

Negli anni dell'unificazione nazionale giunsero in Italia diverse missioni evangeliche internazionali spinte dall'idea che il Risorgimento politico si sarebbe accompagnato a un risveglio delle coscienze e a una nuova religiosità liberata dai condizionamenti derivanti dal potere temporale della Chiesa cattolica. In questo processo si distinsero i metodisti, la denominazione evangelica sorta in Inghilterra alla metà del Settecento a seguito della predicazione di John Wesley (1703-1791). Con altri evangelici, essi considerarono l'Italia una vera e propria "frontiera" dello scontro tra i valori della modernità espressi dal protestantesimo e la reazione culturale e religiosa che aveva il suo centro nella Chiesa di Roma.

I saggi raccolti nel volume – frutto della collaborazione avviata nel 2011 tra il Centro di documentazione metodista e il Dipartimento di Storia Antropologia Religioni Arte Spettacolo della Sapienza Università di Roma – analizzano la fitta rete di relazioni sociali, culturali e politiche sviluppate dai metodisti. Il contesto è quello dell'Italia liberale in cui, mentre da una parte si affermavano gli ideali di libertà religiosa e di coscienza, dall'altra resisteva l'egemonia politica, culturale e religiosa del cattolicesimo.

Sergio Aquilante, laureato in Scienze storico-religiose alla Sapienza Università di Roma, collabora con il Centro di documentazione metodista, svolgendo attività di ricerca sul metodismo italiano e americano.



€ 13,00

Grafica: Jumbles | Lussu | Trucco | Turchi



La frontiera cattolica

Percorsi del metodismo italiano dal 1861 al 1915

A cura di Sergio Aquilante



La frontiera cattolica A cura di Sergio Aquilante

BIBLIOTECA DI TESTI E STUDI / 1351

STUDI RELIGIOSI

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Corso Vittorio Emanuele II, 229
00186 Roma
telefono 06 / 42 81 84 17
fax 06 / 42 74 79 31

Siamo su:

www.carocci.it

www.facebook.com/carocceditore

www.twitter.com/carocceditore

La frontiera cattolica

Percorsi del metodismo italiano dal 1861 al 1915

A cura di Sergio Aquilante



Carocci editore

Volume pubblicato con il contributo dell'Otto per mille della Chiesa evangelica valdese
(Unione delle chiese metodiste e valdesi in Italia)

1ª edizione, dicembre 2020
© copyright 2020 by
Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Elisabetta Ingarao, Roma

Finito di stampare nel dicembre 2020
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-290-0408-9

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

Introduzione di <i>Sergio Aquilante</i>	7
1. I tratti di un' Italia che cambia di <i>Augusto D'Angelo</i>	13
Bibliografia	27
2. La strategia del metodismo inglese in Italia, 1860-1915 di <i>Tim R. Woolley</i>	29
2.1. Colportaggio	31
2.2. Il lavoro nelle scuole	32
2.3. Edificazione delle comunità metodiste	34
2.4. Cooperazione ecumenica	35
2.5. «C'è meno storia da raccontare»	37
2.6. Conclusioni	39
Bibliografia	40
3. La missione metodista americana in Italia di <i>Alfred T. Day III</i>	41
Bibliografia	52

4.	I metodisti italiani e la massoneria dalla fine dell'Ottocento agli inizi del Novecento di <i>Marco Novarino</i>	53
	Bibliografia	71
5.	La polemica antiprotestante di parte cattolica in Italia, tra epoca liberale e regime fascista di <i>Paolo Zanini</i>	73
5.1.	La ridefinizione del paradigma antiprotestante in età risorgimentale	75
5.2.	L'epoca liberale e la questione modernista	78
5.3.	Dopo la Prima guerra mondiale: il parossismo dell'allarme cattolico in Italia	80
5.4.	Le tre fasi dell'antiprotestantesimo cattolico tra le due guerre	83
5.5.	Conclusioni	87
	Bibliografia	88
6.	Un realistico disincanto: la questione religiosa nelle relazioni italoamericane in età liberale di <i>Luca Castagna</i>	93
6.1.	Dopo l'Unità: il <i>limes</i> papalino	93
6.2.	Il <i>limes</i> etnico-religioso e l'emigrazione italiana di massa negli Stati Uniti	97
6.3.	Il <i>limes</i> politico-religioso: tra incompatibilità strategica...	101
6.4.	... e impossibilità di evangelizzazione	105
6.5.	Conclusioni	108
	Bibliografia	110

I metodisti italiani e la massoneria dalla fine dell'Ottocento agli inizi del Novecento

di *Marco Novarino**

Per comprendere molti dei passaggi della relazione tra ambienti liberomuratori e protestanti evangelici, così come le motivazioni che spinsero numerosi membri dei corpi ecclesiali evangelici a entrare nelle logge, occorre partire dal 1717, anno di nascita della massoneria speculativa.

La transizione dalla massoneria operativa a quella speculativa subì senza dubbio l'influenza degli ambienti protestanti ed evangelici "non-conformisti" inglesi, anche se non furono i soli artefici della nascita della Grand Lodge of England.

Tra la seconda metà del Settecento e la prima dell'Ottocento, la presenza evangelica, a parte la componente valdese, nella Penisola italiana fu sempre ridotta e perlopiù composta da comunità estere, mentre quella massonica fu vittima di repressioni e, più in generale, di lunghi periodi di messa al bando.

Il 1859 rappresentò per la massoneria l'anno della rinascita dopo il lungo periodo della Restaurazione, e per il protestantesimo l'inizio del processo di evangelizzazione della Penisola.

Nacquero alcune Obbedienze e tutte rivendicarono l'esclusività di rappresentare la liberamuratoria, adottarono strutture rituali diverse, cercarono di stabilire collegamenti internazionali e, seguendo l'evolversi dell'ultima fase dell'unificazione nazionale, di radicarsi nel territorio.

A completare il quadro contribuì un ulteriore elemento e cioè la divisione delle stesse Obbedienze, attraversate all'interno da correnti alla ricerca di protezioni politiche da parte di alcuni "padri" della Patria.

Nei primi anni il dibattito si concentrò su come un organismo iniziatico-tradizionale avrebbe potuto agire nella società, in quel mondo definito come "profano", partecipando alla creazione della nuova Nazione senza diventare un partito, pur esprimendo una forte vocazione all'impegno politico.

Simile fu il percorso del protestantesimo evangelico.

* Università di Torino.

A esclusione della Chiesa valdese, dotata di una struttura e di una presenza secolare su un territorio ben definito, le altre confessioni evangeliche – le cosiddette “chiese libere”, i metodisti sia wesleyani sia episcopali, i battisti di filiazione inglese e statunitense e gli avventisti – nacquero e si svilupparono a partire dal 1859. Anch’esse erano alla ricerca di un’identità ma coltivavano il sogno comune di evangelizzare la Penisola e dare vita a una nuova Riforma.

Entità, sia religiose sia iniziatiche, che cercavano tra gravi difficoltà di consolidarsi, consapevoli che il loro cammino si sarebbe potuto incrociare, non fosse altro perché osteggiate da una istituzione come la Chiesa cattolica, influente su vasti strati della popolazione e radicata nell’intera Penisola, ancora forte politicamente, e che considerava tutti questi soggetti nemici mortali e tra loro alleati per distruggerla.

Più che di alleanze si può parlare di ideali comuni, terreni di incontro e battaglie condivise, sia propositive sia difensive, portate avanti in modo congiunto, non attraverso accordi di vertice ma tramite l’impegno di singoli individui. Nacque quello che Giuseppe Gangale – nel suo libro *Revival* pubblicato nel 1929¹ – definì *massonevangelismo*, anche se nello specifico di questa trattazione verrà usato con maggior frequenza il termine *evangelmassonismo* dato che, come si vedrà, siamo in presenza più di membri dei corpi ecclesiastici ed esponenti laici di comunità evangeliche che aderirono alle logge, che di massoni che si convertirono al protestantesimo.

A partire dall’unificazione – mentre la classe dirigente liberale condivideva l’avversione per la struttura-partito – sull’intero territorio nazionale agivano nuovi organismi, logge e chiese, che in teoria non dovevano interessarsi di politica ma, in realtà, operando attivamente nella società partecipavano alla vita e all’amministrazione della “polis” per il bene comune, e quindi svolgevano di fatto un ruolo politico, secondo il concetto aristotelico di determinare uno spazio pubblico al quale partecipare.

Molti pastori si posero la domanda se alla predicazione occorresse affiancare un impegno più ampio, sociale ma anche politico. Aderire a un partito e assumere una posizione netta verso un’ideologia definita potevano rappresentare non pochi problemi, non solo personali. Una simile condotta significava infatti mettere in discussione lo stesso ruolo di guida di una comunità religiosa, al cui interno esistevano sensibilità politiche diverse.

1. Cfr. G. Gangale, *Revival. Saggio sulla storia del Protestantismo in Italia dal Risorgimento ai tempi nostri*, Doxa, Roma 1929.

Le logge potevano dunque rappresentare una soluzione intermedia. La grande forza attrattiva delle officine massoniche era costituita dal fatto che, fin dall'inizio, furono una sorta di "camera di compensazione" con il fine di costruire, non solo sulla carta, uno Stato moderno e laico.

I dibattiti, i confronti che avvenivano nelle logge servivano non solo come arricchimento politico e culturale per il massone ma, attraverso il suo stesso tramite, quanto veniva discusso a sua volta era trasmesso nel mondo profano e quindi anche nelle comunità.

Un altro elemento attrattivo era dato dal fatto che la massoneria si poneva l'obiettivo di una radicale trasformazione della società italiana che contemplava il totale annullamento dell'influenza della Chiesa cattolica nello Stato e nella società. Questo obiettivo si collegava al forte antipapismo – presente con diverse sfumature e sensibilità di linguaggio in tutto il protestantesimo italiano – che si mantenne vivo e forte negli anni.

Fatte queste premesse, l'anticlericalismo rimane il più noto e forte terreno d'incontro. La comune totale avversione al potere temporale della Chiesa cattolica, fino al 1870, e, dopo, al suo perdurante influsso nella società civile attraverso la capillare struttura di parrocchie e associazioni sociali, nasceva sia da posizioni di difesa – situazione che rientrava in quel fenomeno ricorrente di alleanza tra minoranze nei confronti di un avversario soverchiante – sia come prerequisito per la modernizzazione e la laicizzazione della società, per la salvaguardia di valori umani, naturali e razionali costantemente avversati dal Vaticano.

Lo spettro dell'anticlericalismo in Italia fu ampio e complesso. Esso, inteso come semplice critica negativa nei confronti della struttura ecclesiastica cattolica, non poteva però rappresentare un terreno in cui coltivare rapporti, stabilire relazioni e operare in modo congiunto.

L'antipapismo trovò nell'anticlericalismo radical-massonico un buon alleato anche se non era sufficiente dirsi anticlericali e agire in quella direzione per annullare tutte le barriere. Ne è prova, ad esempio, il fatto che seppure si definissero entrambi anticlericali, gli evangelici e i liberopensatori furono in più occasioni degli acerrimi avversari accusandosi a vicenda di essere, dopo gli stessi clericali, i maggiori nemici.

La liberomuratoria aveva invece un approccio differente, poiché essa non impediva né statutariamente, né per prassi l'ingresso ai credenti di qualsiasi fede religiosa. Nonostante tutto questo, era diffusa nell'immaginario collettivo l'identificazione come una organizzazione antireligiosa, confondendo il suo inflessibile laicismo con l'ateismo. Se così fosse stato,

sarebbe difficile capire l'alto numero di membri dei corpi pastorali delle Chiese protestanti evangeliche nelle logge.

Restava da definire cosa fosse in concreto. Una società iniziatica fondata su una tradizione esoterica, che nel tempo si era trasformata in una istituzione anticlericale filantropica e razionalista o, viceversa, un centro religioso sincretico, una sorta di chiesa universale del futuro? La risposta non stava in nessuna delle due interpretazioni, dal momento che una spiegazione non poteva arrivare attraverso una lente concettuale di tipo religioso o politico.

Se la liberomuratoria era diventata una confessione religiosa, l'incompatibilità era evidente. Nel caso fosse ancora una società iniziatica tradizionale, allora nulla avrebbe potuto impedire a un evangelico di percorrere quella strada di ricerca interiore.

Furono gli stessi massoni ad alimentare queste domande, dichiarando sempre la loro estraneità alla politica e alla religione, salvo poi prendere posizione per un gruppo o un esponente politico e scrivere, nella foga anticlericale, confusi e fuorvianti articoli o organizzare conferenze nelle quali l'istituzione liberomuratoria emergeva come una «religione umanitaria» da contrapporre a quella cattolica. Questo bastava, per una parte del mondo evangelico, a ribadire che un autentico cristiano non poteva solidarizzare con un ateo o un razionalista e tantomeno frequentare un'entità che aveva le caratteristiche di una confessione religiosa.

Nonostante numerose posizioni contrarie, l'evangelmassonismo ebbe un buon successo attraverso le frequentazioni e collaborazioni tra individui che appartenevano a entrambi i "mondi" in oggetto.

Altri aspetti caratterizzanti di questo legame furono la condivisione di importanti ideali (il miglioramento dell'umanità grazie al progresso scientifico e all'istruzione resa accessibile a tutti) e di grandi battaglie (la difesa della libertà di coscienza, dei diritti umani e civili, della laicità), la creazione di sinergie per sviluppare progetti comuni (filantropismo liberomuratorio che incontrava la diaconia evangelica) che portarono in alcuni casi alla creazione di associazioni laico-solidaristiche a quel punto difficili da collocare in un contesto religioso o iniziatico definito.

A chiudere il cerchio, infine, vi furono anche il comune sentimento cosmopolita (il sentirsi "fratelli", massone o evangelico, al di là dell'appartenenza etnica, statutale, di classe e di censo) e il fatto di vivere in un periodo storico in continua contrapposizione con un avversario potente e determinato a imporre una sua visione della vita.

Oltre a tali motivazioni ve ne furono altre, forse più pragmatiche ma non per questo meno forti e importanti.

L'essere un pastore, un evangelista, un colportore o anche solo un membro comunicante o un simpatizzante di una comunità evangelica richiedeva non solo fede, ma anche molto coraggio, e in determinati contesti arretrati e "sanfedisti" anche la frequentazione di una loggia poteva presentare situazioni analoghe. Richiedeva avere una forte consapevolezza sulle difficoltà che l'essere indicato come «framassone» o «eretico» poteva comportare in alcuni ambiti sociali e professionali, anche con ricadute sui familiari.

Se in quel territorio operava una loggia o risiedevano massoni influenti, anche senza avere particolare interesse per l'opera degli evangelici e tanto meno l'intenzione di abbracciare una nuova fede, essi collaboravano spesso con gli esponenti più noti e le guide spirituali delle comunità, mettendo a disposizione le loro reti di relazioni per difenderli dagli attacchi del clero locale e dagli atteggiamenti persecutori dei funzionari statali.

A quel punto accadeva che, di lì a poco, chi aveva beneficiato di tale aiuto chiedesse di essere iniziato e spesso nascevano azioni congiunte comunità-logge con la creazione di associazioni soprattutto assistenziali o nel campo dell'istruzione popolare.

Occorre però sottolineare come sia errato enfatizzare solo la componente del mutuo-aiuto o sostenere quanti affermavano che le logge erano solo dei centri affaristici di potere. Nello specifico del mondo metodista la concentrazione di massoni all'interno della Chiesa wesleyana fu fin dall'inizio significativa, mentre altri lo sarebbero diventati nei decenni successivi².

Non risulta che questa loro scelta di frequentare le logge sia stata in qualche modo condizionata o mediata sia da ambienti liberimuratori sia metodisti di oltre Manica.

Solo più tardi, verso la fine dell'Ottocento, si rincorsero delle voci secondo cui John Wesley fosse stato iniziato in tarda età e poco tempo prima di morire, come accadde per Voltaire. Si diffuse anche la credenza che George Whitefield, ritenuto da molti come un altro padre spirituale del metodismo, appartenesse alla massoneria.

Se queste notizie fossero state documentate con prove certe, oltre a creare imbarazzi tra i settori della Wesleyan Methodist Church che conside-

2. Cfr. M. Novarino, *Evangelici e liberimuratori nell'Italia liberale (1859-1914)*, Claudiana, Torino 2020.

ravano incompatibile la doppia appartenenza, avrebbero viceversa rappresentato un motivo di orgoglio per gli evangelmassoni.

Il dubbio sarebbe stato risolto agli inizi del Novecento quando una accurata ricerca storica, incrociando varie fonti, mise in serio dubbio che il John Wesley iniziato nel 1788 nella loggia irlandese Union Lodge St. Patrick No. 367 di Downpatrick fosse il fondatore del metodismo, ma si trattasse di un'omonimia³. Questa ipotesi trovava una conferma indiretta nel giudizio negativo espresso da Wesley nel 1773 che, dopo aver letto un articolo sulla massoneria, affermò: «I incline to think it is a genuine account. Only if it be, what an amazing banter upon all mankind is Freemasonry! And what a secret is it which so many concur to keep! From what motive? Through fear – or shame to own it?»⁴.

Su George Whitefield, finora non sono emersi altri dati se non quello che durante i suoi numerosi viaggi nelle colonie americane negli anni Trenta del Settecento tenne alcuni discorsi durante dei banchetti organizzati dai massoni di Savannah in Georgia. Infine, per rimanere nell'ambito dei padri fondatori, non risulta che né Henry James Piggott né Thomas Jones fossero stati iniziati prima del loro arrivo in Italia e in seguito in qualche loggia della Penisola.

Indipendentemente dai passaggi che segnarono il loro percorso di avvicinamento, appartennero alla liberomuratoria o ne avrebbero in seguito abbracciato gli ideali durante l'Ottocento, gli "operai": Luigi Anelli, Amedeo Basile, Riccardo Davio, Saverio Fera, Ernesto Filippini, Luigi Girone, Giacomo Manocchi, Nicola Marchetti, Gabriello Martinelli, Giuseppe Moreno, Giuseppe Musmeci, Salvatore Ragghianti, Francesco Sciarelli, Pellegrino Strobel e Nicola Lettieri, iniziato poco tempo dopo aver sposato, nel 1884, Maria, figlia del sopracitato «confratello evangelico e massone».

Senza dubbio le figure più interessanti di questo primo gruppo di "massonwesleyani" furono, per l'impegno religioso e la carriera massonica svolta, Filippini e Sciarelli.

3. Cfr. W. J. Chetwode Crawley, *The Wesleys and Irish Freemasonry*, in "Ars Quatuor Conratorum", X, 1902, pp. 100-24.

4. "Sono propenso a ritenere che si tratti di un resoconto fedele. Se così è, quale incredibile presa in giro per l'umanità intera è la Massoneria! E che segreto sarebbe un segreto che in molti concorrono a mantenere? Per quale motivo? Per paura o vergogna di possederlo?" (traduzione di S. Aquilante). J. Wesley, *The Journal of the Reverend John Wesley. From May 6, 1760, to September 12 1773*, vol. III, Methodist Publishing House, London s.d., p. 500.

Anche se il percorso prosopografico di questi personaggi risulta interessante, la grande ondata di massonwesleyani avvenne, come vedremo in seguito, nei primi due decenni del Novecento. A partire dai primi anni Settanta approdò, proveniente dagli Stati Uniti, il metodismo episcopale che divenne, come vedremo, «la roccaforte per eccellenza del massonevangelismo»⁵.

Rispetto alle altre denominazioni evangeliche estere, il metodismo episcopale arrivò in Italia piuttosto tardi, ma ciò non significa che nel periodo risorgimentale e nei primi anni post-unitari non fosse stata presente un'attenzione da parte del metodismo statunitense nei confronti dell'Italia.

Il sogno di una Riforma che accompagnasse la rinascita di una nazione che aveva conquistato la sua agognata capitale ponendo termine contemporaneamente al *Papal Power* non poteva essere lasciato solo nelle mani dei confratelli inglesi.

Come apripista venne individuato il pastore e massone Leroy Monroe Vernon, che negli anni aveva dimostrato notevole capacità missionarie e organizzative operando negli ambienti rurali del West e quindi adatto per un'opera evangelica in Italia.

Giunto nella Penisola nel 1871, il pastore dell'Indiana condivideva con il «confratello» Piggott l'idea che lo scopo principale dei missionari metodisti non fosse quello di «colonizzare», imponendo modelli sperimentati nei loro paesi, ma contribuire a quella stagione di trasformazione evangelica autoctona che sembrava a portata di mano.

Non andò così, dal momento che tre anni dopo costituì la Chiesa metodista episcopale d'Italia e il cambiamento di rotta dipese molto anche dal mondo protestante evangelico italiano, dimostratosi sulla carta favorevole alla nascita di una Chiesa evangelica unitaria, ma in realtà diviso nei fatti con ciascuna denominazione gelosa delle proprie strutture. Nonostante la sua apertura mentale fosse decisamente superiore rispetto agli altri missionari stranieri (non aveva ad esempio preclusioni nei confronti dei valdesi, ritenuti invece dagli altri troppo calvinisti), dovette arrendersi alla situazione creatasi in quegli anni.

Tra i primi collaboratori di Vernon il più noto, per le vicende qui trattate, fu Teofilo Gay, senza dubbio tra le figure di evangelmassone più significative e attive.

Pochi furono i massoni italiani che lasciarono delle testimonianze sulle motivazioni per le quali decisero di entrare in una loggia. Quindi, per

5. G. Spini, *Italia liberale e protestante*, Claudiana, Torino 2002, p. 224.

quanto riguarda i “massonepiscopali” una prima tesi interpretativa della particolare *liaison* tra metodismo episcopale e liberamuratoria sta nel *modus operandi* utilizzato al loro interno.

La selezione degli «operai» si basava su un percorso rigoroso e graduale, con un sistema di passaggi molto simile a quello della massoneria anglosassone, che in quella italiana si era in parte perso, seppur continuasse, almeno sotto l’aspetto formale, a rimanere in vigore.

Se il massone in una loggia doveva percorrere un percorso iniziatico composto da prove e passaggi di gradi, per l’aspirante ministro del culto metodista episcopale la trafila consisteva nei passaggi da diacono, anziano, ministro, prima di poter aspirare a diventare sovrintendente e, infine, vescovo.

Altro elemento di affinità risiedeva nel fatto che le logge si riunivano periodicamente in modo regolare sotto la guida del Venerabile. Lo stesso avveniva per le comunità metodiste episcopali dove circa ogni tre mesi non solo il corpo pastorale, ma anche i laici che ricoprivano ruoli al loro interno si incontravano per riferire sull’operato e discutere con la supervisione del sovrintendente.

Qualsiasi sia stata la motivazione, tra gli evangelepiscopali del periodo postrisorgimentale, ovvero tra il 1871 e il 1899, oltre i già citati Vernon e Gay, ritroviamo Giuseppe Boriosi, Bernardo Bracchetto, William Burt, Vito Luigi Calabresi, Giuseppe Capello, Giacomo Charbonnier, Giulio Colombo, Gaetano Conte Aristide Frizziero, Giovanni Battista Gattuso, Alceste Lanna e Giovanni Pons⁶.

Ripercorrendo le vite di Gay, Gattuso e Conte, si può evidenziare non solo che, fin dall’inizio, buona parte del corpo pastorale della Chiesa metodista episcopale aveva aderito al Grande Oriente d’Italia ma, a differenza delle altre confessioni, aveva reso esplicita questa *liaison*.

Gli episcopali, attraverso il loro giornale “La Fiaccola”, fecero trapelare all’interno dell’evangelismo italiano le origini protestanti della massoneria e le successive relazioni che si svilupparono.

Gli evangelmassoni episcopali non si limitarono tuttavia a svolgere un’azione di persuasione e assicurazione nei confronti dei loro “confratelli evangelici”, ma si rivolsero anche verso i “confratelli massoni” per convincerli ad aderire alle chiese protestanti evangeliche, come fece Gay lanciando un accorato appello:

6. Cfr. Novarino, *Evangelici e liberimuratori nell’Italia liberale (1859-1914)*, cit.

Framassoni d'Italia! Aprite gli occhi, vedete come il papismo vi ricompensa della tolleranza che dimostrate al suo riguardo ricevendo tra voi i suoi seguaci. Rompetela definitivamente con lui, e stretti, tutti intorno alla autorità massonica italiana legale e fedele agli aviti principi del vostro sodalizio, iscrivete nel vostro programma accanto alle tante opere filantropiche che la onorano questa che sarà la più patriottica, la più umanitaria: *Riforma religiosa del nostro popolo*⁷.

Nel 1886 approdò in Italia William Burt, figura chiave per comprendere il fenomeno dell'episcopalmassonismo.

Burt, al quale si chiedeva maggiore impegno perché «Italy needs evangelistic impulse, that it needs more spirituality»⁸, non si lasciò scappare l'occasione di criticare il lavoro di Vernon e convinse i vertici di oltre Atlantico a nominarlo a capo della Chiesa in Italia, imprimendovi così una sua strategia personale. Il nuovo sovrintendente agì per l'affermazione di una civiltà cristiana, ovviamente evangelica, che doveva avere come modello gli *States*. In questo complicato gioco, egli possedeva delle ottime carte per convincere i suoi interlocutori, appartenenti alla borghesia progressista italiana.

Gli Stati Uniti, nei decenni successivi alla fine della guerra civile, vissero una stagione di progresso culturale e scientifico e uno sviluppo economico spettacolari: il reddito nazionale crebbe del 500%, la produzione industriale del 300%, l'occupazione operaia del 25%⁹.

Questo boom economico portò all'arrivo massiccio di emigranti in buona parte da paesi europei a maggioranza cattolica, una vera e propria invasione di "papisti".

A difesa di un sistema evangelico-capitalistico, diventava necessario superare le divisioni politiche, religiose (riferendosi sempre a quelle appartenenti all'ambito protestante evangelico) e sociali (con un'alleanza tra borghesia, ceti medi e maestranze specializzate), rendendo quindi coeso il *white-anglosaxon-protestant people* di fine Ottocento e la sua *leadership*.

La contemporanea crescita del protestantesimo evangelico e del metodismo in particolare indusse molti americani a credere a un'identificazione tra "cristianesimo evangelico protestante" e "civiltà". A queste conclusioni

7. T. Gay, *Il Papa e i framassoni*, in "La Fiaccola", 17, 1884, pp. 65-6.

8. G. Spini, *Il «Grand Dessein» di William Burt e l'Italia laica*, in F. Chiarini (a cura di), *Il metodismo italiano*, Claudiana, Torino 1997, p. 110.

9. Cfr. S. Blumin, *The Social Implications of U.S. Economic Development*, in S. L. Engerman, R. E. Gallman (eds.), *Cambridge Economic History of the United States*, vol. II: *The Long Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 813-64.

era giunta anche buona parte della massoneria nord-americana, paladina e portatrice di questa “civilizzazione”¹⁰.

Tale identificazione tra protestantesimo evangelico, massoneria e ceti emergenti era molto simile a quella presente nei primi anni della liberamuratoria speculativa inglese, *trait d'union* che si modificò però non appena riuscì a radicarsi nel resto dell'Europa.

A parte l'esclusione degli afroamericani attuata da quasi tutte le Gran logge statunitensi – che portò alla nascita di Obbedienze composte solo da afroamericani e definite di “Prince Hall”¹¹ –, in linea teorica non si potevano compiere atti discriminatori per motivi etnici, sociali, politici o religiosi.

In pratica i nuovi ingressi erano gestiti per non mettere in discussione la *leadership* della componente bianca e protestante. In tale scenario la massoneria statunitense si ritrovò a essere un pilastro importante di questo modello vincente di “civiltà cristiana” e alleata a quelle componenti religiose, *in primis* gli episcopali, che sostenevano questo progetto.

A quel punto il *dream* protestante evangelico non era solo più puramente religioso. Convertire le masse italiane non solo avrebbe portato il paese nel novero delle moderne potenze protestanti con un conseguente e consistente sviluppo economico, ma avrebbe ridimensionato l'influenza che la Chiesa cattolica, riunita compatta intorno al suo Papa, esercitava sui milioni di emigrati al di là dell'Atlantico.

Nonostante questo fervore, i risultati non furono esaltanti e Vernon, Piggott e gli altri missionari capirono subito come l'influenza cattolica fosse ben salda tra le grandi masse contadine e non ci sarebbero stati tracolli del “papismo”.

Burt non rinunciò alla prospettiva di un ridimensionamento del cattolicesimo, che però non sarebbe stato reso possibile solo attraverso l'evangelizzazione di ampi strati della popolazione ma avrebbe seguito due strade ben definite.

La prima si snodava verso l'alto puntando a sostenere quella parte della dirigenza liberale anticlericale decisa, attraverso leggi e riforme, a ridurre in modo significativo il ruolo del Vaticano come guida politica e sociale non solo in Italia. La seconda guardava invece verso il basso tentando di convertire quelli che definì «educated people», e cioè la borghesia che, secondo

10. Spini, *Il «Grand Dessein» di William Burt e l'Italia laica*, cit., p. 113.

11. Cfr. W. A. Muraskin, *Middle Class Blacks in a White Society: Prince Hall Freemasonry in America*, University of California Press, Berkeley 1975; D. G. Hackett, *The Prince Hall Masons and the African American Church: The Labors of Grand Master and Bishop James Walker Hood, 1831-1918*, in “Church History”, 4, 2000, pp. 770-802.

la sua analisi, era composta da circa due terzi di potenziali protestanti, schiva nei confronti del liberalismo cattolico.

Una componente della società italiana che secondo Burt era smarrita e incredula, ma era «fiercely Protestants as our Orangemen», avendo su questo punto una visione completamente opposta a quella del collega metodista wesleyano e “fratello iniziatico” Sciarelli, il quale, solo poco tempo prima, aveva affermato come «la borghesia ci ignora se non ci disdegna»¹².

Per Burt, invece, parte della *middle class* era pronta a aderire al protestantesimo evangelico, poiché si stava convincendo che liberalismo e cattolicesimo non potevano coesistere e che l'ascendente e il controllo esercitato dal Vaticano su larghi strati delle fasce più povere della popolazione, in gran parte analfabeta, rappresentava un pericolo ferale per l'Italia.

Destinatari principali di tale pensiero erano però coloro che in ambiti politici, sociali, economici e culturali ricoprivano un ruolo dirigente e carismatico. Questo non significava non portare avanti l'evangelizzazione tra le masse, ma rappresentava il *de profundis* del sogno di una nuova Riforma che sperava di arrivare un giorno ai traguardi del metodismo americano con le sue novantamila adesioni annue.

Una conversione promossa in modo indiretto dall'alto e sostenuta da un'adesione convinta del già evocato «educated people» che aveva gli strumenti culturali e politici per contrastare il potere della gerarchia vaticana.

Questo percorso coincideva con il nuovo indirizzo imposto dal Gran Maestro Adriano Lemmi al Grande Oriente d'Italia a partire dal 1885.

L'obiettivo della massoneria era chiaro: creare una struttura economicamente solida e dal punto di vista sociale coesa, costituita dagli elementi più preparati e riformatori di quella borghesia formatasi nello spirito delle vicende risorgimentali, fortemente anticlericale e che svolgesse un ruolo fondamentale nella modernizzazione e laicizzazione della società italiana.

La stabilità organizzativa ed economica dell'Istituzione, voluta con perseveranza e poi realizzata da Lemmi, e l'ascesa al potere della Sinistra storica avevano infatti condotto la più importante Istituzione liberomuratoria italiana ad abbandonare la concezione di una massoneria intesa come semplice *instrumentum regni* – ovvero come un canale di legittimazione del nuovo Stato e di orientamento del consenso dei ceti borghesi emergenti – per approdare a un'interpretazione decisamente più dinamica e flessibile, atta a trasformare il tessuto connettivo delle associazioni liberomuratorie come un

12. F. Sciarelli, *I miei ricordi (1831-1899)*, Stab. Tip. Fratelli Jovane, Salerno 1900, p. 15.

potente mezzo per condizionare l'operato governativo in senso progressista e riformista.

Tenendo tale presupposto come punto di partenza, la massoneria contribuì quindi a "fare gli italiani", recitando un ruolo di primo piano nel processo di integrazione nazionale, cosciente che questo progetto necessitava di altri "compagni di viaggio" tra cui gli evangelici che non avevano timori di contaminarsi con la politica.

Tale indirizzo non trasformò, di fatto, il Grande Oriente d'Italia in un'organizzazione a composizione soprattutto medio borghese, che non divenne automaticamente un «partito della borghesia», come la definì Antonio Gramsci.

Il progetto di Lemmi ottenne l'appoggio di numerosi "operai" protestanti in maggior parte metodisti, tra cui in special modo Burt. Non si hanno indicazioni su quando fu iniziato ma al suo arrivo in Italia ottenne affiliazione nella prestigiosa loggia "Rienzi" di Roma, che nel corso degli anni ebbe come suoi membri i responsabili dei due rami del metodismo, appunto Burt e William Burgess, il sovrintendente della Chiesa metodista episcopale d'Italia durante il fascismo, Carlo Maria Ferreri e un presidente del Comitato d'evangelizzazione e poi moderatore della Tavola valdese, Ernesto Giampiccoli.

Mutatis mutandis, la strategia di Burt era uguale a quella liberomuratoria che portò secondo Ferdinando Cordova a una adesione «non accidentale del sodalizio (Grande Oriente d'Italia) allo Stato liberale, giudicato il frutto dell'unica rivoluzione, di cui fosse stata capace la borghesia italiana, ed inteso quale patrimonio proprio da difendere»¹³.

Rispetto alle altre denominazioni, l'evangelizzazione metodista episcopale condotta in quegli anni aveva senza dubbio prediletto le città capoluogo e i centri di media grandezza più che le piccole realtà rurali.

Non mancarono certo comunità nelle zone contadine dei profondi Nord e Sud, a dimostrazione di come non vi fosse una preclusione verso la stragrande maggioranza della popolazione italiana, ma i metodisti episcopali raggiunsero i risultati migliori evangelizzando le realtà sopra indicate.

Questa componente metodista, forse perché arrivata per ultima e non direttamente coinvolta nell'entusiasmo che accompagnò le ultime fasi risorgimentali, comprese per prima che le masse rurali non solo continuavano a essere sotto il controllo del clero, ma che la situazione, in futuro, non

13. F. Cordova, *Massoneria e politica in Italia, 1892-1908*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 294.

sarebbe mutata di molto. Era meglio quindi concentrarsi in quei contesti il cui tessuto sociale e politico poteva garantire appoggi e solidarietà, militando nello stesso campo anticlericale, collaborando con l'associazionismo laico e del mutuo soccorso, non disdegnando, ma cercando la protezione del notabilato liberale progressista e delle logge.

Più che una "Riforma risvegliata" *made in Italy*, gli episcopali offrivano un modello di "civiltà cristiana" *made in USA* e la collaborazione con la massoneria rientrava nel *grand design* del vescovo Burt, che voleva esportare l'esperienza americana anche in campo politico.

La sostanziale differenza tra Vernon e Burt fu che il primo cercò un appoggio di tipo "difensivo", per poter sopravvivere in un ambiente ostile, mentre il secondo si proponeva di trasformare la Chiesa metodista episcopale in un riferimento religioso per quel mondo liberale e massonico.

Un esempio eclatante fu la scelta di investire molti dei fondi elargiti dalle chiese americane per l'acquisto di stabili e palazzi nel centro delle città, con una particolare attenzione per il raggiungimento di un elevato aspetto estetico, che anche i fedeli di un certo ceto avrebbero accettato di frequentare volentieri.

È quasi superfluo affermare come l'inaugurazione di questi simboli fosse accompagnata da cerimonie e battage giornalistici, che lasciavano ampio spazio all'anticlericalismo e all'antipapismo, cercando però di esaltare, nel contempo, l'aspetto positivo della presenza nel paese del verbo evangelico. Un cambiamento in questa direzione venne attuato anche nel settore dell'istruzione con la creazione di scuole per i figli della classe dirigente liberale e della *middle class* in generale.

Con l'avvento del Novecento la situazione mutò notevolmente.

Il periodo che va dagli ultimi anni dell'Ottocento fino allo scoppio della Prima guerra mondiale, venne definito in Europa con l'espressione *Belle Époque*, termine carico di eccessivo ottimismo ma che restituisce in modo nitido l'idea di quanto il tanto divinato "progresso" non solo fosse diventato una realtà, ma costituisse un processo irreversibile e in continua espansione.

Nello stesso periodo il mondo evangelico, a livello internazionale, venne attraversato da un profondo rinnovamento, anche se nei decenni precedenti aveva vissuto numerosi successi. L'ortodossia "risvegliata" dovette confrontarsi con l'irrompere della teologia protestante-liberale e del cristianesimo sociale.

Queste nuove forme di concezione della fede, aperte al mondo scientifico e, di conseguenza, al progresso, alla storia come strumento per com-

prendere il presente, portarono una ventata di aria nuova, di presa di distanza dagli eccessi di moralismo e chiusura verso il mondo esterno presenti nel Risveglio.

Si può affermare che la teologia liberale tentò di far “empatizzare” il messaggio di Cristo con la modernità, di far coesistere la fede evangelica con il mondo generato dalle rivoluzioni scientifiche e industriali e, andando ancor più indietro nel tempo, con l’Illuminismo e la Rivoluzione francese.

Nei primi anni del Novecento il costante afflusso di pastori protestanti evangelici nelle logge venne favorito proprio dal fatto che il diffondersi della teologia liberale creò un “terreno di coltura” particolarmente favorevole.

Nel 1904 la Chiesa cristiana libera in Italia fu assorbita nei due rami del metodismo e i suoi “operai” furono assunti in maggioranza dagli episcopali, mentre gli esponenti più famosi come Fera e Ludovico Conti furono accolti dai wesleyani.

L’arrivo delle forze residuali delle “chiese libere” rafforzò la presenza liberomuratoria nel metodismo. Correttamente, Giorgio Spini ha sottolineato come non fosse molto chiaro «quanto avesse a che fare con Wesley e con il metodismo la trasformazione istantanea in “metodisti” dei pastori e membri della Chiesa evangelica italiana di Fera»¹⁴.

La comune frequentazione delle logge, il riconoscersi anche come “fratelli” liberomuratori, poteva migliorare le relazioni personali e il rapporto di coesione dovuto alla “doppia fratellanza”.

Per quanto riguarda il filone episcopaliano, l’arrivo di evangelmassoni di spessore religioso e culturale provenienti dalla Chiesa evangelica italiana rese più incisiva la strategia di Burt. Non a caso fu affidata a Luigi Lala la direzione del settimanale “L’Evangelista”. Il giovane pastore non deluse le aspettative, accentuando la polemica antipapista ed entrando in sintonia con l’incisiva stagione anticlericale iniziata dalla massoneria a partire dall’elezione a Gran maestro di Ettore Ferrari nel 1904.

Ma non solo, attraverso la creazione di nuove rubriche, riguardanti questioni sociali e politiche, nazionali e internazionali, contribuì a quella che Gangale definì «una boccata d’aria aperta preferibile a quella delle sagrestie pietistiche»¹⁵, cambiamento generato in buona parte dalla presenza di evangelmassoni.

14. Spini, *Italia liberale e protestante*, cit., p. 255.

15. Gangale, *Revival. Saggio sulla storia del Protestantismo*, cit., p. 57.

Ma si è visto come il vescovo Burt fosse molto attento all'immagine e ai dati che periodicamente inviava oltreoceano, e visto in tale ottica l'arrivo degli "operai" della Chiesa cristiana libera rappresentava un successo.

Se poi si aggiunge che nel 1904 venne insignito dal re Vittorio Emanuele III dell'Ordine dei Santi Maurizio e Lazzaro, si può affermare come il nuovo secolo fosse ben iniziato per il metodismo episcopale.

Nello stesso periodo entrarono in massoneria Alfredo ed Edoardo Tagliatalata, "fratelli" sotto tutti gli aspetti essendo figli di Pietro, entrambi pastori metodisti e membri del Grande Oriente d'Italia, che svolsero un ruolo importante nella diffusione del metodismo nelle comunità italiane emigrate negli Stati Uniti.

I risultati ottenuti, non solo oltreoceano ma anche in altri paesi mete dell'emigrazione italiana a cavallo dei due secoli, furono lusinghieri grazie anche alle *masonic connection*, resi possibili dall'alto di numero di vescovi metodisti episcopali evangelmassoni. Il più noto dei fratelli Tagliatalata fu senza dubbio Alfredo. Dopo aver compiuto gli studi teologici a Firenze – conseguendo un voto con lode, unico caso nella storia della Chiesa metodista episcopale – fu consacrato nel 1895, abbinando al ruolo di pastore, all'inizio svolto a Milano e a Roma, un'intensa attività intellettuale.

Durante la sua vita diresse i periodici metodisti "L'Evangelista" e "Lumen de Lumine" – coadiuvato dal "confratello iniziatico" Gaetano Conte e poi sostituito nuovamente nella direzione da Lala – a cui collaborarono numerosi evangelmassoni e il giovane Ugo Della Seta, di origine ebraica, mazziniano, allievo di Giovanni Bovio, che nel secondo dopoguerra fu deputato all'Assemblea Costituente e Gran Maestro Aggiunto e poi onorario *ad vitam* del Grande Oriente d'Italia.

"Lumen de Lumine" durò relativamente poco, ma venne pubblicata in un periodo storico in cui la teologia liberale si stava diffondendo; questa rivista, al di là della questione del passaggio da concezioni e comportamenti "risvegliati" o "liberali", rappresenta una sorta di cartina al tornasole del momento che visse l'evangelismo a partire dai primi anni del Novecento fino allo scoppio della Prima guerra mondiale, messo di fronte alle sfide della modernità e dei problemi generati dalla seconda rivoluzione industriale e l'avvento della società di massa.

L'apertura verso la questione sociale, pur ribadendo l'assenza di simpatia per prospettive o soluzioni di tipo rivoluzionario o prese di posizioni "classiste", alle nuove correnti religiose – anche se non mancarono posizioni critiche nei confronti del modernismo racchiuse in una frase di Alfredo Tagliatalata che invitava i cattolici modernisti di uscire dall'equivoco che

stavano generando e decidere «O fuori la Chiesa, o con la Chiesa»¹⁶ – mettono in evidenza un preciso indirizzo impresso dai direttori che si susseguirono, tutti evangelmassoni, consistente in un forte anticlericalismo e nell'apertura verso nuove forze del paese che stavano dando vita in quegli stessi anni all'esperienza dei “blocchi popolari”.

In particolare sulla strategia “bloccarda” la massoneria stava svolgendo un fondamentale lavoro di raccordo e gli evangelmassoni, che frequentavano i lavori di loggia, si facevano portatori di queste istanze all'interno delle loro Chiese.

La pubblicistica periodica evangelica meriterebbe uno studio approfondito, ma anche da una prima ricerca risulta che, soprattutto nelle redazioni delle riviste metodiste e tra i collaboratori, la presenza di evangelmassoni fu sempre consistente.

Si è già avuto occasione di citare il periodico “La Fiaccola” e dell'impegno di personaggi come Gay e Gattuso, pubblicazione che nel 1889 venne sostituita da “L'Evangelista”, uno dei più longevi periodici evangelici, dove anche in questo caso la presenza evangelmassonica fu forte: basti citare i direttori Alfredo Tagliatela, Lala, Vincenzo Cassiodoro Nitti, Carlo Maria Ferreri e Italo Gratton.

Tornando alle vicende interne della Chiesa metodista episcopale, Burt pose molta attenzione anche ai territori che, seppure non appartenenti al Regno d'Italia, erano in maggioranza italofoeni. Lo fece creando il Distretto svizzero, che negli anni fu guidato dai massonometodisti Franco Panza e Carlo Maria Ferreri.

Dagli inizi del Novecento gli “operai” metodisti episcopali iniziati nelle logge furono – oltre ai già citati fratelli Tagliatela, Ferreri, Lala, Nitti, Panza – Amedeo Autelli Ugo Bazoli, Antonio Beltrami, Giovanni Battista Blasi, Felice Cacciapuoti, Giovanni Collosi, Umberto Ghetti, Giuseppe La Scala, Teofilo Daniele Malan, Salvatore Mastrogiovanni, Alfredo Naldi, Agostino Pierotti, Giovanni Pons, Pasquale Russo, Riccardo Santi e Bertrand Martin Tipple¹⁷.

Tra questi merita particolare attenzione Ferreri, che durante il regime fascista ebbe il grande merito di salvare la Chiesa metodista episcopale d'Italia che, venuti a mancare a partire dal 1929 i finanziamenti dagli

16. *Un'inchiesta sulla questione religiosa in Italia*, in “Lumen de Lumine”, 8, 15 agosto 1907, p. 252.

17. Cfr. Novarino, *Evangelici e liberimuratori nell'Italia liberale (1859-1914)*, cit., *ad vocem*.

Stati Uniti, divenne autonoma e indipendente entrando però in una grave crisi economica. Come sovrintendente gestì la vendita degli immobili più prestigiosi della Chiesa riuscendo a pagare la liquidazione ai dipendenti e scongiurando una procedura di fallimento, ipotesi vista in modo favorevole dalle gerarchie fasciste.

Altra figura importante fu Nitti in particolare come direttore della rivista "L'Evangelista", voce ufficiale di entrambi i rami metodisti, che nei difficili anni che precedettero la Grande guerra assunse posizioni molto simili a quelle del Grande Oriente d'Italia. Ci riferiamo all'atteggiamento tenuto nel 1911 allo scoppio della guerra di Libia, oppure all'invito rivolto agli lettori in occasione delle elezioni del 1913 a non sostenere quei liberali che avevano stipulato accordi elettorali con i «clericali nemici del paese» e denunciando la «trappola politica delle candidature liberali portata avanti dall'Unione elettorale del conte Gentiloni»¹⁸.

Infine fu significativa l'evoluzione, anche in termini di scansione temporale, assunta dal giornale e dal suo direttore nel 1914, che li vide passare da un neutralismo assoluto al sostegno incondizionato delle posizioni dell'interventismo democratico, del quale era alfiere l'Obbedienza di Palazzo Giustiniani che vide proprio i massonepiscopali impegnati in prima fila.

Anche tra le fila wesleyane l'inizio del secolo produsse delle importanti novità, dato che in sostituzione di Piggot fu scelto come nuovo sovrintendente il pastore e già missionario in India, William Burgess, entrato in massoneria subito dopo il suo arrivo in Italia.

Il nuovo responsabile dimostrò buone capacità organizzative ma non fu facile adattarsi al passaggio dall'India alla Penisola italiana, tanto che mezzo secolo dopo il massonometodista Emanuele Sbaffi scrisse: «Il suo carattere talvolta eccessivamente autoritario, recò un certo disorientamento, specialmente fra i pastori del secondo distretto»¹⁹.

A quel punto con Burgess anche questa corrente metodista era diretta da un evangelmassone che fece una notevole carriera liberomuratoria arrivando a sostituire lo stesso Fera, dopo la sua morte, alla guida dell'Obbedienza che nascerà, come si vedrà in seguito, da una scissione del Grande Oriente d'Italia nel 1908.

Nel periodo che va dai primi anni del Novecento allo scoppio della Grande guerra gli "operai" metodisti wesleyani iniziati nelle logge, oltre a

18. V. C. Nitti, *La trappola elettorale*, in "L'Evangelista", 42, 1913, p. 329; Id., *Il grande esame*, 43, 1913, p. 337.

19. E. Sbaffi, *Il metodismo wesleyano*, in "Voce metodista", ottobre 1962, p. 14, pp. 14-5.

Burgess, furono: Gaetano Agliata, Carmelo Alessi, Lucrezio Bartoli, George Bell, Gaetano Beninato Corica, Sismondo Bina, Giovanni Blasi, Augusto Giardini, Giovanni Gualtieri, Pietro Maggi, Paolo Pantaleo, Cesare Rennepont De Michelis, Giacomo Roland, Roberto Riccardo Rosa, Luigi Rossi, Teodoro Vasserot e Alberto Zamperini.

Nel corso di oltre mezzo secolo di intrecci tra liberomuratoria e mondo evangelico, il momento più noto, visto il ruolo svolto da alcuni esponenti evangelmassoni di primo piano, fu la scissione del Grande Oriente d'Italia avvenuta nel 1908, la più grave e duratura che esso dovette affrontare nel corso della sua storia.

La scissione non fu il frutto di una congiura “protestante” capitanata dai pastori metodisti wesleyani Saverio Fera e William Burgess e dal valdese, già metodista episcopale, Teofilo Gay, ma le relazioni inter-evangeliche internazionali agevolarono il fatto che la nuova Obbedienza, nata gracile sul piano numerico, sarebbe poi riuscita a sopravvivere grazie anche ai prestigiosi riconoscimenti internazionali ottenuti negli anni successivi. In buona parte il merito può essere attribuito alle grandi doti di abilità politica e allo spasmodico lavoro prodotto da Fera e dai suoi più stretti collaboratori, indipendentemente dal fatto che fossero “operai” evangelici.

A partire dai primi anni del Novecento sia il mondo massonico sia quello evangelico dovettero far fronte a vecchie e nuove ostilità provenienti da vari ambienti politici sia di destra sia di sinistra. Una situazione che in alcuni momenti costrinse *obtorto collo* le rispettive dirigenze ad assumere atteggiamenti non in linea con le tradizioni, scontentando così settori più o meno ampi delle loro basi.

L'inizio della Prima guerra mondiale creò una cesura netta sia in campo liberomuratorio sia in quello evangelico.

Il 1914 rappresentò per molte obbedienze liberomuratorie l'epilogo di un processo di trasformazione iniziato con il risveglio ottocentesco delle nazionalità. In tutti i paesi europei i massoni furono costretti a confrontarsi nel tentativo di conciliare l'universalismo liberomuratorio con le esigenze patriottiche, ovvero risolvere la dicotomica questione “cosmopolitismo-nazionalismo”²⁰.

Anche in campo evangelico nel suo complesso, sebbene con impatto diverso tra le varie denominazioni, la conflagrazione mondiale segnò una profonda cesura. Il dibattito pro o contro la guerra si sviluppò tra l'estate

20. Cfr. M. Cuzzi, *Dal Risorgimento al Mondo nuovo: La massoneria italiana nella Prima guerra mondiale*, Le Monnier, Firenze 2017.

del 1914 e la primavera del 1915 ma quando l'Italia entrò in guerra sia le Obbedienze liberomuratorie sia le Chiese evangeliche concordarono sul fatto di come non vi fosse più spazio per discussioni e critiche e ognuno dovesse fare il proprio dovere patriottico.

Nel primo dopoguerra la liberomuratoria e l'evangelismo si trasformarono, il fenomeno dell'evangelmassonismo venne ridimensionato anche se continuò, ma questa è storia che merita di essere approfondita in una futura ricerca.

Bibliografia

- ANNESE A., *Tra Riforma e patristica: il metodismo in Italia dall'Unità al caso Buonaiuti*, Viella, Roma 2018.
- ID. (a cura di), *Antiche e nuove missioni. Dalle origini del metodismo italiano ai nuovi scenari globali*, Carocci, Roma 2018.
- AQUILANTE S., *Francesco Sciarelli, pastore metodista nell'Italia unita (1837-1904)*, in A. Annese (a cura di), *Protestantesimo e sfide della contemporaneità. Percorsi inediti di scienze delle religioni*, collana "Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni", 17, Morcelliana, Brescia, 2017, pp. 139-61.
- BENECCHI V., *Guardare al passato, pensare al futuro. Figure del metodismo italiano*, Claudiana, Torino 2011.
- BLUMIN S., *The Social Implications of U.S. Economic Development*, in S. L. Engerman, R. E. Gallman (eds.), *Cambridge Economic History of the United States*, vol. II: *The Long Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 813-64.
- CHIARINI F. (a cura di), *Il metodismo italiano (1861-1991)*, Claudiana, Torino 1997.
- ID., *Storia delle chiese metodiste in Italia (1859-1915)*, Claudiana, Torino 1999.
- COMBA A., *Patriottismo cavouriano e religiosità democratica nel Grande Oriente d'Italia*, in "Bollettino Società Studi Valdesi", 12, 1973, pp. 96-121.
- CONTI F., *Storia della massoneria italiana. Dal Risorgimento al fascismo*, il Mulino, Bologna 2003.
- CORDOVA F., *Massoneria e politica in Italia, 1892-1908*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- CUZZI M., *Dal Risorgimento al Mondo nuovo: La massoneria italiana nella Prima guerra mondiale*, Le Monnier, Firenze 2017.
- GANGALE G., *Revival. Saggio sulla storia del Protestantismo in Italia dal Risorgimento ai tempi nostri*, Doxa, Roma 1929.
- HACKETT D. G., *The Prince Hall Masons and the African American Church: The Labors of Grand Master and Bishop James Walker Hood, 1831-1918*, in "Church History", 4, 2000, pp. 770-802.
- MURASKIN W. A., *Middle Class Blacks in a White Society: Prince Hall Freemasonry in America*, University of California Press, Berkeley 1975.

- NASO P. (a cura di), *Il metodismo nell'Italia contemporanea. Cultura e politica di una minoranza tra Ottocento e Novecento*, Carocci, Roma 2011.
- ID. (a cura di), *Il protestantesimo nello spazio pubblico. Il contributo del metodismo*, Carocci, Roma 2015.
- NITTI S., *Il metodismo e il "sogno protestante" nell'Italia unita*, in P. Naso (a cura di), *Il metodismo nell'Italia contemporanea. Cultura e politica di una minoranza tra Ottocento e Novecento*, Carocci, Roma 2011, pp. 67-78.
- NOVARINO M., *All'Oriente di Torino. La rinascita della massoneria italiana tra conservatorismo cavouriano e rivoluzionarismo garibaldino*, Firenze Libri, Firenze 2003.
- ID., *Massoneria e protestantesimo*, in G. M. Cazzaniga (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 21. La Massoneria*, Einaudi, Torino 2006, pp. 266-89.
- ID., *Progresso e tradizione liberomuratoria. Storia del Rito Simbolico Italiano*, Angelo Pontecorboli Editore, Firenze 2009.
- ID., *Il missionarismo protestante in Italia*, in A. Annese (a cura di), *Antiche e nuove missioni. Dalle origini del metodismo italiano ai nuovi scenari globali*, Carocci, Roma 2018, pp. 45-60.
- ID., *Evangelici e liberimuratori nell'Italia liberale (1859-1914)*, Claudiana, Torino 2020.
- POLO FRIZ L., *La massoneria nel decennio postunitario*, FrancoAngeli, Milano 1998.
- RICCA P., *Protestantesimo e Massoneria dopo l'Unità d'Italia*, in AA.VV., *Protestantesimo e Massoneria in Italia nel secolo XX*, Edimai, Roma 1997.
- SCIARELLI F., *I miei ricordi (1831-1899)*, Stab. Tip. Fratelli Jovane, Salerno 1900.
- SPINI G., *L'evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa Cristiana Libera in Italia 1870-1904*, Claudiana, Torino 1971.
- ID., *Il «Grand Dessein» di William Burt e l'Italia laica*, in F. Chiarini (a cura di), *Il metodismo italiano*, Claudiana, Torino 1997, pp. 109-20.
- ID., *Risorgimento e protestanti*, Claudiana, Torino 1998.
- ID., *Italia liberale e protestante*, Claudiana, Torino 2002.
- ID., *Reverendo e massone. Il ruolo di Saverio Fera nella composita geografia dell'Italia evangelica*, in M. Novarino (a cura di), *L'Italia delle minoranze. Rapporti tra massoneria, protestantesimo e repubblicanesimo nell'Italia contemporanea*, Edizioni Età dell'Acquario, Torino 2003, pp. 67-92.
- VOGEL L., *Le origini del metodismo in Italia*, in P. Naso (a cura di), *Il metodismo nell'Italia contemporanea. Cultura e politica di una minoranza tra Ottocento e Novecento*, Carocci, Roma 2011, pp. 55-66.
- VOZZA V. (a cura di), *La Chiesa evangelica metodista di Padova. Appunti di storia nel 150° anniversario della sua fondazione (1886-2016)*, CLUEP, Padova 2017.
- WESLEY J., *The Journal of the Reverend John Wesley. From May 6, 1760, to September 12 1773*, traduzione di S. Aquilante, vol. III, Methodist Publishing House, London s.d., p. 500.