

# John Wesley e le buone opere

di Giancarlo Rinaldi

## 3.1

### Motivi di un confronto

Com'è universalmente noto, "metodista" (*methodist*) non è nome ma nomignolo affibbiato a chi, in circolo con i fratelli John e Charles Wesley e sulla scorta delle Scritture così come della buona pietà cristiana, si distingueva, oltre che per disciplinata spiritualità personale, per il suo dedicarsi con metodo alla pratica di buone opere, *in primis* l'assistenza ai bisognosi e ai carcerati. Tutto ciò sin dai tempi degli studi oxfordiani dei fratelli Wesley, quasi a testimoniare l'intima integrazione tra studio, pietà religiosa e bene operare, che sarebbe stato, appunto, tratto distintivo e irrinunciabile della genuina spiritualità metodista.

In tempi moderni s'è parlato di derivazione del laburismo inglese da questo tratto identitario. L'ipotesi non appare del tutto infondata e, tuttavia, come meglio vedremo in seguito, anche in questo caso bisogna stare attenti alle generalizzazioni e ai frettolosi abbinamenti.

Nelle pagine che seguono, ci sforzeremo di far emergere dai testi e dalla vicenda esistenziale stessa di Wesley elementi utili a valutare il ruolo specifico delle "buone opere" nell'economia del suo pensiero.

Possiamo rilevare che l'enfasi wesleyana sulla pratica delle "buone opere" nasce sul terreno di una pietà religiosa ben nutrita di letture tanto bibliche quanto patristiche e, quindi, si precisa a seguito delle controversie che ebbero successivamente luogo in merito alla dottrina della predestinazione predicata, anche in suolo britannico, dai seguaci di Calvino.

1. Università degli Studi di Napoli L'Orientale.

# John Wesley e le buone opere

di Giancarlo Rinaldi<sup>1</sup>

## 3.1

### Motivi di un confronto

Com'è universalmente noto, "metodista" (*methodist*) non è nome ma nomignolo affibbiato a chi, in circolo con i fratelli John e Charles Wesley e sulla scorta delle Scritture così come della buona pietà cristiana, si distingueva, oltre che per disciplinata spiritualità personale, per il suo dedicarsi con metodo alla pratica di buone opere, *in primis* l'assistenza ai bisognosi e ai carcerati. Tutto ciò sin dai tempi degli studi oxfordiani dei fratelli Wesley, quasi a testimoniare l'intima integrazione tra studio, pietà religiosa e bene operare, che sarebbe stato, appunto, tratto distintivo e irrinunciabile della genuina spiritualità metodista.

In tempi moderni s'è parlato di derivazione del laburismo inglese da questo tratto identitario. L'ipotesi non appare del tutto infondata e, tuttavia, come meglio vedremo in seguito, anche in questo caso bisogna stare attenti alle generalizzazioni e ai frettolosi abbinamenti.

Nelle pagine che seguono, ci sforzeremo di far emergere dai testi e dalla vicenda esistenziale stessa di Wesley elementi utili a valutare il ruolo specifico delle "buone opere" nell'economia del suo pensiero.

Possiamo rilevare che l'enfasi wesleyana sulla pratica delle "buone opere" nasce sul terreno di una pietà religiosa ben nutrita di letture tanto bibliche quanto patristiche e, quindi, si precisa a seguito delle controversie che ebbero successivamente luogo in merito alla dottrina della predestinazione predicata, anche in suolo britannico, dai seguaci di Calvino.

1. Università degli Studi di Napoli L'Orientale.

Come ho altrove rilevato<sup>2</sup>, tra gli *auctores* di Wesley i Padri della chiesa non siedono in seconda fila, collocati all'ombra dei riformatori. La "cattolicità" del metodismo sta proprio in questo suo efficace cordone ombelicale con le fonti del pensiero cristiano antico, specialmente preniceno e monastico. Un collegamento che non sfocia certo in una sudditanza teologica con la dottrina della chiesa di Roma, e ciò specialmente in riferimento al ruolo delle buone opere nei processi di giustificazione e di salvezza, così come ingenerosamente più volte venne contestato al nostro dai suoi avversari calvinisti.

Chi intende riflettere sulle realizzazioni del metodismo in campo sociale (anche nell'attualità) deve affrontare prioritariamente due temi che possiamo distinguere ma non separare: 1. il ruolo delle "buone opere" nel pensiero di Wesley; 2. la polemica del predicatore inglese con i calvinisti della sua epoca, la quale sorse inizialmente dalle critiche di questi ultimi all'operosità metodista per poi elevarsi a dissenso dottrinale ben meditato in merito alla dottrina della predestinazione e alla sua presenza nella confessione di fede anglicana.

Pertanto non si meraviglierà il lettore se amplieremo il nostro orizzonte d'indagine includendo, quanto a uomini e dottrine, un breve profilo della fortuna del calvinismo in Gran Bretagna. La tendenza moderna a una sorta di "ecumenismo", che privilegia la riflessione sui temi comuni delle diverse confessioni e tende, di conseguenza, a mettere in second'ordine le divergenze, dev'essere lasciata da parte dallo storico se è vero, come siamo persuasi, che nella storia delle religioni le dottrine si formulano e si precisano in forza delle polemiche piuttosto che grazie al dialogo. Così anche, di conseguenza, avviene per l'identità di un teologo e di una denominazione.

### 3.2

#### Calvino e gli "scolastici" sulla predestinazione

Per vetusta consuetudine siamo abituati ad associare il pensiero di Giovanni Calvino alla dottrina della predestinazione, quasi risolvendo un intero vasto sistema teologico in un particolare e parziale suo aspetto. Ma, in realtà, se leggiamo le *Institutiones* ci rendiamo conto che le pagine che stanno alla base della dottrina dell'elezione da parte di Dio sono relegate alla fine del terzo libro e vanno intese a corredo di un precedente ben più ampio filo

2. G. Rinaldi, *La santificazione in Wesley come tema ecumenico*, in A. Annese (a cura di), *Ecumenismo e cattolicità delle Chiese. Il contributo del metodismo*, Carocci, Roma 2017, pp. 76-100.

di ragionamenti incentrato su temi di soteriologia, specialmente per quanto riguarda l'impossibilità di essere resi giusti agli occhi di Dio in forza delle nostre buone opere e il conseguente ruolo della grazia. Successivamente la scolastica calvinista spostò il tema dell'elezione da parte di Dio dal contesto soteriologico a quello propriamente teologico, cioè inerente la natura e l'agire di Dio. Questo spostamento comportò una radicalizzazione e un irrigidimento della dottrina predestinazionista dando la stura a controversie, polemiche e intolleranze.

Nelle sue *Institutiones* Calvino parte da una domanda che sembra stargli particolarmente a cuore: come mai al medesimo annuncio del vangelo conseguono due diversi esiti e, cioè, si determina un'adesione (visibilmente in pochi casi) oppure un rifiuto (nella stragrande maggioranza dei casi). Il riformatore avviava il problema a soluzione chiamando in causa quelle numerose pagine della Bibbia, tutte veterotestamentarie, che parlano del popolo d'Israele come del popolo eletto il quale mantiene la sua elezione in virtù della promessa di Dio, così solida da risultare immutabile anche di fronte a innumerevoli cadute. Dunque, l'unicità del popolo d'Israele, di contro alle ben più numerose *gentes* estranee all'adozione di Dio, si spiega proprio in forza di tale adozione, data per decreto formulato all'inizio di tutto, irresistibile e immutabile. Il ginevrino invera questo suo schema appellandosi a un solo luogo neotestamentario, che è quello ben noto in cui Paolo, nei capitoli 8-11 della sua *Epistola ai Romani*, tratta del rapporto privilegiato di Dio con Israele. Va però notato che a Paolo stava a cuore soltanto secondariamente enfatizzare questi privilegi deliberati da Dio a un popolo, quello ebraico; il suo *focus* consisteva piuttosto nella prospettiva della grazia salvifica estesa alle genti che egli andava allora predicando: Israele non aveva perso il suo *status*, e tuttavia allora l'umanità tutta era, tramite Cristo, a questo associata. Secondo l'economia generale del testo ai Romani, l'assunto di tutto il ragionamento paolino era il seguente: non si insuperbisca Israele "secondo la carne" a motivo della sua elezione poiché Dio è sovrano e sovraneamente ha decretato l'elezione dei non ebrei in virtù della fede in Cristo. Questo proclama, che serviva con ogni probabilità a stemperare tensioni tra giudei e non giudei nelle comunità romane, a saper ben leggere suona come un manifesto di "predestinazione" alla salvezza per i pagani (quindi, per tutti i popoli), ma è Cristo ad essere predestinato e in lui tutta l'umanità credente lo è pure, del giudeo prima come del greco poi.

Giovanni Calvino utilizzò la dottrina dell'elezione d'Israele non solo per rispondere al suo quesito di partenza ma anche come eloquente auto-

revole *exemplum* dell'elezione di tutti coloro che vanno incontro a salvezza in forza di un decreto di Dio insindacabile, immutabile, irresistibile.

Nel tracciare questo scenario il riformatore, sorretto dalla sua logica, ma anche dalla consapevolezza dei limiti di ogni umano indagare, procedeva tra i due distinti poli: da un lato la volontà di compulsare i dati scritturistici e d'intenderli appieno, dall'altro il sentimento d'impotenza verso il mistero della volontà di Dio, inscrutabile nella sua sostanza prima.

Ne derivava per il lettore una raccomandazione alla prudenza o, se vogliamo, al senso del proprio limite che sempre ben s'attaglia al cristiano. Questo atteggiamento più tardi cedette il posto alle determinazioni a discettare, a sistematizzare e a pugnare che caratterizzarono la successiva scuola di Calvino per la quale possiamo parlare di "scolastica calvinista".

Il fenomeno interessò le ultime decadi del XVI secolo ed ebbe la sua *acmé* nelle deliberazioni del Sinodo di Dort del 1618-19<sup>3</sup>. Si trattò allora di far fronte a più esigenze: 1. dar sostanza e identità teologica chiara a quei paesi che avevano abbracciato la Riforma e che si volevano incardinare nella sua declinazione calviniana; 2. combattere le argomentazioni messe in campo dalla chiesa di Roma nel generale contesto della Controriforma; 3. mortificare e arginare le diverse altre identità teologiche derivate dal medesimo moto di Riforma; 4. soddisfare l'umana insopprimibile esigenza di approntare un sistema di pensiero, una "teologia sistematica", appunto, che avesse carattere di coerenza delle sue parti tra loro e di questo intero complesso con la verità *in obiecto*, nel nostro caso la Scrittura. L'irrigidimento della scolastica calvinista fu comprensibilmente catalizzato dai contesti politici di quella che fu l'età delle guerre "di religione", o che dalla religione traevano alibi e pretesti, e, più ancora, dallo stile di un'epoca che non aveva ancora scoperto, se non in rari casi, le virtù della tolleranza e del dialogo.

Non è il caso in questa sede di rievocare in modo articolato i profili dei più cospicui seguaci di Calvino. Il nostro *focus* rimane Wesley e la sua polemica con i predestinazionisti in riferimento al tema delle buone opere<sup>4</sup>. Pertanto ci concentreremo, sia pur molto brevemente, sul bergamasco Gi-

3. Sul tema, il lettore italiano può consultare E. Fiume, *Il Sinodo di Dordrecht (1618-1619)*, Claudiana, Torino 2015; una breve monografia specifica corredata di ampia bibliografia alle pp. 127-30.

4. Per un'ampia ricostruzione del contesto storico e teologico nel quale avvenne tale controversia, cfr. N. R. N. Tyacke, *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism c. 1590-1640*, Clarendon Press, Oxford 1987 e D. MacCulloch, *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, Carocci, Roma 20172 (2ª ed.), spec. il CAP. 12 (ed. or. *Reformation. Europe's House Divided 1490-1700*, Allen Lane, London 2003).

rolamo Zanchi (1516-1590)<sup>5</sup>, seguace e interprete radicale delle tesi di Giovanni Calvino, il cui pensiero costituì premessa e sostanza delle polemiche in cui Wesley fu coinvolto.

Zanchi, infatti, figura tra gli italiani che incisero oltremarica nell'epocale polemica sulla predestinazione e, conseguentemente, sul tema delle "buone opere". Era stato discepolo di Pietro Martire Vermigli (1499-1562)<sup>6</sup> nel convento agostiniano lucchese di San Frediano. Ambedue abbandonarono l'Italia: Vermigli nel 1542, Zanchi nel 1551. Quest'ultimo poi, intorno al 1585, diede alle stampe il suo *De religione Christiana fides*<sup>7</sup> che avrebbe dovuto costituire una base confessionale utile per le chiese riformate d'Europa. L'interesse dello Zanchi per la dottrina della predestinazione prese corpo anche in un suo scritto che, come vedremo meglio a suo tempo, conosciamo per la sua traduzione in lingua inglese che fu prodotta dal teologo Augustus Toplady a Londra nel 1769<sup>8</sup>. I motivi e le circostanze che determinarono questa traduzione con la relativa sua pubblicazione c'introducono nel cuore del nostro discorso.

Come rileva Emanuele Fiume, «i giudizi decisamente negativi di Calvino e Bullinger nei confronti degli italiani sono noti»<sup>9</sup>; questa "idiosincrasia" ebbe la sua vetta massima ed esemplare nel 1553 in occasione del rogo di Michele Serveto e poi nel 1563 con l'espulsione da Zurigo di Bernardino Ochino gravato dalle ricorrenti accuse di antitrinitarismo. Calvino sospettava negli italiani un legame con l'eredità culturale dell'Umanesimo e del Rinascimento e non tollerava il loro indagare anche su temi relativi a Dio

5. C. J. Burchill, *Girolamo Zanchi. A Portrait of a Reformed Theologian and His Work*, in "Sixteenth Century Journal", 15, 1984), pp. 1-26. La Biblioteca Girolamo Zanchi di Bergamo, che cura un suo sito internet, offre materiale e documentazione bibliografica aggiornata. Cfr. anche più sotto alla nota 7.

6. Cfr. A. Olivieri (a cura di), *Pietro Martire Vermigli (1499-1562): umanista, riformatore, pastore. Atti del Convegno per il V centenario (Padova, 28-29 ottobre 1999)*, Herder, Roma 2003; T. Kirby, E. Campi, F. James III (a cura di), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, Brill, Leiden 2009.

7. G. Zanchi, *De religione Christiana fides. Confession of Christian Religion*, vol. II, a cura di L. Baschera, Ch. Moser, Brill, Leiden 2007; ora è in traduzione italiana di E. Fiume: G. Zanchi, *La fede cristiana*, GBU, Chieti-Roma 2011 con una breve nota biografica; cfr. anche più sopra alla nota 5.

8. Cfr. W. C. G. Proctor, *Toplady on Predestination*, in "Churchman: Journal of Anglican Theology", 77, 1963, pp. 30-7 e L. Baschera, *Calvinismo italiano e polemica teologica inglese. La ricezione di Girolamo Zanchi nell'opera di A. Montague Toplady*, in "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 2, 2010, pp. 219-31, pp. 219-20. Cfr. G. M. Ella, *Augustus Montague Toplady: A Debtor to Mercy Alone*, Go Publications, Duhram 2000.

9. Fiume, *Il Sinodo di Dordrecht*, cit., p. 90.

quando tale ricerca poteva distaccarsi dalla lettera del testo biblico o, più esattamente, dall'interpretazione che lui stesso stabiliva per quest'ultimo. Sull'opposto versante va rilevato che l'austero riformatore ginevrino non risultò mai indifferente al di sotto delle Alpi: viscerali avversioni<sup>10</sup> oppure ancor più vistose adesioni sfociate in radicalizzazioni del suo pensiero.

Infatti, la pattuglia di pugnaci esuli italiani in Svizzera *religionis causa* che si pose all'ombra del verbo e dell'*auctoritas* calviniana fu tutt'altro che esigua e poco incisiva e, paradossalmente, a chi a questa appartenne toccò poi ergersi quale tutore dell'ortodossia riformata. Di questi italiani possiamo tracciare l'evoluzione del pensiero e le sue progressive precisazioni grazie alle controversie in cui furono coinvolti e che sovente loro stessi stimolarono. Anche se non vogliamo ridurre la produzione teologica di questi italiani, così come di tutti gli "scolastici", al solo filone della predestinazione assoluta, è un dato di fatto che questa dottrina nelle loro pagine si presenta enormemente rigonfiata e accresciuta se solo si considera la più contenuta riflessione di partenza del maestro ginevrino. E, invero, quanto ai temi teologici da costoro trattati va detto che ve ne furono svariati, certamente, tuttavia il banco di prova dell'ortodossia, diciamo la *conditio sine qua non*, fu innegabilmente la dottrina dell'elezione di Dio incondizionata e irresistibile. Il progressivo accrescimento di questa enfasi, fino al suo punto più alto di Dort – giova ribadire –, fu probabilmente proporzionale alla necessità di opporsi ai sistemi di ortodossia cattolica gemmati dal Concilio di Trento e corroborati dalla Controriforma.

In questo panorama, Zanchi definì e sviluppò le sue convinzioni predestinazioniste nel corso del suo soggiorno a Strasburgo, che durò dal 1553 al 1563, in occasione delle ricorrenti dispute con il teologo luterano Johannes Marbach: si maturò allora un braccio di ferro mirante a determinare l'afferenza della città al calvinismo oppure al luteranesimo. Per conferire maggior chiarezza e vigoria ai punti centrali del suo ragionamento Zanchi affidò alla stampa tre tesi relative al tema della predestinazione e della "perseveranza dei santi":

1. Presso Dio è certo tanto il numero degli eletti a vita eterna, quanto quello dei riprovati e predestinati alla perdizione.
2. Come gli eletti alla vita non possono perire, ma necessariamente devono essere salvati, così quelli che non sono predestinati alla vita eterna non possono essere salvati.

<sup>10</sup>. Su questo aspetto cfr. L. Felici, *Giovanni Calvino e l'Italia*, Claudiana, Torino 2010.

3. Colui che è stato eletto una volta non diventa né può diventare reprobato. Proprio quest'ultimo aspetto costituisce il più rilevante contributo dello Zanchi alle sistemazioni scolastiche del calvinismo. Dopo il suo soggiorno a Strasburgo il nostro esercitò il ruolo di pastore nella comunità di Chiavenna, incarico che naufragò dopo appena quattro anni a motivo di contrasti che egli ebbe con il locale concistoro. Liberato da questo impegno, egli si dedicò a sistemare tutto il vasto materiale raccolto in occasione della disputa di Strasburgo. Seguirono poi incarichi di docenza presso Heidelberg e quindi a Neustadt. La "fortuna" di Zanchi in ambito riformato conobbe alcuni momenti apicali: 1. la sua dottrina della perseveranza dei santi fu recepita nel *Consensus Bremensis* del 1595; 2. egli ebbe come alunno a Neustadt il futuro teologo Franciscus Gomarus; 3. le dottrine di quest'ultimo trionfarono nel 1619 nei Canoni del Sinodo di Dort, tra queste v'erano anche le definizioni zanchiane in merito all'impossibilità degli eletti di decadere dalla loro condizione; 4. nel 1769, come s'è detto, il trattato di Zanchi sulla predestinazione venne tradotto in inglese dal Toplady alimentando la disputa tra la componente calvinista e quella arminiana della chiesa d'Inghilterra.

Ritorniamo ora proprio a quest'ultima controversia che ebbe luogo tra Wesley e i seguaci del verbo calviniano in Gran Bretagna. Una polemica che s'acui in due precisi momenti della biografia di J. Wesley e che sempre comportò giudizi e atteggiamenti diversi sulla pratica delle "buone opere".

Semplificando al massimo diremo che i due "fuochi" della controversia s'ebbero intorno al 1740 con la divergenza tra George Whitefield e Wesley e, dopo circa trent'anni, intorno al 1770 con un più pesante scontro tra quest'ultimo e il già citato teologo anglicano Augustus M. Toplady.

### 3-3

#### La controversia con Whitefield

Agli inizi del 1732 George Whitefield (1714-1770) entrò in contatto con i fratelli John e Charles Wesley presso il Pembroke College di Oxford. Con loro, ma principalmente con John, condivise l'esperienza dell' Holy Club nutrendo per i due fratelli sentimenti di stima e di deferenza; particolarmente guardò a John come a un padre spirituale. Nel 1736, poiché stava recandosi in Georgia, John incaricò Whitefield di prendersi cura del gruppo di "metodisti" oxfordiani. Ciò diede la stura a una brillante attività di entusiastico predicatore. Tre anni dopo il venticinquenne George raccoglieva

folle di minatori a Bristol e di emarginati a Londra, convenuti per ascoltare la Buona Notizia. Iniziava così la straordinaria avventura metodista della predicazione all'aperto, dopo essere stato, questo, un movimento soltanto interno alla chiesa. Tra George e John vi fu un patto che era attento alle rispettive proclività: se al primo spettava la chiamata alla conversione, era al secondo, invece, che toccava il compito di organizzare e curare pastoralmente i neoconvertiti.

Appena nell'anno successivo la nube del dissenso iniziò a incrinare il rapporto tra i due e fu la dottrina della predestinazione a determinare tutto ciò. John e Charles dividevano la posizione che era stata arminiana. George si sentì attratto dal predestinazionismo di stampo calvinista sia perché la maggior parte dei suoi convertiti proveniva da ambienti puritani sia perché durante il suo soggiorno in America egli ebbe modo di leggere libri e di incontrare personaggi fedeli al verbo di Calvino.

Ad essere sinceri il pensiero di Wesley era stato espresso con la massima chiarezza nel giugno del 1738 nel corso del sermone *Salvation by Faith* pronunciato a Oxford sul pubblico suolo del campus universitario. Era una predicazione coerentemente evangelica, nel senso riformato del termine, poiché, partendo da *Ef.* 2,8, l'oratore rimarcava con la massima chiarezza che non erano certo le buone opere a farci meritare la salvezza da parte di Dio, né un peccatore avrebbe mai potuto realizzare tali frutti se non per impulso della grazia:

For all our works, all our righteousness, which were before our believing, merited nothing of God but condemnation; so far were they from deserving faith, which therefore, whenever given, is not of works. Neither is salvation of the works we do when we believe, for it is then God that worketh in us: and, therefore, that he giveth us a reward for what he himself worketh, only commendeth the riches of his mercy, but leaveth us nothing whereof to glory".

Per dirla in breve: soltanto in modo pretestuoso si sarebbe potuto accusare Wesley di avere tendenze cattoliche in materia di buone opere e di *via salutis*.

Ma una cosa era ribadire l'assunto fondante della Riforma, *Sola fide*, altra cosa era subire i condizionamenti di quel tetro affresco soteriologico

11. J. Wesley, *Sermons on Several Occasions*, vol. I, in Id., *The Works of John Wesley. Third Edition. Complete and Unabridged*, Nazarene Pub. House, Kansas City 1986 (rist. dell'edizione a cura della Wesleyan Methodist Book Room, London 1872, p. 13). D'ora in poi citato come *Works* seguito dal numero del volume.

secondo il quale un decreto di Dio avrebbe destinato la Sua grazia soltanto a un ristretto manipolo di eletti, lasciando il resto dell'umanità senza speranza alcuna nella prospettiva di castighi eterni.

Ancor prima che George Whitefield salpasse, nel marzo del 1739<sup>12</sup>, John Wesley pronunziò a Bristol il suo famoso sermone *Free Grace* nel quale condannava il predestinazionismo per motivi prevalentemente pastorali: questa dottrina avrebbe indotto al fatalismo e avrebbe inibito l'esperienza della piena santificazione. Di simile avviso era il fratello Charles per il quale il ritratto di Dio che emergeva dalla dottrina della *reprobation* calvinista era quello non certo di un essere amorevole, bensì di un castigatore intriso d'odio. I fratelli Wesley erano principalmente motivati da preoccupazioni di tipo pastorale: una dottrina secondo la quale chi era stato destinato a condanna niente avrebbe potuto fare per mutare il suo destino (ed era questo il cavallo di battaglia di Zanchi!) avrebbe avuto un effetto paralizzante sulle attività evangelistiche mirate proprio a dar speranza ai disperati. George colse la palla al balzo per attestare la sua oramai compiuta emancipazione in una lettera a John vergata in occasione del Natale del 1740. A soffiare sul fuoco vi fu poi la decisione di dare alle stampe il wesleyano *Free Grace* anche in America<sup>13</sup>.

Va detto che in Inghilterra, quando George vi fece ritorno, i "partigiani" dell'uno e dell'altro gruppo si dimostravano più radicali delle loro guide e non esitavano a provocare, talché all'interno del movimento metodista si configurarono due rette parallele che sembravano non doversi mai incontrare. Così lo stesso Wesley avrebbe poi rievocato quegli eventi:

In March, 1741, Mr. Whitefield, being returned to England, entirely separated from Mr. Wesley and his friends, because he did not hold the decrees. Here was the first breach, which warm men persuaded Mr. Whitefield to make merely for a difference of opinion. Those, indeed, who believed universal redemption had no desire at all to separate; but those who held particular redemption would not hear of any accommodation, being determined to have no fellowship with men that "were in so dangerous errors". So there were now two sorts of Methodists, so called; those for particular, and those for general, redemption.

12. Altri successivi soggiorni in America ebbero luogo negli anni 1740-41, 1745-48, 1754, 1763-65, 1770.

13. Nel sermone 24 (*Upon our Lord's Sermon on the Mount*) Wesley sviluppava una semplice ma chiara esegesi di *Mt* 5,16 (« affinché vedano le vostre buone opere e glorifichino il Padre vostro che è nei cieli») sostenendo il carattere di necessità di tali opere se intese come conseguenza indispensabile di una retta fede. Il sermone è datato con oscillazioni negli anni Quaranta.

Not many years passed, before William Cudworth and James Rely separated from Mr. Whitefield. These were properly Antinomians; absolute, avowed enemies to the law of God, which they never preached or professed to preach, but termed all legalists who did. With them, "preaching the law" was an abomination. They had "nothing to do" with the law. They would "preach Christ", as they called it, but without one word either of holiness or good works. Yet these were still denominated Methodists, although differing from Mr. Whitefield, both in judgment and practice, abundantly more than Mr. Whitefield did from Mr. Wesley<sup>14</sup>.

Si nota qui come, con una evidente filigrana d' amarezza, l' autore rilevi che il desiderio di separarsi si determinò tra coloro che sostenevano l' esistenza dei *decrees*, cioè tra i predestinazionisti laddove chi diversamente la pensava, vale a dire i seguaci di Wesley, «had no desire at all to separate». Nel sermone 35, che è del 1741<sup>15</sup>, *The Law Established through Faith*, Wesley chiariva il rapporto tra la giustificazione per fede e la necessità di realizzare buone opere. Il tutto in modo coerente con i principi basilari della Riforma: siamo giustificati per fede e non per opere, tuttavia la realizzazione di queste ultime interviene come frutto naturale dell' esperienza spirituale compiuta:

"But are we not justified by faith, without the works of the law?" Undoubtedly we are; without the works either of the ceremonial or the moral law. And would to God all men were convicted of this! It would prevent innumerable evils; Antinomianism in particular: for generally speaking, they are the Pharisees who make the Antinomians. Running into an extreme so palpably contrary to Scripture, they occasion others to run into the opposite one. These, seeking to be justified by works, affright those from allowing any place for them.

But the truth lies between both. We are, doubtless, justified by faith. This is the corner-stone of the whole Christian building. We are justified without the works of the law, as any previous condition of justification; but they are an immediate fruit of that faith whereby we are justified. So that if good works do not follow our faith, even all inward and outward holiness, it is plain our faith is nothing worth; we are yet in our sins. Therefore, that we are justified by faith, even by our faith without works, is no ground for making void the law through faith; or for imagining that faith is a dispensation from any kind or degree of holiness<sup>16</sup>.

14. J. Wesley, *A Short History of Methodism*, part. 11-12, in Id., *Works* VIII, pp. 349-50.

15. Datazione Smith, secondo l' Outler sarebbe del 1750.

16. J. Wesley, *Works* V, pp. 453-4.

E, tuttavia, nei due grandi evangelisti, quanto alle loro persone, v'erano elementi di moderazione. Se John giungeva a pensare che per qualche individuo poteva esservi stata una particolare chiamata di Dio, George, nella realtà dei fatti, a tutti proclamava la possibilità della grazia e la necessità della santificazione.

La sfida enorme e l'urgenza di suscitare un Risveglio nelle sonnacchianti congregazioni britanniche o, più ancora, tra le miserie morali e materiali di quelle regioni funsero da catalizzatore positivo al fine di determinare un'accettazione di fatto tra i due, ad onta delle differenze, in considerazione della prevalenza del compito di predicare salvezza ai peccatori. Risultava tuttavia palese che nel messaggio wesleyano l'appello alla salvezza per grazia era coronato da una chiara e articolata dottrina della santificazione, la quale, invece, non trovava altrettanto spazio nel discorso di Whitefield. Ancor più vistosa era la divergenza a tal proposito dei rispettivi seguaci. Ci si accordò, di fatto, sull'opportunità per quanto possibile di non costituire gruppi di credenti laddove l'uno oppure l'altro aveva a ciò già provveduto. In ogni caso fu la diversità di talenti tra i due a evitare un conflitto: evangelista George, curatore d'anime John.

Si trattava di due uomini autenticamente di Dio, trasformati e plasmati dalla grazia, strumenti potenti per l'avanzamento del Regno di Dio. Prima di morire Whitefield espresse il desiderio che a celebrare l'orazione funebre sarebbe stato il suo antico fratello John, e così avvenne il 18 novembre del 1770 tra la commozione generale<sup>17</sup>. Ma se una certa qual composizione tra i due apostoli ebbe allora a determinarsi, in questo stesso torno di tempo la controversia sul predestinazionismo s'ebbe a incattivirsi, questa volta non nel circoscritto seno del movimento metodista, bensì nel più ampio contesto della chiesa d'Inghilterra.

In merito a questa prima fase della controversia relativa alle "buone opere" noi siamo informati sulla posizione wesleyana anche da alcuni altri sermoni nei quali cogliamo semplici accenni oppure più articolate riflessioni; il tutto aveva avuto espressione compiuta e, per così dire, il suo "manifesto" esplicitamente controversistico nel già ricordato sermone *Free Grace*.

È del 1739 (Smith) o, secondo altri (Outler), del 1746 il sermone 5 dal titolo *Justification by Faith* che prende le mosse da *Romani* 4,5. In termini generali qui si poneva il problema se le azioni avrebbero dovuto considerar-

17. Id., *Works* II, pp. 167-82 (*On the Death of the Rev. Mr. George Whitefield. Preached at the Chapel in Tottenham Court Road, and at the Tabernacle near Moorfields, on Sunday November 18, 1770*).

si buone in sé oppure se queste sarebbero state rese tali dal loro essere scaturite dalla fede. Pertanto si perveniva a una sorta di conclusione sillogistica che saldava la buona opera alla fede:

A. No works are good, which are not done as God hath willed and commanded them to be done.

B. But no works done before justification are done as God hath willed and commanded them to be done:

C. Therefore, no works done before justification are good.

The first proposition is self-evident; and the second, that no works done before justification are done as God hath willed and commanded them to be done, will appear equally plain and undeniable, if we only consider, God hath willed and commanded that "all our works" should "be done in charity", in love, in that love to God which produces love to all mankind. But none of our works can be done in this love, while the love of the Father (of God as our Father) is not in us; and this love can not be in us till we receive the "Spirit of Adoption, crying in our hearts, Abba, Father". If, therefore, God doth not "justify the ungodly" and him that (in this sense) "worketh not" then hath Christ died in vain; then, notwithstanding his death, can no flesh living be justified<sup>18</sup>.

Wesley non avrebbe potuto esprimersi in modo più ortodosso secondo i principi della Riforma. La posizione di Wesley veniva ulteriormente ribadita nel 1746 (Outler) con il suo sermone 16, *The Means of Grace*, dove si proclamava a chiare lettere la salvezza per fede e non per opere, siano queste da intendersi come osservanze della legge mosaica oppure come azioni raccomandabili. Anche in questo caso la dottrina protestante della salvezza per fede non poteva essere proclamata in modo più chiaro ed efficace, talché abbiamo motivo di ritenere che ogni accusa a Wesley di deviare verso il deprecato papismo da parte dei calvinisti sia stata pretestuosa:

It has been, secondly, objected, "This is seeking salvation by works". Do you know the meaning of the expression you use? What is seeking salvation by works? In the writings of St. Paul, it means, either seeking to be saved by observing the ritual works of the Mosaic law; or expecting salvation for the sake of our own works, by the merit of our own righteousness. But how is either of these implied in my waiting in the way God has ordained, and expecting that he will meet me there, because he has promised so to do?

I do expect that he will fulfil his word, that he will meet and bless me in this way. Yet not for the sake of any works which I have done, nor for the merit of my

18. Id., *Works* v, p. 60.

righteousness; but merely through the merits, and sufferings, and love of his Son, in whom he is always well pleased<sup>19</sup>.

Nel 1747, con il suo sermone 27 *Upon our Lord's Sermon on the Mount* 7, Wesley faceva ulteriore chiarezza in merito al rapporto tra fede e buone opere specificando che la salvezza la si otteneva in grazia della prima laddove queste ultime erano naturale attestazione della genuinità di quella fede. L'opinione di chi predicava la salvezza per meriti tramite le buone opere era denunciata senza mezzi termini addirittura come satanica, così pure ogni artificiale separazione tra le due realtà:

It is by this very device of Satan, that faith and works have been so often set at variance with each other. And many who had a real zeal for God have, for a time, fallen into the snare on either hand. Some have magnified faith to the utter exclusion of good works, not only from being the cause of our justification, (for we know that man is justified freely by the redemption which is in Jesus) but from being the necessary fruit of it, yea, from having any place in the religion of Jesus Christ. Others, eager to avoid this dangerous mistake, have run as much too far the contrary way; and either maintained that good works were the cause, at least the previous condition, of justification, or spoken of them as if they were all in all, the whole religion of Jesus Christ<sup>20</sup>.

Nel 1748 Wesley pronunciò il suo sermone 28 dal titolo *Upon our Lord's Sermon on the Mount* 8 dove chiari che le "buone opere" non sono tali se non provengono dalla fede e che, pertanto, una beneficenza senza questo requisito non rientrava in quell'agire coerente con l'esperienza di santificazione.

Nel 1750 fu la volta del sermone 39 nel quale si esponevano i tratti caratterizzanti del *Catholic Spirit*, e tra questi v'era il dittico: rinunciare a compiere il male / realizzare buone opere.

V'è poi il sermone 43 dal titolo *The Scripture Way of Salvation* pronunciato nel 1758 (Smith) o, secondo altri (Outler), nel 1765. Wesley partiva da un testo utilizzato come cavallo di battaglia dai predestinazionisti: «è per grazia che siete stati salvati mediante la fede, e ciò non viene da voi, è il dono di Dio»; quindi egli poneva una serie di domande retoriche (*per absurdum*) al fine di dimostrare, con il conforto di altre Scritture, che tal fede salvifica non si dà se non con il necessario corollario delle buone ope-

19. Ivi, p. 196.

20. Ivi, pp. 344-5.

re. Di queste ultime il predicatore teologo giungeva a formulare un articolato elenco distinguendole in “opere di pietà” e “opere di carità”. Quanto alle prime, vi comprendeva preghiere personali, in pubblico o in famiglia, il ricevere la Cena del Signore, lo studio delle Scritture tramite l’ascolto, la lettura e la meditazione di queste, la pratica del digiuno compatibilmente con le condizioni di salute del nostro corpo. Ecco poi le opere di carità, relative al corpo oppure all’anima: nutrire gli affamati, vestire chi è nudo, accogliere chi è straniero, visitare chi è in prigione o è malato o comunque afflitto. E poi ancora un lungo minuzioso elenco che comprendeva: istruire chi è ignorante, risvegliare the «stupid sinner», entusiasmare chi è tiepido, confermare chi è indeciso, recar conforto ai deboli di mente, soccorrere chi è tentato, insomma contribuire in ogni maniera alla salvezza delle anime.

Questa articolazione delle buone opere figura anche nel sermone *On Zeal* che pure sembra doversi datare in questo 1758 (Smith); qui si dimostra che la pietà è fonte della carità, in altri termini che le buone opere sono oggettivazione della fede e non improprio strumento per il conseguimento di questa:

In an exterior circle are all the *works of mercy*, whether to the souls or bodies of men. By these we exercise all holy tempers – by these we continually improve them, so that all these are real means of grace, although this is not commonly adverted to. Next to these are those that are usually termed *works of piety* – reading and hearing the word, public, family, private prayer, receiving the Lord’s supper, fasting or abstinence. Lastly, that his followers may the more effectually provoke one another to love, holy tempers, and good works, our blessed Lord has united them together in one body, the church, dispersed all over the earth – a little emblem of which, of the church universal, we have in every particular Christian congregation<sup>21</sup>.

Nel 1767, con il suo sermone 11 (*The Witness of the Spirit, Discourse two*), Wesley puntualizzava che la realizzazione di buone opere non costituiva testimonianza dell’avvenuta giustificazione del peccatore agli occhi di Dio; questa testimonianza era, invece, tutta interiore e d’ordine spirituale.

Possiamo concludere rilevando che in questa prima fase della controversia sulla predestinazione l’accusa da parte calvinista di deviare verso la dottrina delle opere meritorie, propria del cattolicesimo romano, era del tutto infondata se riferita a John Wesley, vista la ricorrente sua esplicitazio-

21. Id., *Works* VII, p. 60.

ne in molti pubblici sermoni della dottrina paolina recepita nello spirito e nella lettera della tradizione riformata.

## 3.4

## La controversia con Toplady

Ecco i fatti. L'11 marzo del 1768 un gruppo di sei studenti metodisti era stato espulso dall'Università di Oxford con l'accusa (a dire il vero alquanto confusa) di appartenere alla fazione metodista e di propalare dottrine calviniste andando così contro la chiesa d'Inghilterra.

Si eresse allora a paladino dei sei giovani espulsi Sir Richard Hill (1732-1808) il quale, nel suo trattato *Pietas Oxoniensis*<sup>22</sup>, argomentava contro il provvedimento adducendo a motivo che la dottrina dell'elezione e della predestinazione da tempo antico costituiva parte del patrimonio teologico della chiesa di Stato<sup>23</sup>.

Non passò molto tempo che a contrastare le affermazioni del baronetto Hill scese in campo Thomas Nowell (ca. 1730-1801), il quale sarebbe poi stato *regius professor* di storia moderna a Oxford ma che allora rivestiva la carica di preside proprio della St. Mary's Hall di quella città universitaria. Nel suo *An Answer to a Pamphlet Entitled "Pietas Oxoniensis"*<sup>24</sup> egli confutava le affermazioni di Hill facendo rilevare, tra l'altro, che le dottrine tipiche del calvinismo erano estranee a quel monumento di pietà e di dottrina della chiesa d'Inghilterra che era il *Book of Common Prayer*. John Wesley, che non sembra essersi immediatamente pronunciato sull'*affaire* dell'espulsione dei sei studenti, annotava nel suo *Journal*, alla pagina del 19 novembre del 1768, che aveva letto la risposta del Dr. Nowell allo scritto di Mr. Hill scaturito dall'episodio dell'espulsione e si era compiaciuto per il fatto che Nowell aveva sgombrato il campo dall'accusa alla chiesa d'Inghilterra di professare la dottrina della predestinazione: «Dottrina che si dimostra contraddittoria (utterly inconsistent) con il *Book of Common*

22. R. Hill, *Pietas Oxoniensis: or, A Full and Impartial Account of the Expulsion of Six Students from St. Edmunds Hall, Oxford. With a Dedication to the Right Honourable the Earl of Litchfield, Chancellor of that University*, G. Keith, London 1768.

23. Nel frontespizio la paternità del trattato era attribuita ad un "Master of Arts of the University of Oxford" che va identificato con Richard Hill.

24. Il titolo così continuava: *Or a Full and Impartial Account of the Expulsion of Six Students from St. Edmund Hall, Oxford in a Letter to the Author*, D. Prince, Oxford 1768.

*Prayer, il Communion Service, l'Office of Baptism, gli Articles di fede e le Homilies*»<sup>25</sup>.

A questo punto il dibattito s'infiammava passando dall'attenzione a un episodio di cronaca alla battaglia di pensiero su una dottrina cardine che avrebbe potuto definire volto e identità della chiesa d'Inghilterra.

L'argomento del contendere era ora tale da suscitare in un giovane e agguerrito teologo anglicano, Augustus Montague Toplady (1740-1778), il desiderio di scendere in campo e di farlo con tutte le armi possibili della sua erudizione e della sua determinazione. La posta in gioco non era più, dunque, la vicenda dei sei studenti espulsi, né sarebbe poi stata quella soltanto del confronto con Wesley. L'obiettivo era ora chiaramente quello di far rientrare la confessione di fede anglicana entro il recinto del calvinismo.

Toplady aveva plasmato le sue convinzioni calviniste nutrendosi principalmente degli scritti del già citato Girolamo Zanchi. Nel 1769 egli si determinò a pubblicare a Londra una sua traduzione in lingua inglese del trattato di questo riformatore italiano<sup>26</sup> che era stato inserito in quella sua *Miscellanea theologica* la quale comprendeva una varietà di scritti polemici contro il teologo luterano Johann Marbach e di cui costituiva la prima parte. Così lo scritto zanchiano *De praedestinatione sanctorum deque eorum in fide perseverantia* fu dato alle stampe con il più breve, ma pur sempre eloquente, titolo inglese di *The Doctrine of Absolute Predestination*. Toplady quasi sempre traduceva, talvolta riassumeva, il suo venerato autore del quale offriva anche una rievocazione biografica.

Nello stesso anno egli dava alle stampe una ben più voluminosa opera, questa volta sua, dal titolo già molto eloquente: *The Church of England Vindicated from the Charge of Arminianism*<sup>27</sup>. Si riproponevano, a circa un secolo e mezzo di distanza, i fantasmi del Sinodo di Dort che avevano visto in Olanda la violenta reazione dei seguaci di Calvino alle rimostranze formulate da quelli di Arminio, ma l'energia e la radicalità di costoro non era stata condivisa dai partecipanti inglesi a quel sinodo; questi ultimi, infatti,

25. Cfr. Wesley, *Works* III, p. 348.

26. Cfr. *The Doctrine of Absolute Predestination Stated and Asserted: with a Preliminary Discourse or the Divine Attributes. Translated in Great Measure from the Latin of Jerome Zanchius; with Some Account of his Life*, J. Gurney, London 1769, pp. 663-718. Per l'esatta identificazione del trattato di Zanchi tradotto in inglese, cfr. Baschera, *Calvinismo italiano*, cit., pp. 219-20, 222-3.

27. *The Works of Augustus Toplady, B. A., late Vicar of Broad Hembury, Devon*. A New Edition complete in one volume. Printed verbatim from the First Edition of His Work, J. J. Chidley, London 1844, pp. 610-63.

si erano distinti per le loro raccomandazioni alla moderazione e ad evitare i rigori persecutori che, invece, ebbero tristemente luogo<sup>28</sup>.

In questa sua opera il Toplady, dopo aver formulato una *captatio benevolentiae* alla sua chiesa come alla migliore tra tutte quelle "visibili", chiamava in causa proprio quegli stessi documenti di pietà e di dottrina invocati dal Nowell, concludendo, però, in senso opposto, che proprio in questi v'era l'impronta sicura del verbo calvinista. La penna di Toplady s'era armata particolarmente contro Wesley giungendo ad apostrofarlo come «uno dei più furiosi arminiani viventi».

Ci sia consentito chiosare questa vicenda rilevando che la teologia della chiesa anglicana certamente non poteva dirsi *tout court* calvinista. Prova ne è che due egregi suoi esponenti ancora disputavano su questo tema e potevano farlo indossando i paludamenti ufficiali di ministri di culto. La disputa sarebbe stata inammissibile ove mai una posizione teologica ufficiale sul tema fosse stata chiara e inequivocabile. In altri termini, il fatto stesso che la controversia sulla posizione calvinista dell'anglicanesimo era sorta e s'andava così ampiamente diffondendo con varietà di atteggiamenti dimostrava che tale posizione era ben lungi dall'essere considerata un patrimonio dottrinale acquisito e incontestabile. In realtà quella chiesa aveva orientamenti teologici che miravano a una equidistanza tra il cattolicesimo romano e le posizioni più radicali dei riformatori del continente; anzi i più incisivi teologi d'oltremania non solo si erano mantenuti lontani dal radicalismo calviniano ma contro questo non avevano esitato a pronunciarsi: «l'etichetta di "arminiani" applicata nel contesto inglese indicava che l'Inghilterra stava conoscendo una ribellione contro l'ortodossia riformata europea di una gravità almeno pari a quella rappresentata dagli arminiani in Olanda»<sup>29</sup>. Basterà fare i nomi di teologi quali Richard Hooker, Lancelot Andrews (per il quale la dottrina riformata della predestinazione era crudele e inutile) e William Laud<sup>30</sup>, all'epoca di quel Carlo I che nel 1626 giunse con un suo proclama a bandire dai pulpiti il tema della predestinazione<sup>31</sup>. Certamente l'avvento di

28. Sulla partecipazione dei delegati inglesi a Dort e sulla loro moderazione, cfr. Fiume, *Il Sinodo di Dordrecht*, cit., pp. 36-7. Si tenga inoltre presente che poco dopo il famigerato sinodo olandese si ebbe già nella chiesa inglese «una ribellione contro l'ortodossia riformata europea di una gravità almeno pari a quella rappresentata dagli arminiani in Olanda», cfr. MacCulloch, *Riforma*, cit., p. 657.

29. *Ibid.*

30. Cfr. C. Carlton, *Archbishop William Laud*, Routledge & Kegan Paul, London 1987.

31. Cfr. ivi, p. 660 e, più in generale, l'intero cap. 12 (*Coda: un'eredità britannica 1600-1700* nella trad. italiana). Il profilo dell'arminianesimo in Inghilterra è diverso da quello

Guglielmo d'Orange al trono avrebbe poi comportato uno sbilanciamento a favore del calvinismo e, tuttavia, questo alternarsi di orientamenti non avrebbe potuto mai consentire al Toplady di rivendicare alla chiesa d'Inghilterra un costante e puntuale carattere predestinazionista.

Noi possiamo domandarci come mai Wesley per molto del tempo in cui durò questa controversia abbia preferito mantenere quel che si suole definire un "profilo basso". Il suo atteggiamento diventa comprensibile se solo ci ricordiamo sia che a impegnarsi ci fu allora un suo collaboratore, Walter Sellon (1715-1792), sia che proprio in quei mesi anche un altro ancor più stretto sodale di Wesley, John Fletcher (1729-1785), andò impugnando le armi dell'inchiostro e della carta per far fronte a un'altra controversia simile ma sorta però su un diverso fronte di cui in seguito parleremo.

Ma a far rumore, e tanto, su tale tema contribuì la verbalizzazione di interventi ascoltati alla Conferenza metodista del 1770. Al termine dei lavori, riportando l'assunto conclusivo, si affermava la necessità di "fare opere di pentimento" per chiunque avesse voltato le spalle alla vecchia vita di peccato e avesse intrapreso il cammino di fede. Tra le righe del testo faceva poi capolino il problema vetusto<sup>32</sup> e molto più generale della salvezza per tutti coloro che non avevano potuto ricevere notizia alcuna di Gesù salvatore:

Who of us is now accepted by God? He that now believes in Christ, with a loving, obedient heart. But who among those that never heard of Christ? He that feareth God, and worketh righteousness, according to the light he has<sup>33</sup>.

Con queste affermazioni la questione delle opere che necessariamente corredano la fede si fondeva con l'esigenza di difendere in Dio i requisiti della giustizia e dell'equità. Si trattava di un'esigenza già avvertita all'epoca di Arminio. Riprendendo questo tema la conferenza aveva implicitamente fornito ai metodisti d'indirizzo calvinista una ghiotta occasione per dissen-

sviluppatosi in Olanda e appare incentrato principalmente sulla polemica con puritani e presbiteriani in merito al tema della struttura ecclesiastica. Sull'argomento si ricorre con profitto ai saggi di N. R. N. Tyacke, *Puritanism, Arminianism and Counter Revolution*, in C. Russel (ed.), *The Origins of the English Civil War*, Macmillan, London-New York 1973; Id., *Anti-Calvinists*, cit.

32. Ne troviamo ampia traccia nella letteratura patristica, la quale era stimolata da diffuse obiezioni di parte pagana (cfr. Porfirio) secondo le quali l'unicità della funzione salvifica di Cristo avrebbe comportato l'ingiustizia di un Dio che condannava tutti coloro che erano nati prima del suo avvento o che non ebbero modo di averne notizia.

33. R. E. Davies, G. Rupp, *A History of the Methodist Church in Great Britain*, Epworth, London 1988, vol. IV, pp. 164-5.

tire e, di conseguenza, a Fletcher, teologo, lo spunto per una riconsiderazione dell'intero tema della grazia e della salvezza in Cristo<sup>34</sup>.

La raccomandazione a compiere buone opere era pienamente fondata sulla Bibbia, che già in *Giac* 2,14-15 parla di queste come requisito di salvezza; ma nell'appello metodista si trattava anche di comune buon senso, posto che una fede che non si traduce in opere non è tale. Inoltre: in un tessuto sociale, come quello dell'Inghilterra dell'epoca, caratterizzato da miserie, ingiustizie e vessazioni, l'appello metodista alle "buone opere" suonava, e in realtà realmente era, come un ingrediente indispensabile per una efficace evangelizzazione e un'opportuna redenzione dei bisognosi.

Tuttavia, della verbalizzazione della conferenza era possibile dare anche un'altra interpretazione, condizionata, questa, dalla contemporanea controversia relativa all'eredità di Calvino e, più ancora, dai famigerati canoni di Dort. I sostenitori della grazia "sovrana" (d'ispirazione calvinista) scendevano in campo contro quelli della grazia "responsabile" (d'ispirazione arminiana); ai primi sembrava che l'atteggiamento metodista conducesse fuori dal recinto della Riforma, verso lo scivoloso terreno papista che, contro il "fideismo" riformato, proclamava la necessità di buone opere.

Selina Hastings (1707-1791), contessa di Huntingdon, era devota di Whitefield e in buoni rapporti di amicizia con il Toplady. Nel 1768 era rimasta così scossa dall'espulsione dei sei studenti metodisti di Oxford da determinarsi a costituire un suo proprio collegio universitario per impartire adeguata istruzione a predicatori e ministri di culto: il collegio di Trevecca<sup>35</sup> presso Talgarth nel Galles. Tutto ciò la orientava verso il predestinazionismo. Questo spiega perché costei protestò tempestivamente contro le affermazioni della Conferenza metodista giungendo a pretendere dai professori del collegio di Trevecca una formale sconfessione degli assunti di tale conferenza. La vigoria della sua posizione la indusse a prendere le distanze persino da un devoto e pio pastore come John Fletcher.

Ritorniamo ora alla fortuna del ponderoso volume del Toplady: *The Church of England Vindicated from the Charge of Arminianism*. Walter Selton, come si diceva, per contrastarne gli assunti e in sintonia con Wesley, aveva dato alle stampe a Londra il suo scritto dal titolo parallelo e contrapposto: *The Church of England Vindicated from the Charge of Absolute Pre-*

34. Sul ruolo di Fletcher in questa controversia (e oltre), cfr. W. M. C. Larrabee, *Wesley and His Coadjutors*, Swormstedt & Poe, Cincinnati 1853.

35. O Trefeca.

*destination*<sup>36</sup>. L'opera, apparsa nel 1771, contribuì a trasformare il dibattito in una ricerca erudita e profonda sull'insegnamento autentico della chiesa d'Inghilterra in materia di elezione e predestinazione. Ne emerse, secondo questo autore, che le voci calviniste che pur s'erano elevate in quei regni erano pareri di minoranze radicali, laddove le autorità e la stragrande maggioranza del popolo dei credenti s'era mantenuta estranea a tali convincimenti.

Va anche detto che, se questa era una disputa tra eruditi teologi, al contrario Wesley, in un momento di suo massimo impegno evangelistico, preferiva convogliare le proprie energie verso la più grande sfida d'evangelizzazione e di consolidamento delle sue società. E, tuttavia, egli non fu assente, ma dal pulpito disse la sua con un famoso sermone che, già nel titolo, non poteva essere più esplicito: *Sulla predestinazione*<sup>37</sup>. Qui egli, pur proclamando la sua visione antipredestinazionista, cercava di gettare acqua sul fuoco facendo notare, in conclusione, che la disputa era gravata dall'impossibilità del lessico umano di definire appieno realtà afferenti a Dio. Ad esempio, la dimensione del *prima* e del *poi*, entro la quale si collocava la determinazione di Dio, era invece propria dell'uomo; così come umana era la distinzione tra il conoscere e lo scegliere, azioni che erano un tutt'uno, invece, per un Dio che vive nella dimensione dell'eterno presente e per il quale conoscere e agire costituiscono un solo atto. Per tali aspetti il discorso di Wesley, pur essendo prevalentemente esegetico e pastorale, si presentava corroborato anche da una sana sensibilità filosofica.

La reazione a tutto ciò di Augustus M. Toplady si fece attendere tre anni, e ben si comprende se solo si tiene conto che questa, nel 1774, prese corpo in due volumi dal titolo *Historic Proof of the Doctrinal Calvinism of the Church of England*<sup>38</sup>; erano tomi di gran formato, di complessive 788 pagine le quali ripercorrevano la storia della dottrina partendo dalla chiesa antica, attraversando l'età del Medioevo e della Riforma. Per corroborare la sua posizione il Toplady chiamò in causa un testo del 1595 di William Whitaker, teologo di Cambridge che aveva polemizzato con il collega William Barrett riuscendo a ottenere l'approvazione dell'arcivescovo di Canterbu-

36. Sul frontespizio il titolo così continuava: *As It Is Stated and Asserted by the Translator of Jerome Zanchius, in his Letter to the Rev. Dr. Nowell. Together with Some Animadversions on His Translation of Zanchius, his Letter to the Rev. Mr. John Wesley and his Sermon on 1 Tim 1,10*, E. Cabe, London 1771.

37. Wesley, *Works* II, pp. 225-30.

38. In Toplady, *Works*, cit., pp. 46-306.

ry John Whitgift (1530-1604). Si trattava dei *Lambeth Articles* dove faceva capolino, appunto, la dottrina della predestinazione<sup>39</sup>.

S'è già detto che la vocazione di Wesley non era quella del teologo sistematico bensì, prevalentemente, quella dell'evangelista impegnato a costruire piuttosto che a polemizzare. Si tenga presente ciò a cui si è già accennato, cioè che proprio nel 1770 moriva nelle Americhe George Whitefield, fraterno amico e collega di ministero di Wesley, il cui rapporto però s'era incrinato a motivo di una polemica (sempre in tema di predestinazione) che datava dal 1740. Orbene, proprio Wesley fu chiamato a pronunziare l'orazione funebre del collega scomparso, la quale suonò come un alto elogio della persona e della sua opera, ad onta della differenza di dottrina<sup>40</sup>. Era evidente che allora gli interventi di Wesley, in questo fin troppo ampio e acceso dibattito, non avevano intenzioni controversistiche, tantomeno nei riguardi di singole persone. Wesley temeva che i suoi appelli alla conversione, rivolti particolarmente a gente che viveva fuori dalla grazia di Dio e che, pertanto, già di per sé, disperava di una via di riscatto, sarebbero stati fiaccati dalla convinzione in un decreto immutabile e irresistibile di Dio, formulato dall'eternità in modo tale da non consentire né ai salvati di decadere dalla grazia né – cosa più grave – ai condannati di sperimentare la

39. Questi *Nove articoli* avrebbero dovuto costituire una sorta d'integrazione ai *Trentanove articoli* della chiesa anglicana stilati con l'intento di porre fine a una disputa tra teologi di Cambridge con la consacrazione del predestinazionismo calvinista. Composti dal Whitaker, incontrarono il favore dei vescovi di Canterbury (John Whitgift) e di York (Matthew Hutton) e di buona parte dei prelati convenuti nel palazzo di Lambeth il 20 novembre 1595. Il tutto ebbe luogo senza il consenso della regina Elisabetta, anzi contro il suo volere. Le conclusioni del piccolo sinodo furono pertanto subito sconfessate e quindi, all'epoca degli Stuart, dimenticate. Ecco il testo: «1. Deus ab aeterno praedestinavit quosdam ad vitam, et quosdam ad mortem reprobavit. 2. Causa movens aut efficiens praedestinationis ad vitam non est praevision fidei, aut perseverantiae, aut bonorum operum, aut ullius rei, quae insit in personis praedestinatatis, sed sola voluntas beneplaciti Dei. 3. Praedestinatorum praefinitus et certus numerus est qui nec augeri nec minui potest. 4. Qui non sunt praedestinati ad salutem necessario propter peccata sua damnabuntur. 5. Vera, viva [et] justificans fides, et Spiritus Dei sanctificans non extinguitur, non excidit, non evanescit in electus, aut finaliter aut totaliter. 6. Homo vere fidelis, id est, fide justificante praeditus, certus est plephoria fidei, de remissione peccatorum suorum, et salute sempiterna sua per Christum. 7. Gratia salutaris non tribuitur, non communicator, non conceditur universis hominibus, qua servari possint, si voluerint. 8. Nemo potest venire ad Christum, nisi datum ei fuerit, et nisi Pater eum traxerit. Et omnes homines non trahuntur a Patre, ut veniant ad Filium. 9. Non est positum in arbitrio aut potestate uniuscuiusque hominis servari».

40. «Wesley per sua volontà ne pronunziò l'elogio nelle cappelle londinesi»: cfr. G. Léonard, *Storia del protestantesimo*, Il Saggiatore, Milano 1971, vol. III, p. 180 (ed. or. *Histoire générale du Protestantisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1964).

salvezza. Tale preoccupazione pastorale si era a suo tempo pienamente palesata nel suo già citato sermone *Free Grace* del 1740 ed aveva piena ragione d'essere se solo si riflette sulle esplicite asserzioni dello Zanchi (l'*auctoritas* sempre invocata dal Toplady!) secondo le quali anche se «il vangelo veniva annunziato ad ogni uomo esso, però, non veniva comunicato se non a quelli che erano stati eletti e predestinati». Ne andava di mezzo certamente anche l'attributo della misericordia di Dio, che ne usciva di fatto molto limitata, se non quasi sempre annullata: «se (Dio) sceglie coloro verso i quali deve usare misericordia, non la usa evidentemente verso tutti»<sup>41</sup>.

Questo rilievo giova a farci comprendere come mai Wesley, per confutare il predestinazionismo di Toplady (o, più ancora, le vetuste esposizioni di Zanchi), nel 1770 si sia limitato a dare alle stampe una breve sintesi del suo pensiero e una confutazione piuttosto sommaria delle posizioni del suo interlocutore<sup>42</sup>, invece di dar luogo a un ponderoso tomo di teologia. Toplady era un teologo da biblioteca, Wesley un predicatore di risveglio avvezzo a macinare chilometri in sella a un cavallo e in questa posizione a leggere e scrivere. L'exasperazione dei toni che si riscontra in queste pagine, lo scivolare nel caricaturale e in quella che può sembrare una maniera capziosa, non riterrei che siano da attribuire a una preconcepita tendenziosità di Wesley o, addirittura, a una sua truffaldina malafede, come pure è stato sostanzialmente avanzato<sup>43</sup>, ma solo al genere letterario della controversia, al clima dell'epoca, all'esigenza di dir tutto (o almeno molto) in breve.

Che lo stato d'animo del Toplady, poi, non sia stato così irenico risultò evidente dal fatto che costui, immediatamente, nello stesso mese di marzo, produsse una sua risposta polemica che prese corpo in una lunga epistola<sup>44</sup> nella quale v'era un profluvio di violente invettive e di accuse *ad personam*, che andavano da quella di essere un mistificatore all'altra di traditore della sua chiesa.

Nell'agosto del 1771 si ebbe la replica di Wesley, il breve trattato *The Consequence Proved*, dove con moderazione ci si disculpava dall'accusa di tendenziosità<sup>45</sup>.

41. Cfr. Zanchi, *La fede cristiana*, cit., pp. 85-6.

42. *The Doctrine of Absolute Predestination Stated and Asserted by the Reverend Mr. August Toplady*, in Wesley, *Works* XIV, pp. 190-8.

43. Baschera, *Calvinismo italiano*, cit., p. 226.

44. *A Letter to the Rev. Mr. John Wesley; Relative to his Pretended Abridgment of Zanchius on Predestination*, in Toplady, *Works*, cit., pp. 719-28.

45. In Wesley, *Works* X, pp. 370-4.

A stretto giro, dopo tre mesi, Toplady prendeva di nuovo la penna in mano per comporre una ancor più lunga lettera<sup>46</sup> nella quale, oltre a cimentarsi in esegesi biblica, apostrofava il suo interlocutore avversario con epiteti non da salotto né, tantomeno, da chiesa come, ad esempio, quello di essere persona "satanica". Ben si comprende dalla lettura dei testi in questione che il fine ultimo di Toplady non era solo quello di rivendicare il carattere calvinista della sua chiesa ma includeva anche un forte desiderio di annientare il suo fratello di ministero, Wesley, non esitando a ricorrere alle più efferate contumelie, anche di carattere personale<sup>47</sup>:

The person alluded to was the Rev. Mr. John Wesley, a clergyman ordained in the church of England, but whose eccentric principles, and palpable deviations from his ecclesiastical parent, and from what has been received as sound principle in Protestant churches, was a peculiar trait in his character. His popularity as an itinerant preacher, by an assiduous perseverance, procured him a considerable number of votaries, who attached themselves to him as their leader. He published several books extracted from the writings of other men which also conduced to render him conspicuous. His understanding, strictly speaking, was but ordinary. His imagination was fertile in littleness. The reader is disturbed and disgusted by the indistinctness of his ideas, and the glaring misrepresentations and the plagiarisms of his pages. His arguments have been made up of undigested materials, heterogeneous and repugnant, without either shape or form, the frivolousness of their design and application have been completely destroyed by being only set in array against each other<sup>48</sup>.

Ci fermiamo qui poiché il prosieguo della controversia ci porterebbe fuori tema, oltre che lontani da quello spirito che sempre dovrebbe attagliarsi a chi dal vangelo dichiara di attingere<sup>49</sup>.

46. *More Work for Mr. John Wesley: Or, a Vindication of the Decrees and Providence of God from the Defamations of a Late Printed Paper, Entitled, "The Consequence Proved"*, in Toplady, *Works*, cit., pp. 729-62.

47. Cfr. O. A. Beckerlegge, *Wesley and Toplady*, in "Epworth Review", 17, 1990, pp. 30-7.

48. *Memories of the Rev. Augustus Montague Toplady, A.B.*, in Toplady, *Works*, cit., p. 29. Cfr. anche C. T. Winchester, *The Life of John Wesley*, The Macmillan Company, New York 1906, pp. 199-208 (anche sulle aspre contumelie formulate da Hill); E. B. Chappell, *Studies in the Life of John Wesley*, Publishing House, Nashville-Dallas 1916, p. 190.

49. Wesley decise di non rispondere. Nel 1775 Toplady cambiò copione accusando il Wesley autore dell'appello alle colonie americane di aver copiato da un testo di Samuel Johnson. Poi fu la volta del già ricordato Richard Hill a soffiare sul fuoco, ma questa volta il silenzio di Wesley si protrasse.

### L'intervento di John Fletcher

Jean Guillaume de la Fléchère, più noto con il suo nome inglese John Fletcher, nacque nel 1729 nella Svizzera di lingua francese. E fu qui, precisamente a Ginevra, che egli ebbe la sua prima formazione accademica. Nel 1751 approdò in Inghilterra, che scelse come sua stabile dimora<sup>50</sup>. Nel 1757 fu ordinato ministro della chiesa d'Inghilterra. In questo stesso giorno si precipitò in una chiesa londinese per assistere John Wesley che stava celebrando la Cena del Signore. Nacque un indissolubile sodalizio d'anime e Fletcher divenne la più influente guida spirituale del movimento metodista al fianco dei fratelli Wesley. Le controversie sorte a seguito della già ricordata Conferenza metodista del 1770 provocarono la discesa in campo, come forbito scrittore, di Fletcher che si rese allora interprete, difensore, epitomatore e sistematore del pensiero di Wesley. Il primo avrebbe dovuto succedere al secondo alla guida del movimento se la morte non lo avesse colto prematuramente. Sta di fatto che dalla penna di Fletcher uscì la sistemazione matura della teologia metodista wesleyana<sup>51</sup>.

L'atteggiamento dei calvinisti nell'enunciare la *via salutis* si focalizzava sulla sola grazia elargita ad alcuni eletti per decreto immutabile di Dio e, successivamente, sul ruolo totalizzante di Dio nel rendere perseverante il salvato e così via. Ne risultava una totale ininfluenza delle azioni umane in vista del processo di salvezza. Tuttavia, che l'uomo fosse profondamente corrotto e che non avesse alcun potere di acquisire merito agli occhi di Dio poteva considerarsi patrimonio comune ai seguaci tanto di Calvino quanto di Wesley. Era però innegabile che, da un lato, i primi approdavano a una diminuzione del rilievo delle "opere" post-conversione; dall'altro, i secondi non concepivano una fede salvifica se non tradotta in buone opere di pietà e di carità. Bisognava mettere in conto anche tutto il rumore scatenato da credenti proclivi alla radicalizzazione delle posizioni e agli estremismi. Costoro sembravano relativizzare, se non mortificare, quelle "opere buone" nel senso di "conformi alla legge (*nómos*, in greco) di Dio". Fondando tutto sulla grazia, e su questa soltanto, apparivano come avversari della

50. Cfr. J. Benson, *The Life of the Rev. John W. de la Flechere*, Edwards, London 1805; P. P. Streiff, *Reluctant Saint? A Theological Biography of Fletcher of Madeley*, Epworth, Peterborough 2001.

51. Cfr. P. P. Streiff, *John William Fletcher's Shaping of Wesleyan Theology in its Approach Beyond Christianity*, in "Methodist History", 2, 2014, pp. 78-93.

legge, del *nómos*, quindi “antinomianisti”. Fletcher, oltre a impegnarsi nel confutare la dottrina della predestinazione, si dedicò a esporre l’insegnamento della santificazione che costituiva (e ancora avrebbe costituito) un tratto peculiare del metodismo rendendolo, anche per questo aspetto, antitetico al sistema di pensiero calvinista che appare carente su questo tema<sup>52</sup>. Non v’è dubbio che la più matura teologia metodista fu quella modellata dal Fletcher proprio in occasione della controversia con i fratelli calvinisti detti “antinomiani”.

Il pensiero di Fletcher, stimolato dalle ragioni dell’apologetica ma non insensibile all’opportunità di una sistemazione teologica che prescindeva da occasioni e da eventi circoscritti, diede luogo a cinque distinte pubblicazioni che presero il titolo generale di *Checks to Antinomianism*. In ciascuna pagina era palese l’aggancio al fatto “di cronaca” che determinava difese, chiarimenti, precisazioni:

1. *First Check to Antinomianism: A Vindication of the Rev. Mr. Wesley’s Minutes of a Public Conference, Held in London August 7, 1770.*
2. *Second Check to Antinomianism: in Three Letters to the Hon. and Rev. Mr. Shirley. By the Vindicator of the Rev. Mr. Wesley’s Minutes.*
3. *Third Check to Antinomianism in a Letter to the Author of Pietas Oxoniensis. By the Vindicator of the Rev. Mr. Wesley’s Minutes.*
4. *A Fourth Check to Antinomianism: in which St. James’ Pure Religion is Defended Against the Charges, and Established Upon the Concessions, of Mr. Richard and Mr. Rowland Hill.*
5. *Fifth Check to Antinomianism. First part: Containing an Answer to The “Finishing Stroke” of Richard Hill, Esq. of which Some Remarks upon Mr. Filsome’s Antinomian Creed, Published by the Rev. Mr. Berridge, are Occasionally Introduced. Second part: Containing a Defence of “Jack O’Lantern”, and “The Paper Kite”, i.e., Sincere Obedience; of the “Cobweb”, i.e., the Evangelical Law of Liberty; and of the “Valiant Sergeant If”, i.e., the “Conditionality of Perseverance”, Attacked by the Rev. Mr. Berridge, M.A., Vicar of Everton, and Late Fellow of Clark Hall, Cambridge, in His Book called “The Christian World Unmasked”<sup>53</sup>.*

Nell’agenda di Fletcher erano evidenti alcune priorità, tra le quali la difesa dell’amico John Wesley e il mettere al riparo la sua predicazione e la professione di fede metodista dall’accusa di non tenere in conto la giustizia di Dio. V’era, a mio avviso, anche l’esigenza di intervenire nella ben più

52. Fletcher scrisse un trattato sulla perfezione cristiana che venne sovente pubblicato insieme al più noto scritto wesleyano *A Plain Account of Christian Perfection*.

53. Cfr. J. Fletcher, *Works*, Waugh & Mason, New York 1833, vol. I, pp. 7-392.

impegnativa disputa sul carattere calvinista o meno della dottrina ufficiale della chiesa d'Inghilterra. Ne abbiamo una prova da un suo scritto del 1777 dedicato alla contessa di Huntingdon che si era tempestivamente schierata dalla parte della componente calvinista del Risveglio e ciò a motivo di un suo devoto collegamento con George Whitefield. Nel suo *The Doctrines of Grace and Justice* Fletcher scriveva:

Among our English Divines, several have greatly distinguished themselves, by their improvements upon Arminius's discoveries, Bishop Overal, Bishop Stillingfleet, Bishop Bull, Chillingworth, Baxter, Whitby, and others. But, if I am not mistaken, they have all stuck where Arminius did, or on the opposite rock. And thereabouts...<sup>54</sup>.

L'autore esprimeva poi la sua convinzione secondo la quale le integrazioni wesleyane ai pronunciamenti arminiani avrebbero contribuito al conseguimento dell'ortodossia della chiesa inglese, così come già precedentemente delineata da una serie di vescovi (o teologi) d'orientamento arminiano di cui Fletcher riportava un elenco non esaustivo ma certamente significativo:

- John Overal (1559-1619);
- Edward Stillingfleet (1635-1699);
- George Bull (1634-1710);
- William Chillingworth (1602-1644);
- Richard Baxter (1615-1691);
- Daniel Whitby (1638-1726).

Le posizioni di Fletcher erano sottoscritte e accettate con entusiasmo da Wesley, per quanto riguarda la dottrina delle dispensazioni<sup>55</sup>, quella della grazia in riferimento all'elezione e quella delle opere da compiersi. Ne sono prova alcuni brani del sermone *The Reward of Righteousness* pronunciato

54. Ivi, p. 282.

55. Egli ravvisava quattro stadi nella vita del cristiano assimilabili a quattro dispensazioni della storia biblica: una generica consapevolezza di Dio, come nell'età di Noè; una rivelazione del carattere di Dio, come nell'età di Mosè; la rivelazione di Dio stesso con l'offerta della grazia che redime e del perdono dei peccati, come all'epoca di Giovanni Battista e del ministero terreno di Gesù; l'epoca in cui i credenti sono capaci di amare Dio con un cuore puro tramite un'immersione (battesimo) nello Spirito Santo, come all'epoca del Signore risorto e della Pentecoste. Anche per tali aspetti Fletcher può a buon diritto essere considerato un antesignano del movimento pentecostale.

nel novembre del 1777, dove egli si esprimeva pure a proposito della necessità delle buone opere:

And upon his [di Dio] authority we must continue to declare that whenever you do good to any for his sake: when you feed the hungry, give drink to the thirsty; when you assist the stranger, or clothe the naked; when you visit them that are sick, or in prison, these are not "splendid sins", as one marvellously calls them, but "sacrifices wherewith God is well pleased... [G]ood works are so far from being hindrances of our salvation, they are so far from being insignificant, from being of no account in Christianity, that, supposing them to spring from a right principle, they are the perfection of religion. They are the highest part of that spiritual building whereof Jesus Christ is the foundation<sup>56</sup>.

Nel sermone, che intendeva essere una esposizione dottrinale, ancora cogliamo un chiaro riecheggiamento di passate e non del tutto sopite controverse quando si allude, con sufficiente chiarezza, a coloro che per esaltare il ruolo della *Sola fide* pervenivano a una sottovalutazione (se non denigrazione) delle conseguenti opere buone:

Some of these, in order to exalt the value of faith, have utterly deprecated good works. They speak of them as not only not necessary to salvation, but as greatly obstructive to it. They represent them as abundantly more dangerous than evil ones, to those who are seeking to save their souls. One cries aloud, "More people go to hell by praying, than by thieving". Another screams out, "Away with your works! Have done with your works, or you cannot come to Christ!". And this unscriptural, irrational, heathenish declamation is called, *preaching the gospel!*<sup>57</sup>

Wesley non aveva difficoltà ad apprezzare il contributo di Fletcher e a sottoscriverlo, così come emerge da un brano di una sua lettera a Elisabeth Ritche del 17 gennaio 1775:

Mr. Fletcher has given us a wonderful view of the different dispensations which we are under. I believe that difficult subject was never placed in so clear a light before. It seems God has raised him up for this very thing<sup>58</sup>.

56. Wesley, *Works* VII, pp. 130-1.

57. Ivi, p. 130.

58. Wesley, *Works* XIII, p. 55.

Sempre del 1777 è il celebre discorso 132, *On Laying the Foundation of the New Chapel*<sup>59</sup>, che il Wesley concluse affermando che quella realizzazione aveva come fine indurre le persone alla pratica dell'amore e delle buone opere.

Persino nel discorso celebrativo in occasione della morte di Fletcher, John Wesley ricordò il suo contributo in occasione della controversia con i predestinazionisti. Possiamo a buon diritto ipotizzare che i profondi sentimenti di ammirazione e di riconoscenza di Wesley verso Fletcher abbiano tenuto presente il contributo di quest'ultimo alla discussione con il Toplady che pochi anni prima, con determinazione ed energia, aveva voluto ricondurre al calvinismo di una scolastica seriore il variegato e ampio insegnamento teologico della chiesa d'Inghilterra.

Ben dopo le bufere di queste controversie John Wesley avvertiva ancora il bisogno di chiarire ulteriormente quella che era stata ed era la sua posizione. Lo fece nel 1784 nel suo sermone 91, *On Charity*, dove, partendo dal notissimo testo di *Giac. 2,14-26*, sgombrava il campo da ogni dubbio palesando la differenza di valutazione in merito alle buone opere tra la visione cattolico-romana e quella metodista. Si noti l'assenza di toni polemici:

But some men will say, with the Apostle James, "Show me thy faith without thy works"; (if thou canst, but indeed it is impossible) "and I will show thee my faith by my works". And many are induced to think that good works, works of piety and mercy, are of far more consequence than faith itself, and will supply the want of every other qualification for heaven. Indeed, this seems to be the general sentiment, not only of the members of the Church of Rome, but of Protestants also; not of the giddy and thoughtless, but the serious members of our own Church.

And this cannot be denied, our Lord himself hath said, "Ye shall know them by their fruits": But their works ye know them that believe, and them that believe not. But yet it may be doubted, whether there is not a surer proof of the sincerity of our faith than even our works, that is, our willingly suffering for righteousness' sake<sup>60</sup>.

Sempre al di fuori di ogni connotazione polemica, nel suo sermone 88, dal titolo *On Dress*, l'oramai anziano Wesley, il 30 dicembre del 1786, pose l'enfasi sulla necessità da parte delle donne credenti di rivestirsi non di eleganti ornamenti o gioielli, bensì di buone opere, secondo la raccomandazione di *1 Tim 2,10*.

59. Il titolo continua: *Near the City-Road, London*.

60. Wesley, *Works* VII, pp. 51-2.

Dello stesso anno 1786 è il sermone 98, *On Visiting the Sick*, dove il predicatore richiamò analiticamente le opere *of piety* e *of mercy* sostenendo che la loro realizzazione non si limita a certificare l'esperienza della conversione, ma necessariamente accompagna anche la perseveranza dei santi, requisito indispensabile al coronamento dell'opera di salvezza:

It is generally supposed, that the means of grace and the ordinances of God are equivalent terms. We commonly mean by that expression, those that are usually termed, works of piety; viz., hearing and reading the Scripture, receiving the Lord's Supper, public and private prayer, and fasting. And it is certain these are the ordinary channels which convey the grace of God to the souls of men. But are they the only means of grace? Are there no other means than these, whereby God is pleased, frequently, yea, ordinarily, to convey his grace to them that either love or fear him? Surely there are works of mercy, as well as works of piety, which are real means of grace. They are more especially such to those that perform them with a single eye. And those that neglect them, do not receive the grace which otherwise they might. Yea, and they lose, by a continued neglect, the grace which they had received. Is it not hence that many who were once strong in faith are now weak and feeble-minded? And yet they are not sensible whence that weakness comes, as they neglect none of the ordinances of God. But they might see whence it comes, were they seriously to consider St. Paul's account of all true believers: "We are his workmanship, created anew in Christ Jesus unto good works, which God hath before prepared, that we might walk therein"<sup>61</sup>. The walking herein is essentially necessary, as to the continuance of that faith whereby we are already saved grace, so to the attainment of everlasting salvation<sup>62</sup>.

La predicazione wesleyana era qui ancora palesemente in linea con il principio della *Sola fide* riformata, talché ogni accusa di deviazione in senso cattolico-romano oppure di supervalutazione delle opere rivoltale da parte dei predestinazionisti appariva infondata oltre che pretestuosa. Basti citare il sermone 89, *The More Excellent Way*, che è del 1787, dove non si poteva più chiaramente affermare che le buone opere disgiunte dalla fede sono perfettamente inutili agli occhi di Dio o, per dirla in termini paolini, sono un «sounding brass or a rumbling cymbal, and are not of the least avail toward our eternal salvation»<sup>63</sup>.

In un sermone dell'ormai prossimo alla morte Wesley, il numero 115, *The Ministerial Office*, pronunciato nel 1789, riscontriamo una dichiara-

61. *Ef.* 2,10.

62. Wesley, *Works* VII, p. 117.

63. *Ivi*, p. 27.

zione secondo la quale la divisione in classi e gruppi tipica dell'organizzazione metodista sarebbe stata funzionale al fine di agevolare presso i credenti la realizzazione di buone opere:

In order to build up the flock of Christ in faith and love, I am under a necessity of uniting them together, and of dividing them into little companies, that they may provoke one another to love and good work<sup>64</sup>.

La lunga e sofferta seconda controversia con la componente calvinista del suo movimento, ma anche con persone che apertamente si dichiaravano e si dimostravano suoi avversari, fruttò a John Wesley una più adeguata comprensione dei grandi temi della grazia e dell'elezione dei santi. Ne conseguì anche, e non avrebbe potuto essere diversamente, una più matura comprensione del ruolo del bene operare nell'economia del pensiero e dell'esperienza metodista.

### 3.6

#### A mo' di conclusione

La visione di un metodismo, tanto antico quanto moderno, impegnato nella realizzazione di opere sociali, sensibile ai discorsi della politica, intesa come attenzione alla *polis*, è certamente esatta. Quella promossa dal Wesley fu una santità "sociale". Per il predicatore e riformatore inglese, infatti, non poteva neanche concepirsi un cristiano isolato: il suo posto era necessariamente nella comunità, nel circuito, nella società. La nota frase dello stesso Wesley «La mia parrocchia è il mondo» la dice lunga in tal senso. Sostanzialmente esatto mi sembra anche il collegamento tra moderno laburismo e sensibilità sociale metodista. Bisogna però stare attenti a rispettare la regola d'oro d'ogni indagine storica, secondo la quale è sempre ciò che avviene prima a influenzare ciò che segue, e non dobbiamo mai utilizzare situazioni e schemi posteriori per comprendere ciò che è anteriore. Così è del rapporto tra metodismo e impegno sociale.

Lo specifico intervento sociale del metodismo non nasce per determinazione politica o per una mera sensibilità filantropica. La teologia delle "buone opere" wesleyana si matura dapprima come esegesi scritturistica, la quale bene interpreta la dottrina paolina della giustificazione per fede

64. Ivi, p. 278.

poiché intende quest'ultima, cioè la *pistis* salvifica, necessariamente come un aspetto interiore della pratica di buone opere: due facce della stessa medaglia. Così facendo, Wesley trova un suo equilibrio tra la teologia contro-riformistica delle opere meritorie e quella riformata di una *Sola fide* intesa nella sua radicalità: non si dà una fede "sola" nel senso che questa non si estrinsechi *naturaliter* in buone opere. L'apostolo del metodismo, anche in questo caso, salta a piè pari quelli che avrebbero potuto essere i condizionamenti di una controversia che aveva sconvolto i due secoli che erano alle spalle del suo. Egli attinge alla Bibbia tramite l'esperienza della chiesa antica la quale inverava la fede autentica con la pratica delle opere buone.

Le due ondate di controversia con i calvinisti inglesi hanno fornito al metodismo la sua teologia del credere come dell'agire. Così, proprio in questo contesto e per suo merito, la disputa tra arminiani e calvinisti s'è sublimata in una peculiare teologia della santificazione, della perfezione cristiana, la quale non si conclude soltanto con una dichiarazione forense che al peccatore attribuisce la giustizia che è in Cristo. Al contrario, per Wesley il cammino della santificazione è contraddistinto dalla pratica delle buone opere poiché Dio non si limita a dichiarare santo chi ha fatto l'esperienza dello Spirito (nel linguaggio di Fletcher si direbbe: chi è stato battezzato di Spirito Santo), ma realmente ed effettivamente lo rende vittorioso sul peccato da intendersi come naturale e intima avversione a Dio, e lo mette in condizione di produrre frutti concreti, conformi alla linfa nuova che alimenta: i frutti dello Spirito, le opere di pietà e di carità. Tutto ciò, adeguatamente proiettato nel sociale, potrà produrre quegli impegni e quei cambiamenti che fanno di quella cristiana una fede valida anche per l'aldiqua.

L'impegno sociale, così come quello politico, dei metodisti è radicato nella pratica di quelle buone opere che sono le conseguenze della fede e le caratteristiche dell'esperienza di santificazione, di perfezione cristiana. Un metodismo che bene opera, però, senza tali radicamenti, cioè proiettato nel sociale senza una chiara dottrina e, più ancora, esperienza di santificazione ("perfezione cristiana"), è solo un caso di *aliud pro alio*.

# I metodisti nello spazio pubblico

Diritti e giustizia sociale fra Europa, Asia e America

A cura di Maria Fallica



Carocci editore