

GIUSEPPE PLATONE

VALDESI E RIFORMA NEL PASSAGGIO DI CHANFORAN (1532)



XVII FEBBRAIO 2014

CLAUDIANA



SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Via Beckwith, 3 - 10066 TORRE PELLICE

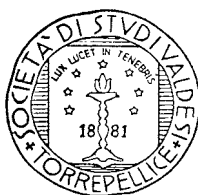
MONOGRAFIE EDITE IN OCCASIONE DEL 17 FEBBRAIO serie italiana

- 1922 — D. JAHIER, *L'emancipazione dei Valdesi per le lettere patenti del 17 febbraio 1848*
1923 — D. JAHIER, *Pietro Valdo e il movimento valdese italiano nel Medio Evo*
1924 — D. JAHIER, *I Valdesi italiani prima della Riforma del secolo XVI*
1925 — D. JAHIER, *Il 1° art. dello Statuto e la libertà religiosa in Italia*
1926 — D. JAHIER, *Enrico Arnaud*
1927 — D. JAHIER, *I Valdesi e la Riforma del secolo XVI*
1928 — D. JAHIER, *I Valdesi e Emanuele Filiberto*
1929 — D. JAHIER, *I Calabro-Valdesi. Le colonie valdesi in Calabria nel secolo XVI*
1930 — D. JAHIER, *I Valdesi sotto Carlo Emanuele I*
1931 — A. JALLA, *Le Valli valdesi nella storia*
1932 — D. JAHIER, *I Valdesi sotto Vittorio Amedeo I, la reggente Cristina e Carlo Emanuele II*
1933 — G. JALLA, *I Valdesi e la guerra della Lega di Augusta (1690-1697)*
1934 — D. JAHIER, *La cosiddetta guerra dei banditi*
1935 — A. JALLA, *I Valdesi e la casa di Savoia*
1937 — D. JAHIER, *Vittorio Amedeo II ripara presso i Valdesi durante l'assedio di Torino nel 1706*
1938 — G. ROSTAGNO, *I Valdesi italiani. Le loro lotte e la loro fede*
1939 — D. BOSIO, *Dall'esilio alle Valli native*
1940 — A. JALLA, *I luoghi dell'azione eroica di Giosuè Gianavello*
1941 — A. JALLA, *Le vicende di Luserna nel quadro della storia valdese*
1942 — P. BOSIO, *Rinnegamento e abiura di Valdesi perseguitati*
1943 — T. BALMA, *Pubbliche dispute religiose alle Valli tra ministri valdesi e missionari cattolici*
1944 — A. PASCAL, *La prigionia dei Valdesi. Dal carcere di Luserna al tragico bivio (1688-1689)*
1945 — D. BOSIO, *Fedeltà fino alla morte*
1946 — G. MATHIEU, *Il candeliere sotto il moggio, ossia vicende storiche ed estinzione della fede valdese in Val Pragelato*
1947 — A. ARMAND HUGON, *Le milizie valdesi al XVIII secolo*
1948 — D. BOSIO, *L'emancipazione dei Valdesi*
1949 — A. JALLA, *Le colonie valdesi in Germania nel 250° anniversario della loro fondazione*
1950 — A. ARMAND HUGON, *Le Valli valdesi dallo scoppio della rivoluzione al governo provvisorio (1789-1798)*
1951 — T.G. PONS, *Valdesi condannati alle galere nei sec. XVI e XVII*
1952 — E. AYASSOT, *Il primo tempio valdese della libertà. Il tempio di Torre Pellice, nel centenario della sua fondazione*
1953 — L. MARAUDA, *La parrocchia valdese di Villasecca e il suo tempio attraverso i secoli*
1954 — A. JALLA, *I Valdesi a Torino cento anni fa. In occasione del centenario del loro tempio*
1955 — C. DAVITE, *I Valdesi nella valle di Susa (note cronologiche)*
1956 — T.G. PONS, *Cento anni fa alle Valli. Il problema dell'emigrazione*
1957 — A. PASCAL, *I Valdesi di Val Perosa (1200-1700)*
1958 — A. PASCAL, *La fede che vince. Galeazzo Caracciolo marchese di Vico*
1959 — E. GANZ - E. ROSTAN, *Il centenario della colonizzazione valdese nel Rio de la Plata*
1960 — T. BALMA, *G.L. Paschale apostolo in Calabria, martire a Roma (1560)*
1961 — L. SANTINI, *Dalla Riforma al Risorgimento. Protestantismo e unità d'Italia*
1962 — A. RIBET, *La chiesa valdese di Milano*
1963 — R. COISSON, *I Valdesi e l'opera missionaria*

GIUSEPPE PLATONE

VALDESI E RIFORMA NEL PASSAGGIO DI CHANFORAN (1532)

con 14 illustrazioni nel testo



XVII FEBBRAIO 2014

CLAUDIANA - TORINO

www.claudiana.it

I S B N 978-88-7016-992-8

© Claudiana srl, 2014
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42
E-mail: info@claudiana.it
Sito web: www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Stampa: Stampatre, Torino

In copertina: Il monumento di Chanforan (Valle d'Angrogna), dettaglio dell'iscrizione; fotografia di Marco Scozzi.

Al Regidor Giorgio Tourn
da un suo vecchio *Coadiutor*



1. Il monumento di Chanforan, in Val d'Angrogna (Foto Landesbildstelle Baden).

Per molte chiese protestanti, in Europa e nel mondo, il cammino che ci sta portando all'appuntamento del 500° anniversario della Riforma luterana, nel 2017, è scandito da anni a tema. Quello del 2014 è la politica: potremmo dire il rapporto delle chiese con i poteri di questo mondo, la libertà di coscienza e diritti umani, la chiesa e la società. Nel 2015, in primo piano sarà la relazione tra arte visiva e Bibbia. Nel 2016, l'argomento da sviluppare sarà quello della globalità: ci si dovrà chiedere se i quattrocento milioni di protestanti storici nel «villaggio globale» hanno ancora qualcosa da dire e da fare. E finalmente si arriverà al 2017, l'anno anniversario della Riforma protestante (l'inizio viene datato a partire dall'affissione sul portone della chiesa del castello di Wittenberg delle 95 tesi di Lutero il 31 ottobre 1517) con manifestazioni, riflessioni, iniziative in tante parti del mondo. E certamente anche in Italia.

Alcuni mesi fa, quando Susanna Peyronel – attuale presidente della Società di studi valdesi – mi ha chiesto di riprendere in mano la questione di Chanforan, ho subito pensato che una riflessione su tale tema poteva in effetti costituire un utile contributo di parte valdese per l'appuntamento del 2017. La svolta avvenuta a Chanforan nel 1532 segna, infatti, il passaggio del valdismo dal Medioevo all'età moderna. Si trattava per me di riscrivere e aggiornare le pagine divulgative che avevo pubblicato nel 1982 sugli eventi di Chanforan, in occasione delle celebrazioni che si svolsero una trentina di anni fa. Tale pubblicazione, col tempo, era andata esaurita. Ho così accettato volentieri di riprendere in mano quel vecchio lavoro, convinto come sono, anche oggi, che gli eventi di Chanforan rimangano di stringente attualità.

Le domande che il passaggio storico del 1532 esprime sono ancora tante. Furono i valdesi medioevali completamente omologati dalla Riforma di Lutero, Bucero, Ecolampadio e Zwingli, e soprattutto dalla Riforma «in versione Farel», che sarebbe sfociata più tardi in quella di Calvino? I 350 anni di vita clandestina del valdismo – collegato nella sua dispersione europea alla figura dei *barba* (i predicatori itineranti) – vennero, nei giorni di Chanforan, completamente cancellati? A Chanforan si consumò una completa frattura con il passato? Fu quindi una separazione necessaria per potere transitare dal Medioevo all'età moderna, senza inutili zavorre?

Studiando i testi che ho potuto prendere in considerazione, i fatti non delineano un profilo in bianco e nero. Si trattò certamente, per i valdesi, di un passaggio notevole. Ma la storia che precede Chanforan, attraversata da quella spiritualità per certi versi simile a quella “francescana” e cantata nei poemetti valdesi, quell'esplicito e radicale biblicismo, quell'assidua e attenta “cura delle anime” praticata dai *barba* lungo le vie di un'incredibile itineranza, quell'insopprimibile

riserva critica verso la chiesa che vuole “costantinamente” il potere, e lo ama, anche se usa un linguaggio profetico... bene, tutto questo e altro ancora non è stato sepolto a Chanforan. Molti tratti di questa lunga esperienza medioevale sono infatti rimasti nel Dna del mondo valdese riformato. Tratti che, storicamente, ogni tanto riappaiono evidenti, altre volte restano latenti.

Questo ci fa dire che la «spiritualità valdese» ha una storia che arriva da molto lontano. Essa non nasce a Wittenberg il 31 ottobre del 1517, ma piuttosto a Lione nel 1174. Non è un dettaglio. Sono proprio quei secoli di nascondimento e frantumazione, di elaborazione di una propria visione teologica e di etica radicale, quelli che condurranno i valdesi al confronto con i riformatori. L'appuntamento di Chanforan fu inevitabile. E in quel decisivo incontro, i nuovi aspetti teologici e ecclesiologici che vennero accolti (e solo lentamente metabolizzati) non cancellarono del tutto alcuni tratti identitari del valdismo dei secoli precedenti, fermo restando che ogni secolo ha avuto il suo particolare valdismo. A Chanforan, insomma, aspetti antichi e nuovi s'intrecciarono in modo del tutto singolare. Ripercorrere quegli eventi ci permette così di contribuire, con maggior consapevolezza, alla riflessione comune sul significato profondo della Riforma protestante, che in definitiva è patrimonio prezioso dell'intera ecumene cristiana. Al di là di ogni spirito celebrativo o autoreferenziale, l'esperienza del valdismo medioevale occupa un posto importante anche nella famiglia protestante riformata.

L'OBELISCO VALDESE DEL 1932

Venne a cercarmi una sera Etienne Benech, l'anziano del Concistoro che viveva a Cacet. C'era una pietra lunga tre metri da trasportare dal Sali, dalle parti della Rocciaglia fin giù sui prati di Chanforan. Va bene – ricordo d'avergli risposto – ma per trasportare una pietra così grande ho bisogno di almeno sei o sette uomini robusti. Benech acconsentì e mi affidò l'incarico. Così, nel giro di poco, misi insieme le persone necessarie e andai su verso la Rocciaglia con i muli. Il lavoro di trasporto durò un'intera giornata, con l'occasione aggiustammo la mulattiera in diversi punti e soltanto a notte arrivammo sul posto [...]. *Pierre l'ancien*, maestro alla scuoleta Beckwith di Cacet, che una volta ai suoi bambini aveva raccontato che quella strana pietra lungo la strada c'era sempre stata e che sarebbe rimasta lì per l'eternità, ora che l'aveva vista portare via sotto i suoi occhi increduli volle pagarci da bere: due lire per una bottiglia di rosso di Prarostino che bevemmo all'osteria del Capoluogo d'Angrogna. Il giorno dopo salì da Torre Pellice un certo Geymet, aiutato da diversi uomini, che costruirono un cavalletto e grazie ad una robusta catena, pian piano, tirarono su questa grande e lunga pietra nel prato di Chanforan.

Così mi raccontava il trasporto del monolito, nell'estate del 1980, Enrico Bertot (classe 1898), nella sua casa ai Malan d'Angrogna. Mi mostrò pure l'annotazione di quel viaggio sul suo registro di trasportatore (con i muli). L'impresa di trasportare il monolito venne finanziata dalla Tavola valdese. Il progetto del monumento

commemorativo portava la firma del prestigioso artista Paolo Paschetto della Regia Accademia delle Belle arti di Roma. L'obelisco poggia su di un'ampia base in pietra, con la raffigurazione marmorea di una Bibbia aperta e la scritta, in francese: «La Bible», mentre, sulla pagina a fronte si legge: «Sois fidèle», citazione del testo di Apoc. 2,10: «Sii fedele sino alla morte [...]». Sovrasta il tutto il simbolo del «*Lux lucet in tenebris*». Il monolito, nelle intenzioni dell'artista, doveva essere prelevato non da una pietraia qualsiasi ma doveva essere estratto da quell'insieme di «pietre testimoni di antiche lotte e di indimenticabili sacrifici» denominato Rocciaglia: il luogo impervio dal quale i valdesi scaraventarono massi sulle truppe sabaude risalenti la Valle d'Angrogna nel 1560. Le spedizioni militari per conquistare la borgata di Pra del Torno, nel transitare sotto il contrafforte della Rocciaglia, erano puntualmente accolte da gragnuole di sassi. La «cittadella valdese», grazie alle pietre della Rocciaglia, divenne inespugnabile. Per il nuovo monumento non poteva quindi esserci, secondo l'artista, pietra più significativa di quella.

Una lapide marmorea posta sotto il monolito scandisce queste parole:

Qui dove or sono quattro secoli
l'antica chiesa valdese raccolta nel sinodo¹ di Chanforan
consacrava la propria solidarietà con le chiese
della Riforma e offriva loro in dono
regale la Bibbia tradotta da Olivetano
le unioni cristiane del Piemonte
a ricordo solenne del fatto questo
monumento elevano e dedicano.

Trent'anni fa, rileggendo i giornali dell'epoca e raccogliendo alcune testimonianze orali, potei ricostruire, a grandi linee, l'atmosfera e le dinamiche di quelle due fatidiche giornate del 1932: la domenica 28 agosto che vide l'inaugurazione del monumento, e quella di giovedì 8 settembre quando l'opera venne ufficialmente consegnata alla Tavola valdese. In entrambe le occasioni, fin dalle prime ore del mattino, una folla salì a piedi, partendo prevalentemente da Torre Pellice (ma anche dalle Valli Chisone e Germanasca) verso la radura di Chanforan, non lontano dal villaggio del Serre in Val d'Angrogna. Le cronache raccontano che il 28 agosto circa 1800 persone, in stragrande maggioranza giovani, si diedero appuntamento, malgrado il tempo carico di nuvole, sotto quegli annosi castagni (oggi scomparsi) dove 400 anni prima si era svolto il famoso incontro. L'8 settembre del 1932, invece, vedrà i deputati del sinodo valdese recarsi direttamente, insieme a una folla numerosa, sui prati di Chanforan per commemorare degnamente lo storico evento.

¹ Il termine «sinodo», invalso nell'uso per indicare l'evento di Chanforan, in realtà è qui utilizzato in modo improprio. È un evidente anacronismo. Nel 1532 il mondo della Riforma non aveva ancora chiese costituite che potessero indire un sinodo inteso, in senso riformato, come l'assemblea dei pastori e laici deputati (il termine era invece utilizzato dal mondo cattolico per indicare l'assemblea dei preti della diocesi). «Consilium generale» sarebbe invece il termine storicamente esatto per indicare l'assemblea di Chanforan.



2. Il pastore Jules Tron scopre il monumento, 28 agosto 1932 (fotografia di Henri Peyrot, Archivio Fotografico Valdese).



3. Inaugurazione del monumento di Chanforan: discorso del pastore Jules Tron, 28 agosto 1932 (fotografia di Henri Peyrot, Archivio Fotografico Valdese).

Per gli organizzatori dell'anniversario l'idea guida era, in entrambe le occasioni, quella di poter rivivere, in qualche modo, l'antica assemblea del 1532 che si svolse, per dirla con le parole della dichiarazione conclusiva dell'assemblea di Chanforan: «en presència de tuti li ministri et ecian dio del populo». Il cronista del periodico "La Luce" così descriveva l'atmosfera di quell'intensa giornata sinodale: «Mentre ascoltavamo a Chanforan la vibrante rievocazione dello storico sinodo vedevamo in spirito gli antichi *barba* valdesi, in quello stesso pianoro, a discutere le dottrine cristiane sulla base incrollabile della Parola di Dio». Dopo il culto, si svolse la cerimonia ufficiale di consegna del monumento da parte del Gruppo Piemonte delle Associazioni cristiane dei giovani (Acdg) alla Tavola valdese. Seguirono i discorsi. L'elenco prevedeva una quindicina di messaggi, molti dei quali erano di delegati esteri, perché il sinodo del 1932 vide una assai nutrita presenza di delegazioni straniere: la Chiesa presbiteriana d'Inghilterra e quella della Scozia; la Chiesa riformata di Francia; la Chiesa luterana di Svezia; una delegazione presbiteriana degli Stati Uniti; si aggiungeva pure una nutrita presenza di ecclesiastici svizzeri. In particolare il pastore Marc Borel, del cantone di Neuchâtel, consegnò per il Museo valdese un medaglione raffigurante il riformatore Guillaume Farel che aveva preso parte, 400 anni prima, all'assemblea di Chanforan.

L'orazione ufficiale fu tenuta da Ernesto Comba, il quale espresse la cifra teologica della "svolta" valdese affermando, senza mezzi termini, che a Chanforan 400 anni prima si dispiegò: «una sapienza provvidenziale, e non già errore, l'adesione alla Riforma; ed anziché impoverimento, fu salvezza». Comba lanciò all'assemblea anche due parole-chiave volte ad attualizzare lo storico evento: fedeltà del popolo valdese alla Parola di Dio, e unione del popolo evangelico italiano. In quel discorso Comba parlò coraggiosamente dell'uragano che stava per abbattersi sull'intera Europa, presagendo così l'ascesa di Hitler al cancellierato, evento che si realizzerà a distanza di pochi mesi. Sull'orizzonte storico e teologico proposto dai vari oratori, spiccava un tratto comune: Chanforan costituiva un evento storico di straordinaria importanza «in cui lo antico valdesismo e la giovane Riforma Protestante, i due grandi movimenti riformisti della chiesa, s'incontrarono solennemente, si squadronarono, si riconobbero fratelli e si tesero la mano di associazione».

PIÙ CALVINISMO, MENO VALDISMO?

Il giurista valdese Giorgio Peyrot (1910-2005), che nel 1932 partecipò alle varie iniziative promosse per celebrare il 400° anniversario di Chanforan, mi rese partecipe, una trentina di anni fa, di questa sua personale valutazione dell'evento commemorativo:

La giornata anniversaria del Sinodo si svolse tutta quanta all'insegna di una vivace riscoperta dei valori del calvinismo. Si tentò insomma di rimettere al centro dell'attenzione l'insegnamento dei riformatori. Fu un discorso nuovo che finì col

ripercuotersi positivamente negli ambienti giovanili evangelici ancora divisi tra ACdG e FGV (Federazione Giovanile Valdese) le cui tensioni nel corso del Sinodo del 1932 si erano, a più riprese, fatte chiaramente sentire.

In effetti, se si leggono i resoconti di quel sinodo, si coglie la contrapposizione tra la prospettiva della neonata Federazione giovanile valdese tutta interna alla propria chiesa e quella aconfessionale, internazionale e interdenominazionale dell'AcDg. Il sinodo tentò di delimitare gli spazi d'azione dei due movimenti giovanili invitandoli alla concordia, cercando di evitare gli sterili attriti e le dure contrapposizioni, che frequentemente insorgevano. Nell'aprile del 1932 un gruppo di pastori che facevano riferimento al pastore di Roma Paolo Bosio perorarono la causa della Fgv presso la Tavola valdese, affinché questa: «chiarisse la situazione penosa che si è venuta creando per il lavorio intenso di accaparramento di una festa della Chiesa valdese a prò di enti che non appartengono alla Chiesa valdese». Il timore era legato al fatto che, se la consegna del monumento commemorativo da parte dell'AcDg si fosse svolta durante la giornata del 15 agosto (festa tradizionale popolare valdese), il gesto avrebbe irritato senz'ombra di dubbio gli animi. Assistere alla donazione ufficiale del monumento alla Chiesa valdese «non da valdesi ma da un'associazione aconfessionale composta da elementi eterogenei: non esclusi i cattolici romani!» era improponibile.

L'ipotesi della consegna del monumento di Chanforan alla tradizionale festa valdese del 15 agosto fu prudentemente scartata. L'inaugurazione del monumento, voluto dalle AcDg e progettato da Paolo Paschetto si svolse la domenica 28 agosto, alla presenza del vicemoderatore della Tavola Luigi Marauda, mentre Ugo Janni tenne il discorso ufficiale sul significato ideale del sinodo di Chanforan del 1532. In quell'occasione intervennero anche Mario Falchi, leader delle AcDg («Guardando dalla quarta pietra miliare») e lo storico Jean Jalla («Il Sinodo di Chanforan e la Bibbia di Olivetano»). I vari contributi, pur da angolature diverse, sottolinearono il valore storico e decisivo per gli sviluppi ulteriori del valdismo post 1532. Il monumento ormai inaugurato poteva così essere finalmente consegnato alla Chiesa valdese durante il momento più alto della sua vita ecclesiastica, che è appunto il sinodo. Tutto si armonizzava così con l'atto sinodale dell'anno precedente, il 1931, che deliberava come: «il Sinodo del 1932 dedicasse una delle sue sedute a commemorare la ricorrenza del 4° centenario del Sinodo di Chanforan riunendosi, in forma regolare ed ufficiale, sul luogo stesso dove, il 12 settembre del 1532, fu convocata la storica assemblea». Una scelta questa, che permise di dare alla consegna del monumento una cornice più ampia e internazionale.

La Société d'Histoire Vaudoise per l'occasione pubblicò un *Bollettino speciale commemorativo del Sinodo di Chanforan*, con contributi di Ernesto Comba (*I Valdesi prima del Sinodo di Chanforan*), di Jean Jalla (*Le Synode de Chanforan e La Bible d'Olivetani*), di Arturo Muston (*I valdesi dopo il Sinodo di Chanforan: 1532-1561*). Nella progettazione dell'opuscolo il seggio della Società (Davide Jahier, V. Alberto Costabel, Teofilo Pons, Giovanni Jalla, Epaminonda Ayassot) si era fatto parte diligente nel voler ripercorrere l'evento, mettendone in luce «la storica importanza senza esagerazioni, né partito preso». Quella distinzione tra inaugu-

razione e consegna del monumento esprimeva anche la tensione con l'AcDg (associazione nata a Londra nel 1844 col nome di Ymca, Young Men Christian Association), che in Italia, in ambito protestante, era approdata nel 1851. Lo statuto del sodalizio chiariva come «le ACdG riuniscono in un sol fascio tutti i giovani, che riguardando a Gesù Cristo come al loro Salvatore e Dio, secondo le sacre Scritture, vogliono essere suoi discepoli nella fede e nella vita, e lavorare insieme per estendere il Regno del loro Maestro». La cornice degli eventi inaugurali del monumento a Chanforan fu quindi internazionale ed ecumenica.

Dieci anni dopo l'inaugurazione del monumento di Chanforan, sulle pagine de "L'Appello", Mario Alberto Rollier, nel rileggere con «un certo distacco» i discorsi ufficiali tenuti in quell'occasione, riteneva che, tutto sommato, la questione del calvinismo fosse passata in second'ordine. Non solo. Sosteneva infatti Rollier che i discorsi ufficiali, tenuti in occasione del quarto centenario di Chanforan, avrebbero sostanzialmente tentato di «sminuire il significato dell'adesione dei Valdesi alla Riforma», nel tentativo di «difendere i Valdesi dalla critica di essersi fatti assorbire dalla Riforma». Secondo Rollier, dunque, il 400° anniversario di Chanforan, nei suoi contenuti, fu troppo sbilanciato nel voler rivendicare «un'originalità valdese di fronte alla Riforma, consistente nel radicalismo ascetico di Valdo».

Il fattore Chanforan ha sovente acceso (potrei fare decine di esempi) l'inesauribile confronto, tipico della cultura valdese, tra storia e teologia. Confronto non privo di polemiche, interrogativi, interpretazioni, giudizi. A Chanforan si consumò consapevolmente il tradimento degli antichi ideali? Fu cedimento o scelta inevitabile per non scomparire dalla scena della storia? Altre domande, un po' peregrine, che puntualmente ritornano: che cosa sarebbe successo se a Chanforan i valdesi non avessero accettato la Riforma protestante? Sarebbero scomparsi per sempre come altri movimenti ereticali medioevali?

L'intensa stagione di riflessioni storiche e teologiche suscitate dall'anniversario del 1932 tramontò in fretta. Quell'obelisco eretto a Chanforan stava là a significare che la questione, nella Chiesa valdese, era stata graniticamente chiarita una volta per tutte. La scelta irreversibile era stata compiuta. D'allora in poi per i valdesi iniziava un'altra storia. Sicché, fatte salve alcune lodevoli eccezioni (penso in particolare al dibattito successivo tra «prima» e «seconda Riforma») la questione sembrò sostanzialmente risolta. Gli interrogativi concernenti il divario tra il «pre-Chanforan», vissuto dai valdesi nel nascondimento e nel radicalismo evangelico e il «post-Chanforan» della nuova fede riformata avevano ricevuto, dagli storici valdesi, risposte esaurienti, fermo restando il fatto che il fascismo esercitato dal Medioevo valdese sull'immaginario collettivo delle comunità era tutt'altro che spento. Lo dimostra, a metà degli anni Venti, la realizzazione di un film sulla vicenda valdese. L'iniziativa, piuttosto costosa, fu fortemente voluta dal pastore valdese Paolo Bosio che riuscì a convincere la Tavola valdese della bontà dell'impresa. L'idea vincente era quella di costruire un biglietto da visita in celluloide del mondo valdese utilizzando lo strumento comunicativo più nuovo sul mercato, che tra l'altro era in forte espansione. Realizzata in tempi rapidi, la prima del film intitolato *I valdesi* si tenne a Roma, di fronte alle principali autorità, nel 1924. Risultato: la pellicola fu immediatamente sequestrata dalla cen-

sura fascista con l'accusa di vilipendio alla religione di stato. Una copia del film verrà comunque portata negli Stati Uniti e depositata negli uffici dell'American Waldensian Aid Society. La tanto preziosa, quanto ormai dimenticata, pellicola tornerà in Italia soltanto sessant'anni dopo. E per l'occasione verrà proiettata nel corso di una serata pubblica durante il sinodo del 1983. Cito questa curiosa vicenda per dire che nel palinsesto di questo primo film sulla vicenda storica valdese, la parte medioevale è piuttosto corposa (la pellicola è attualmente in restauro in vista di una sua prossima fruizione).

A CHE COSA PENSI QUANDO DICI: CHANFORAN?

L'interesse storiografico su Chanforan, nel mondo valdese, si riaccende negli anni Ottanta, con l'avvicinarsi del 450° anniversario dello storico evento. La parola stessa «Chanforan», ben conosciuta nell'immaginario dei valdesi delle Valli, a che cosa realmente rinvia? Al trampolino da cui lanciarsi nell'era moderna? La fine tombale del valdismo antico? La Bibbia tradotta da Olivetano?



4. Celebrazione del 450° anniversario dell'assemblea di Chanforan (1982).

Nell'autunno del 1981, alla vigilia del 450° anniversario di Chanforan, mi feci promotore di una breve inchiesta in Val Pellice, senza pretese scientifiche. Nell'arco di alcune settimane, rivolsi a un centinaio di persone valdesi (in Val d'Angro-

gna e in Val Pellice) il seguente interrogativo: che cosa significa oggi per lei Chanforan? La maggioranza delle risposte identificavano il termine Chanforan con la decisione di far tradurre la Bibbia in lingua francese. Alcuni, non molti per la verità, nel corso dell'inchiesta parlarono di Chanforan come di una «svolta storica», capace di imprimere al movimento valdese un nuovo profilo ecclesiastico. L'altro dato che emergeva da questa piccola ricerca sul campo era che molti intervistati si chiedevano che fine avessero fatto i *barba*, che per oltre tre secoli erano riusciti a tenere insieme una costellazione di gruppi, famiglie e realtà spirituali disperse in tante parti d'Europa. «Probabilmente erano diventati – questa la conclusione più frequente che avevo raccolto – tutti quanti pastori valdesi».

Guardando oggi, nel 2014, a quell'estate del 1982 e alle varie manifestazioni di allora per il 450° anniversario di Chanforan, ritengo che quell'anniversario fu certamente una preziosa occasione per affrontare, e approfondire, temi storici e teologici importanti. Ma tali riflessioni e approfondimenti vennero svolti soprattutto all'interno del mondo valdese, rivelando così il bisogno di comprendere nuovamente la propria identità. Il comitato per le celebrazioni del 450° anniversario faceva capo alla chiesa valdese di Angrogna. Esso propose, in accordo con la Tavola valdese, un denso programma di iniziative, a carattere anche internazionale, che inanellavano, da maggio a settembre, un susseguirsi di giornate di studi, passeggiate storiche, mostre, concerti, dibattiti.

Nei giorni subito precedenti l'apertura del sinodo nel 1982, si svolse il XXII Convegno di studi della Società di studi valdesi, dedicato a *Riforma e movimenti religiosi in Italia*. L'argomento Chanforan fu trattato storicamente in modo approfondito, grazie anche ad alcune novità storiografiche di cui dirò più avanti. Nella domenica d'apertura del sinodo, il 22 agosto 1982, i templi valdesi della Val Pellice restarono chiusi perché si potesse svolgere un culto unificato all'aperto sui prati di Chanforan, al quale parteciparono centinaia di persone. La giornata commemorativa si svolse il 12 settembre (in concomitanza della data d'inizio della storica assemblea: 12 settembre del 1532) di fronte a un migliaio di persone. Per l'occasione erano presenti delegazioni da varie parti d'Italia, assieme a rappresentanti dalla Francia (Luberon, Briançon) dalla Svizzera (Berna, Neuchâtel, Ginevra) e dalla Germania (erano presenti i delegati della Deutsche Waldenservereinigung, del Waldenser Freundeskreis e della comunità di Esslingen/Sulzgries).

Nel culto commemorativo, il testo della predicazione fu tratto dal libro di Giosuè (1,8): «Questo libro della legge non si diparta mai dalla tua bocca, ma meditalo giorno e notte». Dopo il concerto della corale della chiesa valdese d'Angrogna, il pastore valdese Giorgio Tourn, allora presidente della Società di studi valdesi, propose alcune stimolanti riflessioni. Eccone un assaggio:

[...] nel 1532 un'assemblea di credenti, senza neppure un ordine del giorno, ha stroncato quella che era la mentalità di 15 secoli di storia; ha stroncato l'idea che esiste una gerarchia, che c'è chi decide e chi obbedisce, chi sa e chi non sa. 450 anni fa un'assemblea composta da Barba vecchi e giovani, da alcuni intellettuali d'Oltralpe e dalla gente d'Angrogna ha praticamente espresso questa realtà: che la chiesa è una comunità che vive e si esprime nella sua libertà, e che non ha bisogno né di gerarchie né di capi.

IL TESORO MEDIOEVALE SMARRITO?

Il Novecento ha registrato, particolarmente a partire dal 400° anniversario dell'assemblea di Chanforan del 1932, un ricco dibattito, storico e teologico. Certo le riflessioni storiche e teologiche su quell'avvenimento si sono svolte prevalentemente in ambito valdese, ma non in modo esclusivo, poiché la questione è parte integrante della storia religiosa europea. Con ogni evidenza, la discussione intorno a Chanforan non è conclusa. Essa riparte gagliarda, sempre e di nuovo, man mano che si scoprono e si analizzano nuove fonti, capaci di fornire informazioni attendibili su quel lontano mondo a cavallo tra il XV e XVI secolo. Le riflessioni svolte negli anni Trenta del secolo scorso tentarono, solo in minima parte, di recuperare l'originalità del valdismo medioevale di fronte alla Riforma.

Ernesto Buonaiuti, storico e teologo modernista cattolico scomunicato, vicino agli ambienti protestanti italiani e svizzeri, commentando l'evento storico di Chanforan ebbe a scrivere: «Un giorno [...] si vedrà ancor meglio come il Valdesismo delle origini è al cuore dell'unica grande Riforma italiana». Ma erano solo timidi accenni, colti qua e là. L'assemblea di Chanforan veniva prevalentemente letta attraverso la lente neo-calvinista, di fatto minimizzando la lunga vicenda medioevale valdese, considerata un fenomeno marginale legato ai ceti subalterni; e portando così acqua a quel mulino storiografico che relegava il valdismo a setta moralista, a confraternita incapace di spiccare il volo verso alte riflessioni teologiche.

Negli anni Trenta l'attenzione del protestantesimo storico italiano rimase soprattutto concentrata sugli esiti del dopo Chanforan, ovvero sulle conseguenze derivanti dalla scelta del valdismo di entrare nella corrente riformata, dando quasi un colpo di spugna sulla stagione che precedette l'incontro con i riformatori. Lo stesso Karl Barth, che negli anni Trenta rinnovò energicamente la riflessione teologica protestante, si muove, storicamente, a partire dalla soglia dei grandi riformatori: Lutero, Zwingli, Calvino... L'eredità teologica e spirituale delle eresie medioevali non fu tenuta in considerazione. Nell'immediato secondo dopoguerra fu un barthiano della statura di Giovanni Miegge a rilanciare la feconda tensione tra il prima e il dopo Chanforan.

Miegge, pur scrivendo nel 1932 che «dopo la Riforma non è possibile altro Valdismo che quello di Chanforan», finì col riconoscere l'importanza del valdismo medioevale percorso da una grande ricchezza spirituale. Nel 1949, lo stesso Miegge invitava a guardare in una nuova direzione:

Non vi è nessuna ragione, che la nostra fedeltà alla Chiesa valdese post-Chanforan ci faccia dimenticare il movimento valdese pre-Chanforan. Vi sono forse nella Riforma medioevale dei motivi capaci di una risonanza più viva, nel momento storico in cui viviamo, del tema, per quanto necessario e altissimo, della giustificazione per fede; vi è un dinamismo, soprattutto, che dovrebbe essere ritrovato; e vi sono anche le condizioni ambientali favorevoli, come è dimostrato dall'intensa fermentazione di movimenti spontanei, di natura schiettamente popolare, ai margini delle Chiese Evangeliche costituite. Rappresentare, nei loro confronti, la solidità

teologica, la continuità ecclesiastica, come facciamo, polarizzare la loro eventuale cristallizzazione verso organizzazioni stabili, è anche certo una missione; ma è dopo tutto, una missione di moderati, di adulti, di «beati possidentes»: è possibile che l'eredità dei discedenti di Valdo e dei Barba si riduca a questo?

Questa intuizione feconda troverà presto riscontri e notevoli approfondimenti sul piano storiografico. Penso in particolare, negli anni Sessanta, agli studi di Amedeo Molnár o a quelli di Jean Gonnet o di Valdo Vinay, che hanno, rinvigorito – per limitarmi al nostro ambito di studio – la riscoperta dei movimenti pauperistici ereticali del Medioevo. Nel 1974, in occasione dell'ottavo centenario del movimento valdese, l'interesse e gli studi sulla cosiddetta «prima Riforma» si moltiplicarono. Sulle pagine della rivista della Facoltà valdese di teologia, “Protestantesimo”, proprio in quell'anniversario, Giorgio Tourn così inquadrava la riscoperta della vicenda valdese medioevale:

L'interesse teologico che spinge i credenti della nostra generazione verso la prima Riforma e lo conduce a compiere una rilettura della loro testimonianza, non è dunque veramente culturale: la giovane chiesa o la chiesa giovane della seconda metà del secolo si volge al passato medioevale con lo stesso spirito discepolare con cui la generazione evangelica della prima metà aveva iniziato e condotto il suo colloquio con i grandi della Riforma.

Brillante espressione di questo vivace interesse per «le ricchezze e l'attualità del pensiero valdese medioevale» fu l'uscita, sempre nel 1974, del documentato volumetto di Franco Giampiccoli e Carlo Papini su *L'eredità del valdismo medioevale*. In quell'anno, celebrato come anniversario della nascita del movimento valdese, fu dato alle stampe il volume di Jean Gonnet e Amedeo Molnár: *Les Vaudois au Moyen Age*. Testo che era il frutto maturo di anni di studio e minuziose ricerche dei due storici. Sono anche gli anni in cui la Claudiana pubblica antichi testi valdesi, sotto la cura scientifica di Enea Balmas. Sul tavolo cominciarono ad arrivare le prime importanti ricerche di Grado G. Merlo: penso in particolare al suo *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, e al coinvolgente *Valdesi e valdismi medioevali*, uscito più tardi.

Molnár, in particolare, documentava quanto il valdismo del Sud Europa traesse beneficio dall'incontro con l'Unità dei Fratelli boemi. Specialista della Riforma boema del Quattrocento fu Romolo Cegna, i cui testi: *Fede e etica valdese nel Quattrocento* e *Medioevo cristiano e penitenza valdese* sono illuminanti circa i rapporti tra valdismo e hussitismo. La riflessione teologica degli eredi di Jan Hus conferirà una più robusta ossatura al valdismo nel suo tormentato rapporto con la società. L'hussitismo nasce in ambiente universitario ed ebbe una rapida capacità di penetrazione sociale. Esso propose una vera rivoluzione sociale e culturale (da qui l'utilizzo del termine di «prima Riforma») in un vasto programma che coinvolse larga parte del valdismo. Ed è appunto questa sintesi valdo-hussita, quella che cominciò a strutturarsi già a partire dai primi decenni del XV secolo: una sintesi che in prospettiva preparò la diaspora valdese al suo definitivo ingresso nella famiglia riformata.

UN «PEZZO» IN PIÙ DEL PATRIMONIO VALDESE

Il monumento di Chanforan è parte di quel ricco patrimonio di memoria e storia che i valdesi hanno cominciato a valorizzare a partire, anche, dalle letture che altri hanno fatto della loro stessa storia, a cominciare dalla seconda metà del XVIII



5. Monumento di Chanforan in costruzione: Paolo Paschetto sulla passerella, a destra Attilio Jalla; luglio 1932 (Archivio Fotografico Valdese).



6. Bozzetto del monumento di Chanforan realizzato da Paolo Paschetto; gesso, 1932 ca (Torre Pellice, Museo Valdese).

secolo, quando nacque in Gran Bretagna, in ambito protestante, tutta una vasta letteratura di viaggio e una ricerca delle «tracce materiali del passato» dei valdesi che, in qualche modo, diverranno uno stimolo nel valorizzare i luoghi più significativi della vicenda valdese, divenuta patrimonio comune dell'Europa riformata. Molte fasi di questo lungo processo di costruzione del patrimonio culturale valdese sono state identificate e analizzate nel corso di un convegno organizzato, nel settembre del 2006, dalla Società di studi valdesi in occasione del suo 125° anniversario: *Heritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*. Storicamente una linea di confine del lungo processo identitario della piccola patria valdese, nell'intreccio tra geografia, storia, lingua, fede, è stata tracciata dal 1848, l'anno dell'emancipazione. I luoghi storici e il nuovo Musée vaudois (inaugurato a Torre Pellice in occasione del bicentenario del Rimpatrio) diventano un riferimento importante nel momento in cui il mondo valdese si apre all'Italia, nella prospettiva dell'evangelizzazione. Daniele Jalla, che ha ripercorso acutamente questo «processo fluido» di costruzione di un patrimonio complesso come quello valdese, ne mette a fuoco il senso. La storia valdese in buona sostanza è sempre quella ma, nella dialettica tra la dimensione locale e quella nazionale, di volta in volta cambia la prospettiva di lettura della vicenda storica. Così, per rimanere agli ultimi due secoli: nel Risorgimento la lettura della storia valdese è

fatta prevalentemente in toni epici, più tardi, dagli anni Venti del Novecento, per dirla con Jalla: «i luoghi storici sono eretti a monumento di una lotta per la “libertà di coscienza”. Si attribuisce loro una cifra nuova e diversa che è impensabile separare dal tempo e dal contesto, per quanto implicito o relativo possa essere il loro valore antagonistico al regime o alla chiesa cattolica».

... E TORNIAMO ALL'INIZIO DEL XVI SECOLO

Agli inizi del XVI secolo, lo stato di confusione e corruzione in cui versava, specialmente in Italia, la chiesa romana andava di pari passo con un crescente interesse da parte di strati della popolazione per le questioni religiose. Il collante religioso, capace di tenere insieme le masse, procedeva dall'esercizio di un potere che faceva leva, prevalentemente, sulle coscienze alimentando paure intorno ai possibili esiti drammatici per le anime una volta che fossero transitate nell'aldilà. Una leva, quella della paura, del timore del giudizio divino e della sacralità dei misteri, che aveva importanti ricadute economiche e politiche. La questione religiosa era un potente fattore di unità. Questa unità, formale e imposta dall'alto, era fortemente attraversata da correnti dissenzianti dentro e fuori la chiesa. Non c'era quasi luogo in cui non si denunziassero, a livello popolare, gli sprechi e l'abbandono delle proprie responsabilità da parte del clero. Il malcontento albergava anche tra alcuni vertici della chiesa che lamentavano una certa disolutezza dell'istituzione ecclesiale. Una commissione cardinalizia, nell'inviare il proprio rapporto al papa (Paolo III) nel 1538 così si esprimeva: «Quale spettacolo terribile per un cristiano che percorre l'orbe cattolico! Tutti i pastori religiosi sono tanto corrotti che diventano un grande scandalo per i secolari e sono di grande nocumento col loro esempio. E nella maggior parte dei conventi di monache si commettono pubblici sacrileggi, con grande sdegno degli abitanti delle città».

Non c'è quindi da stupirsi se, in una situazione tanto difficile ma anche effervescente, gli scritti dei riformatori e le nuove idee religiose che arrivavano d'Oltralpe, veicolati dagli eserciti, da viaggiatori od oscuri predicatori, trovassero, anche in Piemonte, un terreno particolarmente fertile. Per fare un solo esempio, nel 1519 all'Università di Torino vennero apertamente discusse alcune tesi luterane. Ma la caccia all'eretico non permetteva né aperto proselitismo, né libera circolazione delle idee nel senso che noi oggi diamo a questo termine. L'inquietudine religiosa, le critiche al “sistema” ecclesiale non uscivano dall'ambito della clandestinità. Venire allo scoperto avrebbe voluto dire per il malcapitato essere rapidamente trascinato dall'Inquisizione alla condanna e quindi al rogo. Il collante religioso dispiegava tutta la sua forza impositiva seminando paura, sospetti e favorendo delazioni. Attraverso l'esercizio obbligatorio della confessione auricolare, si cercava di controllare e dirigere le coscienze. Il tutto ritmato da condanne esemplari.

In Piemonte, l'Inquisizione, sul finire del XIV secolo, aveva già disegnato una mappa precisa della diffusione dell'eresia valdese al di qua delle Alpi: Paesana,

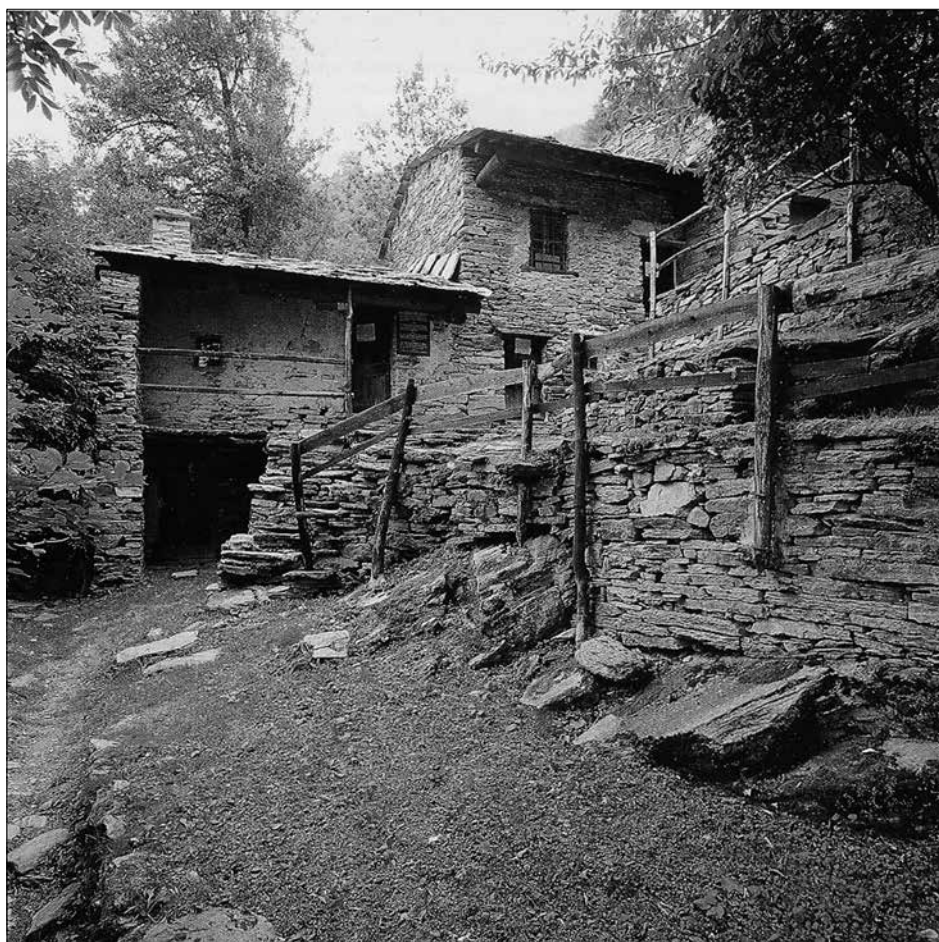
Susa, Almesse, Pianezza, Coazze, Giaveno, Chieri, Carignano, Bibiana e naturalmente le valli del Pellice e dell'Angrogna, del Chisone e della Germanasca. L'intensa attività itinerante dei *barba* collegava quel mondo segreto dei gruppi ereticali disseminati non solo nelle terre sabaude e nel Sud della Francia, ma anche in alcune parti d'Europa.

UNA DISPERSIONE EUROPEA BEN COLLEGATA

Alla vigilia degli avvenimenti che intendiamo raccontare, i valdesi franco-italiani o dei paesi latini, cacciati e decimati dall'Inquisizione, sono localizzati soprattutto in Provenza, nel Delfinato, in Piemonte, nelle Puglie e in Calabria. Agenti di collegamento di questa vasta diaspora ereticale sono i cosiddetti *barba* (che in occitano significa «zio»): un termine, utilizzato a partire dal XV secolo per indicare i predicatori itineranti valdesi. I *barba* si preparano alla loro missione nel corso di quattro o cinque inverni. La formazione si svolge prevalentemente in siti-rifugio ovvero «case» destinate all'accoglienza (denominate anche *hospitia* o *schola* o *studia*) dove i *barba* mandano a memoria brani del Nuovo Testamento insieme a note di commento. La preparazione è in vista di una missione da svolgere in coppia, come gli apostoli – uno più anziano d'età (*regidor*) e uno più giovane (*coadiutor*) – per visitare ed esortare gruppi e famiglie, disseminate in luoghi lontani e distanti tra loro anche migliaia di chilometri. Nella sola Val d'Angrogna la tradizione vuole che esistessero due scuole dei *barba*, una a Pradeltonno l'altra a Prassuit.

Nelle località ritenute importanti e feconde i *barba* si fermano anche una decina di giorni. In genere la loro permanenza in un medesimo luogo, risulta breve, anche per motivi di sicurezza. Celibi per scelta vocazionale e per necessità di ministero, sono quasi sempre in grado, sull'esempio di Paolo apostolo, di esercitare anche un mestiere manuale, o il commercio o la pratica di alcune arti mediche (salassi, impacchi, cavare denti...). Nella loro costante itineranza i *barba* mettono in conto la triste eventualità d'incappare – e quante volte è successo! – nella rete dell'Inquisizione. Come quel giovane «apprendista» *barba* Pierre Griot, *mulletier*, originario di Pradelato. I verbali del processo che fu intentato al Griot nel dicembre del 1532, ad Apt, dall'inquisitore Jean de Rome, ci permettono – come vedremo più avanti – di gettare uno sguardo sullo svolgimento dell'assemblea di Chanforan, alla quale il giovane *barba* aveva partecipato dall'inizio alla fine.

Siamo di fronte a un periodo storico lunghissimo, oltre tre secoli di storia, durante il quale generazioni e generazioni di predicatori e di gruppi si sono succeduti senza interruzione, attraverso un'organizzazione clandestina, trasmettendo saperi, esperienze, testi. È un'incredibile storia di identità e di continuità, alimentata da pochi scritti, da molte tradizioni orali, da poche persone, una continuità che ovviamente ha conosciuto, nel corso dei secoli, anche delle trasformazioni: quel valdismo d'inizio Cinquecento che si presenta a Chanforan non è più quello dei



7. Il *Coulège dei barba* a Pra del Torno, in Val d'Angrogna, ritenuta sede di una "schola" valdese (Foto Landesbildstelle Baden).

«pauperes de Lugduno» del XIII secolo. Distanze geografiche, influenze teologiche hanno costruito, nei secoli precedenti la Riforma, varie tipologie di valdismo.

Lo storico Grado Merlo parla, a ragione, di «valdismi» nelle loro varie differenziazioni, che presentano comunque tra loro forti tratti in comune. Come quello di mantenere vivo il mito dell'origine apostolica del movimento (più che il sentirsi seguaci di Valdo), o la centralità della Scrittura, o la povertà evangelica, come espressione di fedeltà al Cristo, alimentata da una lettura semplice e letterale (ma non sprovveduta) dei testi biblici. Una fedeltà che, veicolata da una predicazione in lingua corrente, condurrà spesso i *credentes* al martirio, ma da quel sangue e da quei roghi non nacque un'altra chiesa che intendesse contrapporsi all'unica esistente. Piuttosto il valdismo, in un grande spettro d'accenti e di luoghi,

percorreva in lungo e in largo il ventre molle della cristianità occidentale portandovi dentro, insieme ad altre forme di dissenso pure attive, l'insopprimibile esigenza di un evangelo radicalmente vissuto.

Non dimentichiamo che la presenza valdese era articolata su scala europea: dall'Austria alla Pomerania, alla Polonia; in Boemia, in Moravia e in Italia, dalle Puglie, alla Calabria, al Regno di Napoli; in Francia in alcune regioni meridionali come la Provenza e il Delfinato, comprese le vallate di Fressinières, l'Argentières, Vallouise vicine alle valli che in futuro saranno dette valdesi. È un'ampia geografia europea attraversata in modo discreto da un'insopprimibile nostalgia dell'era apostolica, un virus assai contagioso. Le cose cambieranno, come vedremo, negli anni delle scelte operate a Chanforan e con decisioni che arrivano da molto lontano. Chanforan è infatti lo sbocco di una ricerca teologica mai realmente conclusa, in grado però di conferire, nei primi decenni del XVI secolo, una nuova identità al valdismo tardomedioevale.

Dei *barba* itineranti e del loro mondo segreto, di questi instancabili testimoni dell'evangelo, l'immagine proposta da Girolamo Miolo, ex domenicano di Pinerolo, poi diventato pastore ad Angrogna (dal 1580 al 1593) ha trovato un suo posto tra gli storici. Sul finire del Cinquecento, con evidenti tratti apologetici, Miolo offre questo ritratto al vivo dei predicatori che quotidianamente rischiavano la loro vita per la causa evangelica:

Essi [i *barba*] erano persone d'una vita santa, molto sobrii et temperati, grandi nimici de i vitii reprimendoli vivamente et esortando continuamente alle virtù, et buone opere. Essi erano molto sperimentati in medicina e chirurgia havendo de i secretii in tali arti facilissimi, e nondimeno admirabili, e singolari. Essi travagliavano giornalmente a tradurre i libri della Bibbia nella loro lingua commune nella quale essi predicavano, et gli scrivevano di lor mani, et religavano tali libri.

L'oleografica immagine del Miolo (che evidentemente mette per iscritto la tradizione orale circolante sui *barba*) si ricollega idealmente allo stesso fondatore del movimento, Valdo, che fece tradurre nella «langue d'oïl» porzioni della Bibbia. Al Miolo insomma stava a cuore mettere in evidenza quel *fil rouge* costituito dalla realtà del testo biblico, che era al centro dell'esperienza religiosa del valdismo medioevale e che, aprendosi alla Riforma, s'irrobustì e si approfondì ulteriormente. Questi predicatori itineranti collegano i gruppi sparsi nelle città e nelle campagne dell'universo valdese, mettono ogni cosa in comune, vivono del loro lavoro ma anche di libere offerte del popolo a cui predicano, e s'incontrano, clandestinamente, più o meno una volta all'anno, in un'assemblea generale dove vengono prese le principali decisioni dottrinali e organizzative. Ovviamente, vuoi per il lungo periodo storico che caratterizza il fenomeno, vuoi per la vastità della diaspora, non possiamo pensare alla *societas* valdese come a una realtà monolitica. Essa conservava non pochi tratti della chiesa romana (per esempio le pratiche del digiuno, della preghiera delle ore, l'osservanza dei sette sacramenti...) ma, a partire dal XV secolo, era anche stata influenzata dall'hussitismo.

Agli inizi del XVI secolo, pochi anni prima che le idee luterane penetrassero negli ambienti valdesi, la dottrina e la pietà dei valdesi risentì fortemente dell'influenza che l'hussitismo boemo e in particolare l'Unità dei Fratelli (che aveva tra le sue file teologi valenti come Luca da Praga o Jan Augusta) esercitò nei loro confronti. La diaspora valdese ricevette dall'hussitismo un primo robusto inquadramento teologico. In particolare gli scritti di Luca da Praga, una volta che furono tradotti in provenzale, circolavano liberamente tra i *barba*. Non è quindi un caso che a Paesana, in Piemonte, nel 1510 un gruppo di contadini valdesi (influenzati dal radicalismo taborita) guardasse, con sussulti messianici, alla Boemia hussita come al paese lontano dal quale sarebbe giunto un principe di libertà che avrebbe fatto piazza pulita del feudalesimo, del clero e della chiesa corrotta, ristabilendo il vero culto cristiano. Utopie? Certo, ma l'intreccio con l'hussitismo preparò il terreno favorevole a quel *vis-à-vis* che si svolgerà, qualche anno più avanti con i rappresentanti della Riforma.

I tratti caratteristici della teologia e della pietà valdese, agli inizi del XVI secolo, sono ripercorribili grazie a fonti proprie (ovvero i manoscritti valdesi scritti in provenzale e conservati nelle biblioteche di Ginevra, Cambridge e Dublino di cui, come dicevamo, la casa editrice Claudiana cura, da anni, scientificamente la pubblicazione) e grazie ad alcuni protocolli dell'Inquisizione o manuali di controversia di parte cattolica. Per fare un solo esempio, l'arcivescovo di Torino Claude de Seyssel, in un'opera pubblicata nel 1520, ci offre una sintesi del pensiero valdese valligiano: rifiuto del purgatorio, del culto di Maria, dei santi, del giuramento, della menzogna, della gerarchia ecclesiastica. L'arcivescovo conclude la sua sintetica descrizione dei valdesi: «non credono che all'Evangelo che essi spiegano alla lettera respingendo l'interpretazione ufficiale della Chiesa». Claude de Seyssel aveva provato, nel 1517, a offrire ai valdesi l'indulgenza, ma ne seguì un netto rifiuto.

Se si guarda da un lato alla letteratura propriamente valdese precedente la Riforma (si tratta di codici manoscritti di carattere biblico, teologico, sermoni, trattati di morale, poetica e cultura generale: nell'insieme una trentina di testi che debbono essere ancora in gran parte catalogati, studiati, valutati) e dall'altro alle testimonianze raccolte nei tribunali dell'Inquisizione, sembra affiorare, dal mondo valdese, una fede fortemente incentrata sul radicalismo evangelico del Discorso della montagna e di altri detti evangelici. La loro applicazione concreta di fatto si configurava come un'etica straordinaria, eccezionale, che non di rado veniva percepita come atto di ribellione nei confronti dell'ordine costituito. Per esempio, il rifiuto del giuramento praticato dai valdesi preriformati (applicando alla lettera il detto di Gesù in Matteo 5,35) all'interno di una società medioevale – dove la subordinazione per tutta la vita dell'inferiore al superiore nella scala gerarchica era siglata proprio dall'atto religioso del giuramento – equivaleva a respingere l'elemento portante di un sistema in cui chiesa e impero si giustificavano e reggevano a vicenda. In breve, per dirla con lo storico Molnár: «Rifiutare

il giuramento [da parte dei valdesi] fu un voler obbedire a Dio piuttosto che agli uomini, preferire la lealtà del regno a venire ad una lealtà cieca davanti a un ordine umanamente stabilito».

La legge evangelica, espressa nel Discorso della montagna pronunciato da Gesù, con tutti i suoi radicalismi, era comunque una parola – così ritenevano gli antichi valdesi – destinata a tutti. Non c'erano nella società dei settori esclusi dalla possibilità di accogliere e far propria la regola di vita e di fedeltà a Dio espressa dall'evangelo del Cristo. Questa visione ispirata alla semplicità apostolica andava di pari passo con il fermo rifiuto, da parte valdese, della chiesa costantiniana, con la sua opulenza e le sue robuste alleanze con i poteri di questo mondo. Un diabolico intreccio – agli occhi dei valdesi – di denaro e di potere che, nella chiesa, aveva acquistato diritto di cittadinanza, nel momento in cui papa Silvestro aveva accettato la donazione di Costantino (allora creduta autentica). Appropriatamente dunque, il prelado anglosassone Walter Map, all'inizio dell'avventura valdese nel XII secolo, al III Concilio Lateranense aveva descritto i predicatori valdesi come «persone prive di fissa dimora, se ne vanno in giro in coppia a piedi nudi, vestiti di lana, senza possedere nulla, mettendo tutto in comune come gli apostoli e seguendo nudi un Cristo nudo. Iniziano in modo umilissimo [...], ma se li ammettessimo verremmo espulsi [...]».

Il predicatore valdese medioevale osservava i voti di povertà, celibato e obbedienza, ma sarebbe ingenuo pensare che la *societas* valdese medioevale fosse esente da dubbi e contraddizioni. In effetti – come osservò il Miolo, da buon riformato, nella sua *Historia breve e vera de gl'affari de i valdesi delle valli* – permaneva «qualche poco di farina papale in alcuni punti della loro dottrina». Il valdese preriformato non percepiva se stesso in termini di partecipante a un modello ecclesiastico alternativo e contrapposto a quello ufficiale. La realtà quotidiana del valdismo è quella di un universo di gruppi collegati dall'incerta e segreta visita dei *barba* ai quali, durante le *veilleés* (riunioni notturne di preghiera), ci si confessa, per poi ascoltare letture bibliche, sermoni, pregare e cantare, posto che il luogo dell'incontro sia sufficientemente lontano da orecchie e occhi indiscreti. Conformandosi alla religione dominante, i valdesi, per non destare sospetti, partecipano alla messa, riconoscono i sacramenti della chiesa romana (tra questi ultimi privilegiano quello della penitenza), praticano l'eucaristia e il battesimo, in alcuni casi si spingono fino ad accettare, in versione moderata, la dottrina della transustanziazione. L'accettazione della transustanziazione decisa nel 1215 (IV Concilio Lateranense), da parte valdese è rara e appare solo in alcune fonti inquisitoriali ma non nel valdismo influenzato dall'hussitismo. I valdesi non sono un'altra chiesa ma si considerano prima un ordine religioso pauperistico clandestino. Praticano la preghiera delle ore aspirando a un rinnovamento dell'unica chiesa di Cristo, dentro la quale vive e opera la *ecclesia malignantium*, che è quella più potente e che detta le regole di un gioco di profonda compromissione con il mondo. Essi dichiarano di far parte di quel «resto» di chiesa che è rimasto povero rifiutando potere e ricchezza. I valdesi e i loro conduttori spirituali in sostanza sono, per dirla con Calvino, dei «nicodemiti»: termine che verrà coniato dallo stesso riformatore, riferendosi in questo al racconto evangelico di Nicode-

mo che, col favore delle tenebre, visitò Gesù per non farsi scorgere dai suoi cor-religionari (Giov. 3,1).

Non esiste quindi per i valdesi medioevali un'alternativa all'unica chiesa. Si vive e ci si muove dentro quest'unica struttura ecclesiastica in clandestinità coatta, navigando controcorrente e in segreto. Molti sono i rifiuti dei valdesi nei confronti della dottrina dominante: vengono negati il purgatorio, la venerazione dei santi e di Maria, le indulgenze. Sul piano della morale quotidiana, si provava avversione nei confronti dell'opulenza della chiesa romana, della menzogna, del ricorso alla violenza per risolvere i problemi. Era venuto così manifestandosi nel valdismo uno stile di vita che, pur vissuto nel mimetismo e salvo poche eccezioni, si era via via consolidato.

Parlare di valdismo medioevale e di *barba* è certo questione complessa, che richiede differenziazioni e approfondimenti. Un conto infatti era il valdismo dell'area germanica, che entrerà a far parte, nel XV secolo, della cosiddetta internazionale valdo-hussita; altra questione invece quella del valdismo dell'area latina e alpina, salassata da continue repressioni e da crociate, quale quella, particolarmente devastante, degli italo-francesi contro gli eretici, ispirata da Innocenzo VIII nel 1488-1489 e che fece migliaia di vittime valdesi nel Prigelato e nelle valli dell'Embrunese. Tra i vari valdismi ci furono sempre contatti e confronti. L'itineranza dei *barba* era funzionale anche a far circolare informazioni e scambi dottrinali. Oggi disponiamo di un buon numero di resoconti di processi intestati ai *barba* o a donne accusate di valdesia, di scritti del valdismo medioevale e di riflessioni storiografiche, che ci permettono di ricostruire, alla luce di una discreta ricchezza di fonti, tratti di quell'antico mondo clandestino; su cui, tuttavia, c'è ancora molto da indagare e scoprire. Una sfida storicamente coinvolgente, che in questa sede, al di là di brevi tratti sintetici, non si può che rimandare a testi specifici facilmente reperibili, e almeno in parte indicati nella bibliografia in fondo.

GLI ANTEFATTI DI CHANFORAN

Mimetismo e nascondimento dei predicatori itineranti non impedivano loro di svolgere periodiche riunioni. Di questi sinodi valdesi ante-litteram scrive, intorno al 1587, il Miolo, cui viene attribuita la stesura della *Historia breve et vera de gl'affari de i valdesi delle valli*. L'autore probabilmente attinge a un fondo documentario oltre che a un'abbondante tradizione orale, che gli permette di risalire, a proposito dei *barba*, sino alla seconda metà del XV secolo. Da questa *Historia* (che s'inserirà stabilmente nella letteratura sui valdesi) apprendiamo che i *barba* «si sono congregati in numero di 140 in un Synodo tenuto al valone del lauso in val Clusone». Miolo allude all'assemblea dei *barba* tenutasi nel settembre del 1526 nel vallone del Laux, alle pendici dell'Albergian, nell'alta Val Chisone (allora parte del Delfinato francese).

Quell'assemblea – che entrerà nella storia valdese come il primo raduno dei predicatori itineranti di cui si abbia memoria certa – delegò i *barba* Guido di Calabria e Martino Gonin di Angrogna a stabilire un primo contatto ufficiale con la Riforma luterana d'Oltralpe. L'incarico ricevuto prevedeva che i due *barba*, do-



8. Guillaume Farel (Gap, 1489-Neuchâtel, 1565), busto in terracotta policroma del 1549, conservato al Musée d'Art et d'Histoire di Neuchâtel (Foto Landesbildstelle Baden).

po avere discusso con i riformatori, avrebbero riportato le conclusioni dei loro incontri nel corso di un'apposita assemblea, presentando anche alcune opere riformate. Ad Aigle, nel cantone Vaud, la delegazione entrò in contatto con Guillaume Farel (1489-1565) che, per ragioni anche di vicinanza geografica, cono-

sceva già i valdesi. Farel, fortemente impegnato in un'attività riformatrice di segno zwingliano, aveva già infiammato gli animi a Basilea, Berna e Neuchâtel. I *barba* tornarono da questa loro prima missione nelle valli alpine, consapevoli di avere imboccato una strada nuova di confronto con il mondo della Riforma luterana nelle sue varianti. Un confronto che non sarebbe stato semplice.

L'attrazione della Riforma cominciava così a esercitare una sorta di attesa redentiva su alcuni esponenti del movimento valdese, ridotto dall'Inquisizione e dalla ferocia delle politiche repressive dei Savoia e del papato a circa 8000 persone. La centralità della figura di Cristo – riconosciuta sia dalla Riforma sia dal movimento valdese – permetteva ai valdesi di costituire un primo robusto collegamento con le nuove idee teologiche che arrivavano dalla Germania e dalla Svizzera verso l'Italia. Ragionamenti, idee, proposte, veicolate anche dai numerosi commerci e dal transito degli eserciti. Si trattava, come sappiamo, del sorgere prepotente del movimento culturale inarrestabile della Riforma, che porterà, nel corso del XVI secolo e ben oltre, a cambiamenti profondi non solo sul terreno religioso ma nei vari campi sociali, politici, economici e culturali.

Bisognerà attendere, dopo il raduno generale dei *barba* del Laux, ancora quattro anni per conoscere meglio gli antefatti dell'incontro dei valdesi con il pensiero teologico riformato a Chanforan. Nel 1530 a Mérindol, in Provenza, fu tenuta un'altra assemblea dei *barba*. Si trattò di un incontro generale nel quale si decise d'inviare in Svizzera e in Germania i *barba* Giorgio Morel di Freyssinière (Delfinato) e Pierre Masson (della Borgogna) affidando loro tutta una serie di «questioni molto dubbie e oscure» da sottoporre all'esame attento dei riformatori. I *barba* volevano capire, tra le tante novità che in quegli anni scaturivano come un torrente in piena, che cosa bisognasse considerare come errore nella loro pratica rispetto alle esigenze della nuova dottrina. Quest'ultima, prima di essere accolta, doveva passare al vaglio di necessari approfondimenti su questioni morali, dottrinali e di organizzazione della vita cristiana. La questione di fondo, piuttosto complessa, era comunque legata alle motivazioni bibliche che i riformatori avrebbero messo in campo. Perciò le tante domande dei *barba* (*petitions*) furono messe per iscritto. Insomma la curiosità nei confronti delle nuove idee riformate aveva ormai raggiunto i massimi livelli.

IL QUESTIONARIO VALDESE A CASA DEI RIFORMATORI

I due *barba* Morel e Masson partirono quindi dall'assemblea di Mérindol verso Neuchâtel avendo in mano uno scritto, in buon latino, denso di interrogativi ma anche descrittivo dello *status* del valdismo agli inizi del XVI secolo. Dopo Neuchâtel e Berna, finalmente giunsero a Basilea per incontrare il famoso riformatore Ecolampadio. Dopo due giorni di colloqui, nell'autunno del 1530, i due predicatori valdesi si recarono anche a Strasburgo con una lettera di presentazione scritta dallo stesso Ecolampadio, dove incontreranno Bucero. Le questioni po-

ste dai valdesi a Strasburgo sono le stesse di cui si era già discusso a Basilea. E le risposte ottenute sono sostanzialmente simili, fatta salva qualche leggera differenza. Del resto in ogni città europea, attraversata dalla Riforma protestante, gli accenti teologici cambiano a seconda del contesto urbano.

Nella trasformazione innescata dalla Riforma affiora infatti una ricchezza di tonalità e sottolineature diverse che si legano anche alle specificità territoriali. La Riforma non è calata dall'alto come un modello costrittivo al quale adeguarsi. Essa va per così dire rimasticata e rimodellata localmente. Neuchâtel non è Strasburgo, così come nella Wittenberg di Lutero la Riforma è quotidianamente vissuta in modo diverso da come lo sarà nella Ginevra di Calvino.

L'impegno che i due *barba* avevano assunto nell'ottobre 1530 di fronte all'assemblea di Mérimondol, verrà scrupolosamente assolto. Pochi mesi dopo, i nostri due predicatori faranno ritorno nella loro Provenza avendo in mano la prova evidente che il confronto con i riformatori significava misurarsi con una teologia ben strutturata e, sotto tanti aspetti, lontana dalle concezioni che il valdismo aveva coltivato per secoli. Sulla strada del ritorno, a Digione, il *barba* Masson fu imprigionato. Morel, invece, riuscì a sfuggire alla cattura e raggiunse Mérimondol, dove scriverà un lungo e accurato rapporto dell'incontro avuto con i riformatori. Questi documenti – la lettera con i quesiti, le risposte di Ecolampadio e di Bucero più il rapporto Morel – costituiscono complessivamente una fonte preziosa per capire le motivazioni dell'adesione dei valdesi alla Riforma. Questo carteggio, quarant'anni fa, è stato in gran parte tradotto e pubblicato in italiano da Valdo Vinay, rendendo così accessibile al grande pubblico una fonte storica valdese importante.

Quei fogli, che i *barba* porteranno con sé oltralpe, per gli incontri con Ecolampadio e Bucero dell'autunno del 1530, ci consentono d'avere accesso a una descrizione del movimento ereticale non più estorta in sede inquisitoriale, ma di parte valdese. E qui emerge una descrizione a tutto tondo, per certi versi autocritica, di quel mondo sotterraneo. Non abbiamo lo spazio per ripercorrere tutti gli aspetti del carteggio che illustrano il valdismo dei primi decenni del XVI, alla vigilia dell'appuntamento con la Riforma. Mi limito a segnalarne soltanto alcuni, insieme a quelli più noti: affermazione dell'unica mediazione di Cristo, rifiuto del culto di Maria e dei santi, rifiuto della messa, dell'acqua santa e di altre pratiche devozionali cattoliche (come il non mangiare carne in determinati giorni, osservare vigilie, digiuni, precetti...). La descrizione del profilo spirituale del popolo valdese è preceduta dalla presentazione dei *barba*. Ecco qualche passaggio significativo:

quale ordine e consuetudine abbiamo fra noi ministri [i *barba*]. [...] i nostri provengono quasi tutti dalla pastorizia o dall'agricoltura e hanno l'età di 25 e i più di 30 anni e sono del tutto senza istruzione. Vengono provati per un periodo di tre o al massimo di quattro anni soltanto due o tre mesi d'inverno [...] s'insegna loro a scrivere e leggere e a imparare a memoria tutto Matteo e Giovanni e capitoli di tutte le epistole, che sono dette canoniche [...] e poi i predetti, che devono essere approvati, vengono condotti in un certo luogo, in cui alcune nostre donnette (*mulierculae*), che chiamiamo sorelle vivono conservando la verginità. E in questo

luogo i predetti rimangono un anno e talvolta due, occupandosi particolarmente, a dire il vero, di attività terrene. Trascorso questo tempo, i predetti discepoli, con il sacramento dell'eucaristia e l'imposizione delle mani, vengono ammessi al ministero del presbiterato e della predicazione [...] e così preparati e istruiti vengono inviati a due a due ad evangelizzare [...]. Nessuno di noi si sposa, tuttavia, per confessare il vero non sempre viviamo castamente [...] facciamo diversi lavori manuali per compiacere il popolo e per evitare l'ozio [...] facciamo le orazioni in ginocchio per un quarto d'ora, o presso a poco, ogni giorno ai mattutini e ai vesperi e prima e dopo il pranzo [...] noi ministri teniamo insieme tutti i nostri beni temporali [...] una volta ogni anno ci raduniamo per trattare le nostre faccende in un consiglio generale e a due a due veniamo trasferiti da un luogo all'altro [...]. Abbiamo errato – scrivono Morel e Masson rivolgendosi ai riformatori – credendo che i sacramenti siano più di due [...], riteniamo senza dubbio che non vi è altro intercessore presso il Padre onnipotente all'infuori di Cristo [...], neghiamo radicalmente il purgatorio inventato dall'anticristo [...]. Stimiamo che sia utile la confessione auricolare dei peccati senza osservare alcun tempo speciale, al fine soltanto di offrire agli infermi e ignoranti, a coloro che cercano consiglio, consolazione e aiuto secondo l'ordine della sacra Scrittura [...]. Regoliamo la carità in modo che ognuno ami Dio più di tutte le cose, anche dell'anima propria [...], insegniamo che ciascuno ami il corpo del prossimo più delle proprie cose [...], al nostro popolo vietiamo del tutto di giurare [...], esso per le frequenti persecuzioni è disperso in molti luoghi, separato da grandi distanze (infatti da un estremità all'altra ci sono più di 800 miglia [...]).

Quest'auto-presentazione, di cui qui abbiamo offerto solo un assaggio, permette però di cogliere come i valdesi siano, in molte cose, lontani dalle pratiche cattoliche, ma in altre non si differenzino granché. Nella lettera-questionario, alla descrizione del proprio mondo segreto, seguono undici richieste di chiarimento su vari punti dottrinali. I quesiti più pressanti riguardano la necessità di stabilire gerarchie tra ministri, quale comportamento occorra adottare nei confronti delle autorità civili; se sia lecito o meno punire i delatori. Seguono poi richieste di chiarimento circa le regole sul passaggio delle eredità, sull'usura, sulla dottrina del peccato originale, dell'intercessione per i defunti, sui matrimoni tra consanguinei, sul libero arbitrio, la predestinazione, la liceità di svolgere la lettura allegorica della Bibbia e, infine, su quali siano i libri da considerarsi canonici nella Scrittura.

Il questionario valdese ai riformatori presenta una miscellanea densissima di interrogativi teologici, biblici, morali e organizzativi, che peraltro neppure i riformatori avevano ancora risolto. Ma la questione teologica centrale della Riforma, la giustificazione per grazia mediante la fede, stranamente, viene soltanto sfiorata. I due *barba*, nel presentare a Ecolampadio le richieste di chiarimento per conto dei valdesi tengono a precisare che hanno «grandissimo bisogno di essere guidati nell'intender rettamente la Scrittura». Come dire che, se revisione ci deve essere, bisogna che essa nasca esclusivamente sul terreno biblico.

A Basilea Ecolampadio accoglie i due *barba* con la loro lista di richieste e, dopo poco, consegnerà loro una risposta scritta insieme a un biglietto di presen-



9. A sinistra: ritratto di Giovanni Ecolampadio (1482-1531), in: Théodore DE BÈZE, *Les vrais pourtraits des hommes illustres en piété et doctrine*, Jean de Laon, Geneva 1581.

10. A destra: ritratto di Martin Bucero (1491-1551), in: Théodore DE BÈZE, *Les vrais pourtraits des hommes illustres en piété et doctrine*, Jean de Laon, Geneva 1581.

tazione per Bucero, che opera a Strasburgo. In tale lettera di accompagnamento Ecolampadio, tra l'altro, scrive:

Verranno da te quei valdesi, uomini certamente molto pii, per ascoltare anche il tuo consiglio su alcune questioni. Ti mostreranno che cosa io ho risposto loro. Per non perdere tempo con molti discorsi, leggerai i miei scritti e darai loro consigli migliori o li approverai con qualche piccola raccomandazione, affinché essi, così da te congedati in pace, comincino a correggere le loro opinioni! Li tratterai secondo la tua umanità! [...] Vale! Basilea 17 Ottobre 1530.

IL «SI È SEMPRE FATTO COSÌ» NON FUNZIONA PIÙ

A uno sguardo d'insieme del carteggio intercorso, costituito da ben sette documenti – non potendo qui per ragioni di spazio analizzarne tutti passaggi e le variazioni – si può dire sinteticamente che la linea dei riformatori è esplicita: la pietà valdese va teologicamente trasformata. Ma come?

Cominciamo con le osservazioni di Ecolampadio. Occorre chiudere per sempre – esordisce il riformatore di Basilea – la lunga stagione che ha visto la pratica valdese del nascondimento e del mimetismo: «Dio è geloso e non tollera che

i suoi portino il giogo dell'anticristo»; l'obbedienza all'autorità civile è consentita ma non a qualunque costo:

prestiamo ascolto al magistrato secolare in quelle cose che non sono contrarie a Dio, anche lo onoriamo, crediamo pure che egli possa essere un cristiano. Se esige un giuramento, non lo rifiutiamo, poiché non lo vieta ciò che leggiamo in Matteo (Mt. 5,33 ss.). Ivi infatti Cristo non proibisce ciò che per sé non è peccato, proibisce la cattiva coscienza, l'avarizia, l'ira e la brama di vendetta, ogni menzogna e spergiuuro.

Il giuramento dunque è possibile; se il battesimo è stato amministrato precedentemente in Chiesa cattolica esso è considerato valido: «noi non ribattezziamo quelli che sono stati battezzati dai papisti»; inoltre si può prestare denaro a interesse, purché l'interesse non opprima il prossimo: «non siamo così severi da chiamare usurai tutti quelli che fanno prestiti e poi prendono qualche interesse: Cristo condanna infatti l'avarizia del cuore (Luca 12,15), che noi non vediamo».

Chi si dedica al compito della predicazione della Parola di Dio deve attendere molto più allo studio che al lavoro manuale: «è cosa santa faticare con le mani, ma più santa è servire la Parola»; i ministri della Parola di Dio devono svolgere un ministero stabile non più d'itineranza: «i pastori devono rimanere con le loro pecore» e, se lo desiderano, possono sposarsi: «vi è una continenza nel matrimonio che piace molto a Dio» e possedere anche beni materiali, anche se «sarebbe preferibile che vivano di libere offerte». Nell'istruzione del popolo – sostiene Ecolampadio – non è necessario prescrivere regole ferree. In questo campo deve prevalere un unico scopo, quello di «predicare generosamente la gloria di Cristo e stabilire una vita retta e annientare i vizi e anzitutto l'ipocrisia e la superbia interna, che produce eresie e porta molti alla perdizione». Si respinge il libero arbitrio: «esso è contrario alla grazia, e tuttavia non adduciamo per questa ragione la necessità di peccare. Infatti coloro che peccano, peccano spontaneamente e di propria volontà [...] la nostra virtù non è maggiore perché ci sono tanti comandamenti, ma grande è la potenza dello Spirito, per mezzo del quale facciamo la volontà di Dio e grande è la nostra pigrizia, per cui siamo reputati indegni». Affrontando la questione della predestinazione, Ecolampadio suggerisce di non perdere tempo a speculare sui misteri di Dio. Importante è sapere che: «la nostra perdizione viene da noi, la salvezza è soltanto nel Signore, Dio nostro [...]. Umiliamoci sotto la sua maestà; essa infatti abbassa la cervice dei superbi; ma la misericordia viene in aiuto ai contriti di cuore e a quelli che cercano aiuto in Dio solo, non nella carne e nel proprio volere, affinché in ogni cosa la gloria sia di Dio».

In una sua seconda lettera Ecolampadio tratta della questione dei meriti: essi non possono essere accampati di fronte a Dio come avessero un valore salvifico: «l'unzione insegna ai santi di Dio a non avere, secondo l'esempio di Cristo, un sentimento troppo alto di sé, e a dire, quando hanno assolto tutto il loro compito di servitori, abbiamo fatto ciò che dovevamo (Luca 17,10) [...] i veri credenti attribuiscono tutta la gloria al Cristo». Il riformatore basilese affronta inoltre la questione della legittimità della violenza per la difesa personale, che egli in linea

di massima rifiuta, pur prevedendo alcune eccezioni: «il caso è diverso, quando il magistrato spinge con l'obbedienza alla difesa e dà ordini contro i nemici della patria. Infatti in questo caso non si tratta di una causa personale». Argomenta intorno alla supremazia della parola biblica sulla tradizione e, circa la possibilità di lavorare in giorno festivo, sostiene che occorre rispondere di ciò con la propria coscienza; poi chiarisce come le sorelle vergini debbano lavorare e non farsi mantenere dalla congregazione.

Più lunga e articolata la risposta che Bucero darà a tanti interrogativi dei due *barba*. L'incontro con Bucero viene raccomandato – come abbiamo visto – dallo stesso Ecolampadio. Il questionario valdese è sempre lo stesso. All'insegna della libertà del cristiano, i valdesi – sostiene in buona sostanza il riformatore di Strasburgo – debbono disfarsi di una certa ritualità formale e ripetitiva e puntare all'essenziale in modo nuovo. Ecco, a questo proposito, la prospettiva che propone: «In tutte le nostre faccende dobbiamo anzitutto ricercare questo: che cosa fa progredire il regno di Cristo?». Bucero approva sia l'ascolto della confessione dei peccati dei singoli (senza peraltro esigere l'elenco delle colpe: una pratica, questa della confessione, che deve essere vissuta come azione di cura pastorale e non come l'esercizio di un potere) sia il ricevere elemosine per il sostentamento dei ministri. Su matrimonio e celibato – richiamandosi agli scritti dell'apostolo Paolo – lascia piena libertà d'azione «a secondo che Dio avrà spinto ciascuno», ma disdegna l'usanza dei *barba* i quali, celibi, vivono insieme alle *sorores* o *virgines*. Il riformatore teme infatti che lo facciano «promiscuamente». Un documento rinvenuto all'Archivio di Stato di Torino, analizzato da Marina Benedetti, ci permette di gettare un colpo d'occhio sul mondo femminile valdese, una ventina d'anni prima dell'evento Chanforan. In particolare su quelle donne che si accompagnano ai *barba* («*Mulieres quae sunt cum ipsis magistris in studio secte*») e segue anche un elenco di nomi femminili) in un ministero non meglio identificato, di cui sappiamo ancora poco. Sappiamo comunque che la presenza di donne nell'esperienza religiosa dei *barba* è costante e i riformatori intuono una situazione di promiscuità che, a loro parere, va ricondotta sul piano più strutturato del matrimonio: più che l'imitazione della vita apostolica conta l'insegnamento di Paolo. Anche sulla pratica della comunanza dei beni, per i riformatori vale lo stesso principio. Mettere i propri beni materiali insieme a quelli degli altri rischia di essere solo puerile imitazione della prassi apostolica, salvo che una scelta così totalizzata sia dettata dall'amore per la causa evangelica; in ogni caso è bene che si «provveda al sostentamento dei ministri, affinché per la preoccupazione del vitto non siano distolti dalla causa del vangelo».

Bucero si compiace «*assai*» della consuetudine dei *barba* d'organizzare periodicamente una loro assemblea organizzativa e li sollecita a progredire nell'assistenza agli infermi e nel compito di riconciliazione tra i fratelli, «affinché non si rivolgano ai tribunali». Sotto l'aspetto dogmatico Bucero inquadra i due soli sacramenti riconosciuti in ambito riformato: la santa cena («nella cena noi mangiamo il corpo del Signore, anche se il ministro null'altro offre che pane, mentre Cristo offre il suo corpo all'anima») e il battesimo di rigenerazione («non perché l'acqua cosparsa dal ministro rigeneri, ma lo spirito donato a Cristo»). Il battesi-

mo è esteso anche ai fanciulli, perché Cristo non ha precisato l'età di coloro che lo debbono ricevere. Sull'ordinamento della chiesa Bucero ripropone come modello l'immagine paolinica della diversità dei doni e dei ministeri, escludendo ogni ferrea gerarchia. Quanto al tema della violenza, osserva che «nessuno deve prendere la spada da sé». I cristiani, a causa della loro fede evangelica, debbono mettere in conto di sopportare anche la persecuzione. La lunga lettera di Bucero si conclude senza affrontare le due questioni più spinose, del resto affrontate poche settimane prima da Ecolampadio: la questione della predestinazione e quella del libero arbitrio. E soprattutto non affronta, come notavamo prima, se non con poche frettolose pennellate, il tema della giustificazione per grazia mediante la fede. Tutto si riduce a un sola lapidaria citazione che però illumina tutto ciò che era stato scritto prima: «Le nostre opere non sono buone, se non vengono dalla fede (Rom. 14,23). Se questa c'è, già siamo salvi (Efesini 2)».

IL RAPPORTO DI BARBA MOREL

Il vuoto teologico che riscontriamo, nello scambio di lettere in latino tra i *barba* e i riformatori, intorno al tema centrale della Riforma luterana è però riempito da un altro scritto. Morel scrive, al suo ritorno a Mérimondol, una sorta di ampia relazione sui contenuti dell'incontro svoltosi con i riformatori. Scopriamo così che è in particolare con Bucero che il tema della grazia giustificante verrà affrontato². E non solo questo. Compagno, nella memoria di Morel redatta in lingua valdese, oltre agli argomenti già trattati nello scambio degli scritti precedenti, anche nuove informazioni non contenute nel carteggio intercorso. È una vera fortuna che Morel sia riuscito ad annotare diligentemente i vari temi affrontati con i riformatori perché, partendo da queste sue note, riusciamo a comporre una

² Il rapporto Morel è un codice manoscritto conservato presso la Biblioteca del Trinity College di Dublino. Esso fa parte di quegli scritti sopravvissuti alle distruzioni durante le persecuzioni e che, per avventurose vicende, vennero depositati in alcune biblioteche europee (Berna, Cambridge, Dublino, Ginevra, Parigi, Strasburgo, Vienna, Zurigo...). La memoria di Morel è una fonte fondamentale di parte valdese entrata, a partire dalla fine del XIX secolo, nei testi della migliore storiografia valdese. Non esiste a tutt'oggi una trascrizione dell'intera memoria a disposizione del grande pubblico. Valdo Vinay nel 1974 ha proposto la traduzione dal valdese in italiano dell'ampia sezione dedicata prevalentemente al tema luterano della giustificazione (*petitions* dalla 81 alla 96). Lo storico Jean Paul Perrin, nella sua *Historie des Vaudois* (Genève 1618), riporta una «Confession de foi» dei valdesi pre-Chanforan che, secondo Molnár, è influenzata in parte dalla teologia boema dell'*Unitas Fratrum*. Lo storico Jean Léger nella sua *Historie des Eglises vaudoise* (Leyde 1669) daterà questa confessione al 1120, quindi ben prima di Valdo! La tendenza a proiettare sul valdismo medioevale le posizioni della Riforma del XVI secolo rafforzava sia l'idea della continuità della scelta riformata tra il prima e dopo Chanforan, sia il mito del valdismo come *Mater reformationis*, tentando così di rispondere unilateralmente all'antico quesito su Chanforan: rottura o continuità nella diversità? L'interrogativo, anche nella più recente storiografia scientifica in materia, continua a rimanere aperto.

sintesi generale. A Strasburgo la delegazione valdese poté approfondire, molto più che a Basilea, il “nocciolo duro” della Riforma.

Ecco alcuni passaggi chiave:

Dio ci fece salvi non per opere di giustizia che noi abbiamo fatte, ma secondo la sua grande misericordia per mezzo di Gesù Cristo [...] essere giustificati s'intende in due maniere: o essere fatti giusti o essere giudicati giusti. Noi siamo fatti giusti mediante la fede, perché amiamo Dio e osserviamo i suoi comandamenti [...] noi tutti siamo figli d'ira e siamo offerti alla geenna ancor prima che commettiamo i peccati, e che Dio nulla deve a noi nati come suoi nemici. Dunque se egli ci rigenera e ci rende buoni e da ciò siamo fatti partecipi della vita, è dono suo, se non lo fa, egli non ci deve cosa alcuna [...].

Bucero replica alle tesi dei valdesi che comunque intendevano attribuire un qualche valore redentivo alle opere «perché si leggono tanti passi delle Scritture che sembrano dare grande importanza alle opere: Mt. 12,37; Mt. 7,21; Mt. 25,34 ss.; Eccl. 3,30; Atti 10; Lc. 18,14»; e per replicare colloca la fede in Dio al primo posto per l'unica mediazione del Cristo. Per Bucero le opere buone dei credenti («conviene che siamo zelanti nelle opere buone») non sono altro che il necessario riflesso di una «fede vera», ovvero biblicamente fondata, ma – insiste – è «cosa impossibile piacere a Dio senza la fede». In buona sostanza: né le opere, né la fede salvano di per sé, ma è l'azione di Dio che opera in tutti. Soltanto Dio può redimere un'umanità destinata alla geenna. E questa incredibile possibilità di rinascita, di rigenerazione a nuova vita – precisa Bucero ai suoi interlocutori – è un dono gratuito della grazia divina, perché «Egli non ci deve cosa alcuna». Se l'uomo accetta di lasciare che il suo «libero cuore» venga orientato dai comandamenti divini, conoscerà «che tutte le cose buone in noi sono doni e opere di Dio solo, perché noi non possiamo compiere alcuna cosa senza di lui, e nessuna cosa è fatta senza di lui».

Nel resoconto che Morel stende delle conversazioni teologiche avute con Bucero (il documento è un denso intreccio di 47 *petitions* dei *barba* e risposte dei riformatori, dove non è sempre chiaro dove iniziano le une e finiscono le altre) il filo teologico conduttore dell'intera narrativa è questo: il riconoscere le nostre colpe deve andare di pari passo con il riconoscimento dell'onnipotenza e della volontà salvifica di Dio in Cristo nei nostri confronti. Questo riconoscimento, per il credente, si traduce eticamente nell'imboccare su questa terra la via della salvezza, vivendo di conseguenza ed evitando la scorciatoia del perfezionismo morale, ma mantenendo ferma la direzione che conduce alla consapevolezza che soltanto la grazia di Dio può salvare.

Ovviamente nella memoria moreliana c'è molto più di questo. Per esempio affiora, nel suo resoconto dei vari colloqui, la polemica di Ecolampadio e di Bucero nei confronti degli anabattisti. Occorre tenere presente che a Strasburgo, quando arrivano i *barba* con le loro *petitions*, gli anabattisti sono già presenti da una buona manciata d'anni. Sicché risultano giustificati i timori dei riformatori che il valdismo potesse scivolare sul versante anabattista, vuoi per gli influssi che l'hussitismo esercitava nei suoi confronti, vuoi per la sua connotazione ra-

dicale, che lo portava a rifiutare l'uso della violenza e il giuramento all'autorità della chiesa e del potere statale.

Ma le cose andarono diversamente rispetto alle ansie dei riformatori. Se Ecolampadio, teologicamente dipendente da Zwingli, nella sua risposta ai valdesi aveva privilegiato i temi etici, Bucero, figlio spirituale di Lutero, punta più sulla dottrina centrale della giustificazione. Dopo gli incontri di Basilea e Strasburgo, i principali ostacoli riguardo all'accoglienza della *religio* valdese medioevale nell'ambito della Riforma luterana e zwingliana erano stati individuati. Si trattava ora di promuoverne la loro rimozione. Ma il farlo implicava una trasformazione piuttosto profonda. Le *petitions* dei due *barba* presentate e discusse con i riformatori dimostrano, nel complesso del carteggio, che non si trattava di questioni secondarie ma si andava direttamente alla sostanza.

ALLA VIGILIA DELL'ASSEMBLEA DI CHANFORAN

Dal gennaio del 1527 agiva come severo inquisitore per il Piemonte, la Savoia e il Delfinato, Tommaso Illirico, teologo francescano, direttamente incaricato da papa Clemente VII (Giulio de' Medici). Eletto da un conclave durato 50 giorni, papa Clemente volle rinvigorire la politica del suo predecessore e protettore Leone X (il papa che aveva condannato Lutero). Nella lotta contro l'eresia erano compresi anche i cosiddetti «luterani di Provenza», ovvero l'eresia valdese nel Delfinato e negli stati sabaudi. In quegli anni i valdesi, dal Piemonte alla Savoia al Delfinato e in Provenza, vengono apparentati ai luterani. Si fa di tutte le erbe un fascio.

La Riforma luterana in quegli anni dilaga in molte parti d'Europa e conquista non pochi consensi, quasi sempre celati. Non per nulla, quattro anni prima, lo stesso Lutero, persuaso come scrive, che «il duca di Savoia è favorevolissimo alla vera religione», invia a Carlo III uno scritto nel quale gli espone «i punti principali della nostra fede cristiana». Un tentativo che naufraga ancora prima di partire. Ma l'ardire dell'ex agostiniano di Wittenberg è sintomatico di quel discendere delle idee riformate, nei primi decenni del Cinquecento, dal cuore d'Europa verso l'Italia. Una discesa che percorre vie diverse. La prima di queste vie è quella romana, che scatena l'inarrestabile torrente dell'aggressiva propaganda antiluterana. Si costruisce la figura del «mostro di Sassonia», destinata a vivere a lungo nella storiografia, e di continuo alimentata da un susseguirsi di luoghi comuni. Perché l'intento non è certo quello di spiegare la dottrina dell'ex monaco Lutero, bensì di demonizzare la sua persona.

Accanto alla via romana scorre la via veneziana, popolata da tanti scritti luterani (la prima notizia riguardante testi di Lutero a Venezia risale all'estate del 1518) tradotti pure in italiano. Circolava in molti ambienti italici una vulgata della Riforma che percorreva le direttrici dei commerci, degli eserciti, un mondo attraversato da viaggiatori che, per i loro traffici, valicavano di qua e di là le

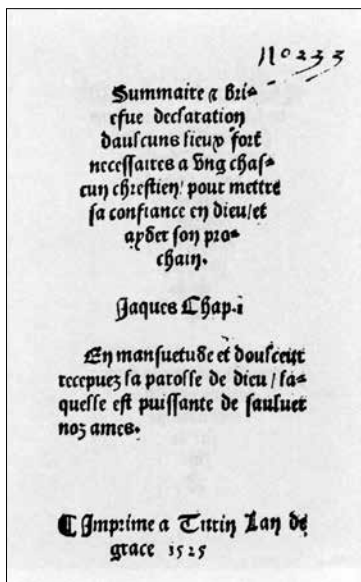
Alpi, diffondendo nella terra del papa una novità lontana e proibita. Quest'ultima esercitava un certo fascino tra la gente, specie in chi calava i racconti della «ribellione luterana» nel quotidiano della vita ecclesiale, dove privilegi, ruberie, intralazzi e violenze erano sotto gli occhi di tutti. L'eresia luterana è prevalentemente percepita attraverso il filtro di un'interminabile serie di luoghi comuni. Ci sono però tante eccezioni. Ma per trovarle occorre andare negli ambienti colti urbani delle università di Torino, Bologna, Pavia, Siena e via dicendo, dove Lutero non è esclusivamente avvertito come un pericolo destabilizzante al pari di quello turco, ma come un modo diverso di vivere la fede cristiana. Tale diversità viene dunque presa in considerazione da coloro che, culturalmente, possono andare oltre la vulgata della virulenta propaganda antiriformata per addentrarsi nelle questioni teologiche ed ecclesiologiche più controverse.

Il ritorno a Mérimond di *barba* Morel (che vedrà l'arresto a Digione del suo compagno d'avventura *barba* Masson) permette dunque di rilanciare all'interno del mondo valdese la circolazione delle idee luterane e zwingliane, depurate dalle tante deformazioni che circolavano sull'ex monaco di Wittenberg. In qualche modo gli obiettivi che Morel e Masson si erano posti come meta della loro visita ai riformatori erano stati raggiunti. Si realizzò ciò che, prima di partire, avevano esplicitamente richiesto allo stesso Bucero: «que nos sian enlumena per vos en motas cosas las quals son rescondudas a nos per la cola de la nostra tardita [...] la cosa la qual se tracta ara de nos non es nostra, ma de Dio, e es d'arma e non de corps» (affinché possiate illuminarci sulle tante questioni che ci sono ancora nascoste anche per colpa della nostra pigrizia [...] il tema di cui trattiamo non è tanto nostro quanto di Dio e concerne l'anima e non il corpo).

In questo loro viaggio, nell'autunno del 1530, verso la Svizzera e l'Alsazia, i *barba* Morel e Masson erano passati da Neuchâtel, incontrando brevemente Guillaume Farel, e da Berna, dove videro Berthold Haller. Le fonti c'informano in modo esauriente solo degli incontri avvenuti con Ecolampadio e Bucero ma, con ogni evidenza, quel primo contatto con Farel si rivelerà, come vedremo, denso d'importanti nuovi sviluppi. La questione dei principali contenuti delle nuove idee riformate, grazie al confronto con Ecolampadio e Bucero, era stata teologicamente inquadrata. Ora era necessaria una verifica e una successiva collocazione, che non poteva non avvenire se non nel raduno periodico della vasta diaspora valdese sparsa in Piemonte, Francia, Puglie e Calabria.

È proprio in vista di questo appuntamento che nell'estate del 1532 partono in missione, ancora una volta, due *barba*. Si tratta di Martino Gonin e Guido di Calabria che debbono invitare rappresentanti della Riforma al prossimo *Consilium generale*, destinato a tenersi in Val d'Angrogna. I nostri due *barba* entreranno così in contatto, a Grandson sul lago di Neuchâtel nel cantone di Vaud, con Guillaume Farel e i suoi collaboratori. C'erano già stati, come dicevamo, primi contatti ed era maturato il tempo di un confronto su larga scala. L'invito fu subito accolto. Lo stesso Farel, insieme ad Antoine Saunier, pastore a Payerne, accompagneranno i due *barba* nel loro ritorno alle valli alpine.

Guillaume Farel, nativo di Gap nel Delfinato, formatosi culturalmente a Parigi alla scuola dell'umanista e teologo Jacques Lefèvre d'Étaples, sapeva chi erano i valdesi. Secondo le minuziose ricerche di Gabriel Audisio, due sorelle, parenti prossime di Guillaume Farel, sposarono due valdesi. Inoltre circolava in ambienti valdesi di Provenza e del Delfinato un trattato scritto da Guillaume Farel (*Sommaire et briefve declaration d'alcuns lieux fort necessaires à ung chascun chrestien pour metere sa confiance en Dieu et ayder son prochain*), pubblicato nel 1525 a Basilea. Questo testo, commissionatogli dallo stesso Ecolampadio, scritto in lingua francese e destinato a tutti coloro «*qui ne sçavent en latin*», riassumeva, con rudezza e radicalità, le principali linee riformate su questioni fondamentali (la grazia, i sacramenti, l'eucaristia...). La foga incandescente che metteva nelle sue predicazioni costò a Farel l'espulsione da varie città (Meaux, Basilea, Montbeliard...), facendolo così diventare un predicatore itinerante amato e temuto. Farel si era anche confrontato con Zwingli e aveva avuto non poche tensioni con Erasmo, di cui in un primo tempo era stato un ammiratore. Ma i rapporti con Erasmo si guastarono in fretta a partire dalla primavera del 1524, quando Farel fece stampare un opuscolo (*Determinatio*) in cui ridicolizzava le censure parigine degli ecclesiastici e degli universitari e se la prendeva direttamente con il papa. Ci saranno altre occasioni nelle quali Farel criticherà le posizioni di Erasmo, tese al compromesso tra le due sponde. Di lui, Erasmo, scrivendo nel 1524 a Melantone, dirà: «Non ho conosciuto nessuno di più furbo, tracotante e virulento di Farel».



11. Frontespizio del *Sommaire et briefve declaration* di Farel, prima dogmatica riformata di lingua francese, stampata probabilmente a Basilea, appare con la falsa indicazione: Torino 1525.

Quella riconciliazione tra cristiani che Erasmo riteneva ancora possibile veniva continuamente infranta dalle critiche, anche feroci, di coloro che lui stesso iscriverà nell'elenco dei *nouveaux evangeliques*. La sua domanda era: perché cacciare i papi e i vescovi per poi subire tiranni ancor più crudeli come i Brunfels (nell'elenco c'è anche Hutten) o i Farel? Con il suo famoso testo *De libero arbitrio*, Erasmo intendeva, in qualche modo, ergere una diga contro il radicalismo evangelico, un modo per segnare una distanza da coloro che intendevano riformare la chiesa con impeto e determinazione, abdicando da quegli atteggiamenti di paziente prudenza, rispettosi della tradizione, in cui Erasmo, in gran parte, si riconosceva. Tra i due c'era un'evidente incompatibilità. Con lo stesso Ecolampadio, mentore di Farel, ci saranno non poche frizioni, al punto che il maestro darà un'energica tirata d'orecchi al suo discepolo: «Tu sei invitato a predicare la buona notizia della salvezza e non già lanciare delle maledizioni [...]».

Polemista, dotato di un'oratoria che si faceva strada a sciabolate, Farel riuscì comunque, in varie località della Svizzera francese, a dar vita a dei nuclei di riformati. Ci troviamo di fronte a scontri dettati dalla stessa passione per l'evangelo, ma vissuta con temperamenti e metodi diversi. Farel non era soltanto un predicatore e i suoi pochi scritti (abbiamo molte sue lettere scritte soprattutto in latino e la sua opera più completa è del 1560: *Du vrai usage de la croix*, dove discute criticamente alcune posizioni dei Padri della chiesa) diventeranno strumenti sia di evangelizzazione, sia di consolidamento delle posizioni via via raggiunte in campo riformato, frutto di un'esperienza concreta di riforma di un territorio. L'uomo che arriva al *Consilium generale* di Chanforan è in contatto con Pierre de Vingle, tipografo lionese che opera in Svizzera, e usa a piene mani della recente invenzione della stampa, per esempio pubblicando nel 1524 la prima liturgia riformata in lingua francese: *Comment on accomplit les actes ecclesiastiques (Baptême, Sainte Cène...) là où Dieu a réformé l'Eglise*. È il qualificato e attivo interprete di quel movimento che sta riformando interi territori mediante una nuova teologia, che diventa cultura, stile di vita, etica. E tutto questo cresce a vista d'occhio e si radica attraverso il lavoro dei predicatori, nell'organizzazione di nuove comunità riformate. I manuali, i catechismi, che diventano efficaci strumenti di alfabetizzazione cristiana, faranno il resto.

LA RIVOLUZIONE SOTTO I CASTAGNI

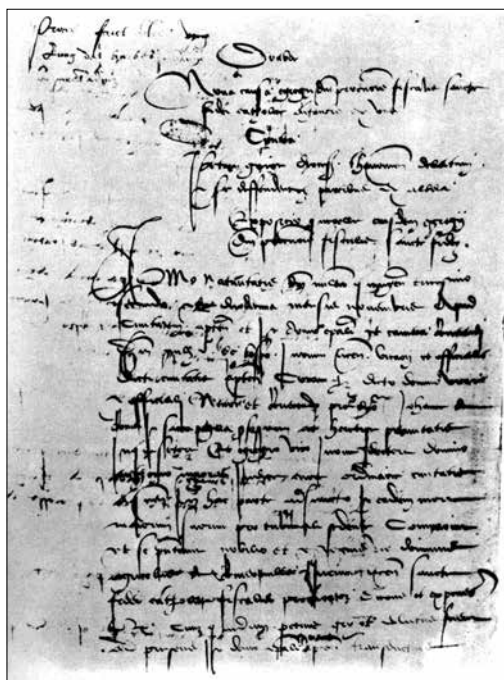
È in un'atmosfera di effervescenza religiosa che s'inaugura, in un'ampia radura sotto i castagni, lontana da occhi indiscreti, «en presencia de tutti li ministri et ecian dio del popolo», l'assemblea valdese di Chanforan, in Val d'Angrogna. È il 12 settembre del 1532. Il *Consilium generale* durerà sette giorni. Il luogo prescelto è il più adatto e il più discreto. In questo «campo foraneo», da oltre mezzo secolo gli angrognini s'incontrano per discutere questioni legate alle transazioni di bestiame o alla raccolta dei balzelli imposti dai signori di Luserna (l'etimolo-

gia occitana con *chèmp fourèn* indica un campo vicino al villaggio). Purtroppo non ci sono pervenuti verbali né resoconti dell'assemblea di Chanforan. Ma è almeno in parte possibile ricostruire l'andamento di quell'assise leggendo, al proposito, due importanti documenti: il primo è costituito dalle «proposizioni che sono state disputate en Angrogna l'anno del signor 1532», conclusive dell'incontro. Si tratta di una sorta di elencazione, suddivisa in 23 articoli (in realtà 20). È il compendio delle questioni sulle quali l'assemblea dei *barba* e dei capi famiglia raggiunse un accordo di massima. Il manoscritto originale è depositato nella Biblioteca del Trinity College di Dublino, ed è già stato ampiamente studiato.

L'altra fonte che ci aiuta a capire, almeno in parte, cosa realmente successe in quei giorni a Chanforan è costituita dagli atti del processo inquisitoriale svoltosi ad Apt, nello stesso anno, contro un giovane partecipante all'importante raduno di Chanforan: l'aspirante *barba* Pierre Griot, originario dell'alta Val Chisone. Il verbale del processo intentato dall'inquisitore Jean de Rome, domenicano, professore di Sacra Scrittura, è depositato presso la Biblioteca Nazionale di Francia a Parigi. Nel 1979 lo storico Gabriel Audisio ha analizzato e pubblicato i verbali di questo processo, composto da varie udienze. È stato così possibile, per la prima volta, svolgere un raffronto tra la memoria di Morel e le informazioni che Pierre Griot fornisce sotto interrogatorio. Si tratta di una lettura coinvolgente, che tra l'altro offre non poche informazioni sul mondo dei *barba* e dei valdesi in genere, agli inizi del XVI secolo. È un testo prezioso, da poco disponibile anche in italiano. Interessante anche per il raffronto comparativo con altri processi intentati a valdesi o ai loro *barba* (penso qui all'interrogatorio dei *barba* Martino e Pietro del 1492, analizzato da Marina Benedetti) o a descrizioni fornite da alcuni antichi storici valdesi (Miolo o Gilles, per fare solo un paio di esempi), dove i dati sostanzialmente coincidono. Siamo di fronte a tessere di un mosaico che progressivamente, grazie ai molti studi, ricompongono l'immagine di quell'antico mondo semiclandestino su cui, malgrado gli indubbi progressi storiografici, permane un cono d'ombra.

Ma torniamo al nostro trentenne Griot che, di fronte al navigato inquisitore, vuota il sacco. Le sue dichiarazioni forniscono un ritratto al vivo della diaspora valdese, specie quella di Provenza, negli anni in cui il confronto con le idee luterane era diventato ineludibile. L'inquisitore, nel corso degli otto dibattimenti processuali, confonde e sovrappone, più di una volta, valdismo e luteranesimo. È un confronto tra un gigante e un nano: da un lato un dotto biblista, dall'altra un aspirante predicatore. Il verbale del dibattito non si limita solo alle risposte dell'inquisito, ma registra anche gli argomenti del suo giudice Jean de Rome. Quest'ultimo, con la Bibbia in una mano e il *Manuale dell'inquisitore* nell'altra, si arrampica sui vetri per convincere il giovane *barba* dei propri errori.

Da questo interrogatorio scaturiscono, intorno all'assemblea di Chanforan, informazioni di prima mano. Griot rivela la presenza all'assemblea tra *grands clercz et docteurs* di due *gentilz hommes du pays de Grenoble* (chiara allusione a Farel e Saunier) e di due religiosi *ung en habit noir, l'autre blanc*. La deposizione induce a supporre che a Chanforan non ci fu solo un confronto con rappresentanti svizzeri della Riforma, ma anche con almeno due "religiosi" italiani



12. Prima pagina del processo inquisitoriale al *barba* Pierre Griot nel novembre del 1532 (Paris, Archives Nationales).

di nome Agostino e Tommaso, interessati alla causa riformata. Essi indossavano ancora i loro abiti clericali, nero il primo e bianco il secondo, e avevano pressapoco, stante alla descrizione resa, 50 anni l'uno e 40 l'altro. Personalmente, come scrissi nel 1982, ritengo che l'«Augustin», che menziona il Griot, sia Agostino Mainardo, nato a Caraglio nel 1482 (aveva infatti 50 anni nel 1532): un frate agostiniano (da qui l'abito nero) eremitano, che aderì alla Riforma e morì pastore riformato a Chiavenna nel 1563. Egli è l'unico agostiniano di nome Agostino presente in Piemonte in quegli anni, ed era conosciuto anche come Agostino piemontese. Nella quaresima del 1532, predicava ad Asti, suscitando vivaci proteste per le sue idee «luterane». Più complessa l'identificazione del suo collega Tommaso, domenicano (da cui l'abito bianco): qui sarebbero necessarie lunghe ricerche nei vari cataloghi dei membri dell'ordine domenicano in Piemonte.

Questi due «religiosi», più i due gentiluomini di Grenoble (Saunier e Farel), nella descrizione fornita da Griot, ebbero parte molto attiva all'assemblea, discutendo vivacemente la giustificazione per grazia mediante la fede.

Pur non comparando nelle 20 *proposicione* conclusive dell'assemblea di Chanforan, il tema della giustificazione fu, come riferisce chiaramente il Griot, affrontato. Sulle altre discussioni svoltesi nell'assemblea angrognina, il verbale degli interrogatori rivela come ci fosse un altro punto caldo che appassionò l'assemblea: la questione del celibato dei *barba*. I sostenitori della Riforma, richiamandosi ad alcuni passi di Paolo (I Tim. 3,2.12 ecc.), criticarono il celibato obbligatorio dei *barba*. Tale presa di posizione anticelibataria, sostenuta dagli espo-

nenti della corrente riformata, suonava come motivo di scandalo alle orecchie dei *barba*, i quali, precisa Griot, «promettono a Dio povertà, castità ed obbedienza». Anche se – aggiunge ironicamente Griot – molti *barba* erano già vecchi per poter pensare ancora al matrimonio.

Nel suo profondo smarrimento di fronte all'inquisitore, il povero Griot ricorda del confronto di Chanforan soprattutto due punti: la discussione sulla giustificazione per grazia mediante la fede e la questione dell'abolizione del celibato per i predicatori. Di altre importanti questioni, che ritroviamo nel documento conclusivo dell'assemblea, le cosiddette *propossicione*, Griot non fa menzione. Eppure esse furono ben presenti, come abbiamo già visto, nello scambio epistolare e memorialistico che si svolse due anni prima dell'evento Chanforan, tra i riformatori e i *barba* Morel e Masson: questioni come la predestinazione, la condanna del libero arbitrio, la necessità di avere per le congregazioni un ministero stabile anziché l'itineranza dei predicatori, o anche la questione della confessione auricolare, non richiesta da Cristo e via di questo passo.

Da ciò si può dedurre che la dichiarazione conclusiva licenziata dall'assemblea di Chanforan fissò sulla carta solo i punti sui quali si era raggiunto un accordo di massima. Furono messi per iscritto solo quei temi che non suscitarono dure contrapposizioni, a differenza di quelli ricordati da Griot. Evidentemente, la questione della giustificazione per sola grazia mediante la fede non era ancora perfettamente chiara a tutti. Lo stesso Griot, che partecipa all'assemblea, nelle sue deposizioni dimostra di non avere ben compreso la portata teologica del cambiamento in atto, e non era certo l'unico a non avere digerito le novità. Da quel settembre del 1532 a Chanforan occorrerà che trascorra almeno lo spazio di una generazione, prima che il mondo valdese interiorizzi e faccia propria, su larga scala, la scelta riformata con tutte le sue conseguenze, a cominciare da quelle ecclesiologiche. Non a caso dovranno passare ventitré anni, prima che i valdesi costruiscano il primo edificio per il culto pubblico.

CONFRONTO TRA DUE CULTURE RELIGIOSE

E ora proviamo a immaginare che cosa sia realmente successo, sotto i castagni di Angrogna, in quel lontano settembre del 1532. Si erano fronteggiate due linee, due culture teologiche diverse ma non estranee tra loro. A Chanforan i rappresentanti dei diversi gruppi valdesi del Piemonte, dell'Italia del Sud e soprattutto della Provenza e di altre regioni francesi (si trattava, come sappiamo, di una diaspora europea assai vasta, collegata da quattro *gouverneurs*: secondo Pierre Griot i quattro *gouverneurs* del suo tempo erano: Louis le Vieux per la Provenza; Daniel de Valence per il Delfinato francese; Stefano Laurenzo o Negrin per le Valli sabaude piemontesi; Luca di Fenestrelle per il Prigelato francese) furono chiamati a confrontarsi con il pensiero e la nuova realtà della Riforma, illustrata a più voci, a cominciare da quella certamente dominante di Guillaume Farel. Se

si vuole avere un'idea della teologia riformata con la quale ci si misurò a Chanforan, bisogna rifarsi al *Sommaire et brève declaration* scritto dallo stesso Farel, che è opera fortemente influenzata da Lutero e Zwingli. Un testo di alfabetizzazione della fede, un volumetto che preparerà Ginevra ad accogliere Calvino, nel 1536. Farel vedrà più avanti in Calvino colui che avrebbe approfondito e consolidato il lavoro che lui stesso, con grande energia, aveva avviato da qualche anno.

Nel confronto con le idee riformate, non tutti i *barba* del *Consilium generale* assunsero la stessa posizione. Certamente i predicatori più colti, a cominciare dallo stesso Morel, si riconobbero vicini alle nuove idee riformate e probabilmente furono anche i veri protagonisti del dibattito assembleare. Ma c'è da chiedersi se quella spaccatura presente tra i *barba* non fosse, prima ancora che teologica, di tipo culturale. L'aspirante *barba* Griot, ex *muletier*, barbiere e medicone, è figlio spirituale di quel popolo che vive clandestinamente la propria ricerca di fede. Popolo che – per dirla con le parole di *barba* Morel – è «in buona parte semplice, campagnolo e guadagna il pane con l'agricoltura». Non tutti i predicatori valdesi sono acculturati come Morel.

A Chanforan il giovane apprendista *barba* assiste, non interviene. Egli ha però buona memoria e sarà in grado di ricostruire passaggi essenziali dell'importante assemblea. Forse tornò a casa con la stessa impressione che anche noi abbiamo provato, a volte, in assemblee ecclesiastiche, quando tutto il dibattito sostanzialmente ruota intorno a poche persone. Il giovane *barba* Griot, nella sua fragilità e smarrimento, è comunque testimone di un evento storico. La scelta operata a Chanforan assume la direzione riformata. Verrebbe da chiedersi: ma se la quasi totalità dei *barba* era contraria alle nuove dottrine riformate chi, se non il popolo valdese, decise l'adesione alla Riforma? Sono i capi famiglia che sposano, insieme a pochi *barba*, la causa luterana?

Aderire alla causa luterana, non dimentichiamolo, era sul piano politico un'ipotesi rivoluzionaria. Entrare nella corrente riformata non significava soltanto esprimere un'adesione puramente teorica. Era una scelta, in parte, operata ancora al buio e gravida di conseguenze. Certo al momento di scegliere, permangono ancora non ben delimitati i confini della nuova dimensione che Farel e compagni illustrano ai valdesi. È un fenomeno, quello della Riforma, che nei giorni di Chanforan è in pieno divenire al di là delle Alpi e non si sa bene fin dove arriverà. Non ci sono garanzie di successo. È un salto nel buio. Per dirla con Giorgio Tourn:

Le chiese protestanti nel 1530 non esistono; esistono territori più o meno vasti in cui il movimento luterano si è affermato e gruppi che meditano l'Evangelo, ma tutti si consideravano ancora parte della chiesa e vivono in attesa del grande Concilio che imposterà finalmente il problema della Riforma. Per i valdesi non si tratta perciò di diventare protestanti nel senso di aderire ad una confessione rigidamente definita sul piano dogmatico ed organizzativo, ma di inserirsi in un movimento religioso che è anche una rivoluzione, con una teologia in ricerca e delle strutture aperte.

Scorriamo per un attimo le novità teologiche ed etiche approvate nell'assemblea di Chanforan, tra il 12 e il 18 settembre del 1532, in presenza, di «tuti li mi-

nistri et ecian dio del populo». Questa singolare combinazione di ministri e di popolo è già, in prospettiva, un cammino sinodale. È chiaro che sul terreno della rappresentanza e dell'esercizio dell'autorità nella chiesa i valdesi, pochi anni dopo, raggiungeranno maggiore chiarezza attraverso il quadro normativo proposto da Calvino. In prospettiva, svilupperanno una forte relazione con il mondo riformato della Svizzera francese e della stessa Francia. L'impianto ecclesiastico e le confessioni di fede dei riformati di lingua francese diventeranno patrimonio comune, a cominciare dalla confessione gallicana del 1559. Ma all'epoca dei fatti qui raccontati Calvino aveva 23 anni e si occupava, come valente umanista, molto più di Seneca che di Bibbia.

CHE COSA C'È DIETRO LA DICHIARAZIONE DI CHANFORAN?

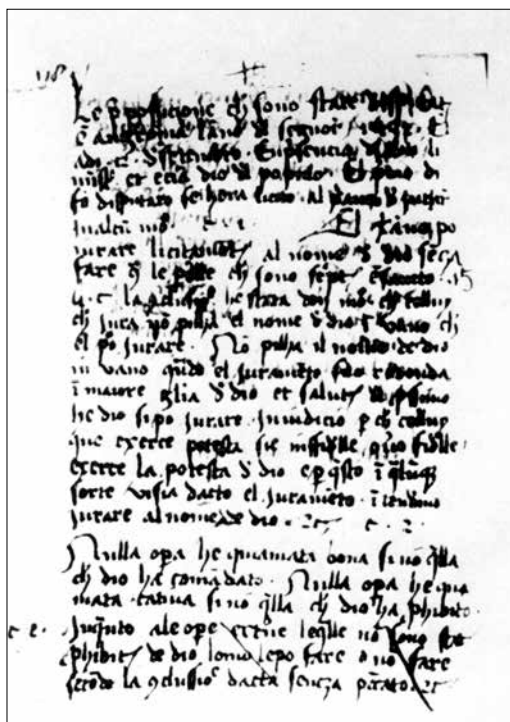
Vorrei provare a rispondere a questo interrogativo commentando, brevemente, i vari temi della dichiarazione conclusiva di Chanforan. Dovremo tenere presenti, a questo proposito, i contenuti del carteggio intercorso tra i *barba* Morel e Masson con i riformatori Ecolampadio e Bucero, dato che tale carteggio servì da materiale preparatorio alla stessa assemblea di Chanforan. Il testo originale della dichiarazione, redatto nell'italiano del tempo, è edito in appendice. La numerazione, in un paio di punti, risulta incompleta a causa di errori di trascrizione.

Il giuramento

L'articolo 1 afferma che il giuramento nel nome di Dio è lecito purché sia a favore del prossimo e risulti a maggior gloria di Dio. Scompare così uno dei pilastri del valdismo medioevale che non ammetteva la pratica del giuramento: quel legame di tipo sacrale attraverso il quale i potenti legavano al loro stesso destino la vita delle classi subalterne. D'ora in poi i valdesi potranno giurare anche in giudizio, poiché colui che giudica esercita una potestà voluta da Dio. Nel carteggio preparatorio all'assemblea di Chanforan, Ecolampadio, rispondendo a *barba* Morel che gli spiegava come «noi vietiamo del tutto al nostro popolo di giurare», affermava invece che, se il magistrato esige un giuramento, «non lo rifiutiamo poiché non lo vieta ciò che leggiamo in Matteo» (Matteo 5,33). Anche Bucero era sulla stessa lunghezza d'onda di Ecolampadio.

Le buone opere

L'articolo 2 sostiene che nessuna opera è buona se non quella che Dio ha comandato e nessuna opera è cattiva se non quella che Dio ha proibito. Seguono quindi raccomandazioni a non agire contro i comandamenti di Dio che si rias-



13. Pagina iniziale della dichiarazione conclusiva dell'assemblea di Chanforan del 1532 (copia del manoscritto originale conservata presso il Trinity College di Dublino).

sumono nell'amore. *Barba Morel*, basandosi su alcuni testi biblici (come quello di Mt. 7,21: «Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli»), e in sintonia con l'insegnamento dei barba, aveva posto a Bucero il problema delle opere ai fini della salvezza eterna. «Mi sembra – annota *barba Morel* – che si debba attribuire un qualche valore alle opere». Bucero risponde ricordando che né la fede né le opere hanno in sé valore di redenzione. Le buone opere che sono dono e opera di Dio indicano l'autenticità di una fede vera, ma la salvezza dipende da Dio e non dal nostro operare. Tuttavia – osserva ancora il riformatore di Strasburgo – «dobbiamo essere zelanti nelle opere buone, finché abbiamo tempo, finché viviamo qui e Dio ci concede di bene operare perché non è lecito operare dopo la morte». Il peccatore non si salva, né è giustificato di fronte a Dio per le sue opere o per i suoi meriti, ma si salva per la sola grazia di Dio. *Barba Griot* testimonia, di fronte all'inquisitore, che sulla questione delle opere in quell'assemblea vi fu, comunque, *gran disputation*.

La confessione auricolare

Un errore di trascrizione numerica ci porta all'articolo 5, riguardante la confessione auricolare. Essa, afferma la dichiarazione, non è comandata da Dio poi-

ché, secondo le Scritture, la vera confessione del cristiano è quella di confessare il proprio peccato solo a Dio, l'unico cui appartiene l'onore e la gloria. Sulla base di alcuni testi biblici (Mt. 21 ss., e 18,15-17) vengono considerate lecite le confessioni private o pubbliche tese alla riconciliazione tra le parti in causa. Su questi temi Bucero condivideva pienamente il punto di vista sostenuto dai *barba*. «Quanto a ciò che dite sulla confessione auricolare, noi crediamo in tutto come voi».

Il lavorare di domenica

L'articolo 6 dichiara che l'uomo può lavorare la domenica senza per questo compiere un peccato (i riferimenti biblici sono Gal. 4,14; Col. 2,10) sapendo che «si può cessare di lavorare quel giorno per dedicarsi alla Parola di Dio». Oggi diremmo che è una questione di coscienza personale.

Le pratiche cultuali

Gli articoli 7 e 8 sono dedicati alla preghiera, al culto, alla pratica di inginocchiarsi a ore fisse. Si precisa che le cerimonie esteriori non sono necessarie né tanto meno richieste da Dio, il quale vuole che gli si renda un culto in spirito e verità. Con questi due articoli viene spazzato via quel formalismo cultuale dei valdesi primitivi di cui troviamo sommaria descrizione nel testo che *barba* Morel fornisce a Ecolampadio.

L'imposizione delle mani

L'articolo 9 riguarda l'imposizione delle mani che, così rivela Morel, era considerato come un sacramento, mentre ora viene considerato un atto non necessario, bensì facoltativo. Secondo Bucero, nel suo scambio epistolare con i valdesi, l'unzione dei malati e l'imposizione delle mani ricoprono un semplice significato simbolico.

La vendetta

Nell'articolo 10 si afferma che il cristiano non può nutrire uno spirito di vendetta nei confronti dei propri nemici, chiunque essi siano. Il richiamo biblico, una volta di più, si rifà agli insegnamenti del Discorso della montagna (Mt. 5) e al cap. 12 della Lettera ai Romani (ai noti passaggi dal v. 17 in avanti: «Non rendete a nessuno male per male [...], non fate le vostre vendette, miei cari, ma cedete il posto all'ira di Dio») e alla Prima lettera di Pietro (dove, al cap. 3, vv. 9 ss., s'incontra il richiamo esplicito a non vendicarsi: «non rendete male per male, od oltraggio per oltraggio, ma, al contrario, benedite [...]»).

L'ufficio del magistrato

L'articolo 11 afferma che il cristiano può esercitare l'ufficio di magistrato anche quando si tratta di giudicare cristiani che hanno commesso reati. Come testi biblici di riferimento vengono indicati I Cor. 6,1-8, Rom. 13,1 ss. e I Pie. Anche in questo articolo si avverte l'influenza sia di Ecolampadio («Prestiamo ascolto al magistrato secolare in quelle cose che non sono contrarie a Dio, anche lo onoriamo, crediamo pure che egli possa essere un cristiano»), sia di Bucero («Paolo ha proibito del tutto le liti, infatti esse contrastano con l'amore e il rinnegamento di sé [...] ma non ha proibito di appellarsi all'autorità istituita da Dio [...]»). Il valdismo dovrà ora uscire allo scoperto: inserirsi nelle strutture sociali del suo tempo e non potendo farsi giustizia da sé deve metter in conto di ricoprire cariche pubbliche nel riconoscimento dell'autorità secolare.

Praticare il digiuno

L'articolo 12 chiarisce che per un cristiano non possono esserci tempi prefissati, obbligatori per fare digiuno: tale pratica, infatti, non è comandata da Dio. Anche qui, come su altre questioni comportamentali, affiora l'esigenza di ridimensionare una pratica di pietà, segnatamente quella del digiuno, largamente diffusa tra i valdesi medioevali. Pratica che non viene proibita, ma neppure incoraggiata, né tanto meno giustificata sul piano dei riscontri biblici.

Celibato e matrimonio

Gli articoli dal 13 al 16 sono dedicati a vari aspetti concernenti il matrimonio. Si afferma che il matrimonio non può essere proibito ad alcuno, a qualunque stato o condizione egli appartenga. Chi s'arrogava il diritto di proibire il matrimonio sapeva che sta insegnando una «dottrina diabolica». Diabolico è anche l'imporre lo stato di verginità. Non si devono fare voti di celibato né di povertà. Infine, nell'ultimo paragrafo di questo gruppo di articoli, si riprende il concetto paolinico che «è meglio sposarsi che ardere» e quello di Genesi (2,18) «non è bene che l'uomo sia solo». A rafforzare il concetto viene indicato il testo biblico di I Tim. 4, quale avvertimento nei confronti di coloro che «animati da dottrine di demoni [...] vietano il matrimonio e ordineranno di astenersi da cibi che Dio ha creati [...]». La decisione di apertura sul matrimonio è fortemente innovativa. *Barba Morel*, due anni prima, così illustrava a Bucero lo stato della questione: «Nessuno di noi [i *barba*,] si sposa tuttavia per confessare il vero [...] non sempre viviamo castamente». Il riformatore Bucero rispondendo a Morel osservava: «Ci dovrebbe rendere molto perplessi il fatto che né Cristo stesso né gli apostoli hanno comandato in qualche luogo il celibato universalmente a qualche ordine di uomini e la legge lo ignora del tutto. Ne deriva che chiunque è libero di abbrac-

ciare sia il matrimonio, sia il celibato». Anche su questo tema ci si muove nella prospettiva luterana della «libertà del cristiano».

Prestiti di denaro a interesse e usura

Gli articoli 17 e 18 affrontano il problema dei prestiti di denaro a interesse, attività lecita che ha il suo limite nell'amore del prossimo e quindi nell'esigenza di non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te. Anche qui nell'articolo, dove il termine utilizzato per interesse è «usura», rimbalza uno dei punti già ampiamente affrontati nel carteggio con i riformatori e che l'articolo recepisce. Bucero, nel confronto d'opinioni con i *barba*, è chiaro: «[...] è proibita ogni usura che opprime il prossimo; ma dove qualcuno fa uso del guadagno ottenuto dall'altrui lavoro, cioè riceve l'uso di un capitale dato in prestito, deve certamente dare qualcosa al suo prossimo del guadagno ricavato con il lavoro altrui. Così avverrà che ricevere denaro non sia sempre un'usura proibita: poiché nulla è proibito da Cristo, salvo ciò che è contrario all'amore del prossimo [...]».

Predestinazione e libero arbitrio

Gli articoli 19 e 20 sono dedicati al tema della predestinazione e del libero arbitrio. Il testo è lapidario: «Tutti quelli che sono stati e saranno salvati sono preeletti prima della costituzione del mondo. Quelli che sono salvati non possono essere non salvati. Chiunque afferma il libero arbitrio nega del tutto la predestinazione e la grazia di Dio. Questo è più che chiaro nell'epistola ai Romani, per tutta quella ai Galati e anche in quella agli Efesini». Su questi punti forti lo scambio preliminare all'assemblea era stato intenso. Morel aveva espresso ai riformatori tutta una nutrita serie di dubbi. Eccone alcuni: «se tutte le cose accadono per necessità, come dice Lutero, e quelli che sono predestinati alla vita eterna non possono divenire reprob, né viceversa, perché la predestinazione divina non può essere resa vana, a che scopo tante scritture e predicatori e medici del corpo?». Ai dubbi del *barba* risponderà in prima battuta Ecolampadio: «Non possiamo negare la predestinazione: è assolutamente certo che essa non può venire meno [...] del resto che interesse ha per noi la disputa di Erasmo e Lutero? La nostra perdizione viene da noi, la salvezza è soltanto del Signore, Dio nostro». Ecolampadio respingeva la concezione erasmiana del libero arbitrio: «Non approviamo il libero arbitrio, poiché esso è contrario alla grazia e tuttavia non deduciamo per questa ragione la necessità di peccare». Bucero suggeriva ai *barba* di andarsi a leggere, sul tema del libero arbitrio, i commenti di Agostino al Salmo 1 e a Giov. 6. Evidentemente, i riformatori davano per scontato che i *barba*, o almeno quelli che erano in grado di interloquire con loro, avessero una loro biblioteca teologica, nella quale Agostino non poteva certo mancare. E in effetti i *barba* non erano certi degli illetterati: tra loro, alcuni – come lo stesso Morel dimostra nei suoi scritti – conoscevano il latino e certamente alcuni classici.

L'itineranza dei predicatori

Nell'articolo 22 si sostiene che «i ministri della parola di Dio non devono cambiare di luogo in luogo, se non per grande utilità della chiesa». Anche in questo caso l'assemblea di Chanforan recepisce il punto di vista dei riformatori, che non condividono l'itineranza dei *barba* perché non sono apostoli. Ecolampadio, a questo proposito, non ha dubbi: «i pastori devono rimanere con le loro pecore». Con questa decisione viene rimossa un'ulteriore caratteristica del valdismo del Medioevo: quella che collegava il ministero della Parola con l'itineranza su scala internazionale. Vengono così poste le premesse del dissolversi di quei collegamenti internazionali che tenevano, in qualche modo, unita la diaspora valdese nelle sue antiche componenti europee. Da quella alpina-italica, a quella provenzale, all'austro-ungarica, sino alla più recente degli hussiti e taboriti, sorta nei primi decenni del XV secolo. A Chanforan s'inaugura una prospettiva nuova, più stanziale. Del resto la Riforma, a cominciare da Lutero, è un fenomeno fortemente locale, territoriale prima ancora di diventare nazionale, inizialmente essenzialmente urbano. Ciò che accadde a Wittenberg non si ripeterà in modo identico a Ginevra o a Zurigo o nel Sud della Francia. All'interno dello stesso quadro teologico si rincorrevano modulazioni e accenti diversi. La Riforma fu anche un'incredibile stagione di accesi dibattiti, che portarono all'affermarsi di variabili contrapposte: si pensi solo alle contrapposizioni che la Riforma scatena sulla Cena del Signore. La ricomposizione tra luterani e riformati, su questo e altri temi, verrà raggiunta solo secoli più tardi con la Concordia di Leuenberg (presso Basilea) del 1577, che per il mondo valdese verrà approvata dal sinodo del 1584. Un modello quello della Concordia che dal puro consenso dottrinale inaugura una vera comunione tra le chiese protestanti. È una costruzione interecclesiastica che si caratterizza come uno dei più significativi contributi teologici che il protestantesimo abbia saputo offrire nell'attuale confronto ecumenico internazionale. A quarant'anni di distanza dalla sua approvazione la Concordia tra le chiese della Riforma varata a Leuenberg, racchiude, in campo ecumenico, una potenzialità solo parzialmente espressa e di stringente attualità.

La comunanza dei beni

L'articolo 23 afferma che non è contrario alla comunione apostolica il fatto che i ministri posseggano in proprio dei beni per sostenere la propria famiglia. Decade così, con questa decisione, l'antica prassi dei *barba* della comunanza dei beni. Bucero però non condanna quest'ultima, purché essa non diventi un obbligo, una regola fissa che potrebbe limitare la libertà del cristiano. Secondo Bucero, i ministri della Parola possono possedere beni temporali: «perché Cristo non lo ha mai vietato, come di beni ne ebbero pure molti vescovi antichi, tuttavia, affinché i ministri attendano con maggiore prontezza al loro ufficio, sarebbe preferibile che vivano di libere offerte. In ogni caso – conclude Bucero – nessuno condanni

colui che possiede [...]». Ciò che conta è l'uso che il credente fa dei propri beni rispetto alla testimonianza che deve rendere.

Due soli sacramenti

Il documento prosegue con un ultimo paragrafo, dedicato agli unici «doy segni sacramentali» riconosciuti: battesimo e Cena del Signore che è «dimostrazione della perseveranza della nostra fede, la quale abbiamo promesso nel battesimo come figlioli. E ancora come memoria del grande beneficio che Cristo ha compiuto per noi morendo per la redenzione nostra, lavandoci con il suo prezioso sangue [...]».

Su quest'ultimo punto la dichiarazione prende le distanze dall'impostazione di Bucero sulla Cena («Cristo offre il suo corpo all'anima [...], il pane è simbolo del corpo di Cristo») per accogliere la tesi, più spirituale e più vicina a Farel, che intende la Cena del Signore come un memoriale. In questo Farel è sulla linea di Zwingli, il riformatore di Zurigo, che a partire dal 1525 celebrava la Cena con pane azzimo e vino su un tavolo di legno ricoperto da una semplice tovaglia: Zwingli dà alle stampe una liturgia della Cena (*Modo o uso di celebrare la Cena*) dove gli elementi sono considerati spirituali e il gesto è compiuto all'insegna del ricordo, della commemorazione del sacrificio di Cristo.

L'assemblea di Chanforan accoglie poi il battesimo dei fanciulli. La posizione contraria al pedobattismo, illustrata nel carteggio intercorso tra *barba* e riformatori, viene nettamente respinta. Bucero, parlando del battesimo nell'era apostolica, depreca con abbondanza di argomenti (è il tema maggiormente sviluppato dal riformatore) la posizione degli anabattisti che sostenevano come nel cristianesimo primitivo i bambini non venissero battezzati. «Siccome Cristo – scrive Bucero ai *barba* – non ci ha detto se si debbano o non si debbano battezzare i bambini ma ha soltanto istituito il battesimo senza precisare l'età di coloro che lo devono ricevere, è necessario che lo stabiliamo secondo l'ordine dell'amore». I valdesi sostanzialmente praticavano il battesimo dei fanciulli che consideravano più un fatto comunitario che sacerdotale. Qui Bucero, per istruire i valdesi, polemizza con gli anabattisti, che praticavano un nuovo battesimo degli adulti credenti. Anche qui ritroviamo il filone zwingliano che considera il battesimo dei fanciulli un simbolo, così ne parla nella sua liturgia battesimale: «Vogliamo accogliere questo bambino [...], mediante il battesimo, nella sua comunità e dargli il segno del patto e del popolo di Dio».

Infine, la dichiarazione si conclude con un'esortazione all'unità nell'insegnamento delle questioni sulle quali si era raggiunto un pieno accordo. Unità anche nell'interpretazione della Scrittura grazie a un medesimo spirito.

La soglia dalla quale, uniti, ripartire

Di altre questioni teologiche – a cominciare da quella della giustificazione per grazia mediante la fede – non si fa menzione nell’articolato perché, riteniamo, l’assemblea non raggiunse su quel punto un pieno accordo. Troppe erano forse le novità messe in campo. Molte delle quali destinate a trasformare in modo significativo la cultura teologica e le pratiche di fraternità affidate, nei secoli, soprattutto all’azione e al pensiero dei *barba*. Una soglia comune, teologica, etica ed ecclesiologica, da cui partire, tuttavia, a Chanforan era stata chiaramente posta. E fu subito dissenso.

IL DISSENSO SERPEGGIA TRA I *BARBA*

Chanforan il giorno dopo: la parte dei *barba*, delusa dalle decisioni del *Consilium generale*, si organizza e decide di inviare una delegazione in Boemia per sentire il parere dei teologi dell’Unità dei Fratelli boemi e per sapere come si erano comportati nei confronti delle nuove idee della Riforma di Lutero e compagni. Come ambasciatori di questo malcontento vengono delegati due *barba*: il più noto e influente è Daniel de Valence, *gouverneur* della zona del Delfinato francese, al quale viene affiancato il giovane Jean de Molines originario del Queyras.

L’incontro del dissenso valdese con l’*Unitas Fratrum* boema avviene pochi mesi dopo gli eventi di Chanforan, a Mladá Boleslav, influente centro moravo, non lontano da Praga. In nome dell’antica amicizia, o meglio della fattiva solidarietà esistente tra la diaspora valdese e gli eredi di Jan Hus (arso sul rogo con tutti i suoi libri durante il Concilio di Costanza nel luglio del 1415, dopo un processo farsa che lo condannò come eresiarca), questi ultimi consegnano ai *barba* una lettera firmata dai *Fratres Presbyteri per Bohemiam et Moraviam evangelium depredicantes* (i Fratelli presbiteri che predicano l’evangelo in Boemia e Moravia). È uno scritto, indirizzato al mondo valdese, che tradisce il sapore amaro del rimprovero. Si teme che i confratelli, nel grande raduno di Chanforan, abbiano finito con l’acceptare, in modo superficiale ed entusiasta, le nuove idee riformate senza averle prima ben esaminate alla luce degli insegnamenti della Scrittura.

Forse i *barba* Jean de Molines e Daniel de Valence, più che diventare latordi di una messa in guardia, avrebbero preferito confrontarsi con il grande teologo Luca da Praga, i cui scritti circolavano da tempo in ambito valdese. Ma questo amico dei valdesi era deceduto quattro anni prima. In assenza di altri riscontri, il confronto con i «fratelli maggiori» boemi lo possiamo ricostruire da questa stessa lettera affidata ai due *barba* che trascorreranno l’inverno 1532-1533 in Boemia. Nell’estate del 1533 i nostri due predicatori sono nuovamente alle Vali, con in mano uno scritto assai critico – lo storico Amedeo Molnár lo definisce: «l’ultimo grande documento della reale dimensione europea dell’intesa hussito-valdese» – che esprime un’accusa di opportunismo riguardo alla scelta siglata

dai fratelli valdesi a Chanforan. Non è ancora passato un anno dalle decisioni ed è già aperto dissenso.

Ecco alcuni passaggi: «Sono giunti da noi in Boemia i vostri fratelli Daniele e Giovanni [i *barba* Daniel de Valence e Jean de Molines], inviati da voi, come hanno dimostrato con prove sicure. Li abbiamo accolti con grande gioia, come fratelli carissimi, a braccia aperte...». Entrando nel merito degli sviluppi assembleari, lo scritto di parte morava va all'attacco

Inoltre ci hanno fatto conoscere sino a qual punto certi Svizzeri [si allude a Farel e Saunier] che non sappiamo se giuochino con le sacre Scritture e la dottrina cristiana o la corrompano, si siano intromessi tra voi; vi abbiano turbati con varie questioni riguardanti la dottrina della salvezza, sì che hanno provocato un doloroso scisma anche tra voi, che per tanti secoli siete stati uniti [...]. Perciò ci hanno esposto certi problemi e articoli, chiedendoci a nome vostro una dichiarazione, e quale sia la nostra opinione riguardo ad essi, affinché ve la facessimo conoscere anche con nostri scritti [...]. Non piccolo stupore ci coglie, che voi tanto presto vi siate lasciati ingannare da quelli, dei quali prima d'ora non avevate minimamente esaminato la fede. Per tanti secoli avendo perseverato con fermezza o insieme ai vostri padri, tanto vi siate affaticati; ed ora voi avete permesso che così d'improvviso vi dividessero, a causa di certe loro povere opinioni [...]. Inoltre non è secondo la volontà di Dio che dottrine provate da lunga esperienza e rimaste salde nella vita, vengano abbandonate con tanta facilità per certe affermazioni accolte con plauso, ma senza averle sperimentate [...]. Non vogliamo inoltre che voi ignoriate che nelle nostre regioni, questa genia di uomini, che disseminano nuovi dogmi, ci dà molto filo da torcere. Costoro percorrono il paese, contorcono le sacre Scritture, fanno accettare per forza i loro dogmi, e li impongono ai meno cauti [...].

QUEL DIFFICILE PUNTO DI NON RITORNO

È significativo che negli stessi anni anche i Fratelli moravi stessero sviluppando intensi contatti con gli esponenti della Riforma luterana, a cominciare proprio dallo stesso Bucero. Da parte boema, tuttavia, il nocciolo del dissenso nei confronti della scelta operata dai valdesi a Chanforan non era tanto sui principi teologici fondativi della Riforma: *Sola Gratia*, *Sola Fide*, *Sola Scriptura*, *Solus Christus*, quanto sul rapporto con il potere. Al momento della resa dei conti affiora da parte hussita, nei confronti dei valdesi, il fondato timore che riemerga, rivista e aggiornata, la religione cristiana come *instrumentum regni*, in una logica tutta costantiniana. Le critiche sugli esiti di Chanforan da parte boema non sono tanto sul terreno teologico quanto su quello ecclesiologico. Si teme il dissolversi di quell'antica identità che rifiutava la preminenza del papato sull'impero (legata alla falsa *Donatio Costantini* in cui l'imperatore nel 315 concedeva al papa il dominio temporale su tutta la penisola italiana, isole comprese). Identità anti-costantiniana ben radicata nell'internazionale valdese-hussita e presente in vari movimenti ereticali del Medioevo.

Il convincimento che il cristianesimo sia una realtà spirituale non disposta a scendere a compromessi con il potere rischia, dicono i boemi commentando aspramente la svolta valdese, di entrare in crisi. Per i valdesi l'avversione al regime costantiniano, e al suo stretto connubio fra trono e altare, si assommava al mitico convincimento della propria origine apostolica. In ogni caso a Chanforan, con l'assemblea dei *barba* e dei capi famiglia valdesi, si erano gettate le basi di un diverso rapporto con il potere, anche se non ci si poteva ancora rendere ben conto delle conseguenze derivanti dall'essere entrati nella corrente riformata. E, in questa nuova relazione, la strada da percorrere non era, certo, quella indicata dall'anabattismo; piuttosto un'altra: quella del luteranesimo nella sua versione svizzera "alla Farel".

Il fermo dissenso, espresso da quei *barba* che si riconoscevano nelle posizioni della fraternità hussita, non riuscirà a invertire il senso di marcia. La scelta di Chanforan rappresenterà così una spaccatura con l'internazionale hussita-taborita. La robusta sponda rappresentata, per quasi un secolo, dai Fratelli boemi scomparirà dall'orizzonte. La rotta ormai è cambiata. L'anno dopo Chanforan, nell'agosto del 1533, in una successiva assemblea valdese tenutasi a Prali in Val San Martino, le decisioni assunte l'anno prima verranno ampiamente confermate. E con questo, potremmo dire, ulteriore grado di giudizio assembleare, le scelte assunte a Chanforan diventano irreversibili, raggiungendo un punto di non ritorno.

Il mondo dei *barba* è così destinato progressivamente a scomparire per lasciare posto ai pastori riformati. Questo «ricambio», tuttavia, non è così ben documentato. Secondo lo storico Audisio, negli anni subito dopo Chanforan, su un elenco di 137 pastori, solo Gilles de Gilles figura come ex *barba*. Tra i due mondi dunque vi sarebbe stata una frattura piuttosto che un'osmosi. Secondo le approfondite ricerche di Daniele Tron, invece, nell'elenco dei primi ministri di culto riformati nelle Valli valdesi, durante il periodo 1555-1564, almeno un terzo erano predicatori locali, tra i quali alcuni ex *barba*, i cui nomi ritroviamo anche nelle fonti più antiche del Miolo (1587) e del Gilles (1643).

L'esame di questa affascinante mutazione tra il vecchio universo dei *barba* e quello nuovo dei pastori ci porterebbe ben al di là dei confini che ci siamo proposti. Quello che possiamo dire è che il post-Chanforan non fu certamente un tempo, da parte valdese, di supino inserimento nella corrente riformata. Al contrario fu una stagione di progressiva e attiva trasformazione, anche se il passaggio siglato a Chanforan da movimento clandestino a istituzione che dovrà agire alla luce del sole fu tutt'altro che indolore o privo di difficoltà. Difficoltà che, in campo valdese, erano direttamente proporzionali al grado di consapevolezza del sentirsi parte di un movimento più grande: quello riformato svizzero-francese.

La Riforma, mettendo alle corde l'ambiguità di una realtà religiosa clandestina – in cui i ministri itineranti, per dirla col Miolo, avevano «qualche poco di farina papale in alcuni punti della loro dottrina» – aveva vinto a Chanforan una partita importante. I riformatori, che erano entrati in contatto con la parte più colta dei *barba*, avevano capito che sarebbe valsa la pena di impegnarsi sino in fondo in quell'impresa, anche solo per rendere onore a una realtà umana e religiosa che

aveva dell'incredibile, l'essere riusciti, di generazione in generazione, di luogo in luogo, a trasmettere la Parola biblica in volgare, senza scomparire dalla storia. Ma questo traguardo non sarebbe stato raggiunto, se per primi non si fossero mossi gli stessi valdesi attraverso i *barba* più avvertiti, o comunque attraverso quelli che avevano intuito come un salto di qualità avrebbe valorizzato secoli di testimonianza clandestina. Un gioco delle parti, in cui ciascuno avrebbe guadagnato qualcosa alla propria causa.

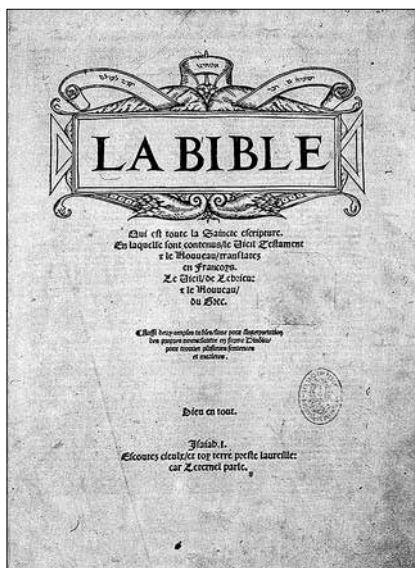
IL GRANDE DONO DI UN PICCOLO POPOLO

Gerolamo Miolo, nella sua *Historia breve e vera de gl'affari de i valdesi delle valli*, scritta negli anni del suo ministero pastorale ad Angrogna, intorno al 1587, nella didascalica descrizione della vita dei *barba* afferma che questi ultimi: «sono di più statti i primi a far tradurre in Francese la Bibbia, et l'hanno fatta stampare in grande volume a Nuovo Castello a loro proprie spese, havendo sborsato a tale effetto otto cento scudi d'oro».

Già l'inizio del valdismo, alla fine del XII secolo, vide la parziale traduzione in volgare romanzo (la *langue d'oïl*) della Francia Centro-Settentrionale di testi scritturali: i quattro vangeli, molti libri della Bibbia e dei Padri della chiesa; traduzioni che, dicono le fonti, furono finanziate dallo stesso Valdo. 350 anni dopo, per una coincidenza non casuale e all'inizio di una stagione radicalmente nuova della vicenda valdese, si decide di realizzare una nuova traduzione di testi biblici. Chanforan in qualche modo consacra tale decisione. Un'impresa, quella di tradurre questa volta l'intera Scrittura, in cui il «piccolo e povero» popolo valdese investì, rispetto alle proprie disponibilità, una cifra enorme: cinquecento scudi d'oro (ogni scudo pesava 30 grammi).

L'investimento fu considerato indispensabile dopo le scelte fatte a Chanforan. Per dirlo con le parole di Jean-Paul Perrin nella sua *Histoire des Vaudois* (1618): «dresser leurs Églises, en sorte que l'exercice qu'ils faisoient auparavant en cachette, fut cognu d'un chacun, et que le Barbes ou Pasteurs preschassent l'Évangile à decouvert [...]. Et parce qu'ils n'avoient que des Nouveaux Testaments tournés en leur langue Vaudoise, ils se resolurent de faire imprimer promptement toute la Bible [...]» (Erigere le loro chiese in modo che ciò che esercitavano in segreto potesse essere conosciuto da ognuno e che i *barba* e i pastori predicassero pubblicamente [...]. E siccome non avevano altro che dei Nuovi Testamenti tradotti in lingua valdese, si decisero prontamente a far stampare tutta la Bibbia [...]).

Circolava già in quegli anni il Nuovo Testamento in italiano, tradotto da Antonio Brucioli e stampato a Venezia (nel 1532 lo stesso Brucioli darà alle stampe l'intera Bibbia che sarà largamente diffusa tra gli evangelici di lingua italiana sino agli inizi del XVII secolo, quando arriverà l'insuperabile traduzione in italiano della Bibbia dell'esule a Ginevra Giovanni Diodati). Anche se l'italiano nel Cinquecento era la lingua più diffusa, la scelta cadde, comprensibilmente per il



14. Frontespizio della Bibbia tradotta in francese da Pierre Robert, l'Olivetano, stampata per conto dei valdesi a Neuchâtel da Pierre de Vingle nel 1532 (Torre Pellice, Biblioteca Valdese).

mondo valdese, sulla lingua francese. Di fatto due terzi dei valdesi vivevano in territorio di lingua francese. L'italiano toscaneggiante del Brucioli sarebbe stato certamente più difficile da comprendere del francese. Ma venne anche scartata una prima ipotesi: adottare la versione della Bibbia in francese realizzata, negli anni 1523-1530, dal teologo e umanista Lefèvre d'Etaples. Invece, per il tramite dello zelante Farel, coadiuvato dal predicatore Saunier, il compito della traduzione fu affidato a un personaggio non iscritto nell'elenco dei grandi umanisti del tempo. Si trattava infatti di un giovane precettore: Louis Olivier Pierre Robert, cugino dello stesso Calvino, e soprannominato «Olivetano».

Al suo attivo Olivetano aveva ben poco da offrire. Una sola pubblicazione per la scuola (*Instruction des enfants*), che dignitosamente s'inseriva in quel movimento teologico e culturale teso a consolidare la Riforma. Questo libretto si presentava come una sorta di introduzione elementare alla fede cristiana, rivolta ai più piccoli. La Bibbia che Olivetano traduce (è probabile che abbia svolto il suo compito nelle Valli valdesi) ricalca in molte parti, per quel che riguarda il Nuovo Testamento e i libri apocrifi, la traduzione francese di Lefèvre d'Etaples, stampata in Anversa nel 1528. Per quel che riguarda invece l'Antico Testamento, la traduzione dell'Olivetano viene realizzata direttamente dall'ebraico, con soluzioni interpretative spesso geniali e fedeli all'originale. Una volta conclusa, l'opera sarà definita, in molte circostanze, «Bibbia valdese». Ed essa si affermerà come un vero capolavoro letterario.

Considerando i tempi impiegati per le altre traduzioni bibliche, questa nuova traduzione finanziata dai valdesi fu realizzata in tempi molto rapidi. Il francese arcaico di Olivetano (che non è certo quello raffinato di Calvino) presenta non poche soluzioni linguistiche innovative, che entreranno man mano nel linguaggio comune della fede riformata. La più nota è l'espressione: «l'Eternel» per tra-

durre l'ebraico «Colui che è». In ogni caso, nel giro di appena due anni, questo «humble et petit translateur» (come scrive di sé nella prefazione siglata: «Des Alpes, ce douzième de février 1535») consegna il proprio lavoro. La nuova Bibbia in francese verrà stampata, a tempo di *record*, per i torchi del riformato Pierre de Vingle, tipografo di Neuchâtel.

I primi esemplari stampati in gotico, circa un migliaio, sono già pronti nel giugno del 1535. Successive edizioni vedranno l'utilizzo del carattere romano e italico, decisamente più leggibile. Ciò spiega anche la difficoltà di diffusione dei primi esemplari. Le copie delle Bibbie circolavano a rischio e pericolo dei colportori e non esisteva certo una rete di distribuzione. Stiamo parlando di un volume ponderoso, del peso di circa cinque chilogrammi, costituito da ottocentocinquanta pagine in-folio, e con il testo disposto su due colonne. Volume che è oggi rarissimo; ne esiste un esemplare presso la Biblioteca valdese a Torre Pellice. Il testo si apre con una lunga lettera in latino di Calvino (è il suo primo scritto dopo la conversione) indirizzata «aux Empereurs, aux Rois, au Princes et à tous les peuples assujettis au pouvoir de Christ, salut!» (agli imperatori, re, principi e popoli sottomessi all'impero di Cristo, salve!). È il testo ironico, febbrile di grande impeto evangelistico, di un Calvino ventiseienne: «Mais je ne demande qu'une chose: qu'on laisse le peuple chrétien entendre son Dieu lui parler, et être instruit par son instructeur» (non chiedo che una cosa soltanto: che si lasci il popolo ascoltare il suo Dio parlare, ed essere istruiti dal suo istruttore). Segue una brillante prefazione dello stesso Olivetano, che dedica il suo lavoro di traduzione a questa «piccola e povera chiesa», parte di «un popolo cacciato e bandito da oltre trecento anni».

Un successivo testo, a carattere introduttivo, sempre dell'Olivetano, intitolato *L'apologia del traduttore*, ci fa scoprire che lo studioso era ben fornito di libri e traduzioni bibliche e si dedicava al compito della traduzione, almeno da cinque anni, prima di ricevere l'incarico. Era spinto da una passione personale. La sua traduzione – che conoscerà revisioni migliorative specie per il Nuovo Testamento (ci metterà mano pure Calvino) – conquistò un posto importante nel culto protestante di lingua francese, almeno sino alla fine del XVII secolo quando sarà sostituita dalla versione di Ostervald (molti degli antichi templi delle Valli valdesi hanno ancora esposta sul tavolo della santa Cena una Bibbia in francese tradotta da Ostervald). La Bibbia «valdese» di Olivetano servirà egregiamente come base anche per traduzioni bibliche successive. In fondo al volume, accanto alla data e al nome del tipografo, si può leggere un curioso anagramma poetico, dedicato «Au lecteur de la Bible» (al lettore della Bibbia). Mettendo in fila le lettere iniziali si può leggere: «Les Vaudois, peuple évangélique – Ont mis ce trésor en publique» (I valdesi, popolo evangelico, hanno messo questo tesoro in pubblico).

La consegna di tale «trésor» ai valdesi, riuniti in assemblea nuovamente a Chanforan nel settembre del 1535, avvenne grazie a un piccolo drappello di colportori, guidato dallo stesso Saunier in circostanze avventurose. Più tardi il Saunier, sulla strada del ritorno in Svizzera, fu arrestato. Otto mesi più tardi, grazie alle pressioni del governo di Berna e allo scambio con un prete prigioniero a Ginevra, verrà liberato. L'inquisizione in quegli anni sa, grazie anche alle numerose delazioni, dove colpire: nuclei valdesi vengono scoperti e repressi in molte lo-

calità piemontesi, distanti anche due o più giorni di cammino dagli ambienti alpini relativamente più sicuri e difendibili. Ma non tutto è buio. Negli anni in cui Francesco I regna su gran parte del Piemonte, vi sono squarci di luce.

Il sovrano francese, forse per compiacere i principi protestanti tedeschi, affida il governo della zona comprendente le Valli valdesi al conte di Fürstenberg, che condivide apertamente le idee riformate. A partire dal 1537 l'area valdese sarà militarmente affidata a Gauchier Farel, fratello del riformatore svizzero. Una situazione favorevole al consolidamento della scelta riformata, ma sarà solo una breve parentesi. Già nell'estate del 1538 riprende, più virulenta che mai, la caccia all'eretico. Nell'autunno del 1540, Farel invia a Calvino un messaggio, scritto in latino, chiedendo soccorsi per i valdesi di Provenza e del Piemonte, a causa della «gravissima persecutio» che sta per abbattersi su di loro. Malgrado la feroce repressione sempre incombente, la dominazione francese delle vallate alpine finì, tra alterne vicende, col favorire il radicarsi della scelta riformata dei valdesi.

Lo stesso nucleo valdese alpino sarà destinato ad accrescersi da lì a poco con l'arrivo dei superstiti dei massacri di Provenza (1545), disegnando una nuova grande diaspora riformata piemontese che va al di là delle vallate alpine: da Asti a Ivrea, da Biella a Mondovì. E via via prenderà corpo anche la solidarietà tra i riformati italiani. La nuova mappa del post-Chanforan, che si allarga a macchia d'olio dalle montagne verso la pianura piemontese, è conseguenza diretta della nuova spinta proselitistica, impressa dai riformatori svizzeri. Anche su questo aspetto Chanforan rappresentò per il mondo valdese una trasformazione. Cambiava la teologia ma cambiavano anche i comportamenti, non più soltanto sulla difensiva o il ripiegamento. Iniziava un tentativo di consolidamento delle nuove posizioni raggiunte, o addirittura di propaganda. La nuova traduzione in francese della Bibbia rientrava in tale strategia evangelistica, voluta soprattutto dai riformatori. Si compiva così ciò che era accaduto, pochi anni prima, in Germania, con la traduzione di Lutero della Bibbia: impossessarsi del testo originale, restituendolo al popolo nella lingua parlata; dotarsi del testo fondativo della fede, che fosse fruibile in una traduzione svolta a partire dalle lingue originali; e su questa base, a seguito delle condanne e dei divieti, promuovere un nuovo modo e una nuova forma di essere chiesa. Ri-forma appunto, un grande disegno religioso e culturale di cui i valdesi a Chanforan intuiscono almeno in parte l'importanza, grazie soprattutto all'intenso lavoro dei contatti preliminari con i riformatori. Certo, possiamo anche aggiungere che i valdesi, coscientemente o meno, saranno in parte travolti da questo stesso imponente progetto. Indietro, tuttavia, non si sarebbe più tornati.

«SOLA TIPOGRAFIA»

Quella cosiddetta «Bibbia valdese» non piomba sui prati di Chanforan come un meteorite. La decisione di finanziare una nuova traduzione della Bibbia in

francese rappresenta lo stadio finale di un processo durato secoli, e che ha visto, in più modi e circostanze, la vicenda valdese intrecciarsi con la dimensione del libro. Il movimento dei poveri di Lione, fin dalle sue origini e nei successivi sviluppi, esprime prevalentemente una cultura orale. Scorrendo tuttavia i resoconti dei vari processi inquisitoriali intentati contro eretici valdesi, appare qua e là la presenza insistente del libro. E con esso la necessità della lettura. Il testo scritto, nel Medioevo, è sovente in odore di eresia, perché il libro deve saldamente rimanere nelle mani del potere e ne è espressione. L'atto di appropriarsi di un testo scritto può quindi facilmente apparire come un'ingerenza indebita.

Il piccolo mercante Valdo di Lione, investendo non poche risorse economiche, negli anni Settanta del XII secolo fa tradurre, nella lingua parlata romanza, porzioni della Bibbia. È documentato inoltre che, fin dagli inizi del movimento, circolavano nelle *scholae* valdesi manoscritti e si formavano i predicatori (sovente anche i giovani) alla lettura. Leggere e scrivere, sono quindi parte costitutiva dell'espressione di fede del movimento. Lo racconta plasticamente il Mollo nella sua *Historia* (1587) parlando della vita dei *barba*: «[...] travagliavano giornalmente a tradurre i libri della Bibbia nella loro lingua commune nella quale essi predicavano, et gli scrivevano di lor proprie mani, et religavano tali libri».

Certamente l'aspetto orale è preponderante nel valdismo medioevale, ma l'esercizio dell'oralità attinge costantemente da testi scritti. Di questi manoscritti resta ancora oggi un ricco corpo documentario, un «santo bottino», di cui la storiografia ha già messo in luce molti aspetti interessanti. L'elenco degli scritti dei *barba* di cui oggi disponiamo registra ventiquattro testi. Si tratta di codici vergati a mano, di piccole dimensioni, depositati in varie Biblioteche europee. Nel più noto di questi scritti, il poemetto *La nobla Leiçon*, scritto nei primi decenni del XV secolo, un verso racchiude, sintomaticamente, questa esplicita esortazione: «Se vogliamo amare Cristo e seguire la sua dottrina bisogna che vegliamo e leggiamo la Scrittura; qui potremo trovare, quando avremo letto, che Cristo fu perseguitato solo perché faceva del bene» (verso 295).

A proposito di lettura, il nostro Pierre Griot, giovane candidato *barba*, durante un interrogatorio nel processo che gli viene intentato al rientro dall'assemblea di Chanforan, rivela il suo stretto rapporto di discepolato con «uno dei principali *barba* della setta valdese che si chiama Louis ed è un uomo sulla sessantina e oltre». Il *barba* Louis incita il giovane Griot a predicare come lui faceva. Ma il giovane Griot risponde all'anziano *barba*: «Cosa volete che io faccia? Io non sono chierico, a mala pena so leggere». *Barba* Louis gli risponde: «Imparerete poco a poco». E il verbalista dell'interrogatorio annota che Griot: «ha cominciato a esercitarsi e a leggere il Nuovo Testamento a coloro che volevano ascoltarlo».

A Chanforan, sui due piatti della bilancia sono da una parte la grande tradizione orale, dall'altra i pochi ma indispensabili scritti, costituiti da libri biblici, teologici, di pietà, poemi. La decisione di far tradurre la Bibbia porterà la bilancia a pendere, in prospettiva, più dalla parte della stampa che dell'oralità. Non è un caso che il riformatore Farel utilizzi a piene mani lo strumento comunicativo per eccellenza del secolo. Il *Sola Scriptura* si accompagna volentieri, per così dire, al «Sola tipografia».

I GUADAGNI E LE PERDITE DI CHANFORAN

Sulla base delle fonti storiche cui possiamo fare riferimento, non riusciamo a costruire, in modo esauriente, le dinamiche di quel *Consilium generale* di Chanforan. Le risoluzioni finali, così come la drammatica vicenda processuale del *barba* Pierre Griot, illuminano quegli eventi solo in parte. Tuttavia oggi disponiamo, come non era mai successo prima, di un quadro storico più completo del valdismo medioevale. Le analisi sugli antichi testi valdesi condotte negli ultimi decenni, le nuove ricerche sui processi intentati ai *barba* nel XV secolo, i nuovi approfondimenti storiografici sulla chiesa e i movimenti ereticali, ci permettono di interpretare, con maggiore obiettività, quella trasformazione che ha in Chanforan un passaggio fondamentale. Dentro la quale possiamo cogliere tratti di continuità accanto ad altri di forte discontinuità. Provo qui di seguito a elencarne alcuni.

Il biblicismo letteralista con Chanforan è destinato a diventare una lettura biblica approfondita, scientifica. I *barba* più colti, nella fase preparatoria all'incontro di Chanforan, riconoscono come l'analisi dei testi biblici da parte dei riformatori sia molto più profonda e convincente. Quindi Bibbia sì, ma non riducendo Gesù a un nuovo Mosè bensì leggendo il Discorso della montagna con gli occhiali dell'apostolo Paolo e della grazia giustificante di Dio. D'ora in poi Paolo e Gesù dovranno camminare insieme. Aveva visto giusto l'arcivescovo di Torino Claude de Seyssel che, una quindicina di anni prima di Chanforan, osservava come non sarebbe stato facile convincere dei loro errori i valdesi poiché non riconoscevano altra autorità se non quella della Bibbia. Essi esprimevano, nei fatti, un comportamento più coerente degli altri cristiani. Praticavano, a parere dell'arcivescovo, una morale più pura dei loro antagonisti.

E così arriviamo alla questione centrale. Il tema dominante della giustificazione per fede trasferisce quelle buone opere – che nel cuore dell'esperienza valdese risuonavano come decisive – al di sotto del piano che viene riservato alla fede. Non più la proposta di vivere un'etica eccezionale e quotidianamente difficile, ma piuttosto la possibilità di un agire cristiano che, se le circostanze lo renderanno necessario, saprà stabilire compromessi con il potere. Occorre conquistare territori e popoli alla causa riformata e non più vivere al riparo e nel segreto.

Da qui discende l'altra questione, non secondaria, che si apre con Chanforan. Nella prassi valdese il rapporto con l'autorità ecclesiastica o politica era caratterizzata sostanzialmente da atteggiamento critico, di chiaro segno anticostantiniano. Riguardo al riconoscimento dell'autorità secolare, la teologia di Lutero dei due regni, apre il valdismo a orizzonti diversi. Ed è un peccato che su questo punto specifico, come osserva Carlo Papini, a Chanforan non ci sia stato un vero dialogo su un piano di parità fra la teologia valdo-hussita e quella luterana:

valdesi e hussiti avevano denunciato l'abuso compiuto dalla chiesa medioevale quando aveva sacralizzato l'autorità mediante una comprensione letterale del famoso passo paolino di Rom. 13:1 ss. Cristo era stato deformato in difensore dello status quo per giustificare l'ordinamento esistente e le sue pretese di potenza.

I riformatori protestanti ereditarono questa concezione dalla chiesa medievale, l'accettarono e la imposero ai valdesi.

Negli anni dopo Chanforan i valdesi avranno come riferimento non tanto Wittenberg quanto il laboratorio ecclesiologico di Calvino a Ginevra, dove il rapporto chiesa/stato conoscerà un'impostazione diversa rispetto a quella luterana. La questione più importante che dall'antico bagaglio valdese medioevale viene recuperata è duplice: la centralità della Bibbia e la predicazione dell'evangelo. In fondo tutto era già nato così nel XII secolo, sbocciato da quella irrefrenabile esigenza del «libere predicare», che era il motivo conduttore della sistematica repressione dei movimenti ereticali. Valdismo e francescanesimo, alle origini, si assomigliarono parecchio nella loro ostinata volontà di intrecciare l'annuncio della Parola con la scelta di povertà. Si differenzieranno dopo nei successivi sviluppi. Il primo condannato come eretico dalla chiesa papista per questa sua pretesa di libertà di movimento rispetto al controllo esercitato dalla gerarchia, il secondo invece sapientemente inglobato e destinato all'Inquisizione insieme ai domenicani. Il primo salirà sui roghi, il secondo sugli altari. Ma l'intuizione originaria, in buona sostanza, li accomunava profondamente.

Dopo Chanforan la predicazione si svilupperà in modalità nuove, con l'abbandono progressivo dell'itineranza e del nascondimento, nella disciplina di studi accademici, e in nuovo inquadramento ecclesiologico di stampo calviniano. Il valdismo, messo alle corde dal partito riformatore, si apre così a uno spettro più ampio di posizioni: anziché continuare a vivere la propria fede nutrita dal messaggio biblico in confraternite clandestine, incarnando un'etica ispirata ai radicalismi evangelici, deve dotarsi di un nuovo assetto. E ci vorrà del tempo, prima che le conseguenze della Riforma possano, nel vissuto quotidiano, essere concretamente percepite.

ALLA RESA DEI CONTI

Non chiediamoci cosa la Riforma abbia dato al valdismo, ma cosa il valdismo abbia consegnato alla Riforma. A Chanforan i riformati trovano nei valdesi i generosi finanziatori di una nuova versione della Bibbia. Incontrano dei nuovi alleati che sarebbero potuti cadere, grazie all'influenza hussita, direttamente tra le braccia degli anabattisti, anziché confluire nell'alveo luterano. I riformati scoprono e valorizzano la tenacia di un popolo che ha una storia incredibile. E che trasmette un fascino straordinario. Non è un caso che la storia del valdismo – intorno al dato oggettivo che documenta come questi figli e figlie di comunità rurali abbiano trasmesso per secoli, nella lingua popolare e comprensibile a tutti, il messaggio dell'evangelo – sia stata, più di una volta, mitizzata. Oggi, grazie al lavoro degli storici che continuano a far luce sulla lunga stagione del valdismo pre-Chanforan, possiamo sempre meglio documentare la singolarità di una

testimonianza cristiana che ha resistito ad attacchi feroci. A Chanforan si è proceduto, da parte dei riformatori, a un'energica potatura dell'antica pietà e dottrina valdese. Le potature sull'antica pianta valdese sono dettate da un'esegesi più attenta e profonda del testo biblico. E quando l'albero, una volta potato e innestato, comincerà finalmente a portare i suoi primi frutti essi avranno un gusto diverso da prima. Ma il tronco, rappresentato dalla centralità della Parola di Dio nella vita della comunità di fede, è rimasto; a Chanforan molti rami sono stati tagliati e non si è risparmiato sui nuovi innesti. I radicalismi evangelici non sono stati sforbiciati ma intrecciati alla teologia di Paolo. Le opere buone restano, ma diventeranno i frutti della giustificazione per grazia mediante la fede. Sono doni gratuiti di una fede viva. Quest'ultima continua a nutrirsi, com'era fin dall'inizio, nel costante confronto con le Scritture, cambiano gli approfondimenti, ci sono in campo nuove interpretazioni dei testi biblici ma questo andare e ritornare sempre di nuovo al testo scritto, al testo biblico è movimento che continua, dal XII secolo, a non conoscere sosta.

Cambiamenti, anche numerosi, nel valdismo erano già avvenuti, nel corso dei secoli precedenti a Chanforan. Ma questa volta la trasformazione si è realizzata in tempi rapidi perché il valdismo è entrato in contatto con i riformatori solo una dozzina d'anni prima di Chanforan. Il tempo della trasformazione è stato inversamente proporzionale al periodo di assimilazione delle novità. A Chanforan si è girata pagina troppo in fretta perdendo l'occasione di maggiori approfondimenti, da entrambe le parti, sui grandi temi in gioco. Penso alla povertà, alla nonviolenza, all'itineranza, alle riserve critiche nei confronti dei poteri di questo mondo, al sacerdozio universale dei credenti, alla predestinazione, al servo arbitrio... I cambiamenti accolti in campo valdese erano tutti, come abbiamo visto, biblicamente motivati. Il confronto tra l'ermeneutica dei riformatori e il biblicismo dei *barba* non poteva avere, dati i tempi, altro epilogo che quello di Chanforan, dove ci furono certamente contrasti, divergenze ma alla fine prevalse quella scelta che si rivelò necessaria per poter continuare a vivere.

L'opzione protestante non ha comunque evitato al mondo valdese, per altri tre secoli dopo Chanforan, stragi, distruzioni devastanti, severe ghettizzazioni. Le fonti storiche dimostrano che sul fronte della discriminazione non ci sono stati sconti. Ma l'essere diventato parte del mondo protestante europeo ha consentito al «piccolo gregge» di poter contare, dopo Chanforan, su una solidarietà internazionale più grande. E su un impianto culturale e teologico ben strutturato. Per non dire degli aiuti e della solidarietà che il mondo valdese riformato ha ricevuto nel corso dei secoli dalla rete protestante internazionale. Un flusso provvidenziale che è continuato, evitando, più di una volta, ai valdesi il tracollo o la stessa sparizione del loro essere chiesa. Ma non è stato solo un ricevere, è stato anche un dare. I giorni di Chanforan raccontano, quasi a voler completare un dialogo incompiuto tra le varie anime del valdismo con i riformatori, la concretezza di finanziare una nuova versione in francese della Bibbia. Come a dire che è da lì che bisogna sempre e di nuovo ripartire nel cammino del discepolato cristiano. Se il contributo valdese alla Riforma si dovesse limitare soltanto al *Sola Scriptura* sarebbe già molto. Dopo Chanforan, i destini dell'arcipelago dei grup-

pi valdesi che vivevano la loro fede nel segreto confluiranno, progressivamente, nella corrente riformata che stava cambiando l'Europa. Senza per questo smarrire quell'identità antica medievale sulla quale, riteniamo, ci sia ancora molto da indagare e scoprire. Questa singolare vicenda spirituale che ha attraversato più di 800 anni di storia arricchisce, pur rimanendo «un piccolo gregge», il mondo protestante contemporaneo e di conseguenza l'intera cristianità.

APPENDICE

Dichiarazione della dottrina dei valdesi a seguito delle dispute svoltesi all'Assemblea generale di Chanforan, settembre 1532

Il testo originale è depositato presso la Biblioteca del Trinity College di Dublino, manoscritto 259, pp. 118-125.

Edizione critica in V. VINAY, *Le confessioni di fede dei valdesi riformati*, Claudiana, Torino 1974, pp. 139-143.

Le propossione che sono state disputate en Angrogna l'anno del signor 1532. et adi 12 de setembro. En presencia de tuti li ministri et eciamdio del populo. El primo di fo disputato se hera licito al christiano de jurar in alcun modo.

C. 1. El christiano po iurare licitament al nome de Dio senza fare contra le parolle che sono script en sancto Mat. 5 c., la conclusione he stata don modo che colluy che jura non pilha el nome de Dio in vano che el po jurare. Non pilha il nome de Dio in vano quando el juramento suo redonda in maiore gloria de Dio et salute del prossimo he Dio si po jurare in iudicio per che colluy que exerce potesta, sie infidelle overo fidelle, exerce la potesta de Dio, e per questo in qualunque sorte vi sia dacto el juramento, intendemo jurare al nome de Dio etc.

C. 2. Nulla opera he quiamata bona si non quella che Dio ha comandato. Nulla opera he quamata cativa si non quella che Dio ha prohibito. In quanto a le opere externe le qualle non sono state prohibite de Dio l'omo le po fare o non fare secondo la conclusione dacta senza peccato etc. Le due prime propossione sono note per se a fidelli deontuone. Non faray tuto quello que te pare esser ben facto liochi toy ma faray quello che te comando, al fine del c. Tanto solamente quello che yo te comando faray non aiostare ne tolhere ala parolla mia, fa tuto solamente quello che te comando. Non declinaray a destra ne a la sinistra fa tanto solamente quello que te comando et questa sera la toa reglea en tote le toe opere externe, tu poy fare tute quante le opere externe de qualunque sorte siano. Don modo que non te jnducano affare contra lo comandamente de Dio que he delo amare. Ne ecian contra quello que he proibito czo e non fare al proximo nostro quello quello que non voressimo que fosse facto a noy.

C. 5. La conffessione aurculare non he comandata da Dio he stato concluso secondo le sacre scripture che la vera confessione del christiano sie de confessare al solo Dio el quale apartiene honore e gloria. Et a lui medesimo tanto sola-

mente confessione etc. La 2^a confessione si he reconciliare al proximo suo como avemo en s. Mat. 5 c. he s. Jacobo ultimo confessamo etc. La 3^a sie en sancto Mat. 18 de colui que pecca alencontra de me. czo e yo savente che yo debe adare a lui e non luy a me. E si non se vole coregire ne per me ne per testimoni ne ecian Dio per tota moltitudine. Et cosi como pubblicamente a peccato pubblicamente habia a confessar el peccato suo. Altra confessione noy non troviamo en la sancta scriptura etc.

C. 6. La cessatione de opere nel jorno de la dominica non he proibita de Dio al christiano.

La conclusione he stata que per ben che hlomo possa operare el jorno de la dominica senza peccato como havemo ne li evangeli. Et eciam en li gallacian al 4 c. et ali collocenci al 2 c. nientedimeno per exercitare la carita a li nostri servitori. Et eciam per vacare alla parolla de Dio dovemo cessare quel jorno como cellatore delo honor et gloria de Dio.

C. 7. La parolla non he necessaria nela oracion.

C. 8. Engenochiamenti ne hore determinate ne descoprimenti del capo no altre cose externe non sono necessarie ne requeste enla oracion. He stato concluso che el colto divino non si po fare si non in sperito e en verita como havemo en sancto Johane al 4 c. Dio he sperito et qui vol parllar con luy bisogna que parlla con lo sperito. La parolla et altre cose externe non si fanno si non ha esprimere e demostare grande affecione al proximo etc. con que hlomo ha versso el suo Dio.

C. 9. La imposicione de le mane non he necessaria la conclusione he stata per ben che li apostoli la habiano usata. Et li antiqui padri nientedimeno per que he cosa externa sera en liberta de uno chasqueduno.

C. 10. Non he licito al christiano vindicarsi del suo inimico insorte nulla que sia.

La presente propossicione et patente per se como habiamo ensancto Matheo al 5 c. Et s. Paulo Rom. 12 e en sancto Pietro en la prima etc.

C. 11. El christiano po exercitare el magistrato sopra li christiani de li quenti. La propossicione he clara como havemo en s. Paulo Rom 13. Corint. 6 c. e en sancto Pietro en la soa prima epistolla.

C. 12. El christiano non ha tempo statuito dovere jeiunar questo he chiaro per tuta la scriptura per que non si trova que Dio lo habia comandato.

C. 13. El matremonio non he proibito ha alcuno de quallunque stato ho ordine che sia.

C. 14. Quicunque proibisse el matrimonio a quelli que el volleno insegnano doctrina diabolica.

C. 15. Ordinare stato hovero ordine de verginita he doctrina diabolica.

C. 16. Coluy che non ha el dono de continencia he obligato al matrimonio.

Le conclusioni asay sono manifeste jn quanto a la doctrina prima noy havemo nel gen. che non he bon ahlo mo que el sia solo.

La 2^a he chiara como havemo en sancto Paulo I Timoteo 4 c.

La 3^a encara e manifesta perque he senza fondamento de le scriptura.

La 4^a he verissima cosi como scrive paulo ali corinti al 7 dela prima.

C. 17. Non tuta usura he proibita de Dio. Questo he chiaro perche Dio non proibisse si non l'usura che agrava el proximo como contiene la lege non fare ha altro quello che non voresti che fosse facto ac te.

C. 18. Le parolle che sono en sancto Luca dantes etc. non se intende de usura.

La proposicione he chiara perque Cristo non voleva dire altro he insegnare sinon el modo que devemo tenere con el nostro proximo e prestare luno a laltro en lo officio di carita che devemo exercitare luno al altro czoè che dovemo non solamente prestar ha poveri ma donare se la necessita el require.

C. 19. Tuti quelli que sono stati et serano salvati sono preelleti avanti la constitutione del mondo.

C. 20. Quelli que sono salvati non posseno essere non salvati.

La 1^a he chiara como havemo en sancto Paulo ali Hephitian c. 1.

La 2^a ancora ali Romanj ne 8,9 etc. cap.

Quicunque statuise e libero arbitrio denegua intuto la predestinatione et la gratia de Dio. Questo e piu che chiaro como havete ali Romani cosi pertuta la epistola ali Galati per tuto ali Ephesi ancora.

C. 22. Li menistri dela parolla de Dio non si debeno mutare de loco jn loco sinon que sia a grande utilita dela chiesa.

C. 23. Havere li menistri per nutrire la sua famiglia qualche cosa jn particolare non he contra la communione apostolica.

Queste due conclusioni sono chiare como havemo neli Acti deli apostoli.

Circa la materia de li sacramenti he stato concluso per la scriptura che noy non havemo sinon doy segni sacramentali che Christo ne ha lasati luno he il baptismo laltro sie la heucarestia laquale noy usemo en dimostramento la perseveracion nostra nela fede la quale havemo promesso nelo baptismo essendo filholi. Et ancora ala memora de quello grande beneficio che Jesu Cristo ha facto a noy morendo per la redentione nostra elavando noy del suo pretioso sangue, pertanto fratelli da poy che estato el bon piasere de Dio de congregare ne insieme per la soa sanctissima scriptura et que mediante il suo adiutorio siamo venuti apren-der dichiaration dela presente conclusione en tuti siamo stati uniti et d'uno me-

dessimo sperito. Et publicamente sono state exputate non comodate deli homi-
ni ma comendate del Sperito sancto cosi como veramente sono. Ve pergiuriamo
nele viscere dela carita che da poy che noy saremo partiti de jnsieme que non ne
siamo discordanti nelo jnsegnare tanto nele desuso dicte conclusione coma ne-
la jnterpretatione dela scriptura et cosi como uno medesimo sperito la composta
faciamo che sia jnterpretata per questo medesimo sperito.

RINGRAZIAMENTI

Consegnando questo mio lavoro desidero ringraziare Susanna Peyronel che mi ha incoraggiato a (ri)confrontarmi con l'evento Chanforan dandomi utili consigli e suggerimenti storiografici. Un grazie particolare lo rivolgo volentieri a Carlo Papini per le sue preziose annotazioni. Un grazie anche agli amici Jean Louis Sappè e Giampiero Comolli per avere trovato il tempo e la voglia di leggere criticamente il manoscritto. Durante le ferie estive dello scorso anno ho frequentato per alcuni giorni, a Torre Pellice, la Biblioteca della Fondazione Centro culturale valdese apprezzando la cortesia e la professionalità di Marco Fratini che mi ha aiutato a reperire materiali storici e le necessarie indicazioni bibliografiche.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Malgrado l'importante sviluppo storiografico che ha conosciuto, negli ultimi decenni, l'affascinante esplorazione intorno al mondo dei predicatori itineranti valdesi, molto resta ancora da scoprire. Ma intanto significativi aspetti chiave, sulla base di fonti attendibili, sono già stati messi in luce. Non si parte da zero. In linea generale l'elenco degli storici che professionalmente si sono occupati della questione valdese medioevale preformata, per limitarmi soltanto a quelli a partire dalla seconda metà del XIX secolo, è piuttosto lungo. Per limitarmi agli ultimi cinquant'anni segnalo le pubblicazioni scientifiche di storici della statura di Kurt Victor Selge (Berlino), Amedeo Molnár (Praga), Gabriel Audisio (Marsiglia), Albert de Lange (Karlsruhe), Peter Segl (Vienna); e naturalmente gli italiani Valdo Vinay, Jean Gonnet, Giorgio Tourn, Enea Balmas, Romolo Cegna, Grado G. Merlo, Carlo Papini, Marina Benedetti, Susanna Peyronel, Lothar Vogel, Daniele Tron... e l'elenco non è certo completo. Questo particolare settore di studi storici sul valdismo medioevale ha conosciuto una ricca fioritura raggiungendo, nel rinvenimento di nuove fonti e nelle analisi storiografiche, risultati importanti. Per avere un'idea della vastità e complessità della materia basti dire che si scrivono storie sui valdesi, già a partire dal XVI secolo. Sei secoli di storia ognuno dei quali ha visto la nascita di una o più storie valdesi. Siamo di fronte a una bibliografia molto estesa, ci vogliono anni per attraversare questo mare storiografico.

Per chi volesse imbarcarsi in questo affascinante viaggio storico culturale lungo oltre otto secoli, può cominciare a navigare nella bibliografia valdese curata dalla Fondazione Centro culturale valdese (www.bibliografia-valdese.com). Tenendo presente, durante la rotta, che la storia valdese è anche raccontata, documentata e discussa sulle pagine del "Bollettino della Società di Studi valdesi" (BSSV) che inizia le proprie pubblicazioni nel 1884 e tuttora continua. L'editrice Claudiana, fondata nell'ambito della Chiesa valdese a Torino nel 1855, ha poi pubblicato, in particolare negli ultimi quarant'anni (anche grazie alla passione del suo precedente direttore Carlo Papini e dell'attuale Manuel Kromer), fonti storiche valdesi fondamentali che oggi sono finalmente alla portata di tutti. Penso qui con riconoscenza alla preziosa collana di testi storici valdesi antichi curata per anni da Enea Balmas e ad alcuni testi valdesi medioevali da lui curati e scientificamente inquadrati da Luciana Borghi Cedrini. Un esaustivo quadro bibliografico ragionato sui valdesi medievali del decennio 1998-2008 ci è offerto dallo storico Albert de Lange in un volume edito dalla Claudiana nel 2009, *Valdesi medievali*, curato da Marina Benedetti. Quest'ultima studiosa ripercorre nello stesso volume la circolazione di predicatori itineranti nelle Alpi occidentali tra Medioevo ed età moderna su una solida base documentaria, cronologicamente delimitata tra la fine del XV e i primi decenni del XVI secolo. Per avere la percezione della vastità della produzione libraria sul tema, si veda per tutti A. DE LANGE, *Le bibliografie sui valdesi dal Cinquecento a* www.bibliografia-valdese.com, in *Libri, biblioteche e cultura nelle Valli valdesi in età moderna*, a cura di M. Fratini, atti del XLIV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 28-29 agosto 2004), Claudiana, Torino 2006, pp. 271-288.

Per un'introduzione generale al problema:

- LENTOLO, S., *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte contro il popolo che chiamano valdese e delle gran cose operate dal Signore in loro aiuto e favore*, a cura di T. Gay, Tipografia alpina, Torre Pellice 1906.
- MIOLO, G., *Historia breve e vera de gl'affari de i valdesi delle valli (1587)*, a cura di E. Balmas e V. Diena, Claudiana, Torino 1971.
- GILLES, P., *Historie ecclésiastique des Eglises vaudoises*, Chiantore e Mascarelli, Pinerolo 1881, pp. 27-89.
- COMBA, E., *Relazione originale del Sinodo Valdese tenuto a Angrogna l'anno 1532 (secondo un manoscritto del Trinity College di Dublino)*, "La Rivista Cristiana", 1876, pp. 265-269.
- COMBA, E., *L'introduction de la Réforme dan les Vallées vaudoises du Piémont*, "Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français", 1894, pp. 7-35, copiata e edita da T. Gay, La Luce, Torre Pellice 1906.
- JALLA, G., *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto, 1517-1586*, Claudiana, Firenze 1914, Reprint Claudiana 1982.
- COMBA, E., *I Valdesi prima del Sinodo di Chanforan*, BSSV 58 (1932), pp. 7-33.
- JALLA, J., *Le Synode de Chanforan*, BSSV 58 (1932), pp. 34-48.
- BUONAIUTI, E., *Il Sinodo di Chanforan*, "Ricerche religiose" IX (1933), fasc. 1, pp. 94 s.
- JALLA, J., *Glanures d'Histoire vaudoises*, II, Bottega della Carta, Torre Pellice 1939, pp. 46-48.
- GONNET, G., *Olivétan e il primo sinodo di Chanforan. Itinerari alpini valdesi*, "Ricerche di storia religiosa" I (1954), fasc. 1, pp. 120-132.
- GONNET, G., *I rapporti tra i valdesi franco-italiani e i Riformatori d'Oltralpe prima di Calvino*, in: *Ginevra e l'Italia. Raccolta di studi promossa dalla Facoltà di Teologia di Roma*, Sansoni, Firenze 1959, pp. 1-63 (ri pubbl. in ID., *Il grano e le zizzanie. Tra eresia e Riforma (secoli XII-XVI)*, vol. I, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 1989, pp. 431-486).
- GONNET, G., *Les relations des vaudois des Alpes avec les Reformateurs en 1532*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance" 23 (1961), pp. 34-52 (ri pubbl. in ID., *Il grano e le zizzanie* cit., pp. 487-512).
- VINAY, V., voce *Waldenser*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Mohr & Siebeck, Tübingen 1962, c. 1530 ss.
- GONNET, G., *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*, Claudiana, Torino 1967.
- VINAY, V., *Mémoires de George Morel: l'importanza del codice valdese c-5-18 (Ms. 259) del Trinity College di Dublino per la storia dell'adesione dei Valdesi alla Riforma*, BSSV 132 (1972), pp. 35-48.
- SELGE, K.V., *Il Valdismo medievale tra conservazione e rivoluzione*, BSSV 133 (1973), pp. 3-16.
- VINAY, V., *Barba Morel e Bucero sulla giustificazione per fede*, BSSV 133 (1973), pp. 29-36.
- VINAY, V., *La dichiarazione del Sinodo di Chanforan 1532*, BSSV 133 (1973), pp. 37-42.

- MOLNÁR, A., *Storia dei valdesi. I. Dalle origini all'adesione alla Riforma*, Claudiana, Torino 1973.
- GIAMPICCOLI, F., PAPINI, C., *L'eredità del valdismo medievale*, Claudiana, Torino 1974.
- MOLNÁR, A., *I valdesi primitivi: setta religiosa o movimento rivoluzionario?*, "Protestantesimo" 1974, fasc. 1, pp. 3-10.
- SELGE, K.V., *Riflessioni sul carattere sociale e sulla religiosità del valdismo francese primitivo*, "Protestantesimo" 1974, fasc. 1, pp. 11-39.
- TOURN, G., *Prima e seconda Riforma, un dialogo mancato*, "Protestantesimo" 1974, fasc. 3, pp. 129-148.
- ARMAND-HUGON, A., *Storia dei valdesi. II. Dal Sinodo di Chanforan all'Emancipazione*, Claudiana, Torino 1974.
- GONNET, J., MOLNÁR, A., *Les Vaudois au Moyen Age*, Claudiana, Torino 1974.
- VINAY, V., *Le confessioni di fede dei valdesi riformati*, Claudiana, Torino 1974.
- BALMAS, E., *I Valdesi nel Medioevo*, "Protestantesimo" 1976, fasc. 2, pp. 84-100.
- GONNET, G., *Le confessioni di fede dei valdesi riformati*, "Protestantesimo" 1976, fasc. 3, pp. 159-181 (ripubbl. in ID., *Il grano e le zizzanie* cit., pp. 513-544).
- SUBILIA, V., *La giustificazione per fede*, Paideia, Brescia 1976, pp. 71-84.
- GONNET, G., *Strasbourg et les vaudois*, in: *Strasbourg au coeur religieux du 16. siècle: hommage à Lucien Febvre. Actes du Colloque international de Strasbourg (25-29 mai 1975)*, Strasbourg 1977, pp. 473-489 (ripubbl. in ID., *Il grano e le zizzanie* cit., pp. 545-566).
- MERLO, G.G., *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Claudiana, Torino 1977.
- AUDISIO, G., *Niveaux de culture et opposition doctrinale: les predicateurs vaudois vers 1530*, in: *Actes du Colloque du centre Meridional d'Histoire Social des Mentalités et des Cultures*, Aix en Provence, 1978, pp. 25-39.
- AUDISIO, G., *Le Barbe et l'inquisiteur. Procès du barbe vaudois Pierre Griot par l'inquisiteur Jean de Roma (Apt, 1532)*, Edisud, Aix-en-Provence 1979.
- PAPINI, C., *Le dispute di Chanforan*, "La Luce-L'Eco delle Valli Valdesi", 27 giugno 1980.
- Valdismo medievale*, a cura di G. Balmas, Quaderni dell'Assessorato per la Cultura di Torino, Torino 1980.
- JOUTARD, A., GONNET, G., AUDISIO, G., TEMME E. (table ronde), *La religion source de déplacement de population: l'exemple des Vaudois*, "Bulletin de l'Association d'Etudes vaudoises et historiques du Luberon" (1981), pp. 9-18.
- GONNET, G., *Mérindol 1530: fin du Valdésisme?*, in: *Quatrième journée d'études vaudoises et historiques du Luberon* (Ménerbes, 4 juillet 1981), Association d'Etudes vaudoises et historiques du Luberon, Mérindol 1981, pp. 39-53 (ripubbl. in ID., *Il grano e le zizzanie* cit., pp. 567-588).
- TOURN, G., *I valdesi. La singolare vicenda di un popolo-chiesa*, Claudiana, Torino 1981 (nuova ediz. aggiornata 2008).
- I Valdesi e L'Europa*, Società di Studi valdesi, Torre Pellice 1982.
- PLATONE, G., *1532. Chanforan: svolta del valdismo*, Società Studi valdesi, Torre Pellice 1982.

- PLATONE, G., *A Chanforan il popolo sceglie la Riforma*, "Gioventù evangelica", febbraio 1982, pp. 25-27.
- PLATONE, G., *Chanforan: i valdesi invertono la rotta*, "La Luce-L'Eco delle Valli valdesi", 9 luglio 1982.
- SUBILIA, V., *Chanforan 1532 o la presenza protestante in Italia*, "Protestantesimo" 1982, fasc. 2, pp. 65-94.
- CEGNA, R., *Fede ed etica valdese nel Quattrocento. Il «Libro espositivo» e il «Tesoro e luce della fede»*, Claudiana, Torino 1982.
- CONTE, G., *Chanforan 1532-1982. L'adhésion du mouvement vaudois à la Réforme*, "La Revue Réformée" 133/1 (Mars 1983), pp. 13-24.
- MOLNÁR, A., *Chanforan 1532*, "Reformed World" 6 (1983), pp. 189-195.
- AUDISIO, G., *Les vaudois du Luberon. Une minorité en provence (1460-1560)*, Association d'Etudes Vaudoise et Historiques du Luberon, Mérindol 1984.
- AUDISIO, G., *Chanforan 1532. Quel changement?*, BSSV 154 (1984), pp. 25-38.
- GONNET, G., *Chanforan e la storiografia valdese (da Scipione Lentolo a Ernesto Comba, 1542-1932)*, BSSV 154 (1984), pp. 3-23 (ri pubbl. in ID., *Il grano e le zizzanie* cit., pp. 589-617).
- MERLO, G.G., *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca*, Claudiana, Torino 1984.
- GONNET, G., *Sulla cosiddetta «protestantizzazione» dei valdesi alpini*, BSSV 157 (1985), pp. 51-58.
- GONNET, G., *Le premier Synode de Chanforan de 1532*, in ID., *Il grano e le zizzanie* cit., pp. 407-429.
- MERLO G.G., *Identità valdesi nella storia e nella storiografia. Valdesi e valdismi medievali 2*, Claudiana, Torino 1991.
- FERRARIO, F., *Protestantesimo come progetto ecumenico: la Comunione di Leuenberg*, in: *La Chiesa di Gesù Cristo*, a cura di F. Ferrario, Claudiana, Torino 1996.
- COÏSSON, O., *Walter Map e i Valdesi*, BSSV 180 (1997), pp. 115 s.
- BENEDETTI, M., *Donne e barba nell'incontro tra valdesi e riformati*, in: *Le donne delle minoranze, le ebrei e le protestanti d'Italia*, a cura di C.E. Honess e V.R. Jones, Claudiana, Torino 1999, pp. 77-86.
- PAPINI, C., *Valdo di Lione e i «poveri nello spirito». Il primo secolo del movimento valdese (1170-1270)*, Claudiana, Torino 2001.
- NEUSER, W.H., *Die Erklärung von Chanforan 1532*, in: *Reformierte Bekenntnisschriften, Bd. I/1: 1523-1534*, Neukirchen Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002, pp. 549-570.
- La nobile lezione. La Nobla Leiçon. Poemetto medievale valdese*, a cura di C. Papini, Claudiana, Torino 2003.
- PAPINI, C., *Il Libro degli «Eletti» (1335-1340) e i valdesi delle Puglie*, BSSV 195 (2004), pp. 3-30.
- Essere minoranza. Atteggiamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra Medioevo ed età moderna*, a cura di M. Benedetti e S. Peyronel, atti del XLII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, Claudiana, Torino 2004.
- AUDISIO, G., *Preachers by Night. The Waldensian Barbes (15th-16th Centuries)*, Brill, Leiden-Boston 2007.

Valdesi medievali. Bilanci e prospettive di ricerca, a cura di M. Benedetti, atti del convegno svoltosi presso l'Università degli Studi di Milano il 23 e 24 ottobre 2008, Claudiana, Torino 2009.

BELLION, B., *L'adesione dei valdesi alla Riforma del 1532*, in: *Valdismo e cattolicesimo prima della Riforma (1488-1555) dai conflitti alla convivenza*, a cura di R. Genre, La Valaddo, Villar Perosa 2010, pp. 47-60.

MERLO, G.G., *Valdo, l'eretico di Lione*, Claudiana, Torino 2010.

AUDISIO, G., *Migranti valdesi. Delfinato, Piemonte, Provenza (1460-1560)*, Claudiana, Torino 2011.

FORESTA, P., *Da barba a pastori: Il concilium generale di Chanforan (1532)*, "Cristianesimo nella storia" 32 (2011), fasc. 2, pp. 733-753.

FORESTA, P., *Sinodi e consenso nelle opere riformate*, "Cristianesimo nella storia" 32 (2011), fasc. 3, pp. 1055-1082.

PLATONE, G., *Quei viaggi lunghi e pericolosi in Europa. Itineranza valdese nel Medioevo e non solo*, "Servitium" 203 (settembre/ottobre 2012), pp. 83-89.

MERLO, G.G., *Frate Francesco*, il Mulino, Bologna 2013.

Su Guillaume Farel:

MARTIN, P.E., *Une lettre inédite de Guillaume Farel relative aux Vaudois du Piémont (8 mars 1538)*, "Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français" 1912, pp. 204-213.

JALLA, J., *Farel et les Vaudois du Piémont*, in: *Guillaume Farel 1489-1565, biographie nouvelle*, Neuchâtel 1930, pp. 285-297.

CARRIÈRE, V., recensione del *Sommaire et briefve declaration...*, "Revue d'histoire de l'Eglise de France", vol. 22, n. 97 (1936), pp. 499-502.

FAREL, G., *Du vrai usage de la croix et aytres traités. Transcrits en language courant et annotés par Edouard Urech*, Edition G. Saint-Clair, La Chaux-de-Fonds 1980.

Actes du Colloque Guillaume Farel (Neuchâtel, 29.9-1.10 1980), Cahiers de la Revue de Theologie et de Philosophie, Tome 1 et Tome 2, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1983.

MASSAUT, J.-P., *Les relations d'Erasme et de Farel*, Cahiers de la Revue de Theologie et de Philosophie, Tome 1, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1983, pp. 11-30.

Per la storia della Riforma in Italia:

JAHIER, D., *I Valdesi italiani e la Riforma del XVI secolo*, Opuscolo del 17 febbraio, Società di Studi valdesi, Torre Pellice 1927.

MUSTON, A., *I valdesi dopo il Sinodo di Chanforan (1532-1561)*, BSSV 58 (1932), pp. 49-75.

ARMAND-HUGON, A., *Popolo e chiesa alle valli dal 1532 al 1561*, BSSV 110 (1961), pp. 5-34.

ARMAND-HUGON, A., *La Riforma in Piemonte, vicende e personaggi*, Opuscolo del 17 febbraio, Società di Studi valdesi, Torre Pellice 1969.

- ARMAND-HUGON, A., *Agostino Mainardo*, Società di Studi valdesi, Torre Pellice s.d.
- VINAY, V., *La Riforma protestante*, Brescia, Paideia, 1970 (nuova ediz. 2011).
- CANTIMORI, D., *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, Sansoni, 1977 (nuova ediz. a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 2009).
- SCHMIDT-CLAUSING, F., *Zwingli, con antologia di scritti*, Claudiana, Torino 1978.
- CAPONETTO, S., *Lutero nella letteratura italiana della prima metà del '500. Francesco Berni*, in: *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, Casale Monferrato, Marietti 1983, pp. 47-64.
- NICCOLI, O., *Il Mostro di Sassonia, conoscenza e non conoscenza di Lutero in Italia nel Cinquecento (1520-1530 ca.)*, in: *Lutero in Italia cit.*, pp. 5-25.
- CAPONETTO, S., *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana 1992 (seconda ediz. aggiornata 1997).
- ADORNI BRACCESI, S., FECI, S., voce *Mainardo, Agostino (Mainardi)*, in: *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 67, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 2006, pp. 585-590 (anche sul web all'indirizzo [http://www.treccani.it/enciclopedia/agostino-mainardo_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/agostino-mainardo_(Dizionario-Biografico)/)).
- RONCHI, S., *Huldrych Zwingli. Il riformatore di Zurigo*, Claudiana, Torino 2008.
- TOURN G., *Calvino e la Bibbia di Olivetano*, in: *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti*, a cura di S. Peyronel Rambaldi, atti del IL convegno di Studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice, 4-6 settembre 2009, Claudiana, Torino 2011, pp. 145-156.
- BIAGIONI, M., FELICI, L., *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Laterza, Bari-Roma 2012.

Su prima e seconda Riforma:

- MOLNÁR, A., *Les Vaudois et la Réforme tchéque*, BSSV 103 (1958), pp. 37-51.
- MOLNÁR, A., *Les Vaudois et l'Unité des Frères Tchèques*, BSSV 118 (1965), pp. 3-16.
- MOLNÁR, A., *Sfida al costantinismo*, "Protestantesimo" 1965, fasc. 1, pp. 1-12.
- MOLNÁR, A., *La protesta valdese e la prima Riforma*, Quaderni della Gioventù Evangelica Italiana, serie III, 3, ottobre 1966.
- VINAY, V., *La prima e la seconda Riforma nel passato e nel presente della Chiesa valdese*, "Protestantesimo" 1967, fasc. 3-4, pp. 134-136.
- VINAY, V., *Il breve dialogo fra prima e seconda Riforma 1530-1532*, in: *Valdo e il valdismo medievale*, relazioni presentate al Convegno storico dell'VII Centenario valdese, Torre Pellice, 21-23 agosto 1974, BSSV 136 (1974), pp. 99-115.
- MOLNÁR, A., *Il «linguaggio plebeo» nella teologia della prima Riforma*, "Protestantesimo" 1979, fasc. 4, pp. 193-210.
- PAPINI, C., *Chanforan: i motivi del dissenso*, "La Luce-L'Eco delle valli valdesi", 11 luglio 1980.

Sul 400° anniversario di Chanforan (1932), il 450° (1982) e il monumento:

COMBA, E., MUSTON, A., JALLA, J., *Bollettino commemorativo del Sinodo di Chanforan (Angrogna)*, BSSV 58 (1932).

Nel quarto centenario del Sinodo di Chanforan, 12-18 settembre 1532. Discorsi pronunciati per l'inaugurazione del Monumento commemorativo del Sinodo di Chanforan il 28 Agosto 1932, Le Orme, Torino 1932.

“L’Echo des Vallées Vaudoises”, annata 1932.

“Gioventù Cristiana”, annata 1932.

“La Luce”, annata 1932.

BUONAIUTI, E., *Il Sinodo di Chanforan*, “Ricerche Religiose” IX (1933), pp. 94 s.

JALLA, J., *Chanforan, une commémoration quatre fois centenaire aux Vallées vaudoises du Piémont*, “Almanach Jean Calvin” 1933, pp. 38-46.

ROLLIER, M.A., *Decennale di un centenario, considerazioni sull’adesione dei valdesi alla Riforma*, “L’Appello” 6 (1942), pp. 121-127.

GIUSTETTO, M., ROCHON, E., DIRETTO, M., *L’Associazionismo giovanile nella chiesa valdese 1925-1968*, Tesi di laurea, relatore G.L. Bravo, Università degli studi di Torino, Facoltà di Magistero, corso di sociologia urbana e rurale, s.d. [1968 ca.].

“La Sentinella. Circolare della Chiesa valdese di Angrogna”, agosto 1982.

Bibbia, pace, fraternità: essere protestanti oggi. Concluse le manifestazioni di Chanforan (articoli di J.L. Sappè, A. Long, R. Long, A. Taccia, P. Gay), “La Luce-L’Eco delle Valli valdesi”, 17 settembre 1982.

Viaggiatori britannici alle Valli valdesi (1753-1899), a cura di G. Tourn, Claudiana, Torino 1994.

JALLA, D., *Il patrimonio culturale delle valli valdesi*, in: *Heritages(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*, a cura di D. Jalla, Claudiana, Torino 2009.

JALLA, D., *Luoghi storici*, in: *Heritages(s)* cit., pp. 9-19.

TOURN, G., *Dai miti al patrimonio. Percorso di un identità*, in: *Heritages(s)* cit., pp. 25-38.

Sul processo all’aspirante barba Pierre Griot e dintorni:

PAPINI, C., *Un aspirante Barba confessa...*, “La Luce-L’Eco delle Valli Valdesi”, 20 giugno 1980.

GONNET, G., recensione a G. Audisio, *Le barbe et l’inquisiteur*, “Revue de l’Histoire des religions” 1981, fasc. 2, pp. 205-208.

TOURN, G., *Il barba: una figura valdese del Quattrocento*, Opuscolo del 17 febbraio, Claudiana, Torino 2001 (in appendice *L’interrogatorio dei barba Martino e Pietro (1492)*, a cura di M. Benedetti, pp. 53-62).

VALENTE, M., *Contro l’Inquisizione. Il dibattito europeo (secc. XVI-XVIII)*, Claudiana, Torino 2009.

AUDISIO, G., *Il testimone di Pattemouche*, in: *Valdismo e cattolicesimo prima della Riforma (1488-1555) dai conflitti alla convivenza*, a cura di R. Genre, La Valaddo, Villar

- Perosa 2010, pp. 63-179 (in appendice la traduzione in italiano del *Processo contro uno dei barba menzionati nel nostro biglietto-copia*, a cura di G. Trombotto).
- MARINI NEVACHE, G., *Il processo contro il valdese Iacopo Ressent di Bec Dauphin, abbazia di Santa Maria di Pinerolo, 5-6 marzo 1526*, in: *Valdismo e cattolicesimo prima della Riforma* cit., pp. 13-43.
- TRON, D., *Un profondo mutamento: da barba a pastori*, in: *Valdismo e cattolicesimo prima della Riforma*, pp. 253-292.
- PIERCE, R.A., voce *Mainardi, Agostino*, in: *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi, Edizioni della Normale, Pisa 2010, vol. II, pp. 961-963.

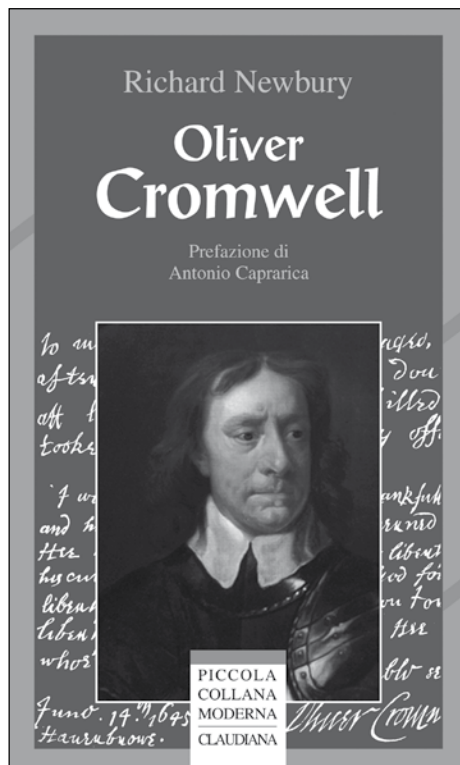
Sulla Bibbia di Olivetano:

- AUDISIO, G., *Les Vaudois et le livre (XV-XVI siècles)*, in: *Les Réformes enracinement socio-culturel*, XXV colloque international d'études humanistes Tours, 1-13 Julliet 1982, Editions de la Maisnie, Paris 1985, pp. 183-189.
- GILMONT, J.-F., *La fabrication et la vente de la Bible d'Olivet*, "Musée neuchâtelois", 3e série (1985), 4, pp. 213-224.
- Olivet. Celui qui fit passer la Bible d'hébreu en français*, Etudes de D. Barthélemy, H. Meylan, B. Roussel, Societè biblique suisse, Bienne 1986.
- AUDISIO, G., *Pourquoi une Bible en français pour les vaudois?*, in: *Olivétan, traducteur de la Bible, Actes du colloque Olivétan* (Noyon, mai 1985), présentés par G. Casalis et B. Roussel, Cerf, Paris 1987, pp. 117-134.
- GONNET, G., *Qualcosa di nuovo sulla «Bibbia» di Chanforan*, BSSV 162 (1988), pp. 96-98.
- GILMONT, J.-F., *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé*, Les Editions du Cerf, Paris 1990.
- BENEDETTI, M., *Il «Santo Bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*, Claudiana, Torino 2006.
- Libri, biblioteche e cultura nelle valli valdesi in età moderna*, a cura di M. Fratini, atti del XLIV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 28-29 agosto 2004), Claudiana, Torino 2006 (= BSSV 198, 2006).
- BODENMANN, R., *Le Vaudois et la production du livre évangélique français (1525-1550)*, in: *Libri, biblioteche e cultura nelle valli valdesi in età moderna* cit., pp. 21-59.

INDICE

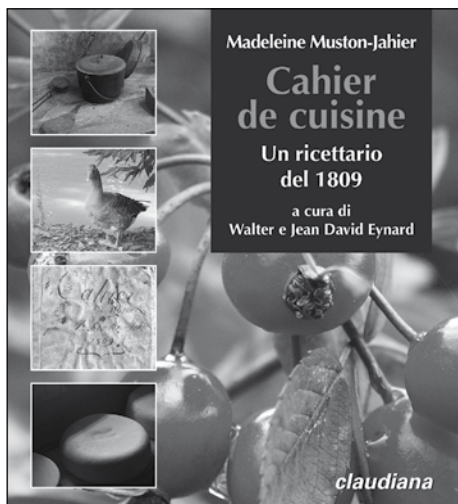
L'obelisco valdese del 1932	6
Più calvinismo, meno valdismo?	9
A che cosa pensi quando dici: Chanforan?	12
Il tesoro medioevale smarrito?	14
Un «pezzo» in più del patrimonio valdese	16
... e torniamo all'inizio del XVI secolo	18
Una dispersione europea ben collegata	19
Una singolare spiritualità segreta	22
Gli antefatti di Chanforan	24
Il questionario valdese a casa dei riformatori	26
Il «si è sempre fatto così» non funziona più	29
Il rapporto di <i>barba</i> Morel	32
Alla vigilia dell'assemblea di Chanforan	34
L'organizzazione culturale delle aree riformate	36
La rivoluzione sotto i castagni	37
Confronto tra due culture religiose	40
Che cosa c'è dietro la dichiarazione di Chanforan?	42
Il giuramento	42
Le buone opere	42
La confessione auricolare	43
Il lavorare di domenica	44
Le pratiche culturali	44
L'imposizione delle mani	44
La vendetta	44
L'ufficio del magistrato	45
Praticare il digiuno	45
Celibato e matrimonio	45
	75

Prestiti di denaro a interesse e usura	46
Predestinazione e libero arbitrio	46
L'itineranza dei predicatori	47
La comunanza dei beni	47
Due soli sacramenti	48
La soglia dalla quale, uniti, ripartire	49
Il dissenso serpeggia tra i <i>barba</i>	49
Quel difficile punto di non ritorno	50
Il grande dono di un piccolo popolo	52
«Sola tipografia»	55
I guadagni e le perdite di Chanforan	57
Alla resa dei conti	58
 APPENDICE	 61
<i>Ringraziamenti</i>	65
<i>Nota bibliografica</i>	68



Richard Newbury
Oliver Cromwell
prefazione di Antonio Caprarica
Piccola collana moderna 149
pp. 232 + 20 ill.
ISBN 978-88-7016-806-8





Madeleine Muston-Jahier
Cahier de cuisine
Un ricettario del 1809
a cura di Walter e Jean David Eynard
pp. 143
illustrato a colori
ISBN 978-88-7016-967-6



Giorgio Tourn
I PROTESTANTI
una cultura



Claudiana

Giorgio Tourn
I protestanti
Una cultura
Vol. 3: Da John Locke a Nelson Mandela
pp. 505 + 203 ill.
ISBN 978-88-7016-950-8



SARA TOURN

TORRE PELLICE



La «Ginevra italiana»
attraverso i secoli

CLAUDIANA

Sara Tourn
Torre Pellice
La «Ginevra italiana» attraverso i secoli
pp. 128
illustrato a colori
ISBN 978-88-7016-964-5



- 1964 — L. SANTINI, *Un'impresa difficile: l'unione degli evangelici italiani (1859-1963)*
- 1965 — L. MICOL, *Le scuole valdesi di ieri e di oggi*
- 1966 — G. BOUCHARD, *La scuola latina di Pomaretto (1865-1965)*
- 1967 — A. RIBET, *Toscana evangelica: la chiesa valdese di Pisa*
- 1968 — D. MASELLI, *Attualità della Riforma del XVI secolo*
- 1969 — A. ARMAND HUGON, *La Riforma in Piemonte. Vicende e personaggi*
- 1970 — G. COSTABEL, *Il primato papale nella polemica evangelica del 1870 (Concilio Vaticano I) - Cento anni fa*
- 1971 — A. ARMAND HUGON - F. OPERTI - L. SANTINI, *Opere sociali della chiesa. L'ospedale di Torre Pellice e Pomaretto (1821-1971). L'Istituto Gould (1871-1971)*
- 1972 — A. ARMAND HUGON, *La notte di S. Bartolomeo (1572)*
- 1973 — G. TOURN, *Verso il centenario di Valdo*
- 1974 — G. TOURN, *Valdo e la protesta valdese*
- 1975 — E. BALMAS, *Pramollo*
- 1976 — L. SANTINI, *Il Valdismo dalla crisi dello stato liberale al fascismo (Rio Marina 1906-1926)*
- 1977 — G. PEYROT, *Gli evangelici nei loro rapporti con lo stato dal fascismo ad oggi*
- 1978 — R. NISBET, *La comunità e l'istituto di Vallecrosia (nel centenario del tempio)*
- 1979 — U. BERT, *Il Protestantismo a Trieste*
- 1980 — A. ARMAND HUGON, *La donna nella storia valdese*
- 1981 — L. SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*
- 1982 — M. DALMAS, *I valdesi nel Rio de la Plata*
- 1983 — A. DEODATO, *Vicende di un colportore nella Sicilia di fine '800*
- 1984 — G. GIRARDET, *La chiesa al bivio, Barmen 1934*
- 1985 — G. TOURN, *La revoca dell'Editto di Nantes*
- 1986 — B. PEYROT - G. TOURN, *Dalla Revoca al Rimpatrio. Gli anni difficili*
- 1987 — G. GONNET, *Dalla Revoca al Rimpatrio. Prigionia ed espatrio*
- 1988 — G. MERLO, *Val Pragelato 1488*
- 1989 — C. PASQUET, *Dalla Revoca al Rimpatrio. Il rientro*
- 1990 — A. COMBA, *Gilly e Beckwith fra i Valdesi dell'Ottocento*
- 1991 — F. JALLA, *Giosuè Gianavello (1617-1690)*
- 1992 — B. PEYROT, *La memoria valdese tra oralità e scrittura*
- 1993 — G. TOURN, *I Valdesi. Identità e storia di una minoranza*
- 1994 — G. TOURN - B. PEYROT, *Breve storia della festa del 17 febbraio*
- 1995 — B. PEYROT, *Resistere nelle Valli valdesi. Gli anni del fascismo e della guerra partigiana*
- 1996 — G. ROCHAT, *I cappellani valdesi*
- 1997 — E. BOSIO, *Rifugio re Carlo Alberto (1898-1998). Un secolo di servizio*
- 1998 — G. TOURN, *1848-1998. All'origine della libertà*
- 1999 — F. GIAMPICCOLI, *Valdesi a Palermo. Il Centro diaconale «La Noce»: 40 anni di attività (1959-1999)*
- 2000 — A. DE LANGE, *Identità e libertà. Trecento anni di presenza valdese in Germania*
- 2001 — G. TOURN, *Il barba. Una figura valdese del quattrocento*
- 2002 — G. LONG - F. CORSANI, *«Cantar salmi a Dio...». I valdesi dal Psautier ginevrino agli innari dell'evangelismo italiano*
- 2003 — C. PAPINI, *Il processo di G. Varaglia (1557-58) e la Riforma in Piemonte*
- 2004 — V. DIENA, *Un secolo di divulgazione storica. Gli opuscoli del 17 febbraio della Società di Studi valdesi (1904-2004)*
- 2005 — D. TRON, *Le «pasque piemontesi» e l'internazionale protestante*
- 2006 — B. BELLION, *«Una festa disciplinata». Storia della festa valdese del 15 agosto*
- 2007 — M. BENEDETTI, *Donne valdesi nel Medioevo*
- 2008 — *I valdesi nella regione rioplatense*
- 2009 — A. DE LANGE, *Calvino, i valdesi e l'Italia*
- 2010 — D. JALLA, *I luoghi della storia valdese*
- 2011 — S. PEYRONEL RAMBALDI - M. FRATINI, *1561. I valdesi tra resistenza e sterminio. In Piemonte e in Calabria*
- 2012 — S. TOURN, *L'Amico dei fanciulli (1870-2012). L'avventura di un periodico valdese*
- 2013 — G. BALLESE, S. RIVOIRA, *Leggere, scrivere e cucire. L'istruzione femminile alle Valli valdesi nell'Ottocento*



Supplemento a "Bollettino della Società di Studi valdesi" n. 213
N. 2 - 2° semestre 2013

Autorizzazione del Tribunale di Pinerolo n. 3/71 del 15 dicembre 1971
Direttore Responsabile: Daniele Lupo Jalla
Stampa: Stampatre - Torino

Sped. in abb. post. - Legge 662/96, art. 2 comma 20/c
1° sem. 2014

ISBN 978-88-7016-992-8



€ 6,00