

INTRODUZIONE

GIOVANNI MIEGGE E LA TEOLOGIA DELLA CRISI

1. CENNI BIOGRAFICI E CRONOLOGIA INTELLETTUALE

Giovanni Miegge nacque a Savona nel 1900. Il padre proveniva dal cattolicesimo mentre la madre apparteneva a un'antica famiglia valdese. Frequentato il liceo valdese a Torre Pellice, nel 1919 si iscrisse alla facoltà di teologia valdese di Firenze. All'epoca l'orientamento della facoltà era di stampo schiettamente liberal-risvegliato, l'indirizzo teologico nei cui confronti Miegge cominciò assai precocemente a mostrare un atteggiamento critico e che durante tutta la sua attività intellettuale contrastò aspramente.

Dopo due anni di frequenza universitaria fu costretto a lasciare Firenze per motivi di salute e, tornato nelle valli valdesi, continuò gli studi da autodidatta. Nel 1926 si laureò in teologia con una tesi intitolata *La dottrina della salvezza nella teologia di Gastone Frommel*, scritto che costituisce il primo documento dell'esplicita avversione alla teologia liberale. Dal 1924, in qualità di candidato in teologia, la Tavola valdese gli affidò la cura della parrocchia di Massello dove, per motivi di salute, rimase a esercitare fino al 1930; successivamente si spostò ad Aosta e Como. Nel 1927 venne consacrato pastore.

Sempre per motivi di salute, nel 1938 fu costretto ad abbandonare la cattedra di Teologia storica e pastorale,

avuta da solo un anno, alla facoltà di teologia valdese che da Firenze era intanto stata trasferita a Roma. Non potendo sopportare altri climi, a partire dal 1941 si stabilì definitivamente a Torre Pellice eccetto il periodo in cui, dal 1952, temporaneamente ristabilito, detenne la cattedra di esegesi biblica a Roma.

I primi passi della carriera intellettuale di Giovanni Miegge risalgono al 1922, anno in cui pubblicò un articolo a favore delle otto ore lavorative¹ e uno sui rischi morali insiti nell'eccessivo entusiasmo sportivo². Il cenno a questi due brevi scritti deriva dal desiderio di mostrare come fin dagli inizi gli interessi di Giovanni Miegge, teologo e pastore, fossero ad ampio raggio e spesso intessuti di preoccupazioni sociali.

Tra il 1926 e l'inizio del 1927, sulla rivista "Conscientia", diretta da Giuseppe Gangale, significativo rappresentante del protestantesimo anti-liberale, uscì una serie di sei articoli³ il cui movente era quello di illustrare ai lettori la fede valdese nonché di spiegarne alcuni aspetti salienti quali il tema del peccato o il ruolo di Maria nella redenzione.

La prima testimonianza esplicita dell'incontro e della conseguente adesione di Giovanni Miegge al pensiero di Karl Barth, e dunque alla teologia dialettica, è rappresentato dalla traduzione, uscita presso la casa editrice Doxa nel 1928, e accompagnata da un'interessante postilla, dello scritto di Max Strauch intitolato in italiano *La teologia della crisi* che presenta e riassume il pensiero del teologo di Basilea. Sempre dello stesso anno è la *Risposta* all'inchiesta pubblicata da Doxa sulla natura di Cristo⁴.

¹ N. MIEGGE, *La valeur morale de la loi des huit heures*, "L'Écho des Vallées Vaudoises", n. 41, 13 ottobre 1922, p. 2.

² N. MIEGGE, *Sport, sport, sport*, "La Luce", n. 34, 23 agosto 1922, p. 2.

³ *Commento al «Deprofundis»* (1926), *Glorificazione* (1926), *Lettera dalle Valli* (1926), *Motivi* (1927), *Motivi di fede* (1927), *O Kyrios* (1926).

⁴ G. MIEGGE, *Risposta all'indagine Cristo Dio. Inchiesta*, Roma, Doxa, 1928.

Quello stesso anno Miegge collaborò inoltre alla neonata rivista “Gioventù Cristiana” nonché a “Gioventù Valdese”, riviste che nel 1931 si fonderanno in una sola pubblicazione che riprenderà il nome della prima e di cui Miegge sarà direttore fino alla soppressione voluta dalla censura fascista nel 1940.

L’attività intellettuale e teologica di Miegge proseguì nel 1930 con la traduzione, sempre per le edizioni Doxa, di due opere di Lutero: *Il servo arbitrio* e *La libertà del cristiano*.

Fra gli impegni teologici ebbe grande importanza la partecipazione alle «Giornate teologiche» che si svolgevano quasi ogni estate nel piccolo e antico tempio del Ciabàs nelle valli valdesi. Fra i temi di maggior interesse ricordiamo: «La vecchia e la nuova ortodossia»⁵ (1935), confronto fra teologia barthiana e teologia liberale; «Umanismo e anti-umanismo»⁶ (1942), momento centrale della questione sul finito; «Concordato e separazione nei rapporti fra Stato e chiesa»⁷ (1943) e «Confronto fra cristianesimo e marxismo»⁸ (1945).

Nel 1942 Miegge divenne direttore de “La Luce” e dal 1946 al 1948 di “Protestantesimo”, rivista valdese nata dopo la Liberazione in sostituzione di “Gioventù Cristiana”; infine nel periodo 1951-52 tornò a dirigere “La Luce”.

Nel 1946 uscì *Lutero giovane*, suo capolavoro; nel 1950 pubblicò un saggio di storia del dogma, *La Vergine Maria*; nel 1952 *Per una fede*, opera nella quale tracciava una sistematica sintesi del proprio percorso teologico e filosofico; infine, nel 1956, l’ultima opera, *L’Evangelo e il mito*, in cui confrontava e commentava la proposta teologica di Rudolf Bultmann.

Giovanni Miegge è un personaggio che si è sempre mosso su un doppio binario: il campo strettamente teolo-

⁵ La relazione si trova in “Gioventù Cristiana” IV (1935).

⁶ La relazione si trova in “L’Appello” VII (1942).

⁷ La relazione si trova in “L’Appello” VIII (1943).

⁸ La relazione si trova in “Protestantesimo” I (1946).

gico, la propria posizione di pastore, l'indagine storica della Riforma da una parte, e l'intervento nel dibattito culturale contemporaneo dall'altra, tanto a livello nazionale quanto europeo, su argomenti che spaziavano dalla politica all'etica, dalla religione alla filosofia, fino a toccare ambiti assai concreti quali la pedagogia, l'istruzione, il divorzio e così via.

Cercando di delinearne il pensiero è quindi necessario tenere costantemente presente questa doppia angolazione: da un lato il teologo, l'«addetto ai lavori», e dall'altro l'uomo di cultura, l'interlocutore delle diverse e articolate posizioni del momento. La più significativa caratteristica di Miege è infatti quella di essere rimasto in costante contatto con l'ambiente culturale laico a lui contemporaneo, contatto basato sul confronto e sul dibattito, e ciò pur appartenendo e partecipando attivamente alla realtà valdese in particolare e a quella protestante in generale.

Il coinvolgimento di Giovanni Miege nelle tematiche laiche del tempo – tanto quelle sociali e politiche quanto quelle più velatamente filosofiche, seppur in stretto contatto e in interdipendenza con le convinzioni religiose – è ciò che ne fa un personaggio di ampio respiro, le cui riflessioni presentano un interesse che va oltre la contingenza e l'ambito specifico; il legame di Miege con la società contemporanea e l'interesse per la situazione storica acquistano anzi spessore e concretezza proprio alla luce della sua riflessione teologica piuttosto che rappresentare semplicemente due livelli paralleli di attività.

In Miege sono dunque sovrapposte e spesso confuse due personalità: quella del pastore, che si pone problemi di esistenza quotidiana nonché interrogativi su come la vita di ciascuno debba diventare per essere il più possibile consona alla volontà di Dio, e quella del filosofo, del teologo puro.

Miege stesso ne è consapevole e ammette la distanza esistente fra l'uomo di chiesa e il pensatore, tra vita e

pensiero. Di seguito citiamo la risposta data da Miegge a un lettore che lamentava da una parte l'eccessivo tecnicismo di "Gioventù Cristiana" e dall'altra l'ispirazione esclusivamente barthiana:

"Gioventù Cristiana" è barthiana; direi che lo è sempre di più. Ma "Gioventù Cristiana" non è un pulpito, è una rivista: tende anzi ad essere sempre più un ritrovo di iniziati, che non temono la ricerca ardita e amano esplorare le posizioni morali e religiose più avanzate.

Comunque, a conforto di alcuni e ad ammonimento forse di altri, ma soprattutto ad evitare che si dia maggiore corpo a leggende che ne hanno già fin troppo, non sarà inutile avvertire che Miegge non è tutto in "Gioventù Cristiana". L'uomo che scrive in "Gioventù Cristiana" è complementare di un altro, che non scrive, ma predica, esorta, esercita cura d'anime, e che in quasi un decennio di ministero pastorale non ha fatto altro che voltare e rivoltare in tutti i sensi, per ostenderlo in tutte le sue facce, il prezioso cristallo dell'evangelo.

Nei confronti di quell'uomo, *questo* di "Gioventù Cristiana" è la coscienza critica che deve compiere la sua funzione anche se ingrata, arida, antipatica, e non può non apparire antisentimentale, fredda, razziocinante; perché tale deve essere la critica.

E se qualcuno domandasse perché Miegge non è tutto in "Gioventù Cristiana", risponderei che una rivista è una rivista, e la chiesa è la chiesa. E chi vuole fare di una rivista una chiesa di carta, non fa né una chiesa né una rivista⁹.

L'esigenza di filosofare non nasce così in Miegge esclusivamente dal desiderio di comprendere e giustificare determinate scelte concrete. Ne è forse prova l'estrema complessità, e a momenti l'astrattezza, del suo pensiero. Non pare perciò probabile che l'elemento filosofico si affiancasse alla vita concreta solo per spiegarne il senso;

⁹ G. MIEGGE, *Barthiana*, "Gioventù Cristiana" (1933), pp. 124-130.

piuttosto il contrario: da una profonda e articolata riflessione si dispiega un conseguente modo di essere.

Di parere diverso, a questo proposito, sembra invece essere, nella sua tesi di laurea sulla filosofia religiosa di Giovanni Miegge, Claudio Tron:

La filosofia religiosa nasce nel nostro autore da un problema pratico che si presenta innanzitutto a lui come pastore e come teologo: «Quale è l'avvenire del cristianesimo?» o addirittura, «il cristianesimo ha un avvenire?». Il Miegge si pone questa domanda di fronte alla decadenza attuale del cristianesimo che a lui pare indiscutibile¹⁰.

Tron mette in rilievo l'approccio prioritariamente pratico di Miegge, il desiderio di dare risposte e risolvere problemi relativi all'esistenza, sforzo dal quale sarebbe poi scaturita la sua filosofia religiosa.

Prima di formulare un'ipotesi circa il dilemma sulla priorità in Miegge della vita o del pensiero, desideriamo operare un'ulteriore distinzione: ossia, non si tratta di mettere teologia e filosofia da una parte ed esistenza concreta ed etica dall'altra. Data la natura della teologia dialettica che Miegge fa sua¹¹, questa non può essere messa su un piatto della bilancia insieme ad altre alternative. In Miegge la teologia è un apriori, separato tanto

¹⁰ C. TRON, *La filosofia religiosa di Giovanni Miegge*, tesi di laurea, Università degli studi di Torino, a.a. 1963/1964, pp. 23-24.

¹¹ Ecco l'inizio del commento di Miegge alla *Teologia della crisi* secondo M. Strauch: «L'esposizione da me tradotta in italiano, del pensiero di Karl Barth, in cui la "teologia della crisi" è presentata in tutta la forza polemica, e con il "pathos" profetico della sua prima formulazione nell'ormai famoso "Commento ai Romani", è l'opera di un discepolo entusiasta. Ma non si può dire che l'entusiasmo del discepolo nuoccia alla oggettività della esposizione. Forse, anzi, soltanto la congenita affinità di un discepolo poteva rendere senza deformarla la enigmatica complessità della teologia dialettica» (G. MIEGGE, *Riflessioni del traduttore*, in: M. STRAUCH, *La teologia della crisi*, Roma, Doxa, 1928, p. 94).

dalla filosofia quanto dalla vita pratica, qualcosa di superiore e di assoluto che contiene e condiziona allo stesso modo vita e pensiero. Per Miegge infatti teologia non significa *scientia de Deo*, ma è l'ambito e la condizione per la comprensione autentica dell'esistenza umana, che include tanto la dimensione etico-morale, pratica, quanto la riflessione filosofico-razionale, teorica.

Il problema si pone dunque in termini assai differenti: realmente in Miegge la riflessione sull'esistenza e l'esistenza stessa sono esiti teologici? Che rapporto vi è quindi fra loro? È alla luce di questa impostazione che viene rifiutata tanto l'opzione che vede l'urgenza pratico-etica darsi un apparato teorico di sostegno quanto quella che interpreta la scelta morale come conseguenza di una posizione filosofica.

A partire dalla tesi su Frommel, i primissimi scritti di Miegge sono concettualmente molto densi e, benché sia sempre presente l'appello a una condotta che rispecchi le sue convinzioni religiose, è difficile pensare che sia stata la prima la spinta all'elaborazione intellettuale di queste ultime. Un esempio, tratto dallo scritto sulla natura e la divinità di Gesù, *Cristo Dio. Inchiesta*, può aiutare a comprendere questa sensazione. Allora ventottenne, Miegge affrontava l'argomento in modo rigorosamente «scientifico». Si trattava di pronunciarsi sulla reale esistenza storica di Gesù in contrapposizione all'ipotesi mitica nonché sulla sua eventuale doppia natura, umana e divina. Miegge comincia con l'analizzare la metodologia e gli oggetti della critica storica:

Sin da quando l'indagine storica affrontò il problema di Cristo prescindendo dai dati della fede, istintivamente il suo problema è stato questo: comprendere come un uomo, Gesù, sia stato creduto Dio senza esserlo. Oggi il problema è invertito; e ci si domanda come un Dio sia stato creduto uomo senza esserlo¹².

¹² G. MIEGGE, *Risposta all'indagine Cristo Dio. Inchiesta*, Roma, Doxa, 1928.

Affronta poi il contesto storico contemporaneo:

Negli Evangelii pulsa una vita, vibra un pensiero che ti afferra, con l'energia di una possente personalità. Non basta per la fede? Le esigenze biografiche della fede, in un secolo di concretezza storica e di positivismo come il nostro, sono state probabilmente sopravvalutate. Una biografia di Gesù la chiesa non l'ha mai avuta. Non era dunque necessario che l'avesse¹³.

Infine, e più estesamente, passa a parlare con chiara impostazione barthiana della teologia paolina:

La crisi della via di Damasco, monumento insigne di grazia imprevedibile, è condizionata e determinata nel suo decorso dalla credenza alla realtà della crocifissione e della conversione dello scandalo in oggetto di fede¹⁴.

In quest'ultima parte Miegge parla da teologo puro. Seguono poche altre righe in cui esprime recisamente l'antimisticismo della posizione descritta. L'unico appello pragmatico, l'unico cenno sul versante della condotta pratica di questo scritto, concettualmente denso e complesso, per nulla discorsivo ma serratamente e quasi polemicamente dimostrativo, riguarda la croce, come la si dovrebbe vedere dopo due secoli di ammorbidente da parte della teologia liberale:

La possibilità di questa compenetrazione dell'umano e di realtà sovrumane [l'incarnazione], e della «scoperta» di esse è l'eterno enigma della fede cristiana. La necessità di questa scoperta è la sua croce perenne. Per essa il credente deve camminare sulla lama di rasoio di una storicità affermata e al tempo stesso trascesa, necessaria ed insufficiente. A destra e a sinistra si aprono le voragini del positivismo storico e dell'idealismo mitolo-

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

gico. Ha un significato profondo il fatto che per secoli il cristianesimo è vissuto unicamente della croce: il solo fatto della vita di Gesù affermato dal simbolo apostolico. E non è detto che la croce, nella sua grande, tragica interpretazione paolina non debba tornare ad essere, dopo tanta dissipazione liberale, il centro della fede¹⁵.

Poiché non vi è traccia della dimensione etica o morale né di indicazioni utili a mettere in pratica tale suggerimento, è ancora più interessante notare che all'epoca della stesura di questo scritto Miegge era già pastore da quattro anni, a Massello, piccola località alpina dove si dedicava a tempo pieno a un ministero faticoso e ricco di problemi di ordine quotidiano, occupandosi dell'educazione religiosa dei bambini nonché della guida spirituale degli adulti.

Dato il contesto biografico a stretto contatto con la dimensione reale della vita, se l'impostazione intellettuale di Miegge fosse stata di derivazione pratica si crede probabile che in uno scritto come *Cristo Dio* sarebbe emerso qualcosa di maggiormente edificante.

Per contro, non va dimenticato che fin dai primi anni del suo ministero Miegge continuò a comporre numerosi scritti pastorali, opuscoli per i fedeli, brani di catechesi, consigli sulla condotta morale, risposte a elementari interrogativi teologici e persino libri per bambini.

È necessario non scegliere mai definitivamente fra questi due livelli di attività né cercare di creare forzatamente fra essi una gerarchia organizzata in un sistema di cause ed effetti. Miegge mostra una personalità multiforme e complessa, e forse proprio per questo il suo così significativo apporto teorico – probabilmente il più significativo nella cultura protestante italiana della prima metà del secolo – è oggi quasi completamente ignorato: viene sempre ricordato l'uomo, al più il pioniere del barthismo in Italia, difficilmente il teologo e il filosofo.

¹⁵ *Ibidem*.

In merito alla questione di un'eventuale preminenza in Miegge della dimensione teorica o, al contrario, di quella pratica, è possibile aggiungere alcune riflessioni partendo dalla scelta del titolo di due suoi scritti. È forse un'indicazione arbitraria, anche perché si tratta di due opere molto diverse fra loro quanto a contenuto, portata e datazione: *Per una fede* e *Io so in chi ho creduto*. La prima, risalente al 1952, è l'opera maggiormente sistematica e intenzionalmente di più denso contenuto filosofico di Miegge, quasi a tirare le somme di una vita di pensiero; la seconda è un opuscolo di letteratura edificante scritto nel 1941 a uso della comunità dei fedeli. Forse proprio per la grande distanza esistente fra i due scritti, è interessante soffermarsi sulle scelte terminologiche quale spia della posizione teorica di Giovanni Miegge.

Che cosa prevale o viene prima in Miegge, la teoria o la pratica? L'etica suscita una riflessione su se stessa che diventa l'apparato filosofico del nostro autore? Oppure le convinzioni filosofiche, testimoniate già al tempo della tesi, ossia nel 1926, lo vincolano a scelte concrete a esse coerenti? Ovvero, infine, fra queste non c'è legame e si tratta di due aspetti distinti, qualitativamente irriducibili l'uno all'altro ma presenti in parallelo in un'unica personalità?

Queste domande coinvolgono anche riflessioni sul ruolo che la razionalità e la morale hanno nella vita umana, senza dimenticare che in Miegge l'essere umano è sempre inteso in rapporto alla divinità:

L'uomo, e con esso il mondo, si trova in una relazione con Dio in cui Egli è il soggetto,[e] tale relazione costituisce la verità profonda dell'uomo e del mondo, e i suoi valori, come le sue esigenze, hanno un significato soltanto in quel rapporto¹⁶.

In entrambi i titoli citati, l'elemento centrale è la fede.

¹⁶ G. MIEGGE, *Per una fede*, Torino, Claudiana, 1991, pp. 24-25.

In *Per una fede* questa è presente come finalità, in *Io so in chi ho creduto* come uno stato che preesiste all'atto di sapere: prima si crede e poi si sa, quindi si pensa ciò che si crede¹⁷.

In entrambi i casi, il sapere, il pensare, stanno in mezzo, racchiusi dalla fede, e non costituiscono un passaggio intermedio che dall'assenza di fede porta al raggiungimento della stessa (o viceversa). In Miegge, il principio dominante è dunque la fede, non il pensiero né l'esistenza concreta, perché la fede non è né l'uno né l'altra. La fede è un libero dono della volontà di Dio, datoci dal di fuori dell'esistenza, e non necessariamente, irraggiungibile con mezzi propri o con la volontà. La fede viene *prima* del pensiero perché è data, ed è *oltre* il pensiero perché laddove i mezzi della ragione non arrivano c'è soltanto la tensione impotente verso l'eterno, ossia appunto un atto di fede.

Con questa analisi si giunge ad affermare una coincidenza fra fede e teologia (ben distinta invece dalla filosofia), e ciò in quanto la prima è qui interpretata come contenuto e presupposto della seconda. Per comprendere meglio che cosa si intende è necessario non scordare la definizione di teologia data da Miegge:

La teologia è *fides quaerens intellectum*, secondo la bella definizione di Anselmo: fede in cerca della piena consapevolezza di sé. Non una riflessione, non dall'esterno della fede, da una immaginaria posizione di imparzialità, che le toglierebbe il diritto di parlare nella chiesa, e forse la possibilità stessa di intendere quello di cui vorrebbe parlare; ma meditazione nell'interno della fede, scienza credente¹⁸.

¹⁷ «Che intende fare Miegge con questo scritto e dire col “per” del titolo che ha scelto di dargli? Intende se ben comprendiamo, formulare una proposta ed indicare un percorso [...]. Ma questa proposta di fede, questo percorso di pensiero, più che offerti e presentati, sono rivissuti, personalmente assunti come impegno esistenziale» (G. TOURN, *Introduzione*, in: G. MIEGGE, *Per una fede* cit., 1991, p. II).

¹⁸ G. MIEGGE, *Natura e dignità della teologia*, “Gioventù Cristiana”

La teologia è un pensare che parte dalla fede e arriva alla fede, che pur utilizzando le medesime categorie razionali, non si identifica con la filosofia e si discosta inoltre dalla definizione tradizionale in quanto, come si è visto, Miegge nega che il suo fine sia comprendere la natura di Dio.

L'uso delle categorie razionali, comuni alla filosofia, porta facilmente alla confusione dei due ambiti, ma mentre la filosofia speculativa si muove alla ricerca di risposte, la teologia parte da una risposta già data, la fede, e il suo scopo è quello di spiegare tale risposta. Non si tratta di indagare bensì di chiarire ciò che la rivelazione e il dogma forniscono a priori come definitivo.

L'urgenza filosofica nasce dunque da una domanda, e lo stesso atteggiamento filosofico discende dalla domanda universale che l'umanità si pone su se stessa. La teologia si muove invece a partire da una risposta data, assoluta, che giunge agli esseri umani dal di fuori e conferisce senso a tutta la loro esistenza: la fede, vista esclusivamente come dono di Dio, non come conquista personale o frutto della volontà.

Alla luce di questa precisazione è più chiaro ciò che allontana teologia e filosofia nonostante la comune connotazione razionalistica. La teologia sta al di sopra di ogni altra manifestazione umana, tanto legata all'attività teorica speculativa quanto appartenente all'ambito dell'esistenza concreta, etica, morale o quotidiana. L'oggetto della teologia, ossia la fede, sovrasta l'esistenza e la illumina in ogni suo aspetto, in ogni sua manifestazione.

La sola differenza tra il nostro e l'altrui filosofare sarà che [...] il nostro [...] muoverà dalla convinzione di aver ricevuto una risposta di tale importanza, da doverne fare il primo principio di tutti i nostri pensieri¹⁹.

(1937), pp. 137-150.

¹⁹ G. MIEGGE, *Per una fede cit.*, 1991, p. 43.

A tale proposito è interessante confrontare questa posizione con la definizione della differenza fra teologia e pensiero speculativo data da Antonio Banfi, il quale, come è noto, aveva dimestichezza con le posizioni teologiche protestanti contemporanee essendo stato tra i primi a introdurre Karl Barth in Italia, avendo collaborando con “Conscientia”²⁰ e tradotto per Doxa *L’ora* di Kierkegaard, opera e autore che influenzarono profondamente la riflessione di Barth²¹:

Benché non sia facile fissare concretamente i limiti dei due campi, è necessario considerare separatamente il concetto di Dio nel campo teologico e il suo sviluppo nella speculazione filosofica. Ogni teologia è sempre lo svolgimento di un sistema concettuale sulla base di una concreta esperienza o tradizione religiosa assunta come assolutamente valida [...]. Anche là dove – come nelle religioni superiori – raggiunge un piano di maggiore universalità, il pensiero teologico rimane vincolato al principio dell’assoluta validità dell’esperienza religiosa o dei suoi momenti, o, in altri termini, della realtà eminente di Dio²².

Nel pensiero di Miegge, il vincolo «dell’assoluta validità

²⁰ Tutti i ritratti di filosofi e teologi (Kierkegaard, Ritschl, Leibniz, Böhme, Barth ecc.) stesi da BANFI e riportati sia in *Filosofi contemporanei* sia in *Esperienza religiosa e coscienza filosofica* erano apparsi su “Conscientia” tra il 1925 e il 1926. In particolare, i saggi *Böhme*, *Leibniz*, *Kierkegaard* e *Renouvier* facevano parte della rubrica «La Riforma e il pensiero europeo» costituita da numerosi (in tutto ventiquattro) brevi articoli monografici su altrettanti filosofi occidentali nei quali si tentava di rintracciare l’anima protestante.

²¹ S. KIERKEGAARD, *L’ora. Atto d’accusa al cristianesimo del regno di Danimarca*, a cura di A. BANFI, Milano, Doxa, 1932 (la medesima traduzione venne ripubblicata negli anni Cinquanta dalla casa editrice Bocca, a cura di M. Dal Pra). Per Doxa Banfi scrisse, tradusse o curò inoltre i seguenti testi: BANFI, ROSSI e VITALE, *Ricerche sull’amor familiare*, Roma, Doxa, 1927; P. TILLICH, *Lo spirito borghese e il kairós*, Roma, Doxa, 1929; G. SIMMEL, *Rembrandt*, Roma, Doxa, 1931.

²² A. BANFI, *Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, Urbino, Argalia, 1967, p. 70.

dell'esperienza religiosa [...] della realtà eminente di Dio» è per l'appunto costituito, in altri termini, da rivelazione, dogma e fede: la risposta, data e non cercata, sullo sfondo della quale si muove la «meditazione» (più che la «riflessione») teologica.

Banfi prosegue mettendo in luce come, trasformando l'esperienza religiosa in categoria universale della ragione, il pensiero teologico finisca inevitabilmente per vanificare la certezza immediata, antecedente alla riflessione, della fede. Dal punto di vista di Miegge e del barthismo è proprio questo il limite della teologia naturale e dell'atteggiamento razionalistico che molto ha improntato di sé la teologia liberale, trasformando la meditazione teologica in strumento di ricerca e non solo di comprensione, ossia, insomma, in «filosofia della religione». Secondo la radicale posizione dei teologi della crisi, lo stesso cercare di comprendere Dio è empio. Per Miegge l'oggetto della teologia è l'uomo, la sua fede, il suo tendere a Dio, non Dio stesso.

Con questi presupposti, la teologia dialettica può avvalersi degli strumenti della ragione senza tradire l'assunto aprioristico della fede quale unico strumento per avvicinarsi alla verità.

La fede è perciò presupposto e fine dell'esistenza e del pensiero, quale inizio e fine fuori di essa, ed essendo dono di Dio è altrimenti irraggiungibile. Ciò significa che la vita umana è fondata su qualcosa che la trascende e che l'uomo sfugge razionalmente a se stesso perché, in quanto «creatura», ha la propria essenza in Dio e non in sé.

La dimensione divina sopravanza infinitamente quella umana, Dio precede eternamente l'uomo, lo crea e gli dà la fede come unico strumento per rapportarsi a Lui. Al termine dell'esistenza, alla fine della storia umana, la storia sacra in cui questa è contenuta e da cui è connotata in ogni suo aspetto, si compie con l'avvento del Regno di Dio, cui l'uomo tende esclusivamente attraverso la fede. La fede è dunque origine e meta ultima, su cui

l'uomo non ha alcun controllo né potere, abbandonato nelle mani di Dio. La schiavitù e la passività dell'uomo sono dovute al suo sostanziale non appartenersi. Riflettere sull'uomo è perciò sempre riflettere sulla relazione impossibile e paradossale fra questo e Dio. L'uomo è «peccato», per capirlo bisognerebbe capire il peccato, ma il peccato non è un evento umano bensì una mancanza di fronte a Dio, l'Inconoscibile. Solo dal punto di vista del divino è possibile definirne natura e portata. Se dunque il senso dell'uomo coincide con il senso inindagabile della caduta, la filosofia non dispone degli strumenti per comprenderlo.

A rigor di termini, la conoscenza della vera natura (ideale) dell'uomo, e anche della colpa, nel senso del dogma cristiano, è un dato della coscienza cristiana, non della conoscenza «filosofica». Noi non conosciamo il nostro vero dover essere – e quindi la nostra caduta da esso – se non in presenza dell'Iddio vivente e nella pienezza della sua rivelazione²³.

Tracciati i limiti dell'attività del pensiero, resta da definire la concreta possibilità d'azione di un'umanità che non si appartiene né si comprende: questa non si risolve per Miegge in una negazione ma consiste nel rendersi concretamente disponibili all'ascolto della Parola di Dio, all'impegno nel mondo, all'amore verso la natura e gli esseri umani, poiché respingere l'opera di Dio non sarebbe consono alla sua volontà. La valutazione positi-

²³G. MIEGGE, *Colloquio con Carlo Massantini* in: "Gioventù Cristiana", 1934, pp. 62-65. È interessante l'analogia con la posizione di Dante a proposito della «capacità» della filosofia di «dimostrare» le verità della fede. Nonostante la vicinanza alla teologia scolastica e al pensiero di Tommaso d'Aquino, benché con frequenti sfumature agostiniane, l'Alighieri svaluta il ruolo e le potenzialità della razionalità di fronte alla rivelazione: «La larga ploia / de lo Spirito Santo, ch'è diffusa / in su le vecchie e in su le nuove cuoia, / è silogismo che la m'ha conchiusa / acutamente sì, che 'nverso d'ella / ogni dimostrazion mi pare ottusa» (DANTE, *La divina commedia, Paradiso*, XXIV, 91-96).

va del finito e l'agire concretamente in esso non solo non contraddicono il pessimismo antropologico proprio della teologia della crisi, caratterizzata da un intransigente teocentrismo, bensì rispecchiano una posizione rigidamente dogmatica, poiché godere del creato e agire in esso cristianamente è un atto di fede, una sospensione del proprio umano giudizio in favore di quello di Dio.

2. L'ADESIONE ALLA TEOLOGIA DI KARL BARTH

Miegge esordì sulla scena del dibattito culturale della prima metà del Novecento come «discepolo»²⁴ di Karl Barth²⁵, la cui teologia, all'inizio degli anni Venti, comincia a essere conosciuta in tutta Europa.

²⁴ A proposito del riconoscimento da parte di Miegge di Barth quale maestro proprio nonché della gioventù protestante italiana, cfr. V. VINAY, *Giovanni Miegge e la sua generazione*, "Protestantesimo" XVII (1/1962), p. 13.

²⁵ K. Barth (Basilea, 1886-1968) fu docente di teologia a Gottinga (1921), Münster (1925) e Bonn (1930). Privato nel 1935 della cattedra a causa dell'impegno antinazista, fece ritorno a Basilea dove insegnò fino al 1962. La teologia di Barth trae la propria origine da tre motivi principali: in primo luogo l'opposizione alla teologia liberale, di derivazione tardo-kantiana, per la sua impostazione umanistica e antropocentrica; in secondo luogo il recupero del pensiero originario dei Riformatori, specialmente quello di Calvino; in terzo luogo l'opposizione al titanismo insito nel mito dell'«uomo nuovo», proprio del nazismo, esito ultimo, secondo Barth e i barthiani, dell'ottimismo filosofico nato e sviluppatosi negli ultimi due secoli. (Le radici della teologia di Barth si rintracciano in autori quali Kierkegaard e Dostoevskij, negli scritti di Lutero e Calvino nonché nell'opera teologica di C. Blumhardt e F. Overbeck). La teologia di Barth si diffuse, dapprima in Germania, a partire dalla pubblicazione del *Römerbrief* (1919, 2ª edizione rielaborata 1922). I principali rappresentanti della teologia barthiana in Europa restano: E. Thurneysen, F. Gogarten, E. Brunner. In Italia la nuova teologia trovò nella rivista "Conscientia" – di cui dal 1924 fu redattore capo G. Gangale, pensatore calabrese, cattolico di nascita (benché la madre fosse di confessione greco-ortodossa) ma convertitosi al protestantesimo dopo un lungo periodo di ateismo – il suo principale mezzo di diffusione. Successivamente alla soppressione di "Conscientia" ad opera della censura fascista, Gangale fondò la casa editrice Doxa (Roma-Milano, 1927-32), con la quale prose-

Nel primo dopoguerra, il pensiero di Barth suscitò interesse anche in ambienti più latamente filosofici in quanto contempla temi che rispecchiavano e rispondevano al sentimento di profonda crisi, sia morale sia ideologica, che in quegli anni investiva l'Europa²⁶.

I contenuti della «teologia della crisi» – espressione che, insieme a «teologia dialettica», venne a designare il pensiero di Barth – si contrappongono, polemicamente e con grande vigore, quasi con aggressività, a ogni esito di ideologie, filosofie e teologie di stampo «ottimistico»: le eredità, insomma, di umanesimo, illuminismo, kantismo, idealismo, positivismo e storicismo.

Dalla restaurazione del 1815 alla guerra mondiale, la cultura tedesca, e la europea da questa trainata, son vissute nell'ambito di quelle risultanze e problemi sopravanzati all'inesorabile vaglio delle *Critiche* kantiane sui principi del Seicento e del Settecento. Così i problemi della pratica si presentavano all'Ottocento nelle forme e nei fini di illuminate mitologie moralistico-sociali, più o meno corrette sulla malriuscita esperienza della

guì la divulgazione dei contenuti del protestantesimo anti-liberale. Dal 1931, «organo ufficiale» del barthismo diventò la rivista "Gioventù Cristiana", di cui, da quell'anno, fu direttore Miegge. Soppressa a sua volta dalla censura, nel 1941 venne sostituita da una nuova testata, "L' Appello", la cui pubblicazione cessò nel 1943. La prima recensione del *Römerbrief* (1926) si deve ad A. Banfi. Un altro pensatore non appartenente al protestantesimo che si interessò criticamente a Barth è P. Martinetti, che dedicò alcune riflessioni alla concezione barthiana della natura dialettica del rapporto tra finito e infinito nel saggio *Ragione e fede* (1934) e che nel 1941 recensì il commento all'Epistola ai Romani del teologo. Il maggior interprete del barthismo in Italia resta senz'altro G. Miegge, il cui primo lavoro in questo senso è la traduzione di M. STRAUCH, *La teologia della crisi*, Roma, Doxa, 1928, dove figura anche un'interessante nota del traduttore.

²⁶ «Quando Barth diceva, che Dio è la crisi di tutti i nostri valori, questa affermazione sembrava immediatamente evidente ad una generazione che aveva – o credeva di avere – chiarissima l'idea della crisi totale: s'era negli anni tra il 1920 e il 1925!» (G. MIEGGE, *La teologia dialettica nel pensiero di Piero Martinetti*, "L' Appello", 1942, pp. 1-11).

Rivoluzione francese e più o meno temporalizzanti il kantiano Regno dei fini; e, d'altra parte, i massimi problemi dell'essere e del conoscere navigavano in un misticismo che, preso atto della fenomenicità del mondo, finiva con l'appagarsi di se stesso e col nutrirsi del proprio fervido cuore: in modi diversi che vanno dal pietismo edificante di Jacobi, all'Io creatore di Fichte e alla pacata ebbrezza logica di Hegel: antropocentrismo, soggettivismo, direbbe Barth²⁷.

Ogni interpretazione della realtà che ponga al centro l'uomo, protagonista di un universo in continua e positiva evoluzione, in un rapporto di armoniosa continuità con un Dio nel quale sostanzialmente si identifica, era respinto dalla nuova teologia.

Pur essendo impostato in chiave strettamente teologica, il discorso barthiano non poteva non far presa su animi che dividevano profondamente tale sentimento di crisi e sfiducia nei confronti dell'ottimismo razionalistico.

Il principale interlocutore del barthismo era perciò la «teologia liberale», o «protestantesimo moderno», esito tanto della filosofia morale di Kant quanto dei movimenti pietistici sorti in ambito riformato nel Settecento. La progenitrice della teologia liberale era però identificata, risalendo ancora più indietro, nella mentalità umanistica in generale, sostanzialmente antropocentrica, alla quale già Lutero e Calvino, al sorgere della Riforma, si erano opposti.

La teologia della crisi contrapponeva all'antropocentrismo il teocentrismo, alla *theologia gloriae* la *theologia crucis*, a ogni valore umano Dio e la sua volontà, al finito l'eterno, inconoscibile e irraggiungibile, a ogni pretesa di conoscenza o di avvicinamento a Dio la fede. Insomma, kierkegaardianamente, Dio è il totalmente altro.

²⁷ G. GANGALE, *Spiegazione*, in: M. STRAUCH, *La teologia della crisi*, a cura di G. MIEGGE, cit., pp. 3-4.

O Dio è Colui che è altro dall'uomo, Colui che è completamente altro, non come un essere neutrale, ma come una persona, o non è veramente Dio. E se è veramente Colui che è altro dall'uomo, Egli solo può rivelare il Suo segreto. «Non farti immagine alcuna di Dio»²⁸, perché è imparagonabile ad ogni altro essere²⁹.

Da questa concezione del divino, l'umanità viene annullata in un baratro di impotenza e peccato dal quale soltanto Dio può risollevarla con la grazia del perdono³⁰.

La teologia liberale aveva invece operato una considerevole umanizzazione della teologia nonché l'esclusione da questa di ogni valenza normativa esterna all'uomo, sostituita dal metro morale dell'interiorità individuale³¹.

Per comprendere appieno questa sostituzione di punto di vista è interessante la definizione data da Rudolf Bultmann³² della teologia liberale nonché della critica opposta dal rinnovamento barthiano:

²⁸ Perché Egli è il «verace specchio / che fa di sé pareglio a l'altre cose, / e nulla face a lui di sé pareglio» (Dante, *La divina commedia, Paradiso*, XXVI, 106-108).

²⁹ G. MIEGGE, *Protestantesimo e spiritualismo*, Torino, Claudiana, 1964.

³⁰ «Il tuo perdono riafferma e ribadisce il mio peccato e la tua santità, il mio esser nulla e il tuo esser tutto» (G. MIEGGE, *Commento al «De profundis»*, "Conscientia", n. 40, 1926, p. 2).

³¹ «Sarebbe difficile, intanto, fare una sintesi più rapida dei punti fondamentali della teologia liberale: valori umani, etici, religiosi, storici, esperienza umana del divino» (C. TRON, *Giovanni Miegge: voce caratteristica del protestantesimo italiano, Introduzione* in G. MIEGGE, *Dalla «riscoperta di Dio» all'impegno nella società*, a cura di C. TRON, Torino, Claudiana, 1977).

³² Teologo protestante tedesco (1884-1976), negli anni Venti collaborò alla rivista che all'epoca era il massimo organo della teologia dialettica, "Zwischen den Zeiten". A partire dal 1924 si staccò da Barth e concepì un programma di demitologizzazione dell'Evangelo con l'intento di sostituire all'arcaicità del mito biblico una lettura della Parola di tipo «esistenziale». Il suo pensiero fu profondamente influenzato da Heidegger. In merito alla proposta esegetica bultmanniana, cfr. G. MIEGGE,

L'oggetto della teologia è Dio e la critica contro la teologia liberale è che essa non si è occupata di Dio, ma dell'uomo. Dio significa la radicale negazione, l'annullamento dell'uomo; la teologia, il cui oggetto è Dio, può perciò avere come suo contenuto soltanto la parola della croce; ma questo è uno scandalo per l'uomo. Così la critica contro la teologia liberale è che essa ha cercato di sottrarsi a questo scandalo o di indebolirlo³³.

Accettare, arrendersi allo scandalo che la fede comporta significa rinunciare a sé, abbandonare le convinzioni e i parametri alla cui luce l'esistenza umana ha senso e valore; in primo luogo, rinunciare a capire affidandosi completamente alla Parola di Dio, senza la pretesa di arrivare a conoscere la Sua volontà ma con la ferma intenzione di accettarla incondizionatamente.

Nella critica al protestantesimo moderno ha grande spazio la rilettura delle Scritture in una chiave nuova, di «ascolto» concreto, dalla parte dell'uomo, in contrapposizione all'evoluzione della critica esegetica ottocentesca volta a ridimensionare e umanizzare il messaggio biblico:

La critica biblica liberale, di ispirazione idealistica, vedeva negli Evangelii soprattutto un contenuto di sapienza umana e fraterna, che cercava di isolare dal suo contesto escatologico e soteriologico, considerato, come storicamente contingente³⁴.

Non si tratta, da parte della teologia della crisi, di un atteggiamento di rifiuto nei confronti degli sviluppi della

L'Evangelo e il mito nel pensiero di Rudolf Bultmann, Milano, Comunità, 1956.

³³ R. BULTMANN, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, in: *Glauben und Verstehen*, vol. I, Tübinga, J.C.B. Mohr, 1965-66, p. 2 (trad. it. *Credere e comprendere*, vol. I, Brescia, Queriniana, 1977, p. 2).

³⁴ G. MIEGGE, *L'Evangelo e il mito nel pensiero di Rudolf Bultmann*, Milano, Comunità, 1956, p. 23.

metodologia esegetica storicistica; benché questi fossero anzi mantenuti e apprezzati, proprio nell'approccio alle Scritture è visibile la divergenza di fondo fra teologia liberale e teologia della crisi.

Si deve riconoscere che il solo metodo praticabile per accertare i fatti del passato, e quindi anche il vero significato dei documenti biblici, è la critica storica. La nuova ortodossia non vuol essere un rifiuto della critica storica, ma un passo avanti nella sua stessa linea. Ciò che è contrario ad ogni sano metodo storico, è attribuire a documenti antichi un significato moderno, come la storiografia liberale spesso ha fatto con l'Evangelo [...]. Ma inversamente: nonostante la conoscenza storica che se ne può avere, i documenti biblici restano lettera morta per chi non riconosce in essi la sua situazione presente di uomo davanti a Dio³⁵.

L'approccio al testo sacro della teologia della crisi non si discosta solamente dal metodo della critica storica; anche l'interpretazione liberal-pietistica, influenzata dal romanticismo, viene considerata inautentica per il carattere antropocentrico. La concezione che della Scrittura ha Schleiermacher è infatti estremamente lontana da quella barthiana.

Può stupire che Schleiermacher sia citato come rappresentante esemplare di una posizione tanto in contrasto con il pensiero di Barth, in quanto il «romanticismo religioso» e l'ermeneutica caratteristici del suo pensiero costituiscono un elemento di distacco dal razionalismo moderno e quindi potrebbero rappresentare un punto di contatto con la teologia barthiana. In realtà, invece di avvicinarlo, entrambi questi aspetti allontanano Schleiermacher da Barth. Karl Barth rifiuta l'atteggiamento razionalistico, ma non in chiave misticheggiante bensì allo scopo di

³⁵ G. MIEGGE, *Tesi della nuova ortodossia*, (Tesi X e XI), "Gioventù Cristiana" (1935), pp. 163-171.

sottolineare il carattere inindagabile, con ogni mezzo, compreso il sentimento e l'intuizione, della natura divina. Inoltre il metodo ermeneutico di Schleiermacher costituisce proprio l'opposto dell'atteggiamento di Barth di fronte alle Scritture, delle quali il teologo di Basilea propone una lettura dogmatica e attuale evidenziandone l'aspetto di contingenza contro il relativismo soggettivistico. La concezione dell'Evangelo è dunque ciò che allontana maggiormente i due teologi: mentre per Barth questo è il solo mezzo per cercare Dio e Cristo, l'unico punto di contatto, storicamente concreto, tra finito ed eternità, per Schleiermacher

[...] il criterio non è l'Evangelo bensì la coscienza religiosa. Può essere utile e stimolante, ma non è necessario di una necessità decisiva, riferirsi al fatto di Cristo, [...] in quanto l'uomo ha già in se stesso tutte le premesse per stabilire il proprio rapporto con Dio e il senso della vita³⁶.

Proprio per questa centralità dell'essere umano e della sua coscienza, Schleiermacher è escluso dagli antecedenti filosofico-teologici di Barth, e

[...] questo decreto di espulsione dal campo degli schietti teologi, getta un primo raggio di luce su ciò che vuol essere la teologia di Barth, cioè un richiamo al primitivo punto di vista metodologico della teologia protestante che era realmente teologia, e non quello a cui l'ha ridotta lo Schleiermacher, araldo del romanticismo religioso: fenomenologia della coscienza religiosa, e, però, antropologia. Perciò Barth rifiuta di riconoscere lo Schleiermacher come riformatore della teologia protestante e padre della fede; [...] perché, insomma, il metodo schleiermacheriano ha posto come tema alla teologia la

³⁶ V. SUBILIA, *Il protestantesimo moderno tra Schleiermacher e Barth*, Torino, Claudiana, 1981, p. 20.

funzione, l'umano, il soggetto religioso, e con ciò ha messo in disparte il suo oggetto proprio, la cosa, l'oggetto religioso stesso³⁷.

Scriveva Schleiermacher:

Ogni Sacra Scrittura non è che un mausoleo della religione, un monumento attestante che un tempo c'era stato un grande spirito che ora non c'è più. Ha religione non chi crede a una Sacra Scrittura, ma solamente chi non ne ha bisogno e sarebbe anzi capace di comporne una egli stesso³⁸.

Tale posizione invita a una relativizzazione massiccia del messaggio biblico, a trasformarlo nell'esposizione, da parte dei predicatori, della propria esperienza spirituale interiore, escludendo la valenza storicamente concreta della Scrittura, fondamentale per la teologia della crisi, in quanto cronaca veridica degli «interventi» di Dio nel mondo.

Ci si trova così di fronte a una totale introiezione della Parola di Dio che viene perciò a perdere la propria oggettività, alla quale la fede del singolo è elemento sostanziale. Per la teologia rinnovata del barthismo, la Scrittura è *veramente* la Parola di Dio e la fede l'unica modalità con la quale l'essere umano può accostarvisi.

La perentoria proposta di Barth era dunque quella di abbandonare l'attenzione riservata negli ultimi due secoli all'essere umano e alla sua dimensione interiore, concentrandosi esclusivamente su Dio.

La convinzione fondamentale che ha mosso Barth e a cui Barth è giunto dopo un lungo travaglio e dopo successive correzioni di rotta, è che la possibilità di conosce-

³⁷ M. STRAUCH, *La teologia della crisi*, a cura di G. Miegge, cit., pp. 11-12.

³⁸ F. SCHLEIERMACHER, *Reden über Religion*, Braunschweig, 1979, p. 122 (trad. it. *Discorsi sulla religione*, Firenze, Sansoni, 1949, p. 79).

re realmente Dio può essere data soltanto da Dio stesso nella sua Parola, che non è immaginata come tale dall'uomo, non è una costante interiore, psicologica, spirituale, mistica, presente o sviluppabile in ogni uomo, ma l'avvenimento irripetibile, nella sua piena discutibilità e contestabilità, di Gesù di Nazareth³⁹.

La parziale derivazione della teologia della crisi dalla filosofia di Kierkegaard aiuta a spiegare perché il pensiero di Barth venisse accolto e conosciuto, ad esempio in Italia, più da pensatori laici che non in ambito protestante⁴⁰.

Della filosofia di Kierkegaard, Barth non accoglie però la dimensione individuale, privata, della religiosità ma ne fa una proposta teologico-dogmatica concreta e con una spiccata valenza ecclesiologica e, operando un salto di due millenni, indica come propria fonte principale Paolo.

Avvicinarsi a Paolo non già con l'indifferente compostezza di uno spettatore, ma come uno che si interessa effettivamente al suo pensiero; rendere trasparente la parete che divide il ventesimo secolo dal primo; lasciar fluire liberamente da quel passato al nostro presente la parola spontanea di ciò che è di tutti i tempi; ecco il proposito di Barth⁴¹.

³⁹ V. SUBILIA, *Il protestantesimo moderno tra Schleiermacher e Barth*, cit., p. 121.

⁴⁰ A testimonianza delle resistenze incontrate dal barthismo, per esempio in ambiente valdese, più incline a posizioni vicine al protestantesimo moderno, sono significative le parole dell'allora Moderatore della Tavola Ernesto Comba: «Non c'è da allarmarsi, [il barthismo] passerà. In Italia, nella chiesa valdese, tale reazione non era necessaria perché c'era da noi una buona tradizione biblica senza liberalismo di sorta. Il peggio è che i giovani che seguono questa corrente ne imitano per lo più i difetti, ne usano i termini oscuri, incomprensibili, predicano una teologia non evangelica, tetra, pessimista» (E. COMBA, "La Luce", n. 47, 1942, citato in: J.P. VIALLET, *La chiesa valdese di fronte al fascismo*, Torino, Claudiana, 1985, p. 278).

⁴¹ M. STRAUCH, *La teologia della crisi*, cit., p. 15.

Perciò, sebbene in alcuni ambienti il barthismo fosse considerato una filosofia di stampo esistenzialistico, come induce a pensare il legame con Kierkegaard, in realtà, per Barth, i suoi seguaci e, per quanto interessa qui, soprattutto per Miegge, la teologia della crisi corrispondeva esattamente all'ortodossia ritrovata del protestantesimo, all'abbandono dell'inautentica ideologia liberale e moderna per un ritorno alle origini della Riforma.

3. GIOVANNI MIEGGE E I «GIOVANI BARTHIANI»

Come si è visto, Giovanni Miegge accolse pienamente l'insegnamento di Barth, e lo fece in chiave religioso-teologica più che filosofica, nella convinzione che, in qualità di maestro, il teologo di Basilea avesse ridato vita al protestantesimo autentico⁴². Lungi dall'appartenere esclusivamente alla dimensione teorica o a quella storica, la riscoperta del pensiero originario dei Riformatori ha per Miegge una portata concreta. Significa un cambiamento radicale nel comportamento religioso del credente oltre che una svolta sostanziale nel pensiero del teologo. Il legame fra la teologia della crisi e la filosofia di Kierkegaard o l'esistenzialismo, che pure esiste e su cui torneremo, non assimila semplicemente il messaggio di Barth a una corrente filosofica ma suggerisce un approccio a questi che ne sottolinea soprattutto la dimensione di reale travaglio dello spirito. L'attività intellettuale di Miegge fu costantemente inserita nella dimensione umana

⁴² Dopo cinque anni alla direzione di "Gioventù Cristiana" Miegge scrive una lettera ai lettori in risposta ad alcune critiche e suggerimenti; a proposito della teologia barthiana si esprime così: «Un'altra critica è stata sovente formulata: "Gioventù Cristiana" è una rivista tedesca; non conosce che Barth! [...]. Riconosciamo, come si deve, la legittimità di questa critica. Ma non abbiamo proprio nessuna colpa se le parole più vive, più attuali, più dense di significato in questi anni vengono dalla chiesa sotto la croce in Germania».

del vissuto, radicata nella concretezza, ed è questo a conferire al suo pensiero, alla sua teologia, un carattere di profonda religiosità.

Il barthismo di Miegge e dei suoi seguaci trovò spazio nella rivista “Gioventù Cristiana” dal momento in cui Miegge stesso ne divenne direttore, nel 1931, iniziando una nuova serie che ne fece una rivista impegnata e schierata politicamente, tanto che nel 1942 fu soppressa dalla censura fascista per risorgere però quasi subito con il nome de “L’ Appello”, che uscì fino al 1943, quando molti suoi collaboratori presero attivamente parte alla Resistenza.

Oltre a diffondere i contenuti della teologia della crisi, esporre e discutere il pensiero di teologi d’oltralpe come Emil Brunner, Karl Heim e altri, nonché trattare temi come il movimento ecumenico, la «chiesa confessante» in Germania, il confronto con il cattolicesimo e la campagna anti-religiosa in Russia, “Gioventù Cristiana” e “L’ Appello” contarono fra i loro collaboratori anche intellettuali laici come Lelio Basso, Antonio Banfi e Mario Manlio Rossi⁴³.

È impossibile scindere il pensiero teologico di Miegge dal suo atteggiamento politico, il che era caratteristica comune ai giovani collaboratori di “Gioventù Cristiana”:

Nel caso dei barthiani la riflessione teologica e l’impegno politico andavano di pari passo, e voler studiare un solo aspetto della loro lotta vorrebbe dire mutilare la realtà⁴⁴.

Nel caso del barthismo, dunque, l’impegno politico coincide con la convinzione teologica. Benché la teologia della crisi predichi la negazione della dimensione terrena nella scelta teocentrica, l’esortazione a un ascol-

⁴³ Tutti personaggi che ebbero a che fare con “Conscientia” prima e con Doxa poi, in particolare contribuendo alla rubrica intitolata «La riforma e il pensiero europeo» che si tenne tra il 1925 e il 1926.

⁴⁴ J.P. VIALLET, *La chiesa valdese di fronte al fascismo* cit., p. 270.

to «attuale» della Parola di Dio implica necessariamente l'obbligo del credente ad agire in aderenza al messaggio evangelico. La lotta per la libertà contro la dittatura e per l'uguaglianza civile ed economica contro una società ingiusta diventarono perciò espressioni di una posizione religiosa. Ancora nel 1963, lo stesso Barth, dopo essere stato attivo nell'opposizione al nazismo, in proposito si esprimesse esplicitamente:

Difficilmente voi [credenti] potete collocarvi altrove che nell'estrema sinistra [...]. Che voi come cristiani non avete niente a che fare con monarchia, capitalismo, militarismo, patriottismo, e liberalismo, è così ovvio che non ho da dire nulla al riguardo⁴⁵.

La posizione politica di Miegge prima della Liberazione non è precisamente identificabile benché, nel pensiero e nell'azione, fosse chiara l'ispirazione anti-totalitaria e democratica; durante la Resistenza i «giovani barthiani», seguaci di Miegge⁴⁶, militarono nel Partito d'Azione. A partire dagli anni Cinquanta, da parte di Miegge ebbe invece inizio un avvicinamento dichiarato al marxismo.

Nei barthiani le scelte politiche derivano da convinzioni religioso-teologiche: l'avversione all'ottimismo storicistico, l'aderenza al pessimismo antropologico e la fedeltà evangelica. Ciò è significativo in due sensi: da un lato conferma la valenza di concretezza e di legame con la realtà propria della teologia della crisi contro le accuse di anti-umanità e astrattezza tanto spesso rivoltele; dall'altro mette in risalto la convinzione secondo cui, nel pensiero di Miegge, qualsiasi aspetto della vita era direttamen-

⁴⁵ K. BARTH, *Der Römerbrief*, Zollikon (Zurigo), 1963, p. 379, cit. in: V. SUBILIA, *Il protestantesimo moderno tra Schleiermacher e Barth*, cit.

⁴⁶ A proposito del ruolo di guida dei barthiani italiani, cfr. J.P. VIALLET, *La chiesa valdese di fronte al fascismo* cit., cap. XIV.

te condizionato dal presupposto teologico. Era perciò impossibile, nonché indice di una coscienza inautentica, separare gli ambiti della propria esistenza, persino nel quotidiano. L'essere cristiano è una condizione totalizzante che determina necessariamente ogni scelta, tanto di natura etica, morale, sociale quanto politica. Il vincolo teologico posto così anche alla posizione politica, dichiarato tanto esplicitamente nell'affermazione di Barth riportata poco sopra, è ricco di conseguenze che lasciano al credente ben poco spazio per un'interpretazione libera e personale della società. Tale posizione, di fatto estremistica, sarà la chiave interpretativa del marxismo usata da Miegge nonché il criterio per stabilire un ordine di priorità ideologiche e morali.

Anche l'atteggiamento di Miegge verso il nazismo rientra nella comprensione teologica della vita e della realtà⁴⁷. Le riflessioni a tale proposito sono del 1935; analisi tempestiva dunque, in cui l'ortodossia religiosa è la lente attraverso la quale viene letto, e compreso, un evento storico:

La lungimiranza pessimistica di Miegge si esprime anche nel fatto che egli individua nel nazismo uno dei possibili figli della cultura ottimistica, della concezione titanica del potere buono capace di sovvertire la creazione e di creare un uomo totalmente «nuovo». Certo «l'uomo nuovo» come ariano padrone incute orrore, ma esso ha purtroppo qualcosa in comune con tutte le concezioni della cultura e del potere come onnipotenza capace di mutare la natura umana. Miegge infatti generalizza il significato di quella data terribile [il 1933], cogliendo l'affinità fra la statolatria germanica e quella fascista⁴⁸.

⁴⁷ Cfr. G. MIEGGE, *Tesi della nuova ortodossia*, "Gioventù Cristiana" (1935), pp. 163-171.

⁴⁸ E.I. RAMBALDI, *Pessimismo, complessità e tolleranza nelle «Tesi della nuova ortodossia» di Giovanni Miegge*, "Protestantesimo" XLVII (1/1992), p. 33.

4. IL RAPPORTO CON KARL BARTH

È forse possibile parlare di una presa di posizione contro la teologia liberale da parte di Miegge anteriormente alla conoscenza di Barth. Il primo contatto attestato fra i due teologi risale al 1928, anno in cui Miegge tradusse, annotò e commentò *La teologia della crisi* di Max Strauch, testo che espone sinteticamente le principali linee della teologia della crisi, o teologia dialettica, formulata da Karl Barth nel commentario intitolato *L'Epistola ai Romani*. Prima di allora Miegge aveva già espresso la sua critica al protestantesimo moderno nella tesi di licenza teologica, *La dottrina della redenzione nella teologia di Gastone Frommel*, inedita⁴⁹, portata a termine nel 1926 in seguito a un periodo di studio condotto, per motivi di salute, da autodidatta.

I medesimi temi erano poi contenuti negli articoli apparsi su "Conscientia" tra il 1926 e il 1927 e in *Cristo Dio. Inchiesta* del 1928.

Quest'ultimo scritto, e in certa misura anche gli articoli di "Conscientia", sono contemporanei alla cura del libro di Strauch; è quindi molto probabile che nel momento in cui scriveva Miegge conoscesse già il pensiero del teologo di Basilea.

L'ipotesi dell'indipendenza di Giovanni Miegge da Barth in questi primi scritti è però suffragata dal fatto che il teologo di Basilea non viene mai citato né nominato, né le indicazioni bibliografiche contengono riferimenti alle sue opere, in particolare al *Römerbrief*, mentre successivamente Miegge non perde occasione per sottolineare la propria vicinanza al suo pensiero.

Nonostante su questo punto non possano farsi che congetture, non è del tutto ozioso porsi l'interrogativo alla luce dell'evoluzione teologica e filosofica di Miegge.

⁴⁹ Il manoscritto si trova nella biblioteca della facoltà valdese di teologia di Roma e, sotto forma di microfilm, nella biblioteca del dipartimento di filosofia dell'università statale di Milano.

La vicinanza fra i due pensatori è tale da fare a giusto titolo di Miegge il portavoce di Barth in Italia nonché il «capo» dei giovani barthiani⁵⁰, sebbene, come si è già accennato, non fosse il primo a parlare di Barth e a divulgarne le opere avendo già operato in questo senso, nel 1926, Antonio Banfi e Giuseppe Gangale. È però il ruolo di maggior rappresentante del barthismo in Italia a rendere lecito il problema dell'originalità del pensiero di Miegge rispetto a quello di Barth.

Dal punto di vista della cultura filosofica e della teologia protestante del Novecento – il neoidealismo imperante da una parte e la teologia liberale dall'altra – Miegge può essere senz'altro considerato spiccatamente barthiano, ed egli stesso non sembrò rifiutare tale definizione⁵¹ anche se più tardi si qualificò scherzosamente «un liberale post-barthiano»⁵², espressione in apparenza paradossale ma non priva di senso per la costante applicazione da parte sua dei più puri principi teologici ai problemi che concernono concretamente la dimensione umana.

⁵⁰ «Dal 1931 al 1943 corsero anni decisivi per quel rinnovamento teologico di cui Miegge fu la guida,[...] con l'assunzione nel 1931 della direzione di "Gioventù Cristiana" e la trasformazione di quest'ultima da una rivistina abbastanza scipita di intonazione liberal-protestante, nell'organo del nuovo corso teologico, di cui Karl Barth era il maestro riconosciuto» (G. SPINI, *Giovanni Miegge. Il tempo in cui si formò il suo pensiero*, "Protestantesimo" XLVII [1/1992], p. 4).

⁵¹ A tale proposito, cfr. G. MIEGGE, *Discorso ai lettori*, "Gioventù Cristiana" (1936), pp. 1-4.

⁵² Cfr. G. SPINI, *L'avventura intellettuale e civile di Giovanni Miegge*, "Il Ponte" XVII (1961), p. 1200.