Il neocalvinismo del XX secolo in Italia di Paolo Ricca

Nell'uso corrente (e forse improprio) che se ne fa nel nostro paese, il termine "neocalvinismo" designa sovente l'improvvisa e imprevedibile fiammata di calvinismo che si è manifestata in Italia sul finire degli anni Venti del XX secolo intorno alla figura di Giuseppe Gangale, dei suoi amici e discepoli, e che può aver destato, nel corso degli anni Trenta, in alcuni studiosi come Renato Freschi e Adolfo Omodeo, un interesse per Calvino che fino a quel momento, in Italia, era quasi completamente mancato. Non s'è però trattato di *neocalvinismo* né in Gangale (che s'è fatto paladino di un calvinismo puro e duro e non teme di confessare di aver «amato» Calvino), né in Freschi e Omodeo, che per la prima volta in Italia, subito dopo quello di Gangale, ci offrono un ritratto di Calvino finalmente libero dagli stereotipi della polemica controriformistica antiprottestante.

Calvinismo puro, dunque, nel caso di Gangale, interesse simpatetico per Calvino nel caso di Freschi e Omodeo. Ma nulla di quello che è il significato proprio del termine neocalvinismo, come viene abitualmente utilizzato nella storia della teologia, dove descrive una realtà molto diversa da quella che troviamo negli autori ora citati, molto più europea e americana che italiana, una scuola e un movimento di pensiero, sorto nel XIX secolo, ma operante su vasta scala nel XX, che teologicamente si colloca nella scia dell'ortodossia riformata del XVII secolo, delle sue confessioni di fede e in particolare dei *Cinque Articoli del Sinodo di Dordrecht*, e che un suo esponente francese dei nostri giorni descrive così: «Secondo il neocalvinismo, la lettura calvinista della Scrittura fornisce una "visione del mondo", e questa, a sua volta, determina una filosofia radicalmente cristiana e delle concezioni elaborate nel campo della scienza, dell'arte, del diritto e della politica»¹.

Ora, questo neocalvinismo ha avuto in Italia solo in anni recenti un'eco tardiva e alquanto circoscritta, mentre, a mia conoscenza, non ne ebbe alcuna né in occasione del nuovo interesse per Calvino e il calvinismo cui ho accennato all'inizio, né negli anni successivi. Ma proprio perché il neocalvinismo è largamente sconosciuto nel nostro paese, mentre ha

avuto e ancora ha un certo rilievo nel calvinismo europeo e americano, può essere questa l'occasione per presentarlo, almeno a grandi linee.

I

Il neocalvinismo e le sue propaggini italiane

Il neocalvinismo nasce in Olanda per iniziativa di un personaggio fuori dal comune che risponde al nome di Abraham Kuyper (1837-1920)² – una personalità poliedrica come poche, che nel corso della sua vita ha creato un partito politico, un quotidiano (anzi due), un'università, una chiesa, ed è stato per un mandato, dal 1901 al 1905, primo ministro del governo olandese³. Nel 1891 organizzò anche il primo congresso cristiano-sociale, nel corso del quale pronunciò un importante discorso dal titolo *Il problema sociale e la religione cristiana* in cui tra l'altro sostenne, contro l'opinione dei conservatori, che lo Stato e la Chiesa avevano il dovere di occuparsi dei problemi del lavoro, della disoccupazione, del giusto salario e della povertà, che non è un fatto naturale, ma un prodotto sociale. Non è questo il luogo in cui tentare un'esposizione organica del pensiero del fondatore del neocalvinismo.

Mi limiterò a indicarne il tratto fondamentale ricorrendo a uno dei suoi testi, diciamo così, programmatici: sei lezioni pubbliche tenute nel 1898 all'Università di Princeton e pubblicate con il titolo *Calvinism*⁴. Qual è l'idea centrale di questo testo? È che il calvinismo non è semplicemente un ordinamento ecclesiastico, è un sistema di vita, non è solo una costruzione teologica, è una visione del mondo.

La prima delle sei lezioni è appunto intitolata *Il calvinismo come sistema di vita*. Questo sistema di vita è visto come alternativo a quello uscito dalla rivoluzione francese, alla quale Kuyper riconosce il merito di aver abbattuto la tirannia dei monarchi assoluti, ma rimprovera di aver sistematicamente escluso Dio dalla realtà e, come tale, di essere un fatto essenzialmente «anticristiano» (p. 3). Così si spiega il nome polemico che egli diede al partito da lui fondato, «partito antirivoluzionario», in realtà un partito di centro, moderatamente riformista, contro la destra conservatrice e contro la sinistra radicale. «Antirivoluzionario» non significa reazionario, come a prima vista si potrebbe pensare, ma significa contro una visione del mondo e della società che prescindano totalmente da Dio, come volle la rivoluzione francese. «Modernismo» e «calvinismo» sono due sistemi di vita e visioni del mondo antitetici. Il modernismo costruisce un mondo fondato unicamente sull'uomo, sulle sue risorse naturali e sul bagaglio di esperienze che ha via via accumulato lungo la sua storia. Il calvinismo invece è il sistema di vita adottato da tutti coloro che piegano le loro ginocchia davanti a Gesù Cristo e si sentono

impegnati a salvaguardare l'«eredità cristiana». Per Kuyper la battaglia tra modernismo e calvinismo è «la battaglia in Europa, la battaglia in America, la battaglia [...] nella quale io stesso ho speso tutte le mie energie per quasi 40 anni» (p. 4). Kuyper distingue tra un uso settario, uno confessionale, uno denominazionale e uno scientifico del termine calvinismo; è quest'ultimo quello che egli adotta, vedendo nel calvinismo una *Weltanschauung* che riconosce la sovranità di Dio in tutte le sfere della vita e della scienza, ed è qui la radice dell'antitesi tra questa visione del mondo e quella dell'Illuminismo in cui l'uomo è sovrano di tutto. D'altra parte, questa rivendicazione del mondo alla sovranità di Dio non è un ritorno al Medioevo, quando ogni aspetto della vita e della società era controllato e dominato dalla Chiesa. Il neocalvinismo afferma l'autonomia delle realtà terrestri, non già rispetto a Dio, ma rispetto alla Chiesa.

Qui Kuyper innesta il suo discorso sul Dio creatore, che ha immesso nel mondo e nell'uomo quella che egli chiama la «grazia comune», distinta dalla «grazia particolare» che riguarda la salvezza eterna. Proprio in nome della sovranità di Dio, il cristiano «deve in ogni ambito della vita [famiglia, lavoro, commercio, arte, scienza] scoprire i tesori e sviluppare le potenzialità nascoste da Dio nella natura e nella vita umana» (p. 33). «Scoprire i tesori e sviluppare le potenzialità»: il cristiano non impone nulla alla realtà profana ma, proprio perché la riconosce come opera di Dio, la fa, per così dire, crescere e maturare secondo le sue proprie energie.

Non c'è quindi nessun progetto più o meno mascherato di clericalizzazione della società; Kuyper ha anzi teorizzato e praticato la separazione della Chiesa (a cominciare da quella da lui fondata) dallo Stato. «Libera Chiesa in libero Stato» si potrebbe dire – Stato che non deve né adottare una particolare forma di religione o confessione, né deve privilegiarne una piuttosto che un'altra. Al tempo stesso però il magistrato, cioè il rappresentante dello Stato, è e resta «servitore di Dio», come dice l'apostolo Paolo in Romani, 13, e quindi deve riconoscere Dio come supremo Signore dal quale egli deriva il suo potere. Il nome di Dio deve perciò, secondo Kuyper, essere menzionato nella Costituzione come la fonte di ogni potere politico, ed è dovere del magistrato mantenere il giorno di riposo e indire giorni pubblici di preghiera e ringraziamento. La visione dello Stato, come si vede, è sostanzialmente teocratica ma, si direbbe, per libera scelta dei rappresentanti dello Stato, non per imposizione della Chiesa. Riguardo al tipo di Stato che il calvinismo promuove, Kuyper lo desume dalla sovranità assoluta di Dio che conferisce al calvinismo una carica politica antagonista a ogni forma di assolutismo: dalla sovranità di Dio procedono sia l'autorità dello Stato sia, per via diretta, l'autorità dell'individuo, cioè del cittadino. Non c'è dunque posto per un prevalere ed eventualmente un prevaricare dell'autorità dello Stato su quella del

cittadino: l'una e l'altra devono cercare tra loro un equilibrio, provenendo entrambe direttamente da Dio. Sul piano politico Kuyper vedeva la possibilità di una collaborazione tra il partito "riformato" e quello cattolico (la collaborazione ci fu), e anche sul piano teologico le rispettive posizioni, pur essendo molto distanti, non impedivano quanto meno un confronto. Anche se ovviamente il neocalvinismo non si riduce a Kuyper e alla sua teologia, egli resta però il suo maggiore rappresentante in Europa⁵.

E l'Italia? Ho parlato di eco tardiva del neocalvinismo nel nostro paese. La sua presenza si colloca negli anni Settanta-Ottanta del secolo scorso, ed è promossa specialmente da due studiosi: Pietro Bolognesi e Leonardo De Chirico. Come si esprime? Anzitutto attraverso la rivista semestrale "Studi di Teologia", edita dall'Istituto di Formazione Evangelica e di Documentazione di Padova⁶. In secondo luogo attraverso una più vasta attività pubblicistica, ad esempio con un volume contenente *Dichiarazioni del mondo evangelicale*⁷ e, più recentemente, con un *Dizionario di teologia evangelica*⁸ nel quale la voce "calvinismo" riflette qua e là l'idea fondamentale del neocalvinismo, ad esempio in questa affermazione:

In un certo senso si può dire che il Calvinismo costituisce la Riforma nel senso più radicale e più ampio del termine. Più radicale perché prende in considerazione la salvezza personale ed eterna degli uomini, ma anche la salvezza temporale della cultura e della società e l'idea del regno di Cristo estesa a tutti i campi del pensiero e dell'esistenza⁹.

Ma questo neocalvinismo italiano ha anche dato vita, recentemente, a una singolare realtà ecclesiale, costituita da una rete di comunità che hanno preso il nome di Chiese Evangeliche Riformate Battiste in Italia (CERBI). Esse adottano la Confessione di fede battista del 1689 e si dichiarano «riformate» in quanto «si richiamano all'eredità della Riforma protestante e desiderano promuoverla nel mondo attuale» con «una vocazione a tutto tondo in tutti gli ambiti della vita umana»¹⁰. Come già ho detto, di questo neocalvinismo non c'è traccia in Italia fino agli anni Settanta del secolo scorso.

2

Il calvinismo in Italia da Gangale in poi

Il calvinismo nell'Italia del XX secolo è indissolubilmente legato al nome e all'opera di Giuseppe Gangale (1898-1978), «agitatore dei giovani protestanti colti»¹¹ alla fine degli anni Venti e nei primi anni Trenta. Grazie a un suo scritto, intitolato, appunto, *Calvino*, si è riaperto nel nostro paese l'interesse per il calvinismo, poi trasmesso al gruppo che gli stava accanto e forse anche – ma è solo una supposizione – ad alcuni esponenti della

cultura italiana laica di quegli anni. Si tratta di un breve trattato – poco più che un opuscolo – che nella prima edizione, apparsa nel 1927, consta di sole 67 pagine. A mia conoscenza è stato l'unico profilo di Calvino scritto da un protestante italiano, fino a quello recente di Giorgio Tourn (del 2005), anch'esso assai succinto invero, ma molto ben documentato e senz'altro affidabile nelle sue valutazioni.

Giovanni Miegge (1900-61) ci ha dato un eccellente e insuperato *Lutero*, che oltre sessant'anni dopo la sua pubblicazione (la prima edizione è del 1946) non ha perso praticamente nulla del suo valore, ma non ci ha dato, purtroppo, un analogo ritratto di Calvino. Valdo Vinay (1906-90) ha tradotto e pubblicato per la prima volta in italiano, nel 1935, il *Catechismo* di Calvino del 1537 (che è in realtà un sunto della sua *Istituzione della religione cristiana* del 1536)¹² e, negli anni Settanta, ha pubblicato un libro sul Riformatore, circoscritto però a due soli aspetti della sua teologia¹³. Francesco Lo Bue (1914-55) ha tradotto e pubblicato, nel 1936, il classico catechismo riformato noto come *Catechismo di Heidelberg*¹⁴. Quanto a Vittorio Subilia (1911-88) presenteremo più avanti i suoi due saggi su Calvino, ma neanche lui, che pure, come Gangale, ha sicuramente molto amato Calvino, ci ha dato un suo ritratto, almeno teologico.

2.1. Giuseppe Gangale

Torniamo dunque a Gangale¹⁵ e al suo *Calvino*¹⁶, che esiste in due edizioni non identiche tra loro. La prima, del 1927, è l'opera con la quale la casa editrice Doxa inaugura la sua attività – quasi, potremmo dire, il suo biglietto da visita –; la seconda, sette anni dopo, nel 1934, è l'ultima pubblicazione edita da Doxa – quasi, potremmo dire, il suo canto del cigno – dato che con questa pubblicazione l'Editore chiude per sempre la sua feconda stagione¹⁷. Calvino, dunque, all'inizio e alla fine, Calvino come prima e ultima parola, Calvino come programma e come testamento, come se, secondo Gangale, non ci fosse, in fin dei conti, altro da dire o, meglio, come se Calvino fosse l'argomento più importante da trattare. Ma il Calvino della seconda edizione, come s'è appena detto, non è identico a quello della prima. Ci sono delle differenze, messe molto bene in luce da Sergio Ribet¹⁸, che le riassume così:

La differenza fondamentale pare la diversa preoccupazione che anima l'autore: nel 1927, quel che importa è azzardare quale sia “il compito della filosofia presente”. Nel 1934 importa affermare che c'è una crisi non risolta tra Hegel e Calvino; e soprattutto che “nel segno di questa non risolta crisi, il protestantesimo vive”. Là filosofia, qui protestantesimo¹⁹. Là un fondamentale accordo (e un certo ottimismo); qui piuttosto una crisi – quantunque inevitabile ed amata, ma pur sempre una crisi – tra fede e ragione²⁰.

Questa effettiva, non piccola differenza tra i due *Calvino* di Gangale si spiega con l'evoluzione del suo pensiero nei sette intensi anni della sua attività editoriale con Doxa, che costituiscono «il periodo più fecondo di Giuseppe Gangale»²¹. Ma la differenza non cancella una fondamentale unità di intenti tra le due edizioni, che «consiste nel valore di “parola d'ordine” che Gangale dà al suo *Calvino*»²². Qual è questa «parola d'ordine»? Lo rivela Gangale stesso nel suo *Revival*, del 1929, dove precisa che il *Calvino* come «parola d'ordine» aveva un «significato severo e profetico di opposizione alla vecchia religione democratica e d'esaltazione di una violenza [*sic!*] cristiana senza pose estetiche e senza retorica»²³. Gangale confessa di aver trovato in *Calvino*, studiando «con amore» l'Istituzione cristiana, la risposta che cercava al «nostro bisogno di una religione discorsiva antimistica, antiintuitiva che dialetticamente risolvesse il travaglio secolare tra razionalismo miscredente e misticismo insipiente»²⁴.

Da un lato la dottrina calviniana della predestinazione infondeva forza e coraggio alla minoranza protestante che da sempre vive e opera «in condizioni di inferiorità culturale in una terra in cui da secoli trionfa lo spirito relativista e umanistico»²⁵. Dall'altro *Calvino* diventa per Gangale e i suoi amici «il nuovo simbolo»²⁶ di un modo di intendere e vivere la fede che, «senza ottimismo nelle magnifiche sorti progressive»²⁷, anzi in mezzo a dure lotte e tenaci opposizioni, e con il rischio sempre presente di soccombere, riesce a realizzare senza cedimenti o compromessi, con intransigenza e ferrea volontà, il suo progetto di un nuovo modello di Chiesa e di una nuova civiltà. Il *Calvino* di Gangale non è un ritratto storico, ma è, come dice egli stesso nella *Spiegazione* introduttiva, una sua «traduzione metafisica», cioè «un tentativo di interpretare per un pubblico che ha bisogno di credere in termini di cultura, la fede paradossale di *Calvino*»²⁸.

Un *Calvino* dunque *ad usum delphini*, adattato cioè agli interessi filosofici di Gangale e al suo tentativo di proporre un discorso di fede (perché di fede si tratta), formulato però in termini di cultura? Sì, quello di Gangale è un *Calvino* “tradotto”, non semplicemente riprodotto nella sua attualità storica, cioè un *Calvino* letto e interpretato a partire da interessi e bisogni chiaramente individuati e confessati, un «*Calvino pro nobis*, dove il *nobis* è – dichiaratamente – la cultura idealistica italiana, in un periodo preciso, tra il 1927 e il 1934»²⁹.

Questo però non significa che si tratti di un *Calvino* manipolato e travisato, senza reali rapporti con il *Calvino* della storia – un *Calvino* di fantasia ricostruito a immagine e somiglianza di Gangale. No, il suo *Calvino* è certamente “tradotto”, ma non per questo tradito; i tratti fondamentali messi in luce da Gangale non sono quelli di un *Calvino* inventato, ma quelli del riformatore e legislatore di Ginevra. Perciò non è forse del

tutto equo il giudizio di Giovanni Miegge che, in un articolo dedicato alla «fede di Giuseppe Gangale» tralascia di prendere in considerazione il suo Calvino, sostenendo che questo scritto «è più che altro un lavoro introduttivo, una esposizione del “caso Gangale”»³⁰, come per dire che esso serve più a capire Gangale che a conoscere Calvino³¹.

Ma al di là della maggiore o minore pertinenza di questi giudizi, ci preme cercare di comprendere perché Calvino è diventato, a torto o a ragione, per Gangale, una «parola d'ordine», il «nuovo simbolo» di una pagina, allora (ma forse ancora oggi) tutta da scrivere, della storia religiosa d'Italia. Per questo è necessario conoscere la valutazione che Gangale dava della situazione del cristianesimo nel nostro paese. Questa valutazione la troviamo nelle due opere, *Rivoluzione protestante* (1925) dove troviamo il suo giudizio sulla Chiesa cattolica e nel già citato *Revival* (1929) dove compare il suo giudizio sul protestantesimo dal Risorgimento fino agli anni Venti del secolo scorso. Non possiamo ovviamente in questa sede soffermarci a lungo su questi due scritti; cercheremo di dirne l'essenziale in riferimento al nostro tema.

Rivoluzione protestante fu stampato a Pinerolo e pubblicato a Torino nel gennaio del 1925 da Piero Gobetti³², che lo aveva chiesto a Gangale³³. L'*incipit* dell'opera è eloquente e ne riassume l'assunto principale: «Il cattolicesimo è il male d'Italia. Cattolicesimo, prima di essere istituto o teologia, è mentalità. Il riformismo, l'accomodantismo, il gradualismo o, peggio, il quietismo morale, religioso, politico sono caratteristiche di questa»³⁴ mentalità, creata da una Chiesa che «persuasa di possedere nei suoi dogmi e riti una statica rivelazione divina, soffoca, attenua e finalmente assorbe tutti i movimenti che tendono a liberarsi dalla sua supremazia. Per la sua funzione di freno il cattolicesimo è, nella storia d'Europa, un elemento negativo. Esso è fuori di questa storia che, in quanto storia di liberi contrasti spirituali, è tutta sul piano del protestantesimo»³⁵.

Che cosa contrappone Gangale al «male cattolico»?³⁶ Contrappone senza esitazioni il protestantesimo, che egli intende come «la vera religione; cioè la religione dello Spirito, in una parola il cristianesimo. Il cristianesimo nacque per essere quello che è ora nel protestantesimo, e nacque per non essere la Religione dello Stato o la teocrazia socialmente organizzata (pagana) che il cattolicesimo riproduce»³⁷. Gangale indica e illustra alcune componenti costitutive del protestantesimo come coscienza³⁸, libertà³⁹, lavoro⁴⁰, autonomia⁴¹ e, sul piano politico, democrazia⁴². Ecco: Calvino è «la parola d'ordine» di tutto questo, cioè, appunto, della «rivoluzione protestante», il suo simbolo antico per la storia europea e nuovo per quella italiana. Nuovo in due sensi: nuovo per l'Italia dominata dal cattolicesimo o dallo spirito umanistico sostanzialmente scettico, ma nuovo anche rispetto al protestantesimo italiano dell'Ottocento, che

era solo un lontano parente di quello della Riforma del XVI secolo. È questa la tesi sostenuta da Gangale nel suo già più volte citato *Revival*⁴³. In «Calvino» come simbolo «era affermata la necessità di rovesciare la posizione revivalistica del protestantesimo dell'ottocento, la religione dell'intuito, dell'esperienza edificante e del sentimento, nella dialettica di una esperienza drammatica e nella forma precisa e intransigente del protestantesimo eroico dei Riformatori»⁴⁴.

Un'ultima domanda può essere posta: quali sono, nel *Calvino* di Gangale, al di là degli obiettivi che l'autore, con questo scritto, intendeva perseguire, le affermazioni che possono interessare un suo lettore odierno? Eccone alcune: la prima è ancora una domanda: perché Gangale, com'egli ripetutamente confessa, ha «amato» Calvino? Probabilmente per tre ragioni. La prima è senza dubbio quella che possiamo chiamare la «difesa di Dio» da parte di Calvino: egli ha difeso la libertà di Dio dall'assalto della Chiesa che voleva incamerarlo; ha difeso il mistero di Dio dall'assalto degli umanisti che volevano razionalizzarlo; e ha difeso l'autorità di Dio dall'assalto dei libertini che volevano disfarsene. La seconda ragione dell'amore di Gangale per Calvino è il destino dell'uomo: un uomo soggiogato, «domato» da Dio, che ha cambiato il suo destino personale, obbligandolo a fare e a essere tutt'altro rispetto a quello che lui, Calvino, avrebbe voluto fare ed essere. La terza ragione è il fatto che Calvino ha vissuto la fede come lotta, non solo con Dio, ma anche con (e contro!) gli uomini.

Gangale, inoltre, insiste giustamente sul fatto che Calvino trasforma Ginevra «da capitale cantonale a città universale»⁴⁵, «da municipio [...] a quartier generale e scuola di guerra della Riforma»⁴⁶, attraverso l'Accademia e l'ospitalità offerta agli esuli per fede da mezza Europa. Calvino è effettivamente stato il pastore della diaspora protestante dell'Europa latina, dell'Inghilterra e di alcuni paesi dell'Est europeo.

Gangale sostiene che la «Riforma calvinista ebbe in sé una forma mentale latina e romana, sia per l'intellettualismo sistematico, sia per l'organizzazione pratica della Chiesa, sia per un certo fare giuridico che non concede mai troppo all'amore»⁴⁷. Il tema della latinità di Calvino, relativamente poco esplorato, meriterebbe di essere approfondito.

Gangale segnala poi il contributo di Calvino alla genesi o allo sviluppo della democrazia rappresentativa, in quanto egli «è fautore della politica degli Stati Generali, dei Consigli cioè di nobili e borghesi, unica forma di governo rappresentativo contro l'Assolutismo dei monarchi del secolo XVI e XVII»⁴⁸.

In Gangale viene sottolineata l'importanza della concezione calviniana del lavoro che è, per il riformatore di Ginevra, «dopo il battesimo e la santa cena, una specie di terzo sacramento calvinista, e, come il battesimo

e la santa cena, ha puro valore di segno, cioè di trascrizione, di “ratio cognoscendi” della glorificazione di Dio per mano dei suoi servi». Per il credente, il lavoro «è una forma di reazione della coscienza trascendentale sul mondo del finito e dell'imperfetto»⁴⁹, e serve a colmare le lacune di questo mondo (natura e storia), così da renderlo trasparente per il Regno di Dio. E pur sapendo di non potere mai trasformare il mondo nel Regno di Dio, pure il credente vi agisce secondo i principi del Regno e, così facendo «muove la storia»⁵⁰.

Accanto al lavoro c'è la preghiera, secondo l'antico programma benedettino *ora et labora*, vissuto però non in convento, ma nella città, che diventa il nuovo “convento” protestante dopo la soppressione dei conventi veri e propri. Proprio perché situata nel convento diventato città o nella città diventata convento, alla preghiera si chiedono sempre meno grazie e favori individuali, ma le si rivolgono richieste relative al Regno di Dio e al suo avanzamento. Certo, c'è anche posto per la richiesta del pane quotidiano, condizione della vita del corpo, e per la richiesta del perdono dei peccati, condizione della vita dell'anima. Ma per il resto la preghiera deve riguardare il bene comune, cioè il Regno di Dio. «Prega in modo che la tua preghiera individuale sia norma universale»⁵¹.

Gangale conclude il suo *Calvino* parlando del Sinodo di Dordrecht del 1618, i cui Cinque Articoli furono «l'ultima parola in difesa della fede calvinista contro la crisi che nel protestantismo apriva il razionalismo»⁵². È grazie al Sinodo di Dordrecht che, secondo Gangale, l'Europa religiosa non è nuovamente precipitata nell'umanesimo, cento anni dopo la sua risurrezione spirituale con la Riforma. Umanesimo significa «scepsi per i colti, paganesimo per gl'ignoranti»⁵³. Senonché i calvinisti vittoriosi a Dordrecht, «dopo aver vinto, si trincerarono nel loro letteralismo e in esso invecchiarono e appassirono»⁵⁴. Gloria e miseria di Dordrecht!

Bastano questi pochi cenni per dare un'idea di quanto viva fosse la “fiammata di calvinismo”, come l'abbiamo chiamata, accesa da Giuseppe Gangale. Qualcuno in Italia ne è stato contagiato? Non è facile rispondere a questa domanda⁵⁵. Sicuramente il *Calvino* di Gangale ha lasciato il segno nel gruppo di intellettuali protestanti a lui vicino, che però, per motivi facilmente comprensibili e senza dubbio validi, si sono dedicati di più, in quel frangente storico, a far conoscere in Italia, per quanto possibile, la teologia di Karl Barth (1886-1968) che quella di Giovanni Calvino: la prima infatti, oltre a essere protagonista del rinnovamento teologico protestante, era anche, insieme alla storia della Chiesa Confessante in Germania, immediatamente collegata alla resistenza ai fascismi allora dilaganti in diversi paesi d'Europa, a cominciare dal nostro. Comunque, la “fiammata di calvinismo” non s'è mai spenta. Di Calvino si è continuato a parlare, almeno a sprazzi.

2.2. Giovanni Miegge

Giovanni Miegge ha dedicato un'ampia e densa recensione all'opera di Renato Freschi su Calvinò⁵⁶. Il titolo è *Giovanni Calvinò*, e comprende due volumi, il primo dedicato alla vita, il secondo al pensiero del Riformatore⁵⁷. Miegge elogia senza mezzi termini l'opera («una primizia in Italia; nessuno ci aveva dato finora un'esposizione così ampia, pur nella necessaria concisione, del pensiero di Calvinò»⁵⁸; «esposizione limpida, che non di rado prende il tono dell'apologia»⁵⁹) e l'autore, che sul piano storico è «di una assoluta probità [...] scaldata da un evidente interessamento, e non di rado da simpatia»⁶⁰, tanto da concludere il suo studio critico con un'aperta espressione di «gratitudine per l'impulso ricevuto dalla lettura» del libro⁶¹.

Nel secondo volume Freschi affronta con piglio sicuro tutti i grandi temi del pensiero calviniano: la concezione di Dio e dell'uomo nel loro inscindibile nesso, il problema morale e la giustificazione per fede, la predestinazione e la Chiesa degli eletti, la politica e l'economia. Nella recensione Miegge quasi riprende tutti questi temi, ma si sofferma soprattutto su quella che egli individua come «la chiave del libro»⁶², e cioè la constatazione che l'uomo moderno, che a partire dal Rinascimento ha cercato in ogni modo di fare a meno della trascendenza immergendosi nella pura immanenza, ha dovuto riconoscere – questa è la tesi di Freschi – che «il conflitto tra il divino e l'umano, tra la Grazia e la volontà contingente è insanabile e ineliminabile». L'anima moderna continua a essere «presa e tormentata da questo conflitto, nel quale si dibatte tutt'oggi»⁶³. Nell'anima dei nostri contemporanei, malgrado l'avanzata impetuosa della secolarizzazione, trascendenza (Medioevo) e immanenza (modernità) continuano a fronteggiarsi. E la Riforma, che sta in mezzo, che cosa rappresenta? Un ultimo baluardo del Medioevo affacciato sulla modernità, ma destinato alla sconfitta, o un ponte tra il primo e la seconda, che supera, sì, il Medioevo, ma senza abbandonarlo del tutto ed entra, sì, nella modernità, ma senza sposarla incondizionatamente? È possibile questa terza via? Freschi pensa di no:

Assoluta trascendenza o assoluta immanenza sono le due uniche visioni del mondo coerenti ed esaurienti [...] O Calvinò o Spinoza: i compromessi non sono possibili, o meglio quando avvengono sono indice soltanto di un pensiero che non sa risolversi a guardare al Cielo o alla Terra. Formidabile alternativa, questa, che impone sempre – qualunque delle due soluzioni si abbracci – delle grandissime rinunzie⁶⁴.

È questo dilemma drammatico che Miegge affronta, non in sé, ma in riferimento al pensiero di Calvinò. Citando l'*Istituzione*, Miegge mette in

luce due aspetti. Il primo è che il rapporto trascendenza-immanenza in Calvino ha come suo centro focale Gesù Cristo «sul quale si deve gettare lo sguardo»⁶⁵ e nel quale si trova il rimedio all'«infelice divorzio»⁶⁶ avvenuto tra Adamo e Dio all'inizio della storia umana. Ma gettare lo sguardo su Gesù Cristo implica gettarlo anche su noi stessi e scoprirci peccatori. Alla scuola di Calvino non si può porre il problema della trascendenza e immanenza senza parlare della coscienza del peccato che, forse, di quel problema è «la chiave»⁶⁷.

Il secondo aspetto è che la rivelazione di Dio nella storia di Israele prima e in quella di Gesù di Nazareth poi non fa altro che attuare nel nostro mondo quel che era già scritto da sempre nel decreto di Dio. L'Antico e il Nuovo Testamento, di cui Calvino sottolinea con forza l'unità, ci fanno conoscere quello che è stato deciso da Dio e in Dio, prima della fondazione del mondo. «Cristo è la *ratio cognoscendi* della redenzione, di cui la *ratio essendi* è il decreto di Dio»⁶⁸. «Quello che in Cristo appare come un sole meridiano, era già visibile come luce mattutina nelle rivelazioni profetiche: dovunque appare, nella Bibbia, la misericordia di Dio, ivi è l'Evangelo»⁶⁹.

Miegge critica il modo in cui Freschi tratta la questione del rapporto tra i due Patti e tra Lettera e Spirito; egli sostiene che Ortodossia e Liberalismo sono frutti necessari del pensiero di Calvino. Miegge li considera invece entrambi «derivazione ugualmente illegittime del calvinismo»⁷⁰ e spiega perché.

Altre osservazioni critiche riguardano la questione del rapporto tra Chiesa e Stato, sulla quale peraltro Freschi fa molte osservazioni pertinenti; sbaglia però nel ritenere che Calvino abbia reso «ancor più imbrogliata questa già arruffatissima matassa»⁷¹, e che egli, per essere coerente con le sue premesse teologiche, debba «far dipendere lo Stato dalla Chiesa»⁷². Freschi evidentemente confonde, identificandole, la dipendenza dello Stato da Dio (che Calvino afferma) con la sua dipendenza dalla Chiesa (che Calvino non afferma). In conclusione, la recensione di Miegge rivela la sua piena padronanza del pensiero di Calvino. Tanto più rincresce che egli non abbia scritto un *Calvino* da affiancare a quello di Gangale e a quello di Freschi, nonché al *Lutero*, che scriverà un decennio più tardi.

La piena padronanza del pensiero di Calvino da parte di Giovanni Miegge emerge in modo ancora più evidente scorrendo le trenta pagine circa che riassumono il corso di dodici lezioni da lui tenute all'Istituto Ecumenico di Bossey, non lontano da Ginevra, nel gennaio-febbraio 1955⁷³. Il tema del corso era *La confessione riformata* – s'intende la confessione di fede riformata. Sei lezioni erano dedicate alla teologia di Calvino, e sei a «Karl Barth, interprete di Calvino». Non è naturalmente possibile render conto in questa sede di tutto ciò che quelle trenta dense

pagine contengono, in particolare quelle dedicate a Calvino (pp. 93-105), dato che quelle dedicate a Karl Barth (pp. 105-14) non sono, propriamente, un'interpretazione di Calvino da parte di Barth, ma sono un'esposizione, estremamente sintetica, del pensiero di Barth, con occasionali riferimenti a Calvino.

Nella prima parte del corso Miegge passa in rassegna i temi salienti della teologia di Calvino: l'idea di Dio, anzitutto, che è sì, per Calvino, fondamentalmente il Padre misericordioso rivelato da Gesù (e già prima da tanti passi dell'Antico Testamento), ma è anche sempre il Signore dalla «majestas tremenda» che incute un santo timore; la visione dinamica di una «creazione continua» da parte di Dio nella natura per mantenerla viva, e di un suo agire incessante nella storia; l'ampio spazio dedicato alla Provvidenza divina, di cui ci si può assolutamente fidare anche e proprio nelle difficoltà e nelle prove; la Chiesa, che Calvino non esita a definire e descrivere come «madre dei fedeli», che un cristiano non può non avere se ha Dio come Padre; la dottrina della predestinazione che in Calvino ha un ruolo inferiore a quello che avrà nei teologi calvinisti dopo di lui; la dottrina dei sacramenti caratterizzata da un forte accento sull'azione dello Spirito, con la quale Calvino cercò, invano, di mediare tra la posizione di Lutero e quella di Zwingli; il ruolo, tutt'altro che secondario, assegnato alla ragione umana nell'organizzazione della *polis* e nello sviluppo artistico e scientifico dell'umanità; la natura del governo civile nel suo rapporto con il governo di Dio e con l'esistenza e l'azione della Chiesa; la dottrina della rigenerazione, sulla quale Calvino insiste molto e alla quale assegna, all'interno del suo sistema teologico, un posto speciale; il vasto capitolo dell'etica con la sua innegabile «impronta ascetica» (p. 104), che Calvino svolge a partire e sulla base della categoria evangelica della rinuncia a se stessi.

Non potendo riferire sull'intera presentazione della teologia di Calvino fatta da Miegge, mi limito a riportare alcune delle sue osservazioni che mi paiono, oltre che pertinenti, anche particolarmente interessanti. In generale Miegge sottolinea, a ragione, la forte componente umanista in Calvino e al tempo stesso segnala il fatto che la sua teologia

si sviluppa in un dialogo, quasi sempre polemico, con le idee religiose del Rinascimento: il neoplatonismo panteista, l'epicureismo irreligioso, il fatalismo stoico. Questo dialogo dà al calvinismo una struttura sistematica che è, in gran parte, ancor oggi attuale⁷⁴.

Umanista sì, ma critico nei confronti delle posizioni religiose della maggior parte degli umanisti, Miegge descrive con poche battute di rara efficacia la concezione calviniana della storia:

Per Calvino la storia è il teatro della sovrana volontà di Dio, che riesce a far concorrere ai suoi fini perfino la volontà dei malvagi. Ma la storia non è la manifestazione dell'onnipotenza divina (come sarà per Hegel); le sue dimensioni non oltrepassano quelle della creatura. Dio, però, interviene coi suoi giudizi ispirati dalla collera e dalla misericordia, e la fede deve esercitarsi a intuire questi giudizi attraverso le rivoluzioni della storia, e a sottomettersi⁷⁵.

Molto importanti sono poi le precisazioni di Miegge sulla visione calviniana dell'uomo dopo la caduta che è assai meno cupa di quel che abitualmente si pensa e si dice: per Calvino il peccato:

non è una diminuzione dell'essere (come per la tradizione platonica cristiana); non si può dire che sia una distruzione parziale della natura razionale dell'uomo. Si tratta piuttosto di un orientamento generale dell'uomo intero, che invece di dirigersi verso Dio, gli volta la schiena⁷⁶.

La ragione ne è fortemente condizionata, nel senso che non riconosce più spontaneamente in Dio il sommo bene e la verità prima e ultima, ma non la priva delle sue facoltà razionanti e creative in ordine alla giurisprudenza, alla politica e all'economia, nonché alla sfera della scienza e della tecnica. Insomma: il cosiddetto «pessimismo antropologico» frequentemente attribuito a Calvino non investe affatto l'intera realtà umana, riguarda solo la sua possibilità di concorrere alla sua salvezza. Proprio il fatto che Dio solo è in esclusiva il salvatore dell'uomo spiega il capovolgimento, a prima vista sorprendente, che Calvino introduce nell'esposizione della dottrina della salvezza. Lutero, ad esempio, pone all'inizio e a fondamento di ogni cosa la giustificazione per grazia mediante la fede, seguita poi dalla rigenerazione e santificazione della vita del cristiano giustificato. Calvino rovescia questo schema e, nel terzo libro dell'*Istituzione*, tratta prima della rigenerazione (capp. 3-8) e solo dopo della giustificazione per fede (capp. 11-18). Come mai questo capovolgimento? Ecco la spiegazione di Miegge:

Il cristiano rigenerato deve sapere che non può in alcun modo contare sulla sua nuova vita (sempre imperfetta e infangata dal peccato) né sulla sua nuova ubbidienza (sempre insufficiente) per acquisire una giustizia personale davanti a Dio. Deve sapere che vive solo grazie alla giustizia che Dio gli accorda in Gesù Cristo e al suo perdono gratuito e continuo⁷⁷.

Infine, Miegge mette opportunamente in luce il fatto che la famosa dottrina della predestinazione, di cui tanto si parla e si spara a proposito di Calvino, è posta da lui a conclusione del già citato libro III dell'*Istituzione* (capp. 21-24), «è dunque il coronamento e la chiave di volta della dottrina della salvezza di cui indica i presupposti più profondi e misteriosi. La

predestinazione non è un corollario di una concezione astratta dell'onnipotenza divina, è la ragione profonda del nostro inserimento in Cristo»⁷⁸. Meglio di così non si poteva e non si può dire.

2.3. Vittorio Subilia

Terminiamo qui l'esposizione del pensiero di Calvino da parte di Giovanni Miegge e ci volgiamo a un altro esponente di quella che Mario Miegge, figlio di Giovanni, ha chiamato felicemente «una generazione riformata» – quella cioè che, tra le altre cose, si è espressa in maniera abbastanza unitaria, dando vita alle “Giornate teologiche del Ciabàs”, svoltesi nell'antico tempio valdese in località Luserna San Giovanni dal 1935 al 1950⁷⁹. Si tratta di Vittorio Subilia e di lui si devono segnalare due importanti saggi su Calvino.

Il primo, dal titolo *Calvino e le chiese libere*, fu presentato alle “Giornate teologiche del Ciabàs” del 2-3 settembre 1943⁸⁰. Sulla scorta dei capitoli 11, 12 e 20 del libro IV dell'*Istituzione*, e in particolare di questa affermazione di Calvino: «La Chiesa non attenti né usurpi nulla di ciò che appartiene al Magistrato [cioè al potere civile] e il Magistrato non può fare ciò che è fatto dalla Chiesa»⁸¹, Subilia espone compiutamente il pensiero del Riformatore sui due governi nella loro reciproca autonomia e comune sottomissione alla superiore autorità di Dio, che però non si risolve né nella sottomissione dello Stato alla Chiesa, né in quella della Chiesa allo Stato. La conclusione dell'Autore è questa:

Il Calvinismo crea la Chiesa libera; ne è inseparabile; ma dicendo qui “Chiesa libera” non si deve intendere nell'accezione liberale del concetto di separatismo [...] La Chiesa di Calvino trova nell'idea base della sovranità di Dio le armi per evitare ogni conformismo ideologico e ogni compromessismo [*sic!*] concordatario, e i materiali per darsi una autonomia di costituzione tale da vivere una forte, libera vita indipendente, capace di respingere tanto le pretese subordinazionistiche quanto le offerte protezionistiche dell'organismo statale⁸².

La portata e il valore della posizione calviniana su Stato e Chiesa così delineata sono tanto maggiori se si considera l'anno in cui è stata presa, non solo da Subilia, ma, appunto, da quella «generazione riformata».

Il secondo saggio è di sedici anni successivo ed è intitolato *Libertà e dogma secondo Calvino e secondo i riformati italiani*⁸³. Qui Subilia affronta e illustra a fondo, nelle sue motivazioni culturali e teologiche, quello che egli chiama «un rapporto mancato tra Ginevra e l'Italia»⁸⁴ – quest'ultima rappresentata da alcuni «riformati italiani» (così li chiama Subilia), che Calvino avrebbe classificato come «libertini». Si tratta di un certo numero di credenti del nostro paese che, da un lato abbandonarono la Chiesa di

Roma non più avvertita, per svariate ragioni, come la loro casa spirituale, divennero esuli per motivi di fede e molti trovarono asilo, almeno per un certo tempo, proprio a Ginevra, e d'altro lato non entrarono a far parte della Chiesa della Riforma, che accusavano di persistente «dogmatismo», non molto diverso, formalmente se non nei contenuti, da quello cattolico romano. Questo rifiuto del «dogmatismo» calviniano fu motivato come una sorta di allergia nei confronti di ogni discorso teologico al quale essi opponevano la «semplicità» del dettato evangelico (così, ad esempio, Camillo Renato), oppure come esigenza di sottoporre i contenuti del Credo al vaglio della ragione critica, nel senso del canone sociniano: «nihil esse credendum quod rationi sit adversum» (così, ad esempio, Matteo Gribaldi)⁸⁵.

Mentre questi ed altri esuli italiani contrapponevano la libertà al dogma, come se il secondo fosse incompatibile con la prima, e la prima potesse esistere solo sottraendosi al potere del secondo, Calvino sostiene che il dogma, cioè l'articolo di fede, non mortifica la libertà nella misura in cui affonda le sue radici nell'Evangelo della grazia attraverso la quale il Signore governa le coscienze, liberandole da ogni servitù che non sia il servizio di Dio e del prossimo svolto in assoluta gratuità. È il paradosso della libertà cristiana: si è liberi non quando siamo signori di noi stessi, ma quando non abbiamo altri signori che Gesù: siamo liberi quando siamo liberi da noi stessi, liberi dalla nevrosi della nostra salvezza, liberi di servire Dio e il prossimo. Non c'è libertà più grande che quella di chi è talmente libero che si mette a servire. È questa la libertà creata dall'Evangelo della grazia. «L'unica legge della libertà – scrive Calvino – è la sacra parola dell'Evangelo»⁸⁶, e non, come pensavano alcuni «riformati italiani», l'interiorità dell'uomo, o la sua razionalità. «Gl'italiani non compresero» sostiene Subilia⁸⁷: fraintesero Calvino scambiandolo per un «papista», sia pure di altro tipo, ma pur sempre esponente del «vecchio cristianesimo» medievale, e non del «nuovo» che essi proponevano, nel quale il soggetto non era più la Chiesa, «riformata» sì, ma sempre ancorata ai suoi dogmi e alla sua disciplina, ma il singolo cristiano, libero protagonista della sua avventura spirituale. Quell'incontro mancato, secondo Subilia, non è rimasto circoscritto al XVI secolo, ma ha avuto riflessi duraturi nei secoli successivi fino ai nostri giorni.

2.4. Valdo Vinay

Della «generazione riformata» direttamente o indirettamente influenzata dalla lezione di Gangale fa parte, come già s'è accennato, Valdo Vinay, di cui già abbiamo ricordato la traduzione e cura del *Catechismo* di Calvino del 1537⁸⁸. Egli ci ha però dato un libro dedicato a due aspetti

fondamentali della teologia di Calvino: la dottrina della Chiesa e l'etica politica⁸⁹. Calvino, osserva Vinay, appartiene alla seconda generazione della Riforma e quindi ha fatto proprio l'insegnamento dei Riformatori che lo hanno preceduto: Lutero, ovviamente, ma anche (benché in misura minore) Zwingli e, durante il soggiorno a Strasburgo (1538-41), Bucero, che Calvino onorava come suo «padre spirituale»⁹⁰ e che gli fu maestro su molte questioni come l'articolazione dei ministeri (dottori, pastori, anziani, diaconi), il ruolo della disciplina ecclesiastica (con la questione del «diritto di scomunica» che Calvino riservava esclusivamente alla Chiesa, ma che il Magistrato, a torto, rivendicava per farne un'arma del potere politico), i rapporti sovente conflittuali tra Stato e Chiesa, il ruolo positivo della legge divina, che non serve solo a convincerci che siamo peccatori perché non lo adempiamo, ma serve anche a orientare, guidare e plasmare la vita nuova del cristiano giustificato (è il cosiddetto *tertius usus legis*).

Calvino ha accolto tutti questi insegnamenti, li ha ripensati e riformulati introducendo non poche novità, ma soprattutto li ha inquadrati in una visione ed esposizione organica dell'intera dottrina cristiana, consegnata nelle pagine di quella mirabile cattedrale teologica che è l'*Istituzione della religione cristiana*. Vinay si chiede quale possa essere il centro della teologia di Calvino. Non certo la predestinazione, che «non sembra per nulla centrale nella teologia del Riformatore»⁹¹. Forse la sovranità di Dio, che certamente occupa un posto di grande rilievo nell'animo prima ancora che nel pensiero di Calvino. Ma giova soprattutto ricordare che Calvino «è essenzialmente un esegeta»⁹², che ha messo la sua vasta cultura umanistica interamente al servizio del pensiero biblico. Perciò, il vero centro della sua teologia non è altro che il centro del messaggio biblico, cioè Gesù Cristo in noi e noi in lui.

Nell'esposizione che Vinay fa del pensiero di Calvino sulla natura della Chiesa, tre affermazioni meritano di essere riprese. La prima è che Calvino è stato il primo a elaborare una dottrina delle *vestigia ecclesiae* presenti nella Chiesa di Roma. Da un lato egli rifiuta ai papisti il diritto di fregiarsi del titolo di «chiesa»; d'altro lato non nega «che tra loro vi sia qualche Chiesa [*quelques Eglises*, al plurale]»⁹³. Subito dopo ripete: «Non neghiamo che le Chiese sulle quali egli [il papa] domina con la sua tirannia, permangano Chiese», e questo per due motivi: anzitutto perché Dio vi conserva miracolosamente i resti del suo popolo; in secondo luogo perché vi si trova ancora qualche contrassegno [*marques*] della Chiesa. Non vi si trova invece più la vera e legittima forma della Chiesa, letteralmente de-formata dal papato, così come non vi si trovano né una predicazione dell'Evangelo fedele alla Scrittura, né una corretta celebrazione della Cena del Signore e del battesimo.

Per Calvino quindi la Chiesa di Roma globalmente considerata non è Chiesa di Cristo, ma al suo interno vi sono delle Chiese di Cristo, singolarmente considerate. Questa posizione, diciamo così dialettica di Calvino sulla Chiesa di Roma, è poco nota, ma merita, mi sembra, ogni considerazione.

La seconda sottolineatura di Vinay che è opportuno riprendere è il giudizio radicalmente negativo pronunciato da Calvino sugli anabattisti. Mentre nella Chiesa di Roma egli riconosce la presenza quanto meno di *vestigia ecclesiae*, nelle comunità anabattiste non vede altro che uno spirito settario che rompe l'unità della Chiesa e dottrine sbagliate benché corredate da molte citazioni bibliche, però isolate dal loro contesto e quindi fraintese. Le comunità anabattiste «non sono chiesa, sono adunanze di spiriti fanatici e diabolici, sono un *nequissimus grex*. Gli storici oggi si chiedono in che misura Calvino abbia effettivamente conosciuto gli anabattisti»⁹⁴. Certamente li ha conosciuti durante il soggiorno a Strasburgo. Può persino darsi che ne abbia ricondotti alcuni alla Chiesa riformata; tra questi, Jean Stordeur, di cui Calvino sposerà la vedova, Idelette de Bure. E conosceva sicuramente alcuni loro scritti, in particolare i sette *Articoli di Schleithem* (1527), ai quali rispose con la sua *Istruzione breve contro gli errori della rozza setta degli anabattisti* (1544)⁹⁵.

Calvino ha dunque sicuramente conosciuto gli anabattisti, ma forse non li ha capiti, o meglio ha capito di loro solo gli aspetti più discutibili (che effettivamente ci sono) dal punto di vista della teologia riformata, e non ha capito tutti gli altri. Vinay non si chiede come mai il giudizio sugli anabattisti non solo di Calvino⁹⁶, ma dei tre più grandi Riformatori, sia stato così esclusivamente negativo, perché li abbiano combattuti con tanto accanimento, con tanta durezza, anzi con violenza (non solo verbale) contribuendo addirittura alla loro estinzione, perché i Riformatori siano stati incapaci di riconoscere e apprezzare i non pochi elementi evangelici presenti nella loro dottrina e nella loro vita. Non è facile rispondere a questo interrogativo. Probabilmente i Riformatori avevano di loro una conoscenza solo parziale, per di più deformata dal livore polemico con cui ne parlavano. Non solo, ma i Riformatori facevano di ogni erba un fascio, non riuscendo a distinguere, all'interno della variegata «ala sinistra della Riforma» (come anche viene chiamata), i diversi gruppi e movimenti che la componevano, così da poter dare su di loro un giudizio differenziato ed equanime. Sembra che i Riformatori temessero gli anabattisti più della stessa Chiesa cattolica, ormai riconosciuta come un avversario esterno, quindi più facile da fronteggiare di quanto non lo fossero gli anabattisti, avvertiti come nemici interni, tanto più insidiosi in quanto si richiamavano anch'essi, come i Riformatori, alla *sola Scriptura*. Gli anabattisti contestavano la Riforma dei Riformatori in nome del prin-

cipio fondante della Riforma stessa! Non solo, mettevano in questione quel regime di cristianità, abitualmente chiamato «costantiniano», cioè il *corpus christianum* con tutti i suoi equivoci, che invece i Riformatori, consapevolmente o meno, accettarono e difesero. Si può dunque spiegare il no radicale dei Riformatori agli anabattisti, anche se oggi non lo si può più totalmente condividere.

La terza sottolineatura di Vinay che va segnalata nella sua esposizione della dottrina calviniana della Chiesa è la nozione di «madre dei credenti», così tipica di Calvino nel quadro della teologia della Riforma. La qualifica di «madre» compare nel titolo stesso del primo dei 12 capitoli del libro IV dell'*Istituzione* dedicati alla Chiesa. Il titolo è: *La vera Chiesa: con la quale dobbiamo tenerci uniti perché è la madre di tutti i fedeli*. Nel 1° paragrafo Calvino scrive: «Non è lecito separare queste due cose che Dio ha unite: è che la Chiesa sia madre di tutti coloro di cui Dio è Padre». È chiaramente un'eco – Vinay lo ricorda – della famosa affermazione di Cipriano di Cartagine: «Non può avere Dio per Padre chi non ha la Chiesa come madre». Vinay però sostiene che qui Calvino «ripete»⁹⁷ l'affermazione di Cipriano. In realtà il discorso di Calvino sembra essere più sfumato, come se tendesse a invertire i termini della questione e dire che chi ha Dio come Padre non può non avere la Chiesa come madre; cioè è la paternità di Dio che fonda la maternità della Chiesa, e non il contrario.

Quel che comunque a Calvino sta a cuore è affermare il legame profondo tra paternità di Dio e maternità della Chiesa: non le si può disgiungere, e non è necessario stabilire in astratto quale delle due preceda l'altra e la determini. Vinay cita poi molto opportunamente il brano del paragrafo 4 dello stesso capitolo dove Calvino, parlando della Chiesa visibile, afferma che «basta il titolo di Madre a insegnarci quanto ci è utile, anzi necessaria, la conoscenza di lei, dato che non c'è alcun ingresso nella vita permanente [cioè eterna], a meno che non siamo concepiti nel ventre di questa madre, che essa ci generi e ci allatti alle sue mammelle, e che infine ci tenga e custodisca sotto la sua guida e il suo governo» per tutta la nostra vita.

Ma perché la Chiesa è madre? Perché in essa risuona, attraverso i vari ministeri istituiti da Dio, la parola dell'Evangelo che genera la fede e la vita nuova in Cristo. La maternità della Chiesa non è altro che quella della parola di Dio. Ma proprio perché la Chiesa è madre, «è una cosa deleteria e mortale separarsi dalla Chiesa». Qui s'innesta il tema dell'unità cristiana che, come si sa, è stato particolarmente caro a Calvino, che all'ecumenismo *ante litteram* ha dedicato molte energie, sia per quanto concerne il dialogo con Roma nel tentativo, rivelatosi vano, di scongiurare la divisione della Chiesa d'Occidente, sia per quanto concerne il tentativo, anch'esso fallito, di trovare un terreno d'accordo tra zwingliani e luterani sulla Cena del Signore⁹⁸. Vinay mette giustamente in luce l'ecumenicità

di Calvino, sottolineando due punti importanti. Il primo è che Calvino fa propria l'idea cristiana tradizionale secondo la quale, per quanto concerne la dottrina, ci sono articoli di fede fondamentali sui quali bisogna essere uniti, e ce ne sono altri meno centrali sui quali si può essere di parere diverso senza che questo comprometta la comunione di fede. Il secondo è che per quanto importante sia l'unità esteriore della Chiesa, non le si può sacrificare la verità dell'Evangelo.

In conclusione, il libro di Vinay, pur nella modestia delle sue dimensioni, è stata una prima, succinta e fedele esposizione da parte di un protestante italiano della dottrina della Chiesa e del pensiero politico di Calvino.

Siamo così giunti al termine di questa rassegna sommaria del calvinismo di quella «generazione riformata»⁹⁹ che si raccolse intorno a Gangale di cui lesse e meditò il *Calvino*. La rassegna è senza dubbio incompleta. Bisognerebbe infatti ancora rendere conto di quella sorta di “calvinismo diffuso” (così lo potremmo chiamare) che operò in quella generazione e si manifestò non più, come nei tre autori citati, sul piano teologico, ma su quello culturale, politico e giuridico. Non c'è dubbio – per fare un solo esempio – che nell'impostazione data da Giorgio Peyrot (che appartenne a quella generazione) a tutto il discorso dell'Intesa tra la Chiesa valdese e la Repubblica italiana, stipulata nel 1984, c'è molto calvinismo, sia pure adattato alle condizioni di vita di una Chiesa cristiana in uno Stato laico, nel xx secolo. E si potrebbero portare altri esempi.

Eppure non è quella «generazione riformata», ma quella immediatamente successiva, anch'essa riformata, che ha dato finalmente all'Italia che ancora non l'aveva, l'*opus magnum* di Calvino e la *Magna Charta* del calvinismo, cioè l'*Istituzione della religione cristiana*. Qui un nome dev'essere fatto: quello di Giorgio Tourn, che ne ha curato l'edizione italiana (la seconda nella storia del nostro paese; la prima vide la luce nel Cinquecento, dovuta al calvinista messinese Giulio Cesare Paschali), corredandola con un'eccellente *Introduzione*¹⁰⁰.

Un secondo nome è quello di Mario Miegge, che ha fatto conoscere in Italia, specialmente con due pubblicazioni, alcuni aspetti rilevanti del pensiero economico di Calvino¹⁰¹, e la sua concezione del rapporto fra storia e profezia¹⁰². Ma questo è un altro capitolo, che esula dall'orizzonte di questo articolo¹⁰³.

Note

1. H. Blocher, *Calvinisme (néo)*, in *Encyclopédie du Protestantisme*, Labor et Fides, Genève 2006² (1995¹), p. 179.

2. Stranamente la *Theologische Realenzyklopädie* non gli dedica una voce a sé, che, mi sembra, avrebbe meritato.

3. C. Augustijn, *Abraham Kuypers*, in M. Greschat (hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, IX, 2, Kohlhammer, Stuttgart 1985, pp. 289-307.

4. A. Kuypers, *Calvinism. Six Stone-Lectures*, Höveker & Wormser Ltd., Amsterdam-Pretoria 1898.

5. Il neocalvinismo è diffuso in Gran Bretagna dove il suo maggiore rappresentante è stato il predicatore gallese David Martin Lloyd-Jones (1899-1981). In Francia si possono menzionare Auguste Lecerf (1872-1981) e il suo discepolo Pierre Marcel (1910-92), che con Pierre Courthial fondò nel 1974 una Facoltà teologica calvinista a Aix-en-Provence, che pubblica la rivista "Revue Réformée". Negli Stati Uniti il neocalvinismo ha la sua roccaforte a Grand Rapids nel Michigan e l'importante Facoltà teologica di Westminster. Si può citare anche l'Institute for Christian Studies di Toronto.

6. Ad esempio, il n. 12 del II semestre 1994 è interamente dedicato a Herman Dooyeweerd (1894-1977) che è l'erede più diretto di Kuypers.

7. P. Bolognesi (a cura di), *Dichiarazioni evangeliche. Il movimento evangelicale 1966-1996*, EDB, Bologna 1977. Si discute se il neologismo «evangelicale» sia una versione corretta dell'inglese *evangelical*. Ci sono seri motivi per dubitarne.

8. A cura di Pietro Bolognesi, Leonardo De Chirico, Andrea Ferrari, Edizioni Uomini Nuovi, Marchirolo (Varese) 2007.

9. Ivi, pp. 106 s.

10. Da un volantino di presentazione diffuso dalla CERBI.

11. V. Vinay, *Storia dei Valdesi*, III, *Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978)*, Claudiana, Torino 1980, p. 349.

12. Lo pubblicò come "Quaderno di Gioventù Cristiana", Unitipografica Pinerolese, Pinerolo 1935. Ripubblicato da Claudiana, a Torino nel 1983, con poche variazioni apportate dal curatore stesso.

13. V. Vinay, *Ecclesiologia ed etica politica in Giovanni Calvino*, Paideia, Brescia 1973.

14. *Catechismo di Heidelberg (1563)*, Introduzione di Karl Barth, Traduzione e note di Francesco Lo Bue, Edizione Gioventù Cristiana, Torre Pellice 1939. Autori di questo *Catechismo* sono stati due giovani neo-professori dell'Università di Heidelberg (dove il nome), Gaspare Oleviano e Zaccaria Ursino.

15. Per conoscere da vicino la persona di Gangale è insostituibile il volume della moglie, Margarita Uffer, arricchito da diverse fotografie; M. Uffer, *Giuseppe Gangale. Ein Leben im Dienste der Minderheiten. Eine Lebensbeschreibung anhand autobiographischer Dichtungen und nachgelassener Dokumente mit einem Vorwort von Iso Camartin*, Terre Grischuna Buchverlag, Chur 1986. Margarita Uffer rende tra l'altro questa testimonianza: «Gangale ha fatto il filosofo, il teologo, il filologo, ma per me è stato più di tutto poeta, sebbene non lo volesse ammettere, senza dubbio perché credeva di essere chiamato a cose più importanti». Le poesie di Gangale sono state raccolte e presentate da G. Giudice, *Poesie di Giuseppe Gangale. Rradderi i Europes / Il ramingo d'Europa, con testi in Italiano, Romancio, Arbyresch, Francese, Tedesco*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003; un bel volume con una buona introduzione (pp. 7-45) in cui l'Autore ripercorre le principali tappe della vita pubblica e privata di Gangale, mettendo via via in luce il ruolo certamente non secondario della poesia nelle varie fasi di questa singolare esistenza di «ramingo d'Europa». Qui però ci occuperemo unicamente di Gangale in quanto paladino di Calvino e del calvinismo nell'Italia degli anni Trenta.

16. G. Gangale, *Calvino*, Collezione di Storia, Religione e Filosofia, 1, Doxa, Roma 1927 (Doxa, Milano 1934²).

17. Per inquadrare la figura e l'opera di Giuseppe Gangale nel panorama dell'Italia religiosa e politica di quegli anni e del protestantesimo al quale Gangale aderì pur ponendosi in posizione di critica severa ma feconda delle Chiese protestanti italiane e specialmente della loro teologia, si leggano le pagine di Giorgio Spini dedicate all'Italia in generale e all'Italia evangelica in particolare degli anni Venti e Trenta nei suoi due volumi, *Italia liberale e protestanti*, Claudiana, Torino 2002, pp. 393-403, e *Italia di Mussolini e*

- protestanti*, a cura di S. Gagliano, Claudiana, Torino 2007, pp. 90-103, 113-21.
18. Nella sua tesi di licenza in teologia; S. Ribet, *L'opera giovanile di Giuseppe Gangale (1922-1934)*, testo dattiloscritto, Facoltà Valdese di Teologia, Roma 1971.
19. Queste due parole formano il sottotitolo del più recente saggio su Gangale; cfr. G. Rota, *Giuseppe Gangale. Filosofia e protestantesimo*, Claudiana, Torino 2003, nel quale l'Autore legge Gangale soprattutto a partire dall'angolatura della sua posizione filosofica. Al *Calvino* l'Autore dedica un intero paragrafo (pp. 103-10) nel quale, dopo aver opportunamente ricordato due tentativi di rivalutazione del Riformatore di Ginevra compiuti da Giovanni Boine e da Piero Jahier, che hanno preceduto il *Calvino* di Gangale e probabilmente lo hanno anche, almeno in parte, ispirato, delinea così il *proprium* della monografia gangaliana: non solo «delineare il posto del calvinismo nel quadro della Riforma, ma anche mostrare come il calvinismo imprima alla cultura occidentale alcune note caratteristiche. Il legame più stretto [secondo Gangale] è sempre quello che unisce Calvino a Hegel». Mentre però alcuni critici hanno osservato che il *Calvino* di Gangale era «filtrato attraverso Hegel», Gangale stesso sostiene animatamente il contrario: è Calvino il modello di Hegel, «è il Dio predestinario che funge da modello all'Idea» (p. 106). Già in *Rivoluzione protestante* (1925) aveva scritto: «Io credo che tra il Dio di Calvino e quello della "Filosofia della storia" di Hegel non ci sia grande differenza».
20. *Ivi*, pp. 108 s.
21. *Ivi*, p. 110.
22. *Ibid.*
23. G. Gangale, *Revival. Saggio sulla storia del protestantesimo in Italia dal Risorgimento ai tempi nostri*, Doxa, Roma 1929, p. 82. Citato da Ribet, *L'opera giovanile*, cit., p. 116. Questo scritto di Gangale è stato ripubblicato da Sellerio, Palermo, nel 1991, con una *Nota* introduttiva di A. Cavaglion.
24. *Ibid.*
25. *Ivi*, pp. 82 s.
26. *Ivi*, p. 77.
27. *Ivi*, p. 83.
28. Gangale, *Calvino*, cit., p. 3.
29. Ribet, *L'opera giovanile*, cit., p. 114.
30. G. Miegge, *La fede di Giuseppe Gangale*, in "Gioventù Cristiana", n.s., 1, n. 3 (marzo 1932), p. 37. Val forse la pena ricordare che è Giovanni Miegge che ha applicato a Gangale la qualifica di «neo-calvinista»
31. Giovanni Miegge aveva scritto una breve e, forse, un po' affrettata, benché sostanziosa, recensione del *Calvino* di Gangale subito dopo la sua uscita, che vale la pena riprodurre integralmente: «Questo profilo di Calvino, breve, ma limpido, succoso, meditato, presenta in sintesi il pensiero del grande riformatore: pensiero tormentato, dominato come quello di San Paolo dalla esperienza d'una ineluttabile destinazione, teso nella glorificazione della unica, assoluta maestà di Dio. Esso non ha pretese di completezza storica; sarebbe quindi vano cercare in esso ciò che non può né vuole dare, l'impressione del reale, del concreto, dell'epoca. Quel che importa all'autore è l'idea; i cenni storici sono ridotti al minimo indispensabile alla intelligenza dell'idea. Questo ritratto è intemporale: opera di filosofo, non di storico. Si potrà sempre perciò opporre ad esso la complessità della figura storica di Calvino; si deve peraltro riconoscere che poche personalità si prestano ad una rigida, lineare ricostruzione deduttiva come questa di Calvino: l'uomo e l'idea qui fanno corpo. Ecco dunque un libretto da leggere all'ombra dei riposi estivi; lettura breve, ma feconda di lunga meditazione»; "La Luce", xx, n. 24, p. 4. È, come si vede, una recensione che invita, sì, alla lettura, sia pure «all'ombra dei riposi estivi», ma contiene, tra le righe, un giudizio agrodolce sul lavoro. Un giudizio identico, ricalcato su quello di Miegge, viene pronunciato da Vinay, *Storia dei Valdesi*, cit., p. 349: il *Calvino* di Gangale «non va letto come opera storica, ma come autobiografia spirituale dell'autore».
32. G. Gangale, *Rivoluzione protestante*, Piero Gobetti Editore, Torino 1925.

33. In realtà Gobetti aveva chiesto a Gangale una storia della rivista "Conscientia", fondata nel 1922. Gangale rispose con *Rivoluzione protestante*, che non è una storia della rivista, ma un appello a una battaglia spirituale, filosofica, con forti contenuti teologici e chiare implicazioni politiche. È superfluo osservare che *Rivoluzione protestante* riprende, non per rettificarlo, ma semmai per integrarlo, il titolo dell'opera di Piero Gobetti, *Rivoluzione liberale*.

34. Gangale, *Calvino*, cit., p. 8.

35. Miegge, *La fede di Giuseppe Gangale*, cit., p. 36.

36. È il titolo della prima parte di *Rivoluzione Protestante*, che comprende quattro brevi parti. A questo scritto di Gangale è dedicata la tesi di D. Segna, *Giuseppe Gangale: un caso di coscienza nell'Italia degli anni '20 (1922-1925)*, Facoltà Valdese di Teologia, Roma 2008 (testo dattiloscritto).

37. Gangale, *Calvino*, cit., pp. 64 s.

38. «La coscienza è una tremenda responsabilità. Non c'è più un papa che a noi, irresponsabili, somministri la parola della verità, ma siamo noi papi a noi stessi, poiché dobbiamo da noi sapere laddove comincia il vero e laddove finisce il falso»; ivi, p. 56.

39. «La libertà d'esame ha il freno e la norma in una libertà più profonda, che non è la nostra, ma di Dio, dello Spirito che parla in noi come dubbio teoretico e come esigenza morale nel dubbio teoretico. In questa inevitabile lotta con dubbio, l'Evangelo si presenta perpetuamente come tavola di salvezza...»; ivi, p. 59.

40. «La civiltà delle macchine, dell'officina, del lavoro concepito come dignità [cioè come vocazione] e come missione per la realizzazione del Regno sociale di Dio, è un suo [della Riforma] prodotto»; ivi, pp. 76 s.

41. «La parola d'ordine e l'arma contro ogni paternalismo [tipico prodotto cattolico] deve essere: autonomia. Questa parola deve essere diffusa specialmente tra le masse delle organizzazioni proletarie le quali sono le uniche o, per la meno, le prime, che possano capire, in Italia, il protestantismo»; ivi, p. 82.

42. «Noi crediamo che alla vera democrazia non si possa arrivare che attraverso e dopo una rivoluzione religiosa», che per Gangale è ovviamente quella protestante; ivi, p. 89.

43. Cfr. nota 20.

44. Ivi, p. 77.

45. Gangale, *Calvino*, cit. (ediz. 1927), p. 11.

46. Ivi, p. 13.

47. Ivi, p. 18.

48. *Ibid.*

49. Ivi, p. 38.

50. Ivi, p. 39.

51. Ivi, p. 46.

52. Ivi, p. 60.

53. Ivi, p. 61.

54. *Ibid.*

55. Proprio nel 1927, anno in cui in Italia usciva il *Calvino* di Gangale, in Francia veniva creata la "Società calviniana", che tenne la sua prima assemblea generale nel luglio di quell'anno, sotto la presidenza di Auguste Lecerf, della Facoltà teologica di Parigi, «seguace entusiasta del calvinismo integrale» scrive il settimanale valdese "La Luce" del 24 agosto 1927, che ne dà notizia (p. 4), aggiungendo che «molti sono i sintomi di un risveglio di interesse per Calvino» e auspicando che egli diventi «più popolare» e che a contatto con la figura del Riformatore «crescano e si formino delle forti tempre di cristiani dalle convinzioni rigide e assolute, di cui la società oggi sente troppo la mancanza». In Italia, una società calviniana non fu creata né allora né in seguito.

56. G. Miegge, *Calvino all'Accademia d'Italia*, in "Gioventù Cristiana", v, n. 4, luglio-agosto 1936, pp. 100-8. Il titolo sorprendente si spiega con il fatto che l'opera fu premiata dalla Regia Accademia d'Italia.

57. R. Freschi, *Giovanni Calvino*, I, *La vita*, II, *Il pensiero del Riformatore*, Editrice A. Corticelli, Milano 1934, per complessive 698 pagine.
58. Miegge, *Calvino all'Accademia d'Italia*, cit., p. 100.
59. Ivi, p. 101.
60. Ivi, p. 100.
61. Ivi, p. 108.
62. Ivi, p. 102.
63. Freschi, *Giovanni Calvino*, cit., pp. 511 s.
64. Ivi, p. 508.
65. Miegge, *Calvino all'Accademia d'Italia*, cit., p. 103.
66. Ivi, p. 104.
67. Ivi, p. 107.
68. Ivi, p. 103.
69. Ivi, p. 104.
70. Ivi, p. 105.
71. Freschi, *Giovanni Calvino*, cit., p. 625.
72. Ivi, p. 626.
73. Questa sintesi, in versione italiana, si trova in E. Genre, S. Rostagno (a cura di), *Una visione della vita e della teologia. Giovanni Miegge (1900-1961)*, Claudiana, Torino 2002, pp. 87-116. Gli autori dei saggi sono B. Corsani, E. Genre, M. Miegge, E. Rambaldi, P. Ricca, G. Ruggieri, C. Tron. Su Giovanni Miegge cfr. anche S. Saccomani, *Giovanni Miegge. Teologo e pastore*, Claudiana, Torino 2002.
74. Ivi, p. 95.
75. Ivi, p. 97.
76. Ivi, p. 98.
77. Ivi, p. 100.
78. Ivi, p. 101.
79. M. Miegge, *Le Giornate teologiche del Ciabàs (1935-1950). Omaggio a una generazione riformata*, ivi, pp. 9-27.
80. V. Subilia, *Calvino e le chiese libere*, in *Resoconti delle Giornate teologiche dedicate al tema «Concordato e separazione nei rapporti fra Chiesa e Stato», indette dagli amici della Rivista "L'Appello", svoltesi a Torre Pellice il 2-3 settembre 1943*, Milano 1943, pp. XXIII-XXXIII. Il titolo può risultare leggermente fuorviante a motivo del plurale «le chiese libere», che sembra alludere alle «chiese libere» sorte nell'Ottocento in diversi paesi europei in alternativa alle «chiese di Stato», o «nazionali», mentre in realtà Subilia parla della libertà della Chiesa nei confronti dello Stato nel quadro della sua visione della società, che resta ovviamente quella del Cinquecento.
81. *Istituzione* IV, II, 3.
82. Subilia, *Calvino e le chiese libere*, cit., p. XXXII.
83. V. Subilia, *Libertà e dogma secondo Calvino e secondo i riformati italiani*, in *Ginevra e l'Italia. Raccolta di studi promossa dalla Facoltà Valdese di Teologia di Roma*, Sansoni, Firenze 1959, pp. 191-214.
84. Ivi, p. 214.
85. Ivi, pp. 195, 197.
86. *Istituzione* IV, IO, I, ivi, p. 207.
87. Ivi, p. 211.
88. Cfr. nota 12.
89. Cfr. nota 13. Per ragioni di spazio ci occuperemo qui solo del primo aspetto, quello relativo alla natura della Chiesa.
90. Ivi, p. 10.
91. Ivi, pp. 11 s.
92. Ivi, p. 12.
93. *Istituzione* IV, 2, 12.

94. Vinay, *Ecclesiologia*, cit., p. 48.
95. *Istruzione breve per dotare tutti i veri credenti di armi contro gli errori della rozza setta degli Anabattisti*, in G. Calvino, *Contro Nicodemiti, Anabattisti e Libertini*, a cura di L. Ronchi De Michelis, Claudiana, Torino 2006, pp. 140-337 (con testo a fronte, prima versione italiana).
96. Benché esponga alcuni «motivi di contrasto» tra gli anabattisti e il Riformatore; Vinay, *Ecclesiologia*, cit., pp. 53-6.
97. Ivi, p. 51.
98. L'unico successo ecumenico di Calvino fu il *Consensus Tigurinus* (1549), sulla Cena del Signore, con la Chiesa di Zurigo – accordo che peraltro gli attirò critiche veementi da parte luterana.
99. Cfr. nota 76.
100. G. Tourn, *Introduzione* a G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, I-II, UTET, Torino 1971, pp. 7-56. Giorgio Tourn ha tradotto e pubblicato altri due testi di Calvino, *Lettera a Sadoletto*, in *Aggiornamento o riforma della chiesa? Lettere tra un cardinale e un riformatore del '500*, Claudiana, Torino 1976; e *Il «Piccolo trattato della S. Cena» nel dibattito sacramentale della Riforma*, Claudiana, Torino 1987.
101. M. Miegge, *I talenti messi a profitto*, Argalia Editore, Urbino, 1969, pp. 101-30.
102. M. Miegge, *Il sogno del re di Babilonia. Profesia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Feltrinelli, Milano 1995.
103. La casa editrice Claudiana ha iniziato la pubblicazione delle *Opere scelte* di Calvino. Il primo volume è uscito nel 2004 col titolo *Dispute con Roma*, a cura di Gino Conte e Pawel Gajewski. Il II volume è del 2006, entrambi con testo a fronte.