

suita belga Abrea Schott, *De bono silentii*, pubblicato ad Anversa nel 1619 (a cui è dedicata la seconda metà del volume).

La ricchezza semantica del termine e dei suoi usi svela infatti, accanto a pratiche nicodemite (come silenzio reticente, riparo del dissenso religioso dall'Inquisizione), anche le radici patristiche del «*silentium sacrum*» (particolarmente in Lattanzio), ma anche «una risorgente attitudine "mistagogica" del cristianesimo... a coltivare interiormente la pietà» (p. 14), attraverso l'inclinazione all'abbandono, all'acquiescenza dell'anima all'intervento della Grazia per illuminazione e ispirazione, all'orazione mentale, come mostrano i percorsi dei movimenti del Libero Spirito nel tardo medioevo, l'alumbradismo cinquecentesco, l'ermetismo, lo spiritualismo, fino al quietismo.

All'interno della diversificazione degli accenti posti sul tema del silenzio, l'autrice intreccia opportunamente la pratica religiosa allo sviluppo, nella stessa epoca, della trattatistica sugli emblemi. Passando, infatti, anche attraverso l'esame della letteratura per immagini («eloquenza muta») – dalla conversione interna negli *Esercizi* di Ignazio da Loyola agli *Emblemata* di Andrea Alciati, dall'*Iconologia* di Cesare Ripa alle *Symbolicae quaestiones* di Andrea Bocchi – la teoria e la pratica del silenzio sviluppano le loro variabili espressive in parallelo con le trame del dibattito sulla "coscienza" individuale, per approdare infine alle implicazioni sociali della rappresentazione barocca di una «scena *ficta* di teatro, ove la *persona* si sia infine resa "Intime fallax"» (p. 205).

MARCO FRATINI

LAURA DEMOFONTI, *La Riforma nell'Italia del primo Novecento. Gruppi e riviste di ispirazione evangelica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura (Centro alti studi di scienze religiose, 1), 2003, pp. XV-328.

Il libro di come primo volume della collana del Centro Alti Studi in Scienze Religiose di Piacenza diretto da Giovanni Filoramo, costituisce la tappa conclusiva di un percorso che la studiosa ha iniziato, sotto la direzione di Guido Verucci, con la tesi di laurea dedicata alla rivista «Conscientia» e proseguita, negli anni di perfezionamento, dapprima alla Scuola Normale Superiore di Pisa, quindi presso il Centro Alti Studi piacentino, con le ricerche dedicate a «Coenobium» e a «Bilychnis».

Va detto subito che il saggio non è e non vuole essere una storia della Riforma nell'Italia del secolo scorso, né si propone di fornire un quadro di tutti i gruppi e pubblicazioni evangeliche nel nostro Paese nei primi decenni del Novecento. L'Autrice rintraccia, d'altra parte, un legame di continuità fra le tre riviste menzionate ed i loro collaboratori: se per ciascuno dei periodici si individuano, sostiene, gli anni nei quali essi furono maggiormente significativi, si constata che essi uscirono «quasi in esatta sequenza»: «Coenobium» dalla crisi modernista allo scoppio della guerra, «Bilychnis» dal 1912 al 1921, «Conscientia» dal 1922 al 1926. Demofonti non ha l'intento di scrivere la storia dei tre periodici, bensì quello di dimostrare che essi furono accomunati non da «un'adesione incondizionata alla religione riformata» quanto piuttosto da una «connotazione vagamente protestante», che avrebbe dovuto farsi portatrice «di una rinascita spirituale sovraconfessionale, ecumenica, libera dalle preoccupazioni dogmatiche» (pp. 1, 291-292). Correggendo l'interpretazione fornita da Alberto Cavaglion nell'introduzione alla sua antologia di «Coenobium» (cfr. A. Cavaglion, *Coenobium 1906-1919, Un'antologia*, Comano, ed. Alice, 1992, pp. 11-48), della quale pure il lavoro di Laura Demofonti è debitrice (pp. 23, 90 n. 5), l'A. nega che si possa parlare di «linea cenobitica», quasi che vi fosse un rapporto di filiazione diretta tra le tre riviste. «Bilychnis» e «Conscientia» erano pubblicate a Roma dalla casa editrice dei Battisti, mentre la rivista luganese «Coenobium» propugnava una religiosità libera e non legata ad ambienti evangelici. Nonostante queste riserve, Demofonti evidenzia la presenza nelle tre redazioni in molti casi dei medesimi collaboratori, indaga la personalità e le motivazioni di tali autori, affermando conclusivamente che «solo un ristretto numero di essi apparteneva a una delle confessioni riformate; gli altri erano laici, di diverse fedi o di nessuna fede, spesso affascinati da un'idea religiosa costruita da loro stessi, che in comune con le altre aveva però la ferma adesione al modello cristiano, il riferimento agli aspetti etici del cristianesimo, per molti, l'identificazione fra religione e morale evangelica» (p. 293). Purtroppo la lettura del saggio non chiarisce come tale «ferma adesione al modello cristiano» si concili con una religiosità «sovraconfessionale», specie perché, si legge poco dopo, è «arduo per il lettore ogni tentativo di far emergere una linea editoriale, un orientamento teologico, un indirizzo di pensiero o un'elaborazione sistematica» (p. 294). A meno di voler concludere che il cristianesimo non ha alcun preciso contenuto e altro non è che un vago anelito al rinnovamento degli spiriti, una confusa aspirazione all'amor fraterno, incapace però di fornire una risposta univoca dinanzi alla guerra (cfr. i paragrafi intitolati *La guerra*, alle pp. 74-83 sull'atteggiamento di «Coenobium» e alle pp. 132-142 su «Bilychnis»; sull'Italia evangelica dinanzi alla guerra cfr. anche quanto scrive Giorgio Spini, *Italia liberale e protestanti*, Torino, Claudiana, 2002, p. 242).

Le tre riviste, sottolinea Demofonti, ebbero il merito di sollevare temi poco presenti nel dibattito culturale italiano e nella stampa periodica in particolare. Eppure, nel primo capitolo del saggio, dedicato a *La cultura italiana del Primo Novecento e il rinnovamento spirituale e religioso di ispirazione evangelica*, l'A. stessa traccia un ampio quadro dei «fermenti culturali, spirituali e religiosi» che caratterizzarono in Italia la reazione al positivismo, soffermandosi sulla presenza di posizioni filosofiche alternative rispetto al neoidealismo di Croce e Gentile e sulla ricchezza di un dibattito che, scrive, «liberò dal suo interno energie nuove, diversissime fra loro, animate da profonde idealità religiose e decise a promuovere le attitudini spirituali degli uomini» (pp. 6-7). Un ruolo preminente l'A. riconosce allo spiritualismo di Piero Martinetti, il filosofo antifascista che fu maestro di Antonio Banfi, Alfredo Poggi, Giorgio Levi Della Vida e di molti altri collaboratori delle riviste prese in esame (pp. 7-8). Mentre Alberto Cavaglion contrappone quella che chiama la linea cenobitica a quella che fa capo a Papini e Prezzolini, secondo Demofonti interpreti di questo bisogno di rinascita spirituale furono anche «l'irrazionalismo di alcune riviste fiorentine, i fermenti di riforma cattolica, la vena teosofica ed esoterica, l'interesse per le religioni orientali, le mode mistiche e spiritualistiche, il richiamo all'evangelismo, l'aspirazione verso un cristianesimo senza Chiese» (p. 9)¹. Nonostante recepissero tutte queste suggestioni, l'A. sostiene (ma non dimostra) che le riviste di ispirazione evangelica oggetto di studio occuparono un posto a sé ben definito. Se così è, come si spiega il fatto che l'A., nel tratteggiare i medaglioni dedicati ai collaboratori delle tre pubblicazioni, che tanto spazio occupano dell'esposizione, citi in larga misura interventi e saggi comparsi non sui periodici in questione, ma altrove?

Inoltre, si chiede il lettore, quale fu la proposta dei periodici oggetto d'esame? Demofonti riconosce infatti che «non proposero un indirizzo di pensiero unitario», ma furono «l'espressione, lo specchio di quel travaglio spirituale che accomunò tanti giovani intellettuali di quel tempo» e «realizzarono tra loro una continuità di aspirazioni ideali testimoniata soprattutto dal frequente passaggio dall'una all'altra

¹ Il quadro comprende le figure di Papini e Prezzolini, le suggestioni di Bergson e il pragmatismo di James inteso, per un certo periodo, come «un possibile incentivo all'impegno personale» e una soluzione al problema religioso, le fortune editoriali del buddismo e le collane di Formiggini, dai Profili alle Apologie (pp. 9-12), Fogazzaro e il nuovo interesse per il messaggio di Towianski, la religiosità di Tolstoj, gli studi sul cristianesimo antico di Buoniauti, Omodeo e Salvatorelli, il pensiero e le iniziative di Raffaele Pettazzoni nell'ambito della storia delle religioni (pp. 14-18). Prima di arrivare alle nostre tre riviste vengono ancora menzionati il «caso esemplare» di Angelo Crespi, le riviste moderniste «Nova et Vetera» e «Il Rinnovamento», il periodico di studi teosofici «Ultra» e «La Nuova Parola» di Arnaldo Cervesato, rivista che, cessando le pubblicazioni nel 1908, indicò in «Coenobium» la propria ideale prosecuzione (pp. 19-23).

delle tre redazioni». L'A. definisce poi tutti i protagonisti, quasi a sgombrare il campo da ogni dubbio che potesse insorgere sulle direttrici dell'indagine, «neoprotestanti» ed «esponenti della cultura liberale e democratica poi divenuti antifascisti, cattolici passati al protestantesimo» (p. 24). Riesce difficile ricondurre sotto tali etichette Julius Evola, figura con la quale si chiude l'analisi della proposta teorica di «Conscientia» condotta dall'A. (pp. 282-284), la quale rileva con un certo stupore che nel 1926 il filosofo antisemita, che «pure fino all'anno prima aveva collaborato con «Conscientia» scrivendo articoli di un certo interesse», prese a polemizzare con i neoprotestanti, omettendo il fatto che il sostenitore dell'imperialismo pagano collaborò invece a «Bilychnis» tra il 1925 e il 1931 (cfr. Julius Evola, *I saggi di Bilychnis*, Padova, Edizioni di Ar, 1987). Oppure come possa rientrare nella definizione Romolo Murri, certo né protestante né antifascista, autore che, com'è noto, si celava dietro lo pseudonimo di *Ille ego*, sul quale invano si arrovela l'A. (pp. 108-109 e nota 59)². O, figura inquietante, Gino Sottocchia, collaboratore di «Conscientia» sotto pseudonimo tra il 1923 e il 1924, divenuto uno dei più accaniti sostenitori delle leggi razziali. Aver scritto su «Conscientia» o su «Rivoluzione Liberale» non significava esser vaccinati contro il fascismo e l'intolleranza, come dimostrano, ma è soltanto un esempio, i casi di Luca Pignato e Carmelo Puglionisi, collaboratori di entrambi i periodici, che al fascismo aderirono. E non ci furono neppure soltanto casi di conversione dal protestantesimo al cattolicesimo: ne sono un esempio Vittorio Macchioro, ebreo di origine, che ebbe un ruolo fondamentale — taciuto dall'A. — nella nascita di «Conscientia» e poi se ne allontanò, in disaccordo con la linea di Gangale, per convertirsi in seguito al cattolicesimo (cfr. i paragrafi *La nascita di «Conscientia»*, pp. 150-156 e *La direzione di Carmelo Rapicavoli (gennaio 1922-luglio 1923)*, alle pp. 156-183, nei quali l'unico riferimento significativo a Macchioro, in quanto sostenitore dello Stato etico e critico della laicità dello Stato, è a p. 167). Dal cattolicesimo al protestantesimo e di nuovo al cattolicesimo mosse Piero Chiminelli, condirettore di «Conscientia» insieme con Gangale; al cattolicesimo tornò, dopo la parentesi murriana e socialista, Quinto Tosatti, redattore delle *Cronache* di «Conscientia» dal dicembre del 1924 all'ottobre del 1926, futuro senatore democristiano, mentre cattolico rimase sempre Pietro Mignosi, amico e collaboratore sia di Gangale sia di Gobetti.

Se l'A. avesse scelto almeno di ricostruire la storia delle tre riviste, la delimitazione del campo di indagine avrebbe potuto essere contestata, ma avremmo avuto quanto meno a disposizione un significativo contributo scientifico. Invece, l'aver

² L'identità di *Ille ego* non è sfuggita invece a Maria Cristina Oggero, autrice di una bella tesi intitolata *Prospettive critico-letterarie nella rivista «Bilychnis» (1912-1922)*, discussa presso l'Università di Torino nell'anno accademico 1987-1988, relatore il prof. Marco Cerutti.

individuato come oggetto di indagine una nebulosa dai contorni vaghi non consente a Demofonti di motivare l'esclusione di pubblicazioni affini a quelle prese in esame.

Quali sono, infatti, i tratti di «Coenobium» che giustificano, secondo l'A., l'inserimento della rivista in una linea definita di «ispirazione evangelica», e la sua preminenza rispetto ad altre contemporanee pubblicazioni moderniste o evangeliche, non confessionali e aperte al dibattito culturale, quali «Nova et Vetera» o «Fede e Vita»? In primo luogo, sostiene l'A., la definizione dei socialisti come nuovi anabattisti, ribadita da Bignami, ideatore con Arcangelo Ghisleri della rivista luganese, proprio in una lettera del 1907 a Rensi, redattore-capo di «Coenobium». Che su «Coenobium» scrivessero anche evangelici in carne ed ossa (cfr. Giorgio Spini, *Italia liberale e protestanti*, cit., pp. 300-302) viene largamente ignorato. I nomi di collaboratori come Enrico Bosio, Paolo Calvino, Enrico Meynier, pastori valdesi, non sono neppure menzionati, al contributo di Ugo Janni viene fatto appena un cenno e, tra le personalità del protestantesimo internazionale, il solo ad essere citato tra gli autori è Etienne Giran (p. 68). Demofonti sottolinea «il peso che il pensiero mazziniano esercitò nell'adesione di molti cenobiti a un socialismo non materialista, che si conciliava con i valori fondamentali del cristianesimo, un socialismo dove era fortemente accentuata la componente etica, l'esigenza di offrire risposte complessive ai bisogni dell'uomo» (p. 32). Ma non la sfiora neppure l'idea che il cenobio laico di Lugano possa avere da fare con la massoneria, aspetto che invece è stato approfondito dagli studi di Annamaria Isastia. «Coenobium» viene definito «lo specchio di una crisi spirituale» che sta maturando nella direzione di una «fede laica» e non confessionale, verso «un sentimento religioso estraneo ai dogmi e al concetto di un Dio trascendente» (p. 51). Demofonti sottolinea anche gli aspetti originali nella lettura cenobitica del modernismo: il conflitto tra cattolicesimo e modernismo venne infatti letto sulla rivista di Bignami come conflitto tra due opposte concezioni della fede «l'una fatta di pigrizia e di impotenza di pensiero, l'altra capace di alimentarsi di tutto ciò che entra nella vita del pensiero» (p. 71), conflitto presente in realtà in tutte le religioni come istanza di risveglio spirituale (p. 72).

Purtroppo tale originalità è offuscata, a giudizio dell'A., dal fatto che la rivista «offrì, il più delle volte, trattazioni e analisi confuse dei medesimi temi» e «riflessioni spesso oscure e contraddittorie che ancora oggi sfidano la capacità di comprensione dei lettori e che con difficoltà si prestano a un'illustrazione sistematica e consequenziale» (p. 54). Tale giudizio è poi ribadito, come si è visto, nella conclusione del saggio di Demofonti a proposito di tutti e tre i periodici esaminati: l'A. afferma infatti che la proposta religiosa da essi avanzata «non ha in alcun modo un carattere sistematico, coerente, definito, ma al contrario risulta piuttosto vaga,

confusa, spesso contraddittoria». (p. 294). Arduo, ma vano, è il compito di sistematizzazione della rivista «Conscientia» in cui si cimenta tuttavia Demofonti, citando articoli usciti in momenti diversi, di autori di diverso orientamento, come se fossero pagine di un unico trattato (si veda per esempio, alle pp. 238-253, l'esame dell'atteggiamento del settimanale di Piazza in Lucina nei riguardi dell'idealismo e del neoidealismo).

Nonostante il loro carattere «approssimativo» e «velleitario», l'A. ribadisce che le riviste «furono lo strumento di cui si servì un settore consistente della intellettualità evangelica, e non solo, per uscire dall'isolamento e dall'emarginazione in cui era costretta e per trovare una risposta alle proprie inquietudini spirituali» (i-vi). Stando così le cose, non c'è da stupirsi se poi tale messaggio (ma quale?), come sostiene con sicurezza l'A., cadde nel vuoto. La linea che da «Conscientia» prosegue con «Gioventù Cristiana» e «L'Appello» non è evidentemente giudicata abbastanza significativa.

È merito di Laura Demofonti aver indagato gli archivi alla ricerca di nuovi elementi: da questo punto di vista utile si è rivelata l'esplorazione delle carte custodite dalla famiglia Rapicavoli. Sorprende però che l'A. non abbia pensato di fare ricerche più approfondite circa la nascita di «Bilychnis», per esempio leggendo la corrispondenza del pastore Dexter G. Whittinghill, facilmente ottenibile in copia dagli archivi del Foreign Mission Board dei Southern Baptists di Richmond. Inoltre, se avesse scorso le pagine dei due registri intitolati *Conscientia - Conti collaboratori*, conservati tra le carte dell'U.C.E.B.I., avrebbe scoperto che Pietro Insonne è uno degli pseudonimi di Giuseppe Gangale (cosa che del resto avrebbe potuto ricavare anche dalla lettura dell'antologia intitolata *Una Resistenza Spirituale. «Conscientia» 1922-1927*, a cura di Davide Dal mas e Anna Strumia, Torino, Claudiana, 2000 o del saggio di Giovanni Rota, *Giuseppe Gangale, filosofia e Protestantismo*, Torino, Claudiana, 2003).

Un rilievo, infine, relativo alla scrittura di questo libro, spesso faticosa anche a causa di un difficile rapporto con la punteggiatura - non si contano le virgole tra soggetto e predicato - e di qualche errore di ortografia: almeno quattro «fa» (terza persona singolare dell'indicativo presente) con l'apostrofo sono troppi per essere soltanto errori di stampa.

ANNA STRUMIA