

Lavoro, vocazione, condivisione: itinerari nel calvinismo

Debora Spini

1. Introduzione

Questo capitolo intende dimostrare come nel pensiero di Giovanni Calvino (1509-1564) il lavoro, inteso come vocazione, perda l'originale carattere di punizione per diventare invece un mezzo per la formazione del sé, e al tempo stesso un terreno sul quale sviluppare legami sociali basati su condivisione e responsabilità. In questa prospettiva, il lavoro assume una rilevanza specificamente politica. Il tema della rilevanza politica del lavoro sarà esaminato anche in riferimento a Johannes Althusius (1557-c. 1638), un autore che pure si sviluppa nel quadro culturale e teologico della cosiddetta *zweite Reformation*. Il tema dell'ozio, latitante nella *Politica* althusiana, verrà invece discusso nel caso di Calvino, che, pur riaffermando la necessità della vita attiva, fa del cessare le proprie opere un passo inevitabile per realizzare la volontà di Dio.

2. Calvino: il lavoro, fra pena e responsabilità

2.1 Grazia e punizione

Il tema del lavoro deve essere considerato alla luce del nucleo più profondo della teologia riformata, ovvero la questione del peccato e della salvezza, nei termini che erano già stati impostati da Lutero. Calvino si confronta con un importante filone della teologia cattolica che sottolineava come il lavoro fosse

Debora Spini, New York University in Florence, Italy, ds80@nyu.edu, 0000-0001-7270-462X

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Debora Spini, *Lavoro, vocazione, condivisione: itinerari nel calvinismo*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.30, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 241-250, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

il castigo ricevuto da Adamo per il peccato originale¹. Calvino risponde dando una interpretazione del testo della Genesi secondo la quale la conseguenza della caduta non è il lavoro in sé e per sé, quanto piuttosto la fatica e la pena che lo accompagnano: il peccato cambia il lavoro, non lo ‘inventa’. Il commento a Gen 3, 17 riassume molto bene questa posizione:

È l'opposto del lavoro piacevole al quale si dedicava Adamo in precedenza, tanto che questo era per lui come un gioco o un passatempo. Infatti egli non era stato creato per non far nulla, ma per impegnarsi in tutto. Per questo motivo il Signore l'aveva preposto su questo giardino per coltivarlo, ma egli provava in quel lavoro solo un piacevole diletto. Adesso gli è ingiunto un lavoro servile (*maintenant le travail servile lui est enjoint*), come se fosse condannato ai lavori forzati (Calvino 2008, 117).

Nonostante questo, il lavoro non deve essere solo dolore e fatica². Il tema, già presente in Lutero, del lavorare con gioia si ripresenta con forza incomparabilmente maggiore, e si iscrive nella più ampia prospettiva del senso della vita cristiana. Secondo Calvino, Dio vuole che gli esseri umani siano felici, e che tutta la vita del credente sia vissuta con gioia. Il Signore infatti ha lasciato nel mondo dei segni della Sua grazia; questo vale anche per il lavoro non fa certo eccezione, e pertanto «vi sono delle gioie frammiste alle fatiche degli uomini» (Calvino 2008, 117), Il lavoro fa dunque parte del piano generale di Dio per la felicità degli uomini (Bauer 2013), e del resto tutti i beni terreni non servono solo alla sopravvivenza, ma anche a dare *plaisir et récréation*:

Nostro Signore avrebbe dato tanta bellezza ai fiori da colpire i nostri occhi senza che sia lecito ricavarne piacere vedendola? Avrebbe forse dato loro un sì buon profumo, se non volesse che l'uomo ne goda? E non ha forse distinto i colori in modo tale che alcuni abbiano maggior grazia degli altri? (Calvin 1971, 867).

Certo, per molti lavorare consiste essenzialmente in una dura fatica, e in questo caso solo la fede può trasformare la sofferenza in un sacrificio gradito a Dio.

2.2 Vocazione, costruzione del sé e legame sociale

Non solo dunque il lavoro vede la misericordia divina addolcire l'aspetto punitivo; soprattutto, ha grande dignità e valore perché è un modo di collaborare

¹ Questo giudizio può suonare estremamente sommario, e in certa misura lo è; evidentemente, nella teologia cattolica esiste un ventaglio molto più ampio di posizioni, molte delle quali sottolineano il valore e la dignità del lavoro. Per non fare che i riferimenti più ovvi, Agostino difende la dignità del lavoro anche manuale, che diventerà poi il secondo polo della regola monastica benedettina insieme alla preghiera. Con questo, la superiorità della vita contemplativa su quella attiva non è sostanzialmente messa in questione; Tommaso d'Aquino infatti non solo ribadisce la gerarchia fra vita contemplativa, vita attiva e lavoro manuale vero e proprio, ma indica il lavoro come punizione per il peccato (Aquinas 2014, II, II, q. 164).

² Su questo tema, la trattazione di André Biéler è assolutamente fondamentale (Biéler 1959)

all'opera di Dio. In forza della Salvezza per Grazia, insieme alla distinzione fra *praecepta* e *consilia*, cade anche la distinzione fra un tipo di vita di per sé più 'santo' e un *second best*: l'abbandono del mondo e la vita contemplativa non sono più garanzia di vicinanza a Dio. Il commento alla storia di Marta e Maria (Lc 10, 38-42) ribadisce la fuga dal mondo sia ben lontana dal condurre a una *vie angélique*, ma al contrario sia non solo un errore dei *Sorbonnistes*, ma un atto di ambizione e espressione del peggiore orgoglio, cioè dell'illusione umana di poter essere artefici della propria salvezza.

Quelli che, spinti dall'ambizione, si sono ritirati dalla conversazione comune, o di quelli che delusi e contrariati abbiano cercato di vivere in solitudine in libertà, sono diventati talmente orgogliosi da credere di esser diventati uguali agli angeli per il semplice fatto di non far niente; infatti hanno disprezzato la vita attiva come se ci portasse via dal Cielo (Calvino 1854, 349, trad. mia).

Con questo, Calvino non condanna lo studio o la meditazione, che vede piuttosto come una forma specifica di lavoro. Commentando il versetto 42, Calvino osserva che Maria era impegnata in un lavoro santo e utile, cioè ascoltare gli insegnamenti del Maestro, dal quale non doveva essere distratta (Calvino 1854, 350, trad. mia)³. *L'Institution*, riecheggiando un tema già luterano, esprime una considerazione ancora più importante, cioè che fuggir via dal mondo «quasi per odio del genere umano» e ritirarsi in un «deserto per starvi solitario» e filosofeggiare interiormente «in un luogo segreto» è un atto che va contro la fraternità cristiana (*dilection chretienne*), e soprattutto costituisce un rifiuto alla più importante richiesta che Dio rivolge agli uomini: «l'aiuto reciproco» (Calvin 1971, 1483).

Ciò che Dio si aspetta dagli esseri umani è quindi che rimangano nel mondo, applicandosi alla propria vocazione, rispondendo alla chiamata che rivolge loro:

Ma noi sappiamo che Dio ha creato gli uomini e li ha messi al mondo perché si dedicassero a qualche lavoro e attività⁴; e non c'è sacrificio più gradito a Dio dell'attenersi alla propria vocazione e di darsi da fare per portare qualche vantaggio alla società comune degli uomini (Calvin 1854, 349, trad. mia).

Il lavoro infatti permette agli uomini⁵ di provvedere a se stessi, e di contribuire al vantaggio generale, facendo al tempo stesso la volontà di Dio, cioè di amarsi e aiutarsi reciprocamente⁶. Gli uomini devono impiegare al meglio i talenti ricevuti da Dio, e per questo

³ Con questo, Calvino non torna ad affermare la superiorità del lavoro intellettuale su quello manuale. Marta non sbaglia nel lavorare, ma nel modo in cui lavora.

⁴ Secondo Calvino l'uomo è stato creato per l'azione, come indica il commento a Gen 3, 17.

⁵ L'uso del maschile è intenzionale, per motivi che saranno discussi fra breve.

⁶ Per questo è fondamentale che la professione sia liberamente scelta, a differenza del luterano *bleibe im deine Beruf*.

si dice che si diano ai traffici: e infatti la vita dei fedeli si può con ragione comparare con una serie di commerci, poiché essi devono dedicarsi a scambi e baratti, per mantenere in piedi la compagnia⁷.

Il fine ultimo della vocazione individuale, concretizzato nella vita professionale, è di realizzare una mutua condivisione fra gli uomini (*communication mutuelle entre les hommes*); il profitto di cui parla la parabola è per Calvino il progresso «di tutta la compagnia dei fedeli in comune», a maggiore gloria di Dio (Calvin 1854, 524-25). A questo proposito, Miegge ha sottolineato come la *mutua inter homines communicatio* non coincida immediatamente con *communio*: non ne ha infatti il carattere fusionale, in quanto consiste nell'agire di una pluralità di agenti, «non identici ma distinti e in qualche misura differenti, che mettono in comune o rendono comuni “cose”, “opere” e “diritti” e di questi si fanno reciprocamente partecipi» (Miegge in Malandrino 2005, 116).

La vocazione individuale che si esprime nel lavoro rende possibile conciliare libertà e responsabilità. Il credente è infatti libero in quanto affrancato dalla Legge; ma, non avendo modo di garantirsi la salvezza per mezzo dell'osservanza di norme o pratiche, la condizione di libertà è al tempo stesso segnata da profonda incertezza, anzi da vera e propria angoscia. A costituire una barriera efficace contro questa ansia devastante⁸ non è tanto il successo come comprova dell'avvenuta elezione, come vorrebbe una certa lettura affrettata del testo weberiano, ma l'attività costante e riflessiva intesa come risposta alla chiamata di Dio. La vocazione diventa così il terreno saldo sul quale fondare l'autonomia individuale, in quanto costituisce «il principio e fondamento per dirigerci rettamente in ogni frangente»; la scelta vocazionale plasma il progetto di tutta una vita, tenendone insieme i pezzi. «Infine se non consideriamo la nostra vocazione come regola perenne, non esisterà ferma condotta né armonia fra le varie parti della nostra vita». Per questo deve essere seguita con costanza e dedizione: «ognuno per proprio conto deve considerare che il suo stato è per lui come un punto fermo assegnato da Dio perché non volteggi e svolazzi sconsideratamente per tutto il corso della sua vita» in modo da non lasciare che l'intelletto dell'uomo «bruci di inquietudine» (Calvino 1971, 870-71).

Si delinea così un modello di soggetto, risultato di un processo lungo e faticoso di costruzione del sé, capace di autonomia individuale e al tempo stesso inserito in una rete di rapporti sociali perché capace di rendersi responsabile verso gli altri. L'ideale di Calvino è il *Sanctus Paterfamilias*, cioè un uomo dedito al governo di sé e della propria famiglia: come sottolinea Miegge, il governo di sé e della propria famiglia non è un agire confinato nella sfera privata, ma al contrario è di grande rilevanza pubblica (Miegge 1989, 12), una prospettiva

⁷ Come fa notare Miegge (Miegge in Malandrino e Savarino 2011, 14) il termine *compagnie* – che indicava una associazione professionale – è lo stesso che Calvino usa per definire la Chiesa (*Compagnie des fidèles*).

⁸ M. Walzer (2000) rilegge la teoria di Calvino proprio a partire dalla necessità di contenere l'ansia che deriva dall'incertezza della Grazia.

che si ritroverà fra breve in Althusius. L'importanza di questo ruolo tipicamente maschile mette in luce un aspetto che non deve essere trascurato nella riflessione calviniana su lavoro e vocazione: per le donne, l'ambito nel quale si risponde alla chiamata di Dio è in buona sostanza limitato alla sola vita familiare. Si apre qui un tema di grande importanza, ovvero se e in che misura la Riforma abbia contribuito, e in che misura, alla libertà delle donne, o se piuttosto le abbia ricacciate nella dimensione della domesticità⁹: un tema che non è possibile esplorare in questa sede come si meriterebbe, ma che rimane in ogni caso in filigrana ogniquale si rifletta sulla vocazione.

2.3 Il riposo come mortificazione

Date queste premesse, non è certo una sorpresa che la condanna dell'*oisiveté* sia una delle armi principali di Calvino rispetto al suo obiettivo polemico, la superiorità della vita contemplativa. Se l'ozio è manifestamente contrario alla volontà di Dio, il riposo ha invece un ruolo importante nella teologia calviniana¹⁰, che si trova di fronte un compito non semplice: da un lato riconciliare il comandamento del Sabato con l'affermazione che «Dio lavora sempre» e dall'altro ribadire il superamento della Legge avvenuto in Cristo, che quindi rende vuoti i tradizionali obblighi liturgici e cerimoniali¹¹.

Calvino risponde a queste sfide collocando la questione del Sabato nella prospettiva escatologica della resurrezione e l'avvento del Regno di Dio:

Si può dunque ritenere che con il settimo giorno il Signore abbia voluto raffigurare al suo popolo la perfezione del *Sabbath* che avrà luogo all'ultimo giorno, onde stimolarlo a desiderare quella perfezione durante questa vita, con meditazione continua (Calvin 1971, 517).

Il riposo dunque non è una ricreazione (Biéler 1959, 402), ma una vera e propria forzatura della natura umana¹² che è altrimenti naturalmente destinata all'azione. Il comandamento del riposo vuole condurci «a meditare sul regno di Dio sapendoci morti ai nostri propri sentimenti e alle nostre proprie opere»: funzione del Sabato è creare, anche andando contro alle inclinazioni umane, uno spazio di vuoto e silenzio nel quale possa parlare lo Spirito di Dio, un momento in cui si smette di essere attivi per lasciarsi invece guidare e governare dal Signore (Calvin 1971, 515).

Il comandamento del Sabato, sebbene decaduto nel suo carattere cerimoniale in quanto parte della legge antica, sussiste quindi per adempiere a una triplice

⁹ Vedi Peyronel Rambaldi, in Bainton 1992, 9-45.

¹⁰ Per un'analisi precisa vedi Biéler 1959, 393-96.

¹¹ I Cristiani devono infatti «astenersi dall'osservare i giorni in modo superstizioso» (Calvin 1971, 518).

¹² Nel *Catechisme de l'Église de Genève*, Calvino usa addirittura il termine «mortificazione della carne» (*En mortifiant notre chair*), Calvin 1873, 49.

funzione. In primo luogo, perché si potesse avere «un'immagine del riposo spirituale» (Calvin 1983, 22)¹³. Calvin, seguendo le orme di Paolo, non scorge nel Sabato altro che l'«ombra» della vita futura; ciononostante, ne riconosce la funzione pedagogica. Il Signore ha infatti ordinato che ci fosse un giorno nel quale «il popolo fosse guidato, dalla pedagogia della Legge, a meditare sul riposo spirituale che è eterno» (Calvin 1971, 517). Osservare il giorno di riposo è dunque immagine (*figure*) del vero riposo spirituale¹⁴. La debolezza degli esseri umani (cioè la loro fragilità e inclinazione a errare) rende necessario indicare un giorno specifico¹⁵: subentrano qui le considerazioni ispirate dalla *police ecclesiastique*, cioè dell'organizzazione della Chiesa in funzione della parola di Dio, e della *police commune*, cioè il buon ordine della vita sociale. L'aver un giorno stabilito è utile per poter osservare «l'ordine legittimo della Chiesa, per ascoltare la parola di Dio per l'amministrazione dei sacramenti e per le preghiere pubbliche», e anche perché «quelli che vivono sotto il potere d'un altro [...] potessero avere un po' di riposo dalla loro fatica» (Calvin 1983, 22)¹⁶.

3. Althusius e la *consociatio symbiotica*

3.1 Santa, giusta, vantaggiosa e felice

La centralità del tema del lavoro e della vocazione nella riflessione teologica calviniana è assolutamente evidente, così come nel caso del puritanesimo seicentesco. I termini della questione sono invece più elusivi nel caso di Johannes Althusius, da molti considerato l'espressione più matura del calvinismo politico¹⁷. Il sindaco di Emden, per decenni confinato a qualche pagina di manuale, ha conosciuto negli ultimi decenni un vero e proprio revival¹⁸. Fra le ragioni di questo rinnovato interesse è senza dubbio il suo radicamento nella tradizione della teologia federale (Elazar 1979; Hueglin 2017), che lo rendeva particolarmente interessante in un momento in cui la teoria politica si confrontava con la crisi del

¹³ Queste affermazioni si ritrovano anche nell'*Istituzione* (Calvin 1971, 514-21), e nel *Catechisme de l'Église de Genève*; da qui, le espressioni *police ecclesiastique* e alla *police commune* (Calvin 1873, 48-9).

¹⁴ Il *Catechisme de l'Église de Genève* specifica che non è necessario che l'immagine sia «del tutto uguale alla verità; qualche somiglianza è sufficiente» (*du tout pareille à la vérité, mais suffit qu'il y ait quelque semblance*) (Calvin 1873, 50, trad. mia).

¹⁵ Calvin chiarisce immediatamente che la pratica esteriore del riposo di per se non ha alcun valore; non si deve infatti ricercare il riposo spirituale solo un giorno alla settimana, al contrario, «lo si deve osservare continuamente. poiché una volta iniziato, dobbiamo continuare per tutta la nostra vita» (*il se doit faire continuellement. Car depuis que nous avons commencé, il nous faut poursuivre toute notre vie*) (Calvin 1873, 184, trad. mia).

¹⁶ Il *Catechisme de l'Église de Genève* aggiunge anche che avere un giorno fisso per il riposo è importante «in modo che tutti si abituino a lavorare per il resto del tempo» (Calvin 1873, 49, trad. mia).

¹⁷ Fino a qualche decennio fa, una affermazione simile sarebbe stata tutt'altro che scontata. Sulla categoria di 'calvinismo politico' mi permetto di rimandare al mio Spini 2011.

¹⁸ Per la fortuna di Althusius, vedi C. Malandrino, *Introduzione*, in Althusius 2009, 31 e sgg.

modello hobbesiano di sovranità. Tuttavia, il suo debito verso le categorie teologiche calviniane non è stato sempre al centro dell'attenzione, mentre più spesso si mettevano in luce le risonanze con un vocabolario aristotelico. L'opera althusiana delinea infatti un complesso schema per cui una lunga catena di *consociationes*, di cui la prima e naturale è la famiglia, trova il punto culminante nella comunità politica propriamente detta, la *Universalis major consociatio*¹⁹ definita *symbiotica*. Il corpo del popolo, detentore della sovranità e fonte dell'autorità legittima, risulta dalla unione di più *corpora* (Althusius 2009, 311); la *consociatio universalis* non è quindi formata da individui, come nel modello contrattualista hobbesiano. L'analisi in profondità del lessico di Althusius (Ingravalle e Malandrino 2005) ha invece messo in luce il suo legame diretto con Calvino, a partire proprio dalla centralità della nozione di *communicatio* nella costruzione della comunità politica (Miege in Ingravalle e Malandrino 2005), ragione per cui la dicotomia fra privato pubblico si articola in Althusius in modo ben diverso che in Aristotele.

I due autori, pur ricorrendo a volte a un vocabolario diverso, concordano nell'accordare rilevanza pubblica, e pertanto politica, a sfere di azione a prima vista 'private', a partire proprio dall'attività professionale. Nella *Politica Methodice Digesta* il lavoro non è trattato direttamente e esplicitamente in relazione alla vocazione e al rapporto con Dio come in Calvino, ma per il ruolo che ha nella costruzione della *consociatio symbiotica*; per quanto presente solo in secondo piano, è comunque a fondamento dell'edificio politico althusiano in quanto fattore importante nel realizzare la *mutua communicatio*. La politica è «l'arte di unire gli uomini tra loro nella costituzione, nella cura e nella conservazione della vita sociale. Perciò viene detta simbiotica». Scopo di ogni *consociatio* è la *Communicatio*, cioè la condivisione, della legge e dei beni materiali e spirituali; la più alta di tutte le consociazioni, la comunità politica – *politia* – ha il compito di assicurare l'utilità e il benessere comune di tutta la città. Il fine dell'uomo politico simbiotico è la «simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice, e una vita che non manchi di nulla di ciò che è necessario o utile» (Althusius 2009, 221). Ritorna quindi con forza il tema dell'attività professionale come modo per esercitare la responsabilità e ancor più l'amore verso il prossimo. La comunanza di opere tanto necessaria al bene comune infatti può accadere per dovere di carità (*per officia caritatis*), nel qual caso i cittadini si prestano l'un l'altro ciò di cui hanno bisogno «cosicché l'atto d'amore (*dilectio*) prestato sia efficace». Ma soprattutto, la collaborazione fra cittadini e la comunanza delle opere avviene nell'espletamento e nell'amministrazione dei compiti e delle attività produttive «necessario e utili alla vita sociale e alla simbiosi» (Althusius 2009, 381)²⁰. I cittadini contribuiscono al benessere generale mettendo in comune le proprie opere

¹⁹ Quest'ultima consiste in *administratio juris universalis* e *symbiotica communio universalis* (a sua volta suddivisa in ecclesiastica e secolare).

²⁰ Più oltre, Althusius chiarisce in cosa esse consistano: «le attività produttive private riguardano affari miranti principalmente all'utilità di coloro che amministrano e di conseguenza all'utilità pubblica della città o di tutti. Tali sono le varie occupazioni tecniche, la vita rurale, l'agricoltura e la mercatura» (Althusius 2009, 383).

nell'ambito del mestiere, lavoro o compito che il cittadino esercita in città; e ciò avviene per esempio quando uno confeziona panni un altro scarpe vitto e vestiario un altro produce strumenti necessari un altro ancora dispensa consigli o istruzione, come richiedono la condotta di vita, la necessità e la comodità per l'esistenza di ogni cittadino (Althusius 2009, 387)²¹.

3.2 Legame sociale e agire politico

Il tema del lavoro come fonte di legame sociale non solo riappare in Althusius, ma acquista ancora un'ulteriore declinazione: l'appartenenza professionale è infatti la via d'accesso alla cittadinanza politica. Sotto questo aspetto, la *Politica* è espressione di un *ethos* essenzialmente borghese nel senso etimologico della parola, ben lontano dalla concezione aristocratica della democrazia antica o anche del repubblicanesimo moderno. Al di sopra della famiglia (definita *consociatio naturalis*) lo schema althusiano pone il *collegium*, cioè qualsiasi associazione nella quale tre o più persone si uniscono per la stessa professione, o studio, o modo di vita (Althusius 2009, 296), una *consociatio* definita *civilis* anche se privata e non pubblica²². La *communicatio* che esiste fra colleghi consiste nella mutua assistenza – secondo patti e leggi convenuti – per favorire il *propositum vitae*; i *collegia* infatti hanno il compito di creare le condizioni più favorevoli possibile all'attività professionale dei propri membri. I *collegia* sono un vero e proprio microcosmo politico: sono proprietari di beni e hanno organi rappresentativi e regolamenti propri, che mettono in atto una forma specifica di *communicatio juris* (304-12), secondo un modello che a un primo sguardo presenta molti punti di contatto con la *Bürgerliche Gesellschaft* hegeliana. Ciononostante, il *collegium* appartiene in pieno alla sfera della politica, proprio perché nel calvinista Althusius «ogni società è politica» (Mancina 1984; Duso 2007, 130). La politicità dei *collegia* è resa ancor più evidente dal fatto che, mentre l'unione di più *collegia* crea appunto un *corpus*, successivamente vari corpi si uniscono (*coeunt*) nel *corpus universitatis* (Althusius 2009, 327). Althusius inoltre afferma esplicitamente che il diritto simbiotico della città, detto 'politeuma' o 'diritto della città' (*civitatis jus*) si origina dalla *communicatio* specifica dei cittadini, orientata all'autosufficienza (*autarchia*) e alla simbiosi (*sympiosis*) (Althusius 2009, 373). Si può quindi concludere che *communicatio utilitatis*, scopo principale dei *collegia*, e *communicatio juris*, tipica della politica, siano piuttosto che mutualmente antitetiche il graduale sviluppo l'una dell'altra; e che pertanto il lavoro si posizioni nel luogo di origine della stessa sovranità politica.

²¹ Di conseguenza, Althusius dà grande importanza anche al commercio.

²² Nell'originale: «ejusdem artis opificii vitae studii et professionis, homines, ad commune quid inter se in eo munere, vitae genere, vel in ea arte, quam profitentur, simul habendum consociantur». Tale associazione può definirsi anche *collectio societas*, *coetus sodalitas*, *synagoga*, *conventus*, *synodus*. I *collegia* si dividono in due categorie principali: *secularia* (suddivisi a seconda dei mestieri) e *ecclesiastica*.

4. Conclusioni

Il tema del lavoro e della vocazione in Calvino è stato così di frequente dibattuto ed esplorato da far pensare che non ci sia più nulla da dire; ciononostante, presenta ancora aspetti non del tutto noti, a patto di lasciar da parte alcune distorsioni e luoghi comuni. Molto, anzi troppo, frequentemente si guarda a Calvino attraverso la lente della categoria di ‘calvinismo’, a sua volta dipendente da una lettura – spesso affrettata – di Weber; una scelta che conduce a dare per scontato che esista un nesso diretto fra la nozione calviniana di vocazione con il capitalismo e tutti i suoi ben noti mali. Più specificamente, alcune interpretazioni recenti sostengono che la concezione calviniana della vocazione avrebbe non solo favorito l’individualismo e l’egoismo del soggetto tipico del capitalismo, ma avrebbe reso superfluo il dovere individuale di esercitare carità e misericordia, promuovendo invece la fiducia nella capacità della mano invisibile del mercato (Gregory 2012, 269; Bruni 2015, 162). Dalla seppur sommaria ricognizione qui riassunta in alcuni dei testi principali si possono però trarre degli elementi che restituiscono invece l’immagine di un Calvino sicuramente meno ‘calvinista’ (Lüthy 1970, 20), e al contrario sottolineano l’aspetto della responsabilità collettiva e della condivisione. Il lascito calviniano – che, come si è visto, continua anche in Althusius – non consiste nell’aver creato «individui senza comunità» (Bruni 2015, 167). Al contrario, Calvino ha contribuito a svincolare definitivamente il lavoro dall’ambito del castigo e della punizione per il peccato; mediante la categoria di vocazione, lo riposiziona senza esitazioni nel quadro dell’economia dell’amore cristiano. Il lavoro/vocazione diventa così la fonte di legami sociali non fusionali, creando *communicatio* piuttosto che *communio*; parallelamente, struttura un soggetto che è capace al tempo stesso di scelte autonome e di autogoverno. A far da sfondo, l’idea – comune anche ad Althusius – che l’organizzazione della vita individuale, nei suoi aspetti sia familiari che professionali, non sia confinata nell’ambito del privato, ma che al contrario, se esercitata in spirito di amore reciproco e di responsabilità, abbia comunque un rilievo pubblico.

La centralità del lavoro in due autori che hanno un ruolo tanto importante nell’affermarsi della modernità deve naturalmente essere rivista nella prospettiva del loro contesto storico. Quasi inutile ricordare come si tratti di teorie che si sono sviluppate in società nelle quali il lavoro si svolgeva in modalità sostanzialmente premoderne, nel quadro di organismi sociali quali le corporazioni; e tuttavia, persino Althusius non si limita semplicemente a far da specchio della società cetuale, in quanto anche nei *collegia* inserisce un elemento di autogoverno rappresentativo. Ugualmente, si è visto come si tratti di un pensiero che si sviluppa in un quadro che rimane ancora essenzialmente patriarcale; anche in questo caso però è importante sottolineare gli elementi che li differenziano dalla pur e semplice riproposizione di *tropoi* precedenti, a partire proprio dall’eredità aristotelica. La famiglia è sì una società naturale, (il che ovviamente ne rafforza le gerarchie interne); tuttavia, è pur sempre strutturata dalla priorità della *mutua communicatio*, invece che semplicemente dal potere naturale esercitato dal padre/patriarca.

Più di queste seppur doverose considerazioni, sono piuttosto le circostanze attuali a porre domande alle quali è difficile far fronte alla luce delle categorie

calviniane e calviniste. Come ripensare il concetto di «vocazione» nell'epoca della fine del lavoro? come può il lavoro precario, atipico, flessibile, svolgere quel ruolo fondamentale nello strutturare un sé responsabile che gli attribuiva Calvino, oppure continuare a essere fonte di legame sociale e veicolo alla cittadinanza come in Althusius? Domande che restano aperte, e che certo non possono trovare risposta in questa sede; la loro urgenza, tuttavia, ricorda quanto sia importante riportare il 'lavoro' al centro della riflessione filosofico-politica.

Riferimenti bibliografici

- Althusius, Johannes. 2009. *La Politica. Elaborata organicamente con metodo, e illustrata con esempi sacri e profani*, a cura di Corrado Malandrino. Torino: Claudiana.
- Biéler, André. 1959. *La pensée oeconomique et sociale de Calvin*. Genève: Librairie de l'Université.
- Bruni, Luigino. 2015. *Il mercato e il dono*. Milano: Università Bocconi Editore.
- Calvin, Jean. 1554. *Commentaire de M. Jean Calvin sur le premier livre de Moïse, dit Genèse*. Genève: chez Jean Gerard.
- Calvin, Jean. 1854. *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament*. Paris: Libr. de Ch. Meyrueis et Cie.
- Calvin, Jean. 1873. *Cathechisme de l'Eglise de Geneve*. Genève: Imprimerie de Jean Guillaume Flick.
- Calvin, Jean. 1978. *Institution de la Religion Chretienne*. Genève: Kerygma.
- Duso, Giuseppe. 2007. *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*. Monza: Polimetrica. <<https://concpolpd.hypotheses.org/248>>.
- Fuchs, Eric. 1990. *Éthique Protestante. Histoire et enjeux*. Genève: Labor et Fides.
- Gregory, Brad. 2012. *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge (MA): Harvard University Press/Belknap.
- Hueglin, Thomas. 2017. "Althusius, Back to the Future." In *System Order and International Law: The Early History of International Legal Thought from Machiavelli to Hegel*, edited by Stefan Kadelbach, et al., 115-33. Oxford: Oxford University press.
- Ingravalle, Francesco, e Corrado Malandrino, a cura di. 2005. *Il Lessico della Politica di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*. Firenze: Olschki.
- Lüthy, Herbert. 1970. *From Calvin to Rousseau*. New York: Basic Books.
- Malandrino, Corrado, e Luca Savarino, a cura di. 2011. *Calvino e il Calvinismo Politico*. Torino: Claudiana.
- Mancina, Claudia. 1984. "Hegel e la famiglia moderna." *Studi Storici* 25, 4: 985-1017.
- Miegge, Mario. 1989. *Vocation et travail. Essai sur l'éthique puritaine*. Genève: Labor et Fides.
- Miegge, Mario. 2005. "Communicatio Mutua. Althusius e Calvino." In *Il Lessico della Politica di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, a cura di Francesco Ingavalle, e Corrado Malandrino, 115-24. Firenze: Olschki.
- Peyronel Rambaldi, Susanna. 1992. "Introduzione. Per una storia delle donne nella Riforma." In Roland H. Bainton, *Donne della Riforma in Germania, in Italia e in Francia*, traduzione di Flavio Sarni, 9-45. Torino: Claudiana.
- Spini, Debora. 2011. "Il calvinismo alle radici della modernità." In *Calvino e il Calvinismo Politico*, a cura di Corrado Malandrino, e Luca Savarino, 307-17. Torino: Claudiana.
- Walzer, Michael. 2000 (1965). *La Rivoluzione dei Santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*. Torino: Claudiana.