

I

PRELUDIO SETTECENTESCO

1. *Il problema delle origini*

Donde nasce quel tanto di presenza protestante che è avvertibile nel Risorgimento italiano? In che maniera l'Italia risorgente comincia ad avere una certa cognizione, sia pure nebulosa, o ristretta a modeste cerchie, dell'esistenza di un'alternativa protestante al proprio cattolicesimo ed al proprio *libertinage* tradizionali? A questa domanda si è data, quasi sempre, una risposta, ripetuta con poche varianti così dalla più modesta cronachistica ecclesiastica, come dalla più autorevole storiografia critica: le origini del protestantesimo risorgimentale sono legate alla tradizione giansenista per un verso ed all'influenza del *Réveil* per un altro. Si può parlare cioè di una presenza protestante nel Risorgimento soltanto dal momento in cui dei toscani, come il conte Guicciardini, innestano il nuovo ramoscello del Risveglio elvetico od anglo-sassone sul vecchio tronco del giansenismo locale; in cui degli esuli, anch'essi di tradizioni gianseniste, come Salvatore Ferretti e Camillo Mapei, fondano il periodico *L'Eco di Savonarola*; in cui, finalmente, i valdesi si scuotono dal letargo in cui erano caduti dalla *Glorieuse Rentrée* in avanti, grazie ancora una volta all'influsso del Risveglio, e si accingono ad un'opera di penetrazione religiosa tra gli italiani. A grandi linee, insomma, è fuori di luogo parlare di un rapporto qualsiasi tra Risorgimento e mondo protestante avanti degli anni fra il 1840 ed 1848.

Ad una facile indagine critica, tuttavia, la leggenda delle origini giansenistiche si rivela davvero non molto più di una pia leggenda. I toscani, come il Guicciardini ed il Ferretti, non vengono tanto da una diretta eredità giansenista, quanto dal margine di quella cerchia del Lambruschini, del Capponi e del Vieuxseux, di cui è evidente la lontananza dal giansenismo. Camillo Mapei è un ex-prete liberaleggiante, per nulla giansenistico nella propria figura morale, il quale – probabilmente – non ha mai visto un vero giansenista in vita sua, essendo sempre vissuto, prima della sua partenza dall'Italia, fra la diocesi natia di Penne e la Roma di Gregorio XVI. Né *L'Eco di Savonarola*, né alcuna delle più antiche pubblicazioni protestanti italiane presentano traccia di una specifica influenza giansenistica. Laddove viceversa esista una vivace eredità giansenistica, ivi l'influenza protestante non riesce ad attecchire e trova anzi i suoi più combattivi av-

versari: basta pensare alle conversioni al cattolicesimo della madre del Cavour o della moglie del Manzoni, alle polemiche manzoniane con Sismondi o J.J.C. Chénevière, alla decisa ostilità del Mazzini nei confronti dei protestanti, malgrado la lunga dimora e le larghe simpatie da lui raccolte in Svizzera ed Inghilterra.

D'altra parte, anche sull'asserita identità del protestantesimo risorgimentale col Risveglio, o sulla datazione degli inizi della presenza protestante in Italia dagli anni attorno al 1840-48, c'è parecchio da discutere. È indubbio che bisognerà scendere sin verso quella data per avvertire un'influenza consistente del Risveglio su taluni ambienti italiani, specie in Toscana. Ma è indubbio altresì che un Sismondi, un Vieusseux ed un Mayer erano protestanti e che nessuno di loro aveva atteso il 1840 per cominciare ad essere presente nel movimento risorgimentale italiano. L'Italia risorgente, in verità, non ha avuto bisogno di attendere i «risvegliati» per sentir parlare di Riforma e di protestantesimo. Ne aveva sentito abbastanza sin dalla pubblicazione dell'*Histoire des Républiques Italiennes* del Sismondi, per non dir da quella della *Maria Stuarda* dell'Alfieri.

Siamo dunque in presenza di uno dei consueti miti agiografici, la cui origine è tutt'altro che difficile a scoprirsi. Proprio il Risveglio ha messo in circolazione una raffigurazione mitologica della storia del protestantesimo, per cui quest'ultima verrebbe ad essere simile ad un panorama formato da una coppia di altissime montagne di Sinai – la Riforma ed il Risveglio – separate da un nero abisso di *infidelity*, equivalente a buona parte del Seicento e Settecento, dal quale emergono appena alcuni acrocori pietistici, scagliati lungo una dorsale che va dal *Pilgrim's Progress* e dai quaccheri sino al conte di Zinzendorff ed a John Wesley. E poiché è vero che nessuno di questi acrocori pietistici del Seicento e Settecento presenta vistose diramazioni verso l'Italia, qualora si accetti il mito storiografico del Risveglio si viene per forza a concludere che la storia della presenza protestante nel Risorgimento comincia appena dal 1840 o giù di lì.

È facile capire pure come questo mito abbia potuto tanto tenacemente sopravvivere sino ai giorni nostri. Concetto fondamentale del Risveglio è quello secondo cui non c'è vero cristiano, e quindi vero evangelico, il quale non sia passato attraverso la «esperienza» della conversione personale, possibilmente in forme puntuali e drammatiche. Ma, se una tale concezione può andare bene d'accordo con una mentalità romantica, è vero pure che può andare altrettanto bene d'accordo con una mentalità del tutto opposta. Come una mentalità revivalistica tende a restringere le frontiere storiche della cristianità a gruppi ristretti di «veri» credenti, così una mentalità liberopensatrice tende ad allargare tanto indiscriminatamente le frontiere del «liberalismo» o del «laicismo» senza altri aggettivi fino a comprendervi personaggi per cui quell'aggettivo «protestante» non era per nulla un *adiaphoron* qualsiasi. Insomma, un uguale antistoricismo può benissimo riconci-

liare il più pio dei pietisti ed il più *infidel* dei laicisti, confondendo le carte in tavola con le migliori intenzioni di questo mondo.

Se teologi e filosofi, però, possono avere di volta in volta le loro buone ragioni per giustificare le più rigorose scomuniche e le più avventurose annessioni, lo storico ha per compito di fare il proprio mestiere il meno peggio che gli sia possibile. E per questo, gli piaccia o meno in sede filosofica e teologica, ha da rammentarsi sempre che la storia della Riforma del secolo XVI non è fatta solo dei Lutero, Zwingli e Calvino, ma altresì dei Socini e magari del Serveto in persona e che, analogamente, nella storia del protestantesimo dei secoli XVII e XVIII, non vi sono soltanto il *Pilgrim's Progress*, la *Passione secondo S. Matteo* od i metodisti, ma altresì il latitudinarismo dei *whigs* e la cocciuta intransigenza dei *tories*, Goffredo Leibniz con la sua filosofia ed il pastore Desaguliers con la sua massoneria, nonché lo stato del Re Sergente, con le sue pochissimo amabili caserme. Neppure la storia del protestantesimo del secolo XIX, dunque, può essere ridotta tutta ad una storia di santità canonizzate, come Schleiermacher o Vinet, Oberlin o Shaftesbury, ma abbraccia altresì l'invettiva di Sören Kierkegaard ed il placido socinianismo di J.J.C. Chénevière, il gelido conformismo della *High and Dry School* e le mattane di madama de Krüdener.

Per fare sul serio, dunque, una storia della presenza protestante nel nostro Risorgimento bisogna cominciare con lo sbarazzarsi da ogni agiografia pietista o libero-pensatrice, portandosi sul solido terreno della critica spregiudicata e dell'indagine documentaria, anche a costo di dovere abbandonare, nel contempo, un mito così rispettabilmente patriottico e «nazionale», come quello delle origini indigeti, o di ammettere che il Risveglio non è l'unica componente di una tale storia, ma solo una delle più importanti, accanto a varie altre, magari di natura assai diversa. Il che equivale a dire, a conti fatti, che le remote origini della presenza protestante nel Risorgimento non sono granché diverse da quelle primigenie del Risorgimento stesso: la «crisi della coscienza europea» tra la fine del Seicento e l'avvento dell'età dei lumi; il collasso della Controriforma, provocato dalla vittoria dell'Inghilterra liberal-protestante nelle guerre della Lega d'Augusta e della Successione Spagnola; l'apertura dell'Italia, attraverso quella vittoria, l'illuminismo, la Rivoluzione e Napoleone, al soffio della tanto più dinamica e vivace civiltà europea occidentale.

Quanto mai tenui, invero, sono gli elementi di continuità storica tra la Riforma italiana del secolo XVI e le correnti protestanti del Risorgimento. All'infuori del nucleo valdese, che rappresenta un caso tutto particolare e per più versi isolato nella storia della penisola, i riformati italiani del secolo XVI, ed i loro epigoni del secolo XVII, sono stati debellati talmente dalla Controriforma che se ne è distrutta non solo l'esistenza fisica ma persino il ricordo: è molto ancora, tra il cadere del Seicento e l'alba del Settecento, se qualche erudito o qualche eresiologo di professione – come Do-

menico Bernini (1657-1723), il figlio melenso del più sfavillante genio del Barocco – se ne mostra informato, sia pure modestamente. Dopo il Sacro Macello della Valtellina, anche gli ultimi epigoni della Riforma italiana si spengono dentro e fuori della penisola. Resta unico il caso della «cabale italique» di Ginevra, cioè delle famiglie oriunde di Lucca, ascese quasi tutte ad alte posizioni economiche, politiche, ecclesiastiche nella città di Calvino. È vero d'altronde che questa cerchia dà un apporto intellettuale al protestantesimo europeo dei secoli XVII-XVIII senza confronti con la sua ridotta consistenza numerica.

Qualche nome basta a dare la misura dello spessore di tale apporto: Giovanni Diodati (1576-1649), la cui traduzione famosa della Bibbia, proprio perché rimasta praticamente insuperata fino al cadere del secolo XIX, forma il legame più consistente tra il protestantesimo italiano della Riforma e quello del Risorgimento; François Turretini (1623-87) e suo figlio Jean Alphonse (1694-1748), campioni l'uno del più intransigente calvinismo del Seicento e l'altro del nascente liberalismo teologico del Settecento; Benedetto Calandrini (1639-1720), l'infaticabile e scaltro organizzatore del soccorso clandestino ai valdesi durante le ore più tragiche della loro storia; Vincenzo Minutoli (1639-1710), il pubblicista cosmopolitico, cui si dovette la redazione dell'*Histoire de la Glorieuse Rentrée des Vaudois* sulle gesta di Enrico Arnaud; Jean Jacques Burlamaqui (1694-1748), il teorico illustre del giusnaturalismo liberale. Pure ai lucchesi di Ginevra è collegato l'episodio, al tempo suo abbastanza clamoroso, dell'epistola che il cardinale Giulio Spinola, in qualità di vescovo di Lucca, inviò nel 1679 ai discendenti degli esuli della città toscana in Ginevra per convincerli a tornare in grembo al cattolicesimo, e della risposta in termini di intransigenza teologica calvinista datagli a nome dell'intera comunità da Benedetto Calandrini, Pompeo Diodati, Vincenzo Minutoli e François Turretini. Non è da escludere che la mossa dello Spinola fosse ispirata da un clima già preludente alla Revoca dell'editto di Nantes; comunque la risposta dei lucchesi ebbe una circolazione internazionale notevole e traduzioni in più lingue. Contribuì dunque a mantenere di attualità una tradizione che gli epigoni dei profughi da Lucca conservavano con fierezza e alimentavano con la predicazione in lingua italiana, l'assistenza ai connazionali mediante una propria «Borsa dei poveri», l'interesse mai spento per la cultura italiana. Meriterebbe inoltre uno studio, che a tuttora manca, della funzione e del peso esercitato nell'economia europea del Seicento dalla rete di filiali stese in tutte le piazze d'affari dai lucchesi di Ginevra.

In pratica, però, gli italo-ginevrini sono tagliati fuori dalla loro patria d'origine. Anche nel Seicento continua uno stillicidio, sia pure molto modesto, di immigrati dalla penisola, che arrivano alla città di Calvino e vi abbracciano la religione del luogo. Però non mancano fra loro i personaggi equivoci, come quel milanese Gregorio Leti (1630-1701), che inondò l'Eu-

ropa intera con la sua fortunata produzione di libricoli anticlericali e di compilazioni pseudo-storiche, o altri suoi congeneri, le cui vicende appartengono più alla storia del *libertinage* che a quella del protestantesimo. Per esempio, un altro avventuriero milanese, Girolamo Arconati Lamberti (m. 1733), che pure fece carriera tanto da ascendere da libellista volgare a segretario di Lord Bentinck e dignitoso apologeta della Rivoluzione Gloriosa.

Sul piano stesso dei rapporti culturali non v'è granché di importante da segnalare. La cultura ecclesiastica italiana dell'ultimo Seicento non ha nulla di paragonabile alle grandi dispute confessionali transalpine dell'età di Bossuet e della Revoca dell'editto di Nantes: o non sente nemmeno il bisogno di polemizzare con il protestantesimo, o si accontenta di rispolverare poveri luoghi comuni alla maniera del padre Segneri. La cultura laica, sebbene faccia un gran parlare di Grozio o di Pufendorff e poi di Bayle o di Leibniz, non dà l'impressione di accorgersi che dietro a quei nomi esista tutto un mondo di dibattiti religiosi, oltre che giuridici, filosofici o scientifici. Può darsi che studi ulteriori giungano a modificare un tale giudizio, ma allo stato attuale delle nostre conoscenze non sembra che, nella seconda metà del Seicento, possano trovarsi molti altri esempi d'interessamento italiano al mondo protestante, oltre alle curiosità per l'Inghilterra, che si manifestano allora presso la corte medicea. Ed anche in tal caso, è bensì vero che quell'interessamento toscano per la protestante Inghilterra acquista significato particolare sul piano della cultura dalla presenza di un Lorenzo Magalotti – il più intelligente italiano del suo tempo, probabilmente – e dalla specifica sensibilità da lui dimostrata verso il mondo delle sette religiose inglesi; né forse è del tutto casuale che questo reduce dai circoli religiosi o scientifici di Londra, scrivendo nelle sue famose *Lettere familiari sull'ateismo* un'apologia del cristianesimo, si distacchi tanto visibilmente dai modi consueti dell'apologetica cattolica e la stenda in forma d'immaginario carteggio con un gentiluomo della corte britannica. Ma l'immaginario gentiluomo è un *libertin*, piuttosto che un protestante, ed il Magalotti, dal canto proprio, resta tanto fedele cattolico da guardare di traverso i gianesinisti stessi ed accusarli di cripto-calvinismo. E quanto ai suoi appunti sugli inglesi, preferisce tenerli per sé nel cassetto, senza tentare neppure di stamparli.

Il più consistente filo, che ricollegli la Riforma italiana del secolo XVI a quella che sarà poi la presenza protestante nel Risorgimento, è costituito dunque dall'esistenza fisica di un quindici o sedicimila valdesi nelle montagne del Piemonte. Ma di quell'esistenza, gli italiani della fine del Seicento sembrano essere quasi del tutto dimentichi.

Un Sarpi, scrivendo ai primi del secolo XVII, sapeva abbastanza dei valdesi da menzionarne le sventure, sia pure con errori tali da denotare un'informazione superficiale e di seconda mano: delle Pasque Piemontesi del 1655,

viceversa, o della vicenda dell'esilio e del rimpatrio valdese del 1686-89 non c'è scrittore italiano importante che mostri d'essersi accorto. E la cosa, in fondo, è ovvia, trattandosi di poche migliaia di contadini poveri di montagna: chi mai, nella società colta ed aristocratica del Seicento o del primo Settecento italiani, può sentire interesse per i casi di quattro villani fanatici, ostinati – chissà mai perché – nel preferire il massacro alla messa?

Gli stessi valdesi, d'altra parte, sono stati troppo a lungo reclusi nelle proprie Valli, come in una specie di ghetto, per avere più un rapporto preciso con la storia del rimanente dell'Italia. Quel tanto di italiano che essi usavano come lingua di cultura, sino ai primi del Seicento, accanto all'occidentale dei *patois* domestici è stato soverchiato, col passare del tempo, dal prevalere della cultura francese e della lingua di Ginevra e della Bibbia ugonotta. Le vicende politiche dell'Italia interessano poco una popolazione cui è sostanzialmente indifferente che prevalga l'egemonia del Re Cattolico di Spagna o del Cristianissimo di Francia o della Maestà Apostolica Imperiale, dovendo essa temere in egual modo ognuna di queste eventualità. Né, avendo tanto da fare per conto proprio onde salvarsi dallo sterminio fisico, i valdesi possono proporsi di convertire gli altri italiani: è già molto se mantengono un volto cisalpino abbastanza da distinguersi dai *religionnaires* francesi.

Persin la loro presenza materiale di qua dalle Alpi, tuttavia, sembra destinata a sparire sul cadere del secolo. È noto infatti come il Re Sole, dopo la Revoca dell'editto di Nantes, imponga al proprio vassallo Vittorio Amedeo II di seguire il suo esempio e come nel 1686 le truppe sabaude e francesi, travolta ogni resistenza, spazzino via la popolazione valdese, i cui superstiti, ridotti a poche migliaia, morenti di fame e di freddo, verranno poi ributtati su Ginevra, perché si disperdano nei paesi protestanti stranieri. Che si tratti di profughi italiani lo si sente abbastanza perché, nella commovente gara di soccorsi che si accende in Svizzera per questi sventurati, la Chiesa Italiana di Ginevra e la sua Borsa dei poveri abbiano una parte tutta speciale. Ma l'ultimo filo di continuità storica con la Riforma italiana del secolo XVI sembra in quei giorni spezzato veramente dalla persecuzione. E si riannoderà solo nel 1689, per l'impulso venuto da Guglielmo III di Orange, ormai in guerra con Luigi XIV, onde gli esuli, guidati dal loro pastore e condottiero Enrico Arnaud, muoveranno alle gesta della *Glorieuse Rentrée*.

In se stesso, quel Glorioso Rimpatrio dei valdesi non è che un modesto episodio di lotta partigiana: un migliaio di montanari che sfila con una marcia avventurosa lungo tutta la catena alpina, piomba sulle Valli, v'impegna una guerriglia senza quartiere contro forze avversarie enormemente soverchianti e tra vicende da romanzo, benché ridotto all'ultimo a poche centinaia di superstiti, riesce a mantenersi in armi sino a quel giugno 1690, in cui Vittorio Amedeo II diserta l'alleanza col Re Sole e passa al campo avversario. E si resta davvero senza risposta quando ci si chiede come mai quel

migliaio di disperati, anziché cercarsi altrove un'esistenza più pacifica e forse men grama materialmente di quella condotta nelle Valli, si sia gettato in un'avventura tanto arrischiata, sfidando due eserciti coalizzati, pur di rientrare per l'appunto fra quei dirupi, quei boschi, quei magri campicelli di montagna. Questo modesto episodio, tuttavia, è ugualmente il punto di partenza della nostra storia, e non nella misura soltanto in cui esso è servito a fissare definitivamente in Italia un nucleo, sia pure minuscolo, di popolazione riformata. Di per sé, la svolta politica operata nel 1690 da Vittorio Amedeo II non implicava alcun allineamento ideologico sul fronte delle potenze liberal-protestanti, in lotta contro la monarchia solare di Luigi XIV. A causa viceversa della presenza nelle Valli degli armati di Arnaud ed alle loro spalle di una popolazione valdese, modesta di numero sino a che si vuole, ma decisa a rientrare ad ogni costo nelle sue montagne ed a vivere lì, anziché altrove, lo stesso Savoia sarà costretto ad affiancar al suo passaggio dall'una all'altra alleanza militare tutta una serie di negoziati, patti ed editti, concernenti la libertà di culto e di coscienza di quegli eretici. Oltre a sganciarsi dall'alleanza col Re Sole, pertanto, sarà costretto anche ad uno sganciamento, sia pure di proporzioni quanto mai esigue, dal piano della tradizione controriformistica: il primo del genere a prodursi in uno stato della penisola italiana.

Si tratta, è ben chiaro, di un espediente di politica machiavellica, anziché di conversione al liberalismo anglo-olandese: e ad esso il Savoia scenderà solo *oborto collo*, sforzato dagli avvenimenti, cercando di restringere al massimo le proprie concessioni. Ma è già abbastanza per segnare un mutamento di rotta nella politica sabauda, dando al Piemonte una sua fisionomia particolare, rispetto agli altri stati italiani, nel campo stesso dei rapporti internazionali. Come il passaggio, dunque, di Vittorio Amedeo II all'alleanza con l'Inghilterra, e gli eventi da ciò derivanti, costituiscono il primo fioco albore di quella che sarà un giorno la storia del Risorgimento, così la *Glorieuse Rentrée* costituisce il primo tenue esempio di una incidenza protestante sulla storia italiana.

2. Nel Piemonte di Vittorio Amedeo II

Grazie alle ricerche, che ben potremmo dire classiche in argomento, di Mario Viora e di Arturo Pascal, nonché alla fatica amorosa di una pleiade di studiosi valdesi, noi disponiamo ormai di conoscenze assai ampie e sicure intorno alla storia del piccolo *Israël des Alpes* ed alle sue risonanze internazionali, negli anni della *Rentrée* ed in quelli ad essa successivi. Può darsi che dagli archivi dei non pochi Stati che, oltre a quello sabauda, ebbero parte in tali vicende – Francia, Inghilterra, Olanda, Cantoni Svizzeri e principati tedeschi – esca fuori ancora qualche altra *trouvaille* interessante.

Lo stesso può darsi che riserbi un'ulteriore indagine nella pubblicistica coeva, dato il posto, indubbiamente non trascurabile, tenuto nell'opinione pubblica dei paesi protestanti dalla questione dei valdesi, accanto a quella tanto più risonante degli ugonotti di Francia, e quindi l'influenza avuta da questo moto di opinione sulle decisioni degli statisti e dei diplomatici. A grandi linee, tuttavia, si ha l'impressione che molte sorprese in questo campo non siano più da attendersi. Un fatto nuovo, viceversa, è stato rappresentato dalla finissima monografia di Franco Venturi intorno al conte Radicati di Passerano, con cui si è aperto ormai il dibattito sull'influenza esercitata nell'ambiente piemontese dal lungo contatto fra lo stato sabauda e le potenze protestanti. Se molte pagine del Venturi sono da considerarsi indubbiamente definitive, non è escluso, infatti, che proprio in questa direzione ci si possa ancora spingere fruttuosamente.

Giacché il problema dei valdesi, ed in generale dei rapporti col mondo protestante, continua per un buon quarantennio ad essere una delle questioni più ardue della politica sabauda. E quella prima incidenza storica, rappresentata dalla *Glorieuse Rentrée* dei compagni di Enrico Arnaud, continua a produrre i propri effetti, malgrado ogni sforzo di Vittorio Amedeo II di limitarli, compatibilmente con le necessità della sua politica. Mentre lo stato sabauda si sforza di tenere fermo alle proprie tradizioni cattoliche ed alla direttiva autoritaria e «machiavellica» del proprio sovrano, quel minuscolo nucleo di riformati continua, come una spina nella carne, a riproporre un problema, il quale è sostanzialmente problema di libertà: cioè problema che allude ad un mondo storico ben diverso da quello della tradizione controriformistica italiana. Si ha l'impressione veramente di un vano dibattersi contro un destino cui poche migliaia di montanari cocciuti hanno inchiodato tutto uno stato.

D'altro canto, dobbiamo sempre guardarci dall'esagerare per amor di tesi la portata intrinseca di certi fenomeni e ricordarci dei limiti quanto mai angusti in cui si svolge la vicenda dei rapporti di Vittorio Amedeo II coi protestanti. Abbiamo detto, ad esempio, che dopo il 1690 è evidente, nello stato sabauda, un certo sganciamento dalle posizioni tradizionali della Controriforma. Ma dobbiamo affrettarci a segnarne i limiti, sulla base di quanto le ricerche hanno portato sinora alla luce. Col 1690, i valdesi cessano di essere braccati a morte come ribelli e vengono al contrario ricercati come preziosi collaboratori nella guerra contro Luigi XIV. Altri protestanti affluiscono in Piemonte, in qualità di soldati ed ufficiali delle forze alleate, tra cui una quantità di ugonotti, accompagnati spesso dalle loro famiglie. Il clero piemontese constata con allarme come questi eretici si portin dietro cappellani riformati, pratichino apertamente il loro culto, abbian fra le mani libri ed opuscoli, fra cui sembra essere frequente un'edizione ginevrina della Confessione di fede ugonotta, suscitando un certo interesse attorno a sé medesimi, ai propri culti, ai propri libri, fra i cattolici con cui vengono in

contatto. Il rappresentante inglese Schomberg è egli stesso un profugo dalla Francia, il quale ha presso di sé come cappellano un pastore Ciro Chyon reduce dalla *Glorieuse Rentrée* del 1689, ed insiste perché il Savoia trasformi l'impegno generico assunto nel 1690 con gli anglo-olandesi in un editto esplicito di tolleranza per i valdesi. Ma il carteggio stesso del nunzio pontificio rivela la scarsa consistenza di certe apprensioni, allorché avvisa a Roma che i libri son stati rastrellati facilmente dal clero e che gli eretici, in sostanza, pensano molto più a battersi *pro aris et focis* contro i soldati del Re Sole che a fare del proselitismo. Cosa ben significativa, lo stesso disegno di editto di tolleranza a favore dei valdesi, dopo un avvio nel 1692 in seguito alle pressioni di Schomberg, si arena per le rimostranze del clero e del nunzio. E solo due anni più tardi, perito ormai Schomberg alla Marsaglia, altre pressioni, poco men che minacciose, del nuovo rappresentante britannico de Ruvigny – ancora un ugonotto, creato da Guglielmo III Lord Galloway – riusciranno a toglierlo da quelle secche ed a farlo tradurre in realtà.

Preso fra le proteste della Santa Sede e quelle di Galloway, infatti, Vittorio Amedeo II si decide per quest'ultimo ed emana il 23 maggio 1694 l'editto di tolleranza per i valdesi, affrontando perciò una vivace controversia diplomatica con la Santa Sede. E mentre il duca bisticcia a Roma, la protezione inglese consente la nascita di un'organizzazione ecclesiastica riformata nel Piemonte. Già nel 1692 i valdesi rimettono in piedi le loro parrocchie ed i loro sinodi nelle Valli, ed in Inghilterra la pia regina Maria, consorte di Guglielmo III, istituisce un fondo apposito – il *Sussidio Reale* – onde sopperire agli stipendi dei loro ministri di culto. A Torino sorge una comunità riformata, con un pastore ugonotto Jean Darassus ed altre, sempre sul modello calvinista, se ne formano qua e là tra gli stranieri affluiti in occasione della guerra. Avanti della fine dell'anno, si tien già un sinodo al campo di Lord Galloway ad Avigliana, cui intervengono sei ministri e ventiquattro anziani, in rappresentanza delle varie comunità. Nel successivo 1695, i rapporti fra l'elemento straniero e quello indigete valdese si rafforzano, con l'ammissione del Darassus e di un altro delegato della congregazione di Torino a far parte del sinodo valdese riunito a Torre Pellice. E la necessità politica costringe il duca a porre freno alle intemperanze del clero e della Compagnia di S. Paolo di Torino, aizzanti il popolo all'odio contro gli eretici. Prima ancora, tuttavia, che una osmosi qualsiasi si produca tra l'ambiente piemontese e questo piccolo mondo armigero di anglo-ugonotti e valdesi accampato nel paese, la Ragion di Stato interviene e ributta tutto in alto mare. Sino dal 1696 s'iniziano trattative segrete di pace tra Vittorio Amedeo II e Luigi XIV ed in esse il Savoia s'impegna a cacciare dai propri stati i riformati nati sotto il dominio della monarchia francese. E dopo la pace tale impegno viene eseguito con tanto zelo da portare all'espulsione, non solo degli ugonotti veri e propri, ma al-

tresi della popolazione valdese dalla bassa vallata del Chisone o Val Perosa, ceduta appunto col trattato di Ryswick dal Re Sole a Vittorio Amedeo II. Daccapo pertanto qualche migliaio di profughi deve varcare le Alpi, e cercare asilo all'estero; daccapo Arnaud, tralasciando gli inviti che gli giungono di recarsi a vivere a Londra od a Vienna presso il principe Eugenio, si rimette alla testa dei profughi e li guida a fondare quei villaggi nel Württemberg e nell'Assia, nei cui nomi – Villars, Queyras, Pinache, Pérouse, Luserne, Serres, Mentoule, Waldensberg e più altri – rivive ancora oggi la nostalgia dolorosa dell'esilio.

Ben difficile, dunque, sarebbe parlare di un'influenza religiosa protestante sul Piemonte del tempo. Ciò non toglie, d'altra parte, che la presenza dei valdesi continui anche negli anni seguenti ad incidere sulla storia dello stato sabaudo, non fosse altro come problema militare od inevitabile problema politico e diplomatico. Giacché lo scoppio della guerra di Successione Spagnola non tarda a riportare Vittorio Amedeo II all'alleanza con l'Inghilterra e quindi ai contatti col mondo protestante. E daccapo i valdesi ritornano oggetto dell'interesse generale, in misura addirittura sproporzionata alla loro entità numerica, sia per il problema diplomatico, costituito dai loro vincoli di solidarietà religiosa con inglesi, olandesi ed ugonotti, sia per il problema militare, inerente alla posizione strategica delle Valli ed alla provata bellicosità delle sue popolazioni. E quindi se ne occupa Vittorio Amedeo II per chiamarne alle armi le milizie, in occasione della rottura delle ostilità verso la Francia; se ne occupa la diplomazia inglese nel 1704, per impegnare il Savoia a rispettare l'editto di tolleranza del 1694 ed estenderlo anche alle reliquie dell'originaria popolazione valdese dell'alta Val Chisone o Prangelato; se ne occupa persino Luigi XIV, allorché le sue truppe penetrano nella vallata della Germanasca o Val S. Martino, abitata da valdesi, cercando di cattivarsene la popolazione, onde evitare la consueta guerriglia partigiana, ed offrendo perciò a quei valligiani di erigersi in minuscola repubblica autonoma. Se quest'ultimo espediente, tuttavia, ha successo con gli abitanti della Val S. Martino, nel resto delle Valli valdesi prevalgono le ragioni della solidarietà con la causa protestante e quelle del patriottismo piemontese, simboleggiate dalla fedeltà al sovrano, nonostante le persecuzioni del passato. Proprio nelle Valli, Vittorio Amedeo II, braccato dai francesi, cerca rifugio e di là muove alla giornata di Torino, seguito dalle milizie valdesi, rinforzate per l'occasione da *camisardi* ugonotti, venuti attraverso le Alpi con il loro eroico Jean Cavalier. La vita della lillipuziana repubblica collaborazionista è altrettanto effimera (1704-08) quanto derisa: la «*république du sel*», la chiameranno ironicamente i valdesi stessi, quasi ad accusare quei di Val S. Martino di non avere avuto scopo più alto che l'evasione dell'imposta sul sale. E mentre i valdesi continuano a battersi, negli anni successivi torna ad intrecciarsi la consueta rete di rapporti internazionali, sia pure in modi men clamorosi che nel 1690-96: ai rapporti diret-

ti tra valdesi e *camisardi*, si uniscono gli incoraggiamenti del Savoia agli insorti delle Cevenne; milizie ed ufficiali protestanti combattono in Piemonte e, dietro di loro, spuntano mercanti, artigiani, banchieri di religione riformata, provenienti da Ginevra, dai Cantoni Svizzeri o dalla diaspora ugonotta, protetta ormai, non di rado, dalla cittadinanza britannica.

L'avvento dei *tories* nel governo dell'Inghilterra porta alla pace di Utrecht e con essa all'abbandono al proprio destino degli ugonotti. Ed anche in Piemonte se ne sente il contraccolpo, rappresentato dalla mancata esecuzione degli accordi relativi ai valdesi del Prigelato ed all'impegno affatto contrario assunto da Vittorio Amedeo II con Luigi XIV, mediante uno dei soliti accordi segreti, nel trattato di Utrecht, contemplante l'estirpazione dei riformati da quella vallata alpina. È impossibile, tuttavia, abrogare per il resto delle Valli l'editto del 1694, garantito ormai dagli accordi del 1704 con l'Inghilterra, oltre che dalla necessità, per il Savoia, di tenersi buona quell'irriducibile popolazione di frontiera. Ed è impossibile ugualmente, sia per ragioni di politica internazionale, sia per ragioni di politica economica, sopprimere l'esistenza di una colonia protestante straniera in Torino.

Al solito, non è il caso di pensare ad una precisa influenza religiosa e men che meno ad un fenomeno di espansione proselitistica. La direttiva autoritaria del regime sabauda non può conciliarsi con il lievito democratico del calvinismo ugonotto o valdese, e quest'ultimo resta tollerato come un male necessario e nulla più. Né si possono attribuire velleità espansionistiche all'anglicanesimo britannico di questi anni, ché nulla potrebbe esser più lontano di questo dalla mentalità dei *tories* alla Bolingbroke, prevalenti all'indomani del trattato di Utrecht. L'unico tenuissimo sintomo del genere è reperibile, se mai, qualche anno dopo, al tempo dei rigurgiti protestanti sollevati dalla successione hannoveriana, cioè nel 1719, allorché la *Society for Promoting Christian Knowledge* – la grande organizzazione anglicana di divulgazione religiosa, sorta nel 1696 nel clima della guerra contro il Re Sole – accarezza un vago progetto di usare Minorca come base per la diffusione di Bibbie e *tracts* in spagnolo ed in italiano nei paesi circostanti. Anche questo progetto, tuttavia, cade nel vuoto e nessuno pensa più a riprenderlo successivamente. Per trovare qualche prova dell'influenza esercitata sullo stato sabauda dall'ormai trentennale contatto con il mondo protestante, bisogna guardare dunque più al campo della politica e della Ragion di Stato che a quello dell'interiore convincimento religioso.

Entro questi limiti, però, le conclusioni raggiunte da Franco Venturi nel corso delle sue indagini su Radicati di Passerano, specie dopo i chiarimenti di lui recati in occasione di un dibattito successivo sull'argomento, restano come un punto fermo quanto mai suggestivo. Possano o meno esser giunti sino alla corte sabauda, e personalmente al conte di Passerano, taluni influssi o talune opere del pensiero religioso protestante, è un fatto che l'ombra di Enrico VIII aleggia nell'aria, allorché il novello re di Sicilia, all'in-

domani della guerra di Successione Spagnola, impegna con la Santa Sede quelle asperre lotte giurisdizionalistiche in cui è pur necessario riconoscere il prologo delle battaglie successive dei despoti «illuminati». A parte certi vaghi progetti di successione sabauda al trono d'Inghilterra, di cui qua e là si parla in questa alba di secolo, l'esempio dell'anglicanesimo è costantemente presente agli occhi del sovrano e dei suoi collaboratori; a quella dei protestanti si sente più volte raggugliare la loro condotta da parte curialista; alla possibilità di una ripetizione dello scisma inglese del secolo XVI si guarda con apprensione da Roma e dagli ambienti ecclesiastici ad essa legati. L'alternativa protestante, insomma, sia pure in termini chiusamente «machiavellici» e regalisti, inquieta l'atmosfera di questa prima insurrezione italiana contro il vecchio regime nobiliare e clericale della Controriforma.

È forse conseguenza dell'atmosfera diffusa attorno dalla vittoria inglese quel rinnovato gusto di polemizzare con i protestanti che mostra all'alba del Settecento il cattolicesimo italiano, per cui sino i plumbei tomi dell'*Istoria di tutte l'eresie* del buon Domenico Bernini conoscono tanta fortuna editoriale? La prima polemica teologica in lingua italiana fra protestanti e cattolici, nella quale ci si imbatte dalla Controriforma in poi, è quella aperta da un pastore dei Grigioni Giacomo Picenino, con una sua *Apologia per i Riformatori e per la religione riformata, contro le invettive di F. Panigrola e P. Segneri* (Coira, 1706), cui il gesuita francese Andrea Semery, professore nel Collegio Romano, contrappone la propria *Breve difesa della vera religione, contro il grosso volume di G. Picenino, apologista de' pretesi riformatori e riformati* (Brescia, 1710), avendosi in risposta, sempre dal Picenino, un altro volume, *Il trionfo della vera religione, contro le invettive di A. Semery gesuita* (Genova, 1712). E può essere significativo che essa cada per l'appunto negli anni della guerra di Successione Spagnola. Né forse è casuale che anche in Italia si trovi abbastanza interessante un anonimo *Manifesto agli amici della R.P.R. d'un cavaliere convertito alla religione cattolica* da stamparlo un paio di volte (Genova, 1716 e Firenze, 1717); il carattere divulgativo di questo *pamphlet*, in effetti, può fare pensare ad una necessità, da parte degli ambienti ecclesiastici, di estendere la polemica antiprotestante a cerchie più vaste di quelle degli specialisti di problemi teologici.

Comunque è un fatto che proprio il modello «politico» dell'anglicanesimo, se non un preciso influsso del retaggio teologico della Riforma, ispira quell'Alberto Radicati di Passerano (1698-1737) che rappresenta la punta estrema dell'anticurialismo piemontese di questo tempo e giunge a proporre a Vittorio Amedeo II un programma di rottura decisa con Roma. E v'è, d'altronde, nel Radicati, tutto un anelito di superamento del puro e semplice anticurialismo regalistico, per cui i suoi disegni di rottura con Roma e di riforma religiosa s'inquadrano nella prospettiva di un ritorno ad un primi-

tivo, innocente stato di natura, coincidente con l'originario messaggio stesso del Nazareno, in cui dovrebbero alla lunga annullarsi ogni vincolo legalistico, ogni artificiosa gerarchia sociale, ogni distinzione di «tuo» e di «mio», restituendo all'umanità quella sconfinata libertà, pace, fraternità, che ad essa era stata sottratta dall'impostura sacerdotale. Costretto quindi a riparare in Inghilterra nel 1726, in seguito al fallimento delle sue speranze di trovare in Vittorio Amedeo II il realizzatore dei propri disegni, il conte di Passerano cercherà con patetico impegno di ragguagliar le proprie posizioni a quelle del deismo e della sinistra non-conformista o quacchera del protestantesimo inglese. E dimostratasi poi l'incompatibilità con lo stesso clima dell'Inghilterra walpoliana delle sue posizioni, reclamanti tale libertà per l'uomo da porlo al di là del bene e del male, e troppo scopertamente polemiche nei confronti di ogni confessione cristiana, l'esule piemontese, travagliato dalla miseria e dalle sventure, cercherà estremo porto alla sua vicenda in terra d'Olanda, sognando per un momento di vedere realizzato qualcosa dei propri ideali nel regime ecclesiastico ivi mantenuto dai magistrati della repubblica. Proprio là darà forma definitiva al proprio pensiero nel *Recueil de pièces curieuses sur les matières les plus interessantes* (Rotterdam, 1735), da lui pubblicato alla fine della vita e lancerà nella dedica del libro a Carlo III di Borbone un appello alla redenzione della patria italiana, che Franco Venturi ha definito giustamente «la prima e una delle più chiare affermazioni settecentesche dell'idea dell'unità d'Italia». E là chiuderà gli occhi nel 1737 sotto il falso nome di Albert Barin, consunto dalla tisi e indotto a dichiararsi cristiano secondo la confessione riformata alla vigilia della morte.

I primi vaghi auspici di Risorgimento giungono così in Italia attraverso la tormentata vicenda di questo profugo piemontese, che meriterà di essere definito come «il primo degli illuministi della penisola» mediante il suo drammatico sforzo di ricongiungersi all'eredità storica della Riforma. Ma se questo, per un verso, può esser altrettanto suggestivo dell'incidenza dei valdesi sulla svolta storica operata da Vittorio Amedeo II nel 1690, è ben significativo d'altronde che episodi come quello del Radicati e dell'anticurialismo sabauda del primo Settecento rivelino una sorta di congenita impossibilità italiana ad intendere l'alternativa protestante altrimenti che nelle categorie mentali avite. Ci si interessa ad Enrico VIII od al pacifismo e liberalismo estremo delle più audaci sette non-conformiste, ai deisti o ai quaccheri: ma la mente resta fissa a domestici fantasmi, come il Machiavelli, il mito «libertino» dei grandi legislatori-impostori o quello classico dell'innocente età dell'oro. Ci si interessa a determinati risultati della civiltà della Riforma, e per un momento si sogna magari di raggiungerli, svincolandosi dal retaggio della Controriforma; ma non si accetta di affrontare il travaglio morale ed il dramma metafisico che sta dietro a quei risultati. E come sfugge il significato intrinseco dell'alternativa protestante, così si di-

legua tosto l'illusione di conseguire quei risultati senza pagarne il prezzo spirituale. Ben presto, dunque, si avvia la pacificazione tra Roma e Torino, e già Vittorio Amedeo II sente il bisogno di restringere la libertà di movimenti dei riformati residenti nella sua capitale. Non potendo attaccarsi agli inglesi od agli ugonotti divenuti sudditi britannici, si prende di mira l'elemento più indifeso, come quello ginevrino od elvetico in genere, ordinando al vicario di Torino di tenere esatto conto degli eretici viventi in città, esclusi i militari e i diplomatici, e costringendoli a risiedere nelle osterie, anziché in case private, onde meglio sorvegliarne gli andamenti. Né si tratta di gran cosa, se gli elenchi redatti in tale occasione menzionano solo un trecento protestanti, fra cui oltre metà ginevrini o svizzeri, per lo più mercanti, banchieri ed artigiani, una trentina di francesi ed una dozzina di valdesi, quasi tutti garzoni di bottega o fantesche. Nel 1726 l'atmosfera piemontese si farà tanto grave per il conte di Passerano da indurlo, come si è detto, alla fuga; l'anno seguente si avrà la firma del concordato con la Santa Sede e quindi il rafforzamento dei legami fra il trono e l'altare. Perciò il clima sabauda si farà sempre più oppressivo per quanti non ne accettino la direttiva in fatto di religione; il controllo sui libri e le idee diventerà più rigoroso e vessatorio che in ogni altro stato italiano del tempo. Sinché, nel regno successivo di Carlo Emanuele III, l'episodio della prigionia del Gianone verrà a suggellare nel modo più drammatico questo stato di cose.

Resta, ciò malgrado, un'eredità, magari tenue o serpeggiante nascostamente per salvarsi dalla persecuzione, di quei fermenti riformistici o quei fantasmi che agitavano l'atmosfera piemontese all'alba del secolo XVIII? Ovviamente, il problema riguarda più che altro la storia della diffusione di qua dalle Alpi del giansenismo e dell'illuminismo francesi, oppure di quel singolare umor machiavellesco che sembra caratteristico tante volte del pensiero politico subalpino sino al primo Ottocento. Un sottile filo di continuità sembra tuttavia ricollegare tra loro un Alfieri, per esempio, od un Ranza, e magari un Botta, ché in tutti è presente, come nel conte di Passerano, l'idea che il cattolicesimo, di per sé, costituisce un pericolo per lo stato e la società laica, e che pertanto esso deve essere reso innocuo con una specie di operazione chirurgica, la quale distingue fra dogmi inoffensivi e dogmi politicamente nocivi, indicando fra questi ultimi in particolare la confessione auricolare, la dottrina del purgatorio, il celibato ecclesiastico. E si resta in verità pensosi, scorgendo come uno ad uno questi piemontesi ritornino sul medesimo tasto ed esplicitamente ripetano la stessa distinzione già fatta dal Radicati. Il carattere affatto «politico» di un simile disegno basta già da solo a dirci come esso scaturisca da sorgenti ideologiche diverse da quelle della Riforma protestante. Ma, sia pure espressa in forma quanto mai vaga, superficiale, e fondata quasi sempre su di un'ancor più vaga, superficiale e confusa informazione, c'è comunque, alla base di queste posizioni, l'idea che altrove un'operazione del genere è stata attuata con la Riforma, e che

pertanto essa è possibile anche di qua dalle Alpi. Insomma, pur sbiadito sempre più dal tempo, o studiosamente perseguitato dalla dinastia sabauda, il fantasma di Enrico VIII non si dilegua interamente, neppure dopo la partenza del Radicati e la svolta operata da Vittorio Amedeo II nella propria politica ecclesiastica. In che misura, concretamente, quel fantasma od altri analoghi son presenti nel Piemonte, ed in genere nelle battaglie giurisdizionalistiche di cui è fatta tanta parte della storia italiana del secolo? Che rapporto preciso passa tra il prestigio dell'Inghilterra protestante, vittoriosa del Re Sole, e l'ondata dell'anticurialismo italiano del Settecento? Son interrogativi questi cui varrebbe la pena di dare una risposta!

3. *L'alba dei «lumi» e la teologia protestante*

La cesura rappresentata nella storia europea dalla vittoria dell'Inghilterra liberal-protestante non ha solo questi effetti diretti sulle sorti dei valdesi o indiretti sul Piemonte sabauda. Ha pure ripercussioni sulla vita intellettuale italiana, che in alcuni casi almeno investono anche il campo della fede. È nota infatti l'influenza avuta su taluni ambienti italiani da quella ideologia scientifico-teologica, che prevalse in Inghilterra dopo la Rivoluzione Gloriosa e che per brevità potremmo definire col termine, ormai circolante largamente fra gli studiosi, di *Newtonian Ideology*.

Alla stabilizzazione politica del regime liberale costituzionale sulle linee tracciate da John Locke con la *Lettera sulla Tolleranza* (1689) e i *Due trattati sul governo* (1690) ed alla stabilizzazione culturale sulle linee della rivoluzione scientifica di cui Robert Boyle e Isaac Newton erano stati protagonisti, fece riscontro la stabilizzazione della chiesa di Inghilterra sulle linee della teologia arminiana, di cui Philip van Limborch e Jean Le Clerc erano stati maestri, e dell'apologetica di cui era esponente lo stesso Locke con la *Ragionevolezza del cristianesimo*. In questo trattato, l'essenza del cristianesimo era ricercata sulla base di un'indagine filologica del Nuovo Testamento e identificata nella fede in Gesù Cristo Messia figlio di Dio. Ne derivò a tutto l'anglicanesimo del Settecento un «latitudinarismo», alieno dalle diatribe dottrinali di un tempo, che si fondava sulla scienza newtoniana per trarre da essa argomenti validi di difesa del cristianesimo contro i deisti come Toland e contro quello che siamo ormai avvezzi a chiamare «*radical Enlightenment*» sulla scorta di un'opera ben nota di Margaret C. Jacobs. Ne derivò parimente la battaglia appassionata contro l'ateismo e l'incredulità condotta dalle *Boyle Lectures*, istituite per testamento da Robert Boyle e da una schiera di newtoniani, fra cui gli scienziati-teologi William Derham e Samuel Clarke ed il filologo Richard Bentley. Orbene un corso di sermoni, tenuto nelle *Boyle Lectures* dal reverendo William Derham, sul tema *Physico-Theology: or a Demonstration of the Being and the Attribu-*

tes of God from his Works of Creation fu pubblicato in traduzione italiana nel 1719 col titolo: *Dimostrazione dell'essenza di Dio dall'opere della sua creazione*. Altri otto sermoni, tenuti sempre dallo stesso nelle *Boyle Lectures* sul tema *Astro-Theology: or a Demonstration of the Being and the Attributes of God*, comparvero in traduzione italiana a Napoli nel 1728 col titolo: *Teologia astronomica, ovvero parte seconda della dimostrazione della essenza e degli attributi d'Iddio dall'esame dei cieli*. Il fatto, oltre ad essere una prova della penetrazione in Italia dell'ideologia newtoniana, è una novità non trascurabile. Sono i primi sermoni protestanti che siano apparsi nel nostro paese dall'età della Controriforma in poi. Ed a promuoverne la pubblicazione erano stati personaggi come il napoletano Celestino Galiani e i fiorentini Giovanni Bottari e Antonio Niccolini, cioè prelati la cui vita fu tutta una battaglia per il rinnovamento morale, teologico, intellettuale del cattolicesimo e contro la tradizione contro-riformistica e gesuitica.

Quella novità, inoltre, non restò isolata. È noto quale fortuna trionfale avessero la filosofia di Locke, il *Dictionnaire* di Bayle, l'erudizione di Jean Le Clerc in Italia durante la prima metà del Settecento. E va sottolineato che tale fortuna non si interruppe dopo la messa all'Indice delle opere di Locke nel 1737. Non si può ignorare l'influenza esercitata sulla cultura religiosa italiana dalla teologia arminiana di Philip van Limborch e di Jean Le Clerc, o da quella scientifico-naturalistica di Samuel Clarke e di altri newtoniani. Basta pensare a quanto l'indagine storica ha messo in luce relativamente a Celestino Galiani e alle sue lezioni di storia della chiesa alla Sapienza di Roma dal 1718 in poi; alle battaglie di Giovanni Lami su *Le novelle letterarie* durante gli anni quaranta; alla formazione di Antonio Genovesi ed alle letture protestanti che traspaiono nelle stesure successive della sua *Theologia* dal 1745 fino all'edizione postuma del 1771. I cattolici «illuminati» di Firenze, Roma, Napoli trovano nella teologia protestante e dell'ultimo Seicento e primo Settecento una valida barriera apologetica contro l'irreligione dei «libertins» prima e poi dei «philosophes»; al tempo stesso vi trovano uno stimolo a lottare contro l'oscurantismo fratesco, la mariologia di stampo liguorista, lo spirito gesuitico. Si pone ormai il problema dell'incidenza di influssi protestanti sul riformismo anti-curiale e magari sull'antigesuitismo dei giansenisti stessi. Non c'è dubbio che l'arminianesimo è agli antipodi teologici dell'augustinismo giansenista. Però, è significativo che nomi come quelli di un Bottari e di un Lami ricompaiono tanto nella storia del newtonianismo italiano, quanto in quelle delle cerchie gianseniste o filogianseniste di Firenze e di Roma.

Un discorso analogo vale per Antonio Genovesi. Il grande illuminista napoletano è talmente ben informato non solo dell'arminianesimo ma addirittura del calvinismo stesso da rivelare nella sua *Theologia* la lettura diretta dell'*Institutio religionis christianae*. E invece di esorcizzare Calvino con le solite ingiurie plateali, Genovesi sembra affannarsi a trovare asso-

nanze fra le dottrine riformate e quelle cattoliche. Come se non bastasse, è visibile in Genovesi pure l'influenza di quello scienziato-filosofo ginevrino Charles Bonnet sul cui evolucionismo cristiano torneremo più oltre a proposito del Settecento: lo ammira tanto da definire questo protestante: «uomo nato per diffondere la più chiara luce su le più intricate e oscure materie». Si è già avuto una massa cospicua di studi sul pensiero religioso in genere di Genovesi: è maturo il tempo per una valutazione specifica del rapporto fra quel pensiero e le correnti protestanti.

D'altra parte va pure tenuto presente che l'influenza newtoniana resta pur sempre una novità abbastanza innocua dal punto di vista cattolico. Nei sermoni di William Derham si parla solo di scienza e alla scienza si fa ricorso solo per dimostrare l'esistenza di Dio e la magnificenza della Creazione. Dei temi teologici abitualmente controversi tra cattolici e protestanti non si tratta: anzi, non si fa neppure il nome di Gesù Cristo. Si ha l'impressione che la fortuna di certi autori, compresi Locke o Le Clerc, sia connessa ad una specie di tacito accordo nel fare finta che non si tratti di protestanti. Comunque, la penetrazione della teologia dei protestanti arminiani o newtoniani, come più tardi quella del naturalismo cristiano di Charles Bonnet, non ha mai esiti dirompenti, alla maniera di Giannone e di Radicati, nei confronti del cattolicesimo. È un allargamento di orizzonti tale da consentire operazioni culturali abbastanza spregiudicate: non è una fuoruscita dal cattolicesimo.

Tutto ciò non è troppo lontano dal latitudinarismo trionfante nella Chiesa Anglicana del Settecento: conviene riconoscerlo. Però occorre pure riconoscere che il latitudinarismo anglicano e l'arminianismo teologico, la filosofia di Locke e l'ottimismo settecentesco furono la base su cui John Wesley costruì la sua teologia del Risveglio e da cui egli partì per predicare la salvezza universale alle masse abbruttite dalla Rivoluzione industriale. Nell'Italia del Settecento invece non ci fu neanche l'ombra di un grande movimento popolare come quello metodista. È vero che nell'Italia di allora non c'era una Rivoluzione industriale paragonabile a quella inglese. Ma è vero pure che l'influenza del protestantesimo «illuminato» del Settecento restò limitata a cerchie di alta cultura, senza mai dar vita ad un moto riformatore consistente.

4. Le Valli valdesi e la diaspora straniera nel Settecento

Per quanto riguarda il Settecento, è dunque giocoforza, ai fini di questa ricerca, concentrare un'attenzione particolare su ambienti e gruppi specificamente protestanti, come i valdesi del Piemonte e le colonie straniere formatesi in più città dell'Italia.

I valdesi, benché sottratti ormai all'incubo dello sterminio fisico, restano chiusi fino al cadere del secolo in un ghetto, cui ci si sforza studio-

samente di precludere qualsiasi sia pur minima apertura. Talune apprensioni sulla loro sorte, suscitate dalla comparsa nel 1723 delle *Costituzioni Piemontesi*, vengono superate grazie a nuovi interventi della diplomazia britannica, specie sotto il ministero *whig* di Townshend, e quindi la tolleranza sancita dall'editto del 1694 viene consacrata definitivamente da un altro editto del 1730, che regolerà le condizioni di vita dei valdesi sino alla rivoluzione. Ma i resti dei riformati del Pragerlato, già tanto duramente provati negli anni precedenti, non essendo compresi nei limiti dell'editto del 1694, saranno costretti a sparire per sempre, trapiantandosi olttralpe o soggiacendo all'abiura. E soprattutto, consolidando il regime giuridico delle superstiti comunità valdesi delle Valli del Pellice, dell'Angrogna e di S. Martino, l'editto del 1730 ne renderà permanenti, non solo le garanzie, ma altresì i gravami, destinati ad apparire sempre più esosi col dileguarsi del clima delle persecuzioni religiose: divieto di coprire cariche civili o militari e di esercitare professioni liberali, salvo quelle di notaio, medico e maestro, limitatamente all'ambito dei correligionari; divieto di acquistare o fittare terre o comunque stabilirsi fuori dei limiti geografici delle Valli; divieto di costituire la maggioranza nelle amministrazioni comunali, persino nelle località abitate solo da un numero infimo di cattolici; regime fiscale particolarmente gravoso, comprendente l'obbligo di contribuire al mantenimento del clero cattolico, anche nel caso in cui la parrocchia non conti altri fedeli del prete e della sua perpetua; divieto di tenere sinodi senza apposita patente reale da richiedersi di volta in volta, ed intervento di un rappresentante del sovrano; divieto di costruire nuovi templi o modificare quelli esistenti, anche se dislocati in località impervie, o distanti alcune miglia dall'abitato; divieto di avere cimiteri cintati a difesa delle tombe dagli animali – salvo pochissime località – o prossimi a strade pubbliche, nonché di funerali accompagnati da oltre sei persone. Né men permanente resterà quella disposizione, che più di ogni altra apparirà insopportabile al popolo delle Valli, per cui l'età minima per svincolarsi dalla patria potestà e farsi cattolici, godendo di ogni sorta di privilegi nei confronti degli altri familiari, vien fissata in dodici anni per i maschi e dieci per le femmine, consentendo così al clero di effettuare conversioni di piccoli valdesi non molto dissimili dal puro e semplice ratto di fanciulli.

Pure dentro limiti così angusti ed astiosi, come quelli fissati dall'editto del 1730, il secolo XVIII rappresenta un periodo insolitamente tranquillo per i valdesi, in cui la vita, con le sue esigenze ed i suoi frutti, ha il sopravvento sulla morte, sino ad allora incombente sulle Valli. Si tratta di un periodo di storia un po' negletto dagli storici del piccolo Israele delle Alpi, come quello in cui non brillan più le glorie e gli entusiasmi dell'età eroica e la stessa vita religiosa si raffredda sotto l'influsso del razionalismo illuministico. Ma quello che si sa dei sessanta o settanta anni, che vanno dall'e-

ditto del 1730 alla Rivoluzione Francese, basta a darci l'idea di un processo storico abbastanza interessante.

È uno specchio in cui si riflettono con evidenza tutta particolare le insufficienze e le contraddizioni dell'*Ancien Régime*. Ogni volta che la guerra torna ad affacciarsi sui confini sabaudi, ora per la successione di Polonia ed ora per quella d'Austria, si torna altresì a ricorrere a questi montanari, avvezzi ereditariamente a combattere ed altrettanto disposti a fare il soldato dei loro congeneri svizzeri o scozzesi. Si tratta spesso di milizie valligiane di volta in volta chiamate, con i loro capi locali, a coprire la frontiera, cioè di una sorta di organizzazione militare autonoma. Né mancano in quelle guerre occasioni ai *religionari* per aver parte importante in momenti cruciali, come la battaglia dell'Assietta, e simili, il cui ricordo si manterrà vivo sino ai giorni nostri attraverso tutta una curiosa letteratura popolare di *complaintes* storiche in francese o in dialetto, ad opera di menestrelli di villaggio come il «barba» David Michelin-Salomon di Bobbio, cantore appunto della giornata dell'Assietta. Ma ad una gente così mantenuta nell'abitudine alle armi e ad una propria organizzazione autonoma, così conscia dell'importanza dei servizi resi alla dinastia, si torna ad ogni piè sospinto a rinfacciare la propria religione come un delitto, o si dà almeno l'impressione di costituire una lebbra di cui ci si vorrebbe sbarazzare ad ogni modo. Il Senato di Torino, nel 1740, si dà premura di pubblicare un *Compendio degli editti concernenti i valdesi*, per rinfrescare la memoria delle inibizioni su di essi gravanti, e ne raccomanda la rigorosa osservanza ai giudici regi residenti nelle Valli. Lo stato si preoccupa di ottenere conversioni di eretici, specie ragazzi, magari con quei poco felici sistemi pedagogici di cui parlerà Rousseau nelle sue *Confessioni*, e di rafforzare la pressione su di essi del clero cattolico. Sempre attorno al 1740, pertanto, l'antica abbazia di Pinerolo è sostituita con un vescovato, uno dei cui compiti principali è appunto la vigilanza sui valdesi; colà viene trasferito l'*Ospizio dei catecumeni* per meglio attrarre chi sia disposto all'abiura; colà viene creata nel 1748 una *Opera dei prestiti* per aiutare i cattolici a comperare i terreni eventualmente posti in vendita nelle Valli valdesi, onde spezzare la compattezza della loro popolazione. Né mancano casi in cui la stessa legge fissante a dieci o dodici anni l'età per entrare nell'Ospizio dei catecumeni è violata da qualche parroco più zelante degli altri, con la ripercussione che facilmente si può immaginare, in mezzo alle famiglie valdesi, costrette a tremare ogni volta che vedono un prete accostarsi ai loro bambini.

Non meno irritante, del resto, è l'appoggio che l'apparato statale concede all'aristocrazia cattolica, le cui casate tengano diritti feudali nel territorio delle Valli. Ma l'assurdo di una tale politica è tanto più flagrante, in quanto le sue vessazioni si limitano ad esasperare i valdesi, senza minimamente procurarne la desiderata scomparsa. Proprio quel regime umiliante sancito dall'editto del 1730, infatti, ne stabilizza la condizione tanto da consentir

loro di ristorarsi delle decimazioni spaventose del secolo precedente e crescere con un ritmo demografico la cui esatta misura ci sfugge, ma che deve essere addirittura imponente se le poche migliaia di superstiti del 1686 sono già vicine a 20.000 anime verso la fine del secolo XVIII. Proprio quelle aspre misure sabaude stimolano la pietà verso il popolo-chiesa delle Valli da parte dei correligionari stranieri e quindi delle nazioni più ricche d'Europa. In Olanda si costituisce nel 1735 un *Comitato Vallone*, il quale amministra i fondi raccolti ogni anno nelle chiese riformate neerlandesi per soccorrere i valdesi. In Inghilterra, essendo ormai insufficiente al mantenimento dei pastori delle Valli il *Soccorso Reale*, istituito nel 1692, di cui metà è stata passata ai ministri delle colonie valdesi di Germania, si tiene nel 1768, con l'autorizzazione del re Giorgio III di Hannover, una colletta generale, mediante cui s'istituisce un *Soccorso Nazionale*, amministrato dalla *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*, che basterà ad assicurare il culto sino all'epoca napoleonica. Altre collette speciali, in questi paesi od in Svizzera, provvedono in occasione di calamità, come le inondazioni o le carestie, a sovvenire la miseria nelle Valli. Anche a prescindere dall'irriducibile attaccamento dei valdesi ai propri convincimenti, si capisce la futilità di una politica rinnovante l'infausta memoria della *Cassa delle conversioni* del Re Sole, da parte dello stato sabaudo e delle sue grame finanze. La montagna valdese resta sempre, in complesso, un paese di contadini poveri, di mandriani dell'Alpe, e magari di soldati, contenti di rischiare la pelle per qualche soldo. Ma l'*Ospizio dei catecumeni* resta vuoto di neofiti, mentre la solidarietà internazionale creatasi attorno ai valdesi consente loro tutta una peculiare evoluzione morale e materiale che porta non di rado questa popolazione, di suo così povera e travagliata, a sopravanzare stranamente i propri vicini cattolici.

Si tratta invero, per lo più, di piccoli e piccolissimi proprietari, pieni per l'appunto di quella fierezza e quell'indomita capacità di lavoro e di risparmio che son caratteristici di chi è padrone di sé e del suo pezzetto di terra. Aiutando a ciò la tradizione calvinista dell'indefesso lavoro e della vita austera, nonché la sicurezza di un appoggio dai correligionari in caso di calamità naturali, nei lembi men ingrati di terra, specie allo sbocco del Pellice nella Val Padana, tra cascine, vigneti e gelsi, si comincia ad accumulare qualche modesto capitale e si crea un embrione di borghesia paesana, formata da campagnoli abbienti, notari, pastori, che tosto indirizza le proprie energie nelle direzioni consuete appunto della tradizione calvinista, cioè la cultura e gli affari. I fondi del Comitato Vallone servono per creare e mantenere una discreta rete di scuole elementari nelle tredici comunità delle Valli, una *École Latine* per i ragazzi più promettenti, e più borse di studio presso le Università straniere, come Ginevra, Losanna e Basilea. Con ciò si mira, come è ovvio, ad insegnar la Bibbia ed il Catechismo di Osterwald, od a preparare dei futuri pastori. Ma intanto i montanari delle Valli acquistano

una dimestichezza con l'alfabeto non troppo comune fra gli altri contadini del Piemonte ed i figli della loro minuscola classe dirigente vengon su alla scuola della più libera e progredita cultura europea, anziché vegetare in un collegio di Torino, come il giovane Alfieri. E quindi, invece di muffire nell'atmosfera uggiosa e reazionaria del regno sabauda, girano per la Svizzera, l'Olanda, l'Inghilterra, la Germania; si avvezzano ad un modo di vivere e di pensare incomparabilmente più aperto e dinamico della media dei loro connazionali; aprono le menti ad idee nuove e propositi arditissimi.

Quindi, dalla terra, più di uno di questi reduci dall'estero passa agli affari commerciali od alle imprese industriali, impiantando qualche fabbrica o sfruttando il lavoro a domicilio dei contadini per la filatura e tessitura della lana e della seta. Mediante la propria rete di amicizie internazionali, questi impresari arrivano tosto a raggiungere le grandi piazze d'affari, come Livorno, Genova, Amsterdam, Londra, collocandovi il cugino o l'amico in qualità di agente. Si può capire come essi, ormai colti, abbenienti, avvezzi a parlare europeo ed essere rispettati nel grande mondo transalpino, mordano il freno davanti all'albagia ottusa della nobiltà feudale od ai soprusi meschini della burocrazia sabauda e del clero. E si può capire come i loro pastori, usciti dalle Università svizzere od olandesi, fremano di stizza, vedendosi costretti a tacere le proprie idee od a lasciarsi vituperare dai pulpiti di Pinerolo, senza potersi sfogare a rispondere. Non solo il liberal-protestantesimo elvetico, inglese od olandese, ma lo stesso razionalismo anticlericale dei *philosophes* francesi sarà accolto con entusiasmo da una gente così esasperata contro l'*Ancien Régime*.

Anche il minuscolo mondo valligiano, infatti, risente di quel generale scadimento della vita religiosa che affligge un po' tutto il mondo riformato, se non altro nelle sue chiese ufficiali, nel Settecento. Ed è forse comprensibile che il ritorno ad una vita relativamente tranquilla, dopo tante spaventose tribolazioni, si traduca in mondana sete di successo, di affermazioni materiali, di rabbiose rivincite anticlericali. Comunque, v'è una sorta di vuoto spirituale, coperto da una crosta di formalismo ecclesiastico, che si riempie solo di filosofia illuministica e di onesta retorica plutarchea sulle virtù di Sparta e di Roma repubblicana. Il montanaro seguita ad andar puntualmente al culto, ma probabilmente pensa molto più all'osteria ed al *taulas* – il tiro al bersaglio, prediletto sport di una popolazione per cui la guerra è da secoli una sorta di condizione naturale – mentre il suo pastore, pur ripetendo le formule tradizionali, ha la mente alla satira di Voltaire, al liberalismo di Montesquieu, alla filantropia di Rousseau. Non è proprio Voltaire, del resto, che nei suoi scritti ha dimostrato tanta pietà per le sofferenze del popolo valdese, disegnando nelle pagine *Des conspirations contre les peuples ou proscriptions* del 1766 un così tragico ritratto delle Pasque Piemontesi del 1655? Anche in Svizzera, questi studenti valdesi si fanno notare spesso per la loro irrequietezza ed il Comitato Vallone non sa più come

fare a tenere buoni i suoi impazienti pupilli: basta dire che nel 1765 viene steso uno speciale *Atto di Uniformità* per quei nuovi pastori che non si sentono più di accettare la *Confessione di fede* calvinista del 1655. I padri dei secoli eroici avrebbero bene di che rivoltarsi dispettosamente nella tomba, se potessero scorgere nipoti tanto degeneri. Ma d'altra parte, questa minuscola borghesia valdese, con la sua cultura illuministica, la sua energia temprata da tante prove, la sua vecchia pratica nel maneggio della cosa pubblica, maturata dalla secolare abitudine alla struttura democratica della propria chiesa, al comando delle proprie milizie e magari alla schermaglia maliziosa delle proprie beghe di campanile e di vallata, si troverà singolarmente pronta, all'avvento della rivoluzione, per assumere in Piemonte un ruolo politico superiore assai alle proprie dimensioni intrinseche.

E se i valdesi, in complesso, restano chiusi nel loro ghetto, nel resto del Piemonte settecentesco continua ancora a farsi strada quell'elemento protestante militare od affaristico di cui si sono viste le origini al tempo di Vittorio Amedeo II. Vi sono perciò dei militari eretici, che raggiungono talvolta posizioni eminenti negli eserciti sabaudi, come quel tedesco barone di Leutrum (1692-1755), eroe della difesa di Cuneo, di cui oggi ancora si tramandano il ricordo gli alpini nella loro canzone di *Baron Litrôn*. Vi sono mercanti, i quali continuano a fare affari, anche se malvisti dalla popolazione ed accusati di succhiare il sangue dei buoni cattolici o di essere spie al soldo dello straniero, e la domenica continuano a recarsi all'ambasciata inglese, per ascoltarvi un culto, in cui – la cosa non è priva di significato – si segue il rito calvinista comune alle vicine Valli valdesi, anziché quello anglicano. Nel 1753 Carlo Emanuele III emana daccapo un editto che proibisce ai protestanti di acquistare immobili, esercire a proprio nome fabbriche e filatoi, tenere domestici cattolici, disputare di religione in presenza di cattolici o dare loro libri eterodossi, nonché recarsi al culto riformato. E se l'ambasciatore Rocheford protesta, ottenendo dal Savoia rispetto per gli interessi dei sudditi britannici e permesso per tutti i protestanti in genere di frequentare la cappella della sua ambasciata, il governo inglese lo rimprovera per essersi impiccato di certi affari. Ma questo piccolo mondo mercantile e militare, indispensabile ormai allo stato sabauda per i propri fini di potenza politica e di sviluppo economico, continua, ciò nonostante, a prosperare. Gli editti, se mai, vengon col tempo ad essere applicati men rigidamente ed i contatti con le Valli a rafforzarsi. Di là, assai spesso, vengono i ministri del culto per gli stranieri di Torino; lassù vanno questi ultimi in occasione di particolari solennità cristiane o portano a seppellire i propri defunti – anche il barone di Leutrum è sepolto alle Valli – cui l'intolleranza del clero contende una tomba onorata nella capitale.

Né il fenomeno si limita al solo Piemonte, ché proprio uno degli effetti delle vittorie inglesi prima, e della diffusione dei «lumi» poi, è quello di facilitare l'insediamento di stranieri protestanti in Italia. Mercanti, militari,

editori, artigiani, o magari semplici gentiluomini desiderosi di vivere *en touriste* in Italia, pullulano un po' dappertutto specie nelle capitali, compresa la stessa Roma, e nei maggiori centri d'affari, come Genova, Napoli, Livorno, Trieste. A Napoli, già nel 1748 il console di Francia, segnalando al suo governo l'esistenza di un forte nucleo di connazionali dediti al commercio, nota che tutti questi mercanti francesi sono calvinisti «et connus pour tels». È vero che, proprio a Napoli, Hesther Thrale Piozzi, l'amica del dr. Johnson, ancora nel 1784, può scandalizzarsi del *Protestant Hole* in cui vede seppellire sconsolatamente i propri correligionari. Ma a Livorno, viceversa, ove la tolleranza religiosa per gli stranieri risale ai granduchi medicei, essa trova una cappella anglicana, con un ministro stipendiato dalla corona, e l'indispensabile cimitero. E quivi altresì, sino dalla metà del Seicento, esiste una *Congregazione Olandese-Alemanna*, della quale avremo in seguito da riparlare, a proposito di Schulthesius, di Mayer e dei Vieusseux, dotata almeno a partire dal 1773 di un proprio pastore tedesco. A Venezia altresì è tradizionale l'esistenza di una comunità protestante di lingua tedesca, con un proprio cappellano, stipendiato parte dai Cantoni Svizzeri riformati e parte da principi germanici, cui sovente il re di Danimarca conferisce il titolo di «consigliere aulico», onde coprirlo dell'immunità diplomatica. A Genova, i *Negozianti protestanti del corpo elvetico* sono tanti da ottenere, al solito, l'istituzione di un proprio cimitero nel 1782. A Trieste, la monarchia «illuminata» di Vienna consente a partire dal 1784 l'istituzione di una cappella riformata svizzera e di un'altra luterana tedesca. Non è certo da pensare che questi nuclei stranieri, specie nel clima del razionalismo settecentesco, esercitino una specifica influenza religiosa sull'ambiente italiano circostante. Ma ne esercitano una, indubbiamente importante – e tuttavia da studiare –, sullo sviluppo economico della penisola o nella diffusione di idee e mode illuministiche d'oltralpe: basta pensar quante volte – per esempio a Livorno, a Firenze, a Venezia – siano degli inglesi o dei tedeschi i fondatori delle prime logge massoniche.

Non è detto sempre che questi importatori stranieri della massoneria siano protestanti e tanto meno è detto che siano particolarmente animati da profonde convinzioni religiose. Talvolta, anzi, è provato proprio il contrario, come nel caso dei fondatori giacobiti della massoneria di Roma, ovvero dei buontemponi inglesi e tedeschi che la fondano a Firenze. Ma colpiscono ugualmente certi contatti col mondo religioso protestante, che qua e là si avvertono nell'ambito del massonismo italiano, a cominciar da quelli di un C.A. Pilati (anch'egli insignito del titolo di consigliere del re di Danimarca...). Ed ancora più colpiscono quelle famose *Costituzioni de' Liberi Muratori*, stampate a Napoli nel 1750, ove – sulla scorta, a quanto pare, di una *Apologie pour l'ordre des Fr. Maçons*, uscita all'Aia nel 1742 – si afferma che il massone è «obbligato alla legge evangelica», sicché dalla massoneria debbono essere esclusi gli atei, i libertini, i seguaci di religioni di-

verse dalla cristiana, come gli ebrei ed i turchi, e che, «se un fratello, dopo essersi ricevuto, si riconoscesse ateo in qualunque senso, e contrastasse con la religione di Dio rivelata, sarà cancellato dal rispettabilissimo Ordine Muratorio e compianto come infelice». Giacché negli elenchi di questi primi frammassoni napoletani degli anni 1750-51, non solo v'è una prevalenza di nomi stranieri – svizzeri, francesi, inglesi ecc. –, ma v'è più d'un personaggio qualificato espressamente come «negoziante calvinista». E proprio questa infiltrazione di protestanti in mezzo all'ambiente cattolico sembra avere voluto colpire la prima delle condanne emanate dalla Santa Sede contro i Liberi Muratori, cioè la bolla di Clemente XII del 1738: se è vero, almeno, che essa sia stata occasionata da un'inchiesta dell'autorità ecclesiastica di Livorno sulla loggia massonica, ivi esistente, in cui risultarono affratellati insieme cattolici, protestanti ed ebrei.

5. *Influenze elvetiche e mediazioni francesi*

Via via che il secolo s'inoltra, cresce la facilità con cui gli uomini, le idee, le esperienze, i libri, circolano fra Italia e paesi transalpini. Quando si pensa a quel cospicuo spazio religioso che giace fra l'ultimo Locke ed il primo Schleiermacher, o tra i margini sociniani del protestantesimo liberale ed il pietismo germanico od il *Revival*, e se ne rammentano la straordinaria complessità e ricchezza di motivi, si resta veramente sorpresi che nessuno abbia investigato a fondo il problema storico dell'esistenza o meno di suoi rapporti con la grande rivoluzione ideologica che scuote l'Italia nella seconda metà del Settecento.

Oltre tutto, è pure un fatto che alla diaspora straniera in Italia corrispondono i soggiorni ginevrini di un Giannone, un Maffei, un Gorani, o quelli londinesi di un Algarotti, un Baretti, un Bettinelli, un Angiolini, un Alessandro Verri ecc. Senza dubbio l'Italia del Settecento, malgrado l'anglomania, resta sempre un paese estremamente sordo alle voci di un mondo religioso così remoto per lei come quello protestante. Benché un'indagine sistematica in quel senso non sia mai stata fatta, è verosimile, per esempio, che non ci sia molto da spigolare, sul problema che adesso c'interessa, nelle pagine degli italo-londinesi o dei viaggiatori italiani in genere del secolo XVIII: non molto di più, forse, di qualche fuggevole entusiasmo, come quello che prova il Gorani verso i miti e generosi hussiti di Boemia, onde, per un istante, può addirittura credere «facilement à la bonté d'une religion qui formait des êtres si parfaits»¹, o viceversa di qualche frecciata di un Alessandro Verri o di un Angiolini sui quaccheri, dipinti come altrettan-

¹ G. GORANI, *Memorie di giovinezza e di guerra (1740-1763)*, a cura di A. Casati, Milano, 1936, p. 114.

to molesti dei frati. E teniamo conto che il quacchero, dal Magnasco in avanti, è un personaggio relativamente noto agli italiani: al paragone, il metodista inglese od il pietista tedesco abitano ancora fra gli *hic sunt leones*. La stessa fortuna di Milton, pure tanto notevole in questi decenni, è possibile che non celi molto altro all'infuori di un interessamento letterario. Però un Baretti è altresì il primo degli scrittori italiani che, dopo un silenzio più che secolare, s'induca ad occuparsi dei valdesi, dedicando loro una delle proprie *Lettere* e dipingendone con simpatia la vita parca, laboriosa ed onesta; ed il fatto che si sforzi di dimostrare che costoro, alla fine dei conti, non stanno poi tanto malaccio, dà l'impressione che lo faccia proprio perché premuto dall'opinione pubblica inglese. Né fra questi innumerevoli pellegrini italiani in terra della Riforma si sentono mai espressioni di disgusto o di ostilità nei confronti del culto o delle istituzioni ecclesiastiche protestanti: al contrario, potremmo dire che il solito Baretti esprima una *communis opinio* del proprio tempo allorché, nel suo epistolario, pure tenendo bene a precisare di non avere la minima voglia di cambiare di confessione, non si perita a dire che, a conoscerlo da vicino, il mondo protestante è meno brutto di quel che si suole dire in Italia. Quella «scoperta» dell'Inghilterra, di Ginevra, o della Germania settentrionale, che rappresenta una delle caratteristiche della cultura italiana del Settecento, nel suo primo avanzarsi di là dalla cortina di ferro della Controriforma, si risolve quasi sempre a favore della civiltà eterodossa, o quanto meno in un «disarmo morale», che arriva, probabilmente, sino a sfere assai alte. Horace Walpole può ben scrivere il suo famoso elogio epigrafico di Papa Lambertini, chiamandolo: «amato dai Papisti – stimato dai Protestanti»; ma il cardinale Ganganelli, dal canto proprio, alla vigilia medesima d'ascendere nel 1769 al trono papale come Clemente XIV, può addirittura scrivere ad un ecclesiastico anglicano che «non vi sarebbe motivo di richiamarsi alla memoria le passate querele, e *quei tempi burrascosi, ne' quali ciascuno, trasportato dalla vivacità, escì dalla moderazione cristiana*; ma si tratterebbe di riunirsi in una medesima credenza, fondata sulla Scrittura e nella tradizione, quale si trova negli Apostoli, ne' Concilii e nei Padri»².

Se così parla un futuro pontefice romano, non c'è nulla di strano che ben oltre ancora vada nel proprio linguaggio chi milita nelle file del riformismo anticuriale, come quell'arcivescovo di Taranto, monsignor Giuseppe Capecelatro (1744-1836), che tanta parte avrà anche in seguito, nel 1799 e sotto Gioacchino Murat, negli eventi del Regno di Napoli. Giacché nel suo ben noto *Discorso storico-politico dell'origine, del progresso e della decadenza del potere dei chierici su le signorie temporali* (Napoli, 1788), non contento di battagliaire giannonianamente contro il Papato ed i privilegi del clero, o definire bellicosamente il celibato ecclesiastico: «legge contraria ai di-

² A. GRAF, *L'anglomania e l'influsso inglese in Italia nel sec. XVIII*, Torino, 1911, p. 44.

ritti della natura, opposta alla morale di Gesù Cristo e distruttiva del vantaggio della Religione e dello Stato», l'arcivescovo Capecelatro traccia della crisi del secolo XVI un rapido profilo, che potrebbe benissimo essere uscito dalla penna di un polemista liberal-protestante. Di Lutero, si limita a dire che «fu destinato da' suoi religiosi eremitani» a confutare le indulgenze largite da Leone X, senza il più vago accenno di biasimo (e dopo avere, anzi, ben bene deplorate per conto proprio le indulgenze stesse...). Delle successive vicende religiose, non si perita ad affermare che «le prime mosse, che si fecero contro il potere clericale furono sostenute colle pure massime del Vangelo», in quanto «gli uomini cominciarono a calcolare la distanza, che corre fra lo spirito di Gesù Cristo e le massime della nuova disciplina» della Curia Romana. Del resto, sempre secondo il Capecelatro, «il sistema religioso presentava in quel tempo [di Lutero] il più triste ritratto di una stupida osservanza» di pratiche superstiziose. Anzi, «forse, anche l'Italia si sarebbe sconvolta, se alcune ragioni politiche de' principi regnanti non vi si fossero opposte»³.

E non è detto poi che manchino affatto, fra quanti dall'Italia sciamano nel Settecento alla volta dell'Inghilterra, di Ginevra, o dei Cantoni Svizzeri, le adesioni vere e proprie alle Chiese della Riforma. A Ginevra, solo negli anni 1700-21 (gli unici per cui abbiamo informazioni precise), i registri del Concistoro segnalano almeno una settantina di proseliti italiani, per due terzi ex-frati o preti, tra cui una quantità di meridionali o di emigranti dallo Stato Pontificio; a Londra, altri ex-frati e preti trovano spesso come insegnanti d'italiano i nostri viaggiatori del tempo. Possiamo pensare che parecchi di costoro siano solo degli opportunisti o degli avventurieri, anziché dei seguaci disinteressati di un'idea religiosa: ma si tratterebbe comunque di un fenomeno atto a farci intravedere tutto un mondo di voci e sussurri circolanti per la penisola, sino ai più remoti angoli di provincia. E non è vero poi che sian del tutto assenti, tra questi proseliti, le figure di un certo interesse per la storia della cultura o della circolazione delle idee.

A quanto sembra, per esempio, tra i primi a diffonder la conoscenza della *Divina Commedia* nella Germania del Settecento, aprendo così la via al culto dantesco, che tanti seguaci avrà nel romanticismo tedesco, v'è proprio un ex-frate passato al protestantesimo, tale Niccolò Ciangulo, siciliano. E in verità, costui ha tutta l'aria di un bel tipo di avventuriero, dalle vicende più che variopinte: insegnante di teologia a Meldola e segretario del vescovo di Cervia, in Romagna; quindi processato a Roma dall'Inquisizione; poi fuggiasco in Inghilterra ed in Olanda, entrato nella Chiesa Riformata ed autore di un'autobiografia dal titolo pruriginoso abbastanza da solleticare il palato di un pubblico anticlericale⁴; infine trasferitosi a Gottinga, dove nel

³ Citiamo dalla 2ª ediz. del *Discorso istorico-politico*, Napoli, 1820, pp. 55-58.

⁴ *Aventures singulières de M. Ciangulo, contenant le récit abrégé des desordres qui se*

1737 gli vien conferita la corona d'alloro dei poeti (nientemeno!), e quindi a Lipsia, ove sino alla morte continuerà a sfornare volumi di letteratura italiana, fra cui appunto un commento all'*Inferno* dell'Alighieri. Ma altri esuli italiani in terra protestante presentano una fisionomia moralmente ed intellettualmente assai più seria del vagabondo Ciangulo. Ed offrono lo spunto a qualche considerazione, su cui vale la pena di soffermarsi un istante.

Si è già detto della fortuna della *Newtonian Ideology* in Italia e delle battaglie degli scienziati-teologi britannici contro i loro avversari hobbesisti, spinozisti, «libertini» del *radical Enlightenment*. Si potrebbe aggiungere, a proposito del più tardo Settecento, quella specie di triangolo elvetico, che è formato da Bonnet a Ginevra, da von Haller a Berna e da Lavater a Zurigo. Orbene, è interessante constatare come tre almeno degli emigrati italiani passati al protestantesimo rientrano proprio in questo settore del pensiero religioso protestante.

Il più noto dei tre è quel vulcanico Fortunato Bartolomeo De Felice (1723-89), oriundo napoletano (benché nato a Roma), il quale – già affermatosi giovanissimo in patria come professore di fisica e traduttore di Descartes, di d'Alembert e di Maupertuis, – diviene poi protagonista di una romanzesca avventura, per cui dopo aver tentato invano di sottrarre una dama, della quale si era innamorato, al convento ove l'aveva chiusa il marito, fugge a Berna nel 1757. Impostosi quivi con una brillante dissertazione *De Newtoniana attractione*, guadagna l'amicizia di von Haller ed a sua volta si affeziona tanto alla Svizzera da restarvi per il resto della vita, abbracciarne la religione e diventar delle idee elvetiche infaticabile divulgatore, attraverso un'opera strabocchevole di pubblicista ed «organizzatore della cultura». Compilatore pertanto, dal 1758 al 1762, dei periodici *Excerptum totius Italicae necnon Helveticae Litteraturae* ed *Estratto della letteratura europea*, si dà successivamente all'editoria e, passato nel 1762 ad Yverdon, oltre a continuare l'*Estratto*, pubblica le opere di von Haller, di Bonnet, di Burlamaqui, di La Harpe, e traduzioni del Verri e del Beccaria, nonché una congerie d'altri lavori di pedagogia, diritto, filosofia ecc., di cui egli stesso è autore o redattore⁵, sinché nel 1769, abbandonato anche l'*Estratto* (che sarà poi continuato a Milano dal gruppo del Verri), s'impegna nella redazione di una nuova Enciclopedia, concepita a guisa di contraltare protestante della irreligiosa consorella francese. Senza sgomentarsi dei vituperi che Voltaire

commettent dans les couvents, et de ce qu'il a éprouvé de la cruauté de l'Inquisition, Utrecht, 1724.

⁵ *Discours sur la manière de former l'esprit et le coeur des enfants* (1763); *Vie des hommes et femmes illustres d'Italie, par une société de gens de lettres* (1767-68); *Leçons de droit de la nature et des gens* (1769); *Leçons de logique* (1770). Le *Leçons de droit* rappresentano un compendio dei *Principes du droit de la nature et des gens* del Burlamaqui, già pubblicati dal De Felice nel 1767-69, con proprie aggiunte ed ampia introduzione storica.

gli scaglia, trattandolo di «*polisson, plus imposteur encore qu'apostat*», grazie alla collaborazione di von Haller, di Lalande e di più altri, ne conduce a termine dal 1770 al 1780 i volumi, trovando per via il tempo per la redazione anche di un Dizionario di geografia della Svizzera in due volumi e d'altri otto tomi di un *Dictionnaire universel raisonné de justice naturelle et civile* (1777). Come se non bastasse, riesce pure a metter fuori un *Tableau philosophique de la religion chrétienne* (1779), dei volumetti periodici di un *Tableau raisonné de l'histoire littéraire du XVIII siècle*, e addirittura degli *Elements de la police d'un état* (1781), spingendosi infine nel 1789, alla vigilia di pubblicare un postumo *Développement de la raison*.

Di un certo livello intellettuale fu pure quel Giovan Francesco Salvemini (1709-91), studioso di fisica, di matematica e di filosofia, che fu noto come *Le Castillon* perché di famiglia oriunda di Castiglion Fiorentino anche se nativo di Firenze. Dopo una gioventù abbastanza inquieta e miscredente, fuggì nel 1737 per sottrarsi all'Inquisizione, cui era venuto in sospetto di irreligione. Andato in Svizzera, si fece stimare per una sua traduzione del *Saggio sull'uomo* di Alexander Pope, divenne professore a Vevey e poi a Losanna, ma soprattutto si convertì al protestantesimo, con tanto impegno da pensare per un momento a diventare docente di teologia addirittura e da farsi per tutta la vita apologeta del cristianesimo contro quelle che a lui apparivano le tendenze irreligiose del secolo. Anche per lui la porta della fede fu la nuova scienza newtoniana. Amico dei grandi matematici protestanti Gabriel Cramer e Leonardo Eulero, curò l'edizione e la traduzione latina degli *Opuscoli Matematici* di Newton e contribuì con altri studi di matematica ai lavori della Royal Society di Londra. Passò quindi in Olanda e nel 1751 divenne professore a Utrecht; oltre a tradurre gli *Elementi di fisica* di Locke in francese e più altre opere anglo-olandesi del genere, pubblicò un *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (Amsterdam, 1756), in polemica con Rousseau, nel quale rivendicava, contro alle tesi del ginevrino, il valore del progresso umano e della evoluzione storica della società. Successivamente, chiamato a Berlino nel 1763 da Federico II, come docente di matematica nella Scuola d'Artiglieria, pubblicò un'altra opera apologetica – *Observations sur le livre intitulé de la Nature* (Berlin, 1771) – attingendo largamente dallo sperimentalismo cristiano di Bonnet e di Clarke.

Cordiale amico di esponenti illustri dell'illuminismo europeo, fra cui J.B. d'Alembert e C.A. Pilati, fondò nel 1772 un *Journal littéraire*, di cui fu direttore per vari anni; si affermò nell'ambiente intellettuale prussiano, malgrado i sarcasmi di Federico II per la sua pietà cristiana; successe nel 1787 a Lagrange nella direzione della Classe di Matematiche dell'Accademia di Berlino e proseguì sino alla morte nel 1791 un'attività scientifica, filosofica e pubblicistica assai varia, in cui mantenne sempre fede alle sue convinzioni di cristiano «illuminato» e liberal-protestante.

Accanto a De Felice e al Castillon, sia pure di un livello più modesto, si

potrebbe mettere anche quel tale Bocconi, che il Gorani trova nel 1769 insediato a Ginevra come insegnante d'italiano e grande amico di Charles Bonnet: appunto a questo «gentilhomme italien de nôtre communion, dont le coeur est aussi bien fait que l'esprit», il quale «joint à un mérite réel des connaissances très réfléchies de la littérature latine, italienne et française», annunzierà infatti il ginevrino nel 1771, ad un corrispondente inglese, il dr. Turton, di avere affidato la traduzione delle proprie *Recherches sur les preuves du christianisme*.

Oltre a questi tre, fra gli altri profughi dall'Italia, è da ricordare il bibliofilo napoletano Domenico A. Ferrari (1685?-1744), che già nel 1709 si presentò alla *Chambre des Proselytes* di Ginevra, andò da lì in Inghilterra ove aderì alla Chiesa Anglicana e fu assunto come bibliotecario e istruttore da Sir Thomas Coke, esponente del partito *whig* e gran maestro della Massoneria. Fu iscritto a Cambridge, strinse amicizia col filologo Richard Bentley più sopra ricordato a proposito della *Newtonian Ideology*, ma soprattutto legò il proprio nome alla raccolta di libri rari da lui messa insieme, fra cui il famoso esemplare unico del *Beneficio di Cristo* (Venezia, 1543), che si conserva a Saint John's College di Cambridge, e preziose copie di opere di Bruno, Castellione, Socini e materiali sul Concilio di Trento.

E già che ci siamo, potrebbe valer la pena di ricordare anche quel tale Mara (o forse Marras?), ex-frate sardo, che fuggì a Neuchâtel e divenne protestante. Il suo cognome infatti fu francesizzato in Marat: e tra i suoi figli, oltre a un Daniel, pastore riformato a Ginevra, ci fu Jean Paul, l'*Ami du Peuple* della Rivoluzione Francese.

Però al di là dei casi più o meno coloriti di questi personaggi, sta il grosso problema dell'incidenza dei loro maestri anglo-elvetici sull'ultimo Settecento italiano. Di Charles Bonnet furono pubblicate in Italia tanto le *Recherches*, tradotte dal Bocconi e stampate a Venezia nel 1771, quanto le *Contemplazioni della natura* uscite pure a Venezia nel 1792. Si è detto dell'ammirazione entusiastica che ebbe per lui Antonio Genovesi: ma non minore fu l'entusiasmo di un Gorani, uno Spallanzani, un Lauberg. E se l'evoluzionismo cristiano, che informa l'opera del naturalista ginevrino, non è poi – a conti fatti – granché esplosivo da un punto di vista cattolico, ben più tipicamente «protestante» è l'edizione ampliata dell'opera giuridica di Burlamaqui, di cui è autore il De Felice, la quale è tuttavia tradotta anch'essa in italiano e stampata a Siena nel 1780. In tutta la propria attività, la posizione dell'esule napoletano è quella di un protestante «moderato», che si sforza di tenere un elvetico *juste milieu* sia politico sia religioso: liberale, pacifista, assertore dei diritti della coscienza e della tolleranza religiosa, e quindi dichiaratamente ostile al dispotismo, ma al tempo stesso lontano da ogni simpatia per la democrazia rousseauiana; buon cristiano tanto da difendere la divinità del Cristo e da ammirare di cuore Samuel Clarke o *The advantage and necessity of the Christian Revelation* dell'accanito antidei-

sta John Leland (1691-1766)⁶, ma nello stesso tempo troppo giusnaturalista e soprattutto troppo visibilmente impregnato di ottimismo moralistico, per andare d'accordo fino in fondo con Calvino; avversario convinto dell'enciclopedismo parigino, ma non per questo tendente affatto a riconciliarsi con Roma papale. Ma una tale posizione non è certo attenuata o mascherata nella *Introduzione storico-critica al Diritto Naturale*, che il De Felice permette alla propria edizione di Burlamaqui, a guisa di compendio storico di questa disciplina, dalla Grecia classica in poi; per quanto aliene sempre da un anticlericalismo plateale, certe sue pagine sul medioevo sono davvero assai drastiche nelle proprie definizioni del Papato. «Così deve parlare un protestante», annota verecondamente lo stampatore italiano ogni volta che si parla di «superstizione» e «tirannide», a proposito del cattolicesimo romano. Il fatto è – tuttavia – che un libro simile, in Italia, viene stampato e diffuso.

Anche quel Clarke, cui entusiasticamente si richiama il De Felice, almeno in traduzione francese, è ben noto in Italia: lo è tanto che ancora nel 1844 i preti di Cosenza, quando vogliono indurre i Bandiera e compagni a morire cristianamente, non trovano di meglio che dar loro a leggere proprio l'opera apologetica di questo scienziato-teologo anglicano⁷. Anche di un altro reverendo, lo scozzese presbiteriano Hugh Blair, furono tradotti ed ammirati in Italia non solo un manuale di Retorica, fortunatissimo nelle nostre scuole sino alla metà del secolo XIX, ma altresì un volume di *Sermoni*⁸. Tuttavia la fortuna di Bonnet o l'opera dell'infaticabile De Felice, ed in genere questo incipiente contatto dell'Italia con l'*Helvetia mediatrix*, non più esecrata da lontano come sentina d'eretica pravità, ma già ammirata come scuola sia di scienza che di vita morale, ci sembrano avere ancora maggior rilievo storico; siamo al prologo – se non c'inganniamo – di quel trasporto di ammirazione che animerà la prima generazione risorgimentale verso la scienza ginevrina, con i suoi Pictet, de Candolle, de Saussure, de la Rive, od il liberalismo *juste milieu* degli scrittori di Coppet. Sommersi per adesso sotto l'alluvione della voga per Voltaire gli enciclopedisti di Parigi od il gaio *esprit* miscredente, e poi sotto l'altra alluvione della Rivoluzione francese e dell'Impero napoleonico, certi motivi finiranno un giorno per rispuntare – arricchiti ormai di ben altro contenuto e ben altra forza suggestiva – all'alba del secolo XIX e del moto per l'indipendenza italiana.

D'altra parte, la stessa influenza francese, dal punto di vista di questa storia dei rapporti fra Italia e mondo della Riforma, non può dirsi affatto in-

⁶ Londra, 1764.

⁷ Cfr. R. PIERANTONI, *Storia dei Fratelli Bandiera*, Milano, 1909, p. 508.

⁸ Cfr. A. GRAF, *op. cit.*, p. 249. Ma i sermoni del Blair saranno ancora tradotti in italiano ai primi del secolo XIX, ad opera dell'esule piemontese del '21 F. dal Pozzo. Su ciò, v. più oltre, alle pp. 000-000.

teramente negativa. Per quanto ciò possa sembrar contraddittorio, anzi, si può dire che proprio l'influenza francese, molto più che il contatto diretto con l'Inghilterra od altri paesi protestanti, contribuisca a diffondere in Italia una prima, vaga nozione dell'esistenza di un'alternativa protestante. È vero che il sostituirsi dell'influenza francese a quella inglese nel corso del Settecento distoglie l'attenzione degli italiani dalle soluzioni protestanti del problema religioso o del problema dei rapporti fra Stato e Chiesa, cui in Italia taluno almeno, come il Radicati, cominciava a guardare all'indomani della pace di Utrecht. È vero ugualmente che tale influenza inchioda lo sguardo degli italiani su soluzioni di questi problemi così tipicamente francesi, come il regalismo gallicano e il giansenismo, l'anticlericalismo voltairiano, il *Système de la Nature* e via discorrendo sino alla teoflantropia od al concordato di Napoleone. Ma è vero altresì che proprio i classici dell'illuminismo rompono la secolare cortina di ferro della Controriforma: Voltaire con le *Lettres sur les Anglois*, la loro esaltazione della tolleranza o del saggio quacchero; Montesquieu, con le *Lettres Persanes* e la loro drastica affermazione della superiorità dei paesi protestanti su quelli cattolici; d'Alembert, con l'elogio di Ginevra che tanto fa imbizzare i pastori della *république des abeilles*; Rousseau, con l'alterna vicenda dei suoi amori e dei suoi scontri con la patria ginevrina.

Basta tenere presente l'Alfieri per rendersene conto⁹. Ché è pur l'Alfieri a riprendere in pieno la teoria dell'inferiorità dei paesi cattolici rispetto a quelli protestanti, in un famoso capitolo del trattato *Della Tirannide*, ribadito subito dopo da un altro non men famoso del trattato *Del principe e delle lettere*. L'Alfieri, anzi, arriva al punto di trasformare un motivo tragico, così tipicamente controriformistico ed anzi gesuitico nelle sue origini, come quello di Maria Stuarda, in una veemente requisitoria anti-cattolica, in cui la Riforma è prospettata come apertura verso l'avvenire e la libertà. Sì che appare naturale che le prime reclute italiane del protestantesimo risorgimentale spuntino proprio nella generazione carbonara imbevuta di spiriti alfieriani: persino il segretario dell'astigiano, Polidori, finirà con lo stabilirsi in Inghilterra, sposarvi un'anglicana e generare quella pia Francesca Polidori che sarà poi la moglie di Gabriele Rossetti e la madre della piissima Christina. Ma la Riforma perorata – per la prima volta nella storia italiana! – dal Lamorre alfieriano della *Maria Stuarda*, non è tanto restaurazione evangelica e paleocristiana, quanto polemica illuministica contro l'intolleranza inquisitoriale ed il clero cattolico. E le pagine dei trattati *Della Tirannide* e *Del principe e delle lettere* nascono, al solito, dal vecchio re-taggio italiano della teoria libertina dei legislatori-impostori, oppure dal *Dictionnaire philosophique* del Voltaire, come altri ha dimostrato con facile ana-

⁹ V. ALFIERI, *Della Tirannide*, cap. VIII: «Della religione»; ID., *Del Principe e delle Lettere*, III, cap. V: «Dei capi-setta religiosi e dei santi e dei martiri».

lisi filologica. L'affermazione stessa dell'inferiorità dei paesi cattolici rispetto a quelli protestanti non nasce altrimenti che dalla feroce requisitoria della CXVII delle *Lettere Persiane* di Montesquieu. E quindi, in definitiva, persino il capitolo VII del trattato *Della tirannide* non conclude altrimenti che invocando un sublime ed utile fanatismo, il quale crei e propaghi una religione ed un dio che comandi agli uomini di vivere liberi, cioè sfugge daccapo al piano dell'alternativa storica fra cattolicesimo e protestantesimo ed ignora qualsiasi problema filosofico-religioso, per attardarsi sull'eterno piano dei miti astorici dei «libertini», come la religione quale legge o pedagogica impostura di sapienti.

Guardando meglio, si scorge facilmente come i discorsi di Lamorre nella *Maria Stuarda*, o la polemica dei trattati anzidetti, non derivino affatto da una diretta osservazione dell'astigiano, ma semplicemente dalle sue letture francesi. In quello stesso capitolo del trattato *Del principe e delle lettere*, ove ricorre la comparazione tra paesi cattolici e protestanti, allorché l'Alfieri attacca la semi-filosofia voltairiana e vuole immettere anche gli eroi del cristianesimo nel *pantheon* della sua religione della grandezza, non sa pensare ad altri che ai bollenti Franceschi, Stefani ed Ignazi, cioè ai santi domestici della tradizione cattolica. In altre parole, appena egli cerca di staccarsi dai maestri francesi e procedere con le proprie forze, non gli viene in mente la ribellione di Martino Lutero alla dieta di Worms; gli si affacciano solo i santi davanti a cui pregava Monica Maillard, compreso quello di Loyola. Logicamente, pertanto, allorché sopravviene la bufera rivoluzionaria, rendendo ancora più acerbo e dispettoso il distacco da Voltaire e dalla Francia, qualsiasi richiamo, anche il più superficiale, all'esperienza storica della Riforma sparisce dall'opera alfieriana, unitamente alle giovanili velleità di sovversione della religione tradizionale. Nei suoi ultimi anni di vita, l'Alfieri resta ancora fedele alla dottrina «libertina» dell'impostura delle religioni, e resta nemico rabbioso di preti e papi nelle proprie rime e nei propri epigrammi, o fustigatore del costume italiano nel *Divorzio*. Ma, pur ritenendolo un'impostura, non vuole più la distruzione del cattolicesimo, sibbene la sua conservazione come freno all'insorger delle plebi contro le gerarchie sociali e la proprietà privata, limitandosi ad auspicarlo corretto tanto da diventare politicamente inoffensivo nel sonetto famoso sull'almo ingegnoso culto cattolico. A guardare bene, è già sul piano della politica ecclesiastica di Napoleone, intesa appunto a mantenere la messa per la canaglia e la libertà di non credere per la gente ammodo, provvista di solida «filosofia» e di ancor più solidi beni di fortuna. Forse non era poi nel torto completamente la povera d'Albany, quando diceva che il suo conte Alfieri, se fosse campato dell'altro, sarebbe finito col rosario in mano.

D'altra parte, anche questo stanco e sgomento Alfieri, propenso a riconciliarsi col proprio re e con la propria religione cattolica, resta l'autore del *Saul* e dell'*Abele* e si fa via via lettore sempre più attento sia del *Paradiso*

Perduto che della Bibbia, aiutandosi magari con la traduzione del Diodati per intenderne il testo greco ed ebraico. La Bibbia, in verità, è studiata nel Settecento italiano assai più di quello che di solito non si ricordi (pensiamo soltanto alla traduzione dell'arcivescovo Martini); e quella dell'Alfieri, in sostanza, non è che un testo letterario od un poema di stampo ossianesco od omerico. La cosa però, sullo sfondo del culto alfieriano del Risorgimento, non è forse del tutto priva di valore sintomatico: è il preannuncio, se non altro, di tutta una voga romantica di letture bibliche, che può andare dal Mazzini ai primi protestanti italiani. Dalla lettura filologica od ossianica dell'Alfieri, insomma, alle letture bibliche dei romantici in cerca di «esperienze» interiori, come quelle che inizieranno attorno al 1840 gli amici italiani dei «risvegliati» svizzeri ed inglesi, il passo non è troppo lungo davvero. Anche il miscredente Alfieri, a suo modo, può offrire la chiave per comprendere più di un pio credente degli anni posteriori.