

Zwingli tra i Valdesi

di PAOLO RICCA

Zwingli era morto da quasi un anno quando i Valdesi aderirono alla Riforma (Sinodo di Chanforan, settembre 1532). Finché Zwingli visse, i Valdesi non erano riformati; quando lo divennero, Zwingli era già uscito di scena. In queste condizioni si potrebbe pensare che i contatti tra i Valdesi e Zwingli siano stati inesistenti o quasi. In effetti, rapporti diretti e personali non sono documentati. Ma rapporti indiretti non sono mancati.

È nota la menzione dei Valdesi fatta da Zwingli nel *Commentarius*. Egli afferma di aver sentito dire che «un tempo Wiclif e oggi ancora i Valdesi sono dell'opinione che «è qui [nella frase «questo è il mio corpo»] sta per «significa»; e aggiunge: «Non ho però visto la loro prova scritturale.»¹ Da chi Zwingli può aver udito parlare dei Valdesi? *W. Köhler* supponeva che potesse essere Lutero stesso, il cui scritto «Vom Anbeten des Sakraments...» del 1523, era indirizzato appunto «ai fratelli chiamati Valdesi in Boemia e Moravia»²: Lutero – si sa – chiamava «Valdesi» gli Hussiti. Più recentemente però è stata avanzata l'ipotesi che sia stato Bullinger a fornire a Zwingli notizie circa una comprensione simbolica della Cena insegnata dai Valdesi³. Bullinger narra nel suo *Diarium* di aver avuto il 12 settembre 1524 un colloquio con Zwingli nel corso del quale gli espose la sua concezione simbolica della Cena, precisando di averla ricavata da due fonti: Agostino e i Valdesi. In questa occasione – si può pensare – Zwingli ha udito per la prima volta il nome «Valdesi» collegato alla interpretazione simbolica della Cena.

Ma era esatta l'informazione di Bullinger? È vero che i Valdesi interpretavano simbolicamente la Cena? In generale si sostiene di no. I «Valdesi» di cui parla Bullinger, come quelli di cui parla Lutero, non sono propriamente i Valdesi ma i Fratelli Boemi⁴. E non è neppure accertato che i Valdesi latini nel 15°

¹ Z III 795. Per uno sguardo panoramico, molto ben documentato, sui rapporti tra Zwingli e la Riforma in Italia nel 16° secolo, cfr. *Gottfried W. Locher, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen 1979, 664–667.

² *Waltber Köhler, Zwingli und Luther*, I, Leipzig 1924, 91.

³ *Joachim Staedtke, Voraussetzungen der Schweizer Abendmahlslehre*, in: *ThZ* 16, 1960, 19 ss.

⁴ Ivi 23 ss. È però possibile che Bullinger abbia conosciuto la dottrina «valdese» della Cena da una «Confessio fidei Fratrum Waldensium» inviata al re Vladislao di Ungheria, seguita da una «Apologia Fratrum Waldensium» pubblicata a Lipsia tra il 1510 e il 1512. Si tratta anche qui non dei Valdesi latini ma dei Fratelli Boemi. Questi due scritti, che peraltro i Valdesi latini sembrano aver fatto propri (Ecolampadio, nella sua

secolo abbiano modificato in senso eterodosso la loro concezione della Cena per influenza hussita⁵. Quando nel 1530 il «barba» valdese Morel scrivendo ai Riformatori espone abbastanza in dettaglio il credo valdese prima dell'adesione alla Riforma, parla dei sacramenti in termini sostanzialmente agostiniani: «Crediamo che i sacramenti siano soltanto segni di una realtà sacra o forma visibile di una grazia invisibile; ... riteniamo tuttavia che essi [i fedeli] possano essere salvati senza questi segni e forma.»⁶ Certo, la dottrina della transustanziazione è abbandonata, come pure l'idea dei sacramenti come mezzi di salvezza; essi restano però mezzi di grazia. Si deve dunque pensare che il valdismo prehussita non mise radicalmente in questione la dottrina eucaristica tradizionale? È questa infatti l'opinione prevalente tra gli studiosi. Essa però non basta a caratterizzare in positivo la posizione dei Valdesi e, comunque, non vale per tutto il movimento che fu, fin dal 13° secolo, diaspora teologica oltreiché geografica, caratterizzata da un notevole pluralismo dottrinale. È vero che, a proposito dei sacramenti, l'interesse dei Valdesi medievali si concentra più sulla qualità morale del ministro che sulla qualità teologica del rito; ma il loro donatismo sacramentale, benché prevalente, non fu generale, e il dilemma se a qualificare il celebrante (sacerdote o laico) come ministro di Cristo fosse fondamentale il *meritum* oppure *l'ordo* divise i Valdesi stessi. Non solo, ma nella diaspora valdese dal 13° al 15° secolo si registra, a proposito dei sacramenti (a partire proprio dall'eucaristia) e di varie altre dottrine un «ondeggiare di posizioni e d'interpretazioni»⁷, fra le quali non manca, in qualche gruppo, «una interpretazione puramente simbolico (o meglio allegorica)» della Cena, o ancora – in una Lettera dei Valdesi lombardi del 1368 – una «interpretazione spiritualistica»⁸ della sua efficacia, per cui da un lato si mantiene la dottrina della transustanziazione e dall'altro quasi se ne vanifica la portata, facendo dipendere l'efficacia del sacramento dalla fede di chi lo riceve. Fra i Valdesi del Piemonte, poi, avvertono qua e là tracce di influenze

prima risposta ai Valdesi, del 13 ottobre 1530, ne parla come se così fosse) non presentano una concezione simbolica della Cena: la presenza reale viene mantenuta ma si rifiuta quella corporale ricorrendo, come argomento biblico, a Giov 6, 63 s – un testo di fondamentale importanza per Zwingli, com'è noto. La «Confessio» e l'«Apologia» sono quindi percorsi da «una forte tendenza spiritualizzante» e costituiscono «presumibilmente gli unici «scritti valdesi» con una dottrina spiritualizzante della Cena, che al tempo della Riforma fossero conosciuti in Svizzera» (ivi 25 s.). Ma, come s'è detto, si tratta di testi hussiti, forse successivamente adottati dai Valdesi.

⁵ Una esposizione ampia e approfondita della concezione hussita della Cena si trova ora in *Romolo Cegna*, *Fede ed etica valdese nel Quattrocento*, Torino 1982, 150–157, 234–248. Ne risulta una posizione sacramentale alquanto elaborata e comunque diversa da quella evocata da formule sommarie e semplicistiche quali «interpretazione simbolica» o «spiritualista» della Cena. Il quadro è molto più ricco e articolato di quanto comunemente ritenuto.

⁶ *Valdo Vinay*, *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati*, Torino 1975, 41.

⁷ *Giovanni Gonnet*, *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*, Torino 1967, 51.

⁸ Ivi 50 e 54.

catare: il rifiuto della transustanziazione diventa allora il riflesso o il prolungamento sacramentale del rifiuto dell'incarnazione⁹. In conclusione sembra giusto dire che «l'atteggiamento valdese nei confronti dell'eucaristia non è mai stato chiaro»¹⁰. Ma proprio questa imprecisione e indecisione rivelano l'esistenza fra i Valdesi di un disagio più o meno diffuso, forse di un distacco più o meno netto dalle posizioni fin troppo sicure della teologia eucaristica ortodossa. In questo quadro non stupisce che anche nel valdismo prehussita e anche in quello immune da contaminazioni catare emerga una tendenza incline a una interpretazione simbolica o allegorica della Cena, che peraltro non divenne mai dominante. Perciò, le informazioni sui Valdesi fornite da Bullinger a Zwingli, anche se ricavate da testi che in realtà erano hussiti, non appaiono del tutto infondate: nel valdismo prehussita non mancano tracce di una comprensione simbolica della Cena.

Zwingli dunque conosce i Valdesi e li considera suoi precursori per quanto concerne la dottrina eucaristica, malgrado la riserva circa le loro prove scritturali di cui egli non ha potuto saggiare la consistenza. Ma i Valdesi, dal canto loro, conobbero Zwingli? In che modo e in quale misura? Lo conobbero anzitutto attraverso i suoi scritti. È noto, a questo proposito, che i Valdesi, per conoscere il più possibile a fondo il movimento riformatore in vista di una loro eventuale adesione, effettuarono una ricognizione approfondita e tendenzialmente completa, durata vari anni, documentandosi nel modo più ampio possibile sulle dottrine dei Riformatori. Sappiamo che la prima delegazione valdese inviata in missione conoscitiva in Svizzera e Germania per decisione del Sinodo di Laus del 1526 e costituita da Giorgio di Calabria e Martino Gonin di Angrogna (Valli Valdesi), incontrò Farel a Aigle (Vaud), che come è noto, era in stretto contatto con Zwingli. Sappiamo anche che Gonin fu il principale colportatore di libri riformati nelle Valli Valdesi¹¹ ed è molto probabile che fra gli scritti dei Riformatori portati alle Valli e diffuse tra i Valdesi ve ne fossero anche di Zwingli (in latino, presumibilmente). È esplicitamente attestata la circolazione del «*Commentarius*» fra i Valdesi nel 1535 ma è più che plausibile la congettura che anche prima dell'adesione alla Riforma i Valdesi abbiano letto Zwingli e conosciuto il suo pensiero. La testimonianza del 1535 è contenuta in una lettera del 22 luglio di quell'anno, scritta da Torino da Claude Farel (con lo pseudonimo di Claude Dubéron) al fratello Guglielmo, nella quale egli narra il suo arresto e successivo rilascio, insieme a una diecina di persone, avvenuto a Faverges, in Savoia, durante un viaggio a Torino per incontrare i Valdesi (gli «*amys*» dice la lettera). Costoro attendevano, con legittima trepidazione, notizie e forse i primi esemplari

⁹ *Amedeo Molnar*, Storia dei Valdesi, I, Torino 1974, 94 s.

¹⁰ *Martin Schneider*, Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert, Berlin 1981, 84.

¹¹ Cfr. *Molnar* (Nota 9) 211.

della Bibbia tradotta da Olivetano e finanziata dai Valdesi, la cui stampa era terminata a Neuchâtel ai primi di giugno di quell'anno. In effetti in un baule di Claude Farel i gendarmi scoprirono merce compromettente: «... dans ma male se trouva marchand[is]e: *fines bibles, testament[s] nouveaulx, Zuingle De vera et falsa Religione et aultres livres...*»¹². Forse le *bibles* sono quelle di Olivetano, quanto meno è logico supporlo. Se lo sono, si tratta forse di una edizione in formato tascabile (diremmo oggi), facile da trasportare e nascondere. Quel che comunque qui ci interessa da vicino è la menzione del «Commentarius», evidentemente destinato ai Valdesi, insieme alle altre pubblicazioni.

Ma c'è un secondo canale attraverso il quale il pensiero di Zwingli ha raggiunto i Valdesi: Guillaume Farel, che fin dal 1526 era in contatto con i Valdesi e che sembra aver svolto un ruolo decisivo nello svolgimento del sinodo di Chanforan che nel 1532 votò a larga maggioranza l'adesione dei Valdesi alla Riforma: «... sans doute ensuite des pressantes interventions de Farel et de Saunier, l'assemblée décida à une forte majorité d'approuver les réponses d'Oecolampade et de Bucer, et par là se prononça en faveur de la Réformation»¹³. Il giudizio di un altro storico è ancora più categorico: «Farel dominò l'assemblea con i suoi discorsi, e la convinse ad accettare le dottrine fondamentali della Riforma.»¹⁴ Una riprova del peso determinante avuto da Farel e Saunier a Chanforan è costituito dalla lettera dei Fratelli di Boemia e Moravia ai Valdesi del 25 giugno 1533, nella quale le responsabilità della decisione di Chanforan (criticata nella lettera comunque per la precipitazione con cui, secondo i Boemi, era stata presa) vengono interamente addossate a «certi Svizzeri» – Farel e Saunier appunto – che «non sappiamo dire se giochino con le Sacre Scritture e la dottrina cristiana o le corrompano» e che, dopo essersi «intrufolati» tra i Valdesi, li hanno «messi in agitazione con varie questioni in quelle materie che riguardano la salvezza»¹⁵. Sono loro, secondo i Boemi, ad aver trascinato i Valdesi nell'alveo della Riforma. Effettivamente non c'è ragione di dubitare della sostanziale esattezza di questa valutazione. Anche se il terreno era stato pazientemente preparato da altri (in special modo dai «barba» valdesi Martino Gonin e Giorgio Morel), sembra accertato che la spinta decisiva all'adesione fu opera dei due svizzeri. Questo non significa che se costoro non fossero stati presenti a Chanforan, l'adesione non avrebbe avuto luogo, ma può significare che, senza di loro, essa avrebbe potuto avvenire in tempi e modi diversi. Un confronto tra il testo delle decisioni di Chanforan e la relazione di «barba» Morel contenente le risposte di Ecolampadio e Bucero a molte domande dei Valdesi su punti di dottrina e di vita cri-

¹² A.-L. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, III (1533–1536), Genève–Paris 1870, 320. Sottolineatura nel testo.

¹³ Jean Jalla, *Farel et les Vaudois du Piémont*, in: Guillaume Farel (1489–1565). *Biographie nouvelle*, Neuchâtel–Paris 1930, 292.

¹⁴ *Vinay* (Nota 6) 16.

¹⁵ Ivi 144.

stiana, consente di circoscrivere, con ragionevole approssimazione, l'apporto teologico specifico di Farel e Saunier al dibattito dell'assemblea e alle sue scelte conclusive.¹⁶ *Valdo Vinay* ritiene di poterlo individuare anzitutto nella «spiritualizzazione del culto» decisa a Chanforan, che difficilmente può essere fatta risalire a Ecolampadio e Bucero i quali «si erano limitati a raccomandare la libertà cristiana, per combattere un certo legalismo valdese»; e in secondo luogo nella concezione della Cena che non è certamente quella di Bucero: è «una concezione zwingliana... a Chanforan è prevalsa la dottrina sua [di Ecolampadio] e di Farel sulla Cena»¹⁷. L'intervento di Farel a Chanforan non fu dunque soltanto decisivo sul piano strategico-confessionale ma anche rilevante sul piano teologico. Sembra lecito concludere che la teologia di Zwingli, in alcuni suoi aspetti caratteristici, abbia influenzato tramite Farel l'assemblea di Chanforan, e quindi anche il valdismo posteriore. Il valdismo sarebbe diventato a Chanforan almeno parzialmente «zwingliano» grazie all'azione di Farel.

A questo punto però si pone la domanda: Fino a che punto Farel stesso fu «zwingliano»? Che lo fosse nel 1532 e lo sia rimasto fino al 1536 (cioè fino al momento in cui sarebbe diventato «calvinista») è stato sostenuto dalla generalità degli studiosi fino a questi ultimi anni. Così ad esempio la «Biographie nouvelle» del 1930 sostiene che alla base del «Sommaire et brève déclaration» (del 1525 o, secondo altri, del 1529) – piccola dogmatica popolare contenente l'essenziale della teologia di Farel-ci sono le posizioni di Lutero, però «rivestite e trasformate da altri elementi, sia ultra-spiritualisti, sia zwingliani». E ancora: «Lo zwinglianismo sarà fin verso il 1536 la forma che Farel darà al suo pensiero, lasciando però da parte la componente umanista e intellettualista di quella teologia e conservandone solo l'insegnamento pratico, morale, riformatore che corrispondeva così bene alle sue convinzioni.»¹⁸ Nella sua «Lettera a Pomeranus» (Bugenhagen) dell'ottobre 1525, Farel «appare del tutto conquistato alla nozione simbolica e zwingliana del sacramento»¹⁹. Da Aigle, dove operò dalla fine del 1526 alla fine del 1527, Farel ebbe un fitto scambio epistolare con Zwingli, assumendo «quasi l'atteggiamento di un agente nei confronti del suo capo»²⁰. Quel che è certo è che Farel si sente in sostanziale sintonia con Zwingli e che entrambi operano come alleati. Dal loro primo incontro, avvenuto nel 1524, era nata una conoscenza non superficiale e un rapporto duraturo²¹, che negli anni successivi divenne «una stretta amicizia reciproca» il cui «asse portante» è stato

¹⁶ Ivi 17–28. Cfr. anche *Giovanni Gonnet*, I rapporti tra i Valdese Franco-italiani e i Riformatori d'Oltralpe, in: Ginevra e l'Italia, Firenze 1959, 20–61.

¹⁷ *Vinay* (Nota 6) 28.

¹⁸ *Guillaume Farel* (1489–1565). Biographie nouvelle, Neuchâtel–Paris 1930, 28 e 29.

¹⁹ Ivi 160.

²⁰ Ivi 165.

²¹ *Rudolf Pfister*, Die Freundschaft zwischen Guillaume Farel und Huldrych Zwingli, in: *Zwingliana* VIII/7 (1947/1) 376 ss.

individuato proprio nell' «intimo accordo di Farel con Zwingli circa la Santa Cena»²². In effetti, la concezione eucaristica di Farel è sempre stata più zwingliana che luterana ma, all'interno di questa opzione di fondo, non mancano oscillazioni e accentuazioni diverse: in un primo tempo Farel sembra essere stato vicino alle posizioni dei riformatori di Strasburgo²³, in un secondo tempo sembra essersi identificato con le posizioni di Zwingli, anche quando questi cominciò a vedere nella Cena «più che solo un ricordo, e cioè comunione con Cristo nella fede»²⁴. Anche secondo Rudolf Pfister, la teologia riformata di Farel fu sostanzialmente modellata da Zwingli fino al 1536 e da Calvino dopo quella data. Infine Gottfried Locher, nel suo grande affresco della riforma zwingliana, sostiene una posizione pressoché identica: l'edizione del 1552 del «Sommaire» risente molto del modo di esprimersi di Calvino, senza peraltro perdere il suo carattere originario che «resta zwingliano – con l'importante precisazione che Farel non mostra le tracce di un umanista». Piuttosto nel suo pensiero «si abbina un tratto singolarmente pragmatico con uno spiritualista»²⁵.

Ora però, la tesi tradizionale di un Farel originariamente «zwingliano» e in seguito «calvinista» è stata recentemente contestata e confutata come «inammisibile semplificazione della reale situazione, che le fonti non autorizzano affatto»²⁶. In particolare, la comprensione farelliana dei sacramenti, pur avendo in comune con Zwingli il rifiuto della presenza reale e l'interpretazione simbolica della Cena, sarebbe nell'insieme più vicina alla concezione sacramentale di Ecolampadio e Bucero che a quella di Zwingli. In particolare la nozione di «segno» in Farel sarebbe conforme a quella dei teologi di Strasburgo e non a quella di Zwingli²⁷. Nessuno più, oggi, considera Ecolampadio e Bucero degli «zwingliani puri». Analogamente sarebbe ora, a proposito di Farel, di «mettere in rilievo la sua indipendenza teologica nei confronti di Zwingli»²⁸. Un esempio, fra i molti possibili²⁹: per fondare il battesimo dei fanciulli Farel, a differenza di Zwingli, non si richiama alla circoncisione veterotestamentaria. Egli vede un certo parallelismo tra circoncisione e battesimo, ma la prima è considerata, più che supporto, «ombra» del battesimo (nel senso di Col 2, 17; Ebr 10,1). «Mentre il paragone tra circoncisione e battesimo dei fanciulli in Zwingli domina, in Farel la circoncisione non ha alcuna funzione fondante.»³⁰. Effettivamente, si direbbe che Farel sia stato finora studiato più per metterne in luce le dipendenze che

²² Ivi 383.

²³ Così Köbler (Nota 2) 225, cit. da Pfister (Nota 21) 382.

²⁴ Pfister (Nota 21) 383.

²⁵ Locher (Nota 1) 417.

²⁶ *Elfriede Jacobs*, *Die Sakramentslehre Wilhelm Farel's*, Zürich 1978, 354.

²⁷ Ivi 355.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Ivi 150 s.

³⁰ Ivi 151.

per illustrarne l'originalità. In questo senso è senz'altro opportuno uno sforzo critico innovativo che si applichi a valorizzare i tratti peculiari della teologia farelliana. Ciò nondimeno, non pare del tutto fuori luogo continuare a considerare Farel *lato sensu* uno «zwingliano», fermo restando che – in base alle risultanze della critica più recente – la portata di questa qualifica dev'essere relativizzata: essa indica più che altro una scelta di campo nella grande antitesi tra «luterani» e «zwingliani» ed evoca un orientamento di fondo nella dottrina dei sacramenti; non implica però completo accordo su ogni punto di dottrina e lascia sussistere posizioni differenziate su questo o quell'aspetto particolare.

Una riprova di quanto abbiamo appena detto ci è offerta proprio dall'opera svolta da Farel a Chanforan nel 1532. È chiaro che in una decisione come quella assunta dai Valdesi in quella circostanza contano le grandi opzioni, le scelte di fondo, e assai meno la riproduzione integrale della dottrina adottata o l'esatto tenore delle singole formulazioni in cui essa si esprime. Così, a proposito dei sacramenti, Farel orienta i Valdesi verso le posizioni di Zwingli (e non verso quelle di Bucero) ma, appunto, in senso molto generale: nel senso cioè di dire (e far dire) l'essenziale, senza insistere su aspetti particolari; e l'essenziale era una comprensione del sacramento non come mezzo per ricevere la grazia ma come espressione della grazia ricevuta. La Dichiarazione parla di «segni sacramentali» evitando il termine «sacramento» notoriamente non gradito a Zwingli; il battesimo è promessa di fede futura e la Cena è «prova della nostra perseveranza nella fede» e «memoria del grande beneficio di Cristo» alla croce³¹. L'orientamento di fondo è dunque senza dubbio zwingliano, ma è bene ricordare che la nozione zwingliana della Cena è assai più ricca e articolata di quanto non appaia dalla scheletrica proposizione di Chanforan. Per rendere giustizia a Zwingli dovremmo dire che il testo di Chanforan sui sacramenti è meno che zwingliano. Può darsi che il basso profilo del discorso sacramentale di Chanforan sia dovuto proprio a Farel, al quale stava molto a cuore che la fede cristiana fosse liberata dalla «cattività sacramentale» e vincolata a Cristo nello Spirito anziché a Cristo nei sacramenti. D'altra parte non si può neppure dire che la concezione sacramentale di Chanforan sia tipicamente farelliana: lo è in quanto per Farel i sacramenti sono «il segno e le attestazioni pubbliche delle cose che devono essere nei fedeli»³², quindi anche – come dice l'assemblea di Chanforan – «prova della nostra perseveranza nella fede»; ma non lo è nel senso che vi manca una nota peculiare, cara a Farel: i sacramenti «servono e aiutano a mantenere, a far crescere e ad aumentare la carità reciproca»³³. Concludendo: il discorso valdese di Chanforan sui sacramenti è di orientamento zwingliano, appartiene a quella che potremmo chiamare l'area zwingliana, si muove nel quadro della opzione zwin-

³¹ *Vinay* (Nota 6) 142.

³² *Guillaume Farel, Sommaire et brève déclaration*, Neuchâtel 1980, 110.

³³ *Ibid.*

gliana sulla dottrina dei sacramenti, ma si mantiene su posizioni minimaliste, dicendo su battesimo e Cena molto meno di quanto dicevano Zwingli e lo stesso Farel.

C'è però un altro personaggio di rilievo che era in contatto con Zwingli, era anzi un suo ammiratore (senza che per questo possa essere considerato uno «zwingliano») che potrebbe aver partecipato all'assemblea di Chanforan. Si tratta del monaco agostiniano piemontese Agostino Mainardo. La recente pubblicazione del verbale di un processo dell'Inquisizione contro un «barba» (= predicatore itinerante) valdese, di nome Griot, che aveva partecipato al sinodo di Chanforan ed era stato arrestato poche settimane più tardi, getta nuova luce e fornisce preziose informazioni sulla natura del dibattito (e dello scontro!) teologico che vi si svolse, e sui suoi protagonisti³⁴. Tra questi, «barba» Griot annovera anche due religiosi, ancora col loro abito monacale: un Tommaso di 40 anni e un Agostino di 50 anni circa³⁵. Secondo la deposizione del «barba» valdese, entrambi furono nell'assemblea strenui difensori della giustificazione per sola fede. Non è avventato supporre che questo Agostino sia appunto il Mainardo, che proprio nelle predicazioni di Quaresima tenute quell'anno stesso (primavera 1532) nella città piemontese di Asti, aveva per la prima volta in pubblico professato dottrine giudicate eterodosse. Esse furono subito raccolte in 10 proposizioni, che il vescovo gli ordinò di ritrattare o di non predicare più: vertono sul problema della predestinazione, della grazia e del libero arbitrio, della giustificazione e del peccato e riflettono un orientamento tipicamente luterano. Potremmo dire: citando Agostino, Mainardo contrabbanda Lutero. Egli viene indiziato come cripto-luterano, ma probabilmente è già un vero luterano, anche se riesce con abilità a dissimulare le sue vere posizioni. Ma Lutero non è l'unico Riformatore che Mainardo conosca e di cui si faccia, sia pure con prudenza, eco in Italia. Sappiamo che fin dal 1529 – ma presumibilmente anche da prima – Mainardo era in contatto con Zwingli. Esiste infatti una sua lettera al riformatore di Zurigo scritta da Sondrio il 1° agosto 1529 che attesta l'esistenza tra i due di un rapporto abbastanza profondo e collaudato, animato dalla fraternità in Cristo e da una certa sintonia spirituale. Mainardo esprime la speranza che questo rapporto venga ulteriormente consolidato sia sul piano della fede sia su quello dell'amore³⁶. Si tratta certo di espressioni generiche ma non di semplici convenevoli: tra i due non c'è solo stima ma comunione. Mainardo dice apertamente di ammirare in Zwingli il riformatore non meno dell'umanista: «in te ri-

³⁴ *Gabriel Audisio*, *Le barbe et l'inquisiteur*, Aix-en-Provence 1979. Ci interessano qui soprattutto le pagine 107–120. Cfr. l'ottimo commento introduttivo di *Audisio* alle pagine 55–60.

³⁵ Ivi 120.

³⁶ *Walther Köbler*, *Zwingli und Italien*, in: *Aus fünf Jahrhunderten schweizerischer Kirchengeschichte*, Festschrift zum 60. Geburtstag von Paul Wernle, Basel 1932, 33.

conosco e venero l'ufficio soprannaturale di Cristo»³⁷. Ora: se l'Agostino presente a Chanforan è effettivamente il Mainardo (si tratta pur sempre soltanto di una congettura, anche se abbastanza plausibile), è legittimo chiedersi: potrebbe essere presente in lui – accanto alle posizioni luterane per quanto concerne la giustificazione per fede – qualche traccia di pensiero zwingliano? Una domanda di questo genere sarebbe stata priva di fondamento critico prima della pubblicazione del verbale del processo inquisitoriale a «barba» Griot. Ma alla luce della deposizione di quest'ultimo diventa una domanda legittima. Il «barba» valdese infatti riferisce che i due religiosi (dunque anche il Mainardo – sempre che sia lui l'Agostino di Chanforan) non solo difesero appassionatamente la dottrina della giustificazione per fede, suscitando tra l'altro la reazione scandalizzata dei «barbi» valdesi, ma affrontarono varie altre questioni, tra cui quella del culto e della pietà personale. A tale riguardo essi dissero ai Valdesi «qu'il ne fault point fère service à Dieu sinon du cuer et non point des membres *exterieores* car Dieu ne le demande point. Et ainsi appert que les dicts religieus vouloient fère tout le monde charnel et par tout spiritualité».³⁸ È arbitrario vedere in questa posizione una traccia, o un'eco, della tipica concezione zwingliana del culto e della pietà, entrambe fortemente spiritualizzate in quanto espressioni della vita nello Spirito Santo? Il «vouloir fère... par tout spiritualité» non è forse un *proprium* della teologia di Zwingli, che sappiamo quanto avesse a cuore la parola giovanica: «È lo Spirito quel che vivifica, la carne non giova a nulla» (Giov 6,63)? Sarebbe allora plausibile pensare a un Mainardo che intorno al 1532 è «luterano» («criptoluterano» per le autorità ecclesiastiche) sulla dottrina della giustificazione per fede, e «zwingliano» (o «cripto-zwingliano») sulla dottrina del culto e della pietà? È solo un'ipotesi, certo, ma da un lato la deposizione di «barba» Griot sembra autorizzarla e dall'altro la lettera citata del 1529 attesta un'ammirazione del Mainardo per Zwingli, che costituisce il primo passo nella direzione di un suo avvicinamento alla linea zwingliana, che si concluderà dopo alcuni anni con la completa adesione alle posizioni di Zwingli e, poi, di Bullinger. Tra quest'ultimo e Mainardo ebbe luogo un fitto scambio epistolare. Nel 1539 (secondo altri nel 1541) Mainardo aderì definitivamente alla Riforma, trovando rifugio nella città di Chiavenna che divenne la città in cui esercitò il suo ministero di pastore e teologo riformato. Il contatto con Bullinger fu costante e il suo pensiero teologico divenne «perfettamente zwingliano»³⁹. Questa linea zwingliana egli la propugnò e difese con grande ardore e determinazione in occasione di svariate controversie in cui fu coinvolto fino alla fine della sua esistenza. Ma già nel 1532 (se è lui il monaco Agostino presente a Chanforan) egli può essersi fatto eco, in

³⁷ Z X 230₁₄₋₁₅.

³⁸ *Audisio* (Nota 34) 109.

³⁹ *Augusto Armand-Hugon*, Agostino Mainardo. Contributo alla Storia della Riforma in Italia, Società di Studi Valdesi, [1943], 91.

quella sede, di alcune posizioni zwingliane sul culto e sulla pietà, che si affiancano e coesistono con le sue già note posizioni luterane per quanto concerne la giustificazione per fede.

Ci fu dunque a Chanforan, grazie a Farel, Saunier e, forse, Mainardo, una evidente influenza zwingliana sui Valdesi. Ma che ne è stato in seguito? L'impressione è che essa si sia presto stemperata, o meglio che sia stata sopraffatta dalla linea riformata francese di chiara impronta calvinista. Così, la Confessione di fede dei Valdesi presentata nel maggio del 1560 al duca di Savoia Emanuele Filiberto, riproduce la teologia della «Confessio gallicana» del 1559 (di cui tralascia la parte iniziale e sintetizza fortemente altre), integrandovi elementi tolti da una bozza di Confessione preparata da Calvino⁴⁰. Il paragrafo sui sacramenti non ha più nulla di tipicamente zwingliano: gli accenti e le sottolineature proprie del riformatore di Zurigo, evidenti nella Dichiarazione di Chanforan, sono scomparse. La teologia sacramentale è ora calvinista: i sacramenti sono «pagni e sigilli della gratia di Dio per sollevare e aiutare la nostra fede con questo mezzo»; tramite loro «Iddio opera con la virtù del suo Spirito, in modo, che in essi non ci figura nulla in vano»; la sostanza dei sacramenti è Cristo, «dal quale, quando alcuno gli separasse, non sarebbero altro che un'ombra e vanità»⁴¹. Siamo, come si vede, lontani da una interpretazione puramente simbolica in cui ciò che è figurato non è tanto la grazia da ricevere quanto la grazia ricevuta, per cui i sacramenti diventano in fin dei conti segni del discepolato cristiano più che dell'opera divina. I Valdesi sono ormai nettamente calvinisti: «Noi crediamo che, e nel Battesimo, e nella Cena Iddio ci dà realmente, et adempie con effetto tutto ciò, che in essi ci figura: e però co i segni noi congiungiamo la vera possessione, e godimento di ciò, che in essi ci è presentato.»⁴²

La stessa concezione calvinista – e non più zwingliana – dei sacramenti appare nella Confessione di fede del 1655 (in francese) e del 1662 (in italiano), oggi ancora in vigore nella Chiesa Valdese, e anch'essa ricalcata sulla «Confessio gallicana»: i sacramenti sono «mezzi per unirci a Christo e partecipare a' suoi benefici»⁴³. Particolarmente vigorosa è l'affermazione della Cena come atto di comunione con Cristo: essa è stata istituita «per il nutrimento dell'anime nostre, accioché con una vera e viva fede per la virtù incomprendibile dello Spirito Santo, mangiando effettivamente la sua carne e beendo suo sangue, e congiungendoci strettissimamente ed inseparabilmente a Christo, in lui e per lui abbiamo la vita spirituale ed eterna»⁴⁴. Non solo, ma la Confessione è seguita da un elenco di 15 errori, falsamente attribuiti ai Valdesi dai polemisti cattolici: tra

⁴⁰ *Vinay* (Nota 6) 166, n. 17.

⁴¹ Ivi 176.

⁴² Ivi 177.

⁴³ Ivi 199.

⁴⁴ Ivi 200.

gli errori che i Valdesi espressamente respingono v'è anche che «nel sacramento dell'Eucarestia non n'è alcuna comunione reale a Jesu Christo, ma solo delle figure»⁴⁵. Sembra proprio che qui i Valdesi, professando un realismo sacramentale piuttosto robusto, prendano consapevolmente le distanze da quella che comunemente (ma molto superficialmente e quindi, in parte almeno, a torto) viene considerata la concezione zwingliana dei sacramenti e in particolare della Cena.

È vero che, oltre due secoli dopo, con l'Atto Dichiarativo del Sinodo 1894, i Valdesi adottano una nozione simbolica dei sacramenti: il battesimo viene considerato «piuttosto come l'esterno attestato e il simbolo dell'opera solo efficace della grazia di Dio» e nella Cena non ha luogo «alcuna manducazione del corpo di Cristo» ma l'anima vi si ciba di Cristo «solo spiritualmente»⁴⁶. Ma queste precisazioni riflettono le posizioni tipiche della teologia liberale assai più che la teologia di Zwingli. La dottrina dei sacramenti implicita (e in parte espressa) nell'Atto Dichiarativo del 1894 non è più quella di Calvino ma non è neppure quella di Zwingli: il simbolismo sacramentale del Valdismo liberale è «zwingliano» più in apparenza che in realtà. E non poteva essere altrimenti: i Valdesi dell'Ottocento, come quelli dei secoli precedenti e anche quelli di questo secolo, avevano di Zwingli una conoscenza solo indiretta e piuttosto superficiale. È solo negli anni immediatamente precedenti e successivi alla loro adesione alla Riforma che i Valdesi lessero Zwingli. Ma il «filo diretto» tra loro si interruppe ben presto. Zwingli è rimasto un nome. La realtà che esso esprime è stata eclissata dal calvinismo sul piano teologico e dal modello franco-ginevrino di chiesa sul piano ecclesiologico. Può darsi che, specialmente a livello di comunità e di taluni ambienti pastorali, esista quello che potremmo chiamare uno «zwinglianesimo volgare», soprattutto nel modo di intendere i sacramenti. Ma questo «zwinglianesimo volgare» non ha in fondo nulla in comune con Zwingli stesso.

Eppure i Valdesi hanno avvertito, in due occasioni almeno, la necessità di occuparsi di Zwingli, per conoscerlo e farlo conoscere: nel 1884 e nel 1931. Il contributo maggiore fu la pubblicazione, nel 1884, di una «Vita di Ulrico Zwingli», da parte della casa editrice valdese Claudiana, di Firenze. Si tratta, a nostra conoscenza, della prima biografia del riformatore di Zurigo in lingua italiana (o forse della seconda ⁴⁷). L'autore però non è valdese né italiano. L'opera, stam-

⁴⁵ Ivi 204.

⁴⁶ Ivi 205.

⁴⁷ Nel 1883 infatti era apparso a Torino su «La Nuova Rivista» un saggio di *F. Gabotto*, intitolato: *Ulrico Zwingli. Notizie sulla sua vita, sulle sue dottrine e sui suoi contemporanei*. Fu poi pubblicato a parte, sempre a Torino, nello stesso anno. È segnalato da *Georg Finsler, Zwingli-Bibliographie*, Reprint 1968², 111, n. 290. Non siamo riusciti a consultare questo scritto, per cui non siamo in grado di precisarne il carattere e le dimensioni. Dal titolo però sembra potersi arguire che non si tratta di una vera e propria biografia quanto piuttosto di una introduzione sommaria a Zwingli e al suo tempo.

pata anonima, è la versione italiana di una «Vie d'Ulrich Zwingli», di G. A. Hoff, apparsa a Parigi nel 1882. Dalla Prefazione si apprende che la traduzione è stata compiuta da «un veterano della evangelizzazione italiana», che già aveva tradotto, dello stesso autore, una «Vita di Lutero» e una «Vita di Calvino», apparse in precedenza presso la stessa casa editrice. Si compone così un trittico di biografie dei maggiori Riformatori, presentati agli italiani come «le tre luminose figure che spuntano, col secolo XVI^o, dalla oscurità del medio evo» e che, nella loro vicenda personale, «compendiano la storia della Riforma»⁴⁸. Si accenna al fatto che essi furono divisi su «minori quistioni» ma si sottolinea l'unità del movimento cui dettero vita: unità dovuta all'unicità del fondamento su cui poggia, «il Vangelo, eterno rigeneratore dell'umanità»⁴⁹. Infine, una precisazione importante: con queste biografie dei Riformatori non si perseguono intenti proselitistici ma si vuole «semplicemente additare l'Evangelo come potenza di Dio in salute ad ogni credente»⁵⁰. L'opera è corredata da una breve antologia zwingliana che costituisce, verosimilmente, la prima – anche se molto esigua – raccolta di testi di Zwingli mai apparsa in italiano.⁵¹ La biografia fornisce i dati essenziali della vicenda zwingliana, insistendo sull'unità sostanziale di tutto il movimento riformatore. Così, il capitolo sul Colloquio di Marburgo termina parlando di «unità nella diversità»⁵² e non di rottura. Il giudizio conclusivo sul Riformatore, benché forzatamente generale, ne coglie abbastanza bene i tratti salienti: il carattere globale della sua iniziativa riformatrice («ebbe di mira costantemente la rigenerazione sociale, morale e soprattutto religiosa della sua patria»⁵³, il suo radicalismo («meglio e più facilmente di Lutero seppe spogliarsi delle superstizioni di Roma»)⁵⁴, l'intreccio vivo tra cultura ed azione («il suo sapere esteso non scemava in lui il senso pratico»⁵⁵), la limpida intelligenza del testo biblico («spiegazioni... limpide, chiare, sobrie...»⁵⁶). Un solo rimprovero potrebbe, secondo l'autore, essere mosso a Zwingli: d'essersi troppo «frammischiato nelle cose politiche»; ma è un rimprovero «moderno», e riguarda non Zwingli in particolare ma tutta l'epoca sua, in cui «si faceva confusione tra lo Stato e la Chiesa»⁵⁷. Si può dire, in sostanza, che la prima biografia evangelica di Zwingli apparsa in lingua italiana si colloca a un livello dignitoso di informazione, nell'ambito di una

⁴⁸ Vita di Ulrico Zuinglio, Roma-Firenze 1884, V e VI.

⁴⁹ Ivi VI e VII.

⁵⁰ Ivi VII.

⁵¹ Essa comprende testi sulla Parola di Dio (da «Von Klarheit und Gewißheit...»), sull'educazione cristiana (da «Eine Unterrichtung...»), sul pastore evangelico (da «Der Hirt»), sulla religione e il culto (dal «Commentarius»).

⁵² Ivi 92.

⁵³ Ivi 104.

⁵⁴ Ivi 105.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

letteratura di divulgazione storica destinata al grande pubblico. Non manca un sommo proposito apologetico: la storia dei Riformatori deve anche documentare la bontà della Riforma. Senza cadere nell'agiografia smaccata, si dà della vicenda storica una versione tendenzialmente edificante. La storia non è strumentalizzata ma è ripensata e narrata nel quadro di un progetto di evangelizzazione. Il tacito presupposto è che una storia verace della Riforma e dei Riformatori non può essere altro che il resoconto di una vittoria dell'Evangelo. Perciò, porre in particolare risalto la dimensione «evangelica» di quella storia non significa idealizzarla ma semplicemente leggerla in profondità.

Oltre alla biografia, i Valdesi hanno dedicato a Zwingli nel 1884 alcuni articoli rievocativi, di cui diamo qualche cenno. Anzitutto, il settimanale ufficioso della Chiesa Valdese, «Le Témoins», stampato (allora) in francese, a Torre Pellice, nel n° del 18 gennaio 1884, ospita un breve articolo su Zwingli, essenzialmente biografico. Il tono è molto cordiale ma colpisce l'assenza di qualsiasi – anche vago – accenno al fatto che Zwingli è il «padre» della confessione propriamente riformata alla quale i Valdesi appartengono. Si potrebbe forse dire che i Valdesi di un secolo fa «sentivano» Zwingli più come Riformatore che come «riformato». Solo Calvino, e non Zwingli, sembra determinare e qualificare come «riformata» la coscienza confessionale dei Valdesi. Essi parlano di Zwingli con deferenza ma anche con relativo distacco. La loro coscienza «riformata» è di stampo esclusivamente calvinista. Sfugge loro completamente il fatto che un «riformato» non può non considerarsi e sentirsi anche «zwingliano».

Un altro settimanale evangelico, a carattere interdenominazionale ma con forte partecipazione valdese, «Italia Evangelica», che esce a Firenze, dedica a «Ulrico Zwinglio» un lungo articolo in due puntate, apparse sui numeri 1 e 2 del 5 e 12 gennaio 1884, e introdotte da questa considerazione: «La fama di Lutero imprima, poi quella di Calvino hanno eclissato il nome di Ulrico Zwinglio... Tuttavolta questo riformatore della Svizzera brilla di luce calma e serena nella pleiade di quegli uomini che furono, nelle mani di Dio, potenti strumenti di rinnovamento religioso e morale al principio del secolo XVI». L'articolo non presenta motivi di particolare interesse. In primo piano non c'è il teologo ma l'uomo, o meglio il «lottatore intrepido per la fede e per la libertà», le cui «grandi qualità» vengono così individuate: «chiarezza, precisione, scienza, fine dialettica, logica spietata, e insieme ponderazione, moderazione, serenità, acume e buon umore»⁵⁸. Proprio perché si conosce – per sommi capi – la vita di Zwingli ma non si conosce veramente il suo pensiero, il carattere dell'uomo acquista maggior rilievo e quasi maggior peso del suo discorso teologico. La situazione, oggi ancora, non è molto diversa: Zwingli teologo è, in Italia, anche tra i Valdesi, uno

⁵⁸ Questo stesso articolo fu ristampato, in forma lievemente abbreviata, da «L'Amico di casa. Almanacco Popolare illustrato» (edito anch'esso a Firenze dalla Tipografia Claudiana), 32, 1885, 50–58.

sconosciuto. Una delle ragioni fondamentali è che a tutt'oggi non c'è alcuna opera di Zwingli integralmente tradotta in italiano. Zwingli non è solo sconosciuto, è inaccessibile alla stragrande maggioranza degli italiani. Cent'anni fa, il settimanale metodista «La Fiaccola», stampato a Firenze, ricordava – unico fra i giornali evangelici – che Zwingli «esercitò la sua benefica influenza più vicino a noi [rispetto a Lutero] ed anche su popolazioni di lingua italiana quali sono in parte i Grigioni», e formulava, terminando, l'augurio seguente: «Dio voglia dare all'Italia anche uno Zuinglio!» Potremmo riprendere questo auspicio e ritoccarlo lievemente: «Ben venga uno Zwingli italiano, ma venga intanto, al più presto, Zwingli *in* italiano!»

Il 400° anniversario della morte di Zwingli è passato, si direbbe, del tutto inosservato in Italia⁵⁹, mentre i Valdesi gli dedicano un articolo soltanto ma molto elogiativo, dal titolo «Un grande anniversario»⁶⁰. Vi si legge che Zwingli «precedeva Lutero anche cronologicamente», che è «il più spirituale dei riformatori», che lo sentiamo «immensamente vicino a noi». L'autore esprime il rammarico che negli anni precedenti l'adesione dei Valdesi alla Riforma la diversità di lingua (secondo lui) abbia impedito un «più diretto contatto» tra Zwingli e i Valdesi, e sintetizza così il carattere e il valore dell'opera di Zwingli: egli «seppe associare l'essenza dell'umanesimo all'essenza del cristianesimo». Questa valutazione positiva – benché sommaria – di Zwingli «umanista» è interessante proprio perché è rara, per non dire unica, da parte valdese (e protestante in generale). Ci si sarebbe potuti aspettare dai Valdesi italiani, che da secoli vivono nella patria stessa dell'Umanesimo e comunque si muovono nell'area culturale latina, una maggiore considerazione per il retaggio umanista di Zwingli, che avrebbe potuto (dovuto?) costituire, specialmente per loro, un polo di attrazione e interesse particolari. Così non è stato, anzi l'«umanesimo» di Zwingli, interpretato nel quadro deformante della «caricatura razionalista» (J. Courvoisier) di cui il riformatore di Zurigo è stato così spesso oggetto, ha costituito, per molti riformati anche di cultura latina, una specie di diaframma, che ha impedito od ostacolato la comunicazione. Il più «umanista» dei Riformatori avrebbe dovuto per ragioni culturali oltre che teologiche, quindi a doppio titolo, essere considerato «di casa», per così dire, tra i riformati di estrazione e formazione latina. Ma è accaduto il contrario. Quello che poteva essere un ponte, è diventato un fossato difficilmente valicabile. A ciò può aver contribuito il fatto che una certa affinità elettiva tra Zwingli e cultura umanistica fu utilizzata e valorizzata da alcuni eretici italiani del Cinquecento, i quali sentivano Zwingli «più vicino a loro per mentalità e cultura, di Lutero e Calvino» e «ne riprendono i motivi per costruire

⁵⁹ Tanto che la «Bibliographie zur Zwingli-Gedenkfeier des Jahres 1931», in: Zwingliana V, 1932, 368–383, non contiene alcun titolo italiano. Era sfuggito agli estensori di quella bibliografia l'articolo qui citato (Nota 60).

⁶⁰ «La Luce» (Settimanale della Chiesa Valdese, pubblicato a Roma), n° del 14 ottobre 1931.

la loro dottrina umanistica del cristianesimo»⁶¹. Fatto sta che i riformati latini – e tra loro i valdesi – non hanno sinora dimostrato alcuna particolare creatività nell'istituire con l'eredità umanista di Zwingli (di cui egli volutamente non s'è mai disfatto) un rapporto costruttivo e non soltanto critico.

Dopo questo «assolo» valdese del 1931, fino agli anni Sessanta regna in Italia, anche tra i Valdesi, «altissimum silentium» a proposito di Zwingli. La stessa Facoltà valdese di teologia non ha prodotto, nei 130 anni della sua storia, un solo studio originale su Zwingli e la sua teologia⁶², né si può dire che abbia in qualche modo promosso la ricerca sul riformatore di Zurigo⁶³.

Qualcuno potrebbe pensare che – per così dire – una certa dose di zwinglianesimo sia penetrata nel mondo valdese attraverso Karl Barth, se è vera la tesi di J. Courvoisier secondo cui esisterebbe tra Zwingli e Barth «una affinità che supera il fatto che sono figli di uno stesso popolo [e di una stessa tradizione ecclesiastica] e riguarda il loro atteggiamento fondamentale nei problemi connessi con la testimonianza cristiana»⁶⁴. Ma il Barth che ha esercitato una influenza de-

⁶¹ *Delio Cantimori*, Zwingli, in: Enciclopedia Italiana, XXXV, Roma 1937, 1069. *Locher* (Nota 1) 664, pur senza negare il fatto, pronuncia un giudizio più sfumato: «Un confronto tra i suoi [di Zwingli] scritti e quelli dei principali eretici italiani resta un compito della ricerca.»

⁶² Il contributo più cospicuo sia come ampiezza sia come ricchezza di contenuti resta la voce «Zwingli» scritta dal prof. *Valdo Vinay* della Facoltà Valdese di Roma per la grande Enciclopedia delle Religioni, Firenze 1976, VI, 432–448. Si tratta di un'ottima sintesi, aggiornata, accurata, sufficientemente ampia e articolata, dei risultati più sicuri raggiunti dalla storiografia zwingliana recente (svizzera soprattutto): viene chiaramente delineato il «volto nuovo» di Zwingli riformatore che dal «cristocentrismo etico» di stampo erasmiano si sposta su un cristocentrismo salvifico di matrice biblica. Questa «summula» zwingliana del prof. *Vinay* resta, oggi ancora, il migliore (anche se succinto) compendio della teologia di Zwingli esistente in italiano. Di *V. Vinay* si può ricordare ancora uno studio parzialmente dedicato a Zwingli: Il Vangelo dei segni nel pensiero dei Riformatori, in: *Protestantesimo* 28, 1973, 65–80. La voce «Zwingli» del Grande Dizionario Enciclopedico della Casa Editrice UTET di Torino è stata anch'essa redatta da un valdese, il pastore *Giorgio Bouchard*. Si può infine segnalare come ulteriore iniziativa pubblicistica valdese l'edizione italiana della biografia di *Fritz Schmidt-Clausing*, Zwingli, Torino 1978, con una appendice di testi zwingliani.

⁶³ Non stupisce perciò che la prima, ampia, anzi monumentale biografia scientifica di Zwingli apparsa in Italia sia dovuta a uno studioso laico dell'Università di Catania: *Francesco E. Sciuto*, Ulrico Zwingli, Napoli 1980. Il prof. *Vittorio Subilia*, della Facoltà Valdese, ne ha fatto una recensione giustamente elogiativa: Per il 450° anniversario della morte di Zwingli, in: *Protestantesimo* 36, 1981, 220–225. Si tratta in effetti del lavoro più importante su Zwingli finora apparso in Italia. Per quanto concerne in particolare il pensiero di Zwingli, esso ha cominciato a essere studiato in Italia in questo secondo dopoguerra più in chiave filosofica che teologica: il maggior numero di saggi su Zwingli e di testi di Zwingli è apparso nella Grande Antologia Filosofica, dell'Editore Marzorati di Milano (saggi e testi a cura di *Heinrich Lutz* nel vol. VII, di *Carla Gallicet Calvetti* nel vol. VIII, di *Luigi Firpo* nel vol. X, e di *Giovanni M. Bertin* nel vol. XI).

⁶⁴ *Jaques Courvoisier*, Zwingli et Karl Barth, in: *Remède de cheval*, Genève 1956, 81.

terminante sulla linea teologica della Facoltà e della Chiesa valdese non è, appunto, il Barth «zwingliano», quello cioè che nell'ultima fase della sua lunga attività teologica, in varie questioni importanti – «in primis» nella dottrina dei sacramenti, ma non solo in essa – «trae inconsciamente linee zwingliane»⁶⁵. Il Barth che ha riplasmato la coscienza riformata dei Valdesi è più quello della divinità di Dio che quello della sua umanità. Il Barth tardivo, che forse avrebbe potuto dare – anche senza volerlo espressamente – una certa impronta «zwingliana» al mondo spirituale dei Valdesi, è da questi ultimi in larga misura ancora sconosciuto.

In realtà, a mezzo millennio dalla sua nascita, il bilancio dei rapporti tra i Valdesi e Zwingli, è nell'insieme molto, anzi troppo modesto. Certo, sarebbe possibile sostenere che sia sul piano della comprensione dei sacramenti sia su quello dell'etica politica esiste tra i Valdesi una sorta di «zwinglianesimo inconsapevole», nel senso che si adottano e vivono, nei settori indicati, posizioni che potrebbero essere ricondotte a una lontana matrice zwingliana, dimenticata ma ancora operante. I Valdesi sarebbero, almeno su alcuni punti, «zwingliani senza saperlo», e Zwingli sarebbe presente tra loro, per così dire «incognito», in quanto la sua teologia, benché quasi sconosciuta sul piano teorico, appartarrebbe al loro «vissuto» quotidiano. Può darsi. Ma a parte il carattere altamente opinabile di simili ipotesi, è lecito chiedersi fino a che punto questo «zwinglianesimo inconsapevole» sia davvero zwingliano.

Pare dunque consigliabile ammettere lealmente che c'è tra i Valdesi, rispetto a Zwingli, un vuoto da colmare, e lavorare perché venga colmato al più presto. Non solo e non tanto per saldare un antico debito teologico e culturale ancora in sospeso quanto perché potrebbe darsi che le condizioni in cui il cristianesimo si troverà a vivere e operare sulla soglia del terzo millennio ci facciano scoprire, forse per la prima volta, la sorprendente giovinezza di alcuni lineamenti fondamentali della teologia di Ulrico Zwingli.

Prof. Dr. Paolo Ricca, Facoltà Valdese di Teologia, Via Pietro Cossa 42, I-00193 Roma

⁶⁵ *Locher* (Nota 1) 679.