



Metodisti in Italia

a cura di Daniele Garrone, Paolo Naso, Silvana Nitti

Postfazione di Andrea Riccardi

Questo volume è stato pubblicato con il contributo dell'8‰ della Chiesa evangelica valdese (Unione delle chiese valdesi e metodiste) cui va il nostro ringraziamento.

Scheda bibliografica CIP

Metodisti in Italia / a cura di Daniele Garrone, Paolo Naso, Silvana Nitti ;
Postfazione di Andrea Riccardi

Torino : Claudiana, 2024

515 p., [32] p. di tavole : ill. ; 23 cm

ISBN 978-88-6898-406-9

1. Metodismo [in] Italia

287.0945 (ed. 23) – Chiese metodiste; chiese connesse al metodismo.
Italia

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

Ristampe:

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

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Stampatre, Torino

Sommario

Introduzione. Una presenza evangelica nella trama della storia d'Italia di DANIELE GARRONE, PAOLO NASO, SILVANA NITTI	5
<i>Abbreviazioni</i>	15
Parte prima. Storia	17
1. Dal missionarismo metodista al metodismo italiano di LOTHAR VOGEL	19
2. Da missioni a chiese. L'evangelizzazione di wesleyani ed episcopali nell'Italia liberale (1869-1915) di SERGIO AQUILANTE JR.	41
3. Pensiero e produzione storico-teologica del metodismo italiano (1861-1918). Dal Risveglio al confronto con il modernismo di ANDREA ANNESE	79
4. Il metodismo italiano e i rapporti con gli ambienti laici e anticlericali di MARCO NOVARINO	99
5. L'identità metodista. Due periodici metodisti nell'anno del centenario wesleyano (1891) di MARIA FALLICA	117
6. Tra Bibbia e patria. Il metodismo italiano e la Grande guerra di FILIPPO FALCONE	133
7. Il metodismo italiano, il regime fascista e la Chiesa cattolica tra la Conciliazione e la crisi di Villa San Sebastiano (1929-1931) di PAOLO ZANINI	147
8. L'antimetodismo cattolico negli anni Trenta di RAFFAELLA PERIN	161
9. Il metodismo e la legislazione sui culti ammessi (1927-1938) di DANIELE FERRARI	177
10. I metodisti italiani tra antifascismo e Resistenza di DANIELE RAMPAZZO	191
11. La Chiesa evangelica metodista d'Italia. Un percorso di unioni e integrazione (1946-1975) di VINCENZO VOZZA	213
12. Metodisti e Mezzogiorno. La questione meridionale negli anni Settanta e Ottanta: una lettura metodista di DONATO DI SANZO, GIOVANNI FERRARESE	237
13. Una testimonianza tra fede e politica di PAOLO NASO	255

Parte seconda. Temi, realizzazioni, progetti	283
14. Modelli di pedagogia e l'opera educativa metodista di ANTONELLA CASTELNUOVO	285
15. I circoli metodisti: luoghi di «libertà e santità di vita» di MARIA CHIARA GIORDA	301
16. Donne metodiste di BRUNA PEYROT	327
17. L'eredità di wesley in Italia di GIANCARLO RINALDI	347
18. L'innologia metodista in Italia tra la seconda metà dell'Ottocento e i primi del Novecento di SANTE CANNITO	371
19. Una chiesa fra mezzogiorno d'Italia e Inghilterra vittoriana di SILVANA NITTI	379
20. I metodisti italiani negli Stati Uniti (1879-1939) di MASSIMO DI GIOACCHINO	395
21. Questione di "civiltà": il metodismo italiano in prospettiva transatlantica tra Otto e Novecento di LUCA CASTAGNA	421
22. Dall'emigrazione agli immigrati e alle chiese etniche di ALESSIA PASSARELLI	439
23. Fonti archivistiche di GABRIELLA BALLELIO, SILVIA COLOMBANO	451
<i>Postfazione. Un capitolo della storia del cristianesimo in Italia</i> di ANDREA RICCARDI	461
<i>Cronologia del metodismo in Italia. 1859-1984</i> a cura di SERGIO AQUILANTE JR.	465
<i>Autori e autrici</i>	473
<i>Bibliografia</i>	477
<i>Indice dei nomi</i>	493
<i>Indice dei luoghi</i>	503

Introduzione

DANIELE GARRONE, PAOLO NASO, SILVANA NITTI

Una presenza evangelica nella trama della storia d'Italia

Il metodismo in Italia è stato oggetto in passato di varie e approfondite ricerche che però hanno finito col ricostruire soltanto alcuni periodi della storia di questa dinamica componente dell'evangelismo e, più in generale, della scena religiosa nazionale. Il saggio di Giorgio Spini su *Risorgimento e protestanti* (1956) – a oggi insuperato sul piano della ricerca e dell'impianto storiografico – ci avvicina alle premesse di questa presenza ma, per una precisa scelta dell'autore, si ferma alla vigilia dell'arrivo delle missioni metodiste in Italia. Discorso analogo potremmo fare per *L'evangelo e il berretto frigio* (1971), in cui lo stesso Spini ricostruisce la storia della Chiesa cristiana libera in Italia (1870-1904) che in parte confluirà nel metodismo. Le opere curate da Franco Chiarini negli anni successivi – la *Storia delle chiese metodiste in Italia, 1859-1915* (1999) e *Il metodismo italiano (1861-1991)* (1997), entrambe pubblicate dalla Claudiana – hanno cercato di ampliare l'arco della ricostruzione storica e perimetrato un terreno di ricerca che avrebbe meritato ulteriori studi e approfondimenti. In realtà, per almeno vent'anni, l'obiettivo di una storia più organica del metodismo è stato abbandonato a favore di una produzione pubblicistica su temi molto specifici e locali o di taglio memorialistico: pensiamo ai lavori di Valdo Benecchi – *Una bella avventura tra fede e politica* (2013) – e soprattutto di Sergio Aquilante, che nel suo *Cercando il bene della città* (2011) traccia un percorso autobiografico tra teologia e politica che, in più di qualche momento, si incontra e si identifica con quello del metodismo italiano nel suo complesso. Queste e altre opere costituiscono riferimenti imprescindibili che il lettore ritroverà nella bibliografia generale a conclusione del volume.

A che cosa possiamo attribuire l'assenza di una storia del metodismo in Italia che, per rigore e completezza, possa accostarsi alle numerose opere dedicate alla Chiesa valdese così come ad altre componenti dell'evangelismo italiano? A quello che qualcuno può ritenere un eccesso della pubblicistica storica sui valdesi – non è certo questa la nostra opinione – sembra corrispondere un *deficit* di attenzione al metodismo e al suo radicamento in Italia. Una vera e propria aporia storiografica che ha una sola, parziale giustificazione: il *corpus* dell'archivio metodista ha subito perdite consistenti durante la Seconda guerra mondiale e, poi, con l'alluvione di Firenze nel 1966. La mancanza o la scarsità di fonti archivistiche ha certamente inibito il lavoro di studiosi e ricercatori.

Nella consapevolezza di questo *deficit* storiografico, nel 2009 è stato costituito il Centro di documentazione metodista con la dichiarata ambizione

di organizzare gli studi sul metodismo italiano in forma più strutturata e di lungo periodo. La convenzione avviata di lì a poco con il Dipartimento di Storia Culture Religioni (oggi Storia Antropologia Religioni Arte Spettacolo, SARAS) della Sapienza Università di Roma è stata lo strumento con il quale si è cercato di rilanciare un filone di ricerca su una comunità di fede che più di altre ha cercato di contribuire alla crescita sociale, culturale e civica del paese.

Questa fruttuosa collaborazione ha reso possibile l'organizzazione di vari convegni che, a loro volta, hanno prodotto altrettanti volumi editi da Carocci. Nell'arco di dieci anni hanno finito per costituire un piccolo *thesaurus* che, aggiornando precedenti ricerche e aprendo qualche nuovo squarcio – per esempio sulle connessioni internazionali del metodismo italiano e sull'incidenza che su di esso ha avuto il fenomeno migratorio –, ha consentito l'avvio di nuovi percorsi di ricerca non solo storica ma anche politologica, sociologica, antropologica. La collaborazione con il programma di dottorato del Dipartimento ha avviato allo studio sul metodismo alcuni giovani studiosi che hanno prodotto pregevoli monografie: Andrea Annese sul metodismo dall'unità d'Italia al “caso Buonaiuti” (2018) e Maria Fallica sulla *Christian Library* di John Wesley (2022) e quindi sul radicamento teologico del metodismo anche italiano nella tradizione patristica. Sempre nel quadro della collaborazione tra il Centro di documentazione metodista e la Sapienza Università di Roma, prosegue la ricerca di Giamaica Mannara sulle relazioni del metodismo lungo l'asse Nord-Sud tese a definire e interpretare i nodi culturali, ecclesiologici e teologici che caratterizzano i rapporti tra il metodismo italiano e quello immigrato, in particolare dall'Africa.

In parallelo, il Centro di documentazione metodista ha cercato di acquisire dei fondi archivistici poco accessibili agli studiosi in Italia: missioni di studio in Inghilterra, presso la School of Oriental and African Studies (SOAS) dell'Università di Londra, hanno consentito di recuperare importanti fonti relative alla missione wesleyana e ai rapporti con la Conferenza metodista di Gran Bretagna. Grazie alla collaborazione di Massimo Di Gioacchino della New York University, è stato possibile acquisire altri fondi custoditi presso gli archivi della United Methodist Church, riguardanti il rapporto della Conferenza italiana con la Chiesa metodista episcopale americana. Sono state inoltre digitalizzate e trascritte importanti sezioni delle carte di William Burt, il missionario della Methodist Episcopal Church che svolse un ampio e fruttuoso ministero in Italia dal 1886 fino al 1904. Il progetto in questione si concluderà nel 2025 con la pubblicazione dell'edizione critica dell'autobiografia di Burt. La sezione “metodista” della biblioteca della Facoltà valdese di Teologia a Roma e i fondi metodisti di recente catalogati e resi disponibili al pubblico presso l'Archivio della Tavola valdese a Torre Pellice hanno reso un grande servizio agli studiosi che hanno collaborato a questo volume e, più in generale, alle ricerche condotte dal Centro di documentazione metodista.

A questo si aggiunge il meticoloso lavoro di Sergio Aquilante Jr. che, oltre a garantire una prima organizzazione delle fonti, ha curato una puntuale

cronologia che ci pare possa orientare utilmente il lettore. Egli ha anche condotto un'approfondita ricerca bibliografica che è stata di grande utilità agli studiosi che si sono avvicinati al tema del metodismo, primi tra tutti quelli che firmano alcuni capitoli di questo volume. Senza questo discreto ma solido accompagnamento, quest'opera non avrebbe potuto realizzarsi.

Infine, e non possiamo che rallegrarcene, vari studiosi hanno intrapreso lo studio del metodismo nel quadro di progetti più ampi di ricerca sul "nuovo" pluralismo religioso in Italia. L'evidente crescita di comunità di fede diverse dalla cattolica ha rotto il dogma culturale della naturale identificazione degli italiani con una sola tradizione religiosa. Questo dato ha riaperto l'interesse per ricerche di più ampio respiro sull'origine del pluralismo religioso e quindi sui soggetti che l'hanno determinato e interpretato. Possiamo così citare, per esempio, gli studi di Paolo Zanini sul pregiudizio antiprottestante, di Marco Novarino su evangelici e massoneria, di Giancarlo Rinaldi sul pentecostalismo e le sue connessioni con il metodismo, di Enzo Pace sulle «religioni nell'Italia che cambia», di Daniele Ferrari e altri sulla condizione giuridica delle varie comunità di fede. Con soddisfazione rileviamo che si tratta della punta di un iceberg di ricerche e studi che, oltre a interpretare il presente, ci aiutano a rileggere il passato e coglierne dati e dinamiche non sempre valorizzate o analizzate con il dovuto rigore scientifico.

A monte del volume che ora presentiamo c'è questo percorso di ricerca e questa serie di pubblicazioni che hanno consentito al Centro di documentazione metodista di progettare un'opera collettanea e interdisciplinare finalizzata a tracciare un profilo il più possibile rigoroso e aggiornato del metodismo in Italia.

La premessa, e in un certo senso il "basso continuo" di questa ricostruzione è l'attenzione al rapporto con l'Italia, con la trama politica, sociale e culturale del paese. Vari saggi, in altre parole, collocano la storia del metodismo nel quadro assai più ampio della scena religiosa italiana, delle intersezioni tra vita spirituale e impegno sociale e politico, delle reti che i metodisti hanno costruito intorno a loro nel tentativo di resistere sia alle discriminazioni antiprotestanti sia all'egemonia culturale cattolica. Il capitolo dedicato alla promozione di centri culturali metodisti intitolati a John Wesley, Giovanni Diodati, Galeazzo Caracciolo e altre personalità non sempre riconducibili al mondo evangelico illustra bene questa strategia delle alleanze che, a nostro avviso, rappresenta ben di più di un espediente tattico. L'intento è quello di non relegare la storia metodista nel novero delle tante "minoranze" più o meno efficaci e durevoli che costellano la storia italiana, ma di collocare la vicenda di questa comunità di fede così rilevante nella storia del Risveglio evangelico in Europa e negli Stati Uniti – e oggi nei paesi del Sud globale – all'interno dei processi culturali e religiosi che hanno riguardato l'Italia nel suo complesso. Siamo consapevoli che si tratta di un obiettivo ambizioso e persino azzardato, ma, riteniamo, storiograficamente plausibile. Le missioni metodiste in Italia, infatti, non si limitarono a organizzare una rete di chiese e piccole comunità, ma cercarono di formulare un progetto per l'Italia.

Nelle pagine che seguono, in altre parole, risuona spesso l'eco wesleyana del monito ad andare oltre la parrocchia per abbracciare le sfide e i problemi del mondo. I documenti e le testimonianze di cui questo volume fa sintesi attestano che chi si convertiva al metodismo era mosso dalla convinzione che la sua fede implicava un progetto anche per gli italiani e persino per l'Italia. Come emerge dall'analisi della stampa – da “La Civiltà Evangelica” a “L'Evangelista” fino a “Voce Metodista” – il metodismo si esprimeva in un appello alla coscienza degli individui, perché la loro conversione producesse un cambiamento nel loro modo di interpretare il valore della conquistata libertà di coscienza e di modellare la propria etica individuale, familiare e nei riguardi del prossimo. In altri casi – e a questo riguardo è emblematico il programma educativo di William Burt da realizzarsi attraverso un oneroso *campus* di formazione nel prestigioso quartiere romano di Monte Mario – si esprimeva in un ambizioso quanto irrealistico disegno di cambiamento della cultura e della religiosità dell'Italia e degli italiani. In questa prospettiva, la conquista spirituale dell'Italia assumeva un significato che aveva implicazioni anche geopolitiche che avrebbero collocato il paese nel novero di quelli liberati non solo dal potere del Papa e della Chiesa di Roma, ma anche dai retaggi di primitiva superstizione di cui – nella polemica anticattolica di quel tempo – l'uno e l'altra si facevano interpreti. Si colloca in questo quadro – e anche a questo è dedicato un capitolo del volume – l'adesione alla massoneria di un consistente numero di pastori metodisti, convinti della necessità di unire le proprie forze a quelle di altri movimenti e associazioni anticlericali. Questo disegno che affidava alle comunità metodiste il compito di avanguardia di una sorta di rivoluzione per la libertà delle coscienze, in vista di una palingenesi spirituale degli italiani, ebbe vita breve. Al di là dei suoi limiti e forse del suo velleitarismo, questa visione finì per scontrarsi con le divisioni e i dolori prodotti dalla Prima guerra mondiale. Tenzialmente interventisti – anche in omaggio ai legami, non solo spirituali, con il Regno Unito e gli Stati Uniti – ben presto i metodisti italiani dovettero fare i conti con gli effetti di una guerra che devastava anche comunità evangeliche e interventi sociali ancora fragili. Il fascismo mise una pietra tombale sui programmi di espansione evangelistica e produsse divisioni di non poco conto anche all'interno delle chiese metodiste. Come accadde per altre denominazioni evangeliche, anche i metodisti si divisero tra coloro che, magari nel nome della salvaguardia della libertà del loro culto, si adattarono al regime, minimizzando il profilo pubblico delle comunità e depolitizzando la predicazione, coloro che invece aderirono con convinzione al fascismo e, infine, quanti vi si opposero con strenua determinazione. La luminosa resistenza di Jacopo Lombardini, deportato e ucciso a Mauthausen il 25 aprile del 1945, o la precisa coscienza antifascista di Giorgio Spini, Francesco Fausto Nitti, figlio del pastore metodista episcopale Vincenzo, e di Ferdinando Visco Gilar di non possono essere assunte come prove di uno schieramento della chiesa. Che non ci fu, neanche nei momenti più difficili dell'occupazione nazista. Come si leggerà nel capitolo dedicato, quel tragico periodo resta piuttosto un

chiaroscuro, complicato da tentativi talora riusciti di infiltrazione fascista anche all'interno delle comunità metodiste.

La fine della guerra e la ricostruzione segnano un nuovo inizio: l'unificazione dei due rami del metodismo nella Chiesa evangelica metodista d'Italia, l'avvio di rapporti meno formali che in passato con la Chiesa valdese, la ripresa di un'attività evangelistica e un rinnovato impegno diaconale soprattutto nel Mezzogiorno sono indicatori di una ripresa vitale. Si pensi all'impegno profuso dalla famiglia Santi per avviare a Ponticelli (Na) un primo ambulatorio che nel tempo diverrà un vero e proprio ospedale e che genererà un intervento sociale educativo ancora oggi vitale in un territorio socialmente difficile come la periferia napoletana. E poi, via via, i progetti diaconali a Scicli (Rg), a Venosa e Rapolla in Basilicata, a Villa San Sebastiano (Aq), il centro di Ecumene, sorto non senza difficoltà a Velletri (Rm) nel 1954, nel tempo diventato un *think tank* importante per il movimento giovanile metodista così come per la chiesa nel suo complesso. L'importante riflessione metodista sulla rilevanza sociale e politica della "cultura cattolica" sul Mezzogiorno e sulla testimonianza evangelica in quel particolare contesto si deve proprio alla programmazione di Ecumene e alla sua capacità di coinvolgere personalità di alto profilo anche istituzionale.

Gli anni Sessanta sono quelli dell'incubazione di processi e spinte di lungo periodo. È molto evidente, per esempio, l'impegno metodista a promuovere le strutture federali dell'evangelismo italiano, arrivandone a esprimere i vertici: e così nel 1967 Mario Sbaffi è il primo presidente della neocostituita Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia (FCEI); nel 1969 Gian Paolo Ricco è il primo segretario nazionale della Federazione Giovanile Evangelica in Italia (FGEI); nel 1976 Lidia Raimondi Aquilante è la prima presidente della Federazione delle Donne Evangeliche in Italia (FDEI).

Negli stessi anni sono i metodisti, con una convinzione nettamente maggiore dei valdesi, a stimolare il dialogo che nel 1975 porterà all'integrazione tra le due chiese. Si tratta di una svolta di non poco conto, non a caso rilevata a livello internazionale, che definisce un originale modello di "unione" tra diverse componenti dell'evangelismo italiano.

Negli anni della ricostruzione postbellica, insomma, si definisce il carattere specifico del metodismo contemporaneo, che intreccia una peculiare spiritualità risvegliata – ben espressa nell'innologia tradizionale richiamata nel corso del volume – con un impegno nello spazio pubblico caratterizzato sui temi della giustizia economica e sociale, dei diritti individuali e collettivi, della pace. In questa prospettiva – e di nuovo rimandiamo a un saggio del volume – i rapporti internazionali del metodismo italiano avranno un ruolo importante nella creazione di reti e di connessioni che, nel tempo, andranno oltre l'asse euroatlantico.

Arriviamo così agli anni più recenti nei quali, prima e più di altre, le chiese metodiste hanno intercettato la novità dell'immigrazione evangelica. La definizione di un percorso teologico ed ecclesiologico finalizzato alla creazione di chiese multietniche e interculturali ha impegnato le chiese metodi-

ste sin dai primi anni Novanta, producendo risultati che, sia pure tra alti e bassi, risultano evidenti ancora oggi.

Il testo si spinge fino a giorni a noi molto vicini, correndo il rischio di un'interpretazione di processi ancora aperti. I curatori ne sono consapevoli, intendendo così avviare un percorso che richiede nuove ricerche e nuovi ricercatori.

Siamo convinti che il lavoro di indagine su istituzioni, personaggi o eventi della storia degli evangelici in Italia, qui segnatamente delle chiese metodiste, possano essere imprese che, per riprendere il linguaggio di certe vecchie guide alpine, richiedono sì impegno e pazienza, ma che si rivelano alla fine "remunerative". Ed ecco alcune possibili "piste".

Nel volume si troveranno riferimenti a chiese, opere, centri e iniziative culturali ed editoriali del metodismo italiano nelle sue due ramificazioni. Alcune di queste imprese hanno avuto continuità e sono ancora oggi non solo attive, ma anche vivaci. Altre sono scomparse. "Quello che non c'è più" merita di essere rintracciato e studiato. A cominciare dagli edifici destinati al culto: pensiamo, per esempio, alle chiese metodiste di Torino, Venezia, Napoli, Novara... Vi sono poi opere che hanno avuto notevole rilevanza – e infatti vengono ripetutamente evocate nella letteratura – e che per questo, tanto più essendo scomparse, meriterebbero di essere studiate: per esempio, il complesso di Intra, l'Istituto evangelico industriale di Venezia, l'Istituto internazionale "Crandon" a Roma, e, ancor di più, il Collegio internazionale di Monte Mario. Quest'ultima opera è emblematica: fu per oltre tre decenni l'iniziativa di punta della strategia metodista episcopale (contribuire alla formazione di una nuova classe dirigente italiana e non solo, in quanto c'era attenzione anche ai Balcani), quasi il suo paradigma. Come traspare già in questo volume, "Monte Mario" è emblematico dei rapporti tra Chiesa cattolica ed evangelici negli anni Venti e Trenta, e le polemiche che ne accompagnarono lo sviluppo arrivarono fino alle aule parlamentari. Il contesto era lo sviluppo urbanistico della capitale e certo non è un caso che a un certo punto sorgessero proprio nell'area di Monte Mario anche la Scuola teologica che i wesleyani vi collocarono dal 1922 al 1933 e la sede dell'Istituto battista "G.B. Taylor" (1923-1937), poi trasferito a Centocelle.

Un altro tema è quello dell'integrazione tra metodisti e valdesi. Certamente grande attenzione vi sarà dedicata nel quinquennio 2025-2029, i cui estremi segneranno il cinquantenario del patto di integrazione (1975) e del compimento del processo che portò a un'unica sessione sinodale e alla piena attuazione del corpo normativo comune. Sono ormai praticamente scomparsi i protagonisti della fase immediatamente precedente il processo che condusse all'integrazione, cioè quella delle trattative e dell'elaborazione regolamentare. Chi scrive queste note ha ancora partecipato almeno alla fase attuativa del processo di integrazione, che per i più è ormai storia. Una storia che – come emerge già da questo volume – si svolse in parallelo con il processo che, dagli anni Venti del xx secolo portò, nel 1967, alla costituzione della Federazione delle Chiese evangeliche in Italia. Lo studio dell'integrazione

tra metodisti e valdesi non è di interesse soltanto per l'evangelismo italiano, ma anche dal punto di vista ecclesiologico: vi sono altre "chiese unite" nella storia del protestantesimo europeo continentale (ultima l'*Église protestante unie de France* nel 2012) ed è anche nel confronto con queste altre esperienze e percorsi che l'integrazione andrebbe studiata nel suo profilo ecclesiologico specifico.

Nel 2023 è stato celebrato il cinquantenario della stipula della Concordia di Leuenberg (1973). In altri contesti europei, il consenso raggiunto tra luterani e riformati fu percepito come la concreta archiviazione di un passato segnato anche da forti contrapposizioni tra le famiglie confessionali scaturite dalla Riforma del xv secolo. In Italia questo problema sembra essere stato meno rilevante. Sarebbe interessante indagare anche questo aspetto. È effettivamente così? È stato dovuto al fatto che tutte le denominazioni erano minoranze assai esigue e questo comune dato sociologico creava affinità che mettevano in secondo piano i profili confessionali e dottrinali? Ha avuto un peso anche il fatto che tutte le correnti dell'evangelismo italiano, accomunate dalla contrapposizione alla Roma "papale" avevano una visione per così dire "olistica" o "eclettica" delle varie correnti della Riforma, di cui tutte si sentivano, ognuna con la sua specificità, esponenti sul fronte della battaglia per un rinnovamento anche religioso dell'Italia? La raffigurazione plastica di questa visione è scolpita nel pulpito della chiesa valdese di piazza Cavour a Roma (1914) che riproduce insieme i volti di Lutero e Calvino, Arnaldo da Brescia e Savonarola. Analoghe associazioni di figure di riformatori e di dissidenti italiani si trovano anche, e comunemente, su tutta la stampa evangelica, e le loro rievocazioni sono come monumenti a esponenti di quello che era percepito come un unico fronte.

Più sfuggente, e ciò è in parte legato al reperimento del materiale documentario, è un'altra domanda: che cosa veniva insegnato e predicato? Come venivano formati i ministri? Qual era il discorso che udiva chi si avvicinava alle comunità e che eventualmente, su quella base, vi aderiva? Quando Valdo Vinay lavorava al terzo volume della *Storia dei valdesi* avendo, come è noto, attenzione a tutto l'evangelismo nell'Italia prima risorgimentale e poi unitaria, fascista e repubblicana, continuava a ripetere questo interrogativo agli studenti che mandava a spulciare quello che si poteva trovare negli archivi. Ci sembra che un'indagine sui sermoni – ove conservati e accessibili al di là di quelli che possono essere confluiti sulla stampa in forma di meditazioni o di commenti biblici – sarebbe quanto mai proficua per cogliere il profilo del "discorso" metodista, magari con le sue variazioni diacroniche.

L'indubbio interesse alle questioni sociali, che ebbe in ambito metodista una sua peculiare accentuazione, andrebbe considerato sullo sfondo del cristianesimo sociale. Ebbe una ricezione e, in caso affermativo, quale? Quale fu il profilo delle missioni metodiste sullo sfondo della questione meridionale?

L'apporto di figure non pastorali, al di là del peculiare istituto metodista dei predicatori laici attivi nei circuiti, andrebbe evidenziato, anche con la

ricostruzione di profili biografici di cui si potrebbero avvalere gli studi successivi.

In qualche caso il lettore troverà nel volume delle risposte a queste domande che però non chiudono affatto la ricerca ma, al contrario, incoraggiano ulteriori e più specifici approfondimenti.

Arriviamo così a una sorta di conclusione riassuntiva della tesi centrale del volume. Anche guardando alle fasi più recenti, il metodismo italiano si caratterizza per la sua storica estroflessione che, a fronte di numeri limitati, ha di fronte a sé una sfida coerente con il suo passato: quella di svolgere un ruolo attivo non solo nei processi interni all'evangelismo italiano, ma, ci pare, anche in ambito ecumenico, interreligioso e interculturale.

Metodisti in Italia non è l'organica storia del metodismo che sarebbe opportuno auspicare. Le fonti disponibili e quelle che andranno acquisite e analizzate non ci consentono di produrre questo risultato. Eppure, per i dati che raccoglie e assembla, così come per l'autorevolezza scientifica degli autori, confidiamo che il volume riesca a delineare il profilo storico di una comunità di fede, cogliendone il suo tratto più originale sul piano della testimonianza evangelica, dell'azione sociale e dell'impegno nello spazio pubblico.

Abbreviazioni

AAV	Archivio Apostolico Vaticano.
ACM	Archivio delle Chiese metodiste, presso l'Archivio della Tavola valdese (ATV) di Torre Pellice.
ACMP	Archivio chiesa metodista di Padova.
AR-MEC	Annual Reports of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church (USA).
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu.
AR-WFMS	Annual Reports of the Woman's Foreign Missionary Society (MEC).
ASP	Archivio di Stato di Padova.
CEMI	Sezione Chiesa evangelica metodista d'Italia.
CME	Sezione Chiesa metodista episcopale.
CMW	Sezione Chiesa metodista wesleyana.
DBPI	<i>Dizionario biografico dei protestanti in Italia</i> , a cura della Società di Studi valdesi di Torre Pellice (consultabile online).
EWM	<i>Encyclopedia of World Methodism</i> , 2 voll., a cura di Nolan B. Harmon, The United Methodist Publishing House 1974.
GCAH	Archives of the General Commission on Archive and History of the United Methodist Church (presso la Drew University di Madison, New Jersey).
JGC	Journals of the General Conference of the Methodist Episcopal Church (USA).
MECA	Methodist Episcopal Church Archives: Missionary Activities (collezione digitale disponibile presso la Facoltà valdese di Teologia di Roma).
SCAI	Sessione della Conferenza annuale della Chiesa metodista episcopale d'Italia.
SOAS	Methodist Missionary Society Archives (Great Britain) – School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London.

Parte prima

Storia

LOTHAR VOGEL

Dal missionarismo metodista al metodismo italiano

Questo contributo intende contestualizzare la presenza metodista in Italia, promossa inizialmente dai wesleyani britannici e poi anche dalla Chiesa metodista episcopale degli Stati Uniti (Methodist Episcopal Church, MEC), nel quadro più ampio delle loro attività a livello europeo. Un primo paragrafo è dedicato al concetto di missione secondo John Wesley e alla prima fase della diffusione globale del metodismo fino al secondo decennio dell'Ottocento. Successivamente, saranno delineate le coordinate della nascita del metodismo in diversi paesi del continente europeo e infine in Italia.

1. *Da quando c'è un missionarismo metodista? «È il mondo la mia parrocchia»*

Nel 1739, quando era ancora impegnato nella Fetter Lane Society¹ in cui un anno prima aveva sperimentato la sua conversione, John Wesley ricevette da un ecclesiastico anglicano, che era stato suo alunno nell'Holy Club di Oxford, un richiamo al rispetto del sistema parrocchiale della Chiesa d'Inghilterra, interpretato come espressione di "principi cattolici", nel senso di principi universalmente validi tra cristiani. La replica di Wesley, conservata nei suoi *Journals*, prende spunto dalla parola paolina circa la "necessità" di predicare, imposta all'apostolo: «guai a me se non evangelizzo!» (I Cor. 9,16). Alla luce di questo passo, i "principi cattolici" evocati dal suo interlocutore non possono riguardare le norme dell'ordinamento ecclesiastico, come la struttura parrocchiale, ma soltanto il principio scritturale, dal quale Wesley deduce un'esortazione alla trasmissione della parola di Dio, anche a dispetto delle regole umane:

Sopporti che io Le dica i miei principi in questa materia: considero tutto il mondo come la mia parrocchia. Con ciò voglio dire: dovunque io sia, ritengo adeguato, giusto e un dovere vincolante annunciare, a tutti coloro che sono disponibili ad

¹ La Fetter Lane Society fu una società religiosa fondata a Londra nel 1738 da Peter Böhler, predicatore della Chiesa dei Fratelli Moravi e uno dei personaggi chiave nella formazione e nel percorso di fede di John Wesley. Questi fu tra i membri della società di Fetter Lane. Per approfondimenti si rimanda a: R.P. Heitzenrater, *Wesley and the People Called Methodists*, Nashville, TN 1995; C. Podmore, *The Fatter Lane Moravian Congregation, London, (1742-1992)*, London 1992. [N.d.R.]

ascoltarmi, la buona novella della salvezza. Io so che questo è il lavoro al quale Dio mi ha chiamato.¹

Originariamente, la famosa frase di Wesley, considerata in seguito adatta a motivare l'impegno missionario globale del metodismo,² ha un senso più preciso e limitato. La vera finalità del passo è giustificare l'evangelizzazione risvegliata in ambiti ecclesiasticamente già organizzati, com'essa veniva svolta non solo dai metodisti ma anche dalle pie *societies* dell'epoca (per esempio dalla Society for Promoting Christian Knowledge, SPCK). L'ipotesi di un'attività missionaria organizzata tra i pagani, invece, compare soltanto come prospettiva teorica, con un riferimento alla campagna poco riuscita di Wesley nella colonia della Georgia nel 1736-1737.³ È degno di attenzione il fatto che l'autore non distingue tra le appartenenze confessionali dei territori menzionati. Almeno nella brevità della citazione data sopra, una parrocchia cattolica ha lo stesso valore (piuttosto limitato) di una anglicana o presbiteriana.⁴ Perfino la differenza tra la missione in contesti pagani e l'evangelizzazione di cristiani già battezzati perde di significato: ciò che conta è la comunione dei credenti impegnati nella santificazione. Un tale tipo di ecclesiologia era diffuso negli ambienti risvegliati e in particolare nella SPCK in cui Samuel Wesley, padre di John e Charles, era attivo.⁵

Anche nei decenni successivi l'azione di Wesley si concentrò sulle sue congregazioni locali in ambito anglicano, finalizzate alla santificazione comunitaria e individuale, e sul governo della "conferenza" dei predicatori. Tale focalizzazione comportava il rischio di un avvicinamento a posizioni non-conformiste rispetto alla chiesa di stato e un allargamento dell'orizzonte geografico del movimento metodista verso le colonie nordamericane,

1 W.R. Ward, R.P. Heitzenrater (edd.), *Journal and Diaries*, vol. 2 (1738-43) («The Works of John Wesley», 19), Nashville 1990, 67 (11 giugno 1739).

2 Cfr., a titolo d'esempio, G.G. Findlay, W.W. Holdsworth, *The History of the Wesleyan Methodist Missionary Society*, vol. 4, Epworth-London 1922, 417; D.D. Tzan, *William Taylor and the Mapping of the Methodist Missionary Tradition. The World His Parish*, Lexington 2019. Per un'interpretazione odierna, cfr. J. Pritchard, *Methodists and Their Missionary Societies, 1760-1900*, Ashgate 2013, 4; U. Schüler, *Methodism in Northern and Continental Europe*, in C. Yrigoyen jr. (ed.), *T&T Clark Companion to Methodism*, London 2010, 171: «Because of Methodism's self-understanding as a renewal movement within the Anglican Church John Wesley did not encourage missions abroad» («Poiché concepiva il metodismo come un movimento di rinnovamento interno alla Chiesa anglicana, John Wesley non incoraggiò l'attività missionaria all'estero»).

3 Cfr. H.D. Rack, *Reasonable Enthusiast. John Wesley and the Rise of Methodism*, 3rd ed., London 2002, 116-118; J. Pritchard, *Methodists and Their Missionary Societies* cit., 3 s.

4 Sulla sua valutazione del cattolicesimo romano, che rientra sostanzialmente nell'avversione britannica alla «popery», C. Haydon, *John Wesley, Roman Catholicism, and «No Popery!»: Wesley and Methodist Studies 14* (2022) 1-26.

5 A. Malena, «Promoting the Common Interest of Christ». H.W. Ludolf's «Impartial» Projects and the Beginnings of the SPCK, in S. Maghenzani, S. Villani (edd.), *British Protestant Missions and the Conversion of Europe, 1600-1900*, New York 2021, 140-163.

mete preferite dell'emigrazione britannica.¹ Diversamente dalla Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (SPG), fondata nel 1701 per approfondire l'impronta anglicana dell'Impero,² non si nota nel caso di Wesley una traduzione della prospettiva imperiale in progettualità missionaria, nonostante il fatto che proprio la SPG gli avesse offerto il quadro di riferimento istituzionale per l'impresa in Georgia. Iniziative missionarie su scala globale erano all'epoca già state avviate dai movimenti pietisti di August Hermann Francke e dai Fratelli Moravi, guidati dal conte Nikolaus Ludwig Zinzendorf.³

Tale rinuncia al progetto di una missione verso i non cristiani è confermata dallo stesso Wesley in un sermone, tardo, del 1783 sulla «diffusione generale del vangelo». Lo stato della religiosità nel mondo è rappresentato sulla base di un concetto piramidale: al livello più basso sono collocati l'islam, il cristianesimo ortodosso e quello orientale; quello occidentale, invece, si contraddistingue per una maggiore «conoscenza» e per «modi più scritturali e ragionevoli di culto [*worship*]». Tuttavia, i due terzi del cristianesimo occidentale sono affetti dalle «corruzioni della Chiesa di Roma, e la maggior parte di essi non conoscono per niente la teoria e la prassi della religione»; anche la realtà «protestante o riformata» non è di per sé migliore. Secondo Wesley, l'atteso miglioramento dovrà ripercorrere il cammino in senso opposto, passando dai protestanti ai cattolici e infine a tutto il mondo. Il movimento metodista, fatto risalire secondo questa testimonianza all'Holy Club di Oxford (1728) e passato poi per altre città inglesi e, infine, giunto nell'America del Nord e nei Paesi Bassi, «è soltanto l'inizio di un'opera molto più grande, cioè dell'alba dell'«ultimo giorno di gloria»».

Wesley annuncia un'ulteriore diffusione che dovrebbe interessare «i protestanti in Francia, quelli in Germania e quelli in Svizzera, poi verso la Svezia, la Danimarca, la Russia e tutte le altre nazioni protestanti d'Europa». Solo successivamente, anche il cattolicesimo romano sarà coinvolto nel risveglio.⁴ Per quanto riguarda la modalità di questo processo, è significativo in che modo Wesley ipotizzi la futura diffusione del cristianesimo tra le popolazioni native americane. Egli non punta alla missione organizzata, ma alla convivenza di chi è già cristiano risvegliato con gli altri; esprime la fiducia che «coloro che, confinando con le nazioni cristiane, hanno con esse

¹ Per un quadro d'insieme, cfr. H.D. Rack, *Reasonable Enthusiast* cit., 181-250. 471-488; R.E. Richey, K.E. Rowe, J.M. Schmidt, *American Methodism. A Compact History*, Nashville 2010, 1-5.

² G. Carter, voce «Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts», in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. ed., vol. 7, Tübingen 2004, 1410 s.

³ H. Wellenreuther, *Pietismus und Mission. Vom 17. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*, in H. Lehmann (ed.), *Geschichte des Pietismus*, vol. 4. *Glaubenswelt und Lebenswelten*, Göttingen 2004, 168-172.

⁴ A.C. Outler (ed.), *Sermons*, vol. 2 («The Works of John Wesley», 2), Nashville 1985, 490-493 (n. 63,16-18).

un rapporto costante e familiare, saranno tra i primi a imparare ad adorare Dio in verità e spirito».¹

Queste considerazioni riflettono l'effettiva diffusione dell'impulso missionario metodista fino a quel momento, dovuta principalmente alla mobilità geografica di singole persone, motivata dall'emigrazione verso il "mondo nuovo" o da esigenze di lavoro.² Per decenni questo processo si svolse esclusivamente all'interno dell'Impero britannico. Dagli anni Sessanta del XVIII secolo il metodismo wesleyano prese forma nelle colonie nordamericane, grazie a wesleyani immigrati che si stabilivano in particolare nella zona di New York e nel Maryland e costituivano un tassello vivace del risveglio in corso. Nel 1784, otto anni dopo la Dichiarazione di indipendenza, Wesley nominò sovrintendenti per gli Stati Uniti i due predicatori Thomas Coke e Francis Asbury, autorizzandoli a ordinare, a loro volta, dei ministri – un momento importante di distacco dell'intero movimento metodista dalla Chiesa d'Inghilterra. Con la nomina del secondo da parte della cosiddetta "Conferenza di Natale" dei predicatori nordamericani, si costituì un ente ecclesiastico di tipo metodista, la Methodist Episcopal Church degli Stati Uniti.³

2. I primi passi della missione metodista globale

L'approdo del metodismo wesleyano sul continente europeo passò per le Isole del Canale, le piccole isole britanniche situate nel Canale della Manica. Già nel 1768, un ex predicatore locale metodista, dipendente della SPG,⁴ era riuscito a convertire a Terranova due pescatori provenienti da Jersey, i quali, tornati a casa, diffusero questo impulso tra i residenti dell'isola. Nel 1783 vi arrivarono dei soldati metodisti, e nella diocesi di Winchester, alla quale Jersey apparteneva, si ebbe un risveglio della stessa ispirazione. Di conseguenza si costituì una realtà in grado di chiedere a Wesley l'invio di un predicatore che potesse parlare il francese, che era allora la lingua corrente dell'isola.⁵ Dagli anni Novanta del Settecento, la presenza di militari britannici fece arrivare il metodismo wesleyano anche a Gibilterra, sull'isola di Malta, allora sotto controllo inglese, in Egitto e in Palestina. Anche se l'idea di arrivare a "Gerusalemme" suscitava forti fantasie escatologiche, una stabilizzazione dell'impulso riuscì soltanto nella prima delle quattro zone indicate.⁶

¹ A.C. Outler (ed.), *Sermons* cit., 496 s. (n. 63,23).

² U. Schüler, *Methodism in Northern and Continental Europe* cit., 171.

³ H.D. Rack, *Reasonable Enthusiast* cit., 484-488. 506-517.

⁴ G. Carter, voce «Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts» cit.

⁵ M. Lelièvre, *Histoire du méthodisme dans les îles de la Manche*, Paris 1885, 157-159. 175 s.; cfr. J. Telford (ed.), *The Letters of the Rev. John Wesley, A.M.*, vol. 7, London 1931, 203 (lettera di Wesley a Brackenbury del 4 gennaio 1784).

⁶ G.G. Findlay, W.W. Holdsworth, *The History of the Wesleyan Methodist Missionary Society* cit., vol. 4, 418 s.

Ciò non toglie che alcuni primi impulsi di progettualità missionaria, distinta dalla creazione di *societies* di santificazione in ambito anglicano, risalgano già agli anni in cui Wesley era in vita. Nel 1784, alla luce del risveglio avvenuto sulle Isole del Canale, che faceva per la prima volta pensare all'ipotesi di un passaggio in Francia, Thomas Coke promosse, di concerto con John Wesley, la fondazione di una società missionaria metodista;¹ due anni più tardi invitò a una raccolta di fondi per l'invio di missionari nelle zone remote della Scozia, nelle Isole del Canale e nelle isole adiacenti al Nord America, da Terranova fino ai Caraibi. L'ottica politico-geografica di questa proposta restò comunque interna all'Impero. Nello stesso anno Coke partì per le Americhe, finendo sull'isola caraibica di Antigua, dove incontrò un metodismo wesleyano già radicato nella società, risalente a Nathaniel Gilbert (m. 1774) che era diventato metodista a Londra prima di tornare all'isola dove si trovava la sua tenuta.² Anche in questo caso, la mobilità dovuta a fattori non religiosi anticipava dunque la pianificazione missionaria. Nei decenni successivi, Coke svolse un'intensa attività missionaria nelle colonie britanniche, gettando le fondamenta del metodismo in Africa e nelle cosiddette "Indie occidentali", organizzando inoltre la presenza metodista a Gibilterra.³ Tuttavia una società missionaria nacque soltanto dopo la sua morte, avvenuta nel 1813. Nel 1818 si procedette alla fondazione della Wesleyan Methodist Mission Society (WMMS), pensata non come organismo distinto dalla chiesa (come le vecchie *societies*) e magari di carattere sovra-denominazionale, ma come espressione organica di essa, governata dalla Conferenza dei predicatori.⁴ Un anno dopo, il ramo americano episcopale compì un passo analogo.⁵ Da quel momento l'azione missionaria fu considerata come dimensione essenziale dell'identità metodista.

3. *Il metodismo in Europa nell'Ottocento*

Dal punto di vista concettuale si pone la questione se l'attività metodista sul continente europeo possa essere definita come missionaria. La classica esposizione di Findlay e Holdsworth degli anni Venti del Novecento inserisce l'Europa in una visuale missionaria globale; la recente sintesi di John

¹ Ivi, 64.

² K. Cracknell, *The Spread of Wesleyan Methodism*, in R.L. Maddox, J.E. Vickers (edd.), *The Cambridge Companion to John Wesley*, Cambridge 2010, 245-261. 249; J. Pritchard, *Methodists and Their Missionary Societies* cit., 5 s. 43.

³ G.G. Findlay, W.W. Holdsworth, *The History of the Wesleyan Methodist Missionary Society* cit., vol. 1, 83 s.; J. Pritchard, *Methodists and Their Missionary Societies* cit., *passim* (il libro è strutturato in ordine geografico).

⁴ G.G. Findlay, W.W. Holdsworth, *The History of the Wesleyan Methodist Missionary Society* cit., vol. 1, 61 s. 73-75; J. Pritchard, *Methodists and Their Missionary Societies* cit., 80.

⁵ R.E. Richey, K.E. Rowe, J.M. Schmidt, *American Methodism. A Compact History* cit., 57 s.

Pritchard, invece, non la prende in considerazione.¹ Depongono a favore di questa seconda interpretazione la convenzionale distinzione tra missione fra i “pagani” ed evangelizzazione in ambito nominalmente cristiano,² e il fatto che la presenza metodista in Europa nasce, almeno fino alla metà dell'Ottocento, non in base a un progetto missionario ma per delle contingenze che fanno espandere il metodismo oltre i confini dell'Impero britannico. D'altra parte, una tale separazione degli sviluppi europei da quelli della missione globale tende a trascurare il pensiero ecclesiologico universalistico che vi sta a monte, e inoltre non valorizza l'effettiva attività delle società missionarie metodiste sul continente.

Dal punto di vista motivazionale, sembra che l'attività metodista in Europa, quando era caratterizzata da una progettualità, avesse due caratteristiche costanti. La prima era di supporre che le chiese protestanti del continente fossero bisognose e capaci di un risveglio religioso analogo a quello operato dai fratelli Wesley nella Chiesa anglicana. Nella temperie teologica dell'Ottocento si nutriva una particolare avversione verso quelle che erano ritenute le esagerazioni dell'esegesi storico-critica della Bibbia e del liberalismo teologico: che prevalesse l'essenzialità del messaggio evangelico in contesti intellettuali e culturali liberali, assumeva così un significato rassicurante simile al successo missionario oltremare.³ La seconda motivazione derivava dallo storico antipapismo britannico, rinforzato anche da letture escatologiche della crisi politica del papato nell'Ottocento.⁴ Semplificando, si potrebbe dire che il metodismo abbia contrapposto all'universalismo papale un'ecclesiologia universalistica della santificazione.

4. La Francia

Il primo paese europeo a essere interessato dall'impulso missionario metodista fu la Francia. Quando, nel 1785, il predicatore locale Robert Carr Brackenbury, inviato sull'isola di Jersey da Wesley, si spostò in Francia, lo

¹ Si veda sopra, nota 2.

² N.-P. Moritzen, voce «Evangelisation. II. Geschichtlich. 1. Europa», in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. ed., vol. 2, Tübingen 1999, 1702-1704.

³ Cfr. M. Ledger-Lomas, *The Land of Calvin and Voltaire. British Missionaries in Nineteenth-Century Paris*, in S. Maghenzani, S. Villani (edd.), *British Protestant Missions and the Conversion of Europe* cit., 262-278, in part. 263, con un'articolata discussione di C. Hall, *Civilizing Subjects. Metropole and Colony in the English Imagination. 1830-1867*, Cambridge 2002.

⁴ S. Ditchfield, «One World is Not Enough». The «Myth» of Roman Catholicism as a «World Religion», in S. Maghenzani, S. Villani (edd.), *British Protestant Missions and the Conversion of Europe* cit., 15-34; S. Nishikawa, *Between Anti-papery and European Missions. The Society for Promoting Christian Knowledge and its Networks*, in S. Maghenzani, S. Villani (edd.), *British Protestant Missions and the Conversion of Europe* cit., 164-180. Tale consenso era condiviso da Henry James Piggott, figura chiave del primo metodismo wesleyano in Italia: *Henry James Piggott. Vita e lettere*, a cura di T.C. Piggott e T. Durley, ed. it. a cura di F. Cavazzutti Rossi, Torino 2002, 38 (ed. or. *Life and Letters of Henry James Piggott, B.A. of Rome*, London 1921).