bologna nel '68 nella chiesa libera, dove era viva una assai forte corrente antiguicciardiniana. Purtroppo una delle conferenze terminò in una dimostrazione antigovernativa che si concluse con l'espulsione di Gavazzi dalla città [43].

41 « A Quarterly Record » (1866), n. 5.

42 A proposito dell'attività di Giacomo Spigno a Lecce, vedi « Vedetta Cristiana » I, 1870, n. 5, *Notizie da Lecce*; II, 1871, n. 17-23, *Risposta alle accuse dell'arciprete Cosma di Lecce*; G. SPIGNO, *Ai fratelli di terra d'Otranto*, « Vedetta Cristiana » V (1874), p. 165, n. 25, e anche *La chiesa evangelica italiana dopo 25 anni* (1870-1895), pp. 35-36, Firenze, 1895, un brano di Spigno sulla chiesa di Trani.

43 Vedi L. SANTINI, *Alessandro Gavazzi* cit., p. 171.

Si era formato un comitato per la nascita di una chiesa, una nella organizzazione, ma libera nelle forme e nell'autonomia delle singole adunanze. Contemporaneamente il gruppo del Guicciardini e del Rossetti rispose con due iniziative che avrebbero dovuto portare ad un maggior collegamento fra le chiese, senza la creazione di una vera e propria nuova denominazione.

Tali iniziative furono l'Ágape di Spinetta, e il giornale « La Vedetta Cristiana », rispettivamente nate nel 1868 e nel 1870 [44]. Nel giugno del 1870 ventidue chiese libere si riunivano a Milano dando vita alla Chiesa Cristiana Libera in Italia, di forma presbiteriana, che godette l'appoggio finanziario della Chiesa Libera di Scozia e il cui primo presidente fu il Gavazzi. Ma di questa chiesa è stata già tracciata la storia da Giorgio Spini (*L'Evangelo e il berretto frigio*, Torino 1971).

La chiesa di Firenze rispondeva con una lettera firmata da quarantotto credenti che rifiutava a chicchessia il diritto di rappresentanza delle singole comunità. A Stradella si riuniva nell'agosto di quell'anno la terza Agape che permetteva di contare le forze rimaste in quella che fu chiamata « la libertà che è in Cristo ». Quest'ultima corrente avrà come guida, nel primo periodo della sua vita organizzata, due dei più prestigiosi *leaders* della Chiesa Libera, il Guicciardini e il Rossetti. Conserverà come organo di stampa la « Vedetta Cristiana » e come strumento di coesione e di incontro l'Agape. Tale corrente, pur sopportando numerose trasformazioni e vicissitudini, ha mantenuto fino ai giorni nostri una sua vita autonoma e fa tuttora parte viva del piccolo mondo evangelico italiano. È ora conosciuta sotto il nome di « Chiesa Cristiana dei Fratelli » ed è diffusa in tutte le regioni della penisola.

Si giungeva così a quel fatidico 1870 che doveva segnare una data fondamentale non solo per la storia d'Italia, ma anche per il movimento da noi preso in esame, che si sarebbe infatti, in tale anno, definitivamente scisso in due tronconi aventi rispettivamente come *leaders* il Gavazzi, il primo, e il Guicciardini e il Rossetti, il secondo.

44 Per « La Vedetta Cristiana » e le Agapi, vedi cap. VI, par. 2 *a*).

Capitolo VI

LE CHIESE CRISTIANE LIBERE DOPO IL 1870

1. Panorama generale del protestantesimo italiano dal 1870 al 1886

a) *Il clima politico*

Il 1870 fu veramente un anno decisivo nella storia d'Italia anche per quanto riguarda l'aspetto religioso. Il Concilio Vaticano, proclamando il dogma dell'infallibilità papale, faceva cadere le ultime illusioni di una riformabilità della Chiesa Cattolica e di una riconciliazione imminente tra stato e chiesa. Ai conciliatori rimase solo la scelta tra una uscita clamorosa dalla chiesa od un lento rientro nei ranghi.

Anche le residue speranze di una presa di posizione dei vescovi italiani, od almeno di parte del clero, caddero nel nulla. Lo stesso gruppo bolognese del Gennarelli, che aveva partecipato al tentativo politico-religioso del Ricasoli, andò lentamente trasformandosi, tanto che il periodico, che ne era l'espressione, abbandonò il titolo di « Rinnovamento Cattolico » per assumere quello più modesto di « Riforma disciplinare del clero » [1].

L'« Esaminatore », passato dalle mani di Stanislao Bianciardi a quelle del rev. Langdon, un episcopaliano americano, il quale aveva posto al centro della sua attività il sogno di un risveglio interno del cattolicesimo che potesse costituire la premessa per un vero movimento ecumenico, doveva spegnersi di lì a poco. D'altra parte il Ricasoli stesso, dopo avere per un istante condiviso la rivolta vecchio-cattolica, se ne poneva ufficialmente in disparte [2].

[1] Vedi G. Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, 1953; F. Fonzi, *I cattolici e la società italiana dopo l'unità*, Roma, 1953, e ancora Carmela Baglioni, *L'ultimo Ricasoli*, tesi di laurea cit. Fondamentale resta R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, cit. Vedere inoltre S. Marchese, *La riforma mancata*, Milano, 1961.

[2] Vedi in particolare Marcella De Ambrosis, *Protestanti e riformisti italiani nel Risorgimento*, in *Atti e Memorie del Museo del Risorgimento di Mantova*, 1968,

Neppure lo scisma vecchio-cattolico riuscì a dare vita nel nostro paese ad un movimento popolare di rinnovamento religioso. Nel 1872 si cercò di organizzare qualcosa anche in Italia, con l'intervento di padre Giacinto Loyson, che tenne alcune conferenze a Roma e con un giornale, l'« Esperance de Rome » [3], di cui uscirono pochi numeri; ma tutto ciò costituì una fiammata destinata a durare poco.

L'« Osservatore Romano » poteva cantare vittoria e considerare l'insuccesso del giornale come un trionfo del papato, anche se, di lì a poco, il 12 maggio 1872 veniva costituito un comitato vecchio-cattolico con sede in Roma, del quale facevano parte, oltre al Presidente onorario Giacinto Loyson, altri personaggi che ritorneranno più tardi nel successivo tentativo vecchio-cattolico del conte di Campello [4].

Nello stesso periodo, la breccia di Porta Pia aveva segnato la rottura definitiva tra Chiesa Cattolica e nuova Italia. Fino a quel momento, lo stato e la chiesa avevano continuato a combattersi e i loro rapporti erano stati contrassegnati da una costante tensione;

che pubblica, tra le altre, una lettera del Langdon al vescovo di Lincoln del 9 febbraio 1871. Vedi anche la già citata tesi di laurea di CARLA LONG, *Le missioni americane in Italia nel sec. XIX*; P. GISMONDI, *Dottrina e politica ecclesiastica di Bettino Ricasoli*, in R.S.R.I., XXIV (1937), pp. 1071-1113, 1256-1301.

[3] Non è stato possibile rintracciare alcuna copia de « L'Esperance de Rome ». Esistono però delle recensioni dell'opera: da parte cattolica vedi *Un trionfo di Roma*, in « Osservatore Romano », XII, n. 96, 27 aprile 1872, in cui si parla della fine delle pubblicazioni del giornale « L'Esperance de Rome » come di un trionfo del cattolicesimo e di una sconfitta definitiva di Giacinto Loyson. Con ben altro animo si occupa del giornale T. P. ROSSETTI, *« L'Esperance de Rome » e la Chiesa dei vecchi cattolici*, in « Vedetta Cristiana », III (1872), n. 5 e T. P. ROSSETTI, *I programmi ed i principi de « L'Esperance de Rome »*, in « Vedetta Cristiana », III (1872), n. 7.

[4] Vedi « Osservatore Romano », XIII, n. 108, 12 maggio 1872. Fanno parte del Comitato: Giacinto Loyson presidente onorario, D'Altagena presidente effettivo, Nery vice-presidente, prof. Caprera segretario, avv. Molfese tesoriere. Presso l'Archivio di Stato di Monaco di Baviera esiste una lettera del Comitato dei vecchio-cattolici di Roma del 22 maggio 1872 al Döllinger, dalla quale risulta la stessa composizione del Comitato. Vedi M. DE AMBROSIS, *Protestanti e riformisti italiani nel Risorgimento*, in « Rassegna di politica e di storia », XIV (1968), n. 165, p. 4, nota 7. Vedi pure *Le conferenze del padre Giacinto*, in « Vedetta Cristiana », III (1872), n. 8. Sul problema vecchio-cattolico vedi bibliografia aggiornata in R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, cit., pp. 368-373.

A proposito della chiesa vecchio-cattolica del conte di Campello a fine secolo, vedi il giornale « Il Labaro della Riforma Cattolica », edito dal 1890 al 1900 a S. Remo e diretto da Ugo Janni. Cfr. pure A. ROBERTSON, *The Count Campello and Catholic Reform in Italy*, London, 1891.

tuttavia vi erano stati in gioco interessi troppo grossi perché le due parti potessero far finta di ignorarsi o rompere definitivamente le relazioni [5].

La conquista di Roma e la sua trasformazione in capitale d'Italia determinò da parte di Pio IX la rottura totale col governo italiano, senza pregiudicare minimamente il suo controllo religioso sul popolo [6]. Il governo liberale rispondeva a questo atteggiamento con la legge delle guarentigie, che partiva ancora dal presupposto della possibilità, per la Chiesa Cattolica, di esercitare il potere spirituale in Italia, rinunciando, però, ad ogni forma di potere politico. Nello stesso anno 1871 la Camera, attraverso l'ordine del giorno Mancini, sanciva d'altra parte il principio della libertà religiosa per gli acattolici.

L'autore della legge delle guarentigie fu il ministro Ruggero Bonghi, ispiratore principale della « Nuova antologia » e liberale illuminato. Può essere interessante, a questo proposito, la lettura di un notevole saggio del Bonghi scritto proprio durante la fase preparatoria della legge delle guarentigie. Esso compare nel dicembre 1870 e il titolo contiene già tutto un preciso programma: *Le Chiese Libere* [7].

Il Bonghi conduce un'analisi molto dettagliata dei rapporti tra chiese e stato, sia nei paesi dove esiste ancora religione di stato, che in quelli in cui vi è completa separazione tra i due enti; in particolare si sofferma sulla situazione belga che interessava direttamente la Chiesa Cattolica. Egli mette in rilievo, tuttavia, i limiti di questa esperienza, dovuti alla mancanza di autonomia della chiesa dallo stato, avendo essa ancora carattere di istituzione assistita. L'analisi, invece, della condizione delle comunità americane e della Chiesa Libera di Scozia e di Svizzera, lo induce ad affermare che non vi possa essere vero progresso civile e religioso là dove vi sia, in qualche modo, confusione di poteri. Dal punto di

5 A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., pp. 173-262.

6 Vedi L. Ambrosoli, *La tradizione del Risorgimento e l'atteggiamento dei cattolici dopo l'unità*, in R.S.R.I. XXXVIII (1951), pp. 197 ss. Vedi anche F. Chabod, *Storia della politica estera italiana, le premesse*, cit. Vedi pure Ar. Della Torre, *Il Cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti*, in S. Reinach, *Orpheus, Storia generale delle religioni*, Milano, 1912.

7 R. Bonghi, *Le Chiese Libere*, in « Nuova Antologia », XV (1870), pp. 717-758.

vista economico, gli pare di dover segnalare la superiorità indiscussa della forma inglese di *corporazione religiosa* che garantirebbe la vera dignità e l'indipendenza del clero, nell'esercizio delle proprie funzioni, dallo stato. È evidente il contrasto tra queste affermazioni perentorie del Bonghi e l'articolo primo dello Statuto, formalmente ancora in vigore [8].

Partendo da queste premesse non si potevano riconoscere sovranità neppure simboliche al papa, se non si voleva pregiudicare tutta la costruzione dello stato liberale, di cui il Bonghi prevedeva la fine, qualora fosse pregiudicata l'intangibilità del territorio della patria.

La rottura fra chiesa e stato fu quindi completa dopo il 1870: non sedettero più alla Camera, neppure a titolo personale, personaggi notoriamente cattolici come il Cantù o Vito d'Ondes Reggio e, d'altra parte, l'anticlericalismo, persa l'ideale meta di Roma, divenne soltanto un fatto di costume, importante, ma sempre meno legato ad entusiasmi del tipo di quelli che avevano animato i garibaldini di Aspromonte e Mentana.

Date queste condizioni di fatto, gli evangelici cessavano di essere le truppe d'assalto nella lotta contro la Curia romana, ed anche la loro polemica diventava sempre più stantìa ed avulsa dalla realtà.

È impressionante paragonare l'interesse che giornali cattolici quali « L'Armonia » e la « Civiltà Cattolica » mostravano verso i primi tentativi proselitistici evangelici avvenuti attorno al 1850-1860, con le rare citazioni che si possono rintracciare sugli evan-

8 Si era cercato di annullare l'effetto dell'art. 1 dello Statuto con l'ordine del giorno Mancini, del 18 marzo 1871, che affermava:

> « La Camera... ritenendo che l'abolizione delle istituzioni preventive e di ogni ingerenza governativa nell'esercizio del culto e della libertà religiosa sarà mantenuta ed applicata a profitto di tutti i culti professati nello Stato, passa all'ordine del giorno ».

Sull'ordine del giorno Mancini vedi G. PEYROT, *La legislazione sulle confessioni diverse dalla cattolica,* cit., pp. 536-538. Vedi anche F. SCADUTO, *Guarentigie pontificie e relazioni fra Stato e Chiesa,* Torino, 1889. In generale sul problema vedi M. RAVÀ, *Rilevanza dei presupposti storico politici nell'interpretazione della legislazione ecclesiastica,* Milano, 1963. Sono noti i contatti tra Ruggero Bonghi e le Chiese Evangeliche; vedi ST. JACINI, *Un riformatore* cit., p. 266. Si può notare anche l'esistenza di un carteggio tra il Mancini e Bonaventura Mazzarella in M.C.R., busta 872, n. 70, busta 877, n. 7.

gelici italiani dopo il 1870. Evidentemente vi era stato il pericolo, o almeno il timore, di una protestantizzazione d'Italia, che ormai, dopo il compimento dell'unità politica della penisola, si era dimostrata cosa del tutto impossibile.

Un interesse polemico nei confronti della presenza evangelica si risvegliava però, puntualmente, ogni volta che si avviavano trattative per una riconciliazione, *de iure* o *de facto*, tra governo e Santa Sede. Così si spiegano gli improvvisi interessi dell'« Osservatore Romano » per la propaganda protestante dal 1885 al 1887, la recrudescenza di arresti e le difficoltà poste al proselitismo attorno al 1898-'99, ed infine la richiesta massiccia di intervento antiprotestante rivolta al fascismo nel 1929-1930 [9].

b) *Protestantesimo straniero e popolo italiano*

L'evangelismo non era riuscito a divenire fenomeno di massa, nonostante il grande sforzo propagandistico che era stato fatto dai paesi protestanti. Il popolo era rimasto fortemente legato al clero, e quando la massa cominciò a prendere coscienza della propria realtà aderì ad una ben diversa problematica, quella, cioè, agitata dal primo internazionalismo e dal movimento proletario [10].

Nuoceva poi all'evangelismo italiano il susseguirsi degli sforzi proselitistici da parte delle varie chiese protestanti straniere. Infatti non vi fu chiesa inglese o americana che non sentisse la necessità di una presenza in Italia. Gli episcopaliani, a loro volta, avevano invece puntato le loro speranze sulla carta, in seguito risultata perdente, di un rinnovamento interno del cattolicesimo italiano; ma ben presto le missioni straniere si moltiplicarono nel paese, talora producendo veri e propri doppioni dovuti alla diversa nazionalità di origine dei missionari [11].

[9] Per le vicende della libertà religiosa in Italia alla fine del secolo, vedi G. Spini, *L'Evangelo e il berretto frigio*, cit., cap. VII, e per il periodo fascista G. Spini, *Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea*, in « Rivista Storica Italiana », LXXX (1968), pp. 463-498.

[10] N. Rosselli, *Mazzini e Bakunin*, Torino, 1927, ed anche N. Rosselli, *La prima « Internazionale » e la crisi del mazzinismo*, in « Nuova Rivista Storica », VIII (1924), pp. 74-83. Più recente e pertanto utile per la bibliografia R. Composto, *I democratici dall'unità ad Aspromonte*, Firenze, 1967.

[11] Vedi sui metodisti wesleyani E. Filippini, *I Wesleiani in Italia*, in « Risveglio », VIII (1928), n. 1, pp. 10-18 e VII (1927), n. 12, pp. 15-17. Vedi ancora

Si ebbe così una missione metodista episcopale di provenienza americana, contrapposta ad un'altra metodista wesleyana di origine inglese. I battisti, a loro volta, giunsero ad avere contemporaneamente tre missioni, una battista americana, una apostolica o battista aperta, di origine britannica, ed infine un'ultima legata al lavoro individuale di un pastore battista, Edward Clarke, che aveva formato un comitato inglese di raccolta di fondi dal titolo orgoglioso di *missione della Spezia per l'Italia ed il Levante*, che nacque nel 1866 ed aveva il centro della propria attività a La Spezia [12].

Al contrario delle opere indigene che abbiamo prima esaminato, queste missioni avevano spesso ingenti mezzi che permettevano loro di aprire ampi locali e di attirare con facilità i predicatori italiani. Tutte accompagnavano la predicazione con una attività sociale consistente in scuole, convitti, orfanotrofi. Era questa del resto una caratteristica comune anche alle chiese italiane [13].

c) *Il mondo evangelico italiano: Chiese Valdesi e Chiese Libere*

Di fronte alla nuova situazione, la Chiesa Valdese aveva reagito dandosi una struttura evangelistica con il *Comitato per l'evangelizzazione* [14] e mantenendosi fin dall'inizio estranea alle grandi controversie politiche o, per meglio dire, conservandosi tendenzialmente moderata e filogovernativa; inoltre si era assicurata l'appoggio veramente disinteressato della Chiesa d'Inghilterra e della Chiesa di Scozia.

TH. DURLEY e TH. C. PIGGOTT, *Life and letters of Henry James Piggott of Rome*, London, 1922 e G. SPINI, *Testimoni dell'Evangelo in Italia*, Roma, 1961, contenente una specie di sintesi della presenza metodista.

12 A proposito delle missioni di origine americana ricordiamo la già citata tesi di Carla Long. Per la nascita delle Chiese Battiste, vedi S. CORDA, *Inizi del Battismo in Italia*, in « Messaggero Evangelico », LXXI (1954), p. 72. Vedi pure P. SANFILIPPO, *Edward Clarke*, in « Il Testimonio », LXXXIII (1966).

13 Sulle iniziative assistenziali valdesi vedi *Cento anni di storia valdese* cit. Per i convitti o istituti italiani vedi S. FERRETTI, *Parole alla buona intorno varie cose ossia riflessioni e schiarimenti*, Firenze, 1867 a proposito anche dell'Istituto Ferretti per bambine da lui fondato; L. SANTINI, *Contributo a una biografia di Giuseppe Comandi*, in *Studi di letteratura, storia e filosofia in onore di Bruno Revel*, Firenze, 1965.

14 Il Comitato di evangelizzazione della Chiesa Valdese fu creato dal Sinodo del 1860 tenuto a Pomaretto dal 15 al 18 maggio di quell'anno, ed ebbe la direzione di tutte le chiese nate fuori delle Valli ad eccezione di quelle di Torino e di Firenze che ebbero struttura autonoma come le antiche chiese delle Valli Valdesi.

La Chiesa Libera invece, proprio nel 1870, aveva concluso il suo lungo processo di trasformazione e di chiarificazione. Era nata dall'assommarsi di iniziative italiane o straniere, ma attuate attraverso italiani, come quelle dei comitati di Nizza, di Ginevra, del Mac Intosh, o degli amici inglesi del Guicciardini, confluenti in una azione comune, ma non organica né preordinata.

Univa pressoché tutte queste iniziative l'attiva partecipazione alle vicende del Risorgimento italiano. Per questo, l'azione politica di un Mazzarella, di un Pietrocola Rossetti, o di un Guarducci non costituiva affatto scandalo e lo stesso Guicciardini, per molti motivi assimilabile ai moderati, conservava una carica ideologica rinnovatrice tale da farlo ascrivere, da un moderato come il Cavour, tra i « folli », epiteto solitamente riservato ai rivoluzionari [15].

In campo politico, la distinzione veniva ad essere netta dopo l'unità d'Italia. Creato nel paese uno stato di cose che si poteva definire legittimo, pagato il proprio debito verso la patria, ormai unita, pareva ad uomini come il Rossetti e il Guicciardini, che il primo loro dovere fosse annunziare un evangelo che prevedeva anche una serie di realizzazioni profetiche ed il vicino *ritorno in gloria del Messia* secondo lo schema teologico accettato dai « fratelli » inglesi. La stessa legittimità del potere del nuovo governo italiano poneva i cristiani di fronte ad un obbligo di obbedienza. La politica diventava pertanto cosa secondaria rispetto alla predicazione dell'evangelo.

Un'altra corrente, che faceva capo al Gavazzi, non era invece paga del nuovo stato di cose, e sperava ancora in un rivolgimento politico e religioso d'Italia.

Fin dal 1864 alcune Chiese Libere avevano poi sentito la necessità di una maggiore organizzazione e di un più efficace intervento finanziario, anche per evitare la concorrenza delle missioni straniere e della più strutturata Chiesa Valdese. Le vicende dei rapporti tra la Chiesa Libera di Napoli e la Chiesa Metodista e Valdese, erano chiaramente indicative.

Ventidue comunità locali si riunirono in assemblea a Milano nel giugno 1870, dando vita alla « Chiesa Cristiana Libera in Ita-

[15] Vedi *Cavour e l'Inghilterra*, vol. II, *I conflitti diplomatici del 1856-1861*, tomo I, p. 100.

lia », che si proponeva un modello presbiteriano e che aveva l'aiuto della Chiesa Libera Scozzese, tramite il proprio tesoriere, pastore Mc Dougall [16]. Rimasero nello stato primitivo di libere comunità autonome, anche se in qualche modo collegate, circa trenta chiese, quasi tutte del Piemonte e della Lombardia, concentrate attorno alle personalità del Rossetti e del Guicciardini. Fondamentalmente esse venivano sempre più a qualificarsi come plymoutiste, pur essendo attaccate con violenza dai settari seguaci del Darby [17].

Da un'attenta analisi degli studi già pubblicati e delle riviste protestanti italiane di quegli anni, emerge però che tra i due rami delle Chiese Libere non vi fu una divisione netta e irrimediabile. Non è neppure del tutto escluso che in alcuni casi le stesse comunità appartenessero contemporaneamente ai due gruppi o alternativamente all'uno e poi all'altro. Si potrebbero citare gli esempi di La Spezia, Bologna, e Brescia [18].

Anche l'interscambio di evangelisti e predicatori fu frequente. La trasformazione, la radicalizzazione teologica ed ecclesiale dei due gruppi fu cosa lenta.

16 A proposito dell'influenza del millenarismo di derivazione lacunziana nella chiesa dei Fratelli inglesi ed italiani vedi A. F. VAUCHER, *Essais sur les prophéties bibliques, Lacunziana*, quatrième série, Collonges-sous-Salève, 1958, pp. 10-122. Tra l'altro questa bibliografia ignora lo scritto più importante di argomento millenaristico del nostro movimento, T. P. ROSSETTI, *Apocalisse*, in « Vedetta Cristiana », V (1874) a puntate in tutti i numeri meno il XIII, il XVIII e il XIX, VI (1875) tutti i numeri meno il I, il III e XI, VII (1876). Dello stesso autore vedi pure *Corso di meditazioni profetiche*, in « Vedetta Cristiana », I (1870) tutti i numeri.

Per l'atteggiamento politico della corrente del Gavazzi, vedi L. SANTINI, *Alessandro Gavazzi* cit. Sulle vicende della chiesa di Napoli vedi « La Coscienza », *passim*. Per quanto riguarda John Richardson McDougall, nato a Glasgow nel 1831, pastore della comunità scozzese di Firenze dal 1859 e tesoriere della Chiesa Cristiana Libera in Italia dal 1870 al 1900, anno della sua morte, vedi necrologi sul « Piccolo Messaggero », XXV (1900) e in « L'Evangelista », XII, n. 3 (18 gennaio 1900). Vedi pure G. SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio* cit., p. 33.

17 A proposito della polemica con i darbisti, oltre alle notizie già date ed a quelle riportate su ST. JACINI, *Un riformatore toscano* cit., p. 259, vedi anche « Vedetta Cristiana », I (1870), n. 9, *Lettera ad un fratello*, che si riferisce ad un articolo sul « Dispensatore », giornale darbista in Italia, intitolato: *Che cosa sia l'apostasia della chiesa.* Ancora più duramente la dottrina darbista dell'apostasia della chiesa viene trattata da T. P. ROSSETTI, *L'apostasia della Chiesa*, in « Vedetta Cristiana », I (1870), n. 13.

18 Per le vicissitudini del gruppo di Brescia, vedi « L'Italia Evangelica », I (1881), pp. 133 e 142.

Il nucleo facente capo al Guicciardini conservò, fino almeno al 1886, il nome di « Chiese Cristiane Libere », tendendo solo dopo la morte del conte a perdere l'aggettivo caratterizzante, e a trasformare il titolo in « Chiese Cristiane ». Questo gruppo non ruppe i rapporti con il resto del protestantesimo italiano, e neppure con il mondo della cultura, cui cercò di rimanere legato tramite i suoi elementi migliori.

Del resto, se il permanere della disseminazione di chiese protestanti costituiva evidentemente scandalo in sé, ed il Rossetti notava che l'uomo della strada era disorientato di fronte a tante *chiesoline*, in realtà esso non impediva svariate forme di collaborazione, a tutti i livelli.

Pressoché tutti i gruppi predicavano un messaggio analogo dominato dal tema del Risveglio; non erano penetrati in profondità né gli elementi razionalistici provenienti dal protestantesimo tedesco, né il fondamentalismo rigido che si risolverà in letteralismo biblico. Per questo ad ogni funerale di predicatore protestante si aveva la partecipazione di tutti i pastori od evangelisti della città, e al di là delle piccole polemiche, esisteva una profonda stima reciproca ed un'unità di predicazione [19]. Non a caso lo Sciarelli, il più polemico e politico tra i pastori metodisti, ed il Pietrocola, capo morale dei guicciardiniani, collaboravano a varie imprese, fra le quali la Società Biblica Italiana, e tra il Comba, professore della Facoltà Valdese di Teologia e lo stesso Rossetti, o lo Zanini, esisteva un clima di profonda, fraterna amicizia; spesso l'adesione dei predicatori all'una o all'altra opera era dettata da umani e comprensibili calcoli più che da serie ragioni dottrinali [20].

[19] A tale proposito, oltre i già ricordati funerali del Mazzarella, cfr. « Il Movimento », 10 marzo 1882, si vedano quelli del Magrini in « Vedetta Cristiana », XI (1880), n. 5, pp. 37-40, di Dionigi Magnani in « Vedetta Cristiana », XII (1881), n. 9, p. 136, e di Gaetano Giannini sempre in « Vedetta Cristiana », V (1874), n. 22, pp. 175-176.

[20] Per quanto riguarda il legame tra il Pietrocola e lo Sciarelli, vedi « Vedetta Cristiana », I (1870) e IV (1873), con continue notizie della Società Biblica Italiana e con recensioni dei vari libri dello Sciarelli. Per quanto riguarda il Comba si vedano i necrologi già citati sulla « Rivista Cristiana », XI (1883), pp. 219-222. Cfr. inoltre *Ricordanze intorno la prima serie della rivista*, in « Rivista Cristiana », N.S. I (1899), p. 88.

d) *Influenza evangelica sulla cultura italiana*

Questa unità generale, a livello ideologico, del protestantesimo italiano tra il 1870 ed il 1890, non avvertibile dalle masse che vedevano solo l'apparente moltiplicarsi delle sette protestanti, fu probabilmente una delle principali ragioni della innegabile influenza che il mondo evangelico ebbe sulla cultura italiana dell'epoca. Fu certamente un'influenza non proporzionale alla consistenza degli evangelici che, ancora in quegli anni, non raggiungevano, fuori delle valli valdesi, le diecimila unità [21]. Tale influenza fu esercitata direttamente, tramite un numero notevole di periodici e di pubblicazioni, sovente di un certo valore, o indirettamente, attraverso il contatto tra gli uomini più in vista del mondo evangelico e gli ambienti culturali italiani [22].

La « Rivista Cristiana » si elevava su tutta l'altra stampa per il tono eminentemente culturale: praticamente tutto l'evangelismo italiano aveva partecipato ad essa e, tra gli altri, almeno due dei nostri « fratelli » T. Pietrocola Rossetti e C. A. Zanini [23].

La rivista è, del resto, fondamentale e benemerita per il notevole impulso dato agli studi sulla Riforma del '500, oltre che per la personalità di studioso del direttore Emilio Comba, e per una rassegna bibliografica ricca e penetrante. Molte delle scoperte di storia religiosa fatte all'estero nel secolo XIX furono conosciute in Italia tramite la rivista ed i suoi collaboratori. Potremmo citare, ad esempio, la notizia data sulla *Didaché* da Emilio Comba e, soltanto in seguito, ripresa dagli specialisti italiani [24].

Il Comba stesso si lamentava in una lettera ad Alessandro Chiappelli [25] dello scarso interesse che, a parer suo, suscitavano gli studi religiosi in Italia e registrava come generalizzato l'atteggia-

21 Vedi censimento del Regno d'Italia, anno 1871, e la « Rivista Cristiana », I (1872).

22 Vedi P. CHIMINELLI, *Bibliografia della Riforma in Italia*, Roma, 1920, per l'elenco della stampa protestante del periodo preso in esame.

23 « Rivista Cristiana », N.S. I (1899), pp. 88-91.

24 EM. COMBA, *La dottrina de' dodici Apostoli*, in « Rivista Cristiana », XIII (1885), pp. 352-366, 385-397.

25 Vedi Emilio Comba ad Alessandro Chiappelli il 22 dicembre 1885, B.F.Pt., fondo Chiappelli, busta 52.

mento di chi « o loda senza leggere, solo perché si tratta di scritti non cattolici, o giudica dopo una lettura altrettanto superficiale ». Egli stesso, però, faceva delle eccezioni, quali il Chiappelli, allora professore di storia del cristianesimo a Napoli, il Labanca, professore a Roma, ed il Mariano, filosofo hegeliano ed una volta professore all'Università di Napoli. Sono nomi di pensatori mediocri; il Croce e il Gentile, ad esempio, hanno ridimensionato il Mariano, che a suo tempo godette però di notevole fama. Occorre, ad ogni modo, riferirsi alla situazione italiana dell'epoca per comprenderne la portata.

Sarà interessante notare che i contatti tra il Mariano e l'ambiente protestante non si limitarono ad una stima personale per il Comba, o ad una valutazione complessivamente positiva delle chiese della Riforma, ma giunsero a contatti più approfonditi anche con uomini come il Rossetti, che frequentò la casa romana del filosofo e recensì un suo scritto sulla situazione religiosa italiana. Nella tarda vecchiaia il Mariano ripenserà alle sue tesi e le modificherà fortemente, ma questo non riguarda più il periodo da noi preso in esame, e molte cose saranno allora mutate [26].

Altre personalità vivamente interessate ed influenzate dal movimento protestante erano il conte Terenzio Mamiani, che aveva chiaramente mostrato il suo interesse, prima per i valdesi, in un noto articolo sulla « Rivista Contemporanea » del 1852, e poi per gli evangelici in genere, con la coraggiosa nomina a professore universitario di Bonaventura Mazzarella, il cui volume *Critica della ragione* ebbe, tra l'altro, una ristampa, editorialmente molto fortunata, nel 1878, quando egli già non era più nell'università da molto tempo, segno anche questo di un vivo interesse suscitato dal personaggio. Il Mamiani ritornò più volte sugli argomenti religiosi in senso filoprotestante, anche sulla rivista quasi personale « La filosofia delle scuole italiane » [27].

[26] A proposito di Raffaele Mariano vedi AR. DELLA TORRE, *Il Cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti* cit., p. 878. Vedi pure T. P. ROSSETTI, *La questione religiosa, in Italia, lettere al signor Raffaele Mariano*, in « Vedetta Cristiana », IX (1878), n. 7, 8, 9, 10. G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Messina, 1917; B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari, 1959, p. 159.

[27] Sull'atteggiamento del Mamiani si rinvia al capitolo IV del presente lavoro, nota 66, p. 178.

Due frange del protestantesimo che aprirono gli orizzonti della cultura e del mondo politico italiano all'evangelismo, furono indubbiamente il tentativo generoso di uomini come il Langdon che vennero a contatto con i rinnovatori in seno al cattolicesimo, e gli « unitari » che tentarono una conciliazione tra mondo moderno e religione, sulla scìa di analoghi tentativi americani. Proprio nel 1870, un gruppo di persone provenienti dalla Chiesa Libera di Milano iniziava una comunità unitariana, ancora in vita dieci anni più tardi, ed un giornale, « La Riforma del secolo XIX », che durò per pochi numeri, ma che avrebbe avuto, più tardi, riflessi sulla cultura italiana ed una continuazione nella « Riforma Italiana » di Gaetano Conte e Romolo Murri e nell'Associazione dei Liberi Credenti cui aderirono uomini come Labanca e Chiappelli [28].

Più o meno indirettamente influenzati dal pensiero evangelico furono anche uomini di destra come Bonghi, di sinistra moderata come Stanislao Mancini, o estrema come Quirico Filopanti. La stessa eco che per anni continuò ad avere in Italia ed all'estero un uomo come il Gavazzi, il rispetto che suscitò la coerente azione politica del Mazzarella, sono altre prove dirette dell'interesse e dell'influenza che, anche dopo il fallimento dei sogni proselitistici, l'evangelismo conservò nel paese.

2. Le Chiese Cristiane Libere dal 1870 al 1886. Vita e sviluppo

a) *Le Agapi e la «Vedetta Cristiana»*

Nel 1868, quando nacque il giornale « Il Risveglio », organo del Lagomarsino, si era immediatamente creato come risposta l'istituto delle Agapi, che allo Jacini parvero soltanto una « gentile con-

[28] La comunità unitariana di Milano sorta nel 1870 per opera del conte F. Bracciforti doveva durare per qualche anno, senza creare, però, nuovi nuclei. Vedi il giudizio del Guicciardini in St. Jacini, *Un riformatore toscano* cit., p. 275, n. 1. Il giornale « La Riforma del sec. XIX » si stampò dal 1869 al 1872 a Milano. Il Bracciforti era ancora vivo quando Gaetano Conte, reduce da un soggiorno a Boston, come pastore metodista, iniziava la pubblicazione de « La Riforma Italiana », che doveva dirigere fino alla morte, e contemporaneamente creava l'Associazione Italiana dei Liberi Credenti con collegamento internazionale. Sul Bracciforti cfr. B. Cerrito, *Ferdinando Bracciforti*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XIII, Roma, 1971. pp. 629-630.

suetudine », ma in realtà dovevano servire da organo di collegamento tra singoli credenti e soprattutto tra i responsabili di comunità [29].

Erano infatti seguite da un'intera settimana di incontri tra gli stessi con lo scopo evidente di concordare una linea unitaria per le chiese. Più tardi, avendo l'Agape ormai sistematicamente luogo nel mese d'agosto, si sentirà il bisogno di una seconda riunione di evangelisti a Spinetta nel maggio, o comunque in primavera.

Due mesi dopo, mentre si stava preparando la *seconda Assemblea Generale delle Chiese Libere Cristiane in Italia*, usciva il 15 giugno 1870 il primo numero di un nuovo giornale. Ne era gerente certo Artidoro Tosoni e direttore Teodorico Pietrocola Rossetti. Il titolo iniziale « La Vedetta » si trasformò, a partire dal secondo numero, in « Vedetta Cristiana » per non generare confusione con un giornale locale di tale nome che usciva a Novara. Sono indicativi i motti posti sulla testata del giornale:

> « O Paese, o Paese, ascolta la parola del Signore » (Geremia 22:29) e « Io ti ho costituita vedetta..., ascolta dunque la parola della mia bocca ed ammoniscili da parte mia » (Ezechiele 33:7) [30].

Nel primo numero, in una specie di presentazione, il Rossetti si definiva membro della Chiesa Libera, e aggiungeva di aver sentito la necessità, con altri « operai » della stessa chiesa, di avere un mezzo per comunicare i propri studi e per tenere il collegamento tra le varie comunità. Dichiarava di volersi limitare agli studi biblici, evitando qualsiasi polemica con altri gruppi. Vedeva, invece, la necessità di evangelizzare in modo che gli « operai » (termine equivalente a « ministri di culto ») potessero continuare a

29 A proposito delle Agapi, vedi ST. JACINI, *Un riformatore toscano* cit., p. 245. Abbiamo notizie sulla prima Agape da una lettera del Guicciardini ai Fratelli inglesi, del 12 agosto 1868, giacente presso l'archivio dei Fratelli a Bath. Ne devo la conoscenza alla gentilezza della professoressa Daisy Ronco.

30 La « Vedetta Cristiana » si pubblicò con periodicità bimensile dal 15 giugno 1870 al 15 dicembre 1880, senza interruzioni. Cambiò formato e periodicità divenendo mensile nel 1881; cessò definitivamente le pubblicazioni nel dicembre di quell'anno. Un nucleo di collaboratori rimase stabile per tutta la durata del giornale. Si tratta in generale di aderenti alle Chiese Cristiane Libere, ma non mancano membri di altre denominazioni, come P. E. Jahier e il colonnello Gasparo Bell.

« predicare Gesù Cristo con semplicità, fedeltà, e potenza avendo come unico scopo la gloria del Signore e la salvezza delle anime » [31].

In realtà si trattava di una risposta ai preparativi dell'Assemblea milanese, e di un modo per reagire alla costituzione della nuova Chiesa Libera non lasciandosene sorprendere. Il giornale comprende anche un notiziario sulle chiese che rimangono in comunione con il gruppo Guicciardini-Rossetti e che costituiscono quelle Chiese Cristiane Libere in Italia che più tardi si sarebbero trasformate in Chiesa dei Fratelli.

Nel 1872, nella sua rassegna delle forze evangeliche in Italia, la « Rivista Cristiana » di Emilio Comba valutava le forze delle Chiese Cristiane Libere rossettiane a circa trenta piccole assemblee; del resto, all'Agape di Stradella del 1871 erano presenti diciannove evangelisti e centosedici « fratelli », a quella di Spinetta del 1872 ventitre chiese più quattro aderenti, a quella del 1873 trenta più quattro aderenti.

Ci sarà realmente un lento aumento fino al 1881-'82 anche se il concetto di « comunione con chiunque si presenti », fondamentale nel movimento, ci rende difficile il calcolo preciso delle forze.

In effetti, ad esempio, la Chiesa Apostolica, poi Battista, di S. Lorenzo in Lucina a Roma, manda rappresentanti a molte Agapi e così pure è sempre invitato Pier Enrico Jahier, fratello della governante del Guicciardini e pastore, prima a Napoli e poi a Genova della Chiesa Apostolica (Battista) [32].

In ogni modo la maggioranza di questa chiesa era costituita soprattutto da gruppi rurali formatisi nelle campagne del Piemonte

31 *Articolo di fondo* (anonimo), ma di T. Pietrocola Rossetti, in « Vedetta », I, 15 giugno 1870.

32 Pier Enrico Jahier era fratello minore di Elisa Jahier, segretaria del conte Piero Guicciardini. Egli l'aveva seguita a Firenze, dove era stato aiuto bibliotecario di T. P. Rossetti per il riordinamento della biblioteca guicciardiniana. Convertitosi nella chiesa di via S. Spirito entrò nell'Opera Apostolica. Sua prima sede pare essere stata Cava dei Tirreni, dove, nell'anno 1874, ebbe una controversia con il rev. Stefano Apicella (V.C., VI [1875], n. 1). Nel 1878 fu trasferito a Napoli e dette notizie di sue visite alla nativa S. Germano ed a Trapani. In seguito a difficoltà nell'opera di Napoli lo ritroviamo nel 1879-1880 pastore della Chiesa Cristiana Apostolica di Firenze. Nel 1880, durante il colera, si trasferì a Genova da dove partecipò alle Agapi del 1881 e 1882. Fino alla morte del conte Guicciardini collaborò continuamente anche con l'Opera dei Fratelli e fu contemporaneamente tra i principali collaboratori del « Seminatore » e della « Vedetta Cristiana ». Fu padre del noto scrittore Piero Jahier.

e della Lombardia, sulla linea Torino-Piacenza, e aventi come centro geografico la città di Alessandria. Una volta nata una comunità, l'evangelista vi faceva nominare un anziano e incominciava a prendere contatto con i paesi vicini.

b) *Sviluppo delle comunità agricole e nelle piccole città settentrionali*

Solitamente, ogni comunità ne faceva nascere altre. Abbiamo esempio di questo sistema a Mantova ove era stato inviato l'evangelista Manenti proveniente da Brescia. Il gruppo di Mantova era nato il 4 marzo 1867 ed aveva avuto una forte opposizione nella città, nonostante l'atteggiamento abbastanza comprensivo del vescovo Corti e del vicario capitolare Martini [33]. La prima Santa Cena era stata officiata l'ultimo giorno di giugno del 1867. Immediatamente era nata una scuola, ed era stato necessario affiancare l'evangelista Manenti con un altro « operaio », lo Zanini, allora a Ravenna. L'entità dei membri di chiesa è valutata dallo Zanini ad oltre duecento persone nei primi cinque anni, in maggioranza operai e persone anziane, così che nel '73 il numero era stato decimato da ventitre decessi e da molti trasferimenti per ragioni di lavoro. Si hanno anche due abiure con clamorosi ritorni alla Chiesa Cattolica.

Il Manenti si occupa inoltre della evangelizzazione della zona circostante. Per esempio, a Revere nel 1881, il Manenti aveva avuto contatti nel caffè del paese con gli ambienti progressisti, che gli avevano poi chiesto un'evangelizzazione permanente. Avendo dovuto la Chiesa Valdese abbandonare per il colera i campi di S. Benedetto Po ed Ostiglia, il Manenti ne aveva ereditato il lavoro, rimanendo in collaborazione con il centro valdese di Guidizzolo, ove erano una chiesa ed una scuola.

Anche dopo la partenza per Ferrara dello Zanini nel 1874,

33 A parte costanti rapporti da Mantova, specie fino al 1873, ad opera di Carlo Zanini e poi di Giuseppe Manenti, vedi C. ZANINI, *Mantova*, in « Vedetta Cristiana », VI (1873), pp. 10 ss. Si tratta di una breve cronistoria, molto curata, dell'origine e dello sviluppo della Chiesa Cristiana Libera di Mantova. Nello stesso articolo si hanno notizie sull'opera nella provincia. Vedi anche F. MANZOTTI, *I Valdesi a Guastalla e nella bassa padana*, in « Nuova Rivista Storica », XLI (1957), pp. 418 ss. e anche F. MANZOTTI, *Dall'evangelizzazione valdese alla propaganda socialista nella pianura padana*, in B.S.V., CII (1957), pp. 63 ss.

l'evangelista continuerà a compiere giri missionari nella campagna, ove sorgono e scompaiono molti gruppi. Probabilmente molto spesso l'emigrazione verso le regioni più ricche doveva far cambiare l'uditorio. Durante le ricorrenti piene del Po, il Manenti si reca nei paesi, a volta a volta danneggiati, per dare aiuto materiale e sollievo spirituale. Quando gli pare di potere rendere stabile la sua opera, affitta una bottega di artigiani per le predicazioni, anche se molto sovente la reazione clericale lo costringe a lasciare il paese, dopo che l'artigiano stesso è rimasto senza bottega e senza clienti. Tra i luoghi così visitati, sono Gasoldo, Reverbella, Gonzaga, Nogara. A Revere si era avuto l'intervento diretto del vescovo della zona contro l'azione del Manenti, che continuò a predicare in una bottega di falegname, finché quest'ultimo ne fu sfrattato [34]. Non bisogna credere che queste comunità si trovassero del tutto isolate dall'ambiente culturale e religioso che le circondava. Così, per restare al lavoro di Mantova, dovremo citare i frequenti contatti tra il gruppo evangelico e la sinagoga ebraica, che avrebbero portato, nel 1871, ad una disputa tra il rabbino cav. Mortara e Carlo Zanini, svoltasi, sia attraverso pubblici dibattiti, sia con articoli sulla « Vedetta Cristiana », e più tardi, al commento dello Zanini alla traduzione dei Salmi fatta dal Mortara [35]. Nel 1880 si avrà poi il battesimo di una convertita dal giudaismo.

34 Particolarmente numerose le notizie dell'anno 1881. La prima visita a Casteldario-Gonzaga-Reverbella-Ostiglia-Castellucchio è avvenuta nel mese di gennaio. « Vedetta Cristiana », XII (1881), pp. 15-16. Nel mese di giugno vi era stata una visita ad Ostiglia e tre conferenze in una sala comunale a Revere con qualche centinaio di ascoltatori per sera. Vedi « Vedetta Cristiana », XII (1881), n. 7, pp. 111-112. Si trova notizia sull'intervento diretto del vescovo in « Vedetta Cristiana », XII (1881), n. 8, pp. 126-127. Dal n. 10, p. 160 siamo informati di numerose riunioni che si svolgono nella bottega di un legnaiuolo, che apprendiamo poi essere sfrattato per aver ceduto il locale agli evangelici, « Vedetta Cristiana », XII (1881), n. 11, pp. 175-176. Alcune di queste notizie sono riportate anche in « L'Italia Evangelica », I (1881), p. 182.

35 La polemica era nata in seguito allo scritto di C. ZANINI, *Un segno dei tempi*, in « Vedetta Cristiana », II (1871), n. 10, in cui si sosteneva che l'inizio di un ritorno di ebrei in Palestina sarebbe stato il segno del prossimo ritorno di Cristo e si esaltava il popolo ebreo. La « Vedetta Cristiana » ospitava, quindi, una replica del rabbino Marco Mortara con controreplica dello stesso Zanini: M. MORTARA, C. ZANINI, *Dottrine giudaiche e dottrine cristiane*, in « Vedetta Cristiana », II (1871), n. 14 e n. 171. La polemica riguardava il concetto di « Messia » e di « tempi messianici ». L'interesse dello Zanini per una certa forma di storia comparata delle religioni è documentata dalla corrispondenza con Angelo De Gubernatis in

Lo Zanini, abbandonata Mantova, anche perché il Manenti era ormai aiutato nel suo lavoro dal figlio Olimpio, più tardi ministro dell'altra Chiesa Libera, ritornò a Ferrara, « adunanza » che era stata da lui iniziata nel 1862 e poi lasciata, perché diretto a Ravenna, alla metà del dicembre 1864. La comunità languiva, ma non si era del tutto spenta. Nel settembre 1872 lo Zanini era tornato a predicare a Ferrara, avendo un gran concorso di pubblico, che però, poco per volta, scomparve; rimase, comunque, un gruppo attivo e sufficientemente numeroso. Il lunedì, mercoledì e venerdì vi erano serate di meditazione in cui prendevano la parola, a turno, i vari « fratelli », mentre il martedì, giovedì e domenica vi era l'evangelizzazione fatta dallo Zanini. Il culto era mediocremente frequentato, la scuola domenicale piccola [36].

Lo Zanini desiderava ora poter aprire un nuovo locale dall'altra parte della città, ed avere una scuola. Era aiutato nel lavoro da Vincenzo Manfredini che poi sarebbe diventato l'« operaio » di Ferrara dopo la sua definitiva partenza.

Sovente i due evangelisti spargevano per la città la « Vedetta Cristiana » e l'« Almanacco della famiglia cristiana », edito dallo stesso giornale, provocando un'accesa reazione nel clero, che si manifestò il 6 giugno 1874 con l'assalto di una folla inferocita contro l'evangelista Manfredini e i « fratelli » Masi e Scarani a Porotto di Ferrara [37].

B.N.F., cass. 134, n. 52. Il primo scritto è del 1864 e contiene l'adesione alla rivista diretta dal De Gubernatis, « Civiltà Italiana ». Il 4 gennaio 1865 lo Zanini paga la quota di associazione ed avverte il De Gubernatis di aver fatto un tentativo per procurargli altre iscrizioni. Il 10 maggio invia un lungo commento ad un saggio apparso sulla stessa rivista, introducendo un parallelo tra la mitica figura indiana Vantasena e Maria di Magdala.

36 « Vedetta Cristiana », V (1874), n. 6, p. 48.

37 L'incidente si conclude con gravi ferite per il Masi e con un processo per direttissima a carico del sacrestano del paese e degli altri facinorosi. Vedi « Vedetta Cristiana », V (1874), n. 15, pp. 116-118. In apertura del procedimento penale i « fratelli » chiamati a testimoniare si rifiutano di prestare giuramento, così come in un altro dibattimento il fratello Rabboni. Interviene lo Zanini e l'incidente viene superato con un certificato che fa riferimento a Matteo 5:33-37 e a Giacomo 5:12, e che viene considerato formula sostitutiva del giuramento. È la ripresa dell'atteggiamento tenuto dal conte Guicciardini nel lontano 1851 e teorizzato da C. A. Zanini, *Del giuramento, risposta ad un pastore valdese*, Alessandria, 1869. Gli accusati vengono poi assolti, con soddisfazione degli stessi evangelici che si erano rifiutati di costituirsi parte civile ed il cui atteggiamento pare aprire una porta alla riconciliazione ed alla predicazione in paese. D'altra parte l'accettazione del rifiuto del giuramento a motivo

Nel 1876 il giornale cattolico « Il Popolo » dedicò due numeri contro l'opera evangelica. Nel primo consigliava di fare falò dell'« Almanacco della famiglia cristiana », distribuito dagli evangelici; nel numero successivo raccontava la storiella di un ragazzo che leggeva la « Vedetta Cristiana » e poi finì male, augurandosi che presto la chiesa evangelica fosse chiusa [38].

Più tardi lo Zanini potrà addirittura constatare che per avvalorare la tesi che gli evangelici comprano le anime, qualcuno, rimasto nell'ombra, aveva effettivamente pagato ad alcune persone un « franchetto », a condizione che frequentassero la chiesa evangelica [39]. Per concludere con il lavoro dello Zanini a Ferrara, si può ricordare che nel 1874 l'« operaio » aveva invitato Théodore Paul [40] a commemorare Gerolamo Savonarola nella sala di culto. Vi era un folto pubblico davanti al quale l'oratore aveva sostenuto l'opinione che il Savonarola fosse un profeta, pur vagheggiando una riforma un po' diversa da quella poi realizzata dai protestanti. L'oratore dichiarò di essere protestante, ma affermò di desiderare soprattutto che si tornasse al Cristo [41].

Lo Zanini lasciava Ferrara per Ravenna, nel 1876, per trasferirsi a Roma nel 1877. Ferrara continuò ad essere guidata dal Manfredini, che, però, non restava fermo nella città, ma tentava di estendere l'evangelizzazione in vari centri vicini, come Pontelagoscuro, Francolino, S. Maria Maddalena, Poggiolatico, secondo il modello già visto per l'opera del Manenti a Mantova. Non rimase nessun gruppo stabile in questi centri, ma sono registrate adesioni alla chiesa di Ferrara di abitanti dei paesi viciniori.

Dionigi Magnani [42] era un altro dei fedelissimi di Teodorico Pietrocola Rossetti. Era stato infatti convertito ad Alessandria,

della propria fede religiosa era stata riconosciuta dalla Corte d'Appello di Torino con sentenza del 1° ottobre 1863 in « Legge », I (1863), p. 1026; dalla Corte d'Appello di Lucca con sentenza 14 novembre 1868, in « Giurisprudenza Italiana », 20 febbraio 1868, 857; dalla Cassazione di Palermo con sentenza 29 febbraio 1869; vedi G. PEYROT, *La legislazione sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica* cit.

38 « Vedetta Cristiana », VII (1876), n. 8, p. 63.

39 « Vedetta Cristiana », VII (1876), n. 21, p. 167-168.

40 « Vedetta Cristiana », V (1874), n. 10, pp. 79-80.

41 Vedi T. P. ROSSETTI, *Jeronimo Savonarola. Biografia e scritti*, in « Vedetta Cristiana », V (1874), n. 10, pp. 137-139; 146-149; 150-154; 162-170; 182-186.

42 Per notizie su Dionigi Magnani, vedi « Vedetta Cristiana », XII (1881), n. 9, p. 136.

appena ventenne, e fu il terzo « operaio », dopo il Manenti e lo Zanini, ad uscire per creare nuovi gruppi. Fu prima evangelista a Spinetta, contribuendo alla creazione di uno dei più importanti centri dell'opera in questo luogo, dove il Rossetti comprò una casa, ed in cui si tennero dal '68 in poi le Agapi. Quando quella chiesa fu maturata sufficientemente, egli prestò la sua opera nella comunità di Torino; nel 1866 dette vita ai gruppi di S. Stefano Belbo e di S. Marzano Oliveto, subendo notevoli contrasti, ma aprendo due comunità piuttosto numerose, e due scuole. La permanenza del Magnani fu anche qui breve (due anni), ma il compito di consolidare l'opera spettò ad un altro « operaio » proveniente da Alessandria: Giovanni Lunati.

Nel 1870 a S. Marzano vi fu una speciale missione antiprotestante da parte di quattro missionari cattolici passionisti che proposero un dibattito pubblico con il Lunati. Temi della discussione avrebbero dovuto essere:

1) « che la Bibbia del Diodati, o quell'altra usata dagli evangelici, sia la vera Bibbia, scritta dagli agiografi, divinamente inspirati »;

2) « che la Santa Scrittura, interpretata nel senso privato, sia la regola sicura in materia di fede ».

Il dibattito per il momento non ebbe luogo, in seguito al rifiuto del Lunati di tenerlo in sede parrocchiale e alla sua controproposta di usare invece il palazzo comunale [43]. Tuttavia il 17 agosto 1872 si tenne una pubblica discussione sulla piazza principale tra tre nuovi missionari cattolici ed il Lunati e Dionigi Magnani, che nel frattempo si era stabilito ad Asti, dopo aver lavorato con successo nella zona di Stradella ed aver anche tentato, infruttuosamente, di aprire una comunità a Piacenza.

La discussione inizia con una profonda divergenza di metodo. Per il cattolico padre Mancini è ovvio che ognuna delle due parti si ritenga in possesso della verità, ed abbia come scopo quello di convincere l'altra della bontà della propria tesi. Per il Lunati, invece, non si tratta tanto di portare gli antagonisti sulle proprie

[43] « Vedetta Cristiana », I (1870), n. 9, pp. 7-8.

posizioni, quanto di uniformarsi alla Verità, che può trovarsi solo in Cristo, ed a cui il credente può e deve sforzarsi di avvicinarsi sempre in spirito di umiltà.

Accettata da ambo le parti la validità della Scrittura, si discute a quale tribunale essa debba essere sottoposta, se alla chiesa, da cui l'ispirazione degli scritti sacri è riconosciuta ed accettata, oppure, come sostiene il Magnani, a Dio, la cui presenza in una vita sarebbe provata da una fede che trasformi « conversazione ed opere », cioè pensiero e azione.

Il Lunati, pur nella sua semplicità, tenta di dare una definizione di Parola di Dio che è « eterna ed increata, parla nella Bibbia, e dura in eterno » [44]. La discussione si conclude, poi, esaminando il valore della chiesa ed infine trattando il problema del celibato ecclesiastico.

Mentre S. Marzano aveva uno sviluppo di questo tipo, il Magnani, secondo il modello di evangelisti itineranti che abbiamo esaminato, esce da Asti ed evangelizza Montemarzo-Chiusano, Camerano, Cinaglio e Pieve, Si tratta di piccoli gruppi, non numerosi, con un massimo di diciotto-venti membri, in maggioranza contadini, in cui non mancano contrasti con l'ambiente locale e specie con i parroci [45].

Caratteristica di questi gruppi dell'Astigiano è la loro continuità, cosicché quando nel 1874 Giovanni Lunati si trasferirà a Torino, e Dionigi Magnani a Bologna, la loro opera quieta, ma efficace continuerà. La scuola di S. Marzano, non solo viene a più riprese lodata per la sua organizzazione e per il buon funzionamento, ma addirittura nel 1876 ci si proporrà di istituire per gli studenti delle scuole pubbliche due ore settimanali di religione, che dovrebbero essere affidate al maestro, alla presenza dell'« operaio » [46]. Si hanno, inoltre, costanti notizie di nuove conversioni nei gruppi dell'Astigiano. Il trasferimento di Lunati a Torino, lo indirizza a rivolgere la sua attenzione verso i paesi delle Langhe ed in particolare Alba e la sua diocesi.

[44] Vedi resoconto su « Vedetta Cristiana », III (1872), n. 21.

[45] Per tutte le relazioni di Dionigi Magnani, vedi « Vedetta Cristiana », IV (1873), n. 4.

[46] Vedi « Vedetta Cristiana », VII (1876), n. 19, ed inoltre T. P. Rossetti, *Notizie religiose*, in « Vedetta Cristiana », IX (1878), n. 12.

In questa zona si converte un ricco agricoltore, Eugenio Reggio [47] che, reduce da lunghi viaggi di istruzione in Europa, aveva iniziato da autodidatta uno studio della Bibbia, con particolare riguardo all'Antico Testamento, e ne aveva tratto convinzioni in gran parte convergenti con quelle degli uomini delle Chiese Libere. La formazione individuale, la diuturna consuetudine con gli scritti dell'Antico Testamento, avevano contribuito ad accentuare in lui una tempra di polemista e di scrittore non privo di una qualche efficacia, ricco di citazioni bibliche inserite in uno stile degno di un profeta dell'Antico Israele.

Il suo bersaglio preferito erano le lettere pastorali del vescovo d'Alba, confutate in opuscoli di una certa incisività, le introduzioni di nuove pratiche religiose, quali l'adorazione del Sacro Cuore, ed in particolare, l'attività di don Giovanni Bosco, ormai non più agli inizi, e che era da lui vista come pericolosa per l'educazione della gioventù. Dedicava, a questo proposito, uno scritto di una certa consistenza, dal titolo significativo: *Le bocce di Don Bosco, ovvero un giovane provveduto di confusione*, in cui confutava l'efficacia dei metodi educativi e la validità delle convinzioni del religioso torinese che, d'altra parte, fin dalle origini, era stato particolarmente attivo nella lotta contro la diffusione del messaggio evangelico nel Piemonte.

Non si deve pensare che il Reggio si limitasse ad un'attività teorica; concentrò, invece, gli ultimi anni della sua vita nella creazione di una comunità evangelica in Castino.

La sua propensione alla polemica ci permette, anzi, di essere particolarmente informati sulle difficoltà che, attorno a questi anni, presentava l'inizio di un gruppo evangelico.

In primo luogo era impossibile trovare un locale disponibile, se non tramite un sotterfugio. Il Reggio finge, infatti, di comperare un palazzo nel centro del paese, come sua abitazione, pur di poter

47 Eugenio Reggio, *Le bocce di Don Bosco ovvero un giovane provveduto di confusione*, Torre Pellice, 1884 (copia in B.N.C., fondo Guicciardini 23.1.47). E. Reggio, *Contro la cardiolatria*, in « Vedetta Cristiana », VII (1876), n. 1; E. Reggio, *La pastorale del vescovo di Alba*, in « Vedetta Cristiana », VII (1876), n. 11-12; E. Reggio, *La compagnia dei disciplinati, in Castino*, in « Vedetta Cristiana », VII (1876), n. 19; E. Reggio, *Agli abitanti di Ricaldone*, in « Vedetta Cristiana », XI (1880), n. 1-2-3; E. Reggio, *Il dono di Dio agli abitanti in Alberetto Torre*, in « Vedetta Cristiana », XI (1880), pp. 43-46.

aprire, poi, una sala di culto. Non mancano, almeno nei primi tempi, dopo ogni riunione, manifestazioni di protesta che si concludono con chiassate e con la richiesta di protezione all'autorità da parte degli evangelici.

Un'altra forma prevedibile di ostruzionismo consiste nel mancato permesso per sepolture evangeliche entro il recinto cimiteriale, e nel rifiuto da parte del personale comunale anche di scavare fosse fuori del recinto. Il Reggio, allora, incita gli evangelici di Castino a scavare le fosse per i propri correligionari, ed impiega il tempo necessario per tale lavoro con una serie di letture bibliche e di commenti polemici alla presenza di un vasto pubblico di curiosi.

Imprevedibile, perché è la prima volta che le nostre fonti ne parlano, è, invece, un altro tipo di resistenza da parte delle autorità religiose. Esistono confraternite alle quali, in altri tempi, avevano aderito gli evangelici, e che ora pretenderebbero di avere l'obbligo di compiere i funerali ed altri riti, secondo le forme tradizionali. È necessario, quindi, che i ventotto capifamiglia evangelici, tutti contadini, facciano un atto notarile di rinuncia a loro eventuali diritti, e tolgano pubblicamente e collettivamente la propria adesione a tali sodalizi. Per il Reggio, ed i suoi amici, la polemica anticlericale non è però sterile, né arida, ma è accompagnata da un acceso spiritualismo ed impostata in tono chiaramente profetico.

Non meno interessante è l'origine e l'attività del gruppo di Guazzora, un altro centro contadino, dove opera un omonimo del precedente, Giovanni Reggio. Si tratta di un paese di poco più di mille anime, a cavallo tra l'Oltre Po pavese e la Lomellina, in una zona dove, fin dai primi anni dell'attività evangelistica, vi era stata una presenza evangelica [48]. L'ambiente contadino favorisce i contrasti. Da un lato, infatti, il messaggio, presentato da persone sem-

48 Vedi il resoconto di Oscar Cocorda in « La Buona Novella » VIII (1859), n. 1, a proposito di una difficoltà per il regolare svolgimento dei culti frapposta da popolo e autorità il 12 gennaio 1859. Sia il tenente che il sindaco avevano fatto notare di non aver tempo né possibilità di garantire la tranquillità delle riunioni evangeliche. Cfr. « Gazzetta del Popolo », 14 gennaio 1859. Giovanni Reggio, uscito dal gruppo alessandrino del Rossetti era divenuto evangelista a Guazzora, piccolo paese della provincia di Alessandria, da dove nel 1881 si trasferirà a Bologna per sostituire lo scomparso Dionigi Magnani. Nel 1892, trasferitosi lo Zanini a Firenze, il Reggio lo avrebbe sostituito ad Alessandria dove sarebbe morto nel 1914.

plici, della stessa provenienza sociale, e che richiede la partecipazione personale non solo alla conduzione materiale della comunità, ma anche ad un'attività di ricerca e di studio, costituisce un indubbio richiamo per dei piccoli proprietari terrieri, fieri della propria autonomia, dall'altro, invece, l'ambiente ristretto permette pressioni clericali sui vari nuclei familiari e sulle autorità locali. I soprusi non si contano, ed è sempre necessario ricorrere alla sottoprefettura di Tortona per garantire le necessità della comunità, che doveva superare il centinaio di membri.

Particolarmente gustosi sono i racconti che l'epistolario del conte Guicciardini e la « Vedetta Cristiana » contengono sull'attività in questi piccoli centri. Il locale di culto serve per le riunioni domenicali e festive, mentre solitamente ci si raccoglie nelle « stalle » e nelle « stufe » dei singoli « fratelli », e qui si trovano possibilità di contatto con la popolazione, che usa abitualmente le stalle al fine di risparmiare il riscaldamento, e per passare serate in comune [49].

Un altro centro importante di evangelizzazione è, in questi anni, la chiesa di Voghera diretta da un evangelista che, contrariamente a moltissimi compagni d'opera, rimase costantemente al suo posto: Giuseppe Moiso. La sua attività si svolge sia nella città di Voghera, che nella zona limitrofa. Dal tono delle sue corrispondenze e dagli scarsissimi suoi scritti sulla « Vedetta Cristiana », si ha l'impressione che fosse meno preparato di altri « operai », e più conscio dei propri limiti. In effetti, si trova sovente in difficoltà, anche gravi, per l'atteggiamento tenuto nei suoi confronti dall'autorità civile aizzata dal clero. Amava condurre l'evangelizzazione con un umile e costante lavoro di penetrazione nelle case. Così, dopo la morte di un evangelico, Ottavio Lugano, il figlio di costui accusa Moiso di avere con la frode, mediante una continua assistenza, provocato la conversione del padre. Costretto con la forza a lasciare la casa, segue con tutti i « fratelli » il funerale di rito cattolico, e davanti al cimitero dà una testimonianza, aiutato dal suo coadiutore, Luigi Cebrelli [50].

[49] Vedi « Vedetta Cristiana », IV (1873), n. 4.

[50] Giuseppe Moiso, un altro degli operai formatisi ad Alessandria alla scuola del Rossetti nel 1857-'58, aveva iniziato attorno agli anni 60 un lavoro evangelistico

Nei primi anni dell'opera lo sviluppo evangelistico si diresse verso la direttrice Alessandria-Piacenza e la montagna dell'Appennino pavese. Frutto di una lunga penetrazione in queste direzioni furono tre chiese, destinate a durare stabilmente, cioè, Tortona, Varzi e Pietragavina, oltre all'inizio di un'attività nel paese di Corbesassi.

La comunità di Pietragavina, costituita da montanari piuttosto poveri, abitanti nel paese più alto dell'Appennino pavese, verso i mille metri di altezza, era particolarmente zelante. I « fratelli » si riunivano tutte le sere e, ad ogni visita del Moiso, il numero e la temperie spirituale apparivano migliorati, anche se si presentavano difficoltà per risolvere il problema del locale e più ancora quello della predicazione. Il giovane evangelista Luigi Cebrelli, inviato a Pietragavina come « operaio », morì nel marzo del 1873, ed il problema della predicazione non venne più risolto [51].

Verso il 1878 il Moiso ebbe l'impressione che la chiesa di Voghera fosse abbastanza matura per consentirgli più frequenti assenze dalla città, ed espresse tale constatazione con gioia. Ne trasse la conclusione che era venuto il tempo di estendere la sua predicazione in direzione di Pavia. Iniziò così l'evangelizzazione sistematica della zona compresa tra Voghera e Pavia ed in particolare Bressana Bottarone.

Questo paese, proprio all'inizio dell'Oltrepò Pavese, che doveva più tardi diventare un importante centro evangelico, fu teatro, il 26 dicembre 1879 [52], di un grave tentativo di linciaggio dell'evangelista Moiso e di un altro evangelico, tale Avogadro, che lo aveva accompagnato. I due si salvarono a fatica, riportando solo qualche contusione ma, quasi per una reazione naturale, una parte della popolazione si accostò a loro. Nacque così un gruppetto che sei mesi dopo celebrava per la prima volta la Santa Cena e che nel 1881 era in piena espansione. Due gruppetti nascevano pure negli stessi anni, sempre a cura di Moiso, a Binasco e a Pizzocorno.

a Tortona, da dove si era trasferito a Voghera. A proposito delle difficoltà da lui incontrate, vedi *Soliti fastidi*, in « Vedetta Cristiana », II (1871), n. 17.

51 « Vedetta Cristiana », IV (1873), n. 6.

52 « Vedetta Cristiana », XI (1880), n. 1.

L'evangelizzazione della zona di Bressana veniva ad unificare geograficamente la zona evangelica dipendente da Voghera, con quella che aveva il suo centro a Stradella.

Stradella era stata « evangelizzata » fin dal 1865 ed il gruppetto era stato potenziato con la venuta di Dionigi Magnani, intorno al 1868 . Egli aveva cominciato ad estendere il campo di azione verso i paesi di Montù Beccaria, nella zona collinosa, e Arena Po nella pianura. Trasferitosi nel 1870 a Piacenza, Magnani veniva sostituito da Vincenzo Bellondi. Costui rimarrà poco nelle file delle Chiese Cristiane Libere e si rivelerà una persona attiva e particolarmente inquieta; i suoi scritti e le sue stesse comunicazioni sulla « Vedetta Cristiana » si distinguono per la loro virulenza anticlericale. Nel 1871 [53] aveva organizzato a Stradella la quarta Agape, e ciò significa che doveva essere molto intimo del Rossetti, perché questa fu l'unica Agape generale nella storia delle Chiese Libere non svolta a Spinetta. Il Rossetti ebbe parole di vivo elogio per la sua attività in quell'occasione. Elogi meritavano pure le sue imprese evangelistiche che portarono alla costituzione delle comunità di Canneto, Montù Beccaria, Broni e Barbianello.

A Stradella ed a Canneto, subito dopo la nascita delle chiese, entrano in funzione anche le scuole. La comunità di Canneto si sviluppò tanto da essere affidata alla cura di un'altra persona, che avrebbe poi avuto un notevole peso nella successiva storia delle Chiese Cristiane Libere: Giuseppe Mensi [54].

[53] Vincenzo Bellondi era uscito dal gruppo di Alessandria del Rossetti. Nel 1865 era diventato evangelista di Alessandria provocando con la sua predicazione la reazione clericale, vedi cap. V, p. 240. Nel 1868 aveva partecipato alla prima Agape di Spinetta tenendo il discorso introduttivo con molta efficacia, secondo il Guicciardini. A Stradella si era segnalato per la sua tempra di polemista, cfr. V. BELLONDI, *Risposta al prete Prinetti*, Stradella, 1870. Durante la permanenza a Stradella aveva organizzato, il 6 agosto 1871, la IV Agape, l'unica svoltasi fuori di Spinetta Marengo. L'anno seguente partecipava all'assemblea di Roma della Chiesa Cristiana Libera in Italia ed in un primo tempo portava con sé l'adesione dei gruppi di Montù Beccaria e Montù de' Gabbi. Forse anche in conseguenza della non accettazione da parte di quella assemblea delle proposte di Oscar Cocorda tendenti ad accentuare la libertà delle congregazioni locali, i membri della chiesa di Montù Beccaria ritiravano l'adesione alla Chiesa Cristiana Libera, cfr. « Vedetta Cristiana », IV (1873), n. 5. Il Bellondi rimaneva ancora un anno alla Chiesa Libera nel Veneto, vedi G. SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio* cit., pp. 76, 80, 87, 98. La comunità di Montù de' Gabbi, tenuta per qualche tempo dal maestro Signorini, scompariva.

[54] Giuseppe Mensi (Pietra Marazzi, 4 aprile 1837 - Milano, 27 giugno 1904), convertito ad Alessandria nel 1858, era stato un altro degli scolari del Rossetti. Nel

La chiesa di Stradella sotto la guida di quest'ultimo ebbe momenti di sbandamento, tanto che nel 1874 ai culti della prima domenica del mese (con Canneto, Montù e Barbianello) vi erano solo quaranta persone. Continuavano comunque le chiese e le scuole (quella di Stradella era tenuta dal maestro Gaetano Berlucchi).

Da parte sua, il Bellondi veniva allontanandosi dall'opera; dopo un breve periodo trascorso nella Chiesa Libera, lo troviamo pastore battista, scrive sul « Seminatore » ed è sempre più polemico nei confronti dei cattolici. Nei primi anni del novecento, uscito anche dalla Chiesa Battista, fonderà un giornale personale in cui si sfogherà praticamente in una solitaria polemica contro protestanti e cattolici, pur conservando amichevoli legami con uomini come lo Zanini, fedelissimi « operai » delle Chiese Cristiane Libere. Si comprende bene d'altra parte come l'ambiente delle Chiese Cristiane Libere, ancorate a saldi, ancorché non confessati, principi teologici e liturgici, ed anche per la sua natura scarsamente favorevole a quella che il Rossetti chiamava « la controversia clamorosa e beffarda », non fosse adatto per uno spirito così irrequieto [55].

La zona di Stradella rimase fino al 1875 affidata al Mensi, mentre il Berlucchi alternava la sua attività di maestro a quella di evangelista il sabato e la domenica. Due fratelli di Montù, trasferiti a Scozzolino di Rovescala, invitavano nel 1874 l'evangelista Mensi, che si faceva poi sostituire ogni sabato ed ogni domenica dal Berlucchi [56].

Nacquero così le piccole comunità di Rovescala e Scozzolino, che conobbero momenti difficili, sia in occasioni della sepoltura

1862 era divenuto colportore, poi evangelista a Bassignana nel '64, quindi nel 1865 era stato a Pietragavina, poverissimo paese dell'Oltre Po pavese, da dove era dovuto fuggire per le persecuzioni subìte. Nel 1866-'67 era stato ad Asti e quindi con Bellondi a Stradella. Nel '75 diresse la chiesa di Milano, dove rimase fino alla morte. Da Milano aveva anche curato i gruppi di Novara, Pavia, Monza e Lodi. È autore di due opuscoli *Le cose che debbono avvenire da ora innanzi*, Firenze, 1889, e *Studi e considerazioni sulle profezie di Daniele*, Milano, 1890. Collaboratore della « Vedetta Cristiana », diresse anche per qualche anno il periodico « Il Cristiano »; fu intollerante e rappresentò l'ala più settaria del movimento. Cfr. il suo necrologio scritto da T. CORLANDO, in « Il Cristiano », XV (1904), n. 7.

55 A proposito del pensiero del Rossetti sulla controversia polemica, vedi *L'Evangelo a Roma*, in « Vedetta Cristiana », I (1870), n. 9 e *Gli Evangelici*, in « Vedetta Cristiana », II (1871), n. 1.

56 « Vedetta Cristiana », V (1874), n. 9, pp. 70-71.

del piccolo figlio di uno dei fratelli, che assunse forma evangelica nonostante l'opposizione della madre, sia la domenica dopo, durante il culto a Rovescala, per l'impressione che aveva fatto sul paese una sepoltura senza preti[57]. La folla assalì il locale evangelico cantando una strana canzoncina che ne esprimeva chiaramente i sentimenti:

I protestant' de Scozzulin
han sotterrà un sô bambin,
senza prêt', senza capann,
senza spend' un sol quattrin.

Nel 1875, il Mensi venne inviato a Milano ed il Berlucchi continuò il lavoro, prima da solo e poi con il coadiutore Sartirana[58]. L'evangelizzazione si svolgeva in due sensi precisi. Nel locale si tentava di attrarre soprattutto gli operai, mentre si compivano vari tentativi di evangelizzazione nelle campagne, come quello che portò il Berlucchi a Montevenerosо[59]. In quel caso chi l'aveva invitato non si fece trovare ed egli dovette limitarsi a parlare a trenta persone sulla piazza del paese. Il Berlucchi si difese dall'eventuale accusa di dispersione dicendo che, anche se visitando luoghi diversi non si avevano frutti visibili, l'importante era seminare la Parola « che non ritorna mai a Dio invano ». Fu uno dei primi a seguire l'esempio del battesimo del Rossetti e, tra il 1875 e il 1877, si registrarono vari battesimi di adulti nella zona di Stradella[60]. Nel 1878 finalmente si ebbe un ulteriore allargamento del campo di azione con la nascita di due importanti centri, Fontanasanta e Cardazzo. Mentre in quest'ultimo paese l'evangelista era stato chiamato

57 « Vedetta Cristiana », V (1874), n. 9, pp. 70-71.

58 Vedi rapporto da Stradella su « Vedetta Cristiana », VI (1875), pp. 46-47. Il rapporto narra, tra l'altro, che nel 1875 durante una visita a Castel San Giovanni il sindaco ed il delegato gli impediscono di predicare e di distribuire opuscoli. Viene accompagnato alla stazione da una folla in tumulto che lancia pietre ed insulti. Qualche mese dopo, ritornato a Castel San Giovanni, potrà, nonostante l'opposizione popolare, aprire un locale di culto. Cfr. « Vedetta Cristiana », VI (1875), n. 12, pp. 95-96.

59 « Vedetta Cristiana », VII (1876), n. 19, pp. 147-149.

60 La riunione più numerosa di battesimi si svolse nell'estate del 1877 a Stradella. Cfr. « Vedetta Cristiana », VIII (1877), n. 19.

da una famiglia, a Fontanasanta l'intera popolazione, per protestare contro la sostituzione del parroco, aveva disertato la chiesa ed aveva invitato il predicatore protestante [61].

Il Berlucchi non si era fatto sfuggire l'occasione e predicò il sabato e la domenica davanti al sagrato della chiesa. Nella sua predicazione non mancava certo la nota polemica, invano temperata dai due accompagnatori, l'anziano Fedele Vercesi di Montù ed il coadiutore Sartirana. Il Berlucchi, pur rendendosi conto che si trattava di evangelizzazione che traeva origine da una questione di campanile, era convinto di non poter trascurare una simile occasione. Pochi giorni dopo il Rossetti compì una visita nell'Italia settentrionale, al termine della quale dette notizia di tutte le chiese lì esistenti, ma dichiarò di « aspettare a parlare del lavoro di Fontanasanta », che era praticamente in contrasto con quanto sempre da lui sostenuto.

La riserva così esplicita del Rossetti è, dato lo stile estremamente riservato dell'uomo, un rimprovero velato ed una nota di chiaro scetticismo. Ciononostante, l'opera si sviluppò tanto da esigere l'invio del Sartirana come « operaio » a Cardazzo. La crescita della comunità di Fontanasanta sarà sempre un po' stentata e soprattutto avvelenata da una costante polemica, di cui abbiamo testimonianze, sia attraverso scritti del Sartirana, sia tramite i giornali cattolici. Cardazzo diventerà invece un centro importante, e la sede della seconda Agape che, se non ebbe mai l'importanza di quella di Spinetta, raggruppò un numero discreto di membri delle chiese dell'Oltrepò pavese, e servì anche per mantenere i contatti con le piccole comunità di Cremona e di Pavia [62].

61 Vedi G. Berlucchi, *Risveglio religioso in Fontanasanta*, in « Vedetta Cristiana », IX (1878), n. 11; G. Berlucchi, *Fontanasanta e Cardazzo*, in « Vedetta Cristiana », IX (1878), n. 15, n. 19.

62 Nel 1878 si tentò di chiudere il locale di culto di Fontanasanta adducendo motivi di ordine pubblico. Depretis rifiutò; si veda a questo proposito C. Zanini a Timoteo Corlando, 13 dicembre 1897:

> Se le autorità non agiscono in tale modo vuol dire che lasciano desautorare la forza della legge, permettendo che sotto pretesto religioso vi siano i violenti a farla da padroni dei paesi contro le istituzioni. Quando anni fa in territorio di Stradella successero fatti simili e le autorità locali dicevano di non poter garantire l'ordine se tornavano gli evangelisti a predicare, il compianto Depretis, allora Presidente dei ministri e ministro dell'interno, telegrafò loro dicendo che se a mantenere l'ordine e la libertà non bastavano

Una terza Agape dovette in questi anni svolgersi normalmente nelle valli valdesi. Noi abbiamo, attraverso la « Vedetta Cristiana », notizia di due di questi *meetings* tenutisi entrambi al Martel in val d'Angrogna. Si sottolinea la partecipazione di cristiani di ogni denominazione, volendo forse indicare i valdesi ed i battisti, che nella zona erano presenti in numero considerevole, tanto da giustificare l'apertura di un tempietto a Torre Pellice.

Le comunità dei « fratelli » più importanti nelle valli valdesi furono: Inverso Pinasca, Angrogna, S. Germano Chisone, Torre e Villar Pellice [63]. Erano gruppi forse più collegati con la Svizzera, ed in particolare con l'assemblea della Pélisserie di Ginevra, che con l'Italia. Questo spiegherebbe perché vi siano due soli resoconti (1871-1877) sulla « Vedetta Cristiana » e sembrerebbe confermato anche dal fatto che la presidenza della riunione del 1887 era data ai due fratelli ginevrini Taux-Dufour e al Riccardi, mentre veniva ascoltata con venerazione una lettera del Bettex, antico cooperatore a Nizza del Guicciardini.

I due ginevrini predicarono su argomenti profetici, secondo lo stile caro al Darby. Poi il Comba, anziano locale, ruppe il pane, stando tutta la comunità in piedi (in polemica con l'uso dell'Agape di Spinetta) per indicare il ricordo della Pasqua ebraica dove tutti erano in piedi. Fra gli altri oratori era presente il Bleynat, anziano di S. Germano, e nel pomeriggio vi fu una conversazione sulle missioni. L'adunanza si concluse con il « santo bacio » [64].

Un altro anziano, di Inverso Pinasca, Jacques Long, era morto nel 1876. Anni prima aveva pubblicato uno scritto sulla disciplina della chiesa [65], che aveva incontrato ferma opposizione nel Rossetti,

> i carabinieri del paese ne avrebbe mandati altri 40 e se quelli non bastavano avrebbe mandato magari un battaglione ed uno squadrone di cavalleria. Allora tutto rientrò nella quiete.

Sui contatti tra il Depretis e gli evangelici sarebbe necessaria un'accurata ricerca nelle carte Depretis in A.C.S. si può per ora segnalare che egli aveva avuto rapporti con Costantino Reta e gli era stata rivolta una petizione per Angelo Bagnoli di Firenze il 12 dicembre 1856. Vedi A.C.S., Carte Depretis, serie 1-1.

63 Vedi le varie relazioni sulle presenze di membri delle valli valdesi alle Agapi, ad esempio « Vedetta Cristiana », VII (1876), n. 17.

64 La riunione si svolse al Martel in val d'Angrogna il 12 agosto 1877, vedi P. E. Bleynat, *Un meeting nelle Valli*, in « Vedetta Cristiana », VIII (1877), n. 18.

65 Vedi J. Long, *La disciplina nella chiesa*, in « Vedetta Cristiana », III (1872), n. 4, 7, 8, 10.

nello Zanini e in altri « operai ». Erano evidenti nello scritto del Long tendenze verso un'assoluta mancanza di organizzazione ecclesiastica, non approvata dagli « operai » italiani [66].

È, però, notevole che in questo momento vi sia nei « fratelli » delle Valli una forte tendenza all'evangelizzazione in Italia. Il Bleynat, che è l'anziano del gruppo più importante, manda alla « Vedetta Cristiana » molte notizie sui suoi tentativi di evangelizzazione a S. Germano Chisone ed a Pinerolo, ed accoglierà nel 1875 con grande gioia P. E. Jahier, pastore battista a Napoli ed ardente evangelista.

c) *Le comunità pugliesi*

Un altro gruppo di chiese rimasto a fianco del Guicciardini e del Rossetti fu inizialmente quello della Puglia, sorto in seguito all'evangelizzazione svolta da Gaetano Giannini. Egli aveva lasciato tale regione nel 1870 per trasferirsi a Roma e la zona era stata affidata a Giacomo Spigno che aveva aperto fin dal 1870 a Lecce una biblioteca evangelica ed aveva sviluppato comunità a Bari, Trani, Corato, oltre naturalmente a Barletta.

Nel '72 anche Giacomo Spigno abbandonava le Puglie, perché trasferito a Milano e, attraverso la « Vedetta Cristiana », pubblicava un accorato appello alle comunità della terra d'Otranto, per convincerle a rimanere nella « libertà che è in Cristo », espressione equivalente ad un invito a non entrare in qualsiasi struttura più organizzata. In realtà poi lo stesso Spigno aderiva nel 1888 alla Chiesa Libera. Solo attorno al 1910, ormai in pensione, ritornerà a Piverone in una comunità dei « fratelli » [67]. Era evidente che le

66 Vedi risposta polemica di Giovanni Lunati, in « Vedetta Cristiana », III (1872), n. 10. .

67 Su Giacomo Spigno vedi biografia in G. SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio* cit., p. 23; vedi pure A. DE GUBERNATIS, *Dizionario biografico degli scrittori contemporanei*, Roma, 1878, p. 957. Nato a Genova nell'anno 1835 era stato aiutato da Bonaventura Mazzarella ed inserito nella scuola di Genova del Salentino e del De Sanctis; nel 1861-'62 curava Novara e Fara Novarese, nel 1863 fondava le comunità di Como, Sondrio e Caravaggio. Passato, quindi, nelle Puglie aveva esteso l'opera cominciata dal Giannini a Lecce, Gallipoli, Poggiardo, Taranto, Manduria, Brindisi, Bari, Mola e Molfetta oltre, naturalmente, a Barletta. In una rievocazione in *La chiesa evangelica italiana dopo 25 anni, 1870-1895*, Firenze, 1895, pp. 35-36, parla anche dei suoi contatti con esponenti politici e massonici della Terra d'Otranto

chiese della Puglia, tanto isolate dai centri del Piemonte, dell'Emilia e della Toscana, non potessero continuare così da sole la loro attività, specie in un ambiente in cui la persecuzione religiosa non era soltanto un ricordo, ma una ancora triste realtà.

Nonostante tali separazioni più che comprensibili, se si pensa alla grande distanza che separava questi gruppi dagli altri, e soprattutto dalla zona dell'Italia Settentrionale, ove si svolgevano le Agapi e le riunioni più importanti, le Chiese Cristiane Libere continuavano ad avere nella Puglia un evangelista, lo Zagatti, ed alcuni gruppi a Trani, Corato e Brindisi.

Nell'anno 1876 Brindisi visse dal 22 al 25 aprile giornate molto simili a quelle di Barletta del 1866, ma i vari tentativi di linciaggio non si risolsero questa volta in fatti di sangue per il fermo intervento dei carabinieri: [68]

> il tutto si concluse con una processione preceduta dal Sindaco, da un Assessore e da un protestante che aveva abiurato. Poi per fortuna venne un acquazzone, e con la fine della siccità anche la fine dell'accusa ai protestanti di avere con la loro presenza irritato la Divinità [69].

Questo episodio prova la difficoltà della penetrazione evangelica in un paese ancora potentemente influenzato dalla superstizione

evidentemente favoriti dalla sua amicizia col Mazzarella. Anche la « Vedetta Cristiana » dà notizie lusinghiere dell'attività fin dall'anno I, n. 5. Lo Spigno collabora con la « Vedetta Cristiana » fino dal 1876 mentre gli opuscoli di cui ci dà notizia il De Gubernatis sono posteriori a tale data. Nel marzo del 1873 è ancora nella penisola salentina; si trasferisce, quindi, a Milano come responsabile della Chiesa Cristiana Libera (dei Fratelli) nella nuova sede di Porta Ticinese n. 15. Pare aver lasciato il nostro movimento nel 1876, quando il nuovo evangelista Giuseppe Mensi annuncia che il locale è trasferito da Porta Ticinese 15 a via Gian Giacomo Mora, a causa di difficoltà interne. Dal 1876 fino al 1888 siamo privi di sue notizie. Nel '74 la « Vedetta Cristiana » pubblica un appello ai fratelli di Terra d'Otranto dopo che lo Spigno si era trasferito a Milano alla direzione della locale Chiesa Libera (dei Fratelli). Tra i suoi scritti ricordiamo: *Risposta alle accuse dell'arciprete Cosma di Lecce; Sopra i sette Sacramenti*, Lecce, 1867; *Dell'affrancamento*, Lecce, 1867. Entrato nel 1888 nella Chiesa Cristiana Libera del Gavazzi, veniva emeritato nel 1897; continuava comunque l'attività di evangelista a Genova per qualche anno, finché tornava a Piverone a svolgere opera di anziano evangelista in quella chiesa ormai dei Fratelli ed ivi moriva. Negli ultimi anni della sua vita aveva scritto: *Intorno all'unità della chiesa*, Firenze, 1907; *Della relazione dell'uomo con Dio*, Torino, 1912.

[68] Cfr. « La Capitale », VII, n. 172, 5 maggio 1876 e « Vedetta Cristiana », VII (1876), n. 11, pp. 87-88.

[69] « Vedetta Cristiana », VII (1876), n. 11, p. 88.

e portato a identificare nei protestanti i classici portatori del malocchio. Il Rossetti sente immediatamente il bisogno di visitare quelle comunità e ne riporta lusinghiere notizie. Negli anni seguenti apprendiamo della nascita di una chiesa a Manduria.

d) *L'opera in Toscana*

In Toscana le Chiese Cristiane Libere avevano mantenuto solo due stazioni: a Firenze ed a Torano di Carrara. La chiesa di Firenze, primogenita dell'opera, aveva appoggiato il Guicciardini ed il Magrini nella loro presa di posizione a proposito dell'Assemblea di Milano della Chiesa Cristiana Libera. In quell'occasione si erano avute quarantotto firme di membri della comunità, che aveva la sua sede in via Maggio 15. Si trattava di una chiesa ormai storica, formata da molti anziani; infatti nel 1872 e 1873 vi furono ben dieci decessi.

Era una comunità non certo di facile governo, perché vi erano affluiti anche molti che avevano partecipato alla chiesa del Gualtieri o addirittura a quella di palazzo Barbano, tra i quali Angelo Bagnoli, e talora si trattava di personalità molto spiccate. Il Guicciardini non cessava di essere il protettore della chiesa che, nel 1881, era riuscita ad avere un locale di proprietà in via della Vigna Vecchia, proprio di fronte a quel Bargello in cui erano stati imprigionati il conte ed i suoi compagni durante le persecuzioni lorenesi [70].

Nella vita della chiesa una difficoltà aveva suscitato la polemica sul battesimo, perché, mentre il Rossetti aveva ritenuto di doversi far battezzare nel 1874, il Guicciardini fu sempre ostile a questa che gli sembrava una pura formalità esteriore.

Erano state guide spirituali della comunità il Magrini ed il Rossetti [71]. La morte del Magrini nel 1880, il trasferimento prima, e poi la morte del Rossetti (1883), misero in crisi la chiesa che attraversò un periodo molto difficile. Lo Zanini, pur abitando in quegli anni ad Alessandria, si rendeva conto del pericolo che l'im-

[70] Vedi « Vedetta Cristiana », XII (1881), n. 1, e necrologio di Elise Brown in « Vedetta Cristiana », XII (1881), n. 8.

[71] « Vedetta Cristiana », XI (1880), n. 11.

minente morte del conte Guicciardini, ormai anziano, gettasse nel caos, non soltanto la chiesa di via Vigna Vecchia, ma anche tutta l'opera in Italia, e pertanto proponeva la creazione di un Ente Morale della chiesa di Firenze che potesse avere la proprietà del locale e, possibilmente, ricevesse una donazione del Guicciardini che garantisse il futuro dell'opera.

La situazione era tanto difficile che si giunse, anche per istigazione di alcuni membri della comunità di Genova, alla scomunica del conte Guicciardini dopo un acceso dibattito con il Bagnoli [72]. La pacificazione sarà compiuta soltanto nel 1892, dopo il trasferimento a Firenze dello stesso Zanini il quale aveva visto cadere nel nulla, per allora, la sua proposta.

A Torano di Carrara, invece, la piccola comunità iniziata tra i minatori aveva sempre alla sua guida G. P. Luquet, il quale, oltre all'attività più propriamente ecclesiastica, dirigeva una scuola, cui erano iscritti nel 1870 trentasette allievi, divisi in due classi, rispettivamente con diciassette e venti frequentanti. Vi erano anche undici bambine. Per essere accolti nella scuola, occorreva naturalmente un'autorizzazione familiare. La domenica vi era poi una scuola domenicale con trentotto iscritti, buona parte dei quali di provenienza cattolica.

Nel 1871 venne aperto nel centro del paese un locale di culto,

72 Vedi St. Jacini, *Un riformatore toscano* cit., p. 273. Angelo Bagnoli era stato uno dei protagonisti della scissione delle Chiese Cristiane Libere a Firenze nel 1860 e uno dei firmatari del regolamento organico della Chiesa Cristiana Libera in Firenze che aveva determinato la separazione. Era poi rientrato nella chiesa di via Maggio in circostanze che ignoriamo e dopo la morte del Rossetti ne era divenuto uno degli anziani più autorevoli con Luigi Morozzi. Morì nel 1889. La lite che aveva isolato il conte Guicciardini dalla chiesa di Firenze è narrata in St. Jacini, *Un riformatore toscano* cit., pp. 272-273. La chiesa aveva, anzi, in tale occasione diffuso una circolare in data 24 giugno 1885 a tutte le altre chiese d'Italia in cui si diffidavano le altre assemblee dal ricevere in comunione il conte Piero Guicciardini, Silvio Piattoli, Luigi Mazzoni e Fausto Catani che avrebbero condiviso il suo errore consistente essenzialmente nell'avere rivolto gravi accuse contro la chiesa ritenuta indegna del giudizio di Dio. Le altre assemblee, i cui « operai » ricevevano dal conte uno stipendio, si rifiutarono di accettare le richieste di Firenze. La lite doveva prolungarsi molto oltre la morte del conte perché ne viene annunciata la fine in una lettera circolare della chiesa di Firenze del 18 marzo 1889 firmata da Piattoli, Mazzoni e Catani. La documentazione di questi fatti si trova in una raccolta di circolari della chiesa di Firenze in Carte Corlando, provvisoriamente conservate nell'Istituto di Storia della Facoltà di Magistero di Firenze in attesa di trovare collocazione alla B.N.F.

frequentato da circa quaranta persone, mentre le scuole domenicali e diurne continuavano normalmente. Nel '73 la scuola elementare aveva cinquanta allievi, mentre funzionava ancora una società evangelica per la prevenzione infortuni e l'assistenza agli orfani ed alle vedove dei lavoratori della cava di marmo [73].

Nel 1871 il Luquet si trasferì a Carrara, mentre a Torano giunse una coppia di maestri provenienti da Alessandria. Si trattava di Alessandro Maino e della moglie Ernestina Bini, la pupilla di Rossetti, da lui guidata nel lavoro di traduzione di alcuni inni, ed aiutata in vario modo nella sua attività di insegnante ad Alessandria. Le affidò, fra l'altro, la fiorente scuola del paese frequentata ormai da settanta bambini. Accanto alla chiesa ed alla scuola si aprì nel 1880, a cura della stessa Ernestina Bini Maino, un centro raccolta per mendicanti, sembra molto frequentato. Pochi anni dopo però, la morte di Alessandro Maino metteva in crisi tutta l'attività.

Il Luquet a Carrara fu meno fortunato che a Torano, riuscendo a creare un gruppo che non superava, nei primi anni, le quindici unità. Nel 1878 il maestro evangelista passò alla Chiesa Libera e divenne pastore di La Spezia, mentre a Carrara venne sostituito da un ex prete, il Valentini, il quale mantenne buoni rapporti con la comunità di Torano.

e) *I gruppi di Milano, Bologna, Genova, Torino*

Le comunità delle grandi città avevano solitamente preferito aderire alla Chiesa Libera gavazziana.

In comunione con le altre chiese dei « fratelli » rimasero, co-

73 Per quanto riguarda l'attività del Luquet a Torano di Carrara, vedi « Vedetta Cristiana », II (1871), n. 2, p. 16; II (1871), n. 9, p. 71; IV (1873), n. 3. Sia dai rapporti del Luquet che da quelli della Bini Maino risulta evidente come la scuola evangelica, pur boicottata dall'autorità clericale, divenisse fiorente in un paese di minatori portato all'attività sindacalistica o addirittura rivoluzionaria. Cfr. R. Mori, *La lotta sociale in Lunigiana, 1859-1904*, Firenze, 1958. Il Luquet, dopo l'inutile tentativo di iniziare la chiesa a Carrara, si trasferisce nel '77 a Merola, vicino a La Spezia, e nel 1880 entra nella Chiesa Cristiana Libera in Italia, con cui tenta di iniziare un'opera a La Spezia destinata al fallimento. Ernestina Bini avrebbe continuato il lavoro a Carrara anche dopo la morte del marito avvenuta il 20 dicembre 1884. Nel 1890 moriva la sorella Emma Bini e la figlioletta Febe Maino a poca distanza di tempo l'una dall'altra. Vedi i necrologi in « Il Cristiano », III (1890), n. 9. La comunità di Carrara doveva poi, pian piano, spegnersi.

munque, quattro gruppi a Genova, Bologna, Milano, Torino, il più forte dei quali fu indubbiamente quello di Bologna che era stato guidato dal Rettani e, dopo il 1871, dal Giannini. Costui era morto nel 1874 ed era stato sostituito dal giovane Dionigi Magnani, a sua volta, morto improvvisamente nel 1881.

Milano aveva visto l'intera chiesa passare nella Chiesa Libera, ma si era poi lentamente riformato un gruppo soprattutto con immigrati nella città dalle zone dove esisteva una comunità guicciardiniana. Nel 1876 vi era come « operaio », Giuseppe Mensi, il più rigido e settario fra tutti gli uomini rimasti attorno al Rossetti. Secondo la testimonianza di uno strano tipo di pastore metodista e filosofo, il Caporali, la comunità contava una settantina di membri, cifra che ci pare confermata anche dai rapporti del Mensi [74].

Torino, invece, era stato oggetto di un duplice attacco: da un lato la Chiesa Valdese costituiva indubbiamente un grosso polo di attrazione; dall'altro l'azione dei darbisti aveva fruito dell'intervento personale di un personaggio della forza di John Nelson Darby, contro cui ben poco agguerriti dovevano essere i vari « operai » delle Chiese Libere e in particolare il Corlando, uomo modesto, senza cultura, e il Delcré, che, dopo essere stato violentemente contrario all'opera darbista, vi aderì rivolgendosi contro i suoi antichi compagni. Fu l'intervento di Giovanni Lunati, uomo semplice, ma molto aperto, desideroso di comunione sincera con tutti gli evangelici, a risolvere la crisi di Torino e a creare una comunità inizialmente limitata a una cinquantina di membri, ma destinata ad un notevole incremento [75].

[74] Su Giuseppe Mensi vedi nota 54. Un anziano della chiesa di Milano, Del Moro, era presente alla prima Agape. Vedi lettera del Guicciardini ai fratelli inglesi del 12 agosto 1868. A proposito dell'attività del Mensi a Brescia, vedi « L'Italia Evangelica », I (1881), pp. 133 e 142. A proposito dell'inizio dell'attività darbista a Torino vedi cap. V, pp. 238-40. Ancora nel 1871 vi è una forte presa di posizione antidarbista di Luigi Delcré, vedi « Vedetta Cristiana », II (1871), n. 12, p. 96.

[75] Giovanni Lunati, proveniente da Montecastello, aveva sostituito Dionigi Magnani a S. Marzano Uliveto ed infine era stato inviato a Torino, dove ebbe buoni rapporti con gli altri evangelici. Ancora molti anni più tardi, infatti, parlando di riunioni di evangelizzazione in comune per gli evangelici torinesi si esprimeva così:

> Questa è veramente una buona opera, evangelizzare i torinesi in comune è una vera consolazione, così possiamo meglio tendere all'unità della chiesa, all'amor fraterno ed alla paziente aspettazione di Gesù Cristo. Basta che si

A Genova, malgrado la scelta del pastore Serafino Beruatto, favorevole dal principio alla Chiesa Libera del Gavazzi, la comunità guidata dal Mazzarella aveva aderito alla Chiesa Apostolica e, solo nel 1878, alla Chiesa Libera. Il lavoro del Mazzarella si era svolto ormai, molto modestamente, nei limiti della comunità genovese, tanto più che, a parte la sua attività molto proficua di parlamentare, egli si era dedicato attivamente alla sua città di adozione. Durante la sua permanenza a Roma predicava normalmente nella chiesa Apostolica di S. Lorenzo in Lucina [76].

Il grosso dell'attività spirituale del Mazzarella si svolgeva, però, entro la chiesa di Genova e nei contatti con le altre comunità, al fine di realizzare quell'ospedale evangelico, di cui aveva chiaramente visto la necessità durante l'epidemia di colera nel 1854, e al quale, dopo la morte, lasciò tutti i suoi beni.

La Chiesa Libera genovese – forse in reazione alle decisioni dell'assemblea del 1880, che creava un segretario permanente e aumentava il peso dell'organizzazione – decideva, il 27 dicembre del 1880, di separarsi dall'Unione gavazziana e di affiliarsi alle Chiese Libere del Guicciardini e del Rossetti.

Seguiamo la vicenda, non attraverso la « Vedetta Cristiana », come sempre molto prudente di fronte a qualsiasi argomento polemico, ma attraverso le notizie che compaiono sull'« Italia Evangelica », organo interdenominazionale, nato proprio nell'anno 1881.

Una parte della comunità, con l'evangelista Santi Stagnitta, aveva dato vita ad una nuova Chiesa Libera, ma la maggioranza era rimasta fedele al Mazzarella, suo antico capo, ed aveva ricercato ben presto la comunione delle vicine assemblee dei « fratelli ».

sappia conservare questa fratellanza. La Bibbia dimostra come l'uomo abbandonò o guastò quanto di buono il Signore gli ha sempre voluto consegnare.

Vedi « Il Cristiano », XIV, n. 5, agosto 1901. Così in occasione del funerale di Benedetto Beruatto, il 14 giugno 1902, ha parole di grande apprezzamento per un evangelista non polemico. Egli aveva, inoltre, collaborato alla « Vedetta Cristiana » con molta assiduità.

[76] A proposito delle vicende della Chiesa Cristiana Libera di Genova, vedi « L'Italia Evangelica », I (1881), pp. 54, 62, 80. Per quanto riguarda l'attività a Roma del Mazzarella, vedi « Osservatore Romano », IX, n. 124, 31 maggio 1879.

Fu una riconciliazione *in extremis*, perché l'anno dopo il Mazzarella, già colpito da apoplessìa, moriva, ed il suo funerale era occasione di una grande manifestazione evangelica [77].

La lunga analisi di tutte le comunità rimaste accanto al Guicciardini ed al Rossetti, anche se dispersiva, era necessaria, perché si tratta di un'opera destinata nei decenni seguenti ad avere una notevole espansione nelle stesse zone.

3. Struttura dell'opera

a) *Gli evangelisti, loro preparazione e collegamento*

Altrettanto utile pare l'analisi della provenienza e preparazione degli evangelisti. Sono quasi tutti giovani di estrazione molto umile, ma amanti della cultura.

Fuorché nel caso del Corlando, che muore però nel 1876, e del Rava, che rimase tutta la vita a Spinetta Marengo, pur essendo in origine poveri e rozzi, questi operai avevano ereditato dal Rossetti l'amore per la cultura, cui approdarono come autodidatti.

Il più significativo fu senza dubbio lo Zanini che, già nel 1864 durante la sua permanenza a Ferrara, aveva iniziato una corrispondenza, da noi conservata, con Angelo De Gubernatis, uno degli uomini più dotti della sua epoca; ne aveva tratto una viva passione per gli studi orientalistici, cui si era avviato partecipando a vari congressi, soprattutto più tardi, verso il finire del secolo, quando giungerà a proporre una traduzione della Bibbia svincolata dalle varie confessioni e posta invece sotto l'egida dell'Associazione degli Studi orientalistici.

Dilettandosi di storia, egli ci ha lasciato tentativi, anche se non sempre riusciti, solitamente ben documentati, di biografie del Rossetti e del Guicciardini.

Lo stesso Zanini, come abbiamo già visto, non aveva perso nessuna occasione per inserirsi nel mondo colto delle città dove si trovava ad operare. Trovandosi dal 1876 al 1880 a Roma per aprire una nuova assemblea in periferia, non solo strinse rapporti con gli evangelisti del luogo, partecipò alle riunioni con i rappresen-

[77] « Il Movimento », XXIX, 8, 9, 10 marzo 1882; « Rivista Cristiana », X (1882), n. 4 e 5.

tanti dell'Alleanza Evangelica, fu amico del metodista Sciarelli e del colonnello Bell, della Chiesa Apostolica, ma anche intrattenne, a suo dire, rapporti con alcuni ministri della sinistra storica.

Più tardi, durante il governo Pelloux, ricorderà con nostalgia i giorni in cui era possibile avere contatti con uomini di governo ed in cui un primo ministro, il Depretis, si rendeva garante della libertà per ogni cittadino di esprimere le proprie convinzioni religiose senza temere disordini o pericoli di nessuna natura [78].

L'amore per la cultura dello Zanini non rappresenta un'eccezione. Suo cognato, il Manfredini, aveva studiato da solo, ma aveva poi sostenuto gli esami per l'abilitazione magistrale, avviando il proprio figlio agli studi letterari. Quest'ultimo sarà infatti, più tardi, organizzatore della gioventù dei « fratelli » e professore di lettere [79].

Lo stesso Corlando, che aveva avviato il figlio alla professione di muratore, gli consigliava di studiare, sia pure come autodidatta, e Timoteo, accettando il consiglio, imparava non soltanto il latino, ma anche il greco e l'ebraico, e si avviava al suo lavoro di « servitore del Signore » dedicando ogni soldo all'acquisto di libri fino a formare una discreta biblioteca. In futuro egli doveva, a sua volta, divenire stretto collaboratore di due notevoli personalità, quali il traduttore della Bibbia, Giovanni Luzzi, ed il pastore valdese Ugo Janni, teologo insigne e direttore, durante i primi anni

78 Carlo Antonio Zanini, nato nel 1836, era stato uno dei più intimi collaboratori e scolari del Rossetti; evangelista a Biella nel 1858, lo abbiamo ritrovato a Ferrara, Mantova, Ravenna, Roma. Nel 1881, per ragioni di salute, sarà costretto a trasferirsi ad Alessandria, dove resterà fino al 1892, per essere poi chiamato alla direzione della chiesa di Firenze, che doveva tenere fino alla morte avvenuta nel 1910. Vedi A. De Gubernatis, *Dictionnaire des ecrivains du monde latin*, Roma, 1905 (sub voce). A proposito degli scritti biografici, vedi C. A. Zanini, *Del conte Piero Guicciardini compiendosi il 16° anno di sua dipartita; discorso ai fratelli di via della Vigna Vecchia 17, per il 23 marzo 1902*, Firenze, 1902; C. A. Zanini, *T. P. Rossetti, cenni per Carlo Zanini*, Alessandria, 1885. Fu collaboratore della « Rivista Cristiana » e della « Vedetta Cristiana ». Circa i presunti contatti con uomini di governo della sinistra, vedi lettera di C. Zanini a Timoteo Corlando, 1 settembre 1898 in Carte Corlando, cit.

79 Vincenzo Manfredini, divenuto evangelico per mezzo dello Zanini, aveva collaborato con lui alla creazione del gruppo di Ferrara di cui doveva essere evangelista fino alla morte. A proposito dei suoi studi di autodidatta vedi « Il Cristiano », XIII (1900), n. 6.

del secolo XX, della rivista « Fede e Vita », cui il Corlando stesso collaborerà. Meraviglia vedere un umile muratore seguire con attenzione le novità librarie di carattere religioso, collaborare non solo con i giornali evangelici, ma partecipare anche a quei tentativi fatti per interessare ai problemi religiosi il vasto pubblico italano, che culmineranno nell'associazione dei liberi credenti e nel periodico « Riforma Italiana » di Gaetano Conte [80].

Il Berlucchi e il Maino avevano sentito il bisogno di diventare almeno maestri, ed il Sartirana si rallegrerà nel vedere che, dopo la nascita di una comunità evangelica a Fontanasanta ed a Cardazzo, la percentuale dei ragazzi che continuavano i loro studi dopo le elementari era immediatamente aumentata.

Del resto, lo stesso Mensi cercò di cimentarsi con la prosa, scrivendo alcuni trattati, commenti biblici e di profezie, e alcuni articoli sulla « Vedetta Cristiana ».

L'elenco dei collaboratori del giornale comprende pressoché tutti gli « operai », e tra gli altri quel Dionigi Magnani che molto spesso funge da portavoce del pensiero del Rossetti, quando quest'ultimo non vuole esporsi per non creare divisioni all'interno della propria organizzazione.

b) *Conseguenze della liberazione di Roma e vita delle Chiese Cristiane Libere dopo l'ascesa al potere della Sinistra*

La liberazione di Roma aveva rappresentato un'occasione di gioia per i nostri cristiani liberi: all'avvenimento venne dedicato il nono numero della « Vedetta Cristiana », uscito il 15 ottobre; in esso lo Zanini, in tono trionfale, annunciava l'entrata in Roma, insieme con le truppe sarde, di alcuni evangelisti, primo tra tutti Gaetano Giannini, che aveva celebrato la Santa Cena proprio nel Colosseo. Tuttavia, in questo stesso numero della « Vedetta Cristiana » si iniziava già l'analisi dei problemi che tale evento storico poneva e il Rossetti parlava del pericolo che anche nella città eterna si ripresentasse la:

[80] Vedi Carteggi di T. Corlando in Carte Corlando, cit.

> controversia clamorosa e beffarda per predicare la fede e l'uomo, la fede e i principi, la fede e la nostra chiesa, e questa confusione sgomenta e fuga le anime da Cristo [81]

purtroppo già in atto nell'Italia centrale e meridionale.

Si avverte, dunque, che il momento è in realtà difficile per la evoluzione della situazione religiosa. In effetti mentre l'evangelo sembra da qualche anno riguadagnare vigore, l'assalto dei nemici spirituali si fa più pericoloso: tra essi c'è, secondo lo Zanini, la Chiesa Cattolica quale si è configurata nel primo Concilio Vaticano, e l'anticlericalismo, che ha portato all'anticoncilio del Ricciardi, svoltosi a Napoli.

Le Chiese Cristiane Libere devono quindi, ora, scegliere una loro posizione, autenticamente evangelica: occorre che esse resistano alla tentazione (chiaramente indicata dal Rossetti) di rinchiudersi nei propri locali di culto estraniandosi dalla realtà, quasi si considerassero depositarie della verità; ma occorre altresì che esse, pur consapevoli della necessità di riferirsi costantemente alla situazione del paese in cui si trovano ad operare, sappiano rifiutare ogni compromesso.

È certo, comunque, che dopo il 1870 la libertà religiosa venne sempre più garantita, ed a loro volta i « fratelli », là dove era possibile, tentarono di evitare la polemica fine a se stessa che ritenevano controproducente, pur di mantenere una certa pace religiosa. Continuarono, però, nonostante l'innegabile miglioramento della situazione, piccole angherie e soprusi soprattutto nella campagna: dal divieto dell'uso dei cimiteri fino al licenziamento di chi aderisse ai culti, e allo sfratto di chi subaffittasse locali per riunioni evangeliche. Ricordiamo alcuni esempi.

A Voghera, dopo le difficoltà avute per un funerale evangelico nel dicembre del '70, di cui già abbiamo avuto occasione di parlare, un secondo rito funebre nel '72 fu permesso dall'autorità, ma eccitò gli scherni e gli schiamazzi della popolazione; così pure a Canneto Pavese l'apertura di una comunità, nell'inverno del 1871, veniva fatta segno a violente manifestazioni di opposizione da parte cattolica, diventate ancora più gravi nel settembre, in occa-

[81] T. P. Rossetti, *L'Evangelo a Roma*, in « Vedetta Cristiana », I (1870), n. 8.

sione della sepoltura di due bambini del gruppo evangelico. A Guazzora, nell'ottobre '72, il sindaco non voleva permettere la sepoltura del figlio dell'evangelista del paese, se non in ora notturna. Di fronte all'intervento del sotto-prefetto, aveva accettato a condizione che non si pregasse sulla tomba [82]. A S. Marzano Oliveto, invece, nel marzo del '73 l'autorità aveva permesso il funerale di una « sorella ».

A Rovescala nello Stradellino, nel 1874, una moltitudine intera tumultuava davanti al locale di culto, tirando sassi, e a Carpi una sepoltura era resa impossibile per l'opposizione del parroco. Nuove difficoltà accolsero l'evangelista Berlucchi a Stradella nel 1875. Lunati ed altri due evangelici furono assaliti da una folla eccitata dal suono delle campane a stormo durante una visita a Castagneto, nello stesso comune. Nel '76 vi fu l'episodio, già narrato, del tentativo di linciaggio a Brindisi e, nel '78, gravi difficoltà si verificarono a Fontanasanta e nel 1879 a Bressana [83].

La diversità ora, dopo l'ascesa al governo della sinistra storica, non consiste tanto nell'atteggiamento delle autorità locali, che è ancora decisamente ostile ai protestanti, ma nella decisa azione del governo che non considera l'ordine pubblico più importante della libertà individuale, come durante i primi anni della destra storica, ma ritiene suo dovere difendere il diritto di ognuno alla libera espressione delle proprie idee, se occorre anche attraverso uno spiegamento di forza pubblica.

c) *Vita interna delle comunità*

Tra i problemi della vita interna delle comunità rimane predominante quello del culto domenicale, che coincide solitamente con la celebrazione della Santa Cena. Sia nei paesi che nelle città vi è il

82 Vedi V. Bellondi, *Canneto*, in « Vedetta Cristiana », III (1872), n. 11. Per Guazzora vedi « Vedetta Cristiana », III (1872), n. 21.

83 Durante una visita del Berlucchi a Castel S. Giovanni si verifica un tumulto pubblico e le autorità, con il pretesto di una mancata autorizzazione, obbligano l'evangelista a lasciare il paese. Qualche mese più tardi il Berlucchi ritorna accolto dall'indignazione popolare, ma protetto dalle autorità. Cfr. « Vedetta Cristiana », IV (1875), pp. 46-47 e n. 13, p. 95. Per i fatti di Brindisi, già citati, vedi « La Capitale », VI, n. 172, 5 maggio 1876. Per Fontanasanta vedi « Vedetta Cristiana », X (1879), n. 10 e 11. Per Bressana Bottarone, vedi « Vedetta Cristiana », XI (1880), n. 1.

problema grave dei lavoratori i quali non sempre possono frequentare il culto perché, spesso, la domenica è giorno lavorativo.

Là dove si tratta di agricoltori in proprio, l'orario del culto è la mattina; dove si tratta invece di gruppi di operai e braccianti si è obbligati a riunirsi al pomeriggio. Durante la settimana vi sono, però, riunioni di studio o conferenze tenute solitamente dall'evangelista o da qualche « operaio » di passaggio.

Il Rossetti è convinto della libertà dei ministeri e quindi sostiene che chiunque possa dare il suo contributo al culto pubblico, ma insiste anche sul concetto di « operaio » o ministro ed identifica nella guida della comunità la ragione stessa della sua vita più o meno prospera.

Potrà essere interessante vedere come si svolgeva uno di questi culti. In apertura un anziano leggeva un brano della Scrittura, altri proponevano inni e preghiere. Se poi vi era qualcuno che desiderasse per la prima volta accostarsi alla Santa Cena, faceva dichiarazione di fede e gli anziani l'ammettevano, sia pure sotto riserva di esame; infine, dopo una breve preghiera, venivano distribuiti il pane e il vino. Potevano esserci commenti biblici prima o dopo la Santa Cena [84].

d) *Le Agapi*

Una festa tutta particolare era l'Agape [85]. Ne abbiamo vivaci racconti sulla « Vedetta Cristiana ». Fin dal mattino del giorno fissato, giungevano da lontano per ferrovia, o su carri, e qualche volta perfino a piedi, gli evangelisti da tutto il Piemonte, Lombardia e Liguria, ed anche, più raramente, da Firenze, dal Meridione

84 « Vedetta Cristiana », II (1871), n. 1. Vedi ancora T. P. ROSSETTI, *L'opera di Dio in Italia*, in « Vedetta Cristiana », VI (1876), n. 3. Vedi pure in qualche numero a caso notizie di culto.

85 A proposito delle Agapi si hanno resoconti sulla « Vedetta Cristiana ». In realtà le Agapi divenivano delle vere e proprie assemblee generali e la « Vedetta Cristiana » ne dà i verbali, vedi per il 1871 « Vedetta Cristiana », II, n. 17; per il 1872 « Vedetta Cristiana », III, n. 17; per il 1873 « Vedetta Cristiana », IV, n. 18; per il 1874 « Vedetta Cristiana », V, n. 17; per il 1875 « Vedetta Cristiana », VI, n. 18; per il 1876 « Vedetta Cristiana », VII, n. 17; per il 1877 « Vedetta Cristiana », VIII, n. 19; per il 1878 « Vedetta Cristiana », IX, n. 17; per il 1879 « Vedetta Cristiana », X, n. 17; per il 1880 « Vedetta Cristiana », XI, n. 17; per il 1881 « Vedetta Cristiana », XII, n. 9.

d'Italia e dall'estero. Già il giorno prima era stata montata la tenda donata alle nostre comunità dagli inglesi nel 1874 per sostituire la prima ormai insufficiente.

Alle nove il Rossetti, aiutato da qualche donna, radunava i bambini, e teneva la « scuola domenicale », divertendosi a parlare ai piccoli che giungevano da ogni parte ed a controllare il grado diverso di preparazione fornito dalle scuole domenicali di provenienza. L'interesse del Pietrocola per i bambini era in effetti notevole: buona parte della « Vedetta Cristiana » è dedicata ai fanciulli per i quali egli aveva scritto un *Piccolo galateo*, convinto com'era che la gentilezza dei costumi non potesse essere trascurata in un'educazione veramente cristiana. Per loro aveva inoltre tradotto in italiano il *Mercato dei folletti* della cugina Cristina e *Alice nel paese delle meraviglie.*

Alle dieci veniva fatto una specie di appello tra tutti i presenti per sapere quali chiese fossero rappresentate e per leggere i saluti di adesione di quelle che non avessero potuto essere direttamente presenti. Si iniziava poi con una preghiera, tenuta solitamente dal Rossetti. Nel 1873 si cantò l'inno 147 della raccolta edita dal Rossetti nel 1857. Potremmo citarne il titolo: « Capo invitto della Chiesa », che fa comprendere come la seduta si aprisse con un invocazione a Cristo; furono poi letti « il capitolo 6 dell'Evangelo di Giovanni ed il Cantico dei Cantici per dimostrare che la virtù di Dio ci ha salvati e ci ha donato il suo amore, o meglio i suoi amori ». Il Rossetti li definisce così: « Ama la nostra salvezza, la nostra santificazione ed ama noi ». Prese poi la parola Manenti ed infine venne fatta quella che veniva definita la « festa dell'amore », cioè la Santa Cena.

Terminata la Cena, veniva rapidamente fatta sfollare la tenda ed imbandito il pranzo. Veniva offerto ad ogni partecipante, in questi primi anni, pane, vino, un brodo, e un pezzo di carne bollita; al pomeriggio, prima della separazione, vi era una nuova predicazione.

Ci si separava solitamente alle quattro o alle cinque del pomeriggio e cominciava così il lento ritorno verso le proprie case. Il tipico ambiente contadino, che formava la massa di queste chiese, do-

veva trovare in riunioni di questo genere occasione per una festa non soltanto spirituale, ma anche per incontrare gli amici e tessere legami che di anno in anno venivano irrobustendosi.

Gli « operai », poi, rimanevano a Spinetta e ad Alessandria per predicazioni pubbliche durante le sere della settimana e, soprattutto, per dibattere insieme i propri problemi. Durante l'Agape del '71 si prospettò il problema dello scarso collegamento esistente fra le chiese e si riconobbe la necessità di un numero crescente di riunioni tra gli « operai ». Tale problema venne nuovamente discusso nel 1873, in una diversa prospettiva. Infatti, si cercò di organizzare i rapporti con le altre chiese evangeliche al fine di realizzare un'unità spirituale con esse, senza che questo comportasse la lacerazione delle comunità preesistenti. Appare anche il problema del culto; per alcuni, infatti, non sarebbe stata necessaria una predicazione durante i culti, ma piuttosto inni e preghiere di lode a Dio, poiché si vedeva il culto come un momento di adorazione e ringraziamento a Dio, e non come un'occasione per correggere ed accrescere la comunità, scopi per i quali erano fissate le riunioni settimanali.

Un ultimo problema affrontato riguarda il battesimo dei credenti. Fin dall'inizio, questo punto era stato molto controverso. Si prospettavano tre posizioni diverse: quella pedobattista, secondo cui occorre battezzare i fanciulli come segno della loro immissione nel popolo di Dio, era suggerita non solo da elementi provenienti dalle chiese della Riforma, ma anche dagli stessi darbisti. All'estremo opposto si trovavano, invece, il Guicciardini ed i suoi amici che ritenevano abolite tutte le forme cultuali e quindi anche il battesimo, considerato solo figura di un fatto interiore, cioè di quella « conversione » che veniva chiamata anche: « battesimo dello Spirito Santo ». Si trovava conforto a questa tesi nella dichiarazione di Giovanni Battista: « Io vi battezzo con acqua, ma vien dietro di me Uno che battezzerà con lo Spirito Santo e col fuoco ». Il più deciso su questa posizione era Giovanni Lunati, « operaio » a S. Marzano e poi a Torino.

La polemica, in realtà, investiva un campo più vasto. L'accettazione del battesimo sembrava al Guicciardini un reintrodurre forme rituali che riteneva superate nell'attuale fase di vita eccle-

siastica. La maggioranza si orientava, invece, verso la necessità del battesimo dei credenti, inteso, non tanto come sacramento, quanto come obbedienza a un comandamento di Cristo, dettato dalla necessità di una testimonianza pubblica alla propria fede. Era a capo di questa corrente Teodorico Pietrocola Rossetti che diede l'esempio battezzandosi pubblicamente, seguito in ciò da molti altri. Vi era però nel pensiero di questo gruppo, espresso sulla « Vedetta Cristiana » dal Magnani, la convinzione che non si dovesse fare del battesimo una nuova occasione di divisione tra i cristiani. In conseguenza di ciò non si negava la Santa Cena a chi non fosse battezzato, ma anzi si ammettevano ad essa tutti i membri di qualsiasi altra chiesa evangelica, e tutti coloro che rendessero una testimonianza pubblica di fede davanti alla comunità [86].

I problemi agitati nel '74 sono ancora più interessanti. Il primo prende in esame la posizione dei cristiani nella loro realtà storica. Si afferma che i cristiani non si possono astrarre dai problemi che li circondano e devono avere una soluzione cristiana per i principali mali del mondo.

Il secondo tema riguarda la preghiera comunitaria. Doveva esservi la tendenza a trasformare le preghiere (mai liturgiche, e sempre spontanee) in vere e proprie predicazioni, talvolta dense di rimproveri ai presenti. Si fa notare che invece la preghiera, colloquio con Dio, deve avere sempre carattere individuale, anche se fatta ad alta voce, per permettere l'*amen* della comunità.

Si parla, poi, di un altro tema che è all'ordine del giorno pressoché ogni anno: la necessità di nuove fonti di finanziamento per permettere all'opera di mantenersi e vivere.

Basteranno queste note per avere chiaro il concetto dei problemi dibattuti durante le Agapi. Può essere ancora interessante notare il dibattito svoltosi nel 1873 con la partecipazione di Gaetano Giannini. Egli aveva definito la fede un dono di Dio dato ai predestinati, nel rifiuto del quale interveniva la responsabilità dell'uomo. Sviluppando questa dottrina ritenne utile, in seguito, affrontare con un articolo sulla « Vedetta Cristiana » il tema del-

[86] Vedi sull'argomento anche quanto già detto nel cap. IV, par. 4. Per quanto riguarda questo periodo vedi la posizione del Rossetti espressa in un opuscolo, T. P. Rossetti, *Il mio battesimo*, Firenze, 1874.

l'evangelizzazione; in tale scritto sosteneva che nessuno può predicare l'evangelo se non ha fatto l'esperienza del battesimo dello Spirito Santo.

La rivelazione della presenza trasformatrice dello Spirito nell'uomo si ha nell'amore. In conseguenza di tale convinzione, proprio lui, che era stato il protagonista del più terribile esempio di furia clericale del nostro ottocento, affermava che il messaggio cristiano dovesse essere privo di ogni polemica; secondo lui chi predicasse contro vescovi o papi per puro amore di storia, non avendo carità di Dio, non era un fedele evangelizzatore. Egli ammetteva che fosse facile attrarre centinaia di persone con concioni anticlericali, ma riteneva anche che ben presto questa folla attratta dall'odio, si sarebbe dispersa come si era formata.

Lo Zanini rispondeva nel numero seguente dello stesso giornale con una vibrata, per quanto riverente, polemica, sostenendo che prima di costruire è necessario demolire l'errore per evitare di porre un fondamento errato alla propria costruzione. Il Giannini, nel gennaio del '74, continuava il suo tema delle credenziali dello Spirito Santo con un articolo intitolato: *Lo Spirito di pietà nell'opera del Signore* [87].

In esso sosteneva che neppure la credenziale dell'amore è sufficiente per un retto evangelizzare, se Dio non dota il suo « operaio » di una vita santa ed incontaminata, e se non viene ricercata la santificazione attraverso una mutua crescita della comunità in una libertà reale, ben distinta da ogni disordine. In sostanza, questa libertà così difficile da ottenere con mezzi umani, non sarebbe altro che un ulteriore segno della presenza dello Spirito Santo.

Negli anni seguenti, i dibattiti delle Agapi si fanno più accesi; nel 1881, durante l'Agape, si sente la necessità di controbattere accuse che da varie parti erano state rivolte a questi incontri, presentati come pranzi orgiastici. La situazione generale delle chiese si faceva sempre più difficile: si erano, infatti, creati numerosi vuoti nelle singole comunità e appariva assai problematico sopperire ad essi sia per l'impreparazione dei nuovi candidati al ministerio, sia per la mancanza di fondi di cui si è già parlato.

[87] G. GIANNINI, *Lo Spirito di pietà nell'opera del Signore*, in « Vedetta Cristiana », V (1874), n. 1.

La morte del Guicciardini nel 1886 avrebbe costituito l'ultimo colpo alla vecchia struttura e avrebbe favorito la nuova trasformazione delle antiche « Chiese Cristiane Libere » in una chiesa strettamente dipendente dai « fratelli » inglesi.

4. La dottrina delle Chiese Cristiane Libere dal 1870 al 1886

a) *Visione generale*

Il tono teologico e dottrinale viene dato alla « Vedetta Cristiana » ed alle Chiese Cristiane Libere dalla personalità di Teodorico Pietrocola Rossetti.

In realtà, con il passaggio ad altre Chiese Evangeliche di uomini come il Mazzarella e il Lagomarsino, egli veniva ad assumere il ruolo di una vera guida spirituale. Gli altri « operai » erano, per la massima parte, suoi discepoli; si erano formati durante gli anni operosi e fortunati della sua permanenza ad Alessandria, e non passava occasione senza che essi stessi ricordassero la loro figliolanza spirituale dal Vastese.

Lo stesso Guicciardini era più un uomo pratico che una guida teologica, anche se gli scontri tra il conte ed il suo collaboratore non furono infrequenti. Si può affermare che, dopo la separazione dai « liberi », la posizione nuova assunta dal Rossetti evitò molti urti tra il conte e gli « operai », che ormai dipendevano finanziariamente quasi solo da lui, essendo venute meno le altre fonti di finanziamento.

Il Rossetti non condivideva affatto la tesi dell'apostasia della chiesa, da lui definita, anzi, « moderna eresia ». Era profondamente convinto che la chiesa del Signore fosse formata da tutti i credenti in Cristo « rigenerati » da Lui. Sentiva le denominazioni che dividevano la cristianità come una profonda limitazione alla testimonianza della chiesa, pur rifiutando un'unità che nascesse da un accordo tra vertici ecclesiastici, perché temeva che un tale tipo di unità potesse preludere a una più grave scissione [88].

Era infatti persuaso che la prima causa di separazione fossero i

88 T. P. Rossetti, *L'opera di Dio in Italia*, in « Vedetta Cristiana », VII (1876), n. 3.

moderni « Diotrefe » che, come il personaggio biblico, avrebbero voluto acquistare per sé una setta od un gruppo. Vi erano certo delle ragioni di differenziazione. Per esempio vede una distinzione tra le comunità cui lui appartiene e le altre denominazioni evangeliche per quanto riguarda il problema della Santa Cena. Per lui, come per i fratelli inglesi, il momento centrale del culto cristiano rimane la Santa Cena, sentita come pasto in comune, in cui non è necessaria la presenza di un presidente dotato di particolari compiti, perché si tratta di un incontro fraterno tra uguali.

In realtà, secondo il Rossetti ed i membri delle Chiese Cristiane Libere, non si ha propriamente un culto cristiano quando non vi sia la Santa Cena, che non è un « sacrificio », secondo la definizione cattolica, ma è la « festa della fede » in cui il pane ed il vino sono i segni dell'incontro festoso tra il Signore risorto e la chiesa riunita nel suo nome. Si potrebbe, del resto, affermare che questo concetto non è molto diverso da quello espresso dall'Albarella sulla « Luce Evangelica » nel 1854 [89].

Una maggiore differenziazione, invece, si potrà notare venti anni più tardi nei concetti espressi nel 1898 dall'Anderson, nuova guida della chiesa ormai divenuta dei « fratelli ». Il culto verrà allora privato della varietà dei motivi ricordati, ad esempio durante l'Agape del 1873, e si ridurrà ad un puro ricordo della morte di Cristo. Ma la posizione originaria era ben diversa: la « Vedetta Cristiana » ci riporta il discorso del predicatore dell'Agape del 1873, secondo cui la Santa Cena è la festa della libertà:

> il sangue di Cristo contemplato nel vino è l'ingresso in una nuova vita che consta di una santificazione in questa terra e di una glorificazione nell'amore di Dio nel cielo.

b) *Rapporti con altre chiese protestanti*

Il Rossetti sottolinea spesso la presenza di cristiani di varie denominazioni alle Agapi. Del resto, come ben ricorda il Comba [90], egli sente profonda unità coi pastori di varie opere, pur polemiz-

[89] Vedi cap. III, par. 2 *b*).

[90] Em. Comba, *Teodorico Pietrocola Rossetti*, in « Rivista Cristiana », XI (1883), pp. 211-215.

zando ogni volta che nasce in Italia una nuova denominazione. Gli pare infatti che l'uomo della strada debba essere disorientato davanti alle miriadi di « chiesoline » che fatalmente egli contrapporrà alla salda unità apparente della Chiesa Cattolica.

In particolare è interessante la sua polemica al momento della nascita della Chiesa Apostolica, che più tardi si sarebbe trasformata in Chiesa Battista. In primo luogo il Rossetti polemizza contro il nome sostenendo che, non soltanto non si può parlare di apostasia della chiesa, ma nemmeno si può vantare una priorità della cristianità dei tempi apostolici su quella successiva. Ricorda, infatti, che la chiesa degli apostoli aveva le stesse divisioni che ora vi sono nel seno della chiesa attuale, vi erano settarismo e personalismi e, del resto, Paolo, Pietro e gli altri apostoli non erano affatto perfetti. È convinto che la chiesa, lungi dall'imitare quella degli apostoli, debba sforzarsi nel modo più completo di essere fedele a Dio, ubbidendo alla rivelazione neotestamentaria [91].

Questa presa di posizione, però, non impedisce poi alla « Vedetta Cristiana » di seguire con profonda simpatia l'opera della Chiesa Apostolica, ed in particolare quella di alcuni suoi esponenti, tanto che solo dalla lettura del « Seminatore », organo di questa chiesa, ci si può in realtà rendere conto dell'appartenenza ad essa di personaggi come il pastore Jahier e il colonnello Bell.

Il Rossetti non perde occasione per comunicare le novità in campo evangelico, anche se le sue polemiche sono sempre improntate a profondo garbo. Desidererebbe in Italia un risveglio del tipo di quelli di Moody e di Spurgeon nei paesi anglosassoni. Dà anzi rilievo alle campagne di costoro, pur essendo contrario a qualsiasi intervento di missionari stranieri in Italia, convinto com'è che non farebbero altro che peggiorare la situazione religiosa della nazione. Non vuole predicatori « né d'oltre monte né d'oltre mare » e crede che la fratellanza italiana sia in grado di esprimere trascinatori in senso evangelico.

Il problema dei rapporti con le altre chiese era fondamentale per uomini che, pur avendo rifiutato fin dal '63-'64 le prime proposte di « Alleanza Evangelica » in Italia, sostenevano fosse necessaria una reale unità tra i cristiani come base della loro stessa fede. Il

91 T. P. Rossetti, *La Chiesa Apostolica*, in « Vedetta Cristiana ».

loro rifiuto in quella occasione era determinato dal timore che una alleanza si tramutasse in un'organizzazione ecclesiastica che limitasse in definitiva la libertà delle singole congregazioni. Il Guicciardini stesso ripeté più volte, per questo motivo, l'astensione da ogni progetto di unificazioni denominazionali [92]. Non vi fu però un preconcetto distacco dalle altre chiese evangeliche.

Si potrebbe ricordare a questo proposito la piena collaborazione data all'Asilo professionale evangelico fondato a Firenze dal valdese Comandi di cui era vice-direttore l'ing. Bianciardi [93], membro della chiesa di via Vigna Vecchia e del quale lo stesso Rossetti era stato propagandista anche attraverso la « Vedetta Cristiana ». Oltre ad essere rappresentati nel Comitato dell'Asilo, i cristiani liberi erano presenti in quello del cimitero degli Allori, parteciparono attivamente alla creazione dell'ospedale evangelico di Genova, ed a Torino, a Roma, a Firenze gli uomini delle Chiese Cristiane Libere partecipavano alle attività in comune ed anche ai consigli dei pastori evangelici.

Nel 1878, in occasione della visita di una deputazione dell'Alleanza Evangelica in Italia, i rappresentanti delle Chiese Cristiane Libere parteciparono alle riunioni indette a Genova, Milano, Firenze e Roma, riferendone sulla « Vedetta Cristiana » e polemizzando anche garbatamente con la « Civiltà Evangelica » di Napoli che non aveva citato lo Zanini come presente alla riunione romana. L'atteggiamento con cui i cristiani liberi avevano partecipato a tale incontro è bene espresso da questa dichiarazione:

> Perché abbiamo fatto rilevare questa dimenticanza? Per vanità nostra? No, davvero, perché niuno di noi non ha mai

92 ST. JACINI, *Un riformatore toscano* cit., pp. 256-258.

93 A proposito dei rapporti tra la comunità diretta dal Magrini e poi dal Rossetti e le altre comunità evangeliche di Firenze, vedi la sua partecipazione all'*associazione evangelica per l'assistenza dei malati*, costituita a Firenze nel novembre del 1865, in « Eco della verità », III, 11 novembre 1865. Per quanto riguarda la partecipazione di Enrico Bianciardi, membro della chiesa di via della Vigna Vecchia, all'opera del Comandi, vedi rapporti annuali dell'Asilo Professionale Evangelico dal 1872 al 1902. Oltre al Bianciardi, vice direttore dell'Istituto e direttore didattico, partecipava attivamente alla vita dell'Asilo T. P. Rossetti, in qualità di membro del comitato. Cfr. T. P. ROSSETTI, *Asilo e Istituto professionale evangelico in Firenze*, in « Vedetta Cristiana », VII (1876), articolo in cui, uscendo dal solito riserbo, il Rossetti chiede pubblicamente denaro per l'Asilo Professionale Evangelico. A questo proposito vedi L. SANTINI, *Contributo a una biografia di G. Comandi* cit.

> sollecitato né mai solleciterà alcun invito, ma poiché è bene ed è giusto far rilevare che se ne riceviamo e l'accettiamo con grato animo ognuno può essere certo che noi vi rechiamo la Parola della Pace [94].

Così, quando, l'anno dopo, Giorgio Müller, durante uno dei suoi viaggi missionari, visiterà finalmente l'Italia, sarà organizzata dal Rossetti e dallo Zanini una serie di manifestazioni in comune con le altre chiese cristiane evangeliche di Firenze e di Roma. Il Müller parlerà infatti alla Chiesa Cristiana Libera di via S. Spirito, nella chiesa valdese e in quella dell'oratorio, ed alla riunione di Roma saranno presenti il metodista Leroy Vernon ed i battisti Fasulo e Petocchi [95].

È evidente in questo atteggiamento lo sforzo di mantenere con le altre denominazioni dei contatti non formali, ma tali da consentire una comunione che doveva essere tanto più intensa in un momento in cui la primitiva espansione era solo un ricordo.

c) *Polemica anticlericale: posizione assunta dalle Chiese Cristiane Libere*

La lotta del Rossetti e di tutte le Chiese Cristiane Libere è impostata su due direttrici diverse: in primo luogo è diretta contro la Chiesa Cattolica che, per la sua forza e per tradizione, è la nemica principale dell'evangelismo italiano; ed in secondo luogo, è diretta contro il razionalismo religioso.

Per il Rossetti, lo Zanini, il Magnani, e gli altri attorno al Rossetti, non vale la pena di perdere tempo nel denigrare i nemici della fede, soprattutto perché questo attira le folle, ma distrae dal motivo centrale della predicazione che è la pura e semplice proclamazione di un Evangelo di grazia.

Questa posizione non nasce né da agnosticismo né tanto meno da una rivalutazione della Chiesa Cattolica. Il Rossetti ed il gruppo dei suoi seguaci accetta dall'Irving e dal Darby la concezione millenaristica e la ben nota interpretazione dell'Apocalisse. Il papa sarebbe pertanto il falso profeta di cui parla l'ultimo libro della

[94] « Vedetta Cristiana », IX (1878), n. 1.
[95] « Vedetta Cristiana », X (1879), n. 7.

Bibbia, e non si dovrebbe confondere con l'Anticristo, secondo una interpretazione che risaliva al medioevo e che anche i protestanti condividevano. La teoria millenaristica è sostenuta in due scritti del Rossetti ed in uno del Mensi [96].

Il punto centrale del pensiero profetico dei fratelli delle Chiese Cristiane Libere era la convinzione, propria del risveglio, del futuro ristabilimento di una nazione ebraica. L'Anticristo sarebbe stato un capo politico religioso ebreo che si sarebbe alleato con il falso profeta (il papa di Roma) e con il ricostituito impero romano, che, più probabilmente, secondo il Rossetti, avrebbe potuto essere una lega di stati europei dominata dalla Germania.

Durante il periodo di dominio dell'Anticristo la chiesa sarebbe stata rapita e nel mondo sarebbe cominciata una grande persecuzione contro gli Israeliti rimasti fedeli a Dio. Al termine del regno dell'Anticristo sarebbe poi avvenuta la lotta tra costui e l'impero romano, la caduta di Roma ed infine il glorioso ritorno di Cristo, il suo trionfo sull'Anticristo con il conseguente Regno millenniale. Mentre si riprende così l'interpretazione profetica del Darby, non vi è, o è appena espresso, un accenno al così detto dispensazionismo, cioè alla dottrina fondamentale di Darby, che si traduceva dal punto di vista dell'esegesi biblica nel definire quali brani si riferissero alla chiesa e quali al regno di Israele od al Millennio. In realtà, mentre il Darby pensava che il Padre Nostro fosse una preghiera non adatta ai cristiani perché si riferirebbe soltanto al Regno di Cristo nel mondo durante il Millennio, il Rossetti vedeva nel Padre Nostro il modello di ogni preghiera e criticava solo una ripetizione che gli sembrava troppo liturgica:

> pregate così: non già per usare le stesse parole. In Luca 11:2-4 c'è diversità, ciò indica che Gesù Cristo non prescriveva una forma invariabile. E ciò è tanto vero che Gesù e gli apostoli hanno usato una forma diversa nella loro preghiera. (Matteo 26:39-44 = Luca 22:42 = Giovanni 17; Atti 1:24) [97].

[96] G. Mensi, *Studi e considerazioni sulle profezie di Daniele*, Milano, 1890. T. P. Rossetti, *Il presente malvagio secolo. Corso di meditazioni profetiche*, in « Vedetta Cristiana », I (1870), n. 1 e 2.

[97] Vedi note autografe del Pietrocola al brano di Matteo 26:39-44, nel suo Nuovo Testamento, ora proprietà della famiglia Pult di Firenze.

La Chiesa Romana, vista come futura alleata dell'Anticristo, è naturalmente un'avversaria. Il Rossetti trae questa conclusione oltre che dall'osservazione profetica anche dallo studio del passato, e traccia una breve storia del papato fino a Innocenzo III, per mostrare il sorgere degli errori in seno alla Chiesa Romana [98].

La profezia serviva piuttosto a mitigare la polemica. Si aveva la convinzione che il papato non sarebbe caduto per un'azione diretta della chiesa, ma in eventi futuri, dopo il rapimento della stessa, il che rendeva inutile una lotta frontale. Nel Darby questa convinzione portava addirittura a rinnegare fatalisticamente la stessa evangelizzazione che gli appariva inutile. Nel Rossetti e nei suoi amici questa certezza profetica indicava che l'essenziale non era uno scontro diretto, ma un appello al ravvedimento di quante più persone fosse possibile, accrescendo così la falange della chiesa.

Il cristiano ama tutti, anche se di un amore diverso:

> C'è l'amore verso coloro di cui appariranno le opere, e c'è l'amore verso quelli che operano male. Certo, non potremo mai amare gli atti di coloro che ci calunniano e ci fanno male, ma potremo avere pietà di loro e amarli come prossimo.

Tale amore induce all'evangelizzazione, a lunghe discussioni private anche con preti con lo scopo, però, non di umiliarli, ma di salvarli.

d) *Polemica antirazionalista*

Il secondo nemico è identificato dal Rossetti in quel razionalismo religioso che trovava la sua espressione politica nella Germania bismarckiana. Prende così posizione politica apertamente contro la guerra franco-tedesca, convinto che essa non possa produrre altro che distruzione e morte, oltre che formare una nuova potenza spaventevole in Europa e nel mondo. Non lo conforta neppure il pensiero della prossima liberazione di Roma. La guerra franco-prussiana gli pare un segno dei tempi, tanto più che la Germania è la patria di Hegel che egli sente come un vero nemico dell'evangelo.

98 T. P. Rossetti, *Storia dei Papi*, I (1870), VI (1875).

Il razionalismo, che ridurrebbe il cristianesimo « ad un semplice fattore morale senza escatologia e senza redenzione », gli pare conduca ancora una volta « ad un appello a Pilato, ad un Pilato, uomo presuntamente forte ed in realtà debole »; egli giudica nemico del cristianesimo ogni stato che « come l'impero romano antico o la moderna Germania faccia della filosofia il proprio idolo », tanto più che gli pare che la filosofia hegeliana porti all'idolatria della nazione, cioè ad un nazionalismo estremista, avente come fine il dominio del mondo.

Se, sul piano politico, l'azione del Bismarck gli pare preparare l'impero su cui si dovrà appoggiare l'Anticristo, sul piano morale la dottrina massonica dell'uguaglianza delle fedi lo sconvolge:

> No, tutte le religioni non sono vere, ve n'è una sola che salva ed è il Cristianesimo, perché è la religione in cui agisce l'intera divinità in sostegno del singolo uomo [99].

La base del profetismo biblico degli uomini delle Chiese Cristiane Libere non è, però, soltanto la dottrina millenaristica del Lacunza, che giungeva loro attraverso lo Irving ed il Darby, pure presente nelle loro letture, ma cerca di trovare le sue radici anche nel profetismo medioevale e negli scritti dei riformatori italiani del secolo XVI.

e) *Influsso della Riforma del secolo XVI*

Non per caso il conte Guicciardini aveva impegnato notevoli capitali per formare una biblioteca, da lui poi donata alla Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, ed aveva utilizzato nella raccolta molti degli « operai ».

In primo luogo, il conte aveva tentato di raccogliere tutte le traduzioni della Bibbia in italiano; si era, poi, interessato della bibliografia savonaroliana, in modo da avere una collezione completa degli scritti del frate ferrarese, ed in un terzo tempo aveva

[99] Questa citazione, come la precedente, è tratta da T. P. ROSSETTI, *Gemme di fede*, vol. I, Firenze, 1878.

arricchito la sua biblioteca con edizioni dei riformatori italiani del XVI secolo, rendendola così uno strumento unico al mondo per lo studio della riforma in Italia [100].

La grande importanza data nella raccolta al Savonarola, e la stessa edizione curata sulla « Vedetta Cristiana » delle prediche del ferrarese, si spiega con il desiderio di collegare il proprio movimento ad una tradizione italiana più che alla riforma di origine tedesca, e dipende forse anche dalla fortissima eco avuta dall'opera di Théodore Paul, tutta tesa a mostrare in Savonarola un precursore della riforma.

Dalla riforma del secolo XVI derivava ai nostri la forte aderenza alla dottrina della grazia e gli accenni non equivoci alla stessa predestinazione ed alla valutazione pessimistica della natura umana. Viene accentuato anche il valore trinitario dell'azione divina: « Il Padre è la volontà di creare, di amare e s'è servito del Figlio per redimere l'umanità ». Gesù ha scelto volontariamente la morte per riscattare l'uomo peccatore. Così si afferma, infatti, nel già citato volumetto intitolato *Gemme di fede*:

> È stato silenzioso davanti a Pilato, perfino davanti alla Croce, ha preferito che la testimonianza gliela dessero gli altri. Di fronte allo Stato che crede di avere il potere di vita e di morte Egli tace, e tace anche quando è risorto, ed i suoi discepoli cercano il vivente fra i morti e perfino quando sale al cielo. In realtà la testimonianza a Cristo la rende lo Spirito Santo.

È lo Spirito Santo che parla nella Scrittura e che immette l'uomo nella chiesa e gli permette di entrare in contatto con Dio. Si accentua cosí il concetto di sacerdozio collettivo della chiesa.

f) *Struttura della chiesa locale*

Non si può pertanto creare una gerarchia all'interno della comunità locale, anche se ancora nella « Vedetta Cristiana » vi è quel pieno rispetto dei ministeri e quel riconoscimento delle particolari funzioni nella chiesa che, secondo il famoso libro *Principii*

100 Sulla genesi della biblioteca Guicciardini vedi T. P. ROSSETTI, *La libreria Guicciardini nella Nazionale di Firenze*, Firenze, 1877.

della Chiesa Romana, della Chiesa Protestante e della Chiesa Cristiana, avrebbe dovuto caratterizzare le Chiese Cristiane Libere e che ancora esisteva nella comunità attorno al 1865 [101].

La crisi nel concetto di ministerio si avrà soltanto dopo la morte del Rossetti, quando vengono a mancare gli uomini della prima generazione e si devono sostituire con elementi meno preparati, proprio mentre l'influenza del plymoutismo inglese si fa più sensibile.

Si distinguevano, ai tempi del Rossetti, nella chiesa, quattro ministeri: l'anziano, il diacono, l'« operaio » o « ministro », l'« evangelista ».

Non si trova citato spesso il termine di diacono, anche se vi era l'uso della diaconia intesa come servizio fraterno, visita ai malati, raccolta di fondi per i bisognosi, assistenza ai mendicanti; in alcuni casi esistevano, anzi, vere e proprie mutue evangeliche. I diaconi, ed anche le diaconesse, erano solitamente membri di chiesa aventi un proprio lavoro. Non si hanno esempi di elezioni per un tempo determinato e si può pensare si trattasse di compiti praticamente permanenti.

Anche l'anziano ha solitamente un lavoro proprio, e dirige la chiesa non come sua attività principale, ma come un compito affidatogli per qualità innate, come il prestigio tra i fratelli, l'età, l'anzianità nella fede, particolari doti di equilibrio. È solitamente una persona stimata ed influente nella località in cui abita. Potremo citare due tipici anziani, Eugenio Reggio a Castino e Bartolomeo Canobbio ad Alessandria. Costui era il presidente della Mutua Operaia, muratore e più tardi imprenditore edile; pur non essendo un predicatore, era tra i membri di chiesa uno dei pochi superstiti della primitiva assemblea della città. Anche quando, nel 1881, si ritenne opportuno il ritorno di Zanini ad Alessandria, egli rimase l'anziano della chiesa, mentre Carlo Zanini assumeva il titolo di « evangelista » [102].

L'« operaio » o « ministro » aggiungeva alla qualità propria

101 Vedi *Principii della Chiesa Romana, della Chiesa Protestante e della Chiesa Cristiana*, Torino, 1863, p. 42.

102 A proposito di Bartolomeo Canobbio, vedi necrologio in « Il Cristiano », VI (1894), n. 7. Vedi pure la Bibbia da pulpito della comunità di Alessandria con l'indicazione dei due ministri.

dell'anziano il dovere della predicazione ed era solitamente stipendiato, anche perché molto spesso si trattava di uomini trasferiti con molta facilità. L'importanza dell'« operaio » era fondamentale in una chiesa, così che l'articolo di fondo dell'ultimo numero della « Vedetta Cristiana » dell'anno 1875 si dilunga sui doveri dell'« operaio »:

> Abbiamo osservato che le raunanze non sono punto creatrici della freddezza, del vuoto, della leggerezza, che si trova in alcune di esse ma che piuttosto codeste cose sono creazione degli operai. La fiacchezza spirituale di costoro è contagiosa e se s'infiltra nelle congregazioni queste vanno in isfacelo. Abbiamo osservato che se l'operaio è attivo la riunione è attiva, se egli è affettuoso e amichevole la riunione è tale anche essa; se egli impigrisce nell'ozio, l'ozio diviene il pane dell'adunanza [103].

Un sinonimo del termine « operaio » è quello di « ministro » usato dalle altre denominazioni per indicare i « pastori » [104]. Normalmente il ministro rimane per lunghi anni nella stessa città, mentre l'evangelista è facilmente trasferito, come provano le vite di molti tra i più attivi di loro.

Ad esempio lo Zanini dal 1860 al 1881 ebbe dieci trasferimenti, e Dionigi Magnani nove, per non citare il Rossetti stesso o Gaetano Giannini.

Proprio per questa vita itinerante non era possibile che gli evangelisti avessero altri lavori. La distinzione tra operaio-evangelista ed anziano trae origine dalla convinzione che vi debba essere differenza tra il lavoro di semina e quello di cura di una comunità. Si continuava del resto la pratica tenuta dalle Chiese Cristiane Libere fin dai tempi iniziali dell'opera italiana.

La sola caratteristica tipica del nostro movimento era il rifiuto di un'organizzazione centralizzata e il tentativo proclamato, anche se non sempre riuscito, di un maggiore interessamento alla vita della chiesa da parte dei vari membri. Tale partecipazione favo-

103 « Vedetta Cristiana », VII (1876), n. 3.
104 « Vedetta Cristiana », VII (1876), n. 3.

riva l'inserimento nel tessuto delle Chiese Cristiane Libere dei ceti sociali più umili e precisamente operai nelle città e contadini nelle campagne [105].

Nell'Italia dei primi anni dopo l'unità la vita delle masse proletarie non era certo agevole e i nostri documenti ce ne offrono un'ennesima prova. In primo luogo, contadini ed operai erano soggetti ad ogni sorta di ricatto. Nel nostro caso, la semplice partecipazione a chiese acattoliche poteva essere sufficiente per vedersi negato un posto di lavoro o disdetto un affitto. La situazione descritta dalla « Coscienza » per gli anni 1863-64 e dal « Record » per il 1866-67 si ritrova intatta anche nella « Vedetta Cristiana » per gli anni dal 1870 al 1881.

Il ricatto sul piano di lavoro si viene così ad aggiungere alle pressioni costituite dal rifiuto del seppellimento nei cimiteri pubblici o del ricovero in ospedale.

Nell'ottobre del 1873 due contadini di Dugnano sono costretti a lasciare il loro paese perché non viene più dato loro lavoro; lo stesso accade nell'ottobre del 1873 a Sarzanesco dove Luigi Rigattieri, che aveva invitato gli evangelici, è costretto a chiudere bottega ed a trasferirsi altrove.

Né la vita è difficile per i soli evangelici. Dalla lettura di questi documenti emerge il quadro di un'Italia dove il raccolto basta appena a pagare i debiti fatti durante l'anno per poter affrontare la spesa di ogni giorno; e dove nel caso di una grandinata ci si vede costretti a vendere un appezzamento di terreno che può essere l'unica risorsa.

Questo naturalmente avviene nell'Italia settentrionale perché nel sud non vi sono piccoli appezzamenti di terreno. Basta in questo caso, come accade a Brindisi nel 1876, una siccità prolungata per spingere le masse all'isterismo collettivo, che si rivolge contro gli evangelici, chiaramente chiamati a pagare il prezzo della disperazione e della precaria situazione economica.

Gli ambienti operai non garantiscono certo una vita migliore; a Torano di Carrara, dove esistono 220 famiglie di minatori, si

105 Vedi a tale proposito i vari necrologi e soprattutto gli elenchi di partecipanti alle Agapi e la descrizione del loro arrivo, vedi ad esempio « Vedetta Cristiana », IX (1878), n. 17, X (1879), n. 17.

hanno due scuole soltanto: quella del prete e quella evangelica, e l'esistenza di quest'ultima viene indicata come un fatto sovversivo. Attorno agli anni 1874-'76 l'evangelista di Torano è impressionato dal numero elevatissimo di mendicanti, mentre quello di Carrara fa rilevare come la domenica sia giorno lavorativo, anzi quello determinante, perché basta un'assenza nel giorno di paga per vedersi cacciati dal lavoro.

Un aspetto terrificante della situazione è l'alta percentuale di mortalità infantile. Su un numero di membri che non doveva superare 2000 anime, si ha notizia di qualche centinaio di bambini morti ogni anno. Questi contadini ed operai così duramente colpiti trovavano una ragione di dignità nella proclamazione di uguaglianza, almeno teorica, da parte delle Chiese Cristiane Libere, ed uno stimolo per combattere e vincere l'analfabetismo, così comune in quei tempi, nella necessità di studiare la Bibbia per partecipare alle riunioni.

Alla testa di costoro vi era un gruppo di uomini molto affiatati fra loro e che avevano quasi sempre chiare origini democratiche. Era il caso di Teodorico Pietrocola Rossetti, di Cesare Magrini, di Fedele Betti, Gaetano Giannini, Pietro Luquet e dello stesso Bonaventura Mazzarella che non aveva mai perso del tutto i contatti con i vecchi « fratelli », prima operando tra le Chiese Apostoliche ad essi tanto simili, e poi ritornando in pieno nel movimento.

Accanto a loro vi erano i loro scolari, alcuni dei quali formati ad Alessandria attorno al '57-58 dallo stesso Rossetti. Essi erano, in complesso, appartenenti al proletariato, pur essendosi elevati con lo studio, in parte guidati dal loro maestro ed in parte come autodidatti; altri, come Giacomo Spigno, erano invece discepoli della scuola del Mazzarella a Genova, altri ancora si erano formati a contatto dei primi pionieri.

È da notare che, fuorché il gruppo formatosi ad Alessandria durante gli anni di permanenza del Rossetti, che rimase sempre legato al suo maestro, quasi tutti gli operai non riuscirono a mantenere definitivamente il loro rapporto con il gruppo del Guicciardini.

La causa principale è indicata con queste parole dallo Zanini al conte Guicciardini [106].

> Altra è la sua posizione nel riguardare le cose dell'opera di Dio, altra è quella degli operai che sono nel campo d'azione; ella si appella all'andamento primitivo del presente risveglio in Italia e dice che l'evangelizzazione in tal modo condotta, costava pochissimo. Avesse piaciuto a Dio che si fosse potuto continuare in tal modo. Ma perché i De Sanctis, i Gavazzi, i Mazzarella, i De Michelis, i Lagomarsino, e tanti altri si scostarono dal suo modo di vedere? Il perché è noto a tutti; gli è che i più assoluti bisogni dell'evangelizzazione, come i loro personali, non trovavano corrispondenza nelle sue vedute... Ella mi dirà con ragione che se fossero stati operai suscitati da Dio non avrebbero fatto così. Ma io dico che gli eroi della fede sono sempre pochi; calcolarono quanto improba e vana fatica sia l'evangelizzazione senza i necessari adatti locali, con la debita coadiuvazione del personale capace, calcolarono sui bisogni delle giovani comunità, ecc. E visti che tutti questi calcoli non erano dal signor conte tenuti in conto, gli volsero le spalle, legittimando poi questo calcolo umano con scuse dottrinali...

Del resto lo stesso nipote dello Zanini, Olimpio Manenti, era confluito nella Chiesa Libera, divenendo pastore a Bassignana, il Bellondi, che rimase sempre profondamente amico dello Zanini, a sua volta aveva peregrinato per molte chiese. Dovette esservi costantemente uno scontro tra gli uomini all'opera, tutti bisognosi di denaro, ed il conte, il quale non riusciva da solo, e nemmeno con l'aiuto inglese, a far fronte a tutte le necessità e qualche volta non poteva neppure capirne tutta la gravità.

Il Rossetti gli aveva già rivolto dei rimproveri in questo senso. Fin dai primi anni della loro collaborazione egli aveva fatto notare come fosse difficile dover dipendere per i propri bisogni da altri, specie se questi non conoscevano per esperienza cosa fosse la miseria [107].

106 St. Jacini, *Un riformatore toscano* cit., p. 270.

107 T. P. Rossetti a Piero Guicciardini, 10 settembre 1866:

> Non mi mortificate dicendo che mi è duro ricevere. Voi sapete che vita ho fatto sin da quando mi avete annunziato il Signore e che ho dovuto sempre

Le riunioni di « operai » affrontavano molto spesso questo argomento, trovando difficoltà nella risoluzione di un problema che diveniva sempre più angoscioso e stridente, mentre, ad uno ad uno, i membri della primitiva pattuglia morivano.

Ad ognuno dei decessi si ripeteva il cordoglio, non solo da parte della loro denominazione, ma anche di tutto l'evangelismo. In particolare furono molto compiante le figure del Mazzarella, morto nell' '82, e del Rossetti, morto nell' '83, mentre predicava nella chiesa di via Vigna Vecchia a Firenze. Particolarmente commovente il già citato necrologio dedicatogli dal Comba, che concludeva:

> Ora l'unione sicura perfetta ei la gode nel cielo. Addio fratello, possa ora la nostra fine essere simile alla tua.

L'« Italia Evangelica » scriveva:

> Nella morte del signor Rossetti non è colpita una delle denominazioni la quale perde in lui uno dei suoi più eletti conduttori; è tutta la Chiesa di Cristo in Italia che sente di avere perduto uno dei suoi più pii e dei più devoti suoi operai. Voglia Iddio suscitare al suo posto altri molti non meno di lui devoti al Suo servizio né meno di lui animati da quella spinta [108].

In realtà tutto l'evangelismo italiano si trovava ad una svolta e la morte dei pionieri pareva preludere ad un periodo oscuro. Nessuno avrebbe osato ricordare le speranze del tempo della persecuzione, quando il protestantesimo riteneva l'Italia un possibile terreno per un fertile proselitismo. Si trattava di un periodo ormai lontano e dimenticato, e dimenticato sembrava anche essere l'apporto dato dai nostri personaggi al Risorgimento. È significativo, a questo riguardo, il necrologio di Teodorico Pietrocola Rossetti sull'« Avvisatore Alessandrino » [109]. Si tratta di una mezza colonna,

ricevere per vivere e feci sempre parte degli affamati e di quelli che scrivono quando hanno fame, come mi avete detto ultimamente. Certo queste parole che vi scappano qualche volta mi sono come pugnalate perché mi sento solidale con gli altri ricevendo anch'io e perché sono tante le umiliazioni.

Dall'Archivio Guicciardini, segnalatami da Daisy Ronco.

108 « L'Italia Evangelica », III (1883), n. 23.

109 « Avvisatore Alessandrino », XXXI (1883), 7 giugno 1883.

inviata probabilmente dalla Chiesa Evangelica, che lo definisce « uomo di miti costumi », e conclude con il pensiero che la vedova e gli amici lo ricorderanno con una lacrima. Non c'è nulla che ricordi l'antico redattore del giornale che aveva, in anni difficili, collegato il periodico provinciale con Garibaldi e con Ricciardi, con l'Inghilterra e con Napoli.

La realtà, la crudele realtà della nuova Italia aveva seppellito anche il ricordo di quella partecipazione.

g) *Le Chiese Cristiane Libere dal 1883 al 1886*

Dopo la morte del Rossetti comincia la transizione tra il periodo iniziale e una nuova era per l'opera. Ormai il giornale tace. Aveva dovuto sospendere le pubblicazioni lo stesso redattore nel 1881 dopo aver subìto il primo attacco di paralisi. La morte aveva naturalmente impedito al Rossetti di riprendere l'interrotta fatica.

Siamo, però, informati del grave stato di tensione esistente sia dalla corrispondenza del conte Guicciardini, cui si riferisce lo Jacini, sia da scritti di vari membri della chiesa italiana. Nel frattempo era urgente fare qualcosa. Il Guicciardini era ormai quasi impossibilitato sia a muoversi che a scrivere e pertanto l'opera era rimasta senza la propria guida.

Fu così che cominciò ad interessarsene la vedova del Rossetti, ben presto unita in nuove nozze col baronetto inglese Cole. Accanto a lei cominciava la sua attività, come emissario dei « fratelli » inglesi, un giovane scozzese, John Anderson, che, convertitosi ad Edimburgo nel 1878 durante un viaggio missionario del Moody, era venuto in Italia, prima come pastore battista con la « Spezia Mission » del Clarke, ed avendo stretti legami con l'ambiente dei « fratelli » in Inghilterra ed in Italia, era diventato l'uomo di fiducia del plymoutismo inglese nel nostro paese.

D'altra parte i vuoti si fanno sempre più gravi; occorre sostituire a Bologna il Magnani, a Firenze il Rossetti; ad Alessandria lo Zanini sente che dovrà presto trasferirsi, a Carrara il Maino muore senza che nessuno ne possa prendere l'eredità, e così si forma una nuova leva di predicatori veramente autodidatta che non ha avuto una scuola, anche se informale come quella del Rossetti ad Alessandria, e che è di provenienza disparata.

Si affacciano sulla scena il De Maria a Torre Pellice, il Corlando a Vercelli, il Mantovani ad Asti, il Tagliero a Castino, l'Arzani a Pavia, ecc. Il denominatore comune che unisce questi uomini non è più una chiara visione teologica, né la scuola derivata da una personalità viva come quella del Rossetti, ed in loro non vi è più neanche la coscienza di essere degli « operai », dei servitori [110].

Quando lo stesso Guicciardini morì, l'« Italia Evangelica » gli dedicò un quarto di colonna, in contrasto con quello che la stampa protestante aveva fatto per gli altri *leaders*, il che ci fa sentire come il nobile toscano fosse un isolato nella sua stessa opera [111].

Mentre la « Chiesa dei Fratelli » inglese era stata un fenomeno d'*élite*, la sua consorella italiana, guidata da democratici e formata da proletari, era stato un fatto di base. Per questo il conte aveva potuto tenere i contatti con i suoi gruppi tramite dei rappresentanti, il Rossetti prima, lo Zanini poi, con cui, del resto, non aveva avuto sempre intesa perfetta.

La sua morte, nel 1886, nonostante un piccolo sussidio lasciato ai vecchi evangelisti, poneva dei seri problemi economici che si sarebbero risolti attraverso l'aiuto personale del baronetto inglese James Gordon Oswald e poi delle chiese plymoutiste di Gran Bretagna, che avrebbero inviato in Italia molti predicatori « d'oltre monte e d'oltre mare », per usare le parole del Rossetti stesso.

Quasi per una suprema ironia, tra gli incaricati di tenere i rapporti con le chiese inglesi, di cui così diversa era l'origine e l'estrazione sociale, vi fu il baronetto Cole, secondo marito della vedova del democratico Teodorico Pietrocola Rossetti. Si chiudeva così una pagina della storia italiana, piccola, oscura, ma forse non del tutto senza rilievo.

110 Per queste pagine mi sono essenzialmente servito della corrispondenza Maurizio De Maria - Timoteo Corlando e Carlo Zanini - Timoteo Corlando, depositata nell'Istituto di Storia della Facoltà di Magistero di Firenze in attesa di trasferimento alla B.N.F.

111 Vedi « L'Italia Evangelica », VI (1886), n. 13, p. 102.

II. CHIESA CRISTIANA LIBERA (dei Fratelli).

Già prima del 1848 l'Evangelo era penetrato in Toscana ed aveva conquistato alla verità uomini quale il Conte Guicciardini, il Betti, il Solaini ed altri; i quali, venuti in contatto con cristiani scesi di recente dall'Inghilterra, iniziarono in Firenze un movimento indipendente da qualsiasi organizzazione ecclesiastica, che poi si propagò a tutte le provincie della patria nostra. Questa Chiesa conta una cinquantina di nuclei di fratelli; ma essendoci stato impossibile di ottenere molte informazioni o statistiche, in proposito, ci contenteremo di dare gli indirizzi dei locali di culto ed il nome degli evangelisti nelle principali città d'Italia, non facendo che indicare i luoghi più piccoli, ove il culto si celebra ordinariamente in case particolari.

ALESSANDRIA, 9, Via Vittoria. *Evangelisti:* Sigg. C. Zanini, 6, Via Inviziati, e P. Canobbio, 4, Via Verona.

ANGROGNA, aux Jouves. *Evangelista,* Sig. G. Pietro Comba, aux Jouves.

ASTI, 15, Via Aliberti. *Evangelista,* Sig. G. Mantovani, 15, Via Aliberti.

BOLOGNA, 116 int., Ripa di Reno. *Evangelisti:* gli Anziani della Chiesa.

Le principali comunità delle Chiese Cristiane Libere (dei Fratelli) nel 1886 come risultano pubblicate dall'*Annuario Evangelico* della Claudiana (Firenze, 1886).

CARDAZZO, Via Plana. *Evangelista,* Sig. P. Sartirana, 1, Via Palestro, Stradella.

CARRARA, *Chiesa* e *Scuola,* 10, Via Lunense. *Evangelisti:* Gli Anziani della Chiesa.

SCUOLA, 10, Via Lunense. *Maestra,* Signora Ernestina Bini vedova Maino, 10, Via Lunense.

FERRARA, 37, Capo Ripagrande. *Evangelista,* Sig. V. Manfredini, 37, Capo Ripagrande.

FIRENZE, 17, Via della Vigna Vecchia. *Anziano,* Sig. Angelo Bagnoli, 15, Via della Vigna Vecchia.

FONTANASANTA, 221, Strada Grande. *Evangelista,* Sig. P. Sartirana, Stradella.

GUAZZORA, *Evangelista,* Sig. Giovanni Reggio. Casa Reggio.

GENOVA, 5, Via delle Vigne. *Evangelisti:* gli Anziani della Chiesa.

MANTOVA, 17, Via Tubo. *Evangelista,* Sig. G. Manenti, 11, Via Torre Mozza.

MILANO, 3, Via Nerino. *Evangelista,* Sig. G. Mensi, 12, Viale di Porta Venezia.

MONTECASTELLO, Via Maestra. *Anziano,* Sig. Tomm. Piccotti, 6, Via al Castello.

NOVARA, 451, Via S. Giulio. *Evangelista,* Sig. G. Domenico Franchelucci, 5, Via S. Chiara.

PAVIA. *Evangelista,* Sig. G. Berlucchi, 3, Via Gius. Pedotti.

RAVENNA, 15, Via Baccinetti.

ROMA, 46, Via Principe Umberto (Ingresso, 13, Via Privata). *Evangelista,* Sig. E. Nesi.

S. REMO. *Evangelista,* Sig. Del Soldato, 9 bis, Via Umberto.

SPINETTA, Casa Rossetti. *Evangelista,* Sig. Giuseppe Rava, Casa Rossetti.

TORINO, 20, Via Cavour. *Evangelista,* Sig. G. Lunati, 12, Via Silvio Pellico.

VERCELLI, 11, Via Morosone. *Evangelisti:* gli Anziani della Chiesa.

VOGHERA, 4, Via Borgoratto. *Evangelista,* Sig. G. Moiso, 4, Via Borgoratto.

Le altre stazioni occupate da questa Chiesa, sono, per ordine alfabetico, le seguenti: *Alberetto, Bergamasco, Bersano, Bressana-Bottarone, Brindisi, Calosso, Camerano, Caneto, Cassano-Spinola, Castel-Ceriolo, Castelnuovo Scrivia, Castino, Chiusano, Cinaglio, Inverso Pinasca, Manduria, Monbercelli, Monfallito, Montaldo Scarampi, Montegrosso, Montemarzo, Montù Beccaria, Ostiglia, Pavia, Pietragavina, Poggiardo, Redavalle, Rifrancore, S. Germano Chisone, S. Marzano, Sannazzaro, San Stefano Belbo, Sant' Antonio, Taranto, Torano di Carrara, Varzi, Vigliano, Vinchio.*

INDICE DEI NOMI

Abbignenti Filippo, 225
Achilli Giacinto, 44
Adelaide di Savoia, regina di Sardegna, 113
Agapito Charles, 95
Aime Antonio, 227
Albarella d'Afflitto Giovan Battista, 78, 79
Albarella d'Afflitto Vincenzo, 78, 79, 80, 83, 90, 92, 94, 96, 98, 102, 112, 113, 118, 173, 196, 197, 198, 202, 212, 296
Ambrosoli Luigi, 179, 251
Amedeo duca di Aosta, 235
Anderson S. John, 103, 310
Anelli M., 238
Angius Vittorio, 86, 87
Aniedda Iosto Bruno, 86
Apicella Stefano, 262
Appia Giorgio, 91, 197, 198
Aprosio Francesco, 137, 141
Ariotti Giovan Battista, 80, 82
Armand-Hugon Augusto, 41, 70, 89
Artico, vescovo di Asti, 144
Arzani Giovanni, 311
Asproni, 86, 87
Astigiani Luigi, 119, 141
Aubert Roger, 54, 179, 249, 250
Audisio Guglielmo, 71

Bacherini Gabriele, 66
Baglione Carmela, 106, 235, 249
Bagnoli Angelo, 189, 277, 280, 281
Balbo Cesare, 85, 87
Baldasseroni Giovanni, 55
Baldi Antonio, 60
Baldi Piero, 62
Barbanera Luigi, 59
Barbari Luigi, 165
Barberis (avvocato), 135
Barsali Scipione, 64, 67, 188
Basile Amedeo, 121
Bassi Ugo, 80
Baudi di Vesme Carlo, 51
Bell Gasparo, 261, 286, 297
Bellondi Vincenzo, 226, 227, 273, 274, 289, 308
Benassi Giovanni, 238
Benucci Angelo, 67
Beria Artidoro, 240
Berio G., 228
Berlucchi Gaetano, 274, 275, 276, 287, 289
Berselli Aldo, 168, 172
Bert Amedeo, 71, 72, 76, 77, 88, 90, 219
Beruatto Benedetto, 284
Beruatto Lorenzo, 121, 122
Beruatto Serafino, 121, 242, 284
Bettex Henri, 111, 112, 182, 213, 277
Betti Andrea, 66
Betti Fedele, 56, 242, 307
Bettini Cesare, 59, 60
Bianchi Giovini Aurelio, 138, 156
Bianciardi Enrico, 298
Bianciardi Stanislao, 249
Biava Giacomo, 96, 112, 181, 213
Bini Emma, 282
Bini Ernestina, 127, 282
Birago C. Emanuele, 71
Biscardi Leonida, 59
Bismarck Otto, 302
Bleynat P. E., 277, 278
Bolognini Damiano, 59, 60, 67
Boncompagni Carlo, 78, 86, 87
Bonghi Ruggero, 251, 252, 260
Borella Alessandro, 86
Borelli Enrico, 91, 119, 137, 140, 141
Borgia Damiano, 122, 146
Borgia, famiglia, 122, 146
Borrel Jean Etienne, 92
Borsieri Sebastiano, 56
Boschi (professore), 198
Bosco Giovanni (s.), 88, 112, 269
Bracciforti Ferdinando, 260
Bridel Philippe, 38
Brocher Émile, 35, 38
Brofferio Angelo, 59, 78, 86, 137
Brown Elise, 186, 187, 188, 189, 280
Brown Wood J., 41, 64, 67, 148
Bruce F. F., 29
Brunelli Giuseppe, 59
Brunetti Gaetano, 49, 222
Bruschi Anselmo, 172
Bruschi Marianna, 45
Bulteel H. B., 11, 13, 14
Bunyan John, 61
Bunting Jabez, 10
Buonagrazia Gustavo, 59
Burder Giorgio, 10

Burton E., 13
Bustico Guido, 51

Calabrese Golia, 231
Calandrini Matilde, 42, 43
Callegari, 193, 194
Camerani Sergio, 184
Cameroni Carlo, 69, 82
Camilleri M. A., 74, 207
Candeloro Giorgio, 249
Canobbio Bartolomeo, 204
Cantù Cesare, 253
Carbonelli Vincenzo, 232, 234
Carducci Giosuè, 49, 163
Carini Gaetano, 60
Carli Alessandro, 61
Carlo Alberto, re di Sardegna, 46, 70
Carrara Carlo, 61
Castagnetto, Cesare Trabucco, conte di, 75
Castelli Giovanni, 181, 239
Catani Fausto, 282
Cattabeni Andrea, 107
Cattaneo Carlo, 106
Cavour, Camillo Benso conte di, 36, 83, 84, 85, 95, 113, 114, 115, 124, 125, 129, 138, 139, 140, 143, 149, 150, 154, 201, 255
Cavour, Gustavo Benso marchese di, 71
Cebrelli Dante, 226
Cebrelli Gradolfo, 226
Cebrelli Luigi, 271, 272
Ceccarelli, 174
Cecchetti Domenico, 63, 236
Cereghini Andrea, 84
Cereghini Giovanni, 116
Cereghini Giuseppe, 84, 87, 115
Cereghini Maria, 84
Cereghini Stefano, 84, 87
Cereghini Vincenzo, 116
Cereghini, famiglia, 85, 87
Cerrito Biagio, 91, 260
Cesari Luigi, 66
Cestaro Antonio, 199, 247
Chabod Federico, 217, 251
Charbonnier Giovanni Daniele, 210
Charvaz Andrea, 49, 71, 92, 113, 144
Cherubino da Seravezza, fra', 210
Chiappelli Alessandro, 258, 259, 260
Chiaves Desiderato, 230, 233
Chiesi Tito, 43, 44, 64, 67, 190
Chiminelli Piero, 258
Ciampini Raffaele, 42
Ciani Luigi, 189
Ciari Pietro, 59
Cironi Pietro, 59
Clarendon George William, 115
Clark William, 241
Clarke Edward, 254, 310
Coad Roy F., 15, 16, 17, 23, 27, 29, 31, 109, 200
Cocorda Oscar, 41, 140, 154, 171, 270, 273
Cole Lionel, 310, 311
Collegno, Giacinto Provana conte di, 75
Colonna (generale), 48
Coltelli Giuseppe, 64
Comandi Giuseppe, 298
Comba Emilio, 103, 104, 107, 110, 124, 127, 151, 205, 228, 257, 258, 296, 309
Comba Jean Pierre, 183, 277
Composto Renato, 131
Congleton (lord), John Wesey Parnell, 14
Conte Gaetano, 260, 287
Coppino Michele, 178
Corda Salvatore, 254
Cordié Carlo, 42
Corlando Giuseppe, 121, 122, 146, 181, 238, 239, 283, 285
Corlando Timoteo, 122, 182, 194, 274, 276, 286, 287, 311
Corti (deputato), 232, 233
Craik Henry, 16, 20, 21, 22, 29
Crane Patrizia, 54, 65, 167, 172, 187
Cremieux Charles, 39, 45
Cresci (marchese), 196
Cronin Edward, 14, 17, 19, 27
Croce Benedetto, 259
Cuninghame W., 9
Curato Federico, 78, 114, 149, 201

Dabormida Giuseppe, 89
D'Altagena, 250
Dalla Gaetano, 228
Dami Settimo, 67
Darby Nelson John, 11, 12, 13, 14, 16, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 38, 45, 111, 112, 119, 201, 205, 208, 239, 283, 299, 300, 301, 302
Dassio Giovan Battista, 141, 142, 163, 184, 244

D'Azeglio Massimo, 78, 86
D'Azeglio Vittorio Emanuele, 113, 114, 115, 138
Dawson Caroline, 14
De Ambrosis Marcella, 249
De Bono Pasquale, 173, 174
De David G., 228
De Gubernatis Angelo, 264, 265, 278, 279, 285, 286
Delcré Luigi, 122, 238, 239, 283
Del Zio Floriano, 234
Della Torre Arnaldo, 7, 251
Demaria Maurizio, 183, 311
De Michelis Paolo, 192, 193, 212, 214, 217, 220, 242, 244, 245, 308
Demole Émile, 44
De Noè Walker Arthur (Agesilao di Fontechiusa), 57
Depretis Agostino, 276, 277, 286
De Sanctis Luigi, 33, 34, 44, 47, 48, 49, 51, 52, 70, 74, 76, 90, 91, 92, 99, 100, 101, 103, 112, 116, 117, 118, 120, 121, 178, 180, 183, 200, 202, 204, 211, 212, 214, 215, 242, 308
De Saint George Alex H., 234, 235
De Stefanis Sandro, 82
De Tommasi, 143
Di Campello Enrico (conte), 250, 260
Di Nardo Vincenzo, 195
Di Nolfo Ennio, 51, 55, 114
Diodati Giovanni (traduttore della Bibbia), 61, 80, 81, 84, 88, 110, 114, 168
Di Silvestri Falconieri Francesco, 50
Doria (marchese), 116
Drummond A. L., 19
Drummond Henry, 35
Duplan P., 112, 200

Eletti (colportore), 238
Elliot William, 34
Espennet, 112
Eynard Charles, 44, 45

Fabbroni Leopoldo, 55, 61, 64, 236-238
Fallai Pietro, 60
Fantini Rodolfo, 186
Fantoni Vincenzo, 64
Fasulo Aristarco, 299
Federici Ferdinando, 228
Fera Saverio, 182
Ferdinando II di Borbone, re delle Due Sicilie, 48
Ferretti G., 48
Ferretti Salvatore, 44, 48, 74, 103, 108, 118, 119, 148, 189, 254
Filiberti Giovanni, 168
Filippini E., 253
Filopanti Quirico, 152, 178, 260
Fontechiusa Agesilao: vedi De Noè Walker Arthur
Fonzi Fausto, 249
Forneris Luisa, 88
Fortunato Piero, 172
Franchi Ausonio, 49, 97, 188
Franchini Francesco, 143
Franci Andrea, 67
Francke Hermann August, 22, 23
French S., 114
Fromow G. H., 11
Froom Leroy M., 7

Galletti, 70
Gambaccini Antonio, 191, 192
Gambaro Angelo, 42, 43, 47
Gangale Giuseppe, 229
Garibaldi Giuseppe, 49, 71, 80, 91, 95, 96, 164, 174, 190, 194, 196, 310
Garton N., 20
Garzia Bonaventura, 200
Gavazzi Alessandro, 43, 49, 152, 164, 172, 190, 196, 199, 202, 205, 210, 211, 212, 215, 219, 241, 242, 246
Gay Antonio, 91, 115, 140, 213
Gay N. E., 114
Gennarelli, 249
Gentile Giovanni, 50, 178, 259
Geymonat Paolo, 47, 48, 49, 55, 76, 83, 84, 90, 91, 102, 113, 209, 212, 214, 217, 243
Giacchi Pirro, 59
Giacomelli Nicola, 168
Giannini Gaetano, 176, 183, 193, 194, 195, 229, 230, 234, 235, 278, 283, 287, 293, 294, 305
Giannini, pretore di Barletta, 231
Giglioli Giuseppe, 243, 244
Gilardenghi Nicola, 127
Gimignani Annunziata, 64
Gimignani Giovanni, 64
Gioberti Vincenzo, 77, 125
Gismondi P., 250
Gongora M., 8
Gonnet Giovanni, 41, 89

Gordon James, 187
Gordon Oswald James, 311
Graydon Loftus, 88
Gregori Gioacchino, 174
Groves Norris Anthony, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 208, 244
Gualtieri Bartolomeo, 168, 171, 187, 188, 189, 190, 242, 278
Guarducci Angelo, 61
Guerrazzi Domenico, 156
Guers F., 35
Guicciardini Piero, 10, 15, 43, 44, 49, 53, 54, 56, 57, 62, 63, 66, 67, 103, 109, 110-113, 118, 120, 122, 123, 124, 131, 138, 141, 143, 146-150, 152, 157, 158, 160-162, 167-169, 176, 177, 180, 186-190, 193, 200-202, 205-207, 210-215, 219, 235, 238, 242, 244, 245, 247, 255-257, 262, 265, 271, 278, 280, 281, 284, 285, 292, 295, 298, 302, 307, 308, 310, 311
Guidi Clemente, 227

Haldane A., 10, 35
Haldane Robert, 10, 35
Haldane Stuart James, 10
Hall Francis Percy, 18
Hegel Giorgio Federico, 301
Herzog J. J., 37
Hudson James, 114, 115

Imbriani P. E., 156
Irving Edward, 7, 10, 11, 13, 25, 27, 32, 35, 299, 302

Jacini Stefano, 43, 47, 53, 54, 56, 57, 62, 76, 104, 111, 137, 146, 149, 150, 154, 158, 159, 161, 162, 167, 179, 186-188, 200, 202, 205, 214, 217, 235, 252, 256, 260, 261, 281, 298, 308, 310
Jahier D., 41
Jahier Elisa, 262
Jahier Pier Enrico, 261, 262, 278, 297
Janni Ugo, 286
Jaquet Giuseppe, 118
Jefferson Thomas, 108
Jemolo Carlo Arturo, 154, 179, 217, 251
Jones Th. W. S., 198
Johnson Carlotta, 186, 187, 189
Jorioz H., 92
Jouvenal Roberto, 50

Kay David, 139
Kelly W., 25
Kennedy John, 15, 16
Kinnaird Arthur, 149, 151

Labanca Baldassarre, 259, 260
Lacunza Manuel de, 7, 9, 26, 27, 32
La Farina Giuseppe, 109, 128
Lagomarsino Francesco, 123, 125, 127, 131, 133, 134, 136, 143, 146, 147, 176, 182, 215, 238, 240, 246, 260, 295, 308
Lamarmora, intendente di Nizza, 115
Lamarmora Alfonso, 224
Lambruschini Raffaello, 42, 43, 47, 54, 176
Langdon, 249, 259
Lang G. H., 15
Lazzaro Giuseppe, 156, 232
Lenti, famiglia, 126
Leone Giustino, 125
Limberti Gioacchino, 159, 160
Liggi Natale, 61
Long Carla, 250, 254
Long Jacques, 183, 277, 278
Loyson Giacinto, 250
Lunati Giovanni, 267, 268, 278, 283, 289, 292
Luquet Giovan Pietro, 67, 163, 184, 193, 245, 281, 282, 307
Luzzi Giovanni, 286

Macchia Santi, 227
Mc Dougall John Richardson, 256
Mac Smith Denis, 114
Madiai (caso), 57, 58, 59, 77, 85
Madiai Francesco, 57, 61, 66, 115, 170
Madiai Rosa, 57, 58, 61
Maggiora, 122
Magnani Dionigi, 182, 215, 240, 266, 268, 273, 283, 287, 293, 299, 305, 310
Magrini Cesare, 67, 111, 123, 145, 150, 187, 189, 211, 245, 280, 298, 307
Maino Alessandro, 127, 282, 287, 310
Malan Bartolomeo, 55, 60, 91
Malan César, 36
Malan Giuseppe, 91, 115, 201
Malaret, 224
Maldonado Juan de, 8

Mamiani Della Rovere Terenzio, 49, 178, 179, 259
Manacorda Gastone, 131
Mancini Stanislao, 251, 252, 260
Manenti Giuseppe, 127, 143, 179, 241, 263, 264, 266, 267, 291
Manenti Olimpio, 265, 308
Manfredini Vincenzo, 242, 265, 266, 286
Manzotti Ferdinando, 238, 263
Manzuoli (coniugi), 62, 65
Mapei Camillo, 118
Marcelli Umberto, 92, 114
Marchese Stelio, 184, 249
Marchetti Nicola, 198
Margotti Giacomo, 71
Mariani Francesco, 59
Mariano Raffaele, 259
Marietti Pietro, 122
Martini Antonio, 77, 114
Massei Eusebio, 64
Mastrogiovanni Salvatore, 50
Mathys, 125
Mauro Domenico, 48, 107
Maury P., 35
Mayer Enrico, 244
Mazzarella Bonaventura, 48, 51, 80, 83, 90-92, 94, 97, 101, 111, 118, 120, 122, 123, 125, 128, 131, 133, 134, 136, 137, 141, 142, 144, 145, 149, 151, 152, 159, 163, 167, 183, 187, 188, 190, 194, 199, 202-204, 211, 212, 219, 222-225, 242, 252, 255, 259, 260, 278, 279, 284, 285, 295, 307-309
Mazzini Giuseppe, 82, 94, 95, 105-108, 110, 172, 189, 221, 225, 232
Mazzinghi Daniele, 60, 77, 78, 80, 83, 86, 87, 114, 115, 137
Mazzoni Luigi, 281
Mazziotti M., 79
Meille Jean Pierre, 47, 49, 50, 73-75, 90, 100, 112, 116, 117, 140
Menabrea L. Federico, 236
Mensi Giuseppe, 273-275, 279, 283, 287, 300
Merlini fratelli, 59
Minetti Camillo, 122, 123, 131, 136, 145, 146, 182
Minghetti Marco, 168, 172, 185, 226
Moiso Giuseppe, 127, 271, 272
Mongiovetto Avventino, 182
Monod Adolphe, 118
Moorehead Gallogly William, 245
Montanelli Giuseppe, 43, 44
Montanelli Matteo, 168
Mora Guglielmo, 185
Mora Luigi, 146
Morchio Davide, 51
Mori Renato, 154, 184, 217, 282
Morozzi Luigi, 281
Morocchi Guicciardini Giulia, 187
Mortara Marco, 264
Müller George, 16, 20, 22, 23, 24, 27, 29, 30, 177, 200, 208, 240, 244, 299
Murat Luciano, 108
Murri Romolo, 260
Musso Secondo, 117, 138, 145
Muzzarelli Carlo Emanuele, 69, 70, 78, 80, 81, 82, 94

Natali Raffaele, 228
Nazari Giulio, 49, 145, 188, 203
Nazari Luigi (Di Calabiana), 75, 113
Neff Félix, 42
Newman Francis William, 11, 12, 16
Newman John Henry, 11, 24, 44
Newton N. W., 11, 14, 16, 18, 19, 20, 31, 32, 33, 200, 213, 214
Nobili M., 184
Noé (De) Walker Arthur, 57
Noel Baptist, 34

Olivier, 37, 38
Ollearo Battista, 182
Oswald Gordon James, 311
Oudeis (pseudonimo di J. N. Darby), 13

Packenham, 70, 77-80, 83, 140
Palandri Raffaello, 227
Palmerston, 56
Palumbo P., 50
Pansini Giuseppe, 59
Pantaleo Giovanni, 152, 164, 198, 199
Parnell John, (Lord Congleton), 14
Passaglia Carlo, 221
Paul Théodore, 266, 303
Peccenini Melchiorre, 173, 174, 198
Pedretti Enrico, 228
Peel Robert, 60
Pelloux, 286
Pennefather Serjeant, 11, 12
Perozzi Giacomo, 175, 192, 193, 245
Peres De Vera Leopoldo, 198
Pertigliotti Tommaso, 146
Peyrot Giorgio, 47, 70, 79, 89, 154, 166, 233, 252, 266

Piattoli Silvio, 281
Pierson T. A., 16, 20, 23
Piggott Enrico Giacomo, 189, 254
Piggott Th. C., 254
Pilatte Leon, 91, 99, 111, 115, 141, 148, 200, 209, 219
Pirri Pietro, 113
Pisacane Carlo, 69, 72, 95
Pistrucci Filippo, 45
Pitocco Franco, 177
Poggi F., 69
Poli Luigi, 170
Pratesi Luigi, 67
Primo (Famiglia), 126
Pult (Famiglia), 300

Rabagliati Domenico, 227
Ragionieri Ernesto, 65
Ramat Raffaello, 42
Rambert E., 38
Rattazzi Urbano, 77, 116, 154
Rava Giuseppe, 127, 285
Reggio Eugenio, 269, 270, 304
Reggio Giovanni, 270
Reggio D'Ondes Vito, 252
Reinach S., 251
Renzi Antonio, 66
Reta Costantino, 48, 50, 52, 93, 257
Rettani Bernardo, 141, 165, 185, 186, 283
Revel Gian Pietro, 214
Ribetti Giovanni, 171, 172, 191, 193, 215, 236
Ricasoli Bettino, 36, 43, 106, 150, 157, 159, 160-162, 167, 168, 170, 171, 184-186, 188, 190, 234, 235, 249
Ricciardi Giuseppe, 48, 104-110, 124, 127, 128, 151, 162, 163, 288, 310
Ridolfi Cosimo, 42, 43, 53
Rigattieri Luigi, 306
Rimathei (evangelista di provenienza grigionese), 122, 145
Rochat Auguste, 36, 37
Rochat Charles, 36, 37
Rocchietti (avvocato), 118, 122
Ronchini Giacinto, 183
Ronco Daisy, 104, 205, 206, 261, 309
Rosselli Nello, 41, 69, 95, 253
Rossetti Christina, 29
Rossetti Gabriele, 45, 95, 103, 104, 105, 109
Rossetti Isophel, poi Cole, 310, 311
Rossetti Pietrocola Teodorico, 19, 43, 45, 49, 52, 63, 103-110, 118, 121, 123-131, 136, 142, 144, 145, 147, 149, 150, 151, 153-157, 161, 162, 179-184, 189, 194, 200, 202, 203, 205-208, 210, 211, 214, 215, 238, 239, 242, 245, 247, 250, 255-257, 261, 262, 266, 270, 271, 273-276, 278, 280, 281, 283-288, 290, 291, 293, 295-305, 307-311
Rossi Alfonso, 228
Rossi Pellegrino, 70
Rossi Pompeo, 185, 203, 211, 212
Rostagno Giovanni, 238
Rowdon Harold H., 9, 11, 15, 19, 22, 23, 29, 112
Ruffini Francesco, 35
Ruggeri Giovan Battista, 62, 64

Saladin Charles, 52
Saliceti, 108
Salmini V., 153
Salvagnoli Vincenzo, 61, 62, 64, 157
Sanfilippo Paolo, 254
Santini Luigi, 152, 190, 196, 246, 254, 298
Savonarola Gerolamo, 266, 303
Sbarbaro Pietro, 131
Scaduto Francesco, 252
Scavia Domenico, 127
Scialoja Antonio, 225
Sciarelli Francesco, 172, 257, 286
Sella Quintino, 217, 220
Shaftesbury Anthony Ashley Cooper, 59, 115
Sineo Riccardo, 125, 234
Siotto Pintor Giovanni, 86, 125
Sismondi Sismondo, 42
Solaini Carlo, 56, 169, 170
Spellanzon Cesare, 51, 70, 156
Spigno Giacomo, 174, 182, 241, 246, 278, 279, 307
Spini Giorgio, 9, 20, 41, 44, 49, 55, 57, 59, 70, 79, 109, 121, 172, 184, 201, 241, 247, 253, 254, 256, 273, 278
Spini Leopoldo, 51
Stagnitta Santi, 284
Sterbini Pietro, 48, 70, 156, 157
Stewart Robert W., 47, 67, 171
Studiati Tommaso, 192
Stunt Timothy, 34, 214
Sylvain Robert, 152, 190

Tagliero, 311
Taux-Dufour, 277
Tavanti Giovanni, 169
Tealdo Salvatore, 142, 146, 176, 182, 215, 240, 246
Tecchi Luigi, 168, 192
Tecchio Sebastiano, 76, 77, 133
Tholuck Friederick August, 20
Thompson Bethia Mary, 15
Tosoni Artidoro, 261
Tourn Giorgio, 91
Tregelles S. P., 34, 214
Tron Bartolomeo, 60, 101
Tronchin Henry, 39, 47, 92
Turner G. W., 25

Vacca Giuseppe, 217
Valentini, 282
Valerio Lorenzo, 85
Van den End Thomas, 48, 50, 55, 76, 79, 91, 92, 99, 101, 201, 209
Vaucher Alfred Félix, 7, 256
Venturini Federico, 80, 82
Venturini Giovanni, 80
Vercesi Fedele Giovanni, 276
Vernon Leroy, 299
Vieusseux G. Pietro, 42, 47
Villegas R., 7
Vinay Valdo, 36, 44, 45, 48, 50-52, 70, 76, 79, 90, 91, 99, 100, 103, 148, 183, 189, 205, 210, 211, 215
Vittorio Emanuele II, re d'Italia, 71, 92, 143, 161, 231, 232
Volpi Ercole, 175
Vulcano Giuseppe, 48, 50, 113, 114, 151, 222

Wellington Arthur Wellesley, 59
White Mario Jessie, 151
Wigram G. V., 18
Wilson Daniel, 10
Wilson Edward, 14
Wood Brown, v. Brown Wood

Yapp Guglielmo, 111
Young Maria, 64, 192

Zanardelli Giuseppe, 166
Zanini Carlo Antonio, 52, 68, 103, 107, 109, 121, 124, 126-128, 136, 142-144, 146, 147, 151, 179, 181, 182, 194, 200, 215, 241, 242, 258, 263-267, 274, 278, 281, 285-288, 294, 298, 299, 304, 305, 308, 310, 311
Zinzendorf Ludwig Nicola conte di, 23
Zuppetta Luigi, 135, 136, 138, 162

INDICE DELLE LOCALITÀ

AVVERTENZA. – I nomi di località in cui vi furono chiese o gruppi delle Chiese Cristiane Libere prima del 1870 sono in corsivo. I luoghi dove vi furono Chiese Cristiane Libere dopo la scissione del 1870 (Chiese dei fratelli) sono in corsivo con asterisco.

Abruzzo, 121, 155, 176, 193-195
Aigueblanche (Tarantasia), 140
Alba (Cuneo), 268
Albenga (Savona), 91, 137, 141
**Alessandria*, 69, 121, 122, 124-128, 130-132, 134, 135, 141-146, 150, 163, 178, 181, 182, 184, 193, 226, 240, 260, 266
Alpi, 60, 91
America, 17, 105, 107, 108, 169, 218
America Settentrionale, 89
Ancona, 193
**Angrogna* (Torino), 183, 277
Aosta, 139
Arcola (La Spezia), 142, 163, 184, 244, 245
Arezzo, 168-170
Asia, 15
**Asti*, 138, 144, 163, 183, 267
Austria, 160, 217, 224, 225
Avellino, 155

Bagdad, 15, 18
Bagni di Lucca (Lucca), 61, 64
**Barbianello* (Pavia), 273, 274
Bari, 230, 231, 278
Barletta (Bari), 195, 228-232, 234-236, 238, 278
Bassignana (Alessandria), 240, 274, 308
Bergamo, 166, 194
Biella (Vercelli), 146, 147, 182, 286
Binasco (Milano), 272
Bobbio Pellice (Torino), 41
**Bologna*, 49, 80, 152, 163, 183, 186, 193, 199, 203, 212, 214, 216, 246, 256, 270, 282, 283, 310
Bordighera (Imperia), 137, 141
Borgomanero (Novara), 122
Boston, 90
Bourg-du-Four (chiesa di Ginevra), 35, 36, 42, 43
**Brescia*, 179, 210, 256, 283
**Bressana Bottarone* (Pavia), 272, 273, 289
**Brindisi*, 279, 289, 306
Bristol, 20, 22, 28, 29, 33, 200
**Broni* (Pavia), 273

Ca' dei Fabbri (Bologna), 228, 231, 232
Calabria, 48, 78, 105, 107, 155, 156
Calci (Pisa), 167
Calenzano (Firenze), 65
California, 89
**Camerano* (Asti), 183, 268
Campobasso, 156
Canavese, 182
Cannes, 112
Caravaggio, 241, 278
Carpi (Modena), 289
Casale Monferrato, 118, 120, 125, 133, 140, 141
Casentino, 169
Caserta, 155
**Castelceriolo* (Alessandria), 140
Castello (Firenze), 66
Castellucchio (Mantova), 264
Castelnuovo Bormida (Alessandria), 138
Castelnuovo di Daunia (Foggia), 135
**Castino* (Cuneo), 269, 270
Cava dei Tirreni (Salerno), 262
Cavour (Torino), 76
Chambéry, 72, 88, 117, 118
Chamonix, 89
Chiavari (Genova), 84, 86, 91
Chieri (Torino), 138
Chieti, 121, 194, 195
**Chiusano* (Asti), 183, 268
Cile, 7
**Cinaglio* (Asti), 183, 268
Civitavecchia (Roma), 223
Como, 174, 241, 278
**Corato* (Bari), 246, 278, 279
Corsica, 105, 123
Courmayeur (Aosta), 139
Cremona, 276
Crimea, 89, 110, 113, 115, 181

Devon, 19
Dublino, 11, 14, 17, 18, 20, 22
Due Sicilie (regno di), 78
Dugnano, 306

Eden (giardino dell'), 25
Edimburgo, 310

Elba (isola d'), 67, 169, 170, 173, 192, 198
Emilia, 121, 185, 194, 242
Empoli (Firenze), 60, 168
Europa, 7, 107, 108, 214, 269, 301
Exeter, 15, 16, 20
Eza (Èze), 141

Fano (Pesaro), 194, 229
Fara Novarese (Novara), 122, 123, 145, 146, 182, 226, 240, 278
Favale (Genova), 87, 91
**Ferrara*, 70, 78, 173, 182, 215, 242, 265, 266, 285
Fiesole (Firenze), 67
**Firenze*, 43, 44, 53, 57, 59, 63-65, 67, 147, 159, 160, 163, 167, 168, 171, 173, 178, 186-188, 190, 192, 193, 202, 203, 207, 210, 211, 226, 236, 237, 242, 245, 247, 254, 262, 270, 277, 280, 286, 290, 298, 299, 300, 302, 310
**Fontanasanta* (Pavia), 275, 276, 287, 289
Francia, 24, 58, 107, 118, 123, 130, 138, 160, 209, 217, 223, 224
Francolino (Ferrara), 266
Fucecchio (Firenze), 168

Gallipoli (Lecce), 48, 49, 90, 94, 151, 194, 278
Gasoldo (Mantova), 264
**Genova*, 49-51, 59, 64, 69, 70-72, 74, 77, 79-81, 83, 84, 90-92, 94-97, 102, 111, 113, 116, 120-123, 133, 139-142, 144, 180, 183, 184, 201, 202, 204, 210, 211, 218, 239, 241, 242, 278, 280, 282-284, 298, 307
Germania, 300-302
Gerusalemme, 9
Ghezzano (Pisa), 226
Ginevra, 35, 38, 39, 41, 42, 45-48, 50-52, 58, 78, 92, 105, 120-124, 144, 176, 214, 255
Glasgow, 256
Gonzaga (Mantova), 264
Graglia (Vercelli), 146, 147
Gran Bretagna, 41, 78, 89, 114
Grecia, 48, 49, 94
Grigioni (Cantone), 123
Grosseto, 67
Guardiagrele (Chieti), 121
Guastalla (Reggio Emilia), 238
**Guazzora* (Alessandria), 140, 240, 270, 289
Guidizzolo (Mantova), 263

Halle, 20, 22, 23

Imola (Bologna), 7
India, 15, 23, 24, 29
**Inverso Pinasca* (Torino), 182, 277
Irlanda, 12, 14, 19, 24
Israele, 20, 25, 32, 269
« Israele delle Alpi » (popolo valdese), 41, 92
Italia (regno di), 64, 71, 78, 79, 120, 149, 157, 161, 162, 235

Kensington, 21

Langhe, 268
La Spezia, 69, 77, 142, 148, 184, 238, 244, 245, 254, 256, 282
**Lecce*, 48, 246, 278
Liguria, 77, 86, 183, 184, 290
Lione, 104, 105
Livorno, 47, 67, 104, 168, 169, 171-173, 193, 210, 236
**Lodi*, 274
Lombardia, 116, 121, 126, 150, 177, 179, 194, 241, 256
Lombardo-Veneto (regno), 124
Lomellina, 270
Londra, 19, 20, 41, 43, 44, 46, 59, 63, 79, 89, 93, 103, 107, 113, 114, 139, 157, 189, 200, 217
Losanna, 26, 45
Lubecca, 22
Lucca, 78, 79, 170, 172, 174, 175, 184, 193, 237, 266

Maggiora (Novara), 122
Malta, 41, 44, 47, 48, 56, 74
**Manduria* (Taranto), 278, 280
Manica (La), 107
**Mantova*, 241, 263, 266, 286
Marche, 176, 193, 194
Maremma, 227
Marola (La Spezia), 142, 282
Marsiglia, 58
Martel (Val d'Angrogna, prov. Torino), 277
Massa Marittima (Grosseto), 67
Mentana (Roma), 236, 252
Mesopotamia, 24, 29
**Milano*, 121, 164, 176, 178, 182, 186, 199, 215, 216, 240-242, 255, 273-275, 278-280, 282, 283, 298
Modena, 121, 164

Mola (Bari), 278
Molfetta (Bari), 278
Molise, 155
Monaco di Baviera, 250
Montagnola, 80
**Monte Castello* (Alessandria), 144, 240, 283
**Montemarzo* (Asti), 183, 267
Monte Veneroso (Pavia), 275
**Montù Beccaria* (Pavia), 183, 273, 274, 276
Montù dei Gabbi (Pavia), 273
**Monza* (Milano), 274

Napoli, 48, 79, 90, 91, 101, 104, 133, 135, 150, 152, 156, 173, 176, 196-200, 205, 212, 217, 228, 230, 231, 235, 246, 255, 259, 262, 278, 288, 298, 310
Napoli (regno di), 2, 79
Newport, 34, 214
Nizza, 43, 58, 67, 77, 81, 89, 91, 94, 110, 111, 114, 115, 117-119, 133, 137, 139, 140, 141, 200
Nogara (Verona), 264
**Novara*, 83, 111, 122, 123, 133, 144, 146, 261, 274
Novi Ligure (Alessandria), 141, 142, 184, 192, 227
Novoli (Lecce), 48

Oltrepò Pavese, 270, 272, 274, 276
Oneglia (Imperia), 91, 114, 116, 137, 141
Oratoire (a Ginevra), 37
Orchard Street (a Londra), 19, 63, 109, 111, 200
**Ostiglia* (Mantova), 263
Oxford, 11, 13, 18
Otranto (Lecce), 49, 278

Palermo, 133, 164, 196, 266
Palestina, 32, 264
Pancalieri, 88
Parigi, 69, 107, 114, 117
Parma, 78, 79, 165, 173, 174, 176, 197, 198
**Pavia*, 179, 272, 274, 276, 311
Penice (monte), 181
Pélisserie (cappella a Ginevra), 36, 37, 39, 52, 100, 112, 277
Pesaro, 194
Pescara, 194
Pescia (Pistoia), 170
Piacenza, 165, 183, 185, 240, 263, 267, 272, 273
Piemonte, 41, 50, 51, 63, 69, 70, 76, 80, 81, 85, 87, 93, 103, 113, 114, 117, 124, 126, 129, 135, 136, 138, 151, 158, 175, 177, 182, 194, 209, 214, 256, 262, 269, 279, 290
**Pietragavina* (Pavia), 181, 272, 274
Pietra Marazzi (Alessandria), 1, 43, 273
Pietroburgo, 18
Pieve Albignola (Pavia), 268
Pinerolo (Torino), 60, 71, 89, 278
Pisa, 43, 44, 61, 64, 67, 167, 168, 175, 190, 191, 193, 196, 210, 214, 217, 226, 227, 242-244
**Piverone* (Torino), 103, 122, 147, 182, 278
**Pizzocorno* (Pavia), 272
Plombières, 108
Plymouth, 11, 12, 15, 18-20, 22, 28, 29, 31-33, 43, 46
Po, 264
**Poggiarolo* (Lecce), 278
Poggiolatico (Ferrara), 266
Pontedera (Pisa), 64, 67, 191, 193
Pontelagoscuro (Ferrara), 266
Poppi (Arezzo), 169
Porta Pia (breccia di), 250
Portarlington, 14
Portici (Napoli), 135
Portoferraio (Livorno), 169, 170
Prarostino (Torino), 89, 90
Puglia, 155, 176, 193, 194, 229, 232, 246, 278, 279

Querceto (Firenze), 65

**Ravenna*, 242, 263, 265, 266, 286
Recco (Genova), 84
Reggio Calabria, 79
Reverbella (Mantova), 264
**Revere* (Mantova), 263, 264
Rio della Plata, 89
Rio Marina (Livorno), 170
Riva di Pinerolo (Torino), 139
**Roma*, 9, 44, 48, 80, 101, 104, 106, 108, 110, 133, 159, 172, 220, 222, 223, 250-252, 284-286, 287, 298-301
Romagne, 105
**Rovescala* (Pavia), 274, 275, 289
Russia, 1

Sale (Alessandria), 125
Salento, 48, 49, 151
Salerno, 155, 198
Sampierdarena (Genova), 91, 122

St. Andrews, 16
St. Julien, 78
S. Benedetto Po (Mantova), 263
S. Colombano (Genova), 91
S. Donato al Cistio, 187
S. Filomena (Santuario di), (Elba), 170
**S. Germano Chisone* (Torino), 262, 277, 278
S. Giovanni Valdarno (Firenze), 162
**S. Marzano Uliveto*, 240, 267, 283, 289, 292
S. Mauro d'Asti, 117
**Sannazzaro de' Burgundi* (Pavia), 116
S. Piero in Bagno (Forlì), 7, 62
S. Pietro a Maiella (Napoli), 231
**S. Remo* (Imperia), 115
S. Severo (Foggia), 135
S. Maria Maddalena (Ravenna), 266
S. Michele degli Scalzi (Pisa), 227
Santiago del Cile, 7, 8
Santhià (Vercelli), 50
**S. Stefano Belbo* (Cuneo), 267
S. Valentino (in Abruzzo Citeriore) (Pescara), 195
S. Vincenzo di Favale (Genova), 84, 116
S. Vito (Chieti), 81
Sardegna (regno di), 57, 69, 70, 73, 78, 95, 110, 113, 114, 117, 118, 120, 121, 124, 133, 154, 217
Sarzana (La Spezia), 82, 184
Sarzanesco (La Spezia), 306
Sassonia, 161
Savoia, 78, 94
Savoia (ducato di), 209
Savona, 69, 133, 147, 163
Scozia, 16, 38, 139
**Scozzolino di Rovescala* (Pavia), 274, 275
Senigallia (Ancona), 194
Sesto Fiorentino (Firenze), 62, 65, 226
Settignano (Firenze), 67
Settimello (Firenze), 65
Sicilia, 91, 95, 194
Siena, 192, 221
Signa (Firenze), 226
Spello (Perugia), 81
**Spinetta Marengo* (Alessandria), 144, 163, 181, 182, 247, 261, 267, 276, 292
Stati Uniti d'America, 58, 75, 105, 108
Stia (Arezzo), 168
**Stradella* (Pavia), 183, 247, 267, 273-276, 289
Svizzera, 12, 19, 24, 25, 28, 37, 41, 45, 49, 51, 92, 111, 112, 200, 277

Taranto, 278
Tavoliere delle Puglie, 225
Teignmouth, 21
Témoignage (cappella a Ginevra), 36
Terlizzi (Bari), 236
Termini Imerese (Palermo), 164
**Torano di Carrara* (Apuania), 127, 226, 245, 246, 280, 281, 306, 307
**Torino*, 47-49, 51, 56, 59, 62, 69, 70, 71, 73-75, 79, 84, 86, 88-92, 94-96, 100-103, 112, 120-122, 133, 140, 170, 178, 180, 182, 183, 197, 238-240, 245, 254, 263, 266, 267, 282, 283, 292, 298
Torre Pellice (o Torre Luserna) (Torino), 60, 76, 92, 101, 117, 277, 311
**Tortona* (Alessandria), 69, 139, 143, 240, 271, 272
Toscana, 41-43, 47, 52, 60-63, 69, 70, 77, 84-86, 115, 129, 133, 157-160, 166, 167, 169, 174-177, 184, 187, 193, 194, 279, 280
**Trani* (Bari), 228, 229, 231, 235, 246, 278, 279
Trapani, 262
Trofarello (Torino), 116

Utah (U.S.A.), 90

Valenza Po (Alessandria), 240
Vallecrosia (Imperia), 137, 141
Valle Lomellina (Pavia), 81
Valli Valdesi, 41, 42, 47, 60, 73, 254
Val Pellice, 139
**Varzi* (Pavia), 272
Vasto (Chieti), 45, 104, 194
Vaud (cantone di), 19, 35, 36, 112
Veneto, 77, 217, 242, 273
Venezia, 81, 222, 235, 242
Ventimiglia (Imperia), 137, 141
**Vercelli*, 101, 311
Verdenga (Torino), 88
Vevey (Vaud), 36
Villafranca (Verona), 157
Villar Pellice (Torino), 41, 277
Virginia (U.S.A.), 108
Viverone (lago di), 182
**Voghera* (Pavia), 81, 82, 140, 240, 271-273
Volterra (Pisa), 58, 175, 192, 245
Voltri (Genova), 80-82

Wight (isola di), 11, 34

INDICE DEI PERIODICI CITATI

« Amico di casa (L') », 121, 215
« Amico di casa smascherato (L') », 122
« Antologia (L') », 43
« Archives du Christianisme au dix-neuvième siècle », 52, 100
« Armonia (L') », 49, 50, 51, 71-75, 85, 86, 88, 92, 93, 96-98, 100, 111, 112, 116, 119, 130, 135, 152, 162, 163, 164, 178, 179, 196, 252

« Bollettino della Società di Studi Valdesi », 41, 92, 104, 263
« Bulletin de la Société d'histoire vaudoise », 41, 47
« Buona Novella (La) », 49, 51, 55-59, 62, 63, 73-76, 78, 83-88, 91, 97, 98, 100, 112-117, 123, 134, 136-141, 144, 150, 152, 153, 161, 163, 168, 172-174, 181, 185, 188-191, 196, 202, 210, 226, 270

« Campana (La) », 71
« Campanile (Il) », 72
« Campanone (Il) », 71, 138
« Capitale (La) », 279, 289
« Cattolico (Il) », 51, 71, 74, 83, 84, 86, 93, 95
« Cattolico Cristiano (Il) », 74
« Christian Witness (The) », 31, 32
« Christian Work (The) », 214
« Civiltà Cattolica (La) », 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 74, 76, 98, 130, 162, 165, 168, 179, 196, 213, 218, 252
« Civiltà Evangelica (La) », 298
« Civiltà Italiana (La) », 265
« Conciliatore (Il) », 199, 229, 230, 235
« Contemporaneo (Il) », 48
« Corriere del Lario (Il) », 174, 241
« Corriere della Sera (Il) », 226
« Corriere delle Puglie (Il) », 231
« Corriere Italiano (Il) », 231
« Coscienza (La) », 79, 173, 196-199, 212, 227, 256, 306
« Crepuscolo (Il) », 185
« Cristiano (Il) », 41, 183, 274, 282, 284, 286, 304
« Critica (La) », 50

« Difensore (Il) », 162, 165, 166, 185, 228, 230
« Diritto (Il) », 153, 221, 226, 231
« Diritto ecclesiastico (Il) », 217
« Dispensatore (Il) », 25, 239

« Ebenezer », 63
« Echo des vallées vaudoises (L') », 73
« Eco del Golfo (L') », 244
« Eco del monte Bianco (L') », 51, 93
« Eco della verità (L') », 211, 212, 215, 226, 232, 236, 244, 245, 298
« Eco di Savonarola (L') », 45, 46, 48, 63, 79, 100, 102, 103, 108, 113, 118-120, 123, 124, 126, 131, 136-138, 141, 144, 146, 148, 202
« Esaminatore (L') », 98, 249
« Esperance (L') », 90
« Esperance de Rome (L') », 250
« Evangelista (L') », 50, 256

« Famiglia cristiana (La) », 103, 182
« Fede e Vita », 287
« Filosofia delle scuole italiane (La) », 178

« Gazzetta del Popolo (La) », 55, 72, 84, 86, 88, 111, 123, 136, 137, 270
« Gazzetta delle Romagne (La) », 228
« Gazzetta di Torino (La) », 125, 153
« Gazzetta Ufficiale », 155
« Giornale agrario toscano », 43
« Giurisprudenza italiana », 266

« Insurrezione italiana (La) », 125
« Italia degli italiani (L') », 172, 173, 247
« Italia del popolo (L') », 95
« Italia e il popolo (L') », 69, 72
« Italia evangelica (L') », 49, 241, 256, 264, 283, 284, 309, 311

« Labaro della riforma cattolica (Il) », 250
« Legge », 266
« Luce evangelica (La) », 49, 51, 62, 63, 73, 79, 92, 93, 96-98, 100-103, 112, 113, 118, 128, 134, 197, 198, 201, 296

« Messaggero Cristiano (Il) », 240
« Messaggero Evangelico (Il) », 254

« Monarchia Nazionale (La) », 154
« Mondo Illustrato (Il) », 50
« Movimento (Il) », 50, 111, 257, 285

« Nazione (La) », 163, 168, 173, 228, 231
« Nazionale (Il) », 54
« Nizzardo (Il) », 137
« Nomade (Il) », 150, 156, 157
« North British Review (The) », 62, 63, 93
« Nuova Antologia (La) », 251
« Nuova Rivista Storica (La) », 253, 263

« Opinione (L') », 55, 62, 72, 228
« Osservatore Ligure (L') », 83
« Osservatore Romano (L') », 222, 250, 284
« Osservatore Tortonese (L') », 139, 143

« Panaro (Il) », 80, 82
« Piccolo Messaggere (Il) », 256
« Povero (Il) », 80, 82
« Pungolo (Il) », 231

« Quarterly Record of Evangelization in Italy (A) », 93, 181, 184, 191-193, 195, 199, 203, 204, 217, 218, 220-222, 226, 227, 238, 241, 242, 244, 245, 306

« Raccoglitore Evangelico (Il) », 232
« Ragione (La) », 97
« Rassegna di politica e di storia », 250
« Rassegna Storica del Risorgimento Italiano », 51, 114, 168, 250, 251
« Riforma del secolo XIX (La) », 260
« Riforma disciplinare del clero (La) », 249
« Riforma Italiana (La) », 260, 287
« Rinnovamento Cattolico (Il) », 249
« Risorgimento (Il) », 50, 71, 105
« Risveglio (Il) », 238, 253
« Rivista Contemporanea (La) », 153, 155.
« Rivista Cristiana (La) », 103, 104, 107, 110, 144, 151, 194, 257, 258, 285, 296
« Rivista Storica del Socialismo », 179
« Rivista Storica Italiana », 253

« Sémailles et Moisson », 36, 41
« Seminatore (Il) », 262
« Sentinella Friulana (La) », 228
« Stella del Serchio (La) », 162, 163, 222
« Stella d'Etruria (La) », 159, 162, 164, 191
« Stendardo Cattolico (Lo) », 162, 165
« Strenna Storica Bolognese », 186

« Témoignage de la Parole », 38
« Temporale (Il) », 244
« Testimonio (Il) », 229, 254

« Unità Cattolica (L') », 71, 162, 165, 174, 183, 186, 224, 232, 233, 241

« Valtellina (La) », 241
« Vedetta Cristiana (La) », (il primo numero: « Vedetta »), 41, 108, 122, 182, 183, 195, 215, 240, 246, 247, 250, 256, 257, 259, 261-264, 266-269, 271-280, 282-284, 286-290, 293-300, 303, 305, 306
« Veridico (Il) », 172
« Vero amico del popolo (Il) », 71
« Voice from Italy (A) », 237

INDICE

Introduzione

I. Antecedenti europei 7

1. La crisi napoleonica ed il millennio: Manuel Lacunza 7
2. La crisi politica e religiosa dell'Inghilterra post-napoleonica 9
3. Gli esperimenti di Dublino e Anthony Norris Groves 14
4. L'assemblea di Plymouth 18
5. Giorgio Müller ed il gruppo di Bristol 20
6. Il darbismo 25
7. Plymoutismo e darbismo 28
8. La dissidenza di Ginevra e del Vaud 35

II. Premesse italiane

1. Fra Italia ed esilio prima del 1848 41
2. Dopo il 1848: la comunità italiana di Ginevra 46
3. Il movimento evangelico in Toscana tra il 1849 e il 1859 52

III. La nascita delle Chiese Libere in Italia 69

1. I prodromi - 1847-1853 69
   a) L'espansione dei valdesi dopo il 1848 69
   b) Origine della comunità di Genova 77
   c) Il governo Cavour ed il problema della libertà religiosa 83
   d) Organizzazione della Chiesa Valdese fuori dalle valli 89

2. Le « Società evangeliche » negli anni 1854-56 93
a) Origini delle « Società evangeliche » 93
b) La « Luce Evangelica » 96
c) Struttura delle « Società evangeliche » 99
d) Un nuovo leader: T. P. Rossetti 103
e) Difficoltà delle « Società evangeliche » 110
f) La libertà religiosa nel Regno di Sardegna durante gli anni 1855-1856 113
g) Lo sviluppo dell'opera nel 1855-56 117

3. L'opera in Piemonte negli anni 1857-1859 120
a) L'espansione in Piemonte 120
b) Teodorico Pietrocola Rossetti ed il gruppo di Alessandria 124
c) La reazione alla propaganda evangelica ad Alessandria 131
d) Altre limitazioni alla libertà religiosa negli anni 1857-59 137
e) Organizzazione e diffusione delle Chiese Cristiane Libere 140

IV. Le Chiese Cristiane Libere nei primi anni del Regno d'Italia 149
1. I cristiani liberi e la nuova Italia 149
2. La libertà religiosa 162
Il Codice Leopoldino e la libertà religiosa in Toscana 166
3. L'espansione delle Chiese Cristiane Libere nell'Italia unita 175
a) Situazione generale 175
b) Le Chiese Cristiane Libere in Piemonte 180
c) L'opera in Liguria 183
d) Le Chiese Libere in Emilia 185
e) L'opera in Toscana 186
f) Gaetano Giannini e l'opera nelle Marche, negli Abruzzi e in Puglia 193
g) L'« Associazione Libera Evangelica dei Cristiani di Napoli » e le Chiese Libere 196
4. Travaglio ideologico delle Chiese Cristiane Libere in Italia 200

V. Le Chiese Cristiane Libere durante il quinquennio 1865-1870 217
1. La situazione generale italiana e la libertà religiosa 217

2. Attività delle Chiese Cristiane Libere dal 1865 al 1870 238

VI. Le Chiese Cristiane Libere dopo il 1870

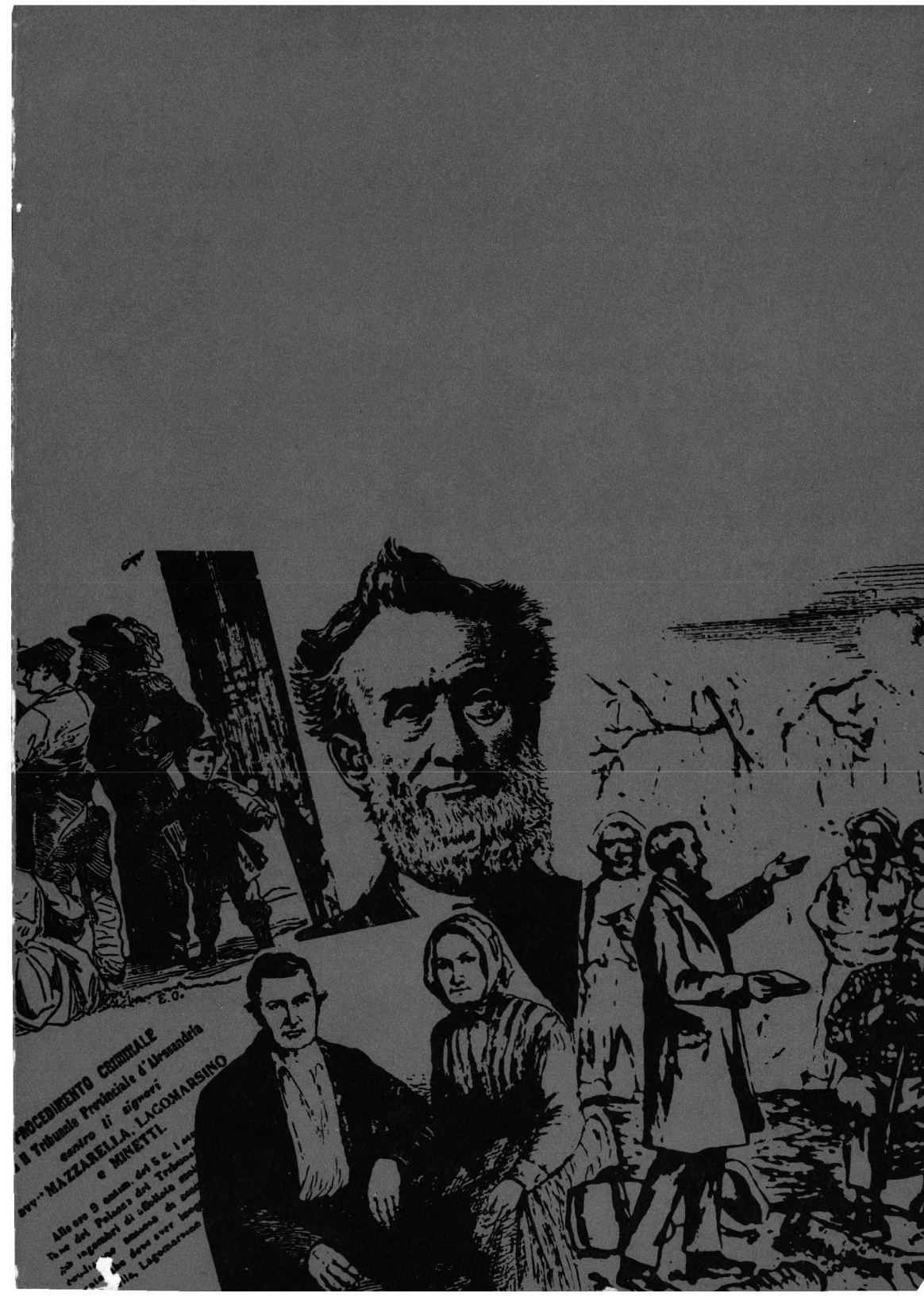
1. Panorama generale del protestantesimo italiano dal 1870 al 1886 249
   a) Il clima politico 249
   b) Protestantesimo straniero e popolo italiano 253
   c) Il mondo evangelico italiano: Chiese Valdesi e Chiese Libere 254
   d) Influenza evangelica sulla cultura italiana 258
2. Le Chiese Cristiane Libere dal 1870 al 1886. Vita e sviluppo 260
   a) Le Agapi e la « Vedetta Cristiana » 260
   b) Sviluppo delle comunità agricole e nelle piccole città settentrionali 263
   c) Le comunità pugliesi 278
   d) L'opera in Toscana 280
   e) I gruppi di Milano, Bologna, Genova e Torino 282
3. Struttura dell'opera 285
   a) Gli evangelisti, loro preparazione e collegamento 285
   b) Conseguenze della liberazione di Roma e vita delle Chiese Cristiane Libere dopo l'ascesa al potere della Sinistra 287
   c) Vita interna delle comunità 289
   d) Le Agapi 290
4. La dottrina delle Chiese Cristiane Libere dal 1870 al 1886 295
   a) Visione generale 295
   b) Rapporti con altre chiese protestanti 296
   c) Polemica anticlericale: posizione assunta dalle Chiese Cristiane Libere 299
   d) Polemica antirazionalista 301
   e) Influsso della Riforma del secolo XVI 302
   f) Struttura della chiesa locale 303
   g) Le Chiese Cristiane Libere dal 1883 al 1886 310

Indice dei nomi 315

Indice delle località 322

Indice dei periodici citati 326

Finito di stampare
l'8 ottobre 1974
Graf Art - Torino


E. O.
PROCEDIMENTO CRIMINALE
Il Tribunale Provinciale d'Alessandria
sezione di signori
avv. MAZZARELLA. LAGOMARSINO
e MINETTI.