

I

PORTA PIA E L'ITALIA EVANGELICA

Il Risorgimento lasciò in retaggio all'Italia, ormai una del tutto dopo Porta Pia, accanto a tante altre novità ben più importanti, anche quella di una presenza evangelica molto esigua quantitativamente, ma estesa dalle Alpi alla Sicilia. Nel Piemonte, in provincia di Torino, c'era la piccola popolazione riformata delle Valli Valdesi del Pellice, del Chisone e dei loro affluenti, aggirantesi sulle 15-20.000 anime e formata in gran parte da agricoltori e allevatori di ovini e bovini, spesso assai poveri: una quindicina di parrocchie, in tutto, corrispondenti a circa altrettanti comuni e comunelli di montagna. Nel resto dell'Italia c'erano alcune decine di migliaia di protestanti: parte stranieri e membri di chiese di lingua francese, inglese e tedesca¹; parte italiani, per lo più di venuti evangelici di recente per conversione e membri di un centinaio di chiese e chiesette di varia denominazione. Si trattava di ben poca cosa certamente. Ma era comunque una novità sconcertante in un'Italia che di protestanti, salva l'eccezione dei valdesi, non ne aveva mai più visti dal Sacro Macello di Valtellina del 1620 in poi. Il nucleo valdese stesso, in fondo, aveva avuto una visibilità molto scarsa, per non dire nulla, nel panorama italiano: tagliati fuori dal resto dell'Italia e rin-

¹ Un caso in certo modo peculiare è quello della Chiesa Evangelica di Bergamo, sorta nel 1807 e restata autonoma per oltre un secolo, cioè fino alla propria confluenza nell'ambito valdese nel 1934. Composta inizialmente soprattutto di protestanti romanci dei Grigioni, francesi oriundi dalle Cevenne e svizzero-tedeschi, legati in prevalenza all'industria serica, ebbe, dopo l'unità italiana, un afflusso ulteriore di svizzero-tedeschi, immigrati nelle Valli bergamasche come imprenditori o tecnici dell'industria cotoniera. Oltre a partecipare intensamente allo sviluppo economico della Lombardia, la comunità evangelica di Bergamo – pure mantenendo il carattere di una chiesa in prevalenza elvetica – ebbe anche rapporti culturali notevoli con l'Italia liberale. Furono suoi membri Giovanni Morelli (1816-1891), fondatore della storiografia dell'arte a carattere scientifico, combattente nelle guerre dell'Indipendenza italiana, poi eletto deputato al Parlamento nel 1860 e riconfermato per quattro legislature successive e dopo il 1870 senatore del Regno; e il di lui discepolo Giovanni Frizzoni (1840-1919), anch'egli grande studioso di opere d'arte. Fu suo ministro dal 1847 al 1903 il pastore Heinrich Kitt, che tradusse in tedesco le poesie di Aleardo Aleardi. Cfr. L. SANTINI, *La comunità evangelica di Bergamo*, Torre Pellice 1960; H. EBERT, D. LEVI, G. AGOSTI, *La figura e l'opera di G. Morelli. Studi e ricerche*, Bergamo 1987; G. KANNES, *Frizzoni Giovanni in Dizionario Biografico degli Italiani*, 50, Roma 1998, pp. 581-583; M. GELFI, *I cotonieri svizzeri a Bergamo fra il 1867 e il 1880, Padania*, II (1988), pp. 31-46; C. MARTIGNONE, *La comunità evangelica di Bergamo. Una comunità di imprenditori*, Ibid. pp. 47-50. S. HONEGGER, *Gli svizzeri di Bergamo. Storia della comunità svizzera di Bergamo dal Cinquecento agli inizi del Novecento*, Bergamo 1997.

chiusi nelle Alpi come in un ghetto, i valdesi avevano dovuto guardare, per forza di cose, più verso Ginevra, Amsterdam o Londra che non verso Milano, Firenze o Roma per intere generazioni. Persino il recupero dell'uso dell'italiano, da parte dei valdesi, era stato una novità del Risorgimento: fino ad allora, i montanari delle Valli avevano usato come parlari domestici i loro *patois* occitanici e come lingua scritta assai più il francese che l'italiano. Sotto ogni punto di vista, la presenza protestante rappresentava un'intrusione di voci europee in un paese avvezzo a vivere con le porte e le finestre chiuse verso l'esterno dalle sbarre possenti della Controriforma².

Quella presenza, nell'Italia unita, si ricollegava non tanto alla Riforma del secolo XVI, quanto al Risveglio evangelico dell'età romantica, con la sua rilettura delle tesi della Riforma – *sola Gratia, sola Scriptura*, sacerdozio universale dei credenti – in chiave di interiorità pietistica e di *Erlebnis* personale, con i suoi ardori sentimentali e con il suo attivismo filantropico e missionario. Anche il protestantesimo italiano del secondo Ottocento era pertanto discendente, sia pure indirettamente, dal pietismo germanico e dal metodismo inglese del XVIII secolo. Più direttamente proveniva da scaturigini franco-elvetiche o britanniche della prima metà del XIX secolo: il *Réveil* di Ginevra e del Vaud e le *Eglises Libres* da lui suscitate nell'uno e nell'altro cantone in antitesi alle Chiese di Stato tradizionali: il pensiero teologico di Alexandre Vinet (1797-1847) e la sua vigorosa affermazione della libertà religiosa e della separazione tra Chiesa e Stato; lo *Evangelicalism* inglese della prima età vittoriana, di cui Exeter Hall era stata la cittadella in Londra, Lord Shaftesbury (1801-1885) il grande patriarca e i *Plymouth Brethren* l'ala radicalista più estrema; la *Free Church of Scotland*, nata dalla *Disruption* del 1843 dalla Chiesa di Stato presbiteriana della Scozia³.

Tali ispirazioni elvetiche o britanniche non avevano impedito all'evangelismo italiano di avere un suo carattere nazionale assai pronunciato. Esso era nato – per così dire – in un medesimo parto col Risorgimento ed aveva avuto il suo primo sviluppo dal 1849 in poi, nel clima dei furori anti-papali per la Questione Romana. Pertanto, al tempo della breccia di Porta Pia, i non molti protestanti italiani erano in genere assai «evangelici», perché nu-

² Sui protestanti italiani del secolo XIX in genere v. A. DELLA TORRE, *Il cristianesimo in Italia, dai filosofisti ai modernisti*. Appendice a S. REINACH, *Orpheus. Storia generale della religione*, Palermo 1913; P. CHIMINELLI, *Bibliografia della Riforma religiosa in Italia*, Roma 1921; G. GANGALE, *Revival. Saggio sulla storia del Protestantismo in Italia dal Risorgimento ai tempi nostri*, Roma 1929, 2ª ed. a cura di A. Cavaglion, Palermo 1991; G. BOUCHARD, *Chiese e movimenti evangelici del nostro tempo*, Torino 1992; F. CHIARINI e L. GIORGI, a cura di, *Movimenti evangelici dall'Unità ad oggi. Studi e ricerche*, Torino 1990; G. SPINI, *Studi sull'evangelismo italiano tra Otto e Novecento*, Torino 1994; G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, 3ª ed. Torino 1998. In particolare sui valdesi, A. ARMAND HUGON e G. GONNET, *Bibliografia valdese*, Torre Pellice 1953; G. TOURN, *La singolare vicenda di un popolo-chiesa*, Torino 1971; V. VINAY, *Storia dei valdesi III*, Torino 1980; G. BOUCHARD, *I valdesi e l'Italia*, 2ª ed. Torino 1990; G. TOURN AND ASSOCIATES, *You are my Witnesses. The Waldensians across 800 years*, Torino 1989.

³ V.T. STUNT, *From Awakening to Secession. Radical Evangelicals in Switzerland and Britain, 1815-35*, Edinburgh 2000.

triti dello spirito del Risveglio, assai patriottici, perché freschi ancora delle battaglie del Risorgimento, e anche assai mangiapreti. Spesso, il terreno di cultura da cui erano spuntate fuori le chiese evangeliche italiane era la sinistra democratica garibaldina o mazziniana, con le sue società operaie, le sue logge massoniche, i suoi reduci dalle patrie battaglie. Anche se, in verità, l'ultima accusa che si potesse fare ai distinti signori svizzeri delle *Eglises libres*, oppure ad un Lord Shaftesbury, era quella di essere rivoluzionari democratici: e magari di essere democratici *tout court*. Per conseguenza, la fisionomia sociale prevalente delle chiese evangeliche italiane, fuori delle Valli Valdesi, attorno al 1870 era in larga misura quella del popolo minuto delle città, anziché dei ceti più abbienti e più colti.

Il protestantesimo italiano traeva da queste sue origini, all'ingrosso almeno comuni, un grado notevole di omogeneità sul piano dottrinale e su quello della vita spirituale. Sempre da queste sue origini, tuttavia, recava dentro di sé contraddizioni non lievi, che ne avevano procurato la frattura sul piano istituzionale e organizzativo.

Le chiese libere del Risveglio, sul cui modello si erano costituite le chiese evangeliche italiane del Risorgimento, erano nate a guisa di associazioni volontarie, in antitesi alle chiese «territoriali». Le chiese sorte dalla Riforma del secolo XVI comprendevano tutti i battezzati, senza nessuna distinzione tra «risvegliati» o meno, e quindi si identificavano, al limite, con la popolazione di un determinato territorio. Le chiese del Risveglio partivano dal presupposto che non tutti i battezzati fossero cristiani autentici, ma lo fossero solo coloro che, personalmente toccati dalla Grazia, avevano accolto l'annuncio dell'Evangelo. Inoltre, le chiese del Risveglio interpretavano la dottrina protestante del sacerdozio universale nel senso di una accentuazione, ora maggiore ora minore, del principio della libertà dello Spirito, il quale soffia dove vuole, e quindi può suscitare predicatori dell'Evangelo anche fra gli umili e gli incolti. Un modello classico di ciò era stato il metodismo di John Wesley, che a fianco di un corpo di ministri professionali, con formazione teologica di livello accademico, aveva creato un corpo di predicatori laici, magari di modesto livello culturale e sociale; nel metodismo originario del Settecento v'era stato anche un largo numero di predicatrici donne. Però in Italia il modello della chiesa libera era andato subito incontro a serie contraddizioni.

L'Italia, infatti, aveva il suo nucleo protestante più consistente nelle Valli Valdesi, ove la confessione riformata era quella della maggioranza della popolazione. Anche le Valli Valdesi erano state raggiunte dalla fiammata del Risveglio, durante la prima metà dell'Ottocento. Tanto ne erano state penetrate che la loro chiesa si intitolava ormai «Chiesa Evangelica Valdese» anche nei propri atti ufficiali. Però, di fatto, alle Valli la chiesa era rimasta una chiesa di battezzati, altrettanto «territoriale» di quelle dei cantoni svizzeri o dei principati protestanti della Germania. La sola differenza era che queste erano Chiese di Stato, protette e mantenute dallo Stato, mentre quella valdese dallo Stato aveva avuto solo persecuzioni fino al 1848 e dopo il 1848

con lo Stato non aveva voluto avere legami, in quanto aveva abbracciato la dottrina separatista di Vinet. Anche alle Valli era spuntata fuori una *dissidenza* di seguaci ad oltranza del Risveglio, la quale aveva dato vita ad alcune chiese «libere», in antagonismo alle parrocchie tradizionali. Però il grosso dei valdesi era rimasto quello di sempre, cioè un popolo-chiesa autogovernantesi con gli organi collegiali ed elettivi propri della tradizione calvinista: i concistori delle parrocchie per la gestione locale; il Sinodo, formato dal corpo pastorale e dai deputati eletti dalle parrocchie, per le questioni generali; la Tavola, eletta e controllata dal Sinodo per dare esecuzione ai di lui mandati. Sempre secondo la tradizione calvinista, il «ministro» valdese, anche nella più sperduta parrocchia alpina, era una persona colta, formata attraverso un «curriculum» di studi a livello accademico. In pratica, sul pulpito valdese non saliva chi non avesse studiato in un'università protestante della Svizzera, dell'Olanda o della Scozia.

Si arrivò comunque ad un compromesso tacito fra il modello tradizionale della chiesa territoriale, formata da tutti i battezzati, e il modello nuovo della chiesa del Risveglio, formata solo da autentici convertiti. Il corpo pastorale finì per essere composto tutto da «risvegliati» e si sforzò di «risvegliare» quanti più parrocchiani poté. Però continuò a considerarsi al servizio dell'intera popolazione valdese e non di un gruppetto di «santi». Su un compromesso del genere si formarono anche le chiese valdesi, che cominciarono a spuntare dopo il 1848 nel Regno Sardo e dopo il 1859 anche in Toscana ed in Lombardia⁴. Buona parte di queste chiese era formata da protestanti di nascita, per lo più stranieri oppure oriundi dalle Valli, venuti «in Italia» per motivi di lavoro o per servizio militare. Allora, infatti, il servizio militare lo facevano soltanto, o quasi, i contadini poveri e quindi la povertà delle Valli dava buoni contingenti di truppa a Sua Maestà⁵. Comunque un po' di afflusso di convertiti vi era pure stato: nel 1860, fuori delle Valli, la predicazione valdese si esercitava solo in sette «stazioni»: Torino, Pinerolo, Alessandria, Courmayeur, Genova, Favale (un paesetto dell'entroterra ligure) e Nizza: vi persisteva infatti il culto in italiano, a cura dei valdesi, anche dopo l'annessione della città alla Francia. Nel 1867, alla vigilia di Porta Pia, si contavano 24 fra chiese costituite o stazioni⁶, con 1384 membri, 2670 «uditori stabili», 754 allievi delle Scuole Domenicali e 1227 alunni delle

⁴ Sulle opere e personalità valdesi qui e in seguito cit., v. *Cento anni di Storia valdese*, Torre Pellice s. d. (ma redatto per il centenario del 1848); V. VINAY, *Facoltà Valdese di Teologia, 1855-1955*, Torre Pellice 1955; R. NISBET, A. ARMAND HUGON, A. RIBET, *Cento anni di stampa evangelica. La Claudiana, 1855-1955*, Torre Pellice 1956; T. VAN DEN END, *P. Geymonat e il movimento evangelico in Italia nella seconda metà del sec. XIX*, Torino 1969; G. SOLARI, *Produzione e circolazione del libro evangelico nell'Italia del secondo Ottocento. La casa editrice Claudiana e i circuiti popolari della stampa religiosa*, Vecchiarelli Ed. (Manziano, Roma) 1997.

⁵ Una cifra di 1.000 valdesi sotto le armi è data da V. VINAY, *Storia dei valdesi*, III, cit., p. 141 per il 1866.

⁶ Tra queste non erano calcolate le comunità di Torino, Pinerolo, Nizza perché collegate alla Tavola, alla stregua delle parrocchie valligiane, anziché al Comitato di Evangelizzazione.

scuole diurne. Nell'ex regno di Sardegna, i valdesi, oltre che nelle località sopra ricordate, si erano impiantati anche ad Aosta, Ivrea, Susa (ritirandosi invece da Alessandria), Sampierdarena e a Vallecrosia, in quel di Bordighera, grazie a una benefattrice inglese che vi aveva aperto un istituto di educazione. Dopo il 1859 si erano insediati in Lombardia, a Milano, Como, S. Fedele d'Intelvi, Brescia, ed in Toscana, a Firenze, Pisa, Livorno, Lucca. Dopo il 1860 si erano affacciati nell'ex regno borbonico, a Napoli e nelle città siciliane di Catania, Messina, Palermo. Dopo il 1866 era stata la volta di Venezia e si era avuta una agitazione evangelica a Guastalla così forte da fare pensare che l'intera città volesse abbracciare la Riforma. Il moto era stato suscitato soprattutto dall'atteggiamento reazionario del vescovo locale Mons. Rota, e sfolì abbastanza presto. Ma continuò a sussistere una presenza valdese, sia pure modesta, nella Bassa mantovana, in località come Guidizzolo⁷.

Come si è detto, tradizionalmente, i futuri pastori valdesi facevano i loro studi presso università straniere. Dopo il 1848 era stata creata una Scuola Teologica a Torre Pellice: ma continuò a essere prescritto che la preparazione al ministero fosse completata da un anno almeno di studi teologici all'estero. I giovani pastori valdesi arrivavano perciò al ministero con una conoscenza di lingue e culture europee quale ben pochi italiani di allora possedevano: e magari anche con una moglie svizzera o scozzese, di norma assai più colta e evoluta di idee e di costumi della media delle donne italiane. Nelle Valli inoltre, malgrado i progressi fatti dall'uso della lingua nazionale italiana, si continuava ad usare largamente il francese, cioè ad avere un tramite abituale con la cultura europea. Attorno al 1870, pertanto, si era raggiunta una sorta di via media, tanto religiosa, fra tradizione riformata e Risveglio, quanto culturale, tra europeismo e italianità, a forza di taciti compromessi, che rispecchiavano bene la mentalità di una gente montanara, avvezza alla prudenza dalle durezze della sua vita quotidiana e alla tenacia dalla sua resistenza secolare alle persecuzioni.

Una parte dei convertiti italiani, però, aveva reagito negativamente ai compromessi dei valdesi, ed in particolare ne aveva biasimato il «clericalismo» pastorale e la non completa italianità. Si era pertanto organizzata separatamente, dando vita ad una cinquantina di «chiese libere» in altrettante città e anche in qualche centro rurale dell'Italia settentrionale e della Toscana. Di là alcune iniziative evangeliche si erano spinte fino alle Puglie, malgrado la dura ostilità dell'ambiente locale, culminata nella strage di Barletta del 1866, cioè nell'eccidio di alcuni evangelici da parte di folle sobillate dal clero cattolico.

⁷ Cfr L. SANTINI, *La comunità evangelica di Como in un secolo di vita*, in *Bollettino della Società di Studi Valdesi* (d'ora in poi B.S.S.V.) 117 (1965), pp. 45-60, il quale nota come i primi membri di questa comunità fossero in gran parte operai delle industrie tessili della città. Sui valdesi a Guastalla e nel Mantovano, v. F. MANZOTTI, *Dall'evangelismo valdese alla propaganda socialista nella pianura padana*, in B.S.S.V. 102 (1957), pp. 63-71; C. SPREAFICO, *La chiesa di Reggio Emilia, fra antichi e nuovi regimi*, Bologna, 1982, II, pp. 6-40.

Queste discordie fra evangelici italiani furono a volte aggravate, anziché sopite, dall'intervento di bene intenzionati stranieri, desiderosi di aiutare l'opera di evangelizzazione dell'Italia. Il Risveglio era stato accompagnato da un'esplosione di fervori millenaristici in Gran Bretagna, in America, nella Svizzera romanza⁸. Si attendeva la fine del presente secolo e l'avvento del regno millenario di Cristo e se ne scrutavano i segni, di cui i principali erano la rovina di Babilonia e il ritorno glorioso di Israele nella Terra di Canaan. Di un possibile rimpatrio degli ebrei sembravano indizio le vicende drammatiche della Questione di Oriente. Di un venturo crollo di Babilonia sembravano indizio analogo quelle dell'Italia, specie da che nel 1849 il papa era stato costretto a fuggire da Roma. Nessun pio seguace del Risveglio metteva in dubbio che per Babilonia doveva intendersi Roma papale. Quindi le vicende del Risorgimento italiano e soprattutto gli sviluppi della Questione Romana, dal 1849 in poi, erano state seguite con ardenti attese dall'opinione protestante europea e nord-americana. Si era sparsa la convinzione che l'Italia fosse alla vigilia di una rottura col papato, analoga alla Riforma del secolo XVI: grandi speranze di rinnovamento spirituale dell'Italia si erano destinate in conseguenza dell'emancipazione dei valdesi o della nascita di gruppi evangelici italiani fuori delle Valli. Si erano formati società o comitati, specie inglesi, scozzesi, svizzeri e americani, per aiutare l'opera di evangelizzazione dell'Italia anche sul piano finanziario. Per i valdesi era stato abbastanza facile convogliare verso di sé le simpatie e gli aiuti stranieri, specie dell'area ecclesiastica cui essi stessi appartenevano: l'area delle chiese «riformate» (o «presbiteriane» in inglese) cioè di tradizione calvinista, soprattutto svizzere, olandesi, scozzesi, americane, francesi. Sul piano teologico stesso, i valdesi avevano trovato una sorta di padre spirituale in un presbiteriano scozzese, Robert W. Stewart (1812-1887), ministro della Free Church of Scotland a Livorno⁹. Sul suo commento ai Vangeli¹⁰ studiarono infatti i candidati al ministero valdesi per decenni interi. Però la Tavola Valdese non riuscì sempre a stabilire rapporti altrettanto stretti con altre realtà ecclesiastiche e qualche volta non vi riuscì neanche all'interno dell'area riformata-presbiteriana. Per esempio, mentre il pastore scozzese di Livorno, Stewart, sosteneva i valdesi, il suo collega di Firenze, John Richardson Mc Dougall (1831-1900), preferiva indirizzare le sue simpatie verso gli evangelici liberi, che con i valdesi erano entrati in contrasto. Senza l'aiuto dei correligionari stranieri le piccole e tribolate chiese evangeliche italiane avrebbero difficilmente potuto sopravvivere ed espandersi, malgrado le gravi dif-

⁸ Sulle attese escatologiche degli «evangelicals» inglesi, v. G. SPINI, *Risorgimento e Protestanti* cit., pp. 248-250; su quelle franco-elvetiche, v. T. VAN DEN END, *P. Geymonat* cit., p. 265.

⁹ Su R. W. Stewart, v. J. WOOD BROWN, *An Italian Campaign or The Evangelical Movement in Italy. From the Letters of the late Rev. R. W. Stewart D.D. of Leghorn*, London 1890.

¹⁰ R. W. STEWART, *Commentario esegetico pratico del Nuovo Testamento*, I Matteo, Marco, Firenze, Claudiana 1870; II Luca, Ibid. 1880; III Giovanni, Ibid. 1887; rist. Ibid. 1923; seconda rist. 1990 e ss.

ficoltà e talvolta le persecuzioni, di cui parleremo nei capitoli prossimi. Però in qualche caso questo aiuto bene intenzionato si tradusse in un incentivo per nulla avveduto ad una frantumazione via via crescente del piccolo *Corpus Evangelicorum* italiano.

Infatti, la scissione degli evangelici liberi dai valdesi fu seguita abbastanza presto da una scissione, stavolta fra gli evangelici liberi stessi, derivante pure da contraddizioni insite nell'evangelismo italiano fin dalla sua nascita. Come si è detto, gli ingredienti principali dell'evangelismo italiano erano state la spiritualità del Risveglio e le battaglie anti-papali del Risorgimento. L'equilibrio fra questi due fattori non era mai stato facile. C'era stato chi aveva accentuato a tal punto la spiritualità da relegare o quasi il Risorgimento fra le passioni «mondane» da cui i convertiti dovevano affrancarsi e chi viceversa si era impegnato talmente nelle lotte risorgimentali da fare tutt'uno, o quasi, del Vangelo e della camicia rossa. I valdesi ostentavano un rifiuto molto compunto di certe confusioni tra Vangelo e politica. Però, da bravi subalpini, avevano un lealismo non meno compunto verso Sua Maestà e i ministri di Sua Maestà, quasi che la politica cavouriana fosse meno «politica» di quella della Sinistra garibaldina. E così avevano finito con l'essere osteggiati sia dagli spiritualisti ad oltranza, sia dai politici per cui Cavour era come il fumo negli occhi.

Della posizione spiritualista erano corifei diversi dei capi storici dell'evangelismo italiano risorgimentale: il patrizio fiorentino conte Piero Guicciardini (1808-1880), che ad una larga sfera di opinione straniera appariva come una sorta di patriarca degli evangelici italiani; il salentino Bonaventura Mazzarella (1812-1882), prosritto dai Borbone dopo il 1848, convertito nell'esilio a Torino dal pastore valdese Jean Pierre Meille, ma protagonista già nel 1854 della scissione dei liberi dai valdesi, poi filosofo kantiano, docente all'università di Genova e deputato di Sinistra al Parlamento della natia Gallipoli, fino alla morte; l'abruzzese Teodorico Pietrocola Rossetti (1825-1883), già ardente rivoluzionario repubblicano, poi convertito nell'esilio a Londra al radicalismo evangelico dei *Plymouth Brethren* ed infine evangelizzatore di ambienti popolari ad Alessandria e nelle aree circostanti. Le chiese libere da loro guidate erano aliene da strutture istituzionali analoghe a quelle valdesi. Erano infatti rigorosamente congregazionaliste, cioè seguaci della dottrina secondo cui il Cristo è presente spiritualmente, con tutta la pienezza dei suoi doni, nella singola congregazione locale. cui pertanto non è pensabile che si sovrapponga un'autorità umana, come quella di un sinodo. Non avevano pastori formati con studi teologici di livello universitario, ma «operai del Signore» ricchi di ardore più che di «mondana» istruzione e per lo più di umile estrazione sociale. Non avevano un ordine liturgico nel culto, ma lasciavano libertà a tutti i fratelli di prendere la parola, a seconda dell'impulso ricevuto dallo Spirito, per leggere e spiegare le Scritture, intonare inni, elevare preghiere estemporanee¹¹.

¹¹ Sulle chiese libere e P. Guicciardini, S. JACINI, *Un riformatore religioso dell'epoca del Risorgimento. Il conte P. Guicciardini*, Firenze 1940; D. MASELLI, *Tra Risveglio e*

Dell'intransigenza di questa posizione avevano dato segno eloquente il conte Guicciardini e Teodorico Pietrocola Rossetti, pubblicando nel 1863 un volumetto intitolato *Principii della Chiesa Romana, della Chiesa Protestante, della Chiesa Cristiana*, in cui le chiese protestanti straniere erano messe sullo stesso piano, o quasi, della Chiesa cattolica e fatte segno di attacchi virulenti. I loro tentativi di «protestantizzare l'Italia» erano stigmatizzati duramente e nella stessa condanna era coinvolta l'opera valdese. I valdesi – secondo questo opuscolo – «senza conoscere di usi e 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». La vera «Chiesa Cristiana» era solo quella evangelica italiana, di cui erano espressione le comunità libere. In questa specie di Giudizio Universale, viceversa, la Chiesa d'Inghilterra trovava un po' d'indulgenza: «lo spirito di questa chiesa è cristiano – scriveva il conte di suo pugno – 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 dell'Evangelo, 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 dolenti che le altre Chiese, per ispirito settario e pretesco, non ne meritano, facendo esse un'opera di contenzione e di vanagloria». Questo elogio dell'anglicanesimo è spiegabile con le accoglienze amorevoli che il conte fiorentino aveva trovato presso casate aristocratiche inglesi, quando era stato esiliato dal granduca di Toscana per le sue convinzioni evangeliche. Però suona piuttosto strampalato in un opuscolo che esaltava il libero spiritualismo in antitesi alla «costituzione» valdese. Per fortuna i valdesi, con la loro solita prudenza, si astennero dal dare risposte plateali a questo attacco. Ma l'effetto inevitabile dell'infelice sortita della coppia Guicciardini-Rossetti fu un aumento di discordia e di confusione nelle scarse file degli evangelici italiani.

In realtà anche nelle chiese libere si era sentito la necessità di dotare gli «operai del Signore» di un minimo di preparazione culturale. Corsi a tale scopo erano stati tenuti fra il 1860 e il 1863 a Genova per opera precipua di

Millennio. Storia delle chiese cristiane dei fratelli, 1836-86, Torino 1971; L. GIORGI e M. RUBBOLI, a cura di, *P. Guicciardini (1808-1886). Un riformatore religioso nell'Europa dell'Ottocento*. Atti del Convegno, Firenze, aprile 1986, Firenze 1988. Su B. MAZZARELLA, v. G. VULCANO, *B. M. patriota e uomo politico*, Lecce 1948; S. MASTROGIOVANNI, *Un riformatore religioso del Risorgimento B. M.*, Torre Pellice 1957. Sulle sue opp. filosofiche, G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Messina 1917, I, p. 64; R. JOUVENAL, *M., Il valdismo e la Riforma in Italia del sec. XIX*, in *Rassegna Storica del Risorgimento*, XLIII (1956), pp. 419-426; G. SPINI, *Risorgimento e Protestanti* cit., pp. 338-41. Su T. Pietrocola Rossetti, D. RONCO, *T.P.R. e gli inizi del movimento dei «Fratelli» in Italia*, in B.S.S.V. CXIV (1963), pp. 49-55; ID., *T.P.R. e la Chiesa libera italiana*, Ibid. CXIX (1966), pp. 51-59.

Mazzarella e fra il 1867 e il 1870 a Milano per iniziativa di un americano, William Clark, agente per l'Italia della *American and Foreign Christian Union*, un'associazione degli Stati Uniti per la diffusione della fede evangelica. Altri «operai» avevano ricevuto una certa istruzione nell'ambiente fiorentino del conte Guicciardini, oppure da Rossetti ad Alessandria. Si era formato pertanto un corpo di predicatori professionali, sia pure di un livello culturale di gran lunga inferiore a quello dei pastori valdesi. Era comprensibile che più di uno di costoro sentisse il desiderio di una sistemazione un po' più simile a quella dei pastori valdesi, e cioè più stabile e meno aleatoria di quella consentita dalla pura libertà dello spirito.

Della posizione più fortemente politicizzata era corifeo il bolognese Alessandro Gavazzi (1809-1888), già frate barnabita, grande amico di Ugo Bassi e come lui grande trascinatore di folle con la sua oratoria patriottica. Dalla difesa della Repubblica Romana nel 1849 in poi era stato sempre a fianco di Garibaldi, accompagnandolo come una sorta di cappellano in camicia rossa nella guerra del 1859, nella spedizione in Sicilia del 1860, nella campagna del 1866 e in quella di Mentana nel 1867. Gavazzi aveva preso già nel 1865 l'iniziativa della convocazione di un'assemblea, in cui l'inquieto galassia delle chiese libere si coagulasse in una stabile organizzazione nazionale ed aveva trovato l'appoggio di quel John R. Mc Dougall, di cui già si è detto, pastore della Free Church of Scotland a Firenze, allora capitale d'Italia. Si ebbe pertanto a Bologna il 16 maggio 1865 una riunione che si intitolò *I Assemblea delle Chiese Cristiane Libere che sono in Italia*. Ad essa però aderì solo una ventina di «operai» di altrettante chiese, per lo più site in centri urbani dell'Italia settentrionale e della Toscana. Il resto degli «operai» e una trentina di chiese, fra cui non poche di centri rurali, restarono legati al conte Guicciardini e a Pietrocola Rossetti. L'iniziativa di Gavazzi, pertanto, benché annunziatasi con propositi unitari, si tradusse di fatto in una scissione¹².

L'assemblea di Bologna non prese altra decisione fuorché quella di dare il nome di «Chiesa Cristiana Libera in Italia» alla costituenda organizzazione ecclesiastica, e di invitare tutti gli evangelici ad una nuova assemblea, da tenersi al più presto. Non era molto, ma era più che abbastanza per suscitare altri vespai. Il nome «Chiesa Cristiana Libera in Italia» era ricalcato vistosamente su quello della *Free Church of Scotland* e quindi era un chiaro annuncio che si voleva creare un ordinamento presbiteriano, come quello scozzese. Con ciò si sbatteva disinvoltamente l'uscio in faccia alle chiese libere dell'ala Guicciardini-Rossetti, rifiutandone i principi congregazionalisti. Però al tempo stesso si mirava a creare una sorta di doppione

¹² Sulla Chiesa Cristiana Libera e A. Gavazzi, v. D. BORGIA, *Cenni storici sull'origine ed i progressi della Chiesa Cristiana Libera in Italia*, Firenze 1880; L. SANTINI, *A. Gavazzi. Aspetti del problema religioso del Risorgimento*, Modena 1955; R. SYLVAIN, *Clerc, Garibaldien, Prédicant des deux mondes*, A. Gavazzi, Québec 1962; G. SPINI, *L'evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa Cristiana Libera in Italia. 1870-1904*, Torino 1971.

della Chiesa Valdese, per soppiantarla senza tanti complimenti nell'area stessa del calvinismo. Era ovvio infatti che l'assunzione di un nome identico a quello della *Free Church of Scotland* era una *captatio benevolentiae* smaccata verso Mc Dougall, dettata più da speranze di aiuti finanziari che da affinità ideali. L'avventuroso barnabita e i suoi compagni non avrebbero potuto inventare un modo migliore per seminare zizzania nell'orticello evangelico italiano.

Dopo l'assemblea del 1865 Gavazzi e i suoi seguaci furono troppo occupati a combattere con Garibaldi a Bezzecca nel 1866 e a Mentana nel 1867 per avere modo di pensare ad altro. Solo alla vigilia di Porta Pia, il 22 giugno 1870, tennero una II Assemblea a Milano, cui aderì con delegati o per lettera una trentina di chiese. In questa assemblea fu sancita definitivamente la costituzione di una Chiesa Cristiana Libera in Italia e ne furono fissati i lineamenti dottrinali in un documento. Quest'ultimo fu in verità cosa abbastanza sciatta e superficiale. Riaffermò, in una serie di articoli, le dottrine tradizionali della Riforma sulla giustificazione per fede, l'autorità della Scrittura, il sacerdozio universale dei credenti. Fece cenno della dottrina della santificazione, tipica del metodismo wesleyano, ed un altro cenno fece alle dottrine escatologiche, care ai guicciardiniani, trattando dell'attesa del ritorno di Cristo, cui sarebbero seguiti la resurrezione dei morti e il giudizio universale; forse per gettare un ponte verso quei metodisti inglesi, di cui tosto diremo, e un altro ponte verso le chiese libere dell'ala Guicciardini-Rossetti. Concluse infine con questa disinvolta affermazione: «l'Assemblea Generale delle Chiese Evangeliche d'Italia reputa questi articoli l'espressione del cristianesimo biblico, senza però pretendere che oltre ad essi non ci siano altre dottrine da credersi nella Bibbia, come per esempio la S. Cena e il Battesimo. Ora che nelle dottrine non contemplate da questa dichiarazione di principii, si intende che è lasciata ad ognuno la piena libertà, rimettendosi alle speciali distribuzioni dello Spirito Santo». Evidentemente, l'assemblea, fra le speciali distribuzioni dello Spirito Santo, non aveva ricevuto quella di un minimo di riflessione teologica. E forse neanche quella di esprimersi in un italiano che non fosse zoppicante.

Le chiese libere restate fedeli al conte Guicciardini e a Rossetti mantennero invece le loro strutture congregazionaliste e il loro governo di stampo assembleare. In ogni regime assembleare è quasi fatale che l'autorità di capi carismatici prevalga: ma tanto più facilmente prevaleva l'autorità della coppia Guicciardini-Rossetti, in quanto le chiese dei loro seguaci erano formate per lo più da gente modesta – agricoltori, artigiani, piccoli venditori, operai – con ancora più modesta istruzione. Come se non bastasse, il conte riceveva le offerte inviate all'opera italiana da comitati di benefattori, formati all'uopo a Londra, a Ginevra, a Nizza: colmava i deficit dei bilanci, attingendo generosamente al proprio patrimonio; corrispondeva agli «operai del Signore» il gramo assegno – 60-70 lire al mese – con cui campavano la vita in cristiana povertà. Ma era forte il rischio che ogni assemblea si chiudesse nel proprio guscio e l'opera del Signore si frantumasse.

Si avviò a ciò con la prassi dell'«Agape», a partire dal 1868, cioè con un'assemblea annuale, con sede a Spinetta Marengo nell'Alessandrino. Solo saltuariamente qualche àgape fu tenuta anche in altre località. L'assemblea era destinata alla mutua edificazione, mediante il canto, le preghiere e le predicazioni, e culminava in un pasto frugale in comune, simboleggiante l'unità dei credenti in Cristo. Si svolgeva sotto una grande tenda, donata dai «fratelli» britannici, e vi partecipavano praticamente tutti gli «operai del Signore» e folti gruppi di fratelli, venuti dalle varie chiese, comprese le più lontane, non di rado a piedi. L'àgape serviva anche per conoscersi reciprocamente, scambiarsi notizie e opinioni, accordarsi su linee comuni. Per esempio, fu concordata la pubblicazione di un periodico bimestrale, *La Vedetta Cristiana*, diretto e in buona parte anche redatto da Rossetti. Esso uscì giusto alla vigilia di Porta Pia, il 15 giugno 1870, e durò fino al dicembre 1881, cioè fin quasi alla morte di Rossetti.

I valdesi avevano già preso decisioni importanti nel Sinodo del 1860. Avevano lasciato alla Tavola l'amministrazione delle 16 parrocchie delle Valli e trasferito quella delle chiese – diciamo così – «italiane» ad un organo nuovo: il *Comitato di Evangelizzazione* (detto anche Commissione di Evangelizzazione), responsabile anch'esso davanti al Sinodo, però con la sua presidenza non più alle Valli, ma là dove il presidente risiedesse: sul momento, il presidente era Jean Pierre Revel, docente della Scuola Teologica. Quest'ultima fu trasferita a Firenze, per assicurare una buona preparazione linguistica ai futuri pastori. Sulle prime, dunque, Comitato di Evangelizzazione e Scuola Teologica fecero capo ambedue a Firenze, ove presto si trasferì anche la capitale del regno d'Italia. Si sottolineò in tal modo che l'attività evangelistica valdese non era una mera dilatazione delle Valli tradizionali, ma uno sforzo per dare all'Italia una sua Chiesa Riformata, con un corpo pastorale allevato nel cuore della civiltà italiana: Firenze di Dante, del martirio di Savonarola, di Michelangelo. Nello stesso senso andarono decisioni coeve o immediatamente successive, relativamente all'attività pubblicistica. Dopo la loro emancipazione, i valdesi avevano fondato a Torino una *Société des Traités Religieux*, sull'esempio delle società analoghe inglesi, con annessa una stamperia, denominata Tipografia Claudiana, dal nome di un Claudio, vescovo di Torino nel IX secolo, il quale aveva combattuto il culto dei santi e delle immagini, e perciò era considerato dai valdesi un loro precursore. Anche la Claudiana fu trasferita a Firenze, insieme all'attività editoriale. Dei periodici valdesi fu lasciato alle Valli quello in francese *L'Echo des Vallées Vaudoises* e fu trasferito a Firenze quello in italiano, nato col titolo *La Buona Novella* nel 1854 a Torino e divenuto *L'Eco della Verità* dopo il proprio trasferimento a Firenze nel 1863¹³. Pure a Firenze fu

¹³ *L'Echo des Vallées Vaudoises* nacque nel 1848 mensile e come tale durò fino al 1850. Tacque fino al 1866, allorché ne fu pubblicata una nuova serie, sempre mensile, fino al 1868. Divenne poi settimanale e come tale fu pubblicato nel 1869-75. Fu sostituito infine da un altro settimanale *Le Témoin*, stampato a Pinerolo dal 1875 in poi. *La Buona Novella* fu fondata a Torino dal pastore Jean Pierre Meille e fu pubblicata nel 1854-63. Fu trasferita a Firenze e assunse il titolo *L'Eco della Verità* nel 1863. Uscì dal 1863 al 1874.

trasferita la pubblicazione de *L'Amico di Casa*, un almanacco che aveva raggiunto una tiratura eccezionalmente elevata, data la grande fortuna da esso incontrata negli ambienti popolari.

Erano senza dubbio decisioni lungimiranti e coraggiose, tanto più che i valdesi, a quel tempo, erano un popolo di montanari, il quale fino allora con l'Italia di Dante, di Savonarola, di Michelangelo aveva avuto ben pochi contatti. Ma non sempre fu altrettanto felice il modo con cui fu applicata questa linea nuova: forse per influenza di quelle tendenze centralistiche che stavano prevalendo giusto allora nella costruzione dello Stato unitario.

I membri del Comitato di Evangelizzazione erano eletti dal Sinodo e il Sinodo continuava ad essere formato dai deputati delle Valli. Solo le parrocchie delle Valli avevano il diritto di eleggersi il pastore, di inviare loro deputati al Sinodo e di avere una piena autonomia amministrativa. Le chiese «italiane» erano trattate come minorenni, incapaci di un autogoverno analogo e affidate alla cura di pastori assegnati loro di autorità dal Comitato di Evangelizzazione. Mentre alle Valli esisteva la democrazia, nel resto dell'Italia il Comitato di Evangelizzazione funzionava all'incirca come il Regio Governo e i pastori arrivavano dall'alto come i Regi Prefetti.

Questo centralismo subalpino ebbe il merito innegabile di assicurare una forte stabilità alle chiese valdesi di recente formazione, risparmiando loro i momenti di crisi e di confusione cui andarono soggette spesso le chiese libere. Inoltre, ebbe il merito storico di mantenere saldamente in mani italiane la gestione ecclesiastica, lasciando bensì largamente aperte le comunicazioni con il protestantesimo europeo e mondiale, ma impedendo ingerenze missionarie dall'estero. Però non mancarono nemmeno i difetti e le contrarietà. A Firenze, nel 1866, si formarono due chiese contrapposte addirittura. La maggioranza dei fiorentini che avevano aderito alla Chiesa Valdese rifiutò di sottostare alla tutela del Comitato di Evangelizzazione. Organizzò una chiesa altrettanto autonoma delle parrocchie delle Valli e si elesse come pastore un professore della Scuola Teologica, Paolo Geymonat (1827-1907), che in gioventù si era formato presso l'*Eglise Libre* di Ginevra. La minoranza continuò invece a riunirsi come chiesa dipendente dal Comitato di Evangelizzazione e con un pastore da esso assegnato.

I valdesi si sforzarono di mettere nel Comitato di Evangelizzazione quanto di meglio avessero nelle loro file. Dal 1860 al 1871 ne fu presidente Jean Pierre Revel (1810-1871), un pastore assai colto, formatosi a Berlino alla scuola di August Neander, l'esponente massimo del Risveglio in Germania, e divenuto poi docente di storia della chiesa alla Scuola Teologica. Un altro docente e membro per vari anni del Comitato di Evangelizzazione fu pure il già ricordato Paolo Geymonat. Tra i membri del Comitato per alcuni anni furono il banchiere Joseph Malan (1810-1886), già deputato cavouriano al Parlamento subalpino, e il pastore Jean Pierre Meille (1817-1887), un antico allievo di Vinet a Losanna, per vari anni ministro a Torino e fondatore del periodico *La Buona Novella*. Però la lunga durata stessa di J.P. Revel alla presidenza e quella ancora più lunga del suo successore

Matteo Prochet (1836-1907) – presidente del Comitato dal 1871 niente-meno che fino al 1906 – davano, sia pure involontariamente, a questi personaggi l'aria del missionario bianco mandato a cristianizzare e civilizzare i poveri indigeni, se non del funzionario coloniale addirittura. Del resto i Moderatori della Tavola Valdese non erano da meno in fatto di lunga durata nella carica. Pietro Lantaret, di cui dovremo riparlarne più oltre come di un campione del tradizionalismo valligiano, fu in carica dal 1863 al 1874 e daccapo dal 1880 al 1887. Un suo successore, J.P. Pons, fu moderatore dal 1887 al 1909. Forse era proprio la presenza ininterrotta delle medesime persone ai posti direzionali che dava tanta sicurezza da consentire novità così radicali, come quelle che il popolo delle Valli accettò senza fare una piega dal 1860 in poi.

Certa durezza centralistica poteva giustificare, almeno fino ad un certo punto, la protesta dei liberi gavazziani. Il buffo è, però, che la Chiesa Libera dei garibaldini ricalcò puntualmente il modello valdese nei suoi ordinamenti. Ogni chiesa locale ebbe assegnato un suo ministro professionale: fra i ministri fu fatta distinzione tra i pastori e i semplici «evangelisti» in base soprattutto alla loro istruzione. Per l'amministrazione centrale fu creato un Comitato di Evangelizzazione, cioè un organo identico a quello valdese, formato da sette membri. Però dei sette membri, che risultarono eletti dall'assemblea di Milano del 1870, ben tre erano stranieri: Mc Dougall, quell'americano Clark di cui già si è detto, e un altro americano, Abraham Rynier Van Nest (1823-1892), un ricco olandese di New York, pastore a Firenze dal 1863 al 1876 di una congregazione di riformati suoi connazionali. Cosa ancora più amena, i tre non facevano parte di nessuna delle chiese di cui avrebbero dovuto tenere la guida: ciò nonostante le cariche di presidente e di tesoriere furono attribuite rispettivamente a Van Nest e a Mc Dougall. Dopo avere tanto declamato contro i valdesi, accusandoli di clericalismo e di scarsa italianità, i gavazziani finivano così per mettersi sotto la tutela di patroni ecclesiastici stranieri. E come se non bastasse, l'elezione di Clark andò a vuoto perché l'americano rifiutò la nomina nel Comitato di Evangelizzazione, facendo notare che era il rappresentante in Italia di un'organizzazione interdenominazionale – l'*American and Foreign Christian Union* – e che tale sua funzione era incompatibile con quella di dirigente di una singola denominazione. Basterebbe questo per dare la misura della faciloneria con cui la Chiesa Cristiana Libera fu messa in piedi: forse i montanari valdesi, con la loro diffidenza arcigna per gli «italiani», non avevano tutti i torti.

È comprensibile che qualcuno dei patroni britannici dell'evangelizzazione dell'Italia si sia stancato di fare da supporto a indigeni così faciloni e così litigiosi, e abbia deciso di prendere le redini in mano propria. È quanto decisero di fare i metodisti inglesi, la cui *Methodist Missionary Society* aveva inviato in Italia una missione nel 1861 con il compito non già di importarvi l'organizzazione wesleyana, ma di aiutare il movimento evangelico italiano. La missione era composta da un pastore Henry James Piggott

(1831-1917)¹⁴, da un giovane di Ivrea, Benedetto Lissolo, già seminarista, poi emigrato in Inghilterra e quivi divenuto evangelico, e da un altro pastore, Richard Green, che però rimpatriò ben presto per motivi di salute e fu sostituito da un connazionale, Thomas W. Salvator Jones (1836-1916). I tre si diressero dapprima a Ivrea, patria di Lissolo, ma trovando che in quell'area i valdesi erano già all'opera, si spostarono a Milano, per evitare di porsi in concorrenza con loro. A Milano, Piggott cercò di collaborare con i liberi e fece pure arrivare sussidi a qualcuno degli operai di costoro. Era un uomo di calda pietà, di forte intelligenza e di animo generoso. Riuscì presto a creare nuove chiese a Milano e in altre località, come Intra, Parma, Cremona. Capì inoltre che il Mezzogiorno era diverso assai dal Settentrione e mandò Jones a Napoli per iniziarvi un'opera autonoma, la quale si estese presto in altre località, fra cui Salerno, Cosenza, Messina. Non riuscì però ad avere con i liberi quei rapporti fraterni di collaborazione che aveva sperato. Stanco del loro settarismo e dei loro litigi, spostò a Padova la sede della sua missione dopo la III guerra d'indipendenza italiana. Ebbe buoni successi sia qui che a Vicenza: fece uscire dal 1867 al 1869 un periodico dal titolo un po' curioso, *Il Museo Cristiano*: creò un istituto femminile di educazione. Però si convinse sempre più che era meglio lasciare perdere i liberi, ormai in piena lotta fra guicciardiniani e gavazziani, e rendere autonoma l'opera wesleyana. Nacque così nel 1868 la *Chiesa Evangelica Metodista in Italia* che ebbe a Padova in quell'anno la sua prima conferenza. Nello stesso anno Piggott creò, sempre a Padova, una Scuola Teologica per la preparazione dei pastori: stampò una traduzione in italiano di un testo classico del metodismo, i *Ventidue Sermoni* di Wesley; pubblicò inoltre una *Breve storia del metodismo fino alla morte di G. Wesley*, da lui stesso redatta. Nel 1869 si ebbero due conferenze, una a Padova e l'altra a Napoli, con la partecipazione di cinque pastori alla prima e di quattro pastori alla seconda. L'opera si articolò pertanto in due distretti, uno per il Settentrione e uno per il Mezzogiorno, pur avendo un soprintendente generale nella persona di Piggott. I due distretti ebbero ciascuno un proprio organo di stampa: *Il Corriere Evangelico*, a Padova, iniziato a pubblicarsi nel 1868 e *L'Aurora*, a Napoli, iniziato nel 1870. Fu deciso inoltre di smettere i sussidi alle chiese libere. Come si è visto, i gavazziani fecero ancora un tentativo abbastanza goffo di *captatio benevolentiae* verso l'opera wesleyana nella dichiarazione di principi nella loro assemblea di Milano del giugno 1870. Ma il tentativo cadde nel vuoto. Piggott era un vero discepolo di John Wesley e dell'irenismo del suo maestro fece una norma di tutta la sua vita. Fu sempre aperto a propositi fraterni verso gli evangelici di altra denominazione ed

¹⁴ Su H. J. Piggott e l'opera metodista wesleyana in Italia, v. G.G. FINDLAY, W.W. HOLDWORTH, *The History the Wesleyan Methodist Missionary Society*, London 1921, specialm. IV, p. 479. W.C. PIGGOTT e T. DURLEY, *Life and Letters of H. J. Piggott, B. A. of Rome*, London 1922; F. CHIARINI, a cura di, *Il Metodismo italiano (1861-1991)*, Torino 1997; ID., *Storia delle Chiese metodiste in Italia. 1859-1915*, Torino 1999.

evitò costantemente ogni ombra di competizione. Però aveva scelto ormai la sua strada e, con tenacia inglese, da quella non si lasciò distogliere più.

Una peculiarità dell'opera wesleyana fu la provenienza dal sacerdozio cattolico di parecchi dei suoi ministri. Anche i valdesi e i liberi contavano antichi preti o frati nelle loro file: ma non in una proporzione così alta. Può darsi che Piggott risentisse della forte componente anglicana esistente nel metodismo originario e nella mentalità di Wesley stesso. Come si sa, Wesley nutriva una tenerezza profonda per la Chiesa Antica, anteriore alle scissioni del secolo XVI ed una grande speranza che il clero anglicano diventasse il protagonista del Risveglio. Aveva pertanto avuto cura di riservare l'amministrazione dei sacramenti agli ecclesiastici che avessero ricevuto l'ordinazione da un vescovo. Solo la Rivoluzione americana, ponendo un diaframma insuperabile tra i vescovi anglicani e le ex-colonie ribelli, lo costrinse a mutare rotta. Analogamente, Piggott era convinto che il risveglio evangelico dell'Italia dovesse essere opera del clero italiano stesso. E non c'è dubbio che, trasformando ex-preti ed ex-frati in pastori metodisti, assicurò alla sua missione un corpo pastorale di un'italianità più indiscutibile di quella dei pastori occitanici valdesi e di un livello intellettuale più elevato di quello degli «operai» delle chiese libere. Piggott sentì anzi a tal punto lo scrupolo di rispettare l'italianità dei suoi collaboratori che non introdusse una norma analoga a quella dell'anno di studi all'estero prescritto ai candidati valdesi al ministero: e probabilmente sbagliò.

È possibile che i rapidi guadagni di convertiti, fatti dall'opera wesleyana sia a Nord che a Sud, siano dovuti all'agilità con cui antichi preti o frati sapevano muoversi in ambienti italiani. Però costoro erano usciti dalla Chiesa Cattolica, quasi sempre sulla scia di conflitti tra Pio IX e l'Italia per la Questione Romana. Malgrado le migliori intenzioni di Piggott e le sue lezioni di pietismo risvegliato, era inevitabile che i pastori ex-preti tendessero a prendere la strada gavazziana di un evangelismo anticlericale anziché quella di una spiritualità tutta wesleyana. Contribuiva a ciò anche l'estrazione regionale di più di uno dei collaboratori di Piggott e di Jones. I pastori valdesi erano quasi tutti piemontesi: gli «operai» delle chiese libere erano per lo più settentrionali o toscani. Non pochi pastori metodisti, invece, venivano dal clero meridionale, cioè da un ambiente in cui erano legione gli ecclesiastici che avevano lasciato la tonaca per la camicia rossa: e magari avevano lasciato il convento per la loggia massonica.

Nel 1866 sbarcarono in Italia anche i missionari battisti inglesi. Appartenevano ad una stessa ala del battismo inglese: quella dei *Particular Baptists*, di cui più oltre diremo. Però anziché una sola missione, ne crearono due, forse in omaggio al principio congregazionalista della piena indipendenza di ogni chiesa locale, di cui i battisti sono fra i seguaci più strenui. Un missionario, Edward Clarke (1822-1912) si stabilì alla Spezia, e intitolò la sua opera *The Spezia Mission for Italy*. Un altro, James Wall (1837-1901), si stabilì a Bologna, ma presto allargò la sua opera anche altrove. Si ebbe pertanto un'organizzazione nazionale, anziché locale come la missione della Spezia, che assunse il nome di *Chiesa Apostolica Battista*.

Fra i battisti e gli evangelici liberi dell'ala guicciardiniana c'era ben poca differenza. Anche nelle chiese facenti capo al conte e a Rossetti si praticava largamente il battesimo dei credenti, anziché quello degli infanti, e col rito della immersione anziché dell'aspersione. Lo stesso Guicciardini si era fatto ribattezzare per immersione nel 1851 mentre era esule in Inghilterra. Tanto i battisti quanto i fratelli guicciardiniani erano congregazionalisti e soprattutto sia gli uni che gli altri erano attaccati con intransigenza inflessibile ad un letteralismo biblico molto rigido. Era abbastanza difficile distinguere se una certa chiesa o un certo predicatore appartenevano all'area guicciardiniana o a quella battista, o magari ad ambedue allo stesso tempo. Bonaventura Mazzarella aveva indotto la chiesa libera di Genova, della quale era membro autorevole, a non aderire all'iniziativa di Gavazzi. Ma viceversa ne favorì l'adesione alla Chiesa Apostolica dei battisti e, quando era a Roma come parlamentare, predicava nella Chiesa Battista di Piazza in Lucina. Nel 1878 Mazzarella e i suoi passarono alla Chiesa Cristiana Libera dei gavazziani; però se ne pentirono quasi subito e nel 1880 si riunirono ai guicciardiniani. È un caso esemplare della facilità di osmosi tra l'una e l'altra organizzazione esistente allora. E va aggiunto che Mazzarella, morendo, lasciò erede la Tavola Valdese dei suoi beni perché servissero a incrementare quell'Ospedale Evangelico interdenominazionale a Genova, che tuttora esiste.

Questa facile osmosi favorì l'ingresso tra i battisti di oriundi dalla *dissidenza* delle Valli valdesi. Uno di costoro fu Enrico Jahier, fratello di Elisa Jahier, la fida governante del conte Piero Guicciardini, da cui fu aiutato a studiare per diventare pastore: e fu il padre dello scrittore Piero Jahier. Si trattò di pastori, come Enrico Jahier, appunto, Oscar Cocorda ed Enrico Paschetto, i quali abbracciarono la dottrina battista dopo seria meditazione teologica. Ebbero pertanto una parte di notevole rilievo nel protestantesimo italiano dell'ultimo Ottocento e del primo Novecento.

Queste iniziative di battisti e metodisti inglesi invogliarono i loro fratelli americani ad inviare pure missioni in Italia, aggiungendo così altri tocchi di colore al già assai variopinto quadro dell'evangelismo italiano. Ma di ciò parleremo nei capitoli seguenti, in quanto si tratta di iniziative maturate in un clima ormai diverso da quello del Risorgimento. Qui basterà accennare all'iniziativa assunta dalla *Southern Baptist Convention* – cioè dai battisti della ex-Confederazione sudista – con l'invio in Italia di un missionario, William Nelson Cote. Era un canadese, figlio di un ex-prete cattolico – forse per questo fu ritenuto idoneo per un paese cattolico come l'Italia? – e sbarcò giusto alla vigilia della breccia di Porta Pia. Corse subito a Roma e così poté vantarsi di essere stato il primo ministro evangelico a mettere piede nella città dei papi. Come vedremo meglio più oltre, non è facile a dirsi se questo vanto del nostro Cote fosse ben fondato o meno, ma forse non è neanche molto importante.

Avanti di chiudere questo panorama dell'evangelismo italiano al tempo della breccia di Porta Pia, converrà però accennare, per completezza del discorso, ad un paio di frange estreme dell'area delle chiese libere: cioè ai

darbyti e agli unitariani. Gli uni e gli altri erano davvero i proverbiali quattro gatti, ma meritano almeno un cenno a motivo dell'originalità delle loro posizioni dottrinali.

John Nelson Darby (1800-1881) era rampollo di una famiglia anglo-irlandese molto ricca e da giovane aveva fatto studi legali. Aveva però rinunciato alla professione per entrare nelle file del clero anglicano, da cui si era poi allontanato per costituire, con un gruppo di amici, una congregazione di credenti che rinnovasse integralmente la comunità apostolica originaria: fu quello il primo nucleo dei radicalisti che presero il nome di *Plymouth Brethren*. Nel 1837-1845 Darby si aggirò per la Svizzera, fondando comunità analoghe, specie nel cantone di Vaud. Non aveva tardato però ad entrare in conflitto con i suoi confratelli stessi, a motivo di talune sue dottrine peculiari. Aveva una mente vigorosa di teologo ed una tempra di asceta: ma proprio la sua consequenzialità rigorosa e il suo bisogno di purezza ascetica lo portarono a scontrarsi con tutti. Le sue meditazioni lo indussero a conclusioni cupamente pessimistiche: Iddio ha offerto la salvezza all'uomo attraverso una serie di dispensazioni della sua Grazia, dalla creazione del mondo in poi: di qui il nome di «dispensazionismo» che fu dato alla dottrina darbyta. Vi sono state la dispensazione del Paradiso Terrestre, quella della rivelazione mosaica e dell'Antico Testamento, quella dell'Evangelo di Cristo e della sua Chiesa, ma le dispensazioni sono fallite, l'una dopo l'altra, per colpa della malvagità degli uomini. Solo un «residuo» di fedeli si è salvato sempre, in ogni fallimento. Noi viviamo nell'età dell'apostasia della Chiesa, dopo il fallimento della dispensazione del cristianesimo. Non c'è nessuna chiesa che non sia infedele. Le stesse chiese del Risveglio dovrebbero riconoscere la loro infedeltà e abbandonare ogni pretesa di evangelizzare gli altri. C'è solo un «residuo» di cristiani veri ed esso ha il dovere di separarsi dalle chiese infedeli, appartarsi dal mondo e vivere nell'attesa fervorosa del ritorno di Cristo. Il ritorno era vicino: il mondo stava per diventare il teatro del trionfo apparente dell'Anticristo, cui avrebbero tenuto dietro la Parusia e il regno millenario dei santi.

Anche il conte Guicciardini aveva ricevuto l'Evangelo del Risveglio, nella sua forma più radicale, per la via della Svizzera francese negli anni della presenza di Darby nel Vaud; anche Rossetti si era convertito a Londra in una comunità di plymouthisti; anche tra gli evangelici liberi dell'ala Guicciardini-Rossetti le attese escatologiche avevano largo spazio. Però Darby, dopo il suo ritorno dalla Svizzera in Inghilterra, entrò in conflitto anche con i *Plymouth Brethren* perché non accettavano la dottrina dispensazionista e dichiarò che occorreva distaccarsi da loro. Guicciardini non lo seguì su questa strada e quindi finì pure lui scomunicato dall'iracondo profeta irlandese. Ne seguì una scissione anche tra i radicalisti svizzeri: la maggior parte di loro restò in comunione con i *Brethren* inglesi e con Guicciardini, ma alcuni gruppi del Vaud stettero dalla parte di Darby. Questi tornò a visitarli e nel 1869 si spinse fino a Torino, dove guadagnò alla sua dottrina qualche seguace, fra cui l'«operaio» stesso della chiesa libera torinese, Luigi Delcré: un agricoltore, che Rossetti

aveva convertito e istruito tanto da farlo diventare un predicatore. Rossetti accorse a tamponare la falla prodottasi nella congregazione di Torino. Però nelle campagne piemontesi si formarono gruppi e gruppetti di darbyti, i quali pubblicarono anche un loro periodico, *Il Dispensatore*¹⁵. Questi gruppi restarono sempre molto smilzi e dopo la morte di Darby nel 1880 finirono per litigare e separarsi anche tra di loro. Però restarono in vita, insieme al loro giornale, fino ai tempi nostri, mantenendo incrollabile fedeltà al principio della «santa separazione» dei credenti dal «mondo» e continuando ad «attendere da un momento all'altro la venuta del Signore»¹⁶.

All'estremo opposto della tetraggine darbyta, nell'arco teologico del secolo XIX, stava l'ottimismo razionalistico degli Unitariani di Boston, eredi spirituali dei Socini e degli altri anti-trinitari italiani del Cinquecento. Grazie ai talenti del suo apostolo, William Ellery Channing (1780-1842), l'Unitarianismo era diventato la religione della buona società – i leggendari «Boston Brahmins» – del New England. Anch'essi trovarono seguaci nella galassia inquieta delle chiese libere. Ma non tra poveri contadini come il darbyismo: al contrario fu un rampollo dell'aristocrazia, il conte Ferdinando Bracciforti (Fermo 1827 - Milano 1907), a farsi banditore delle idee di Channing in Italia¹⁷.

Bracciforti era stato combattente per il Risorgimento nel 1848 e in seguito fu docente d'inglese a Milano, in più istituti fra cui il Politecnico. Negli anni Sessanta lasciò il cattolicesimo e aderì a una chiesa evangelica libera, ma da qui approdò presto all'Unitarianismo. Pubblicò un opuscolo *Cristianesimo senza miracoli* nel 1866, e poi qualche scritto analogo. Nel 1869-1872 stampò una rivista intitolata *La Riforma del secolo XIX ossia l'unitarianismo religioso*, che ebbe un certo successo. La riscoperta di Socino e del sociniano era abbastanza di attualità in quegli anni, specie in ambienti massoneggianti di sinistra democratica. Ne è prova anche la fortuna del libro *Da Socino a Mazzini* (Savona 1866) dell'irruente polemista ligure Pietro Sbarbaro (1838-1893). Sulla rivista neo-sociniana del conte Bracciforti comparvero firme prestigiose, come quelle di Garibaldi, Ausonio Franchi, Aristide Gabelli, Terenzio Mamiani, Aurelio Saffi e della ex monaca napoletana Enrichetta Caracciolo di Forino (1821-1901), della quale diremo più oltre. Bracciforti fondò pure una chiesa unitariana a Milano, che sembra contasse, nel 1875, una ottantina di membri. Minuscola cosa, certamente. Ma interessante in quanto indice di interessi religiosi e culturali destinati a non effimero sviluppo anche nel corso del secolo XX.

¹⁵ *Il Dispensatore*, anno I (1870), bimensile. Inizialmente stampato a Milano: in seguito edito a Valenza Po: l'ann. LXXV (1950) indica Novi L. come luogo di stampa e S. Rasora come curatore.

¹⁶ Così un art. *La nostra testimonianza* firmato con le iniziali P.A.N. in *Il Dispensatore*, LXXVII (1950), n. 3-4 (maggio-luglio 1950), p. 86. Ivi si afferma inoltre: «Oggi una grande e gloriosa verità occupa i credenti: la venuta del Signore, che tutto indica essere vicina». Pertanto, si deve vivere «in una santa separazione, sconosciuta al mondo, ma ben conosciuta a Dio».

¹⁷ Su cui v. G. CERRITO, *Bracciforti Ferdinando*, in *D.B.I.*, 13, Roma 1971, pp. 629-630.