



Storia dei valdesi

1. *Come nuovi apostoli (secc. XII-XV)*, a cura di Francesca Tasca
2. *Diventare riformati (1532-1689)*, a cura di Susanna Peyronel Rambaldi
3. *Dal rimpatrio all'emancipazione (1690-1870)*, a cura di Gian Paolo Romagnani
4. *Evangelizzazione e presenza in Italia (1870-1990)*, a cura di Paolo Naso

Nei riguardi:

Comitato di Evangelizzazione, Chiese e stazioni della missione in Italia, 1904 (ASSV, carte Famiglia Prochet, fasc. 7.4).

Colonie valdesi in Argentina e Uruguay, in N. Tourn, *I Valdesi in America*, Torino 1906.

Storia dei valdesi

4

Evangelizzazione e presenza in Italia
(1870-1990)

a cura di Paolo Naso

Scheda bibliografica CIP

Storia dei Valdesi

Torino : Claudiana, 2024

4 volumi : ill. ; 23 cm

4: Evangelizzazione e presenza in Italia (1870-1990) / a cura di Paolo Naso

Torino: Claudiana, 2024

820 p. : ill. ; 23 cm

ISBN 978-88-6898-399-4

1. Valdesi – Storia – 1870-1990

284.4 (ed. 23) – Chiesa catara, Chiesa albigese, Chiesa valdese

L'Editore ringrazia la Società di Studi valdesi, Gabriella Ballesio e Marco Bettassa per la preziosa collaborazione.

© Claudiana srl, 2024
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
tel. 011.668.98.04
info@claudiana.it - www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

33 32 31 30 29 28 27 26 25 24 1 2 3 4 5

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Stampatre, Torino

Introduzione

In un saggio sulla «coscienza storica» il filosofo valdese Mario Miegge affermava che essa si costruisce all'interno della connessione dialettica tra uno «spazio di esperienza», rappresentato dalla tradizione della storia che ci ha preceduto e di cui siamo eredi, e un «orizzonte di aspettativa», costituito da quell'insieme di speranza e di anticipazioni che ci proiettano nella direzione dell'avvenire.¹

Ogni ricerca storica, in altre parole, finisce per condurre a un ragionamento sul presente e sul futuro. Ancor di più, crediamo, quando essa ha per oggetto una minoranza che, nello spazio temporale ricostruito in questo volume, ha compiuto un faticoso percorso che l'ha portata a proporsi come una delle componenti religiose e culturali del complesso mosaico di una società sempre più plurale.

L'operazione di una «nuova» storia dei valdesi nell'età contemporanea è indubbiamente rischiosa – *quid novum?* – ma, nella coscienza dei limiti e della parzialità di ogni ricostruzione e quindi di questo lavoro, la riteniamo doverosa e anzi necessaria. Come ci ricorda Adriano Prosperi, più che in altri tempi rischiamo di vivere in un «tempo senza storia», in un eterno presente che distrugge il passato.² E in questo tempo senza radici rischiamo di perdere, oltre al senso delle identità che compongono la comunità civile nazionale, anche la coscienza dei processi che l'hanno plasmata e trasformata. Nella retorica del «cambiamento palingenetico», viatico di tutti i populismi, si ignora che la storia è in sé un flusso di eventi che produce continui cambiamenti, riposizionamenti, ridefinizioni della propria identità.

In questo flusso la «coscienza storica» funge da bussola perché, nel gorgo dei grandi e continui cambiamenti, individui e comunità non perdano il senso della loro identità: nel caso dei valdesi, della loro vocazione e quindi della loro testimonianza e del senso della loro presenza in Italia o dove, nel mondo, hanno finito per insediarsi. Ma il discorso dovrebbe valere anche per tutti gli italiani che, per ragioni culturali e anche religiose, faticano a capire che anche la storia delle cosiddette minoranze religiose è storia nazionale, e anzi costituisce un test della qualità civica, giuridica e culturale dei processi che hanno costituito e plasmato l'Italia contemporanea. In una logica meramente quantitativa e apologetica della forza della maggioranza, il termine «minoranze» ha finito per indicare gli sconfitti, i marginali, i diversi rispetto alla matrice religiosa ritenuta costitutiva dell'identità nazionale. Non a caso, per lungo tempo e ancora oggi, le «altre» presenze religiose sono state identificate come gli «acattolici», concettualizzando quel «coacervo anonimo degli indistinti» vigorosamente quanto vanamente denunciato da Giorgio Peyrot.

¹ M. Miegge, *Che cos'è la coscienza storica?*, Prefazione di Elena Bein Ricco, Torino 2022, 88.

² A. Prosperi, *Un tempo senza storia*, Torino 2021.

A differenza degli altri volumi, il rv tratta di un periodo nel quale i valdesi non hanno rischiato di scomparire perché discriminati, avversati o assimilati. Al contrario, l'arco che va dal 1870 agli anni Novanta del xx secolo, è quello del progressivo consolidamento e di un riconoscimento tutelato anche da norme giuridiche, fino a quelle di rango costituzionale. Questo percorso non è stato né agevole né lineare, e le vicende ricostruite in questo volume attestano una non comune determinazione a difendere diritti fondamentali, primo tra tutti quello alla libertà religiosa. La storia di questo impegno civico e spirituale insieme è il basso continuo di questa ricostruzione.

D'altra parte, come afferma ancora Prosperi, «solo la certezza di venire da lontano può spingere a guardare davanti a sé».¹ Se questo principio è applicabile a qualsiasi gruppo sociale, politico o culturale, nel caso valdese acquista un particolare significato perché la coscienza storica è figlia del bisogno di una comunità di fede che, per resistere e affermarsi in un contesto culturale pregiudizialmente ostile, ha avuto bisogno di solidi ancoraggi identitari: la Bibbia, certo, ma anche la teologia e l'ecclesiologia propria di una chiesa riformata. La comunità valdese, insomma, ha coltivato la coscienza storica proprio per ri-costruire il proprio cammino, per capire come e perché è arrivata dove oggi si è posizionata, quale sia il fondamento di questo posizionamento e quali prospettive potranno ancora aprirsi di fronte a essa. La coscienza storica, in altre parole, si associa alla vocazione.

Assunta questa prospettiva, lo scavo storico non è facile perché nel tempo sia la chiesa sia la comunità valdese – più apparato la prima, più comunità di popolo la seconda – hanno modificato il loro modo di porsi nella società italiana: lo afferma con la consueta sferzante ironia Giorgio Spini, in un intervento nelle riunioni tra Tavola valdese e Comitato permanente metodista che precedettero l'integrazione tra le due chiese:

Il nome valdese è stato dato successivamente a un'eresia pauperistica medievale, ad una Chiesa riformata nel '600, e una chiesa illuministica nel '700, ad una chiesa metodista nell'800 e a una chiesa evangelica nel '900 che ha contenuto posizioni così diverse come quelle del vecchio cattolicesimo di Ugo Janni, del liberalismo protestante di Giovanni Luzzi e delle correnti barthiane. Non esiste pertanto la possibilità di identificare una linea unica caratterizzante [...].²

Interpreto: la chiesa valdese è una costruzione storica convenzionale.

In quella stessa seduta gli fa eco il moderatore della Tavola valdese, Neri Giampiccoli:

Assistiamo alla coesistenza di diverse posizioni teologiche: dall'ortodossia barthiana al revivalismo, dal cristianesimo "marxista" al movimento post-bultmaniano,

¹ Ivi, 114.

² Giorgio Spini, verbale della riunione congiunta Comitato permanente – Tavola valdese del 5 gennaio del 1968.

le nostre chiese devono prepararsi al ministero della mediazione, accettando come ipotesi di lavoro il rispetto del pluralismo.¹

Una chiesa cangiante secondo Spini, una chiesa plurale secondo Giampiccoli. In ogni caso emerge una complessità che non consente facili schematizzazioni o riduzioni a una unica dimensione. La storia più recente della Chiesa valdese, insomma, appare subito multidimensionale. A noi pare più articolata e complessa di quanto non sia stata rappresentata sin qui.

Come gli altri volumi di questa *Storia dei valdesi*, anche il IV si struttura in saggi cronologici integrati da contributi di approfondimento, e nella terza parte in articoli diacronici che affrontano tematiche specifiche, trasversali ai vari quadri temporali. Per citare qualche capitolo: il rapporto con la galassia evangelica, le relazioni con la Chiesa cattolica, il ruolo delle riviste e dell'editoria, l'ordinamento giuridico interno, l'innologia, le relazioni internazionali, le opere diaconali, l'impegno nel Mezzogiorno, la rete dei dialoghi – talora delle intersezioni – con diversi attori istituzionali, religiosi, culturali e, infine, con i movimenti sociali degli ultimi decenni.

Sullo sfondo di questa ricostruzione, è inevitabile il riferimento alle principali tesi storiografiche emerse negli ultimi decenni che richiamiamo in estrema e schematica sintesi.

Nel nostro caso, il riferimento primario è all'opera di Valdo Vinay, autore del corposo terzo volume della *Storia dei valdesi*, pubblicato nel 1980. Nelle ultime pagine, egli sostiene che l'eredità teologica e spirituale del movimento evangelico di cui i valdesi sono stati una componente primaria, oggi si gioca primariamente nel contesto del dialogo ecumenico con la Chiesa cattolica e della sua autoriforma (*ab intra*).² La tesi è esplicitata e rafforzata dal sottotitolo dell'opera: *Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico*. Oltre cento anni di storia valdese, in altre parole, troverebbero il loro senso e il loro approdo nei fermenti della riforma cattolica. Non sorprende che, alla sua uscita, il volume fu variamente criticato, come ben ricostruisce Gian Paolo Romagnani in un saggio di questo stesso volume.

All'opposto, possiamo richiamare l'interpretazione di Giorgio Tourn, che potremmo definire della «estraneità all'Italia cattolica». La storia valdese più recente, in questa prospettiva, non ci consegna il finale rassicurante di un incontro felice tra Riforma e Paese ma al contrario attesta la drammatica, irriducibile alterità tra una comunità riformata da una parte, e una permanente cattolicità sostanzialmente controriformista dall'altra. Anche in questo caso il sottotitolo al volume *Italiani e protestantesimo* è estremamente eloquente: «Un incontro impossibile?», laddove il punto interrogativo appare più che altro un artificio retorico. La cifra del posizionamento valdese nella storia recente, insomma, è la sua eccezionalità, il suo essere altra e diversa da

¹ Neri Giampiccoli, *ibid.*

² V. Vinay, *Storia dei valdesi III: Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978)*, Torino 1980.

quella nazionale. Una tesi netta quanto disincantata sul presente e sul futuro del protestantesimo in Italia, che fissa la società italiana nello stereotipo gattopardesco di un cambiamento impossibile o, meglio, falso e ingannevole perché copertura di una inamovibile persistenza dello status quo. La problematicità di questa tesi è se la fissità della scena culturale e religiosa italiana sia reale o non sia una proiezione immaginaria tesa a rafforzare la rappresentazione – talora compiaciuta – del valdismo e del protestantesimo come alternativa all'ethos nazionale. Questione antica, che rimanda al nodo della «mancata Riforma» e dello spirito intrinsecamente controriformista della cultura italiana tematizzato da Gangale e Gobetti.

Una terza posizione è quella che in vari saggi, di carattere divulgativo e talora polemico, Giorgio Bouchard definisce della «minoranza significativa», titolo di una raccolta pubblicata nel 1994:¹ formula interpretativa di un percorso storico che potrebbe comprendere un arco di tempo assai più ampio di quello da noi considerato e che legge la storia valdese come quella di un «popolo». «Le mie varie uscite – scrive – hanno sempre finito per confermarmi nella convinzione che l'ipotesi del popolo valdese, che mi aveva formato, è un'ipotesi a tutt'oggi non ancora falsificata».² Oggi ancora più di ieri, «popolo» è parola complessa e carica di insidie. Ma la questione storiografica è se la recente storia dei valdesi possa definirsi di «popolo». Il territorio dove questa tesi trova maggiore consistenza sono ovviamente le valli valdesi ma la ricostruzione storica degli ultimi centovent'anni non sembra rafforzare questa identità come, di nuovo, ci spiega Romagnani nel suo saggio storiografico inserito in questo volume. Lo spopolamento è un processo che ormai ha una lunga storia; quanto alla secolarizzazione non ha soltanto allontanato molte persone dalla vita della chiesa ma ha anche indebolito il senso di appartenenza a una comunità culturale e civile. Ci sono anche controtendenze e recuperi identitari, certo, ma la linea di tendenza risulta ben diversa.

Una quarta linea interpretativa della storia valdese più recente è quella che ci fornisce Giorgio Spini in quell'arco di opere che muove da *Risorgimento e protestanti* (1956) e, passando per altri titoli quali *L'Evangelo e il berretto frigio* (1971), *Italia liberale e protestanti* (2002) e *Italia di Mussolini e protestanti* (2007), arriva allo scritto autobiografico curato insieme al figlio Valdo *La strada della liberazione. Dalla scoperta di Calvino al fronte della VIII armata* (2002).

I grandi fatti italiani e internazionali in cui Spini colloca la vicenda del protestantesimo italiano – per quanto piccolo, diviso e a tratti avvoltolato in polemiche interne incomprensibili alla maggioranza dei connazionali – non sono semplici cornici di una storia minore, autocentrata e autosufficiente. Al contrario, con il rigore del grande storico, egli indaga l'incidenza del “fattore protestante” nella storia religiosa, culturale e civile italiana. Questo impianto storiografico oltrepassa il recinto angusto della logica della «minoranza»

¹ G. Bouchard. *Una minoranza significativa*, Roma 1994.

² Ivi, 27.

che guarda e sé stessa e, più o meno compiaciuta, coltiva le sue radici per ricostruire, invece, la postura teologica, culturale e persino politica di una comunità che si propone come «componente» dinamica di una società, chiamata e incidere su di essa con la sua predicazione e la sua testimonianza.

La storia della presenza protestante in Italia è [...] la storia di un non conformismo ormai più che secolare: dunque è una storia di diversi, e come tale sempre ricca di originalità pungente. Però è la storia di un non-conformismo italiano – quasi patetico a volte, nel suo aggrapparsi alla propria italianità ad ogni costo – e quindi intrecciato continuamente con la storia politica sociale, culturale degli altri italiani. Spesso, anzi, la storia di una componente della società italiana, che non ha mai cessato di proporre ai propri connazionali alternative o problemi, che in un modo o nell'altro hanno finito per lasciare comunque un segno.¹

Il termine «componente», ancora una volta distinto e forse contrapposto a quello di «minoranza», rimanda a un posizionamento nello spazio pubblico nazionale che i valdesi assunsero prima di altri settori dell'evangelismo e con una peculiare intensità sociale e culturale. In questa prospettiva, sia che si parli delle scuole Beckwith delle alte Valli sia del trasferimento della Facoltà valdese da Torre Pellice a Firenze e poi da Firenze a Roma, non trattiamo di episodi per quanto significativi di una microstoria locale o particolare ma, almeno nelle intenzioni storiografiche di Spini, indaghiamo su come una specifica comunità di fede abbia contribuito alla crescita culturale del Paese. Lo stesso può dirsi anche dei rapporti ecumenici internazionali che, in questa prospettiva, si collocano nel quadro di varianti non istituzionali di relazioni costruite «dal basso». O, in tempi più recenti, di quella battaglia per la laicità e la libertà religiosa che in vari momenti ha inciso sui processi politici e culturali di modernizzazione di un paese sempre più pluralistico anche sotto il profilo religioso. Una storiografia sprovincializzata, ancorata ai grandi processi nazionali e globali, attenta al contributo dei valdesi – e più in generale dei protestanti – alla costruzione dello Stato democratico; mai apologetica e semmai mordacemente critica per i ritardi e le esitazioni di questo nucleo protestante rispetto alle urgenze nazionali: ecco il lascito storiografico di Spini a cui, anche quest'opera, è debitrice.

Ed ecco il senso di una «nuova» storia dei valdesi che abbia come sua cifra la problematicità, la rivisitazione e la verifica di tesi date per definitive. Non è un percorso lineare né organico – lo dichiariamo in premessa – ma, assumendo la storiografia preesistente, cerca di introdurre nuovi temi e nuove interpretazioni senza paura di rilevare svolte, spaccature, criticità nella vita della comunità valdese.

¹ G. Spini, *Un mestieraccio: ma ne vale la pena*, introduzione a F. Chiarini, L. Giorgi (a cura di), *Movimenti evangelici in Italia dall'Unità ad oggi*, Torino 1990, viii.

1. *Una missione per l'Italia*

Il volume si articola in quattro grandi periodizzazioni.

La prima è quella in cui, dopo la fine del ghetto, si sviluppa l'evangelizzazione e nella quale si adottano nuove forme ecclesologiche e nuove strategie pastorali, evidentemente diverse da quelle che avevano caratterizzato la presenza valdese nel recinto geografico delle Valli. In sintesi, potremmo dire che sarà una sezione in cui si ricostruisce la «missione per l'Italia». Fu una fase espansiva di notevole impatto nella quale, tra le altre cose, si posero le premesse di un tema di lunga durata: la dialettica tra il valdismo delle Valli che interpreta la continuità di un rapporto con una comunità-popolo, e quello della cosiddetta diaspora, impegnata a legittimare una presenza protestante se non avversata, certamente marginalizzata o misconosciuta.

Sono anche gli anni di una crisi profonda che attraversa le valli valdesi e che produce una nuova emigrazione numericamente significativa, questa volta verso le Americhe.

Gli anni che vanno dalla seconda metà dell'Ottocento alla Prima guerra mondiale furono anche quelli dell'attrattività religiosa delle Valli che per la peculiarità della loro storia finirono per rappresentare la base simbolica ideale – e forse anche più agevole – dalla quale avviare nuove campagne religiose: in vario modo mormoni, testimoni di Geova, avventisti e via via altre chiese evangeliche, cedettero al mito delle Valli e vollero stabilirvi una base per la loro azione missionaria in Italia.¹

La Prima guerra mondiale interrompe questa fase. Nel dibattito interno alla chiesa irrompono nuovi temi, primo tra tutti la polarità tra interventismo, neutralismo e – sia pure molto marginale – pacifismo. Con la complicazione che due grandi nazioni «protestanti» come la Germania e l'Inghilterra – con le quali i valdesi mantenevano intensi e proficui rapporti – militavano su fronti opposti. Nel complesso, la Chiesa valdese si schiererà su posizioni interventiste, per altro coerenti con un persistente atteggiamento di lealtà e fedeltà nei confronti della monarchia sabauda. Come scrisse "L'Echo", i valdesi «obbediscono all'appello dell'Italia *senza sempre comprenderlo*, e faranno il loro dovere».² In realtà la Tavola adottò toni più patriottici e nazionalistici, ad esempio menzionando nella relazione al sinodo del 1915 i «12 nomi di eroi caduti sul campo d'onore».³ «Campo d'onore», non di battaglia.

Cercheremo di leggere il posizionamento sulla guerra anche in riferimento al ricco sistema di relazioni ecumeniche e internazionali che ha sempre caratterizzato la Chiesa valdese. Pensando a riconoscimenti pubblici importanti come l'incontro che il presidente Wilson ebbe con una delegazione della Tavola in occasione della sua visita a Roma nel 1919, le relazioni ecume-

¹ Michael W. Homer, *L'attività missionaria nelle valli valdesi dei gruppi americani "non tradizionali"*, Relazione al XXXVIII Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia, 1998, sul sito CESNUR.

² "L'Echo" 45 (1916).

³ RTV, 1915, 15.

niche della chiesa possono caratterizzarsi come strumento di un *soft power* in grado di rafforzare la visibilità e l'autorevolezza sociale di una piccola minoranza confessionale, ben al di là della sua consistenza numerica e del potere effettivamente esercitato nello spazio pubblico.

2. *L'«adattamento» al fascismo*

La grande guerra costituisce un passaggio difficile che ci introduce in una seconda ampia periodizzazione, quella che va dall'avvento al crollo del fascismo. Un arco breve ma storiograficamente molto complesso e per molti aspetti ancora non ben decifrato. Si pensi alla benevola quanto ingenua valutazione che il gruppo dirigente della chiesa espresse a riguardo della Legge sui Culti ammessi alla cui stesura collaborò un nome eccellente della chiesa, il giurista Mario Piacentini. Si deve a lui la mirabolante definizione di quel provvedimento come «Magna Carta libertatum», ulteriormente enfatizzata da un telegramma di compiacimento da parte del sinodo a Sua Eccellenza Benito Mussolini in cui ci si rallegrava per la nuova norma. Né si può passare con leggerezza sopra il silenzio del sinodo sulla Circolare Buffarini Guidi del 1935 che, come noto, vietò il culto pentecostale in quante lesivo dell'integrità fisica e psichica della razza ariana. E questo al netto dei giudizi sommari – che pure furono espressi da vari pastori – sulla teologia e la spiritualità di una comunità di fede che veniva di fatto sciolta di autorità da una circolare governativa. I documenti di cui disponiamo evidenziano una reazione flebile e sorprendentemente riduttiva anche alle leggi razziali del 1938 che si ritennero dettate da ragioni etniche e non religiose, e pertanto giudicate meno meritevoli di attenzione.

Diverso il ruolo di individui, comunità e gruppi che invece si distinsero nell'accoglienza e nella protezione degli ebrei, dando vita a una catena di sostegno ancora oggi non sufficientemente ricostruita e documentata. In quegli anni le stesse avventure coloniali vennero considerate con benevolenza e accompagnate dal servizio di cappellani militari la cui storia intendiamo approfondire.

Sulla base di queste premesse è evidentemente intricato il nodo relativo agli anni '43-'45. Se vari studi attestano con chiara evidenza di documenti lo schieramento su posizioni antifasciste di alcuni pastori, intellettuali e di molti giovani valdesi, è però altrettanto evidente il silente immobilismo della chiesa nella sua forma istituzionale. Il ritiro dell'ordine del giorno Subilia nel sinodo del 1943 con cui questo avrebbe espresso la sua umiliazione davanti a Dio per «non aver saputo proclamare in ogni contingenza ed a costo di qualsiasi rischio il messaggio di Cristo, il Signore, in tutte le sue implicazioni», indica la debolezza della reazione ufficiale della chiesa di fronte a quello che era successo e che stava per accadere in un'Italia divisa e lacerata. Tacendo, il sinodo non ebbe il coraggio di assumere una posizione «confessante» che, tanto più alla luce del successivo impegno nella Resistenza di tanti quadri della chiesa e della solida elaborazione teologica che pure si conduceva nelle

«Giornate del Ciabàs» – si erano avviate nel 1935 per iniziativa di Giovanni Miegge e con il placet del sinodo –, risulta grave e ambigua. È del resto la solida conclusione a cui erano arrivati già gli studi di Donatella Gay, Rochat e Viallet che rilevano una postura della chiesa nella sua espressione istituzionale, di «adattamento», magari sofferto ma pur sempre autoprotettivo e reticente: «Ecclesia silens», «Ombroso isolamento...».¹

3. *Un tempo per ricostruire*

La terza periodizzazione in cui si articolerà il IV volume riguarda il Dopoguerra al quale corrisponde una seconda ondata di evangelizzazione, sia pure assai più modesta di quella precedente. Sono però anni di grande creatività sul piano della progettazione e dello slancio nella partecipazione alla riconquistata vita democratica. La costruzione di Agape, nell'alta Val Germanasca, è un eccezionale laboratorio di formazione per una nuova generazione di quadri della Chiesa valdese: pastori, teologi, moderatori, giovani laici impegnati nella vita della chiesa troveranno ad Agape una scuola di teologia politica e diaconale che avrà un grande impatto anche sul piano ecclesiastico.

Ma Agape è solo uno dei frutti di quella stagione. Dobbiamo infatti citare l'esperienza «derivata» del Servizio Cristiano di Riesi (CI) che nei primissimi anni Sessanta che celebrano il boom economico porta lo stesso Tullio Vinay e alcuni membri della comunità residente di Agape nel profondo e, secondo la terminologia economica del tempo oggi obsoleta, «più arretrato» Mezzogiorno; così come i primi tentativi di lavoro sociale nel Cortile Cascino a Palermo, che poi prenderanno la forma del Centro Diaconale; e ancora, la crescita di un'opera sempre più strutturata e coerente con una strategia di presenza qualificata nel sistema del welfare.

L'altro grande polo della formazione è ovviamente la Facoltà valdese che negli anni del Dopoguerra continua a rinnovarsi e si rilancia grazie alla presenza di una nuova generazione di teologi che, oltre a Giovanni Miegge, comprende Vittorio Subilia e Valdo Vinay.

Non solo di supporto ma anche di stimolo al rinnovamento teologico della chiesa è la casa editrice Claudiana che si qualifica nel mercato editoriale fino a diventare un riferimento ineludibile per la produzione teologica italiana ed estera. Sarà la casa editrice valdese a dare voce, oltre che alla teologia protestante italiana, ad autori come Roland de Pury, Helmut Gollwitzer, Ernst Kaseman, Rolf Rendtorff; agli studi su Calvino di André Bieler, agli scritti ecumenici di Visser't Hooft.²

Al cattolicesimo preconciare, che manteneva intatto il suo spirito anti-protestante, non sfuggiva questa nuova dinamicità: come rilevava il padre

¹ J.-P. Viallet, *La chiesa valdese di fronte allo Stato fascista (1922-1945)*, Torino 1985, 183. 204.

² S. Tourn, C. Papini, *Claudiana 1855-2005. Catalogo storico*, Torino 2005.

gesuita Francesco Gaetani in una serie di lezioni tenute presso la Pontificia Università Gregoriana nel 1950, i valdesi e i protestanti si avvalevano, per propagare la loro fede,

di tutti i mezzi possibili [...] In primo luogo la stampa, e principalmente [...] la diffusione delle Bibbie e degli Evangelii [...] e poi le riviste, o fogli periodici settimanali quindicinali mensili: così i valdesi pubblicano “La luce”, “L’Eco delle Valli valdesi”, il “Bollettino della Società di Storia valdese” [...] Altro mezzo di propaganda sono le scuole, dalla facoltà teologica agli asili infantili, scuole elementari, medie, classiche, tecniche, normali, professionali [...] E poi i convitti per giovanotti, per signorine studenti ed anche per insegnanti [...] Altro mezzo di propaganda sono le opere filantropiche e di assistenza, con asili, orfanotrofi, alberghi, rifugi, case delle diaconesse, dispensari, ospedali, case di cura e di riposo [...] [E poi ci sono] collaboratori attivi della propaganda protestante, sono i così detti “colportori”, che vanno di villaggio in villaggio, di casa in casa, vendendo o regalando bibbie, opuscoli protestanti, foglietti di propaganda.¹

L’intento del volume era veementemente polemico ma l’analisi che conteneva era accurata perché individuava lucidamente la strategia valdese di quegli anni: la predicazione, la diffusione della Bibbia, la promozione dell’istruzione, la produzione culturale, i servizi diaconali.

Ma gli anni corrono veloci e, con buona pace del padre Gaetani e di chi la pensava come lui, il Concilio Vaticano II impose un nuovo sguardo sul protestantesimo, e il valdismo italiano acquistò una nuova e diversa importanza sulla scena ecumenica: i valdesi non erano più soltanto la minoranza perseguitata ed eroicamente sopravvissuta – secondo il retorico cliché alimentato dalla stessa pubblicistica valdese – ma anche gli interpreti di una presenza di minoranza che si poneva il problema della sua significanza nello spazio pubblico.

Il basso continuo di questa stagione, scandito da innumerevoli interventi di natura giuridica e teologica di Giorgio Peyrot, è la battaglia per la libertà religiosa che – sin dalle prime battute del 1947 – non si propone più come strategia per la propria difesa dal clericalismo e da un confessionalismo istituzionale sempre in agguato, ma come contributo protestante alla costruzione di una democrazia laica. È un passaggio fondamentale che a nostro avviso segna e caratterizza l’intero arco di tempo da noi considerato.

Il secondo dopoguerra, tuttavia, avvierà anche processi sociali che avranno un impatto negativo sulla vita della chiesa. E riguarderanno tanto le Valli quanto la realtà della diaspora. Quelle saranno investite da un processo di spopolamento sempre più consistente che la modesta industria locale non riesce a contenere se non in minima parte; la diaspora meridionale subirà gli effetti dell’emigrazione di massa che nel giro di pochi anni cancellerà alcune comunità e produrrà una «diaspora della diaspora» che la chiesa non riesce a governare. I vari tentativi di «seguire» gli immigrati valdesi nelle metropoli del Nord o all’estero ottengono risultati modesti; quelli tesi ad accompagnar-

¹ F.M. Gaetani, *Il protestantesimo in Italia*, Roma 1950, 14.

li nel loro viaggio verso la Germania o la Svizzera risultano complessivamente poco efficaci.

Il paradosso è che proprio nella fase di ri-costruzione della chiesa dopo il fascismo e la guerra – come si è visto caratterizzata dall'apertura di numerosi cantieri teologici, culturali, sociali e diaconali – si avvertono i primi segnali di una erosione della base comunitaria che, negli anni, si farà sempre più consistente.

È un processo grave che la chiesa intuisce e rispetto al quale avvia un dibattito lungo quanto inconcludente, sottovalutando un altro fattore che irrompe prepotente sulla società italiana: la secolarizzazione. Nel confronto interno che pure si sviluppa manca un'appropriata analisi sociologica. Una carenza che lascia spazio a interpretazioni moraleggianti sull'allontanamento dalla chiesa di tanti giovani e sugli effetti deleteri della società consumistica. Fu così sottovalutata la forza di processi sociali e culturali che avrebbero richieste strategie di riorganizzazione del modo di essere chiesa.

4. *Nell'Italia in movimento*

Arriviamo così a un quarto arco temporale, quello che va dalla seconda metà degli anni Sessanta alla cosiddetta crisi della Prima repubblica. Sono gli anni della polarità tra cattolici e «laici» che, almeno fino al referendum del 1974 sul divorzio, appare uno dei pilastri della dinamica politica nazionale. Sono anche gli anni di movimenti di protesta che scuotono l'intera società. Gli echi del *civil rights movement* e dei processi di de-colonizzazione, gli appelli e le mobilitazioni contro la guerra in Vietnam, le lotte studentesche e quelle operaie arrivano anche sulle panche delle chiese valdesi, determinando una nuova polarizzazione. Sono anni di contestazione e di divisioni: si pensi al ruolo della rivista "Gioventù evangelica", all'infinito dibattito sullo slogan di alcuni settori del movimento giovanile evangelico «Ci confessiamo cristiani, ci dichiariamo marxisti» o, sul fronte opposto, alla mobilitazione contro la candidatura di Tullio Vinay nelle liste del Pci in occasione delle elezioni politiche del 1976. Non a caso in quegli anni maturarono le condizioni per l'apertura del Centro Jacopo Lombardini di Cinisello Balsamo (Mi), della scuola popolare e della «comune» che contribuiva alla sua gestione: un esperimento che costituì uno degli esempi più concreti di presenza valdese e protestante nel contesto di quello che allora si definiva – ed era! – il proletariato industriale metropolitano.

È in questa dialettica, anche aspra e talvolta lacerante, che si definisce il profilo pubblico della Chiesa valdese degli anni successivi: quella che per prima nel mondo evangelico italiano consacra donne pastore, che nei campi Africa di Agape dialoga con i movimenti di liberazione anticoloniale, che non teme il confronto ecumenico, che già negli anni Ottanta intuisce l'importanza della multiculturalità e si apre alla teologia femminista e poi alle teorie gender.

Per la Chiesa valdese, gli anni dell'Italia « in movimento » coincidono con l'impegno a costituire la Federazione delle chiese evangeliche in Italia nel 1967; successivamente, dopo avere sciolto la Federazione delle Unioni valdesi, incoraggiando la nascita della Federazione giovanile evangelica (FGEI) e, più tardi, della Federazione delle donne evangeliche (FDEI). Soprattutto, sotto il profilo identitario e ordinamentale sono gli anni dell'accelerazione di quel processo di integrazione con la Chiesa metodista che, dopo vari rinvii e incertezze, fu finalmente deciso nel 1975 e concluso nel 1979.¹

In questo quarto quadro temporale, a margine della lunga trattativa per la stipula di intese ai sensi dell'art. 8 della Costituzione, si sviluppa un dibattito di alto profilo giuridico e teologico sul rapporto tra la chiesa e lo Stato. È un passaggio delicato, difficile e per certi aspetti ancora non del tutto risolto. Vi fu chi, a partire da un radicale separatismo, vide nella firma della bozza di intesa un cedimento allo spirito del Concordato sempre avversato; altri ancora, interpretarono quel passaggio come una finestra di opportunità per dare corpo a una norma costituzionale e uscire dalla zona d'ombra della legge sui culti ammessi di epoca fascista. Altri ancora, come Giorgio Peyrot che di quella stagione fu un riconosciuto protagonista, dopo una coerente battaglia per l'intesa disapprovarono con clamore la chiusura della trattativa.

5. *Dal diritto alla difesa alla difesa dei diritti*

In conclusione, questo volume cerca di collocare la storia valdese nella vicenda nazionale e di evidenziare i numerosi nessi che collegano una storica minoranza religiosa ai processi che hanno caratterizzato, plasmato e modificato il Paese. In questa prospettiva il volume attraversa un arco temporale denso, che va dalla fine dello Stato pontificio a quelli generalmente definiti del crollo della «Prima Repubblica». Sono anni di eccezionali cambiamenti, anche del profilo religioso del Paese: ad esempio, se negli anni Trenta – citiamo dati ISTAT – gli italiani acattolici non superavano le 200 000 unità tra «israeliti, maomettani, greco-scismatici ed evangelici» – questo il linguaggio dell'Istituto – oggi il 10% della popolazione si riferisce a una fede diversa da quella cattolica e i cattolici in qualche modo praticanti, secondo stime che essi stessi producono, non superano il 30% della popolazione.² Essere valdesi o buddhisti, oggi, non è una sgrammaticatura confessionale ma l'espressione di una società sempre più pluralista sotto il profilo culturale, etnico e anche religioso.

Il paradigma del nuovo pluralismo anche religioso nel quale possiamo leggere la storia più recente, impone uno sguardo nuovo e diverso sull'Italia e suggerisce anche una diversa rappresentazione della comunità valdese e,

¹ D. Garrone, P. Naso, S. Nitti (a cura di), *Metodisti in Italia*, Torino 2024.

² F. Garelli, *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Bologna 2016; L. Berzano, *Senza più domenica. Viaggio nella spiritualità secolarizzata*, Cantalupa (To), 2023.

più in generale, evangelica. La società italiana – media, opinion makers, istituzioni – faticano a cogliere la portata di questa novità. Quanto alla Chiesa valdese e al protestantesimo italiano si apre una nuova opportunità di presenza in uno spazio pubblico certamente più affollato e confuso di ieri, ma anche più libero. È un cambiamento di non poco conto.

Se all'inizio del percorso che abbiamo delineato i valdesi dovevano ricorrere al diritto come strumento difensivo della propria identità, nel tempo hanno costruito un impegno per difendere i diritti di tutti. Le battaglie per i diritti civili, le pratiche di accoglienza dei migranti, le aperture alle coppie dello stesso sesso, l'impegno per il pluralismo religioso e una laicità che lo valorizzi tracciano la strada percorsa più di recente, quella che con sempre maggiore evidenza caratterizza i valdesi e il polo storico del protestantesimo italiano rispetto ad altre componenti del mondo evangelico.

Dal diritto alla difesa alla difesa dei diritti: in questo chiasmo una possibile sintesi storiografica di questo volume e il perimetro della testimonianza valdese nella storia italiana più recente.

Abbreviazioni

ABU	=	Alleanza biblica universale
ACDGG	=	Associazioni cristiane dei giovani
ACM	=	Archivio Chiesa metodista
ACS	=	Archivio centrale dello Stato, Roma
Armand Hugon 1974	=	A. Armand Hugon, <i>Storia dei valdesi II: Dall'adesione alla Riforma all'Emancipazione (1532-1848)</i> , Torino 1974
ASTo	=	Archivio di Stato di Torino
ASTV	=	Archivio storico della Tavola valdese
ASV	=	Atti sinodo
ATV	=	Archivio della Tavola valdese
BSBS	=	Bollettino storico bibliografico subalpino
BSHV	=	Bullettin de la Société d'Histoire Vaudoise
BSSHV	=	Boletin de la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense
BSSP	=	Bollettino della Società storica pinerolese
BSSV	=	Bollettino della Società di studi valdesi
CdB	=	Comunità cristiane di base
CEvAA	=	Comunità evangelica di azione apostolica
CEMI	=	Chiesa evangelica metodista d'Italia
CIOV	=	Commissione degli istituti ospitalieri valdesi
CSD	=	Commissione sinodale per la diaconia
DBI	=	<i>Dizionario biografico degli italiani</i>
DBPI	=	Dizionario biografico dei protestanti in Italia
EFS	=	Evangeliska Fosterland Stiftelsen
FCEI	=	Federazione delle chiese evangeliche in Italia
FDEI	=	Federazione delle donne evangeliche in Italia
FGEI	=	Federazione giovanile evangelica in Italia
FGV	=	Federazione giovanile valdese
FUV	=	Federazione unioni valdesi
GGV	=	Gruppi giovanili valdesi
IEPS	=	Italian Evangelical Publication Society
ISEDET	=	Istituto superiore evangelico di studi teologici
MCS	=	Movimento cristiano studenti
Molnár 1974	=	A. Molnár, <i>Storia dei valdesi I: Dalle origini all'adesione alla Riforma (1176-1532)</i> , Torino 1974
OPCEMI	=	Opera per le chiese evangeliche metodiste in Italia
RSCE	=	Relazione del Comitato di evangelizzazione al sinodo
RTS	=	Religious Tract Society
RTV	=	Relazione della Tavola al sinodo
SAE	=	Segretariato attività ecumeniche
SBBF	=	Società biblica britannica e forestiera
SBI	=	Società biblica in Italia

SMEP	=	Société des missions Evangéliques de Paris
UCDG	=	Unione cristiana delle giovani
UCEBI	=	Unione cristiana evangelica battista d'Italia
Vinay 1980	=	V. Vinay, <i>Storia dei valdesi III: Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978)</i> , Torino 1980

Dove non indicato diversamente le traduzioni sono degli autori e delle autrici dei saggi.

Parte prima

Un nuovo inizio

Sommario

1. *Una missione per l'Italia*

Una chiesa riformata nell'Italia unita (1870-1911) di LOTHAR VOGEL

Le stagioni della storiografia valdese. Il Novecento: da Emilio Comba a oggi
di GIAN PAOLO ROMAGNANI

L'emigrazione negli Stati Uniti dopo l'Unità di MASSIMO DI GIOACCHINO

Missionari e missionarie valdesi di RENATO COÏSSON

Colportori valdesi di GABRIELLA RUSTICI

La pedagogia narrativa de "L'Amico dei fanciulli" (1870-1915) di SARA E. TOURN

2. *Tra le due guerre*

Dal consolidamento nell'Italia liberale alle leggi razziali (1915-1938)

di ALBERTO CAVAGLION

La stampa valdese tra informazione ed evangelizzazione di MARCO NOVARINO

Di fronte all'evangelismo italiano di EUGENIO F. BIAGINI

Liberalismo teologico e modernismo di EUGENIO F. BIAGINI

I cappellani militari valdesi di ROBERTO MOROZZO DELLA ROCCA

3. *Le parole e i silenzi di anni difficili*

Il tempo delle scelte (1939-1945) di FILIPPO M. GIORDANO

Le riviste come laboratori teologici di ANNA STRUMIA

*Antiprotostantesimo cattolico: temi ed elementi antivaldesi tra regime fascista
e dopoguerra* di PAOLO ZANINI

Il federalismo tra teologia e politica (1943-1945) di FILIPPO M. GIORDANO

Una missione per l'Italia

LOTHAR VOGEL

Una chiesa riformata nell'Italia unita (1870-1911)

1. *I presupposti*

Quando il 20 settembre 1870 i bersaglieri passarono per la breccia di Porta Pia, la Chiesa valdese aveva già stabilito i termini fondamentali della sua presenza in Italia. Il sinodo del 1855 aveva dato avvio a una scuola di teologia, sottoponendo inoltre all'approvazione delle parrocchie una nuova costituzione ecclesiastica, che – per la prima volta – definiva la «totalità» delle chiese aderenti (cioè delle Valli e quella di Torino) come «Chiesa», al singolare.¹ Veniva inoltre formalizzato il ruolo dell'«evangelista» (accessibile a pastori consacrati e «semplici fedeli») e si precisava che poteva svolgere la sua funzione «sia in seno della Chiesa, sia fuori di essa».² In realtà, in quel momento gli evangelisti valdesi si adoperavano già in diverse città del Regno di Sardegna, in particolare a Genova e a Nizza. Rispondeva a questa situazione l'art. 25 approvato dallo stesso sinodo, in cui si dichiarava:

Annunciando il vangelo fuori dal suo seno, la Chiesa valdese ha il solo obiettivo di ubbidire all'ordine del Signore: «Predicate il vangelo a ogni creatura!» [Mc. 16,15] e di portare le anime alla conoscenza e ubbidienza di Gesù Cristo, e di conseguenza non pretende per nulla d'imporre loro la sua forma ecclesiastica.³

Tale distinzione tra il governo della «Chiesa» e l'evangelizzazione nel 1860 portò all'istituzione di un Comitato di evangelizzazione nominato dal sinodo. Pur con alcune modifiche, la divisione delle competenze tra la Tavola e il Comitato rimase in vigore fino al 1915.

Gli anni precedenti al 1870 avevano altresì determinato alcune differenziazioni all'interno del campo evangelico. Nel 1849, la piena adesione della chiesa di Torino all'ordinamento valdese come prima (e per decenni sola) parrocchia fuori dalle vallate storiche aveva comportato la separazione dalla comunità degli stranieri evangelici, prevalentemente germanofoni, che in precedenza erano stati in comunione con i valdesi, avvalendosi dei loro

¹ *Costituzione e confessione di fede della Chiesa evangelica valdese*, Firenze 1865, 3 (art. 1).

² Ivi, 9 (art. 34).

³ V. Vinay, *Ecclesiologia valdese ed evangelizzazione: Protestantesimo 13* (1958) 37 (trad. mia).

pastori.¹ Una situazione simile si verificò a Genova nel 1853, dove la ricerca di un nuovo locale di culto da parte valdese portò a un conflitto irrimediabile con gli evangelici toscani, fuggiti in Liguria dalle repressioni attuate nel Granducato. Successivamente, la Chiesa valdese e le «società evangeliche», più tardi «chiese libere», agirono sul campo dell'evangelizzazione nella consapevolezza delle reciproche differenze, pur provando a conservare vincoli di fraternità. Si associarono ancora a questo piccolo ma complesso paesaggio evangelico le diverse missioni metodiste e battiste giunte in Italia dal 1860.²

Dal punto di vista geografico, l'evangelizzazione valdese aveva seguito l'espansione dello spazio di validità dello Statuto albertino durante le diverse guerre di liberazione. In tutto questo territorio le prime comunità nacquero in ambito urbano o nelle periferie delle città. Dal 1860 fino alla piena integrazione delle comunità nate dall'evangelizzazione sotto l'esecutivo della Tavola nel 1915, il Comitato di evangelizzazione organizzò non solo le attività evangelistiche, ma funse anche da istanza preposta alle congregazioni locali che ne erano derivate. Le relazioni annuali sottoposte al sinodo forniscono preziose informazioni sugli sviluppi delle singole «stazioni» e pongono in evidenza un'evoluzione statistica impressionante. Attorno al 1870, quando le relazioni per la prima volta offrivano informazioni precise sui numeri dei membri comunicanti, è documentata un'adesione di circa 2 000 persone (a esclusione delle Valli e di Torino, già riconosciuta come parrocchia). Successivamente, fino al 1905 si nota in tutte le zone del Regno una continua crescita numerica, che arriva fino ai 6 700 membri comunicanti per consolidarsi poi sulla cifra di 6 000.³ In questo processo assai dinamico si rileva il sempre più forte peso dell'Italia centro-meridionale: nel 1872, il 25% dei membri comunicanti apparteneva a «stazioni» e comunità localizzate tra le Marche, il Lazio, il Meridione continentale e la Sicilia; nel 1905, la percentuale era salita al 38,7%. Al contempo, nelle Valli il numero di membri comunicanti scese leggermente da 12 000 (1875) a 11 000 (1907),⁴ principalmente per l'emigrazione, regolarmente deplorata nelle relazioni. In questa zona, i membri di chiesa costituivano la metà della popolazione, accanto a 11 000 cattolici e un numero non elevato di appartenenti ad altre denominazioni evangeliche. Una certa industrializzazione dei comuni collegati alla pianura impedì l'ul-

1 Cfr. G. Ballesio, *Due comunità per una Chiesa? Divisioni sociali e divisioni di culto nella comunità valdese di Torino nel secondo Ottocento*, in P. Cozzo, F. De Pieri A. Merlotti (a cura di), *Valdesi e protestanti a Torino (XVIII-XX secolo). Convegno per i 150 anni del Tempio valdese (1853-2003) (Torino, 12-13 dicembre 2003)*, Torino 2005, 131-133.

2 Per un quadro d'insieme, cfr. L. Vogel, *Comunità e pastori del protestantesimo italiano*, in A. Melloni (dir.), *Cristiani d'Italia. Chiese, società, stato, 1861-2011*, I-II, Roma 2011, II, 1028-1034.

3 È stata utilizzata la serie completa delle relazioni, stampate a uso del sinodo e conservate nella biblioteca della Facoltà valdese di Teologia, Roma. Da qui in seguito, sono indicate con *Relazione del Comitato*, con l'anno di riferimento.

4 Per queste cifre rimandiamo alle relazioni annuali della Tavola al sinodo, conservate nella biblioteca della Facoltà valdese di Teologia, Roma, e indicate da qui in seguito con *Rapport de la Table*.

teriore svuotamento delle Valli.¹ Dal punto di vista statistico, nel periodo in questione le vallate continuarono dunque a essere il baricentro della chiesa.

2. Le comunità dell'evangelizzazione italiana

2.1 Il quadro generale

La dinamicità della missione valdese in Italia, paragonabile a quella di altre opere evangeliche e in particolare alla «Chiesa libera» guidata da Alessandro Gavazzi, dipese fortemente da circostanze culturali favorevoli. Come tutto il nazionalismo ottocentesco, il Risorgimento italiano non era soltanto un processo di unificazione politica, ma poneva l'enfasi sul «progresso» dell'intera società, senza che la cultura fosse già dominata da visuali secolariste.² In quest'ottica, l'ipotesi di un cristianesimo diverso da quello rappresentato dal papato, riconosciuto come avversario della modernità, era piuttosto attraente. Tale temperie spiega il diffuso «evangelmassonismo» del periodo: l'anticlericalismo e l'enfasi illuminista sull'educazione delle persone costituirono una intersezione delle aspirazioni delle opere evangelistiche e delle logge, facendo sì che un predicatore affiliato alla massoneria non incontrasse riserve né da un lato, né dall'altro.³ Non a caso, l'evangelizzazione valdese (come quelle di altre opere evangeliche) subì un certo rallentamento attorno al 1905, quando si registrò una distensione dei rapporti tra il papato e il Regno d'Italia.⁴

Un altro fattore importante utile a spiegare l'esito dell'evangelizzazione risorgimentale risiede nei legami politici e culturali tra la nascente Italia e la Gran Bretagna, potenza egemone nello spazio mediterraneo, e con il mondo anglofono in generale, dove si attribuiva alle vicende italiane un'importanza globale.⁵ Dal punto di vista del risveglio anglofono, l'indebolimento del papato, «Anticristo in terra», era un segno apocalittico e giustificava impegni finanziari rilevanti. Effettivamente, l'evangelizzazione in Italia era principalmente finanziata da donatori britannici e americani, tra i quali spicca nel caso della Chiesa valdese la *Free Church* presbiteriana della Scozia, confessionalmente in piena sintonia con il credo riformato. Le figure principali di riferimento per i contatti con la Scozia erano i pastori Robert Walter Stewart a Livorno e John Richardson McDougall a Firenze. Entrambi sostennero non solo la Chiesa valdese ma anche altre denominazioni evangeliche, il se-

1 Vinay 1980, 182 (secondo i dati dei censimenti del 1871 e del 1911).

2 Cfr. A. M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino 2000, 64 s. 119-150.

3 Cfr. M. Novarino, *Evangelici e liberimuratori nell'Italia liberale (1859-1914)*, Torino 2021, in part. 113-116.

4 Cfr. A. Tornielli, *La fragile concordia. Stato e cattolici in centocinquanta'anni di storia italiana*, Milano 2011, 84-86.

5 Cfr. G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Torino 2008³, 80-88. 183-206.

condo principalmente la «Chiesa libera» che faceva riferimento a Gavazzi.¹ Furono invece curati principalmente dal pastore Paolo Calvino i rapporti con i sostenitori tedeschi (Gustav-Adolf-Verein e Pfennig-Verein).²

La metodologia dell'evangelizzazione valdese era sostanzialmente uniforme su tutto il territorio. Funse tipicamente da apripista la figura del colportore, cioè del venditore di Bibbie e trattati, che in sintonia con le pratiche librarie dell'epoca andava di porta in porta, offrendo i suoi scritti.³ Nel 1879, il Comitato di evangelizzazione ne diede una descrizione classica:

Non è sempre possibile ad un pastore od evangelista il cercare e trovare da se [!], in un paese non ancora visitato, quella casa che si voglia aprire per lui e riceverlo quale banditore della buona novella. Al colportore questo riesce relativamente facile. Col suo sacco di libri, egli gira tutto il villaggio, offre i suoi libri, raccoglie rabbuffi ed insulti, ma anche qualche buona parola. – Respinto da dieci case, egli finisce col trovare quella che l'accoglie benevolmente, egli stringe conoscenza, talvolta amicizia, e gradatamente prepara e procaccia all'evangelista il mezzo di accendere una nuova lampada a un luogo scuro.⁴

I colportori, che non erano teologi di formazione, furono impiegati da associazioni e comitati esteri, fra cui quelli di Nizza e Ginevra e la British & Foreign Bible Society.⁵ Da parte sua, il Comitato valdese di evangelizzazione si avvale di colportori propri dal 1872, formalizzando questa prassi al sinodo del 1873.⁶ Nel momento in cui il colportore era riuscito a creare un nucleo di simpatizzanti, questi potevano chiedere al Comitato di evangelizzazione l'invio di un «evangelista», che di norma era un pastore consacrato. L'impulso per la fondazione di una «stazione» poteva anche scaturire dalla stessa popolazione, come si evince dal caso della città siciliana di Riesi (CI), visitata per la prima volta da un evangelista nel 1871 in seguito a un invito scritto, firmato da 70 cittadini dalle idee liberali e in parte affiliati alla massoneria. Nel censimento, avvenuto nello stesso anno, 5 000 dei 12 000 abitanti si erano

1 Cfr. G. Spini, *L'evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa cristiana libera in Italia. 1870-1904*, Torino 1971, 33 s.; L. Vogel, *Colportori, associazioni, scuole: gli strumenti dell'evangelizzazione*, in S. Maghenzani (a cura di), *Il protestantesimo italiano nel Risorgimento. Influenze, miti, identità*, Atti del LI convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 2-4 settembre 2011), Torino 2012, 286 s.

2 B. Lovisa, *Italianische Waldenser und das protestantische Deutschland 1655 bis 1989* (Kirche und Konfession 35), Göttingen 1994, 112-121.

3 Sui colportori, cfr. G. Solari, *Produzione e circolazione del libro evangelico nell'Italia del secondo Ottocento. La casa editrice Claudiana e i circuiti popolari della stampa religiosa* (Studi e testi 5), Manziana 1997, 78-81. 84-98, e il contributo di G. Rustici in questo volume.

4 Chiesa evangelica valdese, *Relazione del Comitato 1879*, 66 s.

5 Cfr. la rivista "A Voice from Italy" 2 (agosto 1860) 4; 5 (gennaio 1861) 9; 8 (gennaio 1862) 18.

6 Cfr. Chiesa evangelica valdese, *Relazione del Comitato 1873*, 9 (Pinerolo); *Relazione del Comitato 1874*, 7 s. (Piemonte); Chiesa evangelica valdese, *Synode de 1873 tenu à La Tour les jours 2, 3, 4, 5 Septembre*, Pinerolo 1873, 9 (atto 13). Da qui in seguito gli atti stampati del sinodo valdese sono indicati con *Synode*, con l'anno di riferimento (dal 1887 *Sinodo*, per il cambio del titolo in italiano).

dichiarati «evangelici», il che non si rifletté, però, in alcun modo nel numero dei membri comunicanti della piccola comunità nata da questo impulso.¹

Oltre al culto, al catechismo e a conferenze e dibattiti, la «stazione» offriva una vasta gamma di attività, fra cui meritano di essere menzionate al primo posto le scuole, che regolarmente proponevano una triplice offerta formativa: scuole domenicali, diurne (per fanciulli) e serali (per adulti).² Il pastore Giorgio Appia, che nei primi anni Sessanta dell'Ottocento inaugurò l'evangelizzazione valdese in Sicilia, nutriva la speranza che con le scuole «la popolazione sarà trasformata in una generazione».³ Alla luce del precario sistema scolastico esistente, le scuole evangeliche, di tutte le denominazioni, attirarono numerosi alunni indipendentemente da precise scelte religiose. I promotori della scolarizzazione evangelica erano soliti caratterizzare il loro impegno come non strumentale all'acquisizione di nuovi membri di chiesa.⁴ D'altra parte, le relazioni sono permeate dalla delusione per la distanza degli alunni e delle loro famiglie dalle comunità.⁵ Un effetto collaterale delle scuole era la partenza di numerosi giovani uomini e donne dalle Valli in Italia per coprire i ben 50 posti di maestro e maestra a disposizione. Nella funzione di maestra, le giovani donne potevano partecipare attivamente all'evangelizzazione e vivere una mobilità geografica.⁶ Restò, invece, un caso isolato il lungo servizio di Giuseppina Pusterla come *Bible Woman*, ovvero lettrice della Bibbia per le donne, a Milano.⁷ Queste forme di ministerialità femminile furono realizzate in un quadro di riferimento che escludeva – fino al 1903 – il suffragio attivo delle donne.⁸ Tra gli anni Settanta dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, il numero di persone a servizio del Comitato di evangelizzazione crebbe da quasi 100 nel 1874 a 135 nel 1905, di cui la metà erano evangelisti e l'altra maestri, maestre e colportori. Come si evince dalle relazioni, nei momenti in cui i cospicui fondi necessari per tenere in vita quest'opera scarseggiavano, i membri del Comitato di evangelizzazione viaggiavano in Gran Bretagna o negli Stati Uniti per raccogliere dei fondi. I resoconti del Comitato documentano anche l'avversione all'azione evangelistica nelle

1 Cfr. Vinay 1980, 102-104; M. Novarino, *Evangelici e liberimuratori* cit., 116 s.

2 Cfr. A. Mannucci, *Educazione e scuola protestante. Dall'Unità all'Età giolittiana*, Pian di San Bartolo 1989; Id., *Iniziative pedagogiche degli evangelici italiani*, in F. Chiarini, L. Giorgi (a cura di), *Movimenti evangelici in Italia dall'Unità ad oggi. Studi e ricerche*, Torino 1990, 89-99.

3 G. Appia, *Souvenirs réunis par sa famille*, I-II, Parigi 1925, I, 63 (trad. mia).

4 Cfr. A. Manucci, *Educazione* cit., 16 s. 96 s.

5 A titolo d'esempio, citiamo il verbale della conferenza distrettuale della Toscana (febbraio 1874), citato in Chiesa evangelica valdese, *Relazione del Comitato 1874*, 45: «Si lamenta il meschino risultato che, dal punto di vista dell'accrescimento della Chiesa, si ottiene col mezzo delle scuole; e si propone come rimedio doversi moltiplicare le cure nella scuola domenicale e crescere autorità alla famiglia in seno alle Chiese».

6 Cfr. A. Manucci, *Educazione* cit., 63-69; D. Giorgi, *Le scuole valdesi di Forano Sabina: una testimonianza di libertà*, tesi di laurea, Facoltà valdese di Teologia, Roma 2007.

7 Cfr. M. Cacchi, *Giuseppina Pusterla e l'evangelizzazione valdese di fine Ottocento*: Archivio per la storia delle donne 2 (2005) 105 s.

8 Cfr. A. Armand Hugon, *La donna nella storia valdese*, Torre Pellice 1980, 27.

città e località italiane e la coscienza di testimoniare in un ambiente ostile. Sembra, però, che i valdesi fossero meno esposti di altri attori evangelici ad atti di violenza fisica o a soprusi da parte delle autorità statali.¹

2.2 La creazione di una Chiesa valdese in tutto il territorio italiano

Per quanto riguarda lo statuto ecclesiologico del campo di evangelizzazione valdese, il periodo tra il 1870 e il 1905 portò a una maturazione carica di conseguenze per il futuro della chiesa. Tra i sostenitori di un'espansione della chiesa su tutto il territorio nazionale figurò Paolo Geymonat, che da studente di teologia si era recato a Roma nei giorni della repubblica garibaldina del 1849 e anche in seguito caldeggiò una presenza della Chiesa valdese in tutto il paese. Chiamato come professore alla Scuola valdese di teologia, ne promosse il trasferimento a Firenze nel 1860, dove divenne il leader di una congregazione, peraltro prosperante, che nel 1866 si costituì in «Chiesa evangelica italiana», riconoscendo la costituzione valdese, senza essere né subordinata al Comitato di evangelizzazione, né inserita nel governo delle parrocchie da parte della Tavola. Due anni più tardi, la proposta da lui sostenuta di riconoscere come parrocchie le comunità italiane disposte ad accettare la costituzione valdese – quando avessero una certa consistenza e fossero economicamente autosufficienti – non fu neanche sottoposta al voto sinodale. Le perplessità al riguardo si evincono da una lettera del moderatore Pierre Lantaret del 1869, in cui quest'ultimo diede un'interpretazione restrittiva dell'articolo sinodale del 1855, ritenendo che l'impegno della Chiesa valdese in Italia fosse di carattere temporaneo, nel senso che la formazione di comunità autosufficienti avrebbe concluso la missione e giustificato il ritiro nelle Valli.²

Dal 1871, il Comitato fu presieduto (fino al 1906!) dal pastore Matteo Prochet, che era un rappresentante di spicco dell'«evangelmassonismo» e in quest'ottica propenso a un'ampia attività educativa e sociale della chiesa nello Stato nazionale. In seguito alla Breccia di Porta Pia, celebrata nella stampa valdese come evento di portata mondiale,³ Prochet si era recato immediatamente a Roma, assicurandosi la collaborazione della comunità scozzese e affittando un locale di culto per porre le basi di una nuova stazione.⁴ Risale all'iniziativa del Comitato anche l'organizzazione del campo di evangelizzazione mediante le conferenze distrettuali. Già nel 1869, ancora sotto la presidenza di Jean Pierre Revel, predecessore di Prochet, si ipotizzava una conferenza degli evangelisti. La prima assemblea fu realizzata a Firenze nell'aprile 1872, con la partecipazione di evangelisti e delegati di 37 comunità

¹ Cfr. l'elenco dato in G. Spini, *Italia liberale e protestanti*, Torino 2002, 78-83.

² Cfr. Th. van den End, *Paolo Geymonat e il movimento evangelico in Italia nella seconda metà del secolo XIX*, Torino 1969, 180-182.

³ L'Eco della verità (24 settembre 1870); cfr. Vinay 1980, 122.

⁴ Vinay 1980, 125.

locali. La procedura, la presenza del moderatore Lantaret e di ospiti, nonché la pubblicazione dei discorsi e degli atti in un volume di più di 200 pagine fecero apparire l'evento come una sorta di secondo sinodo.¹

Un conflitto scoppiò nell'anno successivo, quando il Comitato convocò, per l'aprile 1873, una seconda conferenza, invitando le comunità a mandare «rappresentanti muniti del potere di aderire alle risoluzioni prese» su un «organamento» e sulla liturgia. Tale trasformazione dell'incontro in assemblea deliberativa incontrò forti critiche, ma la conferenza, svoltasi a Firenze, rivendicò il diritto di costituirsi in assemblea deliberativa proprio in base al principio di non ingerenza affermato dal sinodo nel 1855 e dichiarò al tempo stesso di voler essere «una stessa cosa colla Chiesa Evangelica Valdese».² Il sinodo, pur constatando che il Comitato e la conferenza avevano oltrepassato i limiti delle loro competenze, accolse positivamente la richiesta e avviò la stesura dell'«organamento» richiesto, il quale fu approvato nel 1874.³ In esso, quelle che erano state le «stazioni» furono definite «Chiese evangeliche della Missione Valdese» governate da un proprio «Consiglio di Chiesa». Per il fatto che si trattava di un ordinamento approvato dal sinodo, l'«organamento» riconosceva alle congregazioni locali non solo uno statuto ecclesiologico ma anche una collocazione all'interno dell'ordinamento valdese.

Già il sinodo del 1873, del resto, aveva suddiviso il vasto paesaggio delle comunità locali in cinque «distretti».⁴ Ora, l'organamento ribadì il principio federativo tra chiese presbiteriane,⁵ governate cioè da propri presbiteri, e recepì la struttura dei distretti: le «conferenze distrettuali» dovevano essere tenute con ritmo almeno annuale. Secondo il dettato dell'organamento, il distretto, composto da almeno tre chiese locali alla volta, era un'istanza di autoorganizzazione delle comunità. In realtà, fu adoperata la suddivisione deliberata nel 1873. Oltre alle conferenze distrettuali, l'organamento confermò la prassi della «conferenza generale» della «Missione», con ritmo almeno triennale. Tali assemblee furono celebrate negli anni 1875, 1878, 1881 e 1886.⁶ Nel 1886, il sinodo decise di accogliere in futuro i rappresentanti dei distretti

1 Comitato di evangelizzazione (a cura di), *Resoconto stenografico delle conferenze evangeliche tenute in Firenze nei giorni 2, 3, 4, 5 aprile 1872*, Firenze 1872, 3 s.

2 Comitato di evangelizzazione (a cura di), *Resoconto delle conferenze evangeliche (seconda assemblea generale) tenute in Firenze nei giorni 14, 15, 16, 17 aprile 1873*, Firenze 1873, 3-5; cfr. *Relazione Tavola 1873*, 35 s., dove si dichiara di aver saputo di questa scelta del Comitato da "L'Eco della Verità".

3 Chiesa evangelica valdese, *Synode 1873*, 8 s. (atto 11); Chiesa evangelica valdese, *Resoconto della terza conferenza generale tenuta in Genova nei giorni 19, 20, 21 e 23 agosto 1875. Organamento delle chiese evangeliche della missione valdese. Pubblicata per cura dell'Ufficio di Presidenza*, Firenze 1875.

4 Chiesa evangelica valdese, *Relazione del Comitato 1873*, 6 s.

5 Già affermato in Chiesa evangelica valdese, *Synode 1873*, 8 (atto 11).

6 Conferenza generale della Chiesa evangelica valdese, *Resoconto della quarta conferenza generale, tenuta in Torino ne' giorni 28, 29 e 30 agosto 1878*, Firenze 1879; Chiese evangeliche della missione valdese, *Resoconto della quinta e sesta conferenza generale (Milano 1881; Firenze 1886)*, Firenze 1886.

come membri a pieno titolo,¹ motivo per cui successivamente la prassi della conferenza generale fu soppressa. La nuova costituzione ecclesiastica, varata nel 1903, definì, poi, la «Chiesa Evangelica Valdese» come la «totalità» composta dalle chiese delle Valli, conservate da Dio nelle persecuzioni, e da «quelle che vi si uniscono».²

In sintesi, si nota un processo pluridecennale di integrazione della «Missione» nel corpo della chiesa, fino al passaggio all'amministrazione unica nel 1915. Quest'evoluzione rispose non solo ai principi enunciati dai rappresentanti della Chiesa valdese, ma anche a richieste di riconoscimento ecclesiale espresse dal «basso» delle congregazioni locali e a volte forieri di conflittualità. A titolo d'esempio, menzioniamo due casi paradigmatici. Dopo il fallimento del progetto d'integrazione della «Chiesa Evangelica Italiana» a Firenze nella compagine valdese nel 1868, il Comitato di evangelizzazione trattò questa congregazione a parità di quelle sottoposte al suo governo, chiedendo delle relazioni e inviando perfino un evangelista. Queste misure furono interpretate da Geymonat come gratuite interferenze nelle vicende di una chiesa autonoma e indussero la «Chiesa Evangelica Italiana» a lasciare la cappella, che era di proprietà della Tavola, e ad avvalersi di una sede propria. La vecchia cappella di Palazzo Salviati, invece, fu adibita al culto dalla piccola congregazione guidata dall'evangelista sottoposto al Comitato.³ Negli anni 1873-1874, le tensioni tra le due comunità ebbero perfino ripercussioni sulla Facoltà, quando i professori Alberto Revel ed Emilio Comba rinfacciarono a Geymonat un «contegno ambiguo» tra il servizio a ruolo per la Chiesa valdese e il ruolo pastorale in una comunità che ne volesse stare in disparte. Dietro questa conflittualità si nascose anche il dissenso teologico tra Geymonat e i rappresentanti di una generazione successiva, caratterizzata da una maggiore sensibilità per il significato teologico della ricerca storica.⁴ La differenza si evince dall'accusa rivolta da Comba e Revel a Geymonat di indurre le famiglie a inviare i figli non alla scuola fiorentina ma all'*Oratoire* di Ginevra, centro di una teologia risvegliata di vecchio stampo. Contribuì decisamente al superamento del dissidio la seconda conferenza generale del 1875, riunita proprio a Firenze, quando Prochet raggiunse una riconciliazione con Geymonat, resa possibile dal nuovo organamento che riconosceva l'autogoverno della chiesa locale. Successivamente, le due comunità fiorentine coesisterono in maniera pacifica.⁵

Tuttavia, anche nei decenni successivi conflitti tra il Comitato e le chiese locali della «missione» non mancarono. A Palermo, chiesa che risale all'evangelizzazione di Giorgio Appia avviata nel 1861, la prassi del Comitato di

1 Chiesa evangelica valdese, *Synode 1886*, 25 (atto 25); *Sinodo 1887*, 5 (elenco dei membri); cfr. Vinay 1980, 323.

2 Chiesa evangelica valdese, *Costituzione e regolamenti organici*, Torino 1903, 3 (preambolo).

3 Th. van den End, *Paolo Geymonat cit.*, 178-181. 195.

4 Cfr. sotto, par. 4.

5 Th. van den End, *Paolo Geymonat cit.*, 198-200.