

BIBLIOTECA TEOLOGICA

20

Nella stessa Collana:

- Michael Kunzler, «Mistero della fede». *Introduzione alla celebrazione eucaristica* (BT 1), 2003
- André-Marie Jerumanis, *L'uomo splendore della gloria di Dio. Estetica e morale* (BT 2), 2005 (coedizione con EDB, Bologna)
- Ettore Malnati, *Teologia del laicato nel Magistero della Chiesa* (BT 3), 2006
- Michael Kunzler, *Carisma e liturgia. Teologia e forma dei ministeri liturgici laicali* (BT 4), 2006
- Ettore Malnati, *Ecclesiologia. Sviluppo teologico* (BT 5), 2007
- Ettore Malnati, *L'uomo da impoverito a redento. Antropologia teologica* (BT 6), 2009
- Klaus Müller, *Per una teologia autocosciente. Lezioni su religione e modernità* (BT 7), 2010
- Giorgio Sgubbi, *Il gratuitamente necessario. Per una teologia filosofica della Gratuità* (BT 8), 2010
- Andrzej Proniewski, *Ermeneutica teologica di Joseph Ratzinger* (BT 9), 2014
- Damian Spataru, *La risposta di Sant'Agostino alla sfida della reincarnazione* (BT 10), 2016
- João Paulo de Mendonça Dantas, *Lo Spirito Santo "anima" del Corpo Mistico. Radici storiche ed esempi scelti dell'ecclesiologia pneumatologica contemporanea* (BT 11), 2017
- Giorgio Paximadi, Ezio Prato, René Roux, Antonio Tombolini (a cura di), *Luigi Giussani. Il percorso teologico e l'apertura ecumenica* (BT 12), 2018
- Manfred Hauke, Helmut Hoping (a cura di), *Il profilo specifico del diaconato* (BT 13), 2018
- Adriano Fabris (a cura di), *L'esperienza religiosa tra Oriente e Occidente. Identità in dialogo* (BT 14), 2019
- Giuseppe Attilio Mattanza, *San Giuseppe, capo della Santa Famiglia, nel magistero pontificio da Pio IX ai nostri giorni. L'importanza di San Giuseppe per la figura del padre di famiglia* (BT 15), 2019
- Adriano Fabris, Marcello Fidanziò, René Roux (a cura di), *Carlo Maria Martini. La Scrittura e la Città* (BT 16), 2021
- Ettore Malnati, *Dalla Chiesa alla ecclesiologia. Sviluppo storico-teologico* (BT 17), 2020
- Angelo Pizzetti, *La visione di Dio: scopo del desiderio umano e compimento del desiderio. La proposta di Agostino* (BT 18), 2021
- Ettore Malnati, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dal Kerygma ai Concili. Sinodalità e tradizione* (BT 19), 2021

Elisa Buzzi

STUDI SUL
PROTESTANTESIMO
AMERICANO



EUPRESS FTL



CANTAGALLI

© 2022 Eupress FTL – Edizioni Cantagalli S.r.l. | Lugano – Siena

In copertina: George Henry Boughton,
Pilgrims going to Church (1867), olio su tela,
New York Historical Society

Grafica di copertina: Carlo Torrini

Stampato da Edizioni Cantagalli nel novembre 2022

ISBN 979-12-5962-336-2

*In memoria di mons. Luigi Giussani
Con profonda gratitudine*

INDICE

Presentazione	11
---------------	----

PARTE I LA TEOLOGIA PROTESTANTE AMERICANA DA EDWARDS A NIEBUHR

1 Uno sguardo d'insieme	15
2 Lo sviluppo storico	23
3 I protagonisti	27

PARTE II LE ORIGINI PURITANE

1 Il Puritanesimo	49
1.1. Chi erano i Puritani?	49
a) <i>L'incidente inglese</i>	50
b) <i>Lo "spettro" puritano</i>	54
c) <i>Lo spirito puritano</i>	58
d) <i>La Teologia Federale o Covenant Theology</i>	65
e) <i>La confraternita spirituale</i>	67
1.2. La migrazione in America	70
1.3. La prima generazione	72
a) <i>I principali esponenti</i>	72
b) <i>Le maggiori controversie</i>	74
1.4. La seconda generazione	77
a) <i>L'attacco contro il calvinismo</i>	78
b) <i>I pensatori più significativi</i>	79
2 Esperienza religiosa e religione sperimentale nel puritanesimo americano	83
2.1. La "psicologia del cuore" calvinista	83
2.2. Esperienza religiosa e religione sperimentale	92

3 “The City upon a Hill”: il puritanesimo e le origini del mito americano	101
3.1. Il mito delle origini	102
3.2. La potenza di una immagine	104
3.3. Religione e politica nella cultura americana	110

PARTE III
JONATHAN EDWARDS

1 Jonathan Edwards e il suo tempo	119
1.1. Il razionalismo illuminista	120
1.2. I Movimenti di Risveglio	124
1.3. Jonathan Edwards: una “vita teologica”	126
2 Il paradosso Edwards	135
2.1. Una figura controversa	143
3 La visione teologica di Jonathan Edwards	155
4 L’esperienza religiosa in Jonathan Edwards	163
4.1. La natura della <i>vera religione</i>	166
4.2. Conoscenza spirituale	169
4.3. Eccellenza e consenso all’Essere	171
4.4. Il senso del cuore	173
4.5. La conoscenza sensibile	178
4.6. I segni di santità	184
4.7. Le sante affezioni	189
4.8. I segni incerti	192
4.9. I segni distintivi	194

PARTE IV
IL FONDAMENTALISMO EVANGELICO

1 Il Movimento Fondamentalista dalle origini al 1925	209
1.1. Introduzione	209
1.2. Definizioni	211
1.3. Interpretazioni	215
1.4. Sviluppo storico	217
1.5. Temi fondamentali	218
1.6. I prodromi del fondamentalismo	220

	<i>Indice</i>
1.7. La nascita della coalizione fondamentalista	224
a) <i>Il paradosso del fondamentalismo revivalistico</i>	224
b) <i>Il millenarismo</i>	225
c) <i>Il movimento di santità</i>	229
d) <i>La difesa della fede</i>	232
e) <i>The Fundamentals</i>	235
f) <i>Cristianesimo e cultura</i>	237
1.8. Gli anni cruciali (1917-1925)	240
a) <i>Dopo il 1917</i>	240
b) <i>Fondamentalismo e crisi della cultura (1919-1920)</i>	242
c) <i>L'offensiva fondamentalista su due fronti (1920-1921)</i>	243
d) <i>L'attacco decisivo contro i liberali (1922-1923)</i>	246
e) <i>Lo stallo dell'offensiva e la disfatta (1924-1925)</i>	247
f) <i>Epilogo: declino, trasformazione e rinascita del Fondamentalismo (1925-1940)</i>	250
 Indice dei nomi	 255

PRESENTAZIONE

«Al mio arrivo negli Stati Uniti fui colpito anzitutto dall'aspetto religioso del paese», affermava Alexis de Tocqueville nella prima metà dell'Ottocento, individuando in questo modo una delle linee portanti della sua celeberrima analisi della democrazia americana. Da allora, gli osservatori più avveduti non hanno mancato di sottolineare questa dimensione assolutamente caratterizzante della cultura, della società e delle istituzioni americane, anche in quegli aspetti paradossali che ne fanno tutt'ora, come ebbe a dire Reinhold Niebuhr, “la più religiosa e la più secolarizzata tra le nazioni occidentali”. Ciononostante, a parte rare eccezioni, la “religione americana” è rimasta a lungo un territorio non sufficientemente esplorato al di fuori dei confini degli Stati Uniti e, ancora oggi, la conoscenza di molti dei suoi episodi e protagonisti resta per lo più appannaggio di circoli specialistici.

A questa ricca ed influente vicenda spirituale è dedicato il presente volume che raccoglie alcuni risultati di una quasi trentennale ricerca sul Protestantismo americano. Ad eccezione di un piccolo numero di testi apparsi su riviste specialistiche¹, per la maggior parte si tratta di inediti, frutto, tra le altre cose, dell'esperienza di insegnamento di Storia della Teologia protestante americana presso la Facoltà di Teologia di Lugano. Un fattore decisivo per comprendere “l'aspetto religioso” della temperie culturale americana che si è voluto sottolineare attraverso questi studi è l'impossibilità di segnare una netta linea di demarcazione tra teologia, o comunque pensiero religiosamente impegnato, e filosofia. Questo legame, che si documenta nei maggiori pensatori americani da un lato in una persistente fedeltà a valori spirituali e personalistici radicati nella tradizione religiosa, dall'altro nell'orientamento pragmatico a impegnare la riflessione con i problemi della storia e della società, è principalmente da addebitare, come altri aspetti

¹ *L'esperienza religiosa in Jonathan Edwards*, in inglese col titolo *Jonathan Edwards on Religious Experience*, in *Quaestio. Annuario di storia della metafisica* 4 (2004) 345-385; *La teologia protestante americana da Edwards a Niebuhr*, in *Credere oggi* XXVIII/164 (2008) 7-39; *Esperienza religiosa e religione sperimentale nel puritanesimo americano*, in *Pensare l'esperienza religiosa*, a cura di A. Ales Bello – O. Grassi, Mimesis, Milano-Udine 2010, 141-157.

Presentazione

dell'*american mind*, al ruolo centrale svolto dal Calvinismo, in particolare del Puritanesimo congregazionalista, nella formazione della civiltà americana.

Pertanto, dopo uno sguardo d'insieme sullo sviluppo storico dal XVIII al XX secolo nella Parte I, al Puritanesimo è dedicata la porzione più consistente di questa raccolta: ai suoi elementi storici e dottrinali nella Parte II e alla sua più originale e teoreticamente sostanziosa espressione intellettuale, nell'opera di Jonathan Edwards, nella Parte III. Il volume si chiude con uno degli episodi più controversi della storia del Protestantismo americano: la vicenda del Fondamentalismo nella prima metà del XX secolo. Pur rappresentando certamente solo un aspetto particolare e per certi versi marginale della più vasta e complessa realtà del Movimento Evangelico, l'eco dei problemi sollevati dalla controversia fondamentalista continua in qualche modo a risuonare nella società americana di oggi e, una volta di più, segnala la persistente rilevanza della dimensione religiosa nella società americana.

PARTE I

LA TEOLOGIA PROTESTANTE AMERICANA
DA EDWARDS A NIEBUHR

UNO SGUARDO D'INSIEME

Nell'introduzione al suo *Theology in America*, E. Brooks Holifield individua sei caratteristiche generali della teologia protestante americana dalle origini alla metà del XIX secolo: la prima è la preminenza del tema della “ragionevolezza del cristianesimo” in una prospettiva che favoriva la visione della teologia come disciplina combinante l'interpretazione biblica con diverse forme di riflessione filosofica e assegnava una posizione centrale alla teologia naturale e al problema delle “evidenze del cristianesimo”¹. Questa impostazione, definita dapprima dalla polemica contro il deismo illuministico e, in seguito, dalla crescente preoccupazione apologetica nei confronti degli sviluppi della scienze naturali e della critica biblica storica, dalla fine del XVIII secolo aveva trovato la sua articolazione teoretica più congeniale nella filosofia scozzese del Senso Comune². L'adesione a questo tipo di pensiero, che domina la vita accademica americana per gran parte dell'Ottocento, costituendo di fatto la base epistemologica dell'“ortodossia” teologica protestante, è sintomatica della relazione sostanzialmente positiva e ottimistica che la cultura americana in generale – e in modo specifico quella teologica – ha intrattenuto fin dall'inizio con l'Illuminismo e della forma in cui esso è stato alla fine assimilato³. L'Illuminismo radicale, laicista, non ha mai messo radici profonde in America; salvo rare eccezioni esso vi è penetrato nella forma moderata, che gli storici definiscono “didattica”, rappresentata appunto dalla scuola scozzese⁴. Se, da un lato, ciò implicava il rifiuto degli esiti politicamente radicali e teoreticamente scettici del pensiero europeo continentale e dell'empirismo inglese, dall'altro, comportava la valorizzazione dei metodi razionali della scienza empirico-induttiva,

¹ Cfr. E. B. HOLIFIELD, *Theology in America: Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War*, Yale University Press, New Haven-London 2003, 3-6.

² Cfr. *ibid.*, 7, 159-196; G. M. MARSDEN, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*, Oxford University Press, Oxford-New York 2006², 14-21.

³ Cfr. H. F. MAY, *Enlightenment in America*, Oxford University Press, Oxford-New York 1976.

⁴ Cfr. *ibid.*, 307-362.

secondo il modello idealmente rappresentato da Francis Bacon; infatti lo stile di pensiero tipico di questa posizione, l'ideale che la animava anche e soprattutto a livello teologico, è stato definito "baconiano"⁵. Affermare, come fece Samuel Tyler nel 1844 che «la filosofia baconiana è per affinità la filosofia del protestantesimo»⁶ significava asserire che la teologia doveva evitare di perdersi in "speculazioni metafisiche", e fondarsi sugli stessi metodi che caratterizzavano le altre scienze. Sulla base dell'ideale baconiano, perfettamente incarnato dalla filosofia del Senso Comune, sembrò possibile realizzare una sintesi tra gli ideali di progresso della nuova scienza, i principi autoevidenti della democrazia proclamati dalla Rivoluzione e i valori del Cristianesimo evangelico⁷.

In questa cornice intellettuale si inseriscono gli altri fattori evidenziati da Holifield e, in primo luogo, il carattere eminentemente "pratico" attribuito alla teologia, come disciplina orientata non tanto alla contemplazione della verità su Dio, quanto al fine ultimo dell'unione dell'umanità con Dio. Questa visione, profondamente radicata nella concezione puritana, aveva trovato espressione nella Teologia Federale o *Covenant Theology*: uno dei suoi principali teorici, William Ames (1576-1633), nella sua *Medulla Sacrae Theologiae* (1631), il testo classico della formazione teologica puritana, definiva la teologia come scienza "of living unto God"⁸. In questo contesto, il termine speculativo assumeva per lo più un significato negativo, mentre il termine pratico poteva designare la dottrina teologica nel suo complesso, come guida alla salvezza, più specificamente indicava gli aspetti della dottrina relativi alla rigenerazione e alla vita cristiana, e, in senso ancor più ristretto, le dottrine oggetto di una predicazione finalizzata alla conversione. In ogni caso era fortemente sottolineato il legame tra la teologia e la filosofia morale. Nella seconda metà del XVIII secolo, mediante un processo che, ancora una volta, implicò l'assimilazione da parte del Protestantesimo americano della nuova etica filosofica promossa dall'Illuminismo scozzese e incarnata dal sentimentalismo etico di Francis Hutcheson⁹, il carattere pratico della teologia venne ridefinito in termini decisamente moralistici. Questa ridefinizione culmina con la crisi del Calvinismo classico, il tenden-

⁵ Cfr. T. D. BOZEMAN, *Protestant in a Age of Science: The Baconian Ideal and Antebellum American Religious Thought*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1977, 3-31; HOLIFIELD, *Theology in America*, 174-180; M. A. NOLL, *America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, 234-236, 563.

⁶ Cfr. HOLIFIELD, *Theology in America*, 174.

⁷ Cfr. NOLL, *America's God*, 9-13.

⁸ Cfr. HOLIFIELD, *Theology in America*, 8-10.

⁹ Cfr. NOLL, *America's God*, 93-113.

ziale rifiuto o messa in questione della sua struttura dogmatica da parte della teologia liberale, e sfocia nell'identificazione del cristianesimo con il suo messaggio etico, un'identificazione che, già operante nelle correnti eterodosse arminiane e unitariane tra il '700 e l'800, raggiunge la sua completa espressione nel protestantesimo liberale ottocentesco, sia nella versione individualistico-perfezionista, di stampo pietista, che in quella rappresentata dal *Social Gospel*, in particolare da Walter Rauschenbusch, per il quale «la verità fondamentale è che la religione e l'etica sono inseparabili e la condotta etica è l'atto religioso supremo e sufficiente»¹⁰.

Il terzo fattore che caratterizza la teologia protestante americana è l'importanza centrale del Calvinismo, o più precisamente, della tradizione Riformata¹¹. In un certo senso, l'America è stata fin dalle origini religiosamente pluralista, un fatto che oggi gli storici tendono a sottolineare per sfatare il mito di una origine totalmente puritana degli Stati Uniti. Tuttavia, il pluralismo era più un dato di fatto che una situazione positivamente acquisita, poiché le varie colonie tendevano ad essere religiosamente isolazioniste e a difendere strenuamente l'integrità della propria identità religiosa. D'altro canto, il Puritanesimo congregazionalista di matrice calvinista, dominante nelle colonie del New England, è stato senza dubbio il fattore «più cospicuo, coerente e fecondo»¹² nella formazione dell'*American Mind*, perché è stata la prima tradizione religiosa ad essere pienamente sviluppata dal punto di vista intellettuale e perché ha ispirato certi tratti della cultura e della coscienza religiosa americane che hanno continuato a sussistere anche quando il Puritanesimo come sistema dottrinale e sociale si è dissolto¹³. Bisogna inoltre ricordare che altre denominazioni importanti nella storia religiosa e nel dibattito teologico americano, ad esempio Presbiteriani e Battisti, appartengono alla famiglia delle Chiese Riformate. Si può quindi dire che una parte consistente della storia della teologia protestante americana, soprattutto nei primi due secoli, è costituita da un dibattito interno alla tradi-

¹⁰ Cfr. W. RAUSCHENBUSCH, *Christianity and the Social Crisis*, Macmillan Co., New York 1907, 7.

¹¹ Cfr. A. E. McGRATH, *Il pensiero della Riforma*, tr. it. di A. Comba, Claudiana, Torino 1995², 18-21; ID., *Giovanni Calvino. Il riformatore e la sua influenza sul mondo occidentale*, tr. it. di D. Tomasetto, Claudiana, Torino 2002², 260-267.

¹² Cfr. P. MILLER, *The Puritan Way of Life*, in *Puritanism in Early America*, ed. by G.M. Waller, D.C. Heath and Co., Lexington 1950, 4.

¹³ Cfr. S. BERCOVITCH, *The Puritan Origins of the America Self*, Yale University Press, New Haven-London 1975; S. AHLSTROM, *A Religious History of the American People*, Yale University Press, New Haven-London 1973³, 344-350; ID. (ed.), *Theology in America: The Major Protestant Voices from Puritanism to Neo-Orthodoxy*, Hackett Publishing Co., Indianapolis 2003², 33-33; NOLL, *America's God*, 21-22, 32-33.

zione Riformata, un dibattito sulla verità e sul significato del Calvinismo¹⁴. Elemento centrale della teologia Riformata è l'idea di "Gloria di Dio", con la corrispondente insistenza sulla nozione di "assoluta sovranità divina": un senso profondo del mistero, della maestà e della trascendenza di Dio, che informa in modo decisivo la coscienza religiosa e la riflessione teologica. A queste nozioni basilari si legano le dottrine della "totale depravazione" umana in seguito al peccato originale, della "elezione incondizionata del singolo", nella tipica versione della "doppia predestinazione", della "espiazione limitata", della "grazia irresistibile" e della "perseveranza dei santi". Intorno a questi punti, globalmente compresi nella definizione di "dottrina della predestinazione"¹⁵, si sviluppò un acceso dibattito, alimentato non solo dai critici del Calvinismo, ma anche dai dissensi interni alla tradizione Riformata, un dibattito che ha creato profonde divisioni all'interno di tale tradizione e ha condizionato gli sviluppi della teologia protestante americana. Sia per i sostenitori della rigorosa doppia predestinazione, che per quelli di tendenze più moderate, "arminiane"¹⁶, il problema della certezza della salvezza diveniva d'importanza essenziale: l'esperienza della conversione, i segni della rigenerazione e la determinazione dei criteri per valutarli, assunsero un peso decisivo nel definire non solo la spiritualità personale, ma anche la natura e la forma istituzionale della chiesa come "comunità di santi"¹⁷. Nella soluzione di questo problema, sia a livello individuale che sociale ed ecclesiale, ebbe un ruolo essenziale la "dottrina del patto (*covenant*)", una categoria teologica estremamente versatile che, ampliando le originarie posizioni di Calvino e dei Riformati europei, venne sistematicamente utilizzata come chiave di volta della "Teologia Federale" puritana e principio organizzatore della complessa ed integrale struttura religiosa, culturale e socio-politica che ne fu l'espressione, la cosiddetta *New England Way*¹⁸. Un ulteriore carattere che la teologia Riformata desume dalle dot-

¹⁴ Cfr. HOLIFIELD, *Theology in America*, 10.

¹⁵ Cfr. MCGRATH, *Giovanni Calvino*, 268-280.

¹⁶ Il termine arminiano, in senso stretto si riferisce alle dottrine e ai seguaci di Jakob Hermanszoon, Arminius (1560-1609), che attaccò le dottrine della doppia predestinazione ed espiazione limitata, e le cui tesi vennero condannate dal Sinodo di Dort (1618-1619). Nel contesto americano della prima metà del '700, esso indicava in senso lato tutte le posizioni razionalistiche che si opponevano più o meno direttamente al Calvinismo ortodosso. Cfr. MCGRATH, *Giovanni Calvino*, 277-279; C. WRIGHT, *The Beginning of Unitarianism in America*, Beacon Press, Boston 1955.

¹⁷ Cfr. E. S. MORGAN, *Visible Saints: The History of a Puritan Idea*, Cornell University Press, Ithaca 1994 (I ed. 1963).

¹⁸ Cfr. P. MILLER, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Harvard University Press, Cambridge 1963³, 365-462; NOLL, *America's God*, 37-42; AHLSTROM, *A Religious History*, 130-132.

trine della assoluta sovranità divina e della depravazione umana è il primato della legge, dello *jus divinum* rivelato nella Sacra Scrittura, come modello e criterio definitivo anzitutto per dirigere la riforma della chiesa nella sua struttura dottrinale, disciplinare e liturgica, e poi anche per regolare il comportamento morale di ogni uomo, senza eccezioni, indipendentemente dalle sue prospettive di salvezza¹⁹. Questa insistenza sulla applicabilità e obbligatorietà universale della legge divina, nella sua dimensione pedagogica rispetto alla moralità umana e quale fondamento della stessa possibilità di una convivenza sociale conforme al progetto divino – il *tertium usus legis*, come lo definivano i teologi Riformati –, dà ragione non solo del rigoroso biblicismo, ai limiti del legalismo, del Cristianesimo Riformato e del suo stile prettamente vetero-testamentario, ma anche di un atteggiamento di fondo, gravido di conseguenze per la civiltà americana. Il Calvinismo mantiene nei confronti del mondo un atteggiamento sostanzialmente positivo – *world affirming* – e orientato all'azione, profondamente diverso non solo dall'isolazionismo settario, ma anche dal “dualismo” luterano. In questo senso, i cristiani sono chiamati a dominare la società e a convertire la cultura, società e cultura che, per quanto pervertite dal peccato e opposte a Cristo, mantengono la capacità, se non di essere radicalmente trasformate, almeno di essere governate e controllate secondo il piano e per la gloria di Dio, cioè secondo e per l'affermazione della sua volontà sovrana. Perciò il dovere del cristiano, la sua vocazione come individuo e come comunità, è quello di esercitare questa “egemonia” attraverso la sua opera che prepara l'avvento del Regno di Dio. Le ben note tesi di Max Weber sulle origini dello spirito del capitalismo moderno hanno evidenziato alcuni fattori salienti di questo processo di assimilazione del Calvinismo nella cultura e società americane²⁰. Ma, anche al di là della controversa interpretazione delle posizioni weberiane, questo fenomeno non si è esaurito nella sfera economica. I leaders riformati si sono sempre dimostrati ottimisti circa la possibilità di modellare la società e le sue istituzioni secondo la legge divina – un impegno che è alla base della *New England Way* puritana – e quest'idea ha avuto senza dubbio un'influenza profonda sull'atteggiamento generale del cristianesimo americano, attivistico, riformista, impegnato nell'ambito pubblico, pur nella rigorosa separazione tra Stato e Chiesa. Questa idea, in stretta connessione con l'interpretazione del proprio significato storico e religioso come nuovo Israele, nazione eletta, interpretazione favorita dalla Teologia Federale e divenuta il “mito fondante” della autocoscienza nazio-

¹⁹ Cfr. *ibid.*, 79-81.

²⁰ Cfr. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. di A.M. Marietti, Rizzoli, Milano 2005 (I ed. 1991), 157-241.

nale americana²¹, è all'origine dell'idea messianica dell'America come *Redeemer Nation*, «la prescelta tra le nazioni, con le sue istituzioni (per esempio, la presidenza) e i suoi simboli (per esempio, la bandiera) rivestiti di un significato quasi divino e sacramentale»²². E ancora, in un senso più strettamente legato alla definizione della teologia come scienza pratica, questa idea ha sicuramente contribuito a determinare quell'orientamento della teologia americana, indicato da Martin E. Marty con l'espressione *Public Theology*²³, per cui, almeno fino alla metà del XX secolo, essa non viene mai intesa come una disciplina avulsa dalle circostanze socio-culturali, ma come discorso pubblico, in senso lato politico, in grado di riflettere criticamente sulla vita della società e di incidere sulle sue scelte. In sintesi, considerando il profondo impatto che il pensiero teologico ha avuto sulla società e cultura americane, nella formazione di un ethos ampiamente condiviso e anche a livello specificamente intellettuale, si può concordare con l'affermazione di McGrath, secondo cui «la recezione e assimilazione del Calvinismo [...] specialmente nel Nord America» rappresenta uno degli aspetti più significativi di quel processo di emancipazione di certe strutture e valori del Cristianesimo protestante dalla loro base propriamente teologico-dottrinale e dalla stessa fede, mediante un processo di erosione culturale, che in maniera determinante ha contribuito a plasmare la cultura moderna occidentale²⁴.

Degli ultimi tre fattori enucleati da Holifield – il costante rapporto con le correnti di pensiero europee; il carattere “denominazionale” della teologia; la tensione tra un orientamento di pensiero accademico, intellettualistico e una vena populistica, quando non decisamente anti-intellettualistica²⁵ – quest'ultimo aspetto, per la sua rilevanza, merita qualche ulteriore commento. L'atteggiamento ambivalente verso la cultura accademica e l'educazione teologica formale è il frutto della coesistenza nella tradizione religiosa americana, in particolare del movimento evangelico ottocentesco, di due

²¹ Cfr. AHLSTROM, *A Religious History*, 6-7; C. CHERRY, *God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny*, Prentice-Hall, New York 1971; E. L. TUVESON, *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*, University of Chicago Press, Chicago, 1968.

²² Cfr. MCGRATH, *Giovanni Calvino*, 330.

²³ Cfr. M. E. MARTY, *Theology and the Republic: The American Circumstance*, Beacon Press, Boston 1987, 96-97.

²⁴ MCGRATH, *Giovanni Calvino*, 283-284.

²⁵ Cfr. HOLIFIELD, *Theology in America*, 13-19; R. HOFSTADTER, *Anti-Intellectualism in American Life*, Alfred A. Knopf, New York 1963; N. O. HATCH, *The Democratization of American Christianity*, Yale University Press, New Haven-London 1989; M. A. NOLL, *The Scandal of the Evangelical Mind*, W.B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids 1994.

tradizioni mai completamente armonizzate: il Calvinismo e il Pietismo²⁶. Il loro incontro risale al Grande Risveglio, alla metà del '700, e ha dato origine, tra l'altro, a una profonda frattura nel protestantesimo americano: la frattura tra una fede intesa come coinvolgimento emozionale e attivistico e un approccio intellettuale distaccato, ultimamente razionalistico e moralistico²⁷. Il Puritanesimo aveva combinato, in equilibrio straordinario ma instabile, una teologia altamente intellettuale con una intensa pietà²⁸. Il Risveglio introdusse in questo contesto calvinista, in cui si tendeva a sottolineare l'importanza del rigore dottrinale, degli aspetti cognitivi della fede e del ruolo dell'educazione superiore, un nuovo stile di intensità emozionale, di personale dedizione a Cristo e di tensione alla santità, ispirato direttamente al Pietismo²⁹. Anche se non mancarono tentativi di combinare gli accenti intellettuali e dottrinali con una religiosità intensamente esperienziale – l'esempio più insigne a questo proposito è Jonathan Edwards –, il populismo emerso con il Risveglio si affermò in parte per effetto della retorica egualitaria della Rivoluzione, in parte per l'acutizzarsi di un principio profondamente insito nella coscienza protestante: l'avversione per qualsiasi autorità e tradizione umana. Combinando il fervore religioso con la protesta sociale e insistendo sul principio protestante del diritto al giudizio privato di coscienza, la teologia populista provocò spesso la ribellione al cosiddetto *mainstream Protestantism* e alle sue istituzioni, portando alla creazione di nuove sette e denominazioni o dando impulso alle sette *borderline*; soprattutto essa ebbe un forte influsso sia all'interno del movimento evangelico sia nel protestantesimo afroamericano.

²⁶ Cfr. MARSDEN, *Fundamentalism*, 7, 44.

²⁷ Cfr. C. CHERRY, *The Theology of Jonathan Edwards: A Reappraisal*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1990, 12, 164; E. S. GAUSTAD, *The Great Awakening in New England*, Harper and Brothers, New York 1957, 139.

²⁸ Cfr. L. GIUSSANI, *Teologia protestante americana. Profilo storico, Marietti 1820*, Genova 2003, 53-55.

²⁹ Cfr. MARSDEN, *Fundamentalism*, 44.

LO SVILUPPO STORICO

L'arco di tempo che intercorre tra l'opera di Jonathan Edwards, nella prima metà del '700, e le riflessioni dei teologi "neo-ortodossi", nella prima metà del '900, rappresenta il periodo cruciale per la formazione e il consolidamento della nazione e della cultura americane. Dal punto di vista storico, gli eventi più significativi di questo processo sono ben noti e in certa misura riconducibili a tre "crisi" fondamentali: la Rivoluzione e la conquista dell'indipendenza (1776-1783), che preludono al costituirsi dell'assetto nazionale, repubblicano e federale, e all'espansione territoriale verso ovest; la crisi drammatica della Guerra Civile (1861-1865), seguita dal periodo della straordinaria espansione economica, tecnologico-industriale e demografica – il periodo per cui Mark Twain coniò la definizione di *Gilded Age* –; infine, l'altrettanto traumatico evento della I Guerra Mondiale, che sancisce l'ingresso degli Stati Uniti sulla scena internazionale nel ruolo di super-potenza politica ed economica. Forse meno familiari, ma altrettanto determinanti, sono i fattori salienti della storia religiosa, che disegnano una traiettoria avente ai suoi estremi, da un lato, la crisi e il dissolvimento della sintesi puritana delle origini e, dall'altro, la situazione contemporanea, spesso definita dagli storici della religione americana "era post-protestante". Agli esordi di questo sviluppo, il *Great Awakening* (1742-1744) rappresenta uno spartiacque fondamentale, che è all'origine del fenomeno dei Risvegli, ricorrente lungo tutto l'800 e oltre, ed è essenziale nel determinare lo stile dominante del Protestantesimo americano¹. Ad esso si ricollega l'affermazione di movimenti e denominazioni come il Metodismo e il Battismo o la nascita di nuove chiese e sette, destinati ad eclissare il Congregazionalismo sulla scena religiosa americana e a incrementare la sua estrema frammentazione. Più in generale, il fenomeno dei Risvegli è connesso e coestensivo alla nascita e allo sviluppo del movimento evangelico, che ha avuto un ruo-

¹ Cfr. W. W. SWEET, *Revivalism in America: Its Origin, Growth and Decline*, Charles Scribner's Sons, New York 1944; A. E. HEIMERT, *Religion and the American Mind from the Great Awakening to the Revolution*, Harvard University Press, Cambridge 1962; W. G. McLOUGHLIN, *Modern Revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham*, Ronald Press Co., New York 1959.

lo fondamentale nel plasmare la coscienza americana a tutti i livelli e l'idea degli Stati Uniti come "Nazione cristiana per eccellenza"². Il processo di trasformazione messo in moto dal Risveglio trovò la sua prima significativa configurazione nel periodo rivoluzionario in quella che Mark Noll ha definito la "sintesi americana", un costrutto intellettuale «composto di religione evangelica protestante, di ideologia politica repubblicana e di etica del senso comune»³, che ha largamente definito la fisionomia del Protestantesimo americano ottocentesco nelle sue rilevanti differenze rispetto alla tradizione Riformata precedente e al Protestantesimo europeo dell'epoca, e ha costituito il contesto del pensiero teologico nei suoi numerosi intrecci con la sfera pubblica e la cultura popolare⁴. In questa cornice, il periodo successivo alla Rivoluzione vede la straordinaria espansione del cristianesimo evangelico, sotto la spinta del revivalismo, dell'impeto riformistico delle società volontarie e delle nuove prospettive missionarie spalancate dalla conquista della frontiera⁵. La Guerra Civile a metà del secolo, pur rappresentando «il test più grave per la civiltà evangelica americana»⁶, non aveva interrotto questo dinamismo, né scrollato la certezza del cristianesimo evangelico di rappresentare la fede normativa e la base morale della nazione. Questo vasto e multiforme "consenso evangelico", sostanzialmente stabilizzatosi nella seconda metà dell'Ottocento, verso la fine del secolo comincia a mostrare le prime crepe, avvisaglie di una crisi che si manifesterà pienamente nelle circostanze drammatiche della Prima guerra mondiale⁷.

Nel dipanarsi complesso delle vicende storiche, di movimenti e di scuole di pensiero, la storia della teologia protestante americana segue alcune direttrici fondamentali. Una prima significativa linea di sviluppo si può rinvenire nei diversi passaggi costituiti dall'opera di Jonathan Edwards e dalle successive fasi della scuola edwardsiana, la *New England Theology*, baluardo dell'ortodossia Riformata e dello stile revivalistico, ma progressivamente sempre più lontana dalle posizioni teologico-filosofiche del caposcuola. In secondo luogo, bisogna considerare l'evolversi della teologia liberale, dal dissenso anticalvinista della seconda metà del Settecento, razionalistico e

² Cfr. M. A. NOLL, *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield, and the Wesleys*, InterVarsity Press, Downers Grove 2003.

³ Cfr. NOLL, *America's God*, 9.

⁴ «It is not an exaggeration to say that this nineteenth-century Protestant evangelicalism differed from the religion of the Protestant Reformation as much as sixteenth-century Reformation Protestantism differed from the Roman Catholic theology from which it emerged», *ibid.*, 3. Cfr. *ibid.*, 3-13.

⁵ Cfr. *ibid.*, 165-208.

⁶ Cfr. MARSDEN, *Fundamentalism*, 11.

⁷ Cfr. *ibid.*, 11-39; 141-164.

arminiano, attraverso la sostanziale riformulazione dovuta alla nuova sensibilità romantica del Trascendentalismo, fino all'affermazione di una visione decisamente modernista, che trova la sua espressione più originale nel *Social Gospel*. Il terzo segmento è costituito da quella che, in senso lato, si può definire la reazione antimodernista innescata dalla profonda crisi culturale e religiosa degli inizi del XX secolo e portata a maturazione dall'impatto con la Grande Guerra. Se in molti settori conservatori e millenaristi del movimento evangelico questa crisi alimentò il fenomeno militante del Fondamentalismo, tra le élite intellettuali più aperte agli influssi europei, essa determinò la nascita del Realismo neo-ortodosso, una definizione piuttosto ampia e per certi versi imprecisa, che designa la corrente teologica comprendente autori quali i fratelli Reinhold e Helmut Richard Niebuhr e Paul Tillich.

Lungo questo percorso storico si osserva la persistenza di alcune idee forza che ne hanno dominato gli sviluppi, in sintonia con gli accenti della tradizione Riformata – in particolare la nozione di esperienza religiosa e l'idea profetica di Regno di Dio – e i fattori che hanno determinato le loro profonde trasformazioni, dal progressivo dissolversi della «potenza religiosa del Calvinismo» delle origini, attraverso successive riformulazioni tendenti a ricombinare i diversi frammenti di questa tradizione secondo una varietà di associazioni intellettuali sempre nuove⁸.

⁸ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 55.

I PROTAGONISTI

Agli inizi del processo storico brevemente delineato, si erge in tutta la sua grandezza la figura di Jonathan Edwards (1703-1758), uno dei massimi interpreti della tradizione intellettuale Riformata e unanimemente riconosciuto come il più grande teologo della storia americana, anzi, secondo Robert Jenson, il “teologo americano” per eccellenza¹. L’opera di Edwards, monumentale e di straordinario spessore speculativo, è completamente dominata dal senso potente dell’assoluta sovranità del Dio triuno sul mondo materiale e spirituale; dal senso drammatico della storia come incontro tra il progetto divino di salvezza (*the Work of Redemption*) e la tragica fragilità umana; dal senso dell’assoluta dipendenza dell’uomo sperimentata nel peccato e nella grazia e dalla centralità dell’esperienza della conversione e della santificazione come perno di tutta la vita religiosa. Una categoria assolutamente centrale del suo pensiero è la nozione di “Gloria” come manifestazione-comunicazione della eccellenza e bellezza divine, del suo amore; una nozione che egli formulò nei termini di una concezione metafisica estetico-relazionale, che ha il suo paradigma ontologico nella teologia trinitaria². Questa visione metafisico-teologica ha effetti rilevanti a tutti i livelli della riflessione edwardsiana, definendo i tratti di un progetto apologetico globale, volto a dimostrare la ragionevolezza del Cristianesimo, e si riflette nella visione antropologica ed etica, in particolare nella definizione

¹ Cfr. G. M. MARSDEN, *Jonathan Edwards: A Life*, Yale University Press, New Haven-London 2003R. W. JENSON, *America’s Theologian: A Recommendation of Jonathan Edwards*, Oxford University Press, New York-Oxford, 3. Cfr. anche P. MILLER, *Jonathan Edwards*, Meridian, New York 1949; H. F. MAY, *Jonathan Edwards and America*, in *Jonathan Edwards and the American Experience*, ed. by N.O. Hatch – H.S. Stout, Oxford University Press, New York-Oxford 1988, 19-33.

² Cfr. J. EDWARDS, *The Mind*, in *The Works of Jonathan Edwards (= WJE) 6, Scientific and Philosophical Writings*, ed. by W.E. Anderson, Yale University Press, New Haven-London 1980, 332-393; Id., *Concerning the End for which God Created the World*, in *WJE 8, Ethical Writings*, ed. by P. Ramsey, Yale University Press, New Haven-London 1989, 403-536; S. H. LEE, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, Princeton University Press, Princeton 2000²; A. PLANTINGA PAUW, *The Supreme Harmony of All: The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards*, W.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 2002.

dell'esperienza religiosa autentica o *true religion*. Il suo nucleo viene indicato da Edwards in “nuovo senso spirituale” o “*senso del cuore*” dell'eccellenza divina: una conoscenza amorosa ed estetica in cui le facoltà affettive e razionali del soggetto sono unificate in quella profonda trasformazione della sua inclinazione fondamentale – il cuore – che è prodotta dalla comunicazione graziosa dello Spirito e dalla comunione con Cristo, e che, dunque, implica ultimamente la partecipazione del rigenerato alla vita stessa della Trinità, manifestandosi nelle “sante affezioni”³.

Per molti aspetti Edwards rappresenta un genere a sé, così irriducibile alle categorie che da quel momento hanno dominato la scena teologica e filosofica americana da divenire «lo straniero perpetuamente incompreso» della storia del pensiero americano⁴. D'altra parte, non si può dimenticare il significato che la sua riflessione ha assunto nella congiuntura storico-culturale della sua epoca, in cui la crisi incipiente del Puritanesimo si manifestava nelle controversie legate al Grande Risveglio, a loro volta sintomatiche di un fenomeno di portata più generale: l'incontro-scontro tra due potenti forze spirituali del XVIII secolo, il razionalismo deistico illuminista e la nuova intensità religiosa del Pietismo protoevangelico. In questo contesto Edwards è figura emblematica e di passaggio, che va interpretata a diversi livelli. Il primo e più significativo riguarda il suo rapporto complesso con la modernità: pur operando all'interno dell'universo di discorso dell'illuminismo e assumendone criticamente alcuni presupposti, Edwards non si lasciò imprigionare dal «paradigma illuminista», né accettò di lasciarsi dettare i termini della sua riflessione dagli assiomi illuministici circa la natura e i rapporti di ragione e rivelazione, religione e morale, verità e mistero, Dio e mondo, ma impiegò le sue straordinarie risorse intellettuali per riconfigurare in modo radicale le istanze del pensiero moderno, per incorporare le «fondamentali metafore dell'Illuminismo – natura, ragione e felicità –» nell'ambito di una visione filosofica e teologica ancora saldamente ancorata alle verità della Rivelazione biblica e della tradizione cristiana⁵. Soprattutto «egli seppe sempre resistere alla mossa deista e, per la verità, alla tendenza anche di un numero sorprendente di teologi “ortodossi”, di fare della vera religione più o meno un sinonimo della virtù morale. Edwards

³ Cfr. J. EDWARDS, *A Treatise Concerning Religious Affections*, in *WJE* 2, ed. by J.E. Smith, Yale University Press, New Haven-London 1959; E. BUZZI, *Jonathan Edwards on Religious Experience*, in *Quaestio. Annuario di storia della metafisica* 4 (2004) 345-385.

⁴ AHLSTROM, *A Religious History*, 312.

⁵ Cfr. G. McDERMOTT, *Jonathan Edwards Confronts the Gods: Christian Theology, Enlightenment Religion, and Non-Christian Faiths*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, 216-227.

continuò invece ad insistere che la vera religione nasce sempre da una visione estetica. Essa produce la moralità, ma non il tipo di moralità che sorge a prescindere da tale visione»⁶. In questo senso, Edwards ha raccolto la sfida del pensiero moderno, indicandone un corso alternativo, assolutamente teocentrico, che neppure i suoi più immediati seguaci hanno poi osato intraprendere⁷. Al livello più specifico del rapporto con la tradizione puritana della Teologia Federale, bisogna riconoscere che Edwards, pur avendo sempre operato e pensato nel segno della continuità e di una fedele, per quanto creativa, riaffermazione dei suoi fondamenti, le ha tuttavia impresso un orientamento che doveva accelerarne il definitivo superamento⁸. In questo senso, Edwards può essere considerato uno dei maggiori artefici del crollo della “volta puritana (*puritan canopy*)” dalle cui macerie si è sviluppata la teologia protestante americana⁹.

Dopo la morte di Edwards le fratture create dal Risveglio si erano consolidate nelle diverse posizioni teologiche che acquistano una maggiore definizione nella seconda metà del '700: gli edwardsiani, gli arminiani e i calvinisti moderati o Vecchi Calvinisti. Inizialmente le differenze dottrinali che le dividevano erano assai minori dei punti in comune, ma, con l'andare del tempo, nel partito arminiano si svilupparono posizioni sempre più radicalmente razionalistiche, che trovarono una prima coerente formulazione nel Cristianesimo Unitariano di William Ellery Channing (1780-1842)¹⁰. L'elemento comune agli arminiani della seconda metà del Settecento è il progressivo allontanamento dalle dottrine tradizionali del Calvinismo – in particolare il rifiuto del dogma trinitario, con l'adesione a forme più o meno esplicite di arianesimo, ma anche delle dottrine del peccato originale, dell'espiazione limitata, della grazia irresistibile – e una progressiva adesione alla “teologia della virtù”¹¹.

D'altra parte, anche nei seguaci di Edwards, esponenti della *New England Theology* che ebbe come suo centro propulsore Yale College, si nota una evoluzione parallela in cui gli accenti del rigoroso Calvinismo edwardsiano si attenuano in forme di moralismo pietistico. Pur rimanendo legati alla difesa dell'ortodossia, in particolare del dogma trinitario – aspet-

⁶ *Ibid.*, 222.

⁷ Cfr. M. J. McClymond, *Encounters with God: An Approach to the Theology of Jonathan Edwards*, Oxford University Press, Oxford-New York 1998, v-viii, 3-8.

⁸ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 47-48; NOLL, *America's God*, 44-48.

⁹ Cfr. NOLL, *America's God*, 44-48; GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 49-59.

¹⁰ Cfr. HOLIFIELD, *Theology in America*, 128-135; 197-217; GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 49-59.

¹¹ Cfr. AHLSTROM, *A Religious History*, 388-393.

to che rappresenta uno dei tratti distintivi della scuola edwardsiana e che emerse con particolare evidenza nella controversia con gli Unitariani¹² – pur sottolineando la dimensione esperienziale della vita religiosa e l’azione diretta della Grazia nel determinarne la natura, questi pensatori accolsero in certa misura le nuove istanze teologiche e antropologiche dell’epoca, riducendo la portata metafisica e religiosa del pensiero di Edwards¹³. Questo slittamento è già evidente negli immediati discepoli di Edwards, Joseph Bellamy (1719-1790) e Samuel Hopkins (1721-1803), iniziatori della *New Divinity* o *Hopkinsonismo*: la loro preoccupazione centrale per l’etica, pur riecheggiando temi edwardsiani, nell’interpretazione hopkinsoniana della virtù come “benevolenza disinteressata”, viene a configurarsi sempre più come un moralismo di stampo antropocentrico, acquisendo anche una connotazione sociale ottimistica, che si prestava a fondare gli impeti missionari e riformistici dell’epoca, primo fra tutti l’abolizionismo¹⁴. Anche nella concezione della Grazia, pur sottolineando l’iniziativa diretta di Dio, gli edwardsiani ottocenteschi abbandonarono gradualmente il rigido determinismo calvinista, optando per una sempre maggiore affermazione della competenza morale dell’individuo e della responsabilità umana, un tema che è al centro della speculazione dell’ultimo esponente di rilievo della *New Divinity*, Nathaniel Emmons (1745-1840), autore del cosiddetto *exercise*

¹² Cfr. HOLIFIELD, *Theology in America*, 199-203; AHLSTROM, *A Religious History*, 393-397.

¹³ Una lunga tradizione storiografica ha interpretato la New England Theology in un senso prevalentemente negativo, come progressivo tradimento e inaridimento della visione edwardsiana, la sua espressione più classica è J. HAROUTUNIAN, *Piety versus Moralism: The Passing of the New England Theology*, Henry Holt & Co., New York 1932. Ahlstrom, pur ritenendo che Edwards non abbia avuto dei veri continuatori, esprime un giudizio più benevolo (cfr. *A Religious History*, 311, 414), così come la critica più recente che tende a rivalutare la scuola edwardsiana o, almeno a considerare con maggiore attenzione i suoi sviluppi e i suoi contributi originali. Cfr. W. BREITENBACH, *Piety and Moralism: Edwards and the New Divinity*, in *Jonathan Edwards and the American Experience*, 177-204; B. KUKLICK, *Jonathan Edwards and American Philosophy*, *ibid.*, 246-259; D. A. SWEENEY, *Nathaniel William Taylor and the Edwardsian Tradition*, in *Jonathan Edwards's Writings: Text, Context, Interpretation*, ed. by S. J. Stein, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1996, 138-58; A. C. GUELZO, *Oberlin Perfectionism and Its Edwardsian Origins, 1835-1870*, *ibid.*, 159-74; J. CONFORTI, *Edwards A. Park and the Creation of the new England Theology*, *ibid.*, 193-207. Cfr. anche *The New England Theology: From Jonathan Edwards to Edwards Amasa Parks*, ed. by D.A. Sweeney – A.C. Guelzo, Baker Publishing Group, Grand Rapids 2006.

¹⁴ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 61-64; HOLIFIELD, *American Theology*, 135-149; AHLSTROM, *A Religious History*, 406-414; J. HOOPES, *Calvinism and Conscientiousness from Edwards to Beecher*, in *Jonathan Edwards and the American Experience*, 205-225.

scheme, uno dei più arditi esempi di teologia speculativa dell'America del XIX secolo¹⁵.

La seconda fase della scuola edwardsiana, la *New Haven Theology*, ebbe come preludio un riavvicinamento tra Vecchi Calvinisti e Hopkinsoniani, sancito dalla fondazione del Seminario teologico di Andover (1808), ed è legata ad una ripresa del movimento revivalistico culminante nel secondo Grande Risveglio (1797-1801)¹⁶. Tra le personalità di maggiore spicco, tutti docenti a Yale, ricordiamo Timothy Dwight (1752-1817), nipote di Edwards e, dal 1795, rettore di Yale, dove promosse attivamente il Risveglio; Lyman Beecher (1775-1863), discepolo di Dwight, grande predicatore di Revival, promotore di opere sociali e di campagne riformiste e strenuo difensore del Calvinismo contro gli Unitariani; e, infine, Nathaniel Taylor (1786-1858), massimo esponente della corrente, che da lui prese anche il nome di *Taylorismo* o *New School* e che con lui aderì pienamente allo stile baconiano, razionalistico e ispirato al realismo scozzese, tipico del Protestantesimo americano ottocentesco. Anche Taylor era un convinto revivalista e, soprattutto, sostenitore di una concezione della libertà umana che implicava una profonda modificazione del calvinismo hopkinsoniano e che venne interpretata dai conservatori come un attacco diretto contro la dottrina della predestinazione¹⁷. Alla libera volontà affermata da Taylor come reale capacità di scelta, a livello naturale, fondamento di autentica responsabilità morale si rivolgeva la predicazione fortemente emotiva dei revivalisti della sua generazione, che videro nel Risveglio il metodo privilegiato per contrastare il diffondersi del liberalismo e per recuperare una religiosità autentica¹⁸. Negli sviluppi del fenomeno revivalistico ottocentesco questo concorre con la riduzione del revivalismo a “tecnica di evangelizzazione di massa”, non più mirabile opera di Dio (*surprising work of God*) come per Edwards, ma opera dell'uomo, qualcosa che l'uomo “deve fare e non aspettare”, “il risultato dell'uso corretto dei mezzi appropriati”, come dirà Finney. I suoi presupposti diventano sempre più il sentimentalismo e il soggettivismo nel concepire l'atto di fede, il perfezionismo e l'ottimismo nella valutazione dell'azione morale. «L'evoluzione della linea “ortodossa” – commenta Giussani – corre parallela a quella del movimento liberale verso un moralismo», che nell'Unitarianesimo e poi nel liberalismo

¹⁵ Cfr. AHLSTROM, *A Religious History*, 410-412; HOLIFIELD, *Theology in America*, 145-146.

¹⁶ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 66-67.

¹⁷ Cfr. HOLIFIELD, *American Theology*, 354-361; AHLSTROM, *A Religious History*, 419-420.

¹⁸ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 67.

è rivolto alla “formazione del carattere”, mentre nell’evangelicalismo ortodosso è rivolto alla promozione di una “devozione personale” tendente a esprimersi nell’attivismo missionario e socialmente riformista¹⁹. Questo passaggio è evidente nella *Oberlin Theology*, uno sviluppo della *New School* taylorista nella direzione dell’ideale della “perfezione cristiana”, che ebbe in Asa Machen (1799-1889) il primo promotore e in Charles Grandison Finney (1792-1875) l’esponente di maggior rilievo²⁰. La vena populistica di Finney, la sua insistenza sull’assoluta centralità della Bibbia, come rivelazione diretta della parola di Dio, e sulla necessità di un “battesimo dello Spirito”, nonché gli accenti millenaristici prospettanti la “conversione della nazione” come preludio al Millennio, fanno di lui un tipico rappresentante di quell’evangelicalismo ottocentesco, che in seguito avrebbe imboccato la strada del Fondamentalismo²¹. In Finney il calvinismo teocentrico della scuola edwardsiana slitta definitivamente verso l’antropocentrismo attivistico e il perfezionismo di stampo pietista²², caratterizzati da un ottimismo volontaristico e umanistico che McLoughlin ha definito “utilitarismo cosmico”²³.

L’ultimo difensore della tradizione, che pur nelle sue varie versioni, si era ispirata all’ortodossia edwardsiana, Edwards Amasa Park (1808-1900) lasciò la cattedra di teologia ad Andover nel 1881, data che segna la svolta di una «silenziosa rivoluzione intellettuale»: pochi anni dopo questo mutamento si evidenziava nella pubblicazione da parte dei nuovi docenti della stessa facoltà di un volume dal titolo significativo, *Progressive Orthodoxy* (1886). «Il loro fine – nota Marsden – era chiaramente quello di preservare l’evangelicalismo. [...] Inoltre le dottrine che essi proponevano erano cristocentriche e per molti aspetti ortodosse. Ma un nuovo principio progressista era indiscutibilmente presente: la teologia non era più concepita come un corpo fisso di verità eternamente valide, ma come uno sviluppo evolutivo che doveva adattarsi agli standard e alle esigenze della cultura moderna»²⁴. Anche Giussani commenta questo passaggio: «Nel 1880 tutte le cattedre di teologia congregazionaliste e molte di quelle presbiteriane erano tenute da teologi della scuola iniziata da Edwards [...]. Quindici anni dopo tutte quante erano cadute nelle mani di professori di indirizzo

¹⁹ *Ibid.*, 67.

²⁰ Cfr. *ibid.*, 70-75; HOLIFIELD, *Theology in America*, 361-368.

²¹ Cfr. M. A. NOLL, *American Evangelical Christianity: An Introduction*, Blackwell, Oxford 2001, 13.

²² Cfr. MARSDEN, *Fundamentalism*, 72-80.

²³ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 70-75.

²⁴ MARSDEN, *Fundamentalism*, 25.

liberale»²⁵. L'ortodossia Riformata trovò il suo estremo bastione contro il modernismo dilagante nel seminario teologico di Princeton legato alla *Old School* presbiteriana di Charles Hodge (1797-1878), Archibald Alexander Hodge (1823-1886), Benjamin Breckinridge Warfield (1851-1921) – gli ultimi due difensori della dottrina dell'“inerranza biblica” (1881) – e John Gresham Machen (1881-1937)²⁶.

Tuttavia, nei decenni successivi alla Guerra Civile, anche vasti settori del movimento evangelico vennero conquistati dall'avanzata della *New Theology* liberale, che in breve aveva occupato non solo le cattedre dei più importanti seminari e college²⁷, ma anche i pulpiti delle principali denominazioni, come testimonia una sequela di grandi “predicatori” liberali, da Harry Ward Beecher (1813-1887), figlio di Lyman ed erede di una delle famiglie simbolo dell'evangelicalismo ottocentesco e del movimento abolizionista, a Harry Emerson Fosdyck (1878-1969), rappresentante dell'ultima fase del movimento liberale, da lui abilmente difeso nella polemica contro il Fondamentalismo²⁸. La rapida espansione della teologia liberale nelle roccaforti del Protestantismo americano negli anni '80 e '90 del XIX secolo «indica che le mura della ortodossia vecchio stile, all'apparenza così solide fino al 1870, in realtà si erano limitate a contenere la marea montante delle nuove idee»²⁹. Questo mutamento, che implicava una profonda riorientazione filosofica del pensiero teologico, dalle forme dell'evidenzialismo baconiano e del realismo scozzese, all'accettazione di varie versioni dell'idealismo post-kantiano, fu senza dubbio propiziato dal rinnovato contatto con la cultura filosofica e teologica europea, soprattutto tedesca, e dallo sviluppo delle scienze storiche e naturali, in particolare dell'evoluzionismo³⁰. Il tradizionale orientamento alla dimostrazione della “ragionevolezza” del Cristianesimo si tradusse nella preoccupazione di trovare una interpretazione del Cristianesimo che ne garantisse la sopravvivenza nella cultura mo-

²⁵ GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 84.

²⁶ Cfr. AHLSTROM, *A Religious History*, 805-824, 909-915; MARSDEN, *Fundamentalism*, 109-118.

²⁷ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 112-115.

²⁸ Altri famosi predicatori liberali furono: Phillips Brooks (1835-1893), Lyman Abbot (1835-1922), George Angier Gordon (1835-1929). Cfr. *ibid.*, 110-112.

²⁹ MARSDEN, *Fundamentalism*, 25.

³⁰ «The real waves came from abroad and by the time they hit America their full force had developed. Three strong concussions were felt almost simultaneously – evolutionary naturalism, higher criticism of the Bible, and the newer Idealistic philosophy and theology. The first two did not immediately create a national theological crisis largely because the third seemed to provide a counterforce against the most destructive effects of the others» (*ibid.*, 25-26).

derna, ritagliando per esso degli spazi in cui potesse considerarsi immune dagli attacchi provenienti dal contesto intellettuale e scientifico, anche a costo di notevoli mutamenti nella dottrina; di qui l'insistenza sulla religione come sentimento, sulla scia di Schleiermacher, e sui suoi aspetti etici³¹. In questo senso, ha sicuramente ragione George Marsden quando afferma che il liberalismo o modernismo è stato essenzialmente un tentativo di salvare il protestantesimo in un contesto in cui la sua forma tradizionale aveva perso la rispettabilità intellettuale, secondo gli standard comunemente accettati dal mondo scientifico e accademico³².

L'importanza dell'incontro con la cultura europea, soprattutto con il pensiero di Albrecht Ritschl e di Adolf von Harnack, non deve far dimenticare quelle linee di sviluppo del pensiero protestante, autoctone, anche se per molti aspetti controcorrente, che, nella loro critica al razionalismo evidenzialista baconiano, fortemente influenzata dalla temperie romantica del primo Ottocento e dall'idealismo di Coleridge, costituiscono le premesse dirette al liberalismo: il Trascendentalismo di Ralph Waldo Emerson (1803-1882) e, per certi aspetti, il pensiero di Horace Bushnell (1802-1876), lo "Schleiermacher americano"³³.

I caratteri della *New Theology*, che trovò la sua espressione soprattutto nella riflessione di Theodore Munger (1830-1910), William Newton Clarke (1840-1912) e William Adams Brown (1865-1943), sono riconducibili a tre connotazioni fondamentali: l'identificazione della rivelazione con l'esperienza, la concezione immanentista e la visione cristocentrica³⁴. L'accento protestante sull'esperienza, in un contesto epistemologico dominato dagli influssi di Schleiermacher e di Ritschl, si tradusse in una sostituzione delle verità soprannaturali della Rivelazione con i dati dell'esperienza soggettiva. L'esaltazione dell'esperienza, soprattutto dell'esperienza dei valori, come criterio ultimo, produsse un forte legame tra teologia e filosofia, dapprima con l'idealismo e, poi, con il pragmatismo. La concezione del rapporto Dio-mondo risultante da questa impostazione si caratterizzò per un sostanziale immanentismo, agli antipodi rispetto alla visione calvinista del Dio sovrano, ma anche rispetto al deismo illuminista. Sia nelle versioni decisamente panteistiche che in quelle tendenzialmente "teistiche", l'immanentismo liberale tese a eclissare la discontinuità tra natura e soprannatu-

³¹ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 102.

³² Cfr. G. M. MARSDEN, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1991, 32-36.

³³ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 87-100; HOLIFIELD, *Theology in America*, 434-466.

³⁴ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 103-107.

ra: «“Continuità” è appunto la prima e più decisiva categoria nella razionalizzazione liberale dell’esperienza [...] continuità tra rivelazione e religione naturale, tra il Cristianesimo e le altre religioni, tra il salvato e il non salvato, tra Cristo e l’umanità, tra l’uomo e Dio»³⁵. L’evoluzionismo offriva la struttura concettuale preferenziale per articolare questa profonda simbiosi tra Dio e il mondo, il cui esito dal punto di vista antropologico e storico fu l’ottimismo escludente ogni concezione di depravazione o peccato originale, e fondato sulla certezza del progresso, sulla certezza, come dirà Reinhold Niebuhr, che gli ideali del cristianesimo fossero “storicamente realizzabili”. In questo senso, si può parlare anche di una “deificazione della storia” tipica della teologia liberale³⁶: Dio si rivela e si incarna nella storia, nel progresso dell’umanità. Il Cristo che è il centro della teologia liberale è il simbolo supremo della relazione tra il divino e lo storico: il regno di Dio è la continua e progressiva manifestazione del potere di Dio di cambiare il cuore dell’uomo e le relazioni umane. Il Gesù riscoperto dalla teologia liberale come centro e significato ultimamente etico del cristianesimo è il “Gesù storico”, integralmente umano. La cristologia liberale varia a seconda degli autori e dei periodi: nella seconda metà dell’Ottocento prevalgono visioni bushnelliane, vagamente ariane, più tardi si impone la visione harnackiana. Tutte le interpretazioni concordano, però, su due punti: il rifiuto della dottrina tradizionale dell’Incarnazione e l’identificazione del significato e del valore della figura dei Cristo con la sua perfezione etica o con il suo “esempio” morale. «Il potere redentore che Gesù esercita sull’uomo e sulla storia [è] potere morale, paradigmatico, mediazione insostituibile a un ideale di umanità cui collaborano anche filosofia e scienza, mobilitando uomo e società secondo una dinamica che la dottrina evoluzionistica descrive come Legge. [...] La croce non ha particolare significato, se non come indice conclusivo di tutto un atteggiamento di vita, nel quale sta il vero valore di Cristo»³⁷. In questa prospettiva si compì la definitiva riduzione del Cristianesimo a etica: il cristianesimo non è dottrina, ma vita. Gli ideali morali del Cristianesimo, amore, giustizia, pace, d’altro canto, furono sempre più identificati con la loro dimensione puramente naturale, frutto di un progresso morale quasi inevitabile dell’umanità e dello sforzo educativo. Questo corrispose con una tendenza a minimizzare gli aspetti dogmatici e i sacramenti; le controversie dottrinali, che avevano caratterizzato il dibattito teologico e la vita delle denominazioni, vennero considerate come l’evidenza dell’oscurantismo ancora latente nel protestantesimo tra-

³⁵ *Ibid.*, 105.

³⁶ Cfr. MARSDEN, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, 33-34.

³⁷ GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 107.

dizionale, anche se l'appello generale alla tolleranza interdenominazionale non scalfì affatto il radicale anticattolicesimo dei protestanti ottocenteschi.

Nell'ambito del consenso su questi elementi fondamentali, nel movimento liberale americano si verificarono delle divisioni in riferimento a due problemi: la natura della religione e la natura dell'autorità, cioè della Rivelazione. Per quanto riguarda il primo aspetto, Sidney Ahlstrom individua due versioni fondamentali di liberalismo: la corrente dei moralisti, che ha in Rauschenbusch l'esponente più significativo, e la corrente che contestualizza l'etica nell'ambito di una più ampia definizione del fenomeno religioso. Quest'ultima tendenza si suddivide poi in due sottogruppi: una versione "esperienziale", in seguito pragmatica, in cui prevalse l'interesse per la pluralità delle esperienze religiose in quanto rivelatrici del rapporto dell'uomo con il Fondamento Ultimo – nella tradizione di Schleiermacher e poi di William James, ma anche dei Puritani e di Wesley. A questo sottogruppo appartengono Bushnell e molti pensatori romantici, legati alla *Progressive Orthodoxy*, come Newman Smyth (1877-1925). La seconda versione, "idealista", fu più interessata alla filosofia della religione e legata a una riflessione sistematica sullo statuto metafisico della persona e dell'esperienza dei valori. Essa annovera tra i suoi esponenti Josiah Royce (1855-1916) e i Personalisti di Boston, Borden Parker Bowne (1847-1910) ed Edgar Sheffield Brightman (1884-1953). Dopo la I Guerra Mondiale, questa corrente, staccandosi dai presupposti idealistici, darà luogo al cosiddetto realismo empirico di Douglas Clyde Macintosh (1877-1948) e Henry Nelson Wieman (1884-1947).

Dal punto di vista del rapporto con la Rivelazione cristiana e con le problematiche ad essa legate – autorità delle Scritture, della Chiesa e dei credo formali, natura e missione di Cristo – Kenneth Cauthen ha distinto due filoni: un liberalismo evangelico, che accentua come punto di partenza la verità della tradizione cristiana cercandone un significato accettabile per la modernità – la *Progressive Orthodoxy* del Seminario di Andover rappresenta questa tendenza, che ebbe tra i suoi massimi rappresentanti Clarke, Brown e Rauschenbusch – e un liberalismo modernista, tipico di un gruppo più ristretto di teologi radicali, che accentuarono come punto di partenza le dottrine moderne, tentando in questa chiave un recupero delle dottrine cristiane ritenute di valore permanente, soprattutto delle dottrine morali. Emerson può essere considerato il prototipo di questo sottogruppo, che ebbe il suo punto di massima espressione nel pensiero di Shailer Mathews (1863-1941) e Shirley Jackson Case (1872-1947)³⁸. Questi ultimi pensa-

³⁸ Cfr. AHLSTROM, *A Religious History*, 781-783; K. CAUTHEN, *The Impact of American Religious Liberalism*, Harper & Row, New York 1962; W. R. HUTCHINSON, *The*

tori, sotto l'influsso del metodo pragmatista di Dewey, diedero vita alla forma più radicale di liberalismo, la Teologia Empirica della Scuola di Chicago alla quale appartengono anche Wieman e Bernard Eugene Meland (1899-1993)³⁹.

Un'altra categoria centrale del liberalismo teologico americano è la categoria sociale, un accento già presente nella opposizione di Bushnell all'individualismo dei metodi revivalistici, che trovò nel *Social Gospel* l'espressione più conseguente e consapevolmente impegnata con i problemi dell'era industriale successiva alla Guerra Civile⁴⁰. Come ha sottolineato Ahlstrom, l'ispirazione del *Social Gospel* è alimentata da una vena profonda che scorre in tutta la tradizione protestante americana e si è espressa in forme anche assai diverse dalla strutturazione ideologica e pratica del Vangelo Sociale: il retaggio del Puritanesimo, il revivalismo riformista anteriore alla Guerra Civile, e infine il populismo religioso di fine ottocento, rappresentato da movimenti come la "crociata agraria" di William Jennings Bryan, legato al Fondamentalismo, e dalle attività dell'Esercito della Salvezza e delle missioni Pentecostali⁴¹. Ciò che distingue il *Social Gospel* da queste forme di attivismo sociale evangelico è la sua base teologica liberale; tuttavia liberalismo teologico e *Social Gospel* non possono essere identificati tout court, perché in molti casi il primo alimentò forme di individualismo socialmente conservatore e, di fatto, il secondo rimase a lungo una corrente "profetica" minoritaria. Se è vero che il *Social Gospel* è profondamente legato a una tradizione indigena, d'altro canto, i suoi fondamentali elementi teorici rivelano l'influenza decisiva di orientamenti politici e teologici europei: dalla Gran Bretagna proviene l'ispirazione del Socialismo Cristiano e del Movimento Fabiano, dalla Germania provengono le sue basi bibliche e teologiche, figure chiave come per tutti i liberali sono Ritschl e von Harnack, nonché la concezione storica dell'economia. Una osservazione finale concerne il carattere controcorrente del *Social Gospel*: esso si è trovato infatti a combattere il pregiudiziale sospetto, anzi, il vero e proprio disprezzo morale per la povertà, tipico della cultura americana. La concezione puritana di vocazione è alla base di tale atteggiamento che tende a identificare la povertà con una colpa, e questa visione, salvo rare eccezioni, unanimemente condivisa

Modernist Impulse in American Protestantism, Harvard University Press, Cambridge 1976.

³⁹ Cfr. *Empirical Theology: A Handbook*, ed. by R. Crump Miller, Religious Education Press, Birmingham 1992.

⁴⁰ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 126-148; AHLSTROM, *A Religious History*, 785-804.

⁴¹ *Ibid.*, 785-790.

da ortodossi e liberali, religiosi o laici, era ulteriormente rafforzata dalle particolari circostanze economico-sociali dell'America di fine ottocento e dall'interpretazione che di esse tendeva a dare il darwinismo sociale⁴².

Dal punto di vista teologico il *Social Gospel* riprende pienamente il cristocentrismo e l'immanentismo della *New Theology*: l'idea che guida le sue teorizzazioni è l'idea del Regno di Dio come possibilità storicamente realizzabile. Tale idea costituisce per il *Social Gospel* il nucleo centrale del messaggio evangelico: una visione di giustizia sociale fondata sulla legge dell'amore e su una visione della storia ottimista, in cui confluivano diverse idee tipiche della tradizione protestante americana: l'idea puritana di sovranità divina e di società cristiana; l'idea revivalistica del Regno di Cristo; l'antropologia naturalistica dell'illuminismo e la fiducia assoluta nel progresso, propria delle concezioni evoluzioniste e dei programmi scientifici ottocenteschi⁴³. Diversi autori diedero un contributo positivo agli sviluppi del *Social Gospel*⁴⁴, ma le due personalità di maggior spicco nell'ambito del movimento furono senza dubbio Washington Gladden (1836-1918), il "padre" del *Social Gospel*, ministro congregazionalista e ammiratore di Bushnell, e il battista Walter Rauschenbusch (1861-1918), che del movimento fu «l'esponente più brillante e convincente»⁴⁵. La sua passione sociale, nata dall'esperienza pastorale in uno dei quartieri più poveri della New York operaia, *Hell's Kitchen*, si espresse a partire dal 1897 nell'insegnamento presso il Rochester Theological Seminary. Due opere in particolare rappresentano i cardini del suo pensiero: nella prima, *Christianity and the Social Crisis* (1907), una revisione della storia del cristianesimo ispirata alla concezione harnackiana fa da cornice all'idea che funge da filo conduttore del pensiero di Rauschenbusch: l'idea del Regno di Dio sulla terra come essenza del messaggio cristiano, in cui si esaurisce il significato della figura di Gesù storico e della sua profonda trasformazione delle attese messianiche del popolo ebraico. Una realtà sociale già presente e operante, «sviluppo organico della natura e della storia», questo è il regno di Dio predicato da Gesù, secondo Rauschenbusch⁴⁶. Perciò l'errore più distruttivo del vero significato del messaggio cristiano è la sua riduzione a una dimensione in-

⁴² H.W. Beecher – negli anni '70 del XIX secolo – sosteneva: «No man in this land suffers from poverty unless it be more than his fault – unless it be his sin». Cfr. *ibid.*, 789.

⁴³ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 128.

⁴⁴ Tra di essi: Francis Greenwood Peabody (1847-1936); Richard T. Ely (1854-1943); Albion Small (1854-1926); Josiah Strong (1847-1916). Cfr. *ibid.*, 795-800; GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 129.

⁴⁵ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 134.

⁴⁶ Cfr. W. RAUSCHENBUSCH, *Christianity and the Social Crisis*, 59-61.

dividualistica e ultramondana. Rauschenbusch nega che la sua visione sia utopistica, in quanto riconosce che «c'è sempre solo una approssimazione a un perfetto ordine sociale: il Regno di Dio è sempre qualcosa che viene»; ma questa tensione è ultimamente superata da Rauschenbusch nell'ottimistica affermazione che la realizzazione del Regno, dopo diciannove secoli di influsso cristiano, «è quasi a portata di mano»⁴⁷. Questa ambiguità è presente anche in *A Theology for the Social Gospel* (1919), l'ultima pubblicazione di Rauschenbusch, ed espressione teorica più matura del Vangelo Sociale, al quale intese dare una fondamento sistematico. Il ciclo di lezioni che confluirono in quest'opera fu tenuto da Rauschenbusch a Yale nel 1917, alle soglie dell'ingresso americano nel conflitto mondiale, eppure il suo ottimismo permane incrollabile, come immutata resta l'interpretazione liberale della figura di Cristo⁴⁸.

L'impostazione modernista e radicalmente ottimistica della teologia liberale, che aveva trovato espressione compiuta nel *Social Gospel* ed era sopravvissuta alla massiccia offensiva del Fondamentalismo negli anni tra il 1917 e il 1925, era destinata a crollare sotto i colpi inferti dagli eventi storici, che in drammatica successione, dalla Grande Guerra, attraverso la crisi economica del '29 e la Grande Depressione, fino al secondo conflitto mondiale, sembravano avere avuto «il compito preciso di sfatare le varie illusioni dell'uomo»⁴⁹. Nel 1935 H. E. Fosdick, il più importante teologo liberale, pubblicava su *The Christian Century*, un articolo dal titolo significativo *Beyond Modernism*. Lo stesso anno Helmut Richard Niebuhr (1894-1962), professore di etica cristiana alla Divinity School di Yale⁵⁰,

⁴⁷ *Ibid.*, 418-420.

⁴⁸ Così, commenta Giussani, «una contraddizione si può ancora notare in quest'opera nell'uso della formula "Regno di Dio". [...] Il suo sistema di pensiero rivelerà questo [ottimismo] come il punto più debole, e gli avvenimenti stimoleranno la nuova generazione ad accusarlo, ma nella sua intuizione centrale, la dimensione sociale dell'esperienza cristiana, esso rimarrà influente come poche altre espressioni nella storia del pensiero protestante americano» (GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 144-145).

⁴⁹ Cfr. R. NIEBUHR, *Fede e storia*, tr. it. di F. Giampiccoli, Il Mulino, Bologna 1966, 6.

⁵⁰ Helmut Richard Niebuhr, all'epoca meno famoso del fratello al di fuori dei circoli teologici, ha avuto però una straordinaria influenza sulla generazione successiva di teologi attraverso il suo insegnamento. Tra le sue opere ricordiamo: *The Social Sources of Denominationalism* (1929), *The Kingdom of God in America* (1937), *The Meaning of Revelation* (1941), *Christ and Culture* (1951), *Radical Monotheism and Western Culture* (1960), *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy* (postumo 1963). Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 168-171; AHLSTROM, *Theology in America*, 587-590; ID., *A Religious History*, 940-941.

in collaborazione con Francis Miller e Wilhelm Pauck, pubblicava *The Church Against the World* che, secondo Alstrohm, può essere considerato il manifesto della teologia neo-ortodossa, un “richiamo severo” alla Chiesa, che senza abbandonare completamente l’insistenza di Rauschenbusch sulla sua responsabilità sociale, la invitava a recuperare pienamente il senso della sua identità⁵¹.

La preoccupazione centrale della nuova corrente teologica, destinata a dominare la scena teologica americana dalla fine degli anni '30 alla fine degli anni '50 del '900, e variamente designata con i termini Nuova Riforma, Neo-protestantesimo e, soprattutto, Neo-ortodossia, si può indicare come il tentativo consapevolmente perseguito di ritornare agli insegnamenti dei primi riformatori, soprattutto Lutero e Calvino, per contrastare il perversimento della tradizione Riformata e della stessa fede cristiana operata dalla teologia liberale, e di recuperare un fondamento oggettivo su cui ricostruire la teologia protestante, attingendo direttamente alle fonti della Rivelazione biblica e dell’antropologia cristiana⁵². Anche in questo caso, al mutamento dell’orientamento teologico corrispose un più generale mutamento delle basi filosofiche, dall’idealismo alla adesione a diverse forme di realismo e pragmatismo, anche da parte di teologi liberali come gli esponenti della Scuola di Chicago o del Personalismo di Boston⁵³. E ancora una volta, per la formulazione dei fondamenti teorici di questa posizione teologica fu decisivo il contatto con il pensiero teologico e filosofico europeo: la teologia di Karl Barth e di Emil Brunner e l’esistenzialismo kierkegaardiano⁵⁴. Tuttavia, alcune caratteristiche distinguono le rielaborazioni americane dalla teologia dialettica europea; infatti il temperamento empirico della cultura

⁵¹ Cfr. AHLSTROM, *Theology in America*, 589-590.

⁵² Cfr. ID., *A Religious History*, 932-948.

⁵³ Cfr. L. GIUSSANI, *Il recupero dei valori religiosi nel personalismo americano e la filosofia di Edgar Sheffield Brightman*, in *Filosofia e vita* 8 (1967) 71-85 (ora in *Teologia protestante americana*, 307-324); E. BUZZI, *Esperienza e Ragione. I fondamenti del personalismo di Edgar Sheffield Brightman*, CUSL, Milano 1996.

⁵⁴ Nel 1928 Douglas Horton tradusse *Das Wort Gottes und die Theologie* di Karl Barth (*The Word of God and the Word of Man*). Nel 1929 venne introdotta in America l’opera di Emil Brunner (*The Theology of Crisis*). William Lowrie traduceva e divulgava l’opera di Kierkegaard con *Our Concern with the Theology of Crisis* (1932) e, insieme a Wilhelm Pauck e al suo *Karl Barth. Prophet of a New Christianity?* (1931), contribuiva alla discussione e all’accoglimento del nuovo indirizzo teologico. Nel 1932 Helmut Richard Niebuhr traduceva l’opera di Tillich, *Die religiöse Lage der Gegenwart* (*The Religious Situation*). Mentre l’opera di Nels Ferré, *Swedish Contributions to Modern Theology* (1939), faceva conoscere in America la nuova scuola teologica luterana svedese di Gustav Aulen e Anders Nygren. Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 165.

americana tende a rifiutare l'assoluta opposizione tra Dio e la creatura, tra fede e ragione, tra rivelazione ed esperienza. Perciò più che Barth, in questo periodo, «gli americani trovarono comprensibile Brunner, che in *Natur und Gnade* aveva ammesso un *Anknüpfungspunkt* tra tempo ed eternità, con la conseguente introduzione di una teologia naturale»⁵⁵. Questo spiega anche la positiva recezione del pensiero di Paul Tillich (1886-1965)⁵⁶ in America, per la sintonia del suo metodo esperienziale e della sua “teologia della correlazione” con l’atteggiamento empirico e l’esigenza pragmatica dello spirito americano⁵⁷. Pur non condividendo, dunque, «l’assoluto atto d’accusa contro la natura umana»⁵⁸, e affermando che «il Regno di Dio rivelato nei vangeli [non] è solo [...] un principio di giudizio sul mondo, [ma] un criterio di giudizio nel mondo»⁵⁹, i teologi americani accolsero la concezione dialettica dei rapporti tra natura e trascendenza, tra l’eterno e lo storico, e le categorie fondamentali di questa visione: «Ciò che per il realismo della teologia empirica è dato dall’osservazione induttiva e dalla verifica sperimentale, per la neo-ortodossia è dato dalla “fede” e dalla “rivelazione”»⁶⁰.

D’altro canto, malgrado alcune affinità e convergenze dottrinali, la posizione dei teologi neo-ortodossi non può essere identificata con quella dei conservatori, anzitutto perché molti di loro ricevettero la loro formazione in un ambito liberale, solo successivamente abbandonato, e del quale, tuttavia, continuarono a mantenere una certa sensibilità e certi accenti. Il percorso speculativo ed esistenziale di entrambi i fratelli Niebuhr è, in questo senso, veramente esemplare, ma anche la posizione di Tillich e la sua indubbia influenza sugli sviluppi del neoliberalismo contemporaneo offre interessanti spunti di riflessione in questo senso⁶¹. Inoltre, essi tesero a presentare le loro posizioni più come principi filosofici generali, che come rigide proposizioni dottrinali, mantenendo in questo un atteggiamento più flessibile. Così, ad esempio, la Neo-ortodossia, benché abbia riaffermato l’autorità soprannaturale della Sacra Scrittura come punto di partenza ineliminabile per comprendere la fede cristiana, non accettò mai una interpretazione strettamente letteralistica della Bibbia, né le dottrine

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 166.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, 189-202.

⁵⁷ Cfr. K. BLASER, *Les Théologies nord-américaines*, Labor et Fides, Genève 1995, 61-63; S. BIANCHETTI, *Paul Tillich*, Morcelliana, Brescia 2002, 8.

⁵⁸ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 166.

⁵⁹ R. NIEBUHR, *Beyond Tragedy: Essays on the Christian Interpretation of History*, Scribner’s Sons, New York 1965², 282.

⁶⁰ GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 167.

⁶¹ Cfr. BLASER, *Les Théologies nord-américaines*, 113-121.

della inerranza ed ispirazione verbale, anzi, sottoscrisse molti dei risultati dell'Alta Critica⁶².

Il tema che indica il più significativo punto di contrasto con la teologia liberale riguarda il suo immanentismo, che i teologi neo-ortodossi contestano come presupposto religiosamente inadeguato e superficiale. Da ciò deriva una serie di affermazioni teologiche considerate essenziali per la comprensione della fede cristiana: anzitutto l'assoluta trascendenza di Dio, la sua maestà assoluta, secondo l'originario accento luterano e calvinista. Dio è il totalmente altro, totalmente santo, che in senso reale diventa immanente alla realtà mondana solo attraverso l'incarnazione. Proprio in questa prospettiva, come si è detto, viene recuperata l'assoluta centralità della Sacra Scrittura, la cui autorità si fonda sul fatto di essere rivelazione che Dio fa di sé all'umanità e la cui unità narrativa ha il suo vertice nell'evento storico, unico e imparagonabile ad altre forme di "rivelazione", di Gesù Cristo, della sua morte e resurrezione. Questo evento è il punto di partenza assoluto, senza il quale tutto il resto nel cristianesimo non ha valore. Cristo non è semplicemente un modello etico o un grande profeta, è Dio incarnato; negare la centralità della sua Risurrezione significa negare la sua divinità e annullare l'autorità suprema della Bibbia. Dal punto di vista antropologico, la Neo-ortodossia rovescia l'ottimismo liberale, evoluzionistico e progressista, sottolineando la paradossalità della condizione umana e l'universalità del peccato, come incapacità dell'uomo di accettare la propria condizione di creatura. Il peccato rende prigioniero l'uomo del suo io limitato e l'uso della ragione, in questo contesto di autoaffermazione, non fa che sprofondarlo sempre più nell'abisso dell'autoreferenzialità⁶³. L'uomo è impotente di fronte al peccato, solo Dio può liberarlo e, di fatto, lo ha liberato in Cristo. In questa enfasi sul peccato come inizio assoluto della riflessione sulla condizione umana, la Neo-ortodossia si riaggancia all'esistenzialismo di Kierkegaard, del quale accoglie anche l'idea che l'incontro tra l'uomo e Dio è preceduto dal sentimento dell'angoscia: solo attraverso una crisi esistenziale profonda il peccatore può giungere a confrontarsi con il Dio vivente e accogliere la sua autorivelazione.

Questo tipo di analisi della condizione umana trova la sua massima espressione nel pensiero di Reinhold Niebuhr (1892-1971)⁶⁴, in particola-

⁶² Cfr. D. W. FERM, *Contemporary American Theology*, Wipf & Stock, Eugene 2004, 15.

⁶³ Cfr. R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man*, vol. I, *Human Nature*, Nisbet & Co.-Scribner's Son, New York-London 1941, 301-302.

⁶⁴ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 172-188; ID., *Reinhold Niebuhr*, Jaca Book, Milano 1969; R. NIEBUHR, *Una teologia per la prassi. Autobiografia intellettuale*, a cura di M. Rubboli, Queriniana, Brescia 1977; M. RUBBOLI, *Politica e religio-*

re nel suo capolavoro, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation* (1941-43). Quest'opera rappresenta il punto d'approdo di un lungo e complesso itinerario spirituale e intellettuale: dalla giovanile adesione alla *forma mentis* liberale, attraverso le esperienze drammatiche della Guerra e del ministero pastorale nella Detroit operaia dei primi del '900⁶⁵, che lo portano ad una radicale critica del liberalismo e ad una adesione al socialismo cristiano e all'analisi marxista, che ha il suo culmine in *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics* (1932), fino al pieno recupero della tradizione teologica e antropologica protestante e agostiniana, da lui stesso indicata nei termini di "realismo cristiano". Nel contesto di *The Nature and Destiny of Man* si precisa la critica alla concezione liberale e moderna, che ha ridotto il Cristianesimo a un blando idealismo moralistico e sentimentale, completamente irrilevante «tanto per le crisi della vita personale, quanto per le complesse questioni sociali di una civiltà industriale»⁶⁶. Tale concezione, come quella classica precristiana, è caratterizzata da un deficit antropologico, manca, cioè, di un principio di interpretazione adeguato, che possa rendere giustizia alla situazione umana nella totalità ed ambivalenza dei suoi fattori. La concezione moderna, inoltre, è condizionata da due dogmi: l'idea del progresso e l'idea della perfettibilità dell'uomo, la cui applicazione coerente conduce a quello che Niebuhr chiama "il fraintendimento dell'uomo moderno", caratterizzato da una serie di certezze semplicistiche e parziali, oltre che in contraddizione con i fatti⁶⁷. Si è venuta così a creare la situazione paradossale per cui quanto più l'uomo progredisce nella comprensione della natura, tanto più sembra incapace di comprendere se stesso. Per comprendere pienamente l'uomo e la sua situazione paradossale è necessario un «principio di comprensione che è al di là della comprensione», quello offerto dalla concezione biblica e cristiana, che concepisce l'uomo «a partire da Dio», come «creatura finita tanto nel corpo che nello spirito», eppure «situata in un contesto di eternità», in

ne negli USA. Reinhold Niebuhr e il suo tempo (1892-1971), Franco Angeli, Milano 1986; G. DESSI, *Niebuhr. Antropologia cristiana e democrazia*, Edizioni Studium, Roma 1993; E. BUZZI (a cura di) *Il destino e la storia*, Rizzoli, Milano 1999; L. B. GILKEY, *On Niebuhr: A Theological Study*, University of Chicago Press, Chicago 2001.

⁶⁵ Cfr. R. NIEBUHR, *What the War did to my Mind*, in *The Christian Century* XLV (1928) 1161; ID., *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*, Willett, Clark & Colby, Chicago-New York 1929.

⁶⁶ NIEBUHR, *Una teologia per la prassi*, 48. Cfr. anche ID., *An Interpretation of Christian Ethics*, Harper & Bro.s, New York 1935.

⁶⁷ Cfr. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man*, vol. I, 1-5, 24-25, 99-102.

quanto *imago Dei*⁶⁸. Nelle opere successive Niebuhr continuò ad approfondire il tema del senso della storia e dei destini della civiltà. In particolare, in *Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History* (1949), egli intese confutare quella «alternativa alla fede cristiana» elaborata dalla cultura moderna, cioè «l'idea che la storia stessa è Cristo, che lo sviluppo storico è redentivo in se stesso»⁶⁹. Il punto di forza del pensiero di Reinhold Niebuhr è stato riconosciuto nella sua incisiva capacità di giudicare il “mondo laico”, irrompendo nella complessità delle sue vicende storiche e politico-sociali con il rigore di una visione antropologico-teologica radicale, profetica, e tenacemente ancorata alle domande reali dell'uomo. Il suo pensiero è in senso pregnante riflessione sull'esperienza, nasce da un impegno appassionato con la realtà e si muove seguendone gli sviluppi, spinto dall'urgenza morale dei problemi concreti e dal senso religioso dei problemi ultimi, il senso del “destino”. Perciò egli è considerato non solo uno dei pensatori religiosi più significativi della storia della teologia protestante americana – «forse nessuna figura dopo Edwards ha giocato un ruolo così determinante sul mondo spirituale cui apparteneva»⁷⁰ –, ma anche «il più influente critico della cultura americana della metà del secolo [XX]»⁷¹ e «il più grande filosofo politico americano, forse l'unico filosofo politico originale dopo Calhoun»⁷².

La Neo-ortodossia è stata la principale forma di teologia protestante americana per almeno tre decenni e il suo influsso sulla cultura statunitense, non solo strettamente religiosa, è stato enorme. Dall'inizio degli anni '60 la sua influenza ha, però, subito un rapido declino; i fattori che l'hanno determinato sono molteplici. Secondo Deane W. Ferm, il principale è costituito dal suo soprannaturalismo dualistico: l'assunzione di un ordine soprannaturale, perennemente sottratto alle possibilità dell'iniziativa umana, non sembrava più in grado di rispondere alle questioni più pressanti dell'esperienza contemporanea. Così, anche l'atteggiamento neo-ortodosso nei confronti del problema del male, che era stato uno dei principali elementi della critica neo-ortodossa al liberalismo, sembrava messo radicalmente in scacco dalle dimensioni di male radicale che l'esperienza storica

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, 12-18, 133-134.

⁶⁹ Cfr. *ID.*, *Fede e storia*, 6-7.

⁷⁰ GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 188.

⁷¹ C. WEST, *La filosofia americana*, tr. it. di F. R. Recchia Luciani, Editori Riuniti, Roma 1997, 203.

⁷² H. J. MORGENTHAU, *The Influence of Reinhold Niebuhr in American Political Life and Thought*, in *Reinhold Niebuhr: A Profetic Voice in Our Times*, ed. by H.R. Landon, Seabury Press, Greenwich 1962, 109.

del XX secolo aveva tragicamente rivelato⁷³. D'altra parte, alcuni rappresentanti della teologia post-liberale contemporanea rimproverano ai teologi neo-ortodossi, in particolare a Reinhold Niebuhr, di non essersi spinti abbastanza a fondo nella critica al liberalismo, anzi, di aver continuato ad operare secondo i suoi presupposti "apologetici", che fanno del Cristianesimo, in ultima analisi, nulla più che un umanesimo camuffato e riducono la teologia ad antropologia⁷⁴. Un giudizio così severo e senza appello ha suscitato reazioni controverse, confermando ancora una volta la persistenza dell'influsso di Niebuhr. Almeno per un aspetto, tuttavia, esso riflette una percezione pressoché unanimemente diffusa, laddove si vedono Niebuhr e la Neo-Ortodossia come gli episodi finali di un capitolo della storia della teologia americana che si è, in qualche modo, concluso, per lasciare il posto alla situazione contemporanea, ancora per molti aspetti indecifrabile ed estremamente frammentata, ma sicuramente caratterizzata da un pluralismo di prospettive, in cui l'appellativo "protestante" è solo una delle possibili caratterizzazioni della riflessione teologica, e, per molti, neppure la più significativa.

⁷³ Cfr. FERM, *Contemporary American Theology*, 19-20.

⁷⁴ Cfr. S. HAUERWAS, *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology*, Brazos Press, Grand Rapids 2001, 116.

PARTE II

LE ORIGINI PURITANE

IL PURITANESIMO

«Il puritanesimo inglese, quella prospettiva spirituale, quello stile di vita e modalità espressiva [...] fu inizialmente il risultato delle condizioni imposte da Elisabetta al movimento di riforma all'interno della Chiesa inglese» (WILLIAM HALLER)

1.1. Chi erano i Puritani?

Il Puritanesimo fu un movimento di rinnovamento religioso, ampiamente differenziato al suo interno, che prese forma inizialmente in Gran Bretagna sotto l'impulso e la direzione di predicatori e teologi, che si riconoscevano nella tradizione Riformata continentale ed erano impegnati a diffonderla nella Chiesa inglese per “purificarla” dai residui di cattolicesimo ancora presenti nella struttura ecclesiastica episcopale, nella liturgia e nella dottrina dell'Anglicanesimo¹. William Haller, uno dei massimi studiosi del puritanesimo inglese, parla di «una prospettiva spirituale, uno stile di vita e modalità espressiva» risultanti da precise condizioni storiche, religiose, sociali e politiche². Tutti questi fattori sono essenziali per comprendere il significato e la portata del movimento puritano nella sua origine e nei suoi sviluppi.

Il movimento puritano inglese nacque nella seconda metà del '500, l'epoca di Elisabetta I (1558-1603), e raggiunse il culmine nel periodo degli Stuart (1603-1688), in particolare con la prima rivoluzione inglese nella metà del XVII secolo³, disegnando un arco temporale che gli storici hanno definito “il secolo puritano”. Questo periodo viene spesso indicato

¹ Cfr. S. AHLSTROM, *A Religious History of the American People*, Yale University Press, New Haven-London 1972, 125.

² Cfr. W. HALLER, *L'asceta del puritanesimo*, Alfa & Omega, Caltanissetta 2007, 23-24.

³ Ricordiamo solo le date principali: 1640 – convocazione del Lungo Parlamento; 1642-46 – guerra civile; 1649 – esecuzione del re Carlo I Stuart; 1653-59 – dittatura di Oliver Cromwell, Lord protettore.

anche come la “seconda fase” della riforma inglese, anzi, come la “vera” riforma inglese, per differenziarlo dall’epoca precedente, quella della separazione da Roma ad opera di Enrico VIII, e per sottolineare la portata del suo impatto sulla storia della civiltà anglosassone: «La nascita, il trionfo e la trasformazione dello spirito Puritano rappresentarono il più fondamentale movimento del diciassettesimo secolo. Il puritanesimo, non la secessione dei Tudor da Roma, fu la vera Riforma inglese, ed è dalla sua lotta contro il vecchio ordine che emerge l’Inghilterra inconfondibilmente moderna. Ma per quanto possano essere stati immensi i suoi effetti al livello più alto degli affari pubblici [...], la rivoluzione che il Puritanesimo determinò nella chiesa e nello stato fu poca cosa al confronto di quella che essa operò nell’anima degli uomini»⁴. Ciò che vale per la storia d’Europa, si applica in maniera ancor più evidente agli Stati Uniti d’America, che, in misura non esclusiva, ma sicuramente determinante, traggono la loro stessa origine storica e una parte così importante della loro cultura e mentalità dal nucleo delle colonie Puritane del New England⁵.

a) *L’incidente inglese*

La Chiesa Anglicana si era staccata da Roma nel 1534 con Enrico VIII Tudor (1491-1547, sovrano dal 1509) che, con un atto scismatico, aveva creato una chiesa autocefala, mantenendo tuttavia pressoché immutata la struttura gerarchica e dogmatica cattolica.

Hilaire Belloc definisce questa rottura *the English Accident*, precisando che intende questo termine in senso letterale: un’azione che produce un effetto non intenzionale, ma dovuto a un errore di calcolo. «Se mai ci fu nella storia un evento non desiderato da coloro che lo determinarono, non compreso da coloro che lo subirono, che si realizzò non per un preciso disegno, ma per il prodigioso concorso di cause relativamente insignificanti e abbastanza incongruenti, questo fu la graduale, meccanica e disastrosa distruzione nello spirito inglese della Fede che aveva creato l’Inghilterra»⁶. Alcune di

⁴ R.H. TAWNEY, *Religion and the Rise of Capitalism* (1926), New American Library, New York 1947, 165.

⁵ Cfr. AHLSTROM, *A Religious History*, 123, 344-350; P. MILLER, *The Puritan Way of Life*, in *Puritanism in Early America*, ed. by G.M. Waller, Heath and Co., Lexington 1950, 12; S. BERCOVITCH, *The Puritan Origins of the American Self*, Yale University Press, New Haven-London 1975.

⁶ H. BELLOC, *How the Reformation Happened* (1928), TAN Books and Publishers Inc., Rockford 1992, 55 e segg. Una approfondita analisi della vita religiosa nell’Inghilterra tardo-medievale e dell’evoluzione dello scisma inglese verso una sempre più profonda “protestantizzazione” si può leggere nell’opera pregevole di E. DUFFY, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400-1580*, Yale Uni-

queste cause sono ben note: Enrico VIII, che fino a quel momento aveva condotto una politica estera tendenzialmente orientata all'alleanza con il Papa e che nel 1521 era stato insignito da Leone X del titolo di *defensor fidei*, per aver scritto il trattato *Assertio septem sacramentorum adversus M. Lutherum*, verso il 1527 intentò una causa di annullamento del matrimonio con Caterina d'Aragona, che aveva sposato con dispensa papale, poiché era la vedova del fratello Arthur. Diversi erano i motivi che lo spingevano in questa direzione: il desiderio di avere un erede maschio; le manovre dei suoi consiglieri, come il vescovo Thomas Wolsey, che progettavano una nuova unione politicamente vantaggiosa; la sua passione per la giovane dama di corte Anne Boleyn. Di fatto, l'annullamento di matrimoni in cui erano in gioco grossi interessi politici e dinastici era, in quell'epoca, una procedura abbastanza comune e senza dubbio anche abusata. Certamente, in questo caso, il dissenso con Roma apparteneva all'ordine delle questioni politiche e non religiose, e come tale era percepito dai contemporanei. Inoltre, il fatto di entrare in conflitto con il papato per motivi politici non era una novità o una possibilità remota per l'epoca; erano già avvenuti nella cristianità scontri di questo tipo, diplomatici o persino militari, che di solito venivano ricuciti in tempi più o meno brevi. Il fatto determinante, in questa occasione, fu probabilmente, da un lato, l'irrigidimento di Caterina, il suo "orgoglio castigliano", come osserva ancora Belloc (Caterina, non dimentichiamolo, era figlia della grande regina Isabella), la sua determinazione a non lasciarsi umiliare e a non concedere alcuno spazio ai canonisti romani per ammettere una valida causa di annullamento; ella fece anzi appello al Papa affinché sostenesse la sua causa. Dall'altro, ci fu l'ambizione di Anne Boleyn e della sua cerchia di familiari. In ogni caso, le vicende precipitarono al punto che nel 1531 all'assemblea del clero inglese fu presentata la proposta di offrire al re il titolo di Capo Supremo (*Supreme Governor*) della Chiesa d'Inghilterra, proposta che il clero, abituato a considerare normale l'ingerenza del sovrano anche nelle questioni ecclesiastiche – ingerenza che, per altro, era sancita in una certa misura anche dal diritto canonico e da speciali privilegi concessi al sovrano inglese –, accettò con la riserva *so far as the law of Christ allows it*. Nel 1533 il nuovo arcivescovo di Canterbury, Thomas Cranmer, dichiarò nullo il matrimonio di Caterina ed Enrico, che nel frattempo aveva già sposato segretamente Anne Boleyn. Nello stesso anno Enrico venne scomunicato da Clemente VII. Nel 1534, con l'Atto di Supremazia, il riconoscimento del sovrano come capo della chiesa inglese, in "questioni spirituali e temporali" divenne legge appro-

versity Press, New Haven-London 1992; in particolare, nella seconda parte: *The Stripping of the Altars, 1530-1580*, 377-593.

vata dal Parlamento: negare tale supremazia equivaleva ad alto tradimento e il giuramento alla corona, imposto ai vescovi e ai superiori degli ordini monastici, venne universalmente accettato. Solo poche voci di dissenso si levarono in questo momento, solo pochissimi compresero il significato radicale, intenzionale o meno, di questa frattura, tra di essi, Thomas More, ex cancelliere e colto umanista, e il vescovo John Fisher, vecchio tutore del re; entrambi vennero giustiziati nel 1535⁷. Eppure, sostiene ancora Belloc, fino a questo punto non era ancora avvenuto nulla di veramente irreparabile: «lo strappo non era irrevocabile. Avrebbe potuto essere ricucito. L'unità avrebbe potuto essere ricostituita, se non fosse stato per un secondo atto che ebbe un effetto permanente»⁸. Questo atto fu la dissoluzione degli ordini monastici e la secolarizzazione e acquisizione dei beni ecclesiastici, che Enrico e il suo nuovo consigliere, Thomas Cromwell, iniziarono sistematicamente nel 1539. Grandi ricchezze, possedimenti terrieri, rendite e benefici, passarono dalle abbazie alle casse del tesoro, e, in ultima analisi, nelle tasche di una nuova classe di nobili e avventurieri, legati alla corona, che da questo momento in poi ebbero un forte interesse a mantenere il distacco da Roma e la situazione favorevole (per loro) che esso aveva creato. Non è solo Belloc a parlare a questo proposito di un vero e proprio “saccheggio” delle ricchezze della chiesa e degli ordini monastici, anche storici di diverso orientamento riconoscono che, comunque lo si voglia valutare, questo processo, motivato esclusivamente dalla avidità, ebbe un duplice effetto. Da un lato creò una classe di nuovi ricchi, spesso immensamente ricchi, che avevano tutto l'interesse a conservare il nuovo ordine⁹. Dall'altro, poiché le rendite della chiesa e degli ordini monastici servivano in gran parte per finanziare scuole, *colleges*, ospedali e soprattutto terreni agricoli da affittare a basso prezzo ai più poveri, la dissoluzione dei monasteri e delle gilde, oltre a scardinare l'ossatura secolare della religiosità popolare, condusse immediatamente alla creazione di una vasta classe di emarginati che vivevano nella miseria o che adottarono l'accattonaggio e la rapina come mezzi di sostentamento: «I ricchi divennero sempre più ricchi e la massa del popolo divenne molto più povera»¹⁰.

È importante sottolineare che in questa prima fase, la “riforma” inglese non corrispose affatto a un movimento popolare, ma fu una imposizione

⁷ Entrambi saranno canonizzati da Pio XI nel 1935.

⁸ BELLOC, *How the Reformation Happened*, 68.

⁹ Cfr. AHLSTROM, *A Religious History*, 85.

¹⁰ W. COBBETT, *History of the Protestant Reformation in England and Ireland*, cit. in BELLOC, *How the reformation Happened*, 69.

dall'alto, poco compresa, e tantomeno seguita, dalla massa del popolo¹¹. Lo stesso sovrano, come si è detto, malgrado le simpatie teologiche e politiche per il Luteranesimo dei suoi collaboratori, non era affatto disposto a spingersi molto oltre su questa strada: «La dottrina rimaneva per la maggior parte immutata, la pietà popolare relativamente indisturbata e la vita nelle parrocchie procedeva per lo più secondo le antiche consuetudini»¹².

Eppure, qualcosa stava indubbiamente cambiando, soprattutto negli ambienti ecclesiastici e nelle università. Il distacco da Roma non era destinato a creare solo effetti sociali ed economici a lungo termine, ma anche, nonostante le iniziali resistenze del re, ad aprire le porte all'influenza della dottrina protestante, dapprima al Luteranesimo, poi in misura sempre più significativa, al Calvinismo. Thomas Cranmer, arcivescovo di Canterbury dal 1533, ebbe un ruolo importante nell'imprimere questa direzione alla riforma inglese, dal momento che, pur sottoscrivendo le dottrine comuni del Protestantesimo, tendeva ad accoglierle nel senso che esse avevano assunto nelle formulazioni Riformate-Calviniste, soprattutto riguardo alla predicazione e alla dottrina dell'Eucarestia, come risulta evidente dai "10 articoli di Religione" del 1536. Questo processo proseguì in maniera più decisa e capillare con il successore di Enrico, Edoardo VI (1537-1553), che era salito al trono a soli nove anni e, per volere del padre, si trovava sotto la tutela di due nobili protestanti: Edward Seymour duca di Norfolk e John Dudley conte di Warwick e duca di Northumberland. Fu proprio grazie alla loro azione e a quella di vescovi decisamente protestanti, come Hugh Latimer, Nicholas Ridley e John Hooper – il "padre dei puritani" – che la Chiesa d'Inghilterra compì passi decisivi verso una più radicale e sistematica protestantizzazione nella dottrina e nel culto. Nel 1549 e nel 1552 vennero introdotti due nuovi *Prayer Books*, resi obbligatori da altrettanti *Atti di Uniformità*, e nel 1553, poco prima della morte di Edoardo, furono emanati i 42 Articoli di Religione: tutti questi documenti riflettono posizioni assai più radicali rispetto a quelli emanati da Enrico, il King's Book del 1543 e i 6 Articoli del 1539 (nei quali era prevista la pena di morte per chi negasse la dottrina della Transustanziazione). Anche a livello liturgico e cerimoniale si intraprese una sistematica eliminazione degli elementi che potevano richiamare la tradizione cattolica; ma, soprattutto le università, in particolare Cambridge, aprirono le porte a teologi protestanti di fama,

¹¹ «It is, therefore, no exaggeration to say that the English Reformation, at any rate in its earlier stages, was "a parliamentary transaction", or an "act of state"» (J.R.H. MOORMAN, *A History of the Church in England*, 169, cit. in AHLSTROM, *A Religious History*, 85).

¹² AHLSTROM, *A Religious History*, 86.

come Pietro Martire Vermigli e Martin Butzer, e alle opere di molti altri autori della Riforma. Perciò, alla morte di Edoardo VI la forma e lo spirito della Chiesa d'Inghilterra erano già notevolmente mutate: «Anche se le primitive influenze luterane erano ancora visibili ed importanti nel *Prayer Book* e nelle Bibbie inglesi, il conservatorismo luterano e certe specifiche posizioni teologiche di Lutero cedettero il passo alle tendenze più radicali della tradizione Riformata, particolarmente alle riformulazioni evangeliche esposte da Zwingli e Bullinger a Zurigo, da Ecolampadio a Basilea e da altri riformatori tedeschi della regione renana. In un grado sorprendente le basi teologiche del successivo Puritanesimo inglese vennero gettate in questo periodo»¹³.

b) Lo “spettro” puritano

Dopo la parentesi rappresentata dal tentativo di restaurazione cattolica di Maria Tudor (1516-1558), nel 1558 salì al trono Elisabetta I, figlia di Enrico e di Anne Boleyn, protestante, ma animata soprattutto da un interesse predominante, quello di governare l'Inghilterra e, quindi, la Chiesa, garantendo la sua continuità istituzionale attraverso un episcopato saldamente vincolato alla corona. Simbolicamente uno dei primi atti della regina fu quella di nominare arcivescovo di Canterbury Matthew Parker, che era stato ordinato prima della rottura con Roma. Nel 1559 viene emanato l'Atto di Supremazia, che ancora una volta dichiarava il sovrano *Supreme Governor* della Chiesa inglese e richiedeva il giuramento di fedeltà da parte del clero. Lo stesso anno l'Atto di Uniformità ristabiliva il *Book of Common Prayer*, una versione significativamente moderata del secondo *Prayer Book* edwardiano del 1552. Nel 1563 infine vennero emanati i 39 Articoli di religione, cioè la piena espressione dottrinale dell'Anglicanesimo, basati sui 42 articoli del '53, e da allora immutati. La loro sottoscrizione divenne però obbligatoria solo nel 1571, dopo la scomunica di Elisabetta da parte del Papa. Da questo momento in poi la persecuzione si abbatté implacabile sui “recusanti” cattolici, considerati traditori della corona e come tali in moltissimi casi brutalmente giustiziati¹⁴.

¹³ *Ibid.*, 87.

¹⁴ Soprattutto durante il regno di Elisabetta I subirono il martirio diverse centinaia di cattolici, sacerdoti – molti di loro gesuiti come Edmund Campion –, religiosi e laici, uomini e donne. Poiché il loro rifiuto di conformarsi era considerato alto tradimento il supplizio a loro riservato era particolarmente brutale: venivano impiccati, squartati vivi e sembrati (*hanged, drawn and quartered*). Solo dopo la restaurazione della gerarchia cattolica in Inghilterra e Galles nel 1850 fu possibile iniziare le cause di beatificazione dei martiri inglesi. Sessantatré vennero canonizzati da Leone XIII

Nei confronti dei protestanti, la politica della sovrana, improntata al massimo di moderazione e tolleranza compatibili con la fedeltà alla corona e con la riaffermata necessità di una struttura gerarchica istituzionale dell'episcopato, era destinata a scontrarsi con le aspirazioni di quanti volevano portare a compimento il processo di protestantizzazione radicale della Chiesa inglese. Costoro, in primo luogo, miravano ad una sua riorganizzazione che ridimensionasse o eliminasse del tutto l'episcopato, stabilendo una struttura "presbiteriana" sul modello "scritturale e apostolico" della Chiesa di Ginevra. Questi protestanti "puritani", come iniziarono a essere chiamati per scherno, non si consideravano una setta, ma parte integrante della vera chiesa, che intendevano riformare e purificare. Essi avevano salutato con sollievo l'ascesa al trono di una sovrana protestante, ma erano destinati a rimanere delusi: la riforma che essi auspicavano non era realizzabile nelle condizioni sociopolitiche che si erano determinate nell'epoca elisabettiana e col passare del tempo la loro posizione si trasformò in opposizione. Nella maggior parte dei casi inizialmente l'opposizione non sfociò in una posizione nettamente separatista e anche da parte della chiesa stabilita e delle autorità regie l'atteggiamento fu ambivalente: «vennero tenuti a freno, ma non annientati né radicalmente opposti»¹⁵. In seguito, sotto gli Stuart, in alcuni casi vennero attivamente osteggiati e costretti all'esilio, senza mai venire completamente estirpati. Nel periodo immediatamente precedente la rivoluzione il loro più implacabile avversario fu l'arcivescovo di Canterbury, William Laud (1573-1645), ma non bisogna dimenticare che molti di coloro che ingrossavano le loro file, almeno inizialmente, appartenevano non solo al clero, ma addirittura all'episcopato. Dopo la restaurazione monarchica (1660) e soprattutto dopo la "Gloriosa Rivoluzione" (1688) il movimento puritano inglese entrò in una profonda crisi, identificandosi con il "dissenso" e divenendo sempre più marginale, e alla fine fu riassorbito nel movimento evangelico, mantenendosi solo in Scozia come chiesa principale Presbiteriana.

Furono proprio l'atteggiamento inizialmente ambiguo del potere stabilito, regale ed ecclesiastico, da un lato e, dall'altro, l'impossibilità di realizzare immediatamente la riforma, a determinare una evoluzione all'interno del movimento puritano verso posizioni sempre più radicali, settarie

tra il 1866 e il 1895; nel 1929 duecentotrentaquattro vennero considerati candidati alla beatificazione, di essi quaranta vennero canonizzati da Paolo VI nel 1970, altri ottantaquattro nel 1978 e Giovanni Paolo II ne canonizzò ottantacinque nel 1987. L'epopea dei martiri inglesi è narrata nell'opera letteraria di Robert Hugh Benson, in particolare il romanzo *Come Rack! Come Rope!* (1912).

¹⁵ HALLER, *L'ascesa del puritanesimo*, 24.

e separatiste, e a creare nel suo ambito quella estrema differenziazione, *the puritan spectrum*¹⁶, ovvero il campo d'espressione e d'azione di un'ampia gamma di posizioni diverse, ma gradualmente contigue, e accomunate da un denominatore comune più forte delle pur significative e spesso fra loro aspramente ostili differenze. D'altro canto, proprio perché la realizzazione compiuta della riforma ecclesiastica veniva costantemente differita, i Puritani ebbero l'opportunità, oltre che la necessità, di concentrarsi sulla predicazione e sulla divulgazione del loro pensiero attraverso la stampa, e quindi su una penetrazione capillare del loro programma tra le masse del popolo, che vivevano allora in una situazione di grande inquietudine. «I riformatori puritani – nota Haller – ebbero il tempo e l'opportunità necessari per sviluppare il loro caratteristico pensiero, la loro propaganda, il loro programma e, non meno importante, tutto quel corredo di differenze, incompatibilità, compromessi e stravaganze in cui i movimenti rivoluzionari sembrano tanto più inclini a incorrere quanto più il loro compimento è differito. [...] Questo processo di continua scissione, questo arricchirsi del movimento di riforma di un crescente esercito di sette e di fazioni, sebbene abbondantemente deplorato e solitamente accompagnato dalle più acrimoniose recriminazioni da parte dei suoi stessi promotori, scaturì da uno dei più vitali principi del puritanesimo stesso»¹⁷.

Quindi, benché si sia soliti identificare il puritanesimo in generale con una delle sue forme, il congregazionalismo non separatista, che fu prevalente nelle colonie del New England e proprio perciò ha ottenuto un'attenzione particolare, il movimento puritano fu estremamente differenziato. E, sebbene non sia sempre facile o utile definire nettamente i confini tra le diverse posizioni, o la posizione di un singolo pensatore, teologo o leader puritano, seguendo l'indicazione di Haller è possibile ricostruire un diagramma dello spettro puritano partendo dal Presbiterianesimo, che rappresentò la posizione propugnata dalla maggior parte dei puritani inglesi nel periodo elisabettiano e durante il Lungo Parlamento. Esso era stato teoriz-

¹⁶ Cfr. AHLSTROM, *A Religious History*, 132-134.

¹⁷ Il suo ideale «era lo stesso ideale calvinista e agostiniano della chiesa come città di Dio, regno di Cristo sulla terra, organo divinamente ispirato di vita spirituale nella società umana, avente reciproci rapporti con i governanti di questo mondo, ma operante in completa indipendenza dalla loro autorità [...] Dinanzi a Dio, tutti gli uomini erano ugualmente nel peccato, tutti meritevoli di un'eterna condanna [...] Questa eguaglianza era la condizione di qualsiasi governo, sia nella chiesa che nello stato. Nella chiesa, era la congregazione che doveva scegliere [...] da chi essere istruita e servita. Ogni congregazione doveva eleggere i propri anziani e ministri, e la chiesa come entità nazionale doveva essere unita da una serie graduale di assemblee rappresentative, Presbiteri, Sinodi, Assemblee generali, scelte dalle congregazioni.» (HALLER, *L'ascesa del Puritanesimo*, 24-31).

zato dal professore di Cambridge, Thomas Cartwright (1535 ca.-1603) sul modello del calvinismo di Ginevra, che a suo avviso rappresentava il tipo di governo ecclesiastico rivelato dalla Sacra Scrittura come corrispondente alla volontà di Dio¹⁸. Tale modello che poneva al centro la “congregazione” come organismo deputato a eleggere i propri anziani e ministri, pur essendo ancora abbastanza accentrato e favorevole all’idea di una chiesa nazionale, tendeva tuttavia a indebolire, se non abolire, l’episcopato, dando la supremazia ai ministri, interpreti ultimi della Scrittura. Il Presbiterianesimo fu accettato anzitutto in Scozia, dove con la Confessione Scozzese del 1560 la chiesa Presbiteriana divenne la Chiesa Ufficiale, e venne riproposto dalla Confessione di Westminster (1646), formulata da una assemblea costituita, per l’appunto, in maggioranza da presbiteriani. In seno all’assemblea di Westminster nacque una minoranza dissidente, gli “indipendenti” o “congregazionalisti” che, qualche anno più tardi, nella *Savoy Declaration* (1658) ispirata dal modello della *Cambridge Platform* americana, pur accettando la formulazione dogmatica Riformata della Confessione di Westminster, presero le distanze dal Presbiterianesimo nella definizione del regime ecclesiastico. I congregazionalisti cercarono anzitutto di irrigidire i criteri di ammissione alla chiesa, limitandola ai soli “santi” riconosciuti o visibili, cioè a coloro che potevano dare testimonianza dell’avvenuta rigenerazione, rifiutando, perciò, l’idea di una chiesa nazionale¹⁹. Inoltre, erano fautori di una struttura ecclesiastica più libera e decentralizzata: Gesù Cristo è l’unico “capo” della chiesa; ogni comunità o congregazione doveva essere assolutamente indipendente e autosufficiente, sotto la guida dei ministri liberamente eletti. Tutti costoro, presbiteriani e congregazionalisti, erano per lo più in posizioni non separatiste, cioè volevano sviluppare la riforma all’interno della chiesa stabilita; come, d’altra parte, aspirava a fare il cosiddetto “partito ecclesiastico”, collocabile alla destra di queste posizioni, che pur volendo purificare dal punto di vista dottrinale e liturgico la Chiesa Inglese, accettava il principio del regime episcopale. A sinistra di queste posizioni, c’erano tutti coloro che ormai non credevano più nella possibilità di riformare la Chiesa Inglese e che anzi, considerandola alla stregua di quella di Roma, completamente corrotta, propugnavano la separazione. «C’erano “brownisti”, “barrowisti” e “separatisti” di ogni sorta. Una congregazione di separatisti particolarmente moderata fu protagonista della colonizzazione di Plymouth in New England. Un’ala sinistra del separatismo si sviluppò nelle congregazioni battiste, che sconfinarono nell’eresia proprio in materia

¹⁸ *Ibid.*, 27.

¹⁹ Cfr. E. S. MORGAN, *Visible Saints. The History of a Puritan Idea*, Cornell University Press, Ithaca-London 1963.

di elezione [e dei sacramenti]. Oltre a queste sorsero nel corso del tempo altre sette, per la maggior parte di origine battista, ancora più eretiche nella dottrina: millenaristi, *seekers*, *ranters*, quaccheri, muggletoniani e così via»²⁰. Queste sette, nate nel turbolento clima prerivoluzionario inglese, costituirono la base di quelle che sarebbero divenute importanti denominazioni protestanti, ad esempio, congregazionalisti e battisti, e «la loro proliferazione fu un fattore determinante nel rapido popolamento dell'America del Nord da parte degli inglesi»²¹.

La spinta propulsiva del separatismo settario fu senza dubbio «l'espressione estrema dell'individualismo religioso della fede e della dottrina puritane, un individualismo che livellava nel modo più drastico tutti gli uomini dinanzi a Dio»²², ma la particolare congiuntura storica e sociale giocò un ruolo non secondario nel processo di frammentazione e di distacco dall'Anglicanesimo. Diverse personalità di spicco, come John Cotton ad esempio, furono condotte dalle circostanze, e non senza molti scrupoli di coscienza, ad abbandonare una posizione presbiteriana a favore di un congregazionalismo moderato, non separatista. In questi leader tale passaggio coincise spesso con la decisione di emigrare in America, quindi con una separazione «di fatto», che però non intendeva coincidere con una separazione di diritto, anzi veniva intrapresa proprio per evitare tale separazione²³. Le posizioni che i separatisti, specialmente i battisti, propugnavano, anche in disaccordo con la maggioranza dei puritani, contribuirono a originare, rafforzare e diffondere idee fondamentali come quelle di democrazia e tolleranza, ma non bisogna dimenticare che «il viaggio sul *Myflower* fu ispirato da ideali comuni non solo ai separatisti, ma a tutti i puritani in genere. Erano la fede e il carattere puritani e il sogno puritano di un'utopia devota, trasfigurati dall'epopea puritana, che avrebbero dato frutto nel Massachusetts»²⁴.

c) Lo spirito puritano

«I dissensi che divisero i puritani in presbiteriani, indipendenti, separatisti e battisti, alla lunga non furono così rilevanti come le qualità del carattere, della mentalità e dell'immaginazione, che facevano di tutti dei puritani»²⁵.

²⁰ HALLER, *L'ascesa del Puritanesimo*, 32-33.

²¹ *Ibid.*, 33.

²² *Ibid.*, 219.

²³ Cfr. AHLSTROM, *A Religious History*, 133.

²⁴ HALLER, *L'ascesa del Puritanesimo*, 228.

²⁵ *Ibid.*, 33.

Haller, come abbiamo visto, parla, a proposito del puritanesimo, di una “prospettiva spirituale”, di uno “stile di vita” e una “modalità espressiva” peculiari. È importante sottolineare questi aspetti, per cogliere il significato del puritanesimo non solo da un punto di vista storico e sociologico, ma dal suo interno e per comprendere quale fosse il denominatore comune che legava tra loro le diverse espressioni che il movimento ha assunto storicamente e ha determinato, pur con accenti diversi, il loro programma di riforma e “purificazione” della chiesa e della vita di ogni singolo credente. Questo approfondimento è tanto più necessario in quanto i termini “puritano”, “puritanesimo”, hanno assunto nel linguaggio comune una accezione del tutto particolare, legata ad una connotazione strettamente morale, anzi moralistica. Ora, se è vero che una certa evoluzione storica del puritanesimo giustifica in parte questo uso, e se bisogna riconoscere che il puritanesimo è stato effettivamente caratterizzato dall’insistenza sulla disciplina, sull’austerità dei costumi e sul rigore “precisionistico”, che spesso sconfinava nel legalismo, bisogna però sottolineare che questa connotazione, resa esclusiva, non rende giustizia al movimento puritano e può anche essere fuorviante²⁶. In primo luogo, il “precisionismo” e il rigore morale non erano una caratteristica peculiare del solo puritanesimo nell’epoca in cui esso sorse e fiorì, ma erano condivisi da molti altri movimenti di riforma religiosa, anche cattolici, e più in generale esprimevano una mentalità e una sensibilità, che, se non proprio universalmente praticate, erano comunque molto diffuse e condivise. In secondo luogo, il puritanesimo non è stato originariamente un movimento di riforma morale; ciò che lo caratterizzava non era, o non era solo, un atteggiamento morale, ma una specifica visione religiosa, spirituale e intellettuale, e un determinato programma di riforma della chiesa. Anzi, si può senz’altro dire che l’evoluzione, verso forme sempre più accentuate di moralismo, rappresentò un tradimento, tanto paradossale quanto significativo, dell’originaria intuizione puritana, che, in quanto legata alla teologia Riformata, era portata a rigettare il “moralismo delle opere”.

I predicatori puritani erano fin dall’inizio impegnati a portare avanti un triplice programma di “purificazione” della chiesa: l’eliminazione dei residui di cattolicesimo e l’istituzionalizzazione di principi “apostolici” di culto e regime ecclesiastico, presbiteriani o congregazionalisti; la completa adesione alla dottrina Riformata e il suo sviluppo ed insegnamento sistematici; una rivitalizzazione della disciplina e della pietà evangelica nel clero e nel laicato²⁷. Questi ultimi due punti rappresentano il cuore di quello che si

²⁶ Cfr. R. BARTON PERRY, *The Moral Athlete*, in *Puritanism in Early America*, 98-107.

²⁷ Cfr. AHLSTROM, *A Religious History*, 125.

può indicare come lo “spirito puritano” ed è proprio la loro inscindibile unione e coesistenza, pur all’interno di tensioni e paradossi, a costituire la caratteristica saliente del Puritanesimo. Infatti, la tradizione Riformata, e il Puritanesimo in particolare, sono caratterizzati da una profonda stima del valore e dell’utilità dell’indagine razionale, da una decisa insistenza sugli aspetti cognitivi della fede e sul rigore dottrinale. I leader puritani erano, dopotutto, nella maggioranza dei casi, intellettuali, studiosi e docenti universitari, oltre che predicatori, eredi di una grande tradizione di pensiero logico, filosofico, teologico, che al di là delle numerose influenze dell’umanesimo rinascimentale, risale direttamente al Medioevo, dalla tarda scolastica all’occamismo e scotismo del XIV secolo, su, su fino al tomismo e oltre. Il Puritanesimo, perciò, «è generalmente caratterizzato da un pensiero rigoroso, è una tradizione intellettuale di grande profondità»²⁸. In questa cornice intellettuale si inseriva però un fortissimo richiamo ad una religiosità vivamente esperienziale e personale, ad uno stile di intensità emozionale e di personale dedizione a Cristo, di rifiuto di ogni tipo di formalismo o adesione puramente “speculativa” e nozionale alle verità di fede, che prefigura direttamente il “pietismo” settecentesco. Il Puritanesimo, almeno nel periodo della sua massima fioritura, riuscì a combinare una teologia altamente intellettuale e una intensa pietà, in un equilibrio instabile, ma spiritualmente fecondo e dinamico. Questi due aspetti non possono mai essere considerati se non in unità e nelle loro reciproche implicazioni. L’adesione alla teologia Riformata, in ciò che la caratterizza da un punto di vista dottrinale e dogmatico, comportava anzitutto il senso profondo del mistero di Dio, della sua assoluta alterità e trascendenza, maestà e “sovranità”, della sua “Gloria”, intesa spesso come “potere assoluto” e, in una accezione prettamente volontaristica, come volontà imperscrutabile che si esprime nel decreto incondizionato dell’elezione del singolo credente. A questa visione centrale si lega la cosiddetta dottrina della predestinazione, nei suoi punti salienti e, spesso, oggetto di dissensi e causa di divisioni nell’ambito della stessa tradizione Riformata e del puritanesimo: la totale depravazione del genere umano in seguito al peccato originale; l’elezione incondizionata del singolo, nella tipica versione della doppia predestinazione; l’espiazione limitata, per cui la redenzione portata dal sacrificio di Cristo si applica solo agli eletti; la grazia irresistibile e la perseveranza dei santi. La dottrina della predestinazione rappresenta un fattore centrale per comprendere lo spirito puritano, il suo attivismo e la tensione morale che lo

²⁸ *Ibid.*, 130. Cfr. anche P. MILLER, *The New England Mind, The Seventeenth Century*, Harvard University Press, Cambridge 1939, 64-108, 111-235.

caratterizzano²⁹. Haller coglie molto bene gli aspetti, all'apparenza paradossali, ma in effetti assai plausibili anche da un punto di vista psicologico, dell'atteggiamento spirituale che la dottrina dell'elezione-predestinazione determinò nell'animo puritano e che possono essere riassunti in poche parole: interiorità, intensità e militanza. «Elezione, vocazione, giustificazione, santificazione, glorificazione: ecco la formula perfetta che spiega ciò che accade in ogni anima umana nata per essere salvata»³⁰. L'assoluta centralità di questa formula che, lungi dal rappresentare una dottrina astratta, divenne «il sentiero della più profonda esperienza degli uomini per molte generazioni»³¹, spiega il carattere intensamente esperienziale e introspettivo della coscienza religiosa puritana, quel carattere che è stato definito «lo stile agostiniano del puritanesimo»³². L'esperienza della conversione, come dono assolutamente immeritato e puramente grazioso dello Spirito, manifestazione soggettiva e interiore del dono gratuito della misericordia divina che per il sacrificio di Cristo giustifica l'eletto, divenne il cardine dell'intera esistenza cristiana, oggetto di una continua e trepidante attenzione, che portava a osservare e analizzare in maniera scrupolosa e persino ossessiva anche i più insignificanti moti dell'anima per scorgervi i segni della elezione e per raggiungere l'*assurance*, la certezza della salvezza. «Così, come in seguito gli uomini avrebbero imparato a seguire con scrupolosa osservazione anche le minime operazioni della legge naturale nell'universo esteriore, nello stesso modo agli uomini del periodo puritano veniva insegnato a seguire con intensa introspezione il lavoro della legge dell'elezione nella propria anima. [...] Con la curiosità più ansiosa scrutavano i loro pensieri più reconditi in cerca di segni che indicassero che la grazia di Dio stava svolgendo la sua opera di rigenerazione, e ciò che cercavano con tanta premura, naturalmente lo trovavano»³³. Questo atteggiamento trova la sua più completa espressione nella nozione di *experimental religion*, che i Puritani utilizzavano per identificare la religiosità autentica: una religiosità basata sull'esperienza, interiore e verificata attraverso il riconoscimento e l'analisi

²⁹ «La forza persuasiva della dottrina dell'elezione, come i predicatori puritani la presentavano, non risiedeva nella sua validità metafisica, ma morale. Era ritenuta dimostrabile con logica inesorabile dalla Scrittura, ma quel che davvero convinceva era la sua fecondità nel momento in cui veniva applicata alla propria situazione concreta. [...] Forniva alle proprie decisioni una base che era, nello stesso tempo, pratica e ideale. Suggestiva un atteggiamento e una linea di condotta» (HALLER, *L'ascesa del Puritanesimo*, 117).

³⁰ *Ibid.*, 118.

³¹ *Ibid.*, 121.

³² Cfr. MILLER, *The New England Mind*, 4.

³³ HALLER, *L'ascesa del Puritanesimo*, 119.

dei segni, interiori ed esteriori che ne attestavano la natura spirituale. Questo atteggiamento di “osservazione sperimentale” dell’interiorità è all’origine della straordinaria fioritura di diari e biografie spirituali, ma anche di opere di teologi e predicatori – opuscoli, trattati, molto spesso raccolte di sermoni – che offrivano rappresentazioni efficaci, modelli paradigmatici e analisi accurate di questa nuova “epopea spirituale” della caduta e della rigenerazione dell’uomo. E se alcuni di questi teologi-predicatori, in particolare quelli più legati al circolo di Richard Sibbes, insistevano piuttosto sull’esperienza della grazia e sui frutti della rigenerazione, la carità, l’unione fraterna, la gioia, la glorificazione dei redenti, altri si dedicarono a descrivere con minuziosa precisione gli stadi e i passaggi (*steps*) che, precedendo la conversione, “preparano” l’anima peccatrice ad accogliere la grazia. Questi tentativi di tracciare una “storia naturale della conversione”³⁴, si formalizzarono ben presto in una vera e propria morfologia del processo di conversione nell’ambito di una corrente che prende il nome di Preparazionismo e che ebbe in William Perkins il suo caposcuola e in influenti teologi del New England – Thomas Hooker, Thomas Shepard, Peter Bulkeley, John Norton, Solomon Stoddard – gli espositori più sistematici. Costoro sottolineavano con vigore l’importanza della fase preparatoria e la necessità che la crescita spirituale dell’individuo si adegua strettamente ai modelli canonici del cammino di conversione, in particolare, nel riconoscimento di diversi passi – Perkins ne indica dieci – succedentisi secondo una precisa sequenza cronologica, e scanditi in due fasi fondamentali. La prima fase, preparatoria, attraverso l’uso dei mezzi appropriati (*means and ordinances*, cioè, ascolto della predicazione, lettura della Bibbia, preghiera, asceti morale ecc.) e con l’inevitabile accompagnamento di dubbi, tormenti di coscienza e “terrore”, culminava nella *legal humiliation* o *conviction*, cioè nel riconoscimento del peccato e della assoluta incapacità morale dell’uomo di fronte alla Legge. La seconda fase, che consisteva nell’intervento totalmente gratuito e imprevedibile della grazia giustificante e rigenerante, era testimoniata dalla *evangelical humiliation*, ovvero il riconoscimento della totale dipendenza umana da Dio e da Cristo alla luce dell’amore e non della Legge³⁵. Nel New England puritano queste problematiche, inizialmente

³⁴ Cfr. MORGAN, *Visible Saints*, 66

³⁵ A proposito della morfologia della conversione e del preparazionismo puritano, oltre al già citato volume del Morgan, si vedano: MILLER, *The New England Mind*, 53–67; ID., “Preparation for Salvation” in *Seventeenth-Century New England*, in *Journal of the History of Ideas* 4 (1943) 253–286; N. PETTIT, *The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life*, Yale University Press, New Haven 1966; J. KNIGHT, *Orthodoxies in Massachusetts: Rereading American Puritanism*, Harvard University Press, Cambridge 1994.

legate a una dimensione squisitamente individuale ed interiore, assunsero ben presto anche un risvolto ecclesiologico e sociale, identificandosi con il problema dei criteri per approvare i membri di chiesa. La morfologia della conversione divenne così una sorta di schema normativo utilizzato non solo per giudicare il proprio “stato”, ma anche le testimonianze personali sulla conversione, richieste in alcuni casi per l’ammissione ai sacramenti, e quindi per la piena acquisizione dello status di membri di chiesa³⁶.

La distinzione tra una corrente “preparazionista”, tendenzialmente moralistica, e un filone più incline ad un atteggiamento “spirituale”, che sfiorava il misticismo, non deve far dimenticare un elemento comune e assolutamente decisivo dello spirito puritano nella sua insistenza sulla centralità dell’esperienza della conversione: si tratta «dell’inevitabile esempio di San Paolo sulla via di Damasco»³⁷. La conversione era concepita e vissuta come un evento unico, drammatico e radicale, che rimaneva impresso indelebilmente nella memoria, fin nei minimi particolari – “lunedì, 2 ottobre 1620, nel pomeriggio...”, così Thomas Goodwin inizia il racconto della sua conversione – tanto che anche la capacità di indicarne precisamente il momento e le circostanze esteriori divenne un fattore importante nel giudicarne l’autenticità. Essa cambiava radicalmente l’orientamento fondamentale del “cuore” e, quindi, tutta l’esistenza, come era avvenuto per Paolo sbalzato da cavallo, ma non ne mutava il carattere essenzialmente arduo e militante. La vita del cristiano, in ogni sua fase, anche e dopo la rigenerazione, è una continua lotta contro il peccato, la tentazione, il mondo; una milizia interiore che si realizza nella militanza esteriore e si inquadra nell’eterna lotta tra Cristo e Satana. Il cristiano deve conquistare se stesso per conquistare il mondo, di qui la necessità di una disciplina austera e inflessibile, di una costante tensione morale. Questo esito moralmente attivistico di una concezione fondamentalmente deterministica come quella della predestinazione può apparire paradossale, come paradossale e addirittura contraddittorio può apparire il costante appello dei predicatori puritani alla necessità del pentimento e della conversione. In realtà, come osserva ancora Haller, questi atteggiamenti sono psicologicamente e moralmente plausibili, se non logicamente comprensibili: «Ogni genere di determinismo può, considerato in modo astratto, diventare per il singolo una scusa per evadere la responsabilità personale [...] Il bisogno emotivo del riformatore puritano, tuttavia, non era quello di una ragione che giustificasse questa sua fuga dalla responsabilità, ma quello di una che lo incoraggiasse ad abbracciarla [...] Così, con il mondo contro, non si rassegnava alla predestinazione ma

³⁶ Cfr. AHLSTROM, *A Religious History*, 132; MORGAN, *Visible Saints*, 65-112.

³⁷ AHLSTROM, *A Religious History*, 128.

si identificava con Dio: la sua volontà era la volontà di Dio, il suo piano il piano di Dio, i suoi nemici i nemici di Dio, e il suo successo finale era sicuro perché la sua opera era l'opera di Dio e non poteva fallire. Il fatto che la vittoria di Dio fosse predeterminata, a prescindere dalla sua partecipazione, non era un motivo per non combattere; al contrario, aumentava la gioia della battaglia. Da un punto di vista logico ciò può apparire assurdo, ma psicologicamente si rivelò efficacissimo³⁸. Questa interpretazione militante dell'elezione, spesso unita alla tensione escatologica e alla visione millenarista, determinò nei Puritani la coscienza viva di essere un "resto di Israele", una avanguardia del regno di Dio sulla terra, con una missione specifica, un compito di testimonianza di santità personale ed egemonia sulla società tutta, perché si conformasse il più possibile al volere divino, espresso nella Legge. Tale atteggiamento, così evidente nelle intenzioni dei Puritani che colonizzarono il New England, secondo Michael Walzer può essere considerato l'origine dell'ideologia che caratterizza il radicalismo politico successivo in tutte le sue forme, dal Giacobinismo al Bolscevismo³⁹. E, benché teoricamente i predicatori puritani sostenessero la duplice predestinazione e, quindi, argomentassero che molti erano dannati dall'eternità, dal punto di vista pratico, per la necessità di diffondere la loro causa tra le masse popolari, evitarono di identificare i molti che non potevano essere salvati. «Piuttosto, tutto il loro interesse risiedeva nell'espone chiunque – la gran massa della popolazione – alla predicazione evangelica del patto di grazia. Essi parlavano e si comportavano [...] come se ogni comune peccatore potesse essere convertito in un santo»⁴⁰. Un effetto del tutto involontario di questo tipo di predicazione fu senza dubbio quello di alimentare una interpretazione dell'elezione divina in un senso non solo profondamente individualistico, ma anche fondamentalmente egualitario. In ogni caso, lo stile adottato dai predicatori puritani, il cosiddetto *plain stile*, o predicazione "spirituale", cioè, uno stile chiaro, semplice, alieno dalle fioriture retoriche e dall'erudizione della contemporanea omiletica anglicana, e nello stesso tempo intensamente emozionale, biblico ed edificante, ben si adattava ai fini della propaganda evangelica, perché era comprensibile alle masse popolari, adeguato alle loro esigenze ed esperienze⁴¹. In questo modo, i predicatori puritani trasposero la dottrina di Calvino e gli insegnamenti di Paolo in un «modello psicologico e in un codice di

³⁸ HALLER, *L'ascesa del puritanesimo*, 232.

³⁹ Cfr. M. WALZER, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge-London 1965.

⁴⁰ HALLER, *L'ascesa del puritanesimo*, 206.

⁴¹ *Ibid.*, 169.

comportamento»⁴² e, se l'idealismo dei Vangeli non era rinnegato nella loro predicazione, fu soprattutto il codice di condotta ebraico, la Legge rivelata nell'Antico Testamento a divenire la base del codice puritano, che sottolineava anzitutto i doveri imprescindibili della lettura della Bibbia e dell'ascolto dei sermoni⁴³.

d) *La Teologia Federale o Covenant Theology*

Un ulteriore elemento che caratterizza la Teologia Riformata e la particolare interpretazione della dottrina dell'elezione accolta ed elaborata dai Puritani è la cosiddetta Teologia Federale o Teologia del Patto. Essa è così importante da meritare una considerazione a sé, poiché il suo contenuto e la sua forma plasmarono in maniera determinante la visione della conversione e la natura della predicazione, come fattori salienti dello spirito puritano. La Teologia del Patto rappresenta una forma mitigata di Calvinismo (*Puritan Middle Way*) in cui si evidenzia l'importanza della nozione riformata di *Accomodation* e, quindi, la particolare visione di elezione divina che su questa base venne formulata. Alla concezione di Dio che predestina in modo assoluto, *ab aeterno*, senza alcuna considerazione alcuna per il merito umano per rendere comprensibile, se non la ragione, almeno la modalità dell'elezione divina, si sostituisce l'idea biblica di un'alleanza liberamente offerta da Dio all'uomo o alla comunità degli eletti⁴⁴. Secondo la concezione calvinista di *Accomodation*, Dio, che in sé rimane mistero assoluto e inaccessibile, soprattutto per quel che riguarda il decreto della sua volontà sovrana e incondizionata, decide di piegarsi e sottomettersi alle esigenze della finitezza umana e dell'umana ragione: Dio ci tratta come creature razionali, perciò si adatta, nei suoi metodi d'azione, alle esigenze e alle leggi della nostra natura razionale. Secondo Perry Miller la concezione federale era un modo per addolcire la dottrina calvinista della predestinazione, sostituendo, in maniera quasi impercettibile, una relazione di tipo giuridico al decreto divino: il patto, in alcuni casi, viene dipinto come un vero e proprio contratto in cui Dio si impegna come una delle parti in causa⁴⁵.

⁴² Cfr. *ibid.*, 159.

⁴³ Cfr. *ibid.*, 146.

⁴⁴ Cfr. MILLER, *The New England Mind*, 365-397; ID., *The Puritan Way of Life*, in *Puritanism in Early America*, ed. by G. M. Waller, Heath and Co., Lexington 1950, 18; AHLSTROM, *A Religious History*, 130-132.

⁴⁵ «Il patto non altera il fatto che si salvano solo coloro sui quali Dio riversa la sua grazia, ma rende chiaro e ragionevole come certi uomini sono scelti [...] Soprattutto col patto Dio si impegna a non andare contro le concezioni umane del diritto e della giustizia [...] Dio può continuare a scegliere gli eletti nella impenetrabile

In realtà tra gli stessi teologi federali non c'era accordo unanime nell'interpretazione della dinamica del patto e alcuni erano nettamente contrari a interpretazioni troppo esplicitamente condizionali. Tuttavia, è evidente il peso della nozione di *Accomodation* nel definire una particolare interpretazione dell'elezione che accentua gli elementi volontaristici e implicitamente legalistici, fino a sconfinare, in casi estremi, in un vero e proprio moralismo della legge.

Calvino aveva utilizzato la nozione di Patto per sottolineare l'unità tra l'Antico e il Nuovo Testamento e per interpretare il significato dei sacramenti: il patto è il modo tipico di Dio per offrire la salvezza sia all'antico Israele che alla Chiesa, i sacramenti sono i sigilli di questo nuovo patto, non veicoli di grazia, ma conferme di una grazia che è offerta nel Patto. Calvino sottolineava, quindi, l'aspetto unilaterale e incondizionato dell'offerta divina; già in Heinrich Bullinger, successore di Zwingli a Zurigo, c'è una accentuazione diversa, maggiormente bilaterale e condizionale del patto. La teologia del New England attinse l'idea di Patto non direttamente da queste fonti, ma da una tradizione che si era originata in Germania con i teologi riformati di Heidelberg, Zacharias Ursinus e Caspar Olevianus, autori del Catechismo di Heidelberg. Ursinus aveva distinto un patto legale o di natura (*foedus naturae*) fatto con Adamo e un patto di grazia (*foedus gratiae*) rivelato ad Abramo. Il primo richiedeva l'obbedienza alla legge morale come condizione per la salvezza; rotto questo patto con il peccato originale, Dio aveva offerto all'uomo un nuovo patto avente come condizione la sola fede. Questa concezione del duplice patto passò a Cartwright, che si trovava a Heidelberg nel 1573, e da lui al suo discepolo Dudley Fenner, autore della *Sacra Theologia*, 1585. Ma fu soprattutto William Perkins a diffondere l'idea del duplice patto, *Covenant of Works* e *Covenant of Grace*, tra i Puritani inglesi. Più tardi si sviluppò l'idea di un *Covenant of Redemption* di cui il *Covenant of Grace* era l'espressione temporale. Il *Covenant of Redemption* indicava il patto originario tra le Persone della Trinità, prima della creazione, per la salvezza dell'uomo. Il *Covenant of Redemption* offriva quindi una interpretazione della relazione trinitaria e un modo per collegare la relazione immanente tra le persone della Trinità alla sua dimensione economica o espressione *ad extra* nell'opera della redenzione. Come si vede, la nozione di Patto era una categoria fondamentale ed estremamente duttile, che strutturava tutta la riflessione teologica riformata, soprattutto puritana,

oscurità della sua volontà, ma secondo il patto, Egli ha concesso all'individuo delle basi discernibili per riconoscere la sua decisione [...] l'unione con Dio non è un'incertezza torturante, né il rapimento di un'anima sorpresa da una grazia irrisistibile [...] è un preciso status legale» (MILLER, *The Puritan Way of Life*, 18).

e aveva anche risvolti etico-sociali molto rilevanti. Infatti, la duplice posizione di un *Covenant of Works* e di un *Covenant of Grace* permetteva di mantenere la concezione dell'elezione individuale e, allo stesso tempo, di fondare teologicamente l'affermazione di una obbligazione morale universale. Il *Covenant of Works*, rappresentato dalla legge naturale, scritta nel cuore dell'uomo, e dalla legge morale espressa nel decalogo, pur non garantendo più la salvezza, mantiene ancora tutta la sua obbligatorietà morale, derivante dall'immutabilità del decreto divino. Anche i non eletti sono dunque tenuti al rispetto della legge divina, morale e addirittura civile: in questo modo la nozione di patto diventava uno straordinario strumento di controllo sia fuori sia dentro la chiesa. Infine, l'idea di patto serviva a interpretare tutte le relazioni sociali, libere, volontarie e reciproche: la relazione tra marito e moglie, base della famiglia, tra servo e padrone e, soprattutto, tra sovrano o autorità e popolo. Nella sua versione comunitaria, come patto di chiesa, o addirittura come patto nazionale, tra Dio e il popolo, fondeva l'idea del New England come popolo eletto, nuovo Israele, investito di una elezione e missione particolari nel progetto divino.

Come già in Calvino e in Bullinger, anche nei Puritani inglesi e americani c'erano differenti accentuazioni rispetto al significato della relazione federale. Alcuni, senza negare il ruolo della fede, sottolineavano maggiormente la componente della grazia divina libera e incondizionata, così, ad esempio, John Cotton. Altri sottolineavano il ruolo della fede come "condizione antecedente", il patto come accordo *with mutual conditions*, tra di essi Peter Bulkeley. Le tensioni originate dalle differenti interpretazioni del patto costituiscono una parte integrante della teologia americana del XVII secolo⁴⁶.

e) La confraternita spirituale

Il centro di maggior diffusione del movimento puritano fu l'Inghilterra centro-orientale e in particolare l'università di Cambridge, dove si formarono e insegnarono molti dei suoi leaders spirituali e politici: soprattutto Christ's College e poi Emmanuel College, fondato da sir Walter Mildmay nel 1584 appositamente per formare predicatori puritani. William Haller ha denominato il nucleo principale del movimento puritano la "confraternita spirituale": si trattava di un gruppo di ecclesiastici, teologi, docenti universitari, predicatori, uniti tra loro da profondi legami di amicizia, da rapporti maestro-discepolo e, spesso, anche da legami familiari. Nella maggior parte dei casi erano studiosi e docenti che avevano raggiunto la *fellowship*; di

⁴⁶ Cfr. MILLER, *The New England Mind*, 365-461.

norma erano ministri ordinati della chiesa anglicana, anche se con il passare del tempo cercarono di evitare di assumere formalmente una responsabilità pastorale. La posizione che trovavano più congeniale era quella di *Lecturer*, cioè di predicatore speciale presso una congregazione che era già seguita da un ministro ordinato. Se accettavano benefici o incarichi parrocchiali spesso era perché potevano contare sull'appoggio di nobili protestanti, simpatizzanti con il puritanesimo e, in questo caso, a volte, ricoprivano presso le grandi famiglie anche incarichi di tutore dei figli o di cappellano⁴⁷.

La confraternita spirituale prese le mosse a Cambridge tra i seguaci di Thomas Cartwright, il teorizzatore del presbiterianesimo; i suoi esordi si possono già scorgere nella carriera di due ministri contemporanei di Cartwright, Richard Greenham (1535-1594) e Richard Rogers (1550-1618), ma furono soprattutto i discepoli di Cartwright, Laurence Chaderton (1536 c.-1640), Arthur Hildersham (1563-1632) e John Dodd (1549-1645) a costituire il gruppo dei "patriarchi" della confraternita⁴⁸. Tra gli studiosi di Cambridge conquistati alla causa puritana si distinsero in particolare William Perkins (1558-1602) e Richard Sibbes (1577-1635). Perkins, eminente teologo e predicatore, fellow di Christ's College e *lecturer* di Great St. Andrews a Cambridge, divenne uno dei principali espositori della *Covenant Theology*. Sibbes, di umili origini, fu anch'egli famoso predicatore e uno dei maestri più influenti della sua generazione. Fu *fellow* e predicatore del St. John's College di Cambridge e *lecturer* di Trinity College fino al 1615 e poi al Gray's Inn. Nel 1626 assunse anche l'incarico di direttore di St. Catherine's Hall, sempre a Cambridge. Egli fu senza dubbio la vera anima della confraternita spirituale, tra i suoi convertiti più famosi ci sono John Cotton e Hugh Peters. Di questo gruppo di teologi cantabrigensi che gravitava intorno alle figure di Sibbes e, soprattutto, di Perkins, dobbiamo ricordare infine, John Preston (1587-1628), Thomas Goodwin (1600-1680) e William Ames (1576-1633). Preston fu uno dei più dotti ed eloquenti espositori della *Covenant Theology*, ed era sicuramente destinato a diventare il leader intellettuale del movimento se la morte non avesse prematuramente interrotto la sua ascesa. La sua "conversione" al puritanesimo si deve a John Cotton, in seguito rimase nell'orbita di Sibbes. Raggiunse

⁴⁷ «La confraternita dei predicatori spirituali non divenne mai [...] niente di simile a una formale organizzazione corporativa. Non fu mai nient'altro che un'associazione di ministri della chiesa uniti da legami personali e da scopi comuni» (HALLER, *L'ascesa del puritanesimo*, 74).

⁴⁸ «Incoraggiati dalla tutela discreta di Chaderton e dall'esempio di patriarchi come Hildersham e Dodd, le successive generazioni di giovani di Cambridge furono sempre più conquistate dalla dottrina puritana e dagli ardori della vita da predicatore» (*ibid.*, 85).

posizioni di rilievo a Cambridge, dove studiò a King's College e Queen's College, raggiungendo il grado di *fellow*, e divenne Master a Emmanuel College. Fu anche un abile "politico" e raggiunse posizioni di notevole prestigio alla corte di re Carlo I, sfruttando la sua influenza per promuovere la causa del puritanesimo. Si distinse tra i Puritani per la sua notevole conoscenza della scolastica e, soprattutto, di Tommaso d'Aquino, che si dice leggesse continuamente, "anche mentre il barbiere gli tagliava i capelli". Si adoperò per dimostrare la continuità tra fede e ragione, sostenendo la dottrina per cui "*faith is but a lifting of the understanding*". Sottolineò inoltre l'analogia dell'esperienza della fede, come conoscenza immediata e affettiva, con l'esperienza dei sensi.

Goodwin studiò a Christ's College dove subì l'influenza di Sibbes e Preston. Divenne *lecturer* al Trinity college di Cambridge e, in seguito vicario, ma fu sollevato dall'incarico per la sua posizione non conformista. Fu uno dei "Dissenting Brothers" dell'Assemblea di Westminster e nel 1650 divenne rettore del Magdalene College di Oxford.

Ames, "convertito" da Perkins e suo discepolo al Christ's College, adottò ed elaborò la concezione federalista secondo l'accentuazione volontaristica tipica di quest'ultimo. Fondendo questo orientamento con il razionalismo pragmatico di Pietro Ramo, egli produsse una riflessione che insisteva soprattutto sul carattere pratico della teologia e articolava i principi fondamentali dell'ecclesiologia congregazionalista. La sua *Medulla Sacrae Theologiae*, pubblicata nel 1627, divenne il più classico e autorevole testo di teologia per i puritani, ampiamente utilizzato nel New England. A differenza di altri influenti puritani, che riuscirono nonostante tutto a mantenere i loro numerosi e prestigiosi incarichi in patria, egli fu ben presto costretto a emigrare in Olanda, dove divenne *lecturer* dell'università di Franeker nel 1626. Fu maestro di Thomas Hooker e del teologo olandese Cocceius.

Janice Knight, ha individuato due correnti all'interno dell'ortodossia puritana: una legata al magistero di Sibbes e alle figure di Preston e Cotton, rappresenta il filone più mistico e spirituale della confraternita. Questi pastori erano soprattutto interessati alla predicazione e, pur di mantenere la possibilità di seguire le loro congregazioni, tenevano un atteggiamento più flessibile e persino di compromesso con le autorità ecclesiastiche. Per questo motivo, e grazie alla protezione di ricchi e influenti patroni, riuscirono a evitare la persecuzione e, almeno fino a un certo punto, l'esilio. Un altro filone, più legato all'insegnamento di Perkins, e alle figure di Ames, Hooker, Shepard, è indicato dalla Knight con il termine di "padri intellettuali". Erano teologi più sistematici, soprattutto Ames, espositori del preparazionismo, e, dal punto di vista politico, meno disposti ai compromessi, per cui

vennero più apertamente osteggiati. Questo gruppo, che in Inghilterra era stato meno influente, era destinato a rappresentare l'ortodossia dominante nel New England⁴⁹.

1.2. La migrazione in America

A partire dagli anni '20 del 1600, molti di questi puritani, singoli teologi e ministri, ma anche intere congregazioni, iniziarono a emigrare nelle colonie nord-americane. In alcuni casi la loro posizione era nettamente separatista, ad esempio quella dei cosiddetti Padri Pellegrini del Mayflower. Questo gruppo era costituito da una congregazione di piccoli artigiani e umili popolani, originari di Scrooby in Inghilterra. Dopo aver trascorso diversi anni in Olanda, avendo ottenuto la concessione per fondare una colonia nella "Virginia del nord", essi salparono da Plymouth il 16 settembre 1620. Arrivarono al largo di Cape Cod il 21 novembre dello stesso anno e, sotto la guida di William Bradford, dopo circa un mese si stabilirono definitivamente sulla costa, dando vita al primo nucleo del New England puritano: *Plymouth Plantation*. Le loro condizioni erano estremamente precarie, all'inizio addirittura drammatiche, per la mancanza di cibo, per il freddo e le malattie, che nel giro di pochi mesi falciarono più della metà dei membri della spedizione. Al di là delle difficili condizioni materiali, la loro posizione radicalmente separatista era comunque minoritaria, anche se, di fatto, le stesse condizioni della vita coloniale produssero anche nei più moderati un crescente senso di indipendenza rispetto alla chiesa stabilita.

La seconda fase di colonizzazione, più massiccia e organizzata, fu intrapresa nel 1629-1630 da puritani più moderati, non separatisti, guidati da John Winthrop. Questi, che in Inghilterra era un magistrato piuttosto facoltoso, aveva fondato con alcuni compagni puritani la "Massachusetts Bay Company", una sorta di società per azioni in cui, come spesso accadeva all'epoca, finalità spirituali-religiose ed economiche erano profondamente intrecciate. Essi avevano ottenuto da Carlo I la concessione di un territorio compreso tra i fiumi Merrimack e Charles e avevano quindi organizzato una spedizione di 11 navi, con circa 800 coloni. Giunti in America, fondarono Boston, Cambridge, Charleston, Concord, dando vita alla struttura religiosa e sociale del New England. In condizioni estremamente difficili questi primi coloni stabilirono comunità altamente organizzate dal punto di vista politico, giuridico, intellettuale ed ecclesiastico. Si consideravano l'avanguardia della riforma protestante nel "territorio del diavolo", nella *wilderness*, con una missione specifica, quella di essere un esempio per tut-

⁴⁹ Cfr. KNIGHT, *Orthodoxies in Massachusetts*, 5-12, 31, 199-206.

ti: la “Città posta sul monte” che mostrasse la possibilità di realizzare una vera società cristiana, legata da vincoli di carità e organizzata secondo un modello schiettamente biblico. I puritani avevano una profonda stima della cultura e della dimensione propriamente intellettuale della fede. Pochi anni dopo il loro arrivo fondarono il college di Harvard (1636), affinché i loro ministri, anche nelle generazioni a venire, potessero avere un’adeguata preparazione. Le prime leggi coloniali stabilivano che ogni comunità con 50 capifamiglia nominasse un maestro di lettura e scrittura e che ogni città con più di 100 capifamiglia istituisse scuole di grammatica latina. Si calcola che nei primi 25 anni della colonizzazione 130 studiosi o professori di Cambridge e Oxford siano emigrati in New England.

Il puritanesimo è stato un movimento che ha mobilitato migliaia di persone, spingendole a lasciare, come dice de Tocqueville, «le dolcezze della patria per obbedire a un bisogno puramente spirituale [...] volevano far trionfare un’idea»⁵⁰. La persecuzione fu certamente un motivo che spinse molti ad abbandonare l’Inghilterra, ma ancor più questo motivo va ricercato nella necessità di trovare uno spazio in cui realizzare liberamente una certa visione della vita cristiana, un modello di cristianesimo biblico, in tutta la sua ampiezza. Questo modello di organizzazione religiosa, ecclesiale, culturale, sociale e politica prende il nome di *New England Way* e per comprenderlo è necessario far riferimento alla concezione teologica su cui è fondato e in cui si esprime in tutta la sua forza la “visione biblica” del puritanesimo⁵¹. Tale visione trova espressione in due elementi strettamente connessi fra loro: la Teologia Federale e l’ecclesiologia congregazionalista. Abbiamo già analizzato alcuni aspetti della Teologia Federale, basti qui ricordare che l’idea di patto ha un influsso determinante sulla ecclesiologia congregazionalista. Nel New England una chiesa era costituita da un gruppo di Cristiani uniti da uno spontaneo accordo, concepito come una convenzione. La concezione congregazionalista è espressa dalla Piattaforma di Cambridge nel 1648, stipulata da un sinodo di ministri e di laici e tracciata nei suoi elementi fondamentali da John Cotton, Richard Mather e Richard Partridge: la chiesa è una comunità di eletti, nei quali lo Spirito si è reso manifesto e che possono testimoniare l’avvenuta rigenerazione⁵². Essi sono i santi visibili e costituiscono una congregazione attraverso una

⁵⁰ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, BUR, Milano 2018, 45.

⁵¹ Cfr. MILLER, *The Puritan Way of Life*, 5-22; T. J. WERTENBAKER, *The Fall of the Wilderness Zion*, in *Puritanism in Early America*, 22-35; S. E. MORISON, *Builders of the Bay Colony*, in *Puritanism in Early America*, 62-68; ID., *The Puritan Pronaos*, in *Puritanism in Early America*, 68-79.

⁵² Cfr. AHLSTROM, *A Religious History*, 155-156.

libera convenzione. La comunità ecclesiale non è l'origine della salvezza, ma il suo frutto ed espressione. La forma della chiesa è un patto con cui gli eletti donano se stessi al Signore per osservare gli ordinamenti di Cristo (*Covenant of Church*) e realizzare la sua gloria nel mondo. Il potere del capo, Cristo, appartiene a tutto il corpo di ogni singola chiesa, non a un membro o a una sua parte. Ogni congregazione realizza in senso compiuto l'idea di chiesa in modo totalmente autosufficiente, anche se le varie congregazioni sono tenute a mantenere una comunione ecclesiale, perché tutte sono unite a Cristo. I sinodi, pur non essendo necessari all'essere della chiesa, sono necessari al suo ben-essere. I membri della comunità sono chiesa prima di avere gli ufficiali e senza di essi. Poiché la chiesa è una compagnia di gente messa insieme dal patto per il culto di Dio, l'essenza della chiesa e la sua esistenza non dipendono dai Ministri o dalle autorità, ma dalla congregazione stessa nel suo complesso, i cui membri eleggono ministri, anziani, diaconi, maestri; una volta che sono state elette, queste autorità hanno un potere che, attraverso il popolo, deriva da Cristo e che, perciò, non è più alla mercé del popolo stesso⁵³.

1.3. La prima generazione

a) I principali esponenti

Sei pensatori principali determinano il clima intellettuale della prima generazione: John Cotton, Thomas Hooker, Thomas Shepard, John Norton, Peter Bulkeley, Richard Mather. Le problematiche fondamentali affrontate nella loro riflessione riguardavano la teologia del Patto, la natura del processo di conversione e gli stadi in cui si articola, la struttura ecclesiale. «Il contenuto di tutta la loro speculazione era determinato da una profonda coscienza della particolare vocazione inerente alla migrazione nel Nuovo Mondo»⁵⁴.

John Cotton (1584-1652) fu senza dubbio il principale e più brillante autore della prima generazione. Profondo studioso di lingue antiche e della Sacra Scrittura, era già un accademico affermato all'epoca della sua "conversione" al puritanesimo. A Cambridge apparteneva al circolo di Sibbes e Preston (che egli stesso aveva condotto all'adesione al puritanesimo). Fu pastore della chiesa di St. Botholph a Boston nel Lincolnshire, in suo onore la città appena fondata nella Bay Colony fu rinominata Boston. Costretto

⁵³ Cfr. MORGAN, *Visible Saints*, 64-112; KNIGHT, *Orthodoxies in Massachusetts*, 34-71; GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 14-19.

⁵⁴ GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 14.

a fuggire in America con l'ascesa al potere del vescovo Laud, vi giunse nel 1633, insieme a Hooker e Mather, e divenne un personaggio chiave della vita culturale ed ecclesiale della colonia nella sua posizione di "teacher" della First Church di Boston. Tra le sue opere principali ricordiamo *A Treatise of the Covenant of Grace* (ed.1659), *The Covenant of God Free Grace* (1645), *The Way of the Congregational Churches Cleared* (1648). Il suo pensiero disegna l'architettura fondamentale del *New England Way*, anche se la sua interpretazione della teologia del Patto rappresentò una corrente minoritaria nell'ambito dell'ortodossia del Massachusetts⁵⁵. La sua concezione del rapporto Grazia-natura era radicalmente non condizionale e affermava l'assolutezza e il primato della Grazia divina. Lo Spirito per Cotton è «*donum primum atque primarium*». Mentre gli altri teologi del New England della sua generazione sottolineavano la necessità della "preparazione" secondo metodi stabiliti e la necessità che la giustificazione si evidenziasse nella "santificazione", per Cotton la giustificazione non ha altro fondamento che l'unione con Cristo. La sua evidenza è in un'esperienza immediata, intensamente affettiva. In questo senso egli era il continuatore, nel New England di quella corrente "spirituale" del puritanesimo moderato che in Inghilterra si era sviluppata nel circolo di Sibbes e Preston⁵⁶.

Thomas Hooker (1568-1647), perseguitato da Laud, aveva trascorso due anni in Olanda, dove era entrato in contatto con Ames di cui era diventato discepolo e intimo amico. Era giunto a Boston insieme a Cotton nel 1633, ma in seguito, forse proprio per il suo crescente disaccordo con quest'ultimo, aveva abbandonato la città, per fondare una nuova colonia nel Connecticut, Hartford. A lui si deve la massima elaborazione della teoria preparazionista. I suoi testi *The Soules Preparation for Christ* (1632) e *The Unbeleveers Preparing for Christ* (1638) sono classici del Preparazionismo. Molte delle sue opere sono dedicate alla descrizione del processo di conversione, dei suoi stadi e dei "mezzi" preparatori, ad es. *The Application of Redemption* (ed. 1656)⁵⁷.

Thomas Shepard (1604-1649) fu sicuramente uno dei pensatori che influì più profondamente sulla spiritualità puritana del New England. Pur

⁵⁵ Cfr. KNIGHT, *Orthodoxies in Massachusetts*, 9.

⁵⁶ Cfr. KNIGHT, *Orthodoxies in Massachusetts*, 115-123; GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 13; E. BROOKS HOLIFIELD, *Theology in America. Christian Thought from the Age of the Puritans o the Civil War*, Yale University Press, New Haven-London 2003, 26-54.

⁵⁷ Cfr. KNIGHT, *Orthodoxies in Massachusetts*, 53-55, 63-66; HOLIFIELD, *Theology in America*, 27-46.

essendo il più vicino a Cotton nella concezione affettiva dell'esperienza della fede, lo attaccò duramente nel corso della controversia antinomiana. A questo episodio è legata una delle sue opere più famose *The Parable of the Ten Virgins*, una trattazione della natura della conversione e dei segni della Grazia, che divenne un classico della teologia puritana. Anch'egli fu un sostenitore ed espositore del Preparazionismo⁵⁸.

John Norton (1606-1663). Il suo *The Orthodox Evangelist* (1654) è il trattato teologico più tecnico che venne prodotto nella prima generazione puritana in New England. Anch'egli aveva studiato a Cambridge e aveva lasciato l'Inghilterra per non conformarsi all'anglicanesimo; in America divenne il maestro della congregazione di Ipswich e si distinse per le sue polemiche contro i Quaccheri⁵⁹.

Peter Bulkeley (1583-1659), pastore di Concord, fu uno dei massimi espositori della Federal Theology in New England (*The Gospel Covenant* 1651). Pose l'accento sul Patto come accordo con mutue condizioni e sulla fede come "condizione antecedente", per questo fu uno dei principali oppositori di Cotton nella controversia antinomiana⁶⁰.

Richard Mather (1596-1669), insieme a Cotton e Partridge, fu uno degli estensori della piattaforma di Cambridge. Il suo *Church Governement and Church Covenant Discussed* (1643) offrì la prima difesa teoricamente elaborata del *New England Way*⁶¹.

b) Le maggiori controversie

La controversia antinomiana (1636-1638). Intorno al 1634 Anne Hutchison, di Boston, seguace di John Cotton, che aveva seguito in America con tutta la sua famiglia, cominciò ad accusare pubblicamente i ministri della città di predicare un *Covenant of Work*, cioè di essere dei moralisti che non fondavano totalmente la loro dottrina sulla Grazia incondizionata e su un'idea di giustificazione *sola fide*. Solo Cotton predicava una sana dottrina, gli altri erano legalisti, che spingevano i fedeli a trovare l'evidenza della rigenerazione nell'osservanza della legge e nelle opere, anziché nella

⁵⁸ Cfr. HOLIFIELD, *Theology in America*, 26-50.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, 27-46; KNIGHT, *Orthodoxies in Massachusetts*, 123-128.

⁶⁰ Cfr. HOLIFIELD, *Theology in America*, 27-45; KNIGHT, *Orthodoxies in Massachusetts*, 29, 100-104, 127.

⁶¹ Cfr. HOLIFIELD, *Theology in America*, 28, 55.

testimonianza interiore dello Spirito. Questa presa di posizione trovava una certa giustificazione nella concezione di Cotton, ma il fatto che fosse stata denunciata da una “laica”, donna per giunta, che raccoglieva intorno a sé un nutrito gruppo di sostenitori (tra i quali il governatore della colonia Henry Vane, e diversi pastori) suscitò un forte scandalo e provocò un’accesa controversia che vide quasi tutti i più importanti teologi e ministri (Shepard, Bulkeley, Norton, Mather) e anche influenti uomini politici, come Winthrop, schierarsi compattamente contro gli hutchinsoniani, nonché contro Cotton, improvvidamente chiamato in causa dalla sua fervente sostenitrice. Il problema, dal punto di vista teologico, si riduceva a questo: la santificazione fornisce un’evidenza della rigenerazione? Questo problema, oltre ad avere indubbi risvolti politico-sociali, si collegava a molte altre questioni relative all’interpretazione della Teologia del Patto e al peso e importanza del Preparazionismo nel definire il processo di conversione. Il problema fondamentale che si evidenzia nella controversia antinominiana è il difficile e instabile equilibrio tra Grazia e natura, fede e ragione, nell’ambito della teologia federale⁶². Le tesi di Cotton erano in sé così radicali da suscitare i sospetti e le critiche di Shepard e Bulkeley – i quali cominciarono a chiedergli conto della sua posizione – ma certamente la retorica della Hutchison aveva il potere di semplificarle rendendole senz’altro “eretiche”. Se Cotton affermava che il discernimento della rigenerazione prima che nella vita santa proviene da una rivelazione interiore dello Spirito, la Hutchison parlava senz’altro di una rivelazione immediata e privata, indipendente dalle Scritture, che suonava molto vicina all’illuminazione interiore dei Quaccheri e all’ “entusiasmo”. Se Cotton diceva che lo Spirito viene prima della lettera delle Scritture e dell’osservanza della legge, la Hutchison affermava decisamente che il rigenerato può fare a meno delle Scritture ed è al di sopra dell’osservanza della legge, che non ha più alcun valore nel Patto di Grazia (perciò la sua posizione venne definita antinominiana). Nel dicembre del 1636, Cotton fu chiamato a rispondere pubblicamente della sua posizione in una specie di “processo”, durante il quale gli furono poste sedici questioni. Cosa abbastanza inconsueta per i Puritani, che preferivano fondarsi sull’autorità delle Scritture, piuttosto che su quella umana, si appellò direttamente a Calvino («Calvino risponda per me»). In realtà, se entrambe le posizioni in gioco nella controversia si distanziavano ormai da quella di Calvino, la visione di Cotton era quella più lontana, perché scardinava il fragile equilibrio tra Grazia e natura che sia Calvino, sia i teologi riformati e Puritani cercavano di mantenere mediante la nozione di

⁶² Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 53-55.

acomodation. Nella teologia di Cotton lo Spirito soverchia completamente la creatura, la Grazia sovrasta completamente la natura.

Cotton era troppo autorevole e prestigioso per subire conseguenze: non riuscì a convincere i suoi avversari e fu “messo in minoranza”, ma fu salvato, anche perché, secondo il suo stile, mantenne un atteggiamento saggiamente diplomatico. “Mistress Hutchison” e i suoi seguaci, invece, non seguirono l’esempio di Cotton: assunsero atteggiamenti sempre più ribelli nei confronti dell’ordine costituito e iniziarono a sostenere dottrine chiaramente eretiche come il mortalismo (negazione dell’immortalità naturale dell’anima). Furono perciò imprigionati, processati ed espulsi dal Massachusetts (1637-1638); anche lo stesso Cotton li sconfessò pubblicamente⁶³.

L’“Half-way Covenant” Oltre alla controversia antinomiana, che segnalava la difficoltà nell’ambito della Teologia del Patto a trovare un equilibrio tra l’affermazione dell’iniziativa incondizionata di Dio nella Grazia e la risposta umana nella fede e nell’obbedienza alla legge morale, un’altra questione particolarmente delicata riguardava la natura dei sacramenti e, in particolare, del Battesimo. Per la maggior parte dei teologi riformati il Battesimo rappresentava il “sigillo”, cioè la conferma del Patto di Chiesa, per cui si diventava membri della congregazione, ma anche del Patto di Grazia, di cui il primo era l’espressione. Per la dottrina calvinista, questo non poteva significare che il Battesimo garantisse automaticamente l’elezione. Il sacramento non creava il Patto di Grazia, che in linea di principio preesisteva al Battesimo, se non come effettiva rigenerazione, dato che veniva amministrato ai bambini, almeno come “promessa” e “pegno” dell’elezione. Però non tutti coloro che ricevevano il Battesimo avrebbero poi effettivamente ricevuto la Grazia, per quanto anche i teologi più radicali, come Cotton, si spingevano a dire che i battezzati avevano migliori prospettive di salvezza e si supposeva che, nell’ambito della chiesa, essi avrebbero percorso tutto il cammino spirituale di conversione culminante nell’evento gratuito della rigenerazione interiore che dava titolo alla piena appartenenza alla comunità dei santi. Nel corso del tempo, però, un numero sempre crescente di battezzati non raggiungeva questo livello, rimanendo in una condizione intermedia (*half-way*): gravitavano attorno alla chiesa senza entrare a far parte del suo nucleo centrale di comunicanti. Tuttavia, anche costoro, a tempo debito, non esitavano a chiedere il battesimo per i propri figli e ciò poneva un problema di non facile soluzione, anche per le

⁶³ Cfr. KNIGHT, *Orthodoxies in Massachusetts*, 14-33; HOLIFIELD, *Theology in America*, 44-48; WERTENBAKER, *The Fall of the Wilderness Zion*, in *Puritanism in Early America*, 28-29.

sue ovvie implicazioni sociali: questi *Half-way members* avevano diritto alle promesse inerenti al battesimo per i propri figli? Nel 1634 Cotton accettò di battezzare il nipote di un membro di chiesa, anche se i genitori non lo erano. La questione suscitò notevoli controversie, alle quali si propose di porre fine un sinodo del 1662 che sancì il cosiddetto *Half-way Covenant*: solo i rigenerati potevano accedere alla cena e rivendicare tutte le prerogative inerenti alla piena appartenenza alla chiesa, tuttavia, anche gli *Half-way members*, purché testimoniassero almeno una adesione formale alla dottrina e mantenessero una condotta di vita non scandalosa, potevano richiedere il battesimo per i propri figli. Si trattava di una deroga notevole alla pura dottrina congregazionalista, che prospettava un ritorno al “multitudinismo”, deprecato dai Puritani, e tuttavia era un compromesso inevitabile, se le chiese volevano continuare a mantenere un effettivo ruolo spirituale, educativo e di leadership all’interno della società. Il compromesso non placò le polemiche, anzi aprì nuovi dibattiti evidenziando anche in questo caso le difficoltà e le tensioni inerenti alla dottrina federale che dovevano esplodere con tutta la loro forza nella generazione successiva⁶⁴.

1.4. La seconda generazione

Nuovi problemi derivanti dai mutamenti nelle congregazioni e nella società puritana, dall’evoluzione interna del New England Way, e, più in generale dai mutamenti del più ampio contesto culturale, rappresentano lo sfondo su cui si staglia la riflessione dei pensatori della seconda generazione, tra la fine del XVII secolo e la prima metà del XVIII. La spinta principale che animava i teologi della seconda generazione era la conservazione: mantenere il calvinismo originario e resistere alle innovazioni, specialmente alle spinte arminiane e razionaliste. Questo sforzo per mantenere la purezza e l’integrità del *New England Way* e per difendere la dogmatica calvinista portò però inevitabilmente a innovazioni nella dottrina sacramentale ed ecclesiale, così come la difesa del calvinismo portò a una accentuazione sia della ragionevolezza del Cristianesimo, sia del soprannaturalismo⁶⁵.

⁶⁴ Cfr. P. MILLER, *The new England Mind. From Colony to Province*, Harvard University Press, Cambridge 1962, 93-103; AHLSTROM, *A Religious History*, 159-160; MORGAN, *Visible Saints*, 113-138; C.C. GOEN, *Editor’s Introduction*, in *WJE* 4, *The Great Awakening*, ed. by C.C. Goen, Yale University Press, New Haven-London 1972, 12-15.

⁶⁵ Cfr. HOLIFIELD, *Theology in America*, 56-80.

a) *L'attacco contro il calvinismo*

Verso la fine del Seicento, dopo la restaurazione monarchica (1690), il calvinismo puritano in Inghilterra si trovava sotto attacco sia da parte della chiesa Anglicana, sia da parte delle correnti razionalistiche preilluminate. Anche in America, sebbene in forma meno diretta, i calvinisti “ortodossi” cominciarono a essere stretti tra due fuochi. I razionalisti li dipingevano come “antinomiani”, tendenti a sottovalutare la dimensione morale e, ancor più radicalmente, come sostenitori di una concezione “immorale” di Dio, sovrano assoluto e arbitrario, concezione che contrastava con la possibilità di fondare razionalmente l’etica. D’altra parte, nuove correnti più radicali, che sfoceranno poi nel movimento revivalistico ed evangelico, li dipingevano come moralisti “arminiani”, tendenti a ridurre la religione all’osservanza della legge e impregnati di un sottile neo-pelagianesimo.

La grande sfida che il puritanesimo dovette affrontare tra la fine del Seicento e l’inizio del Settecento proveniva soprattutto dalle tendenze razionalistiche e moralistiche definite nel loro complesso con il termine di arminianesimo⁶⁶. La dottrina arminiana fu adottata dagli anglicani nel XVIII secolo. In America trovò un sostenitore esplicito in Samuel Johnson (1696-1772), tutor dell’università di Yale, che con grande scandalo dell’*establishment* puritano, nel 1722 insieme al rettore di Yale, Timothy Cutler, era passato all’Anglicanesimo. Johnson, che in seguito divenne rettore di King’s College (Columbia), fu amico e seguace del filosofo inglese Berkeley⁶⁷. Quella di Johnson era tuttavia un’eccezione, perché per tutta la prima metà del Settecento nessun congregazionalista avrebbe mai ammesso di essere arminiano, e nel 1726 Cotton Mather poteva affermare di non aver trovato un solo arminiano in tutto il New England. Ciononostante, la tendenza razionalistica e moralistica inerente a questa posizione, quella

⁶⁶ Gli arminiani erano i seguaci del teologo Jakob Hermanszoon (Arminius 1560-1609), professore dell’università di Leiden, che si era opposto alle rigide dottrine calviniste della doppia predestinazione e dell’espiazione limitata. Inoltre, benché neppure gli arminiani parlassero di “merito”, tendevano però ad affermare una relazione inerente tra l’atto umano volontario, soprattutto l’atto di fede, e la Grazia, perciò non consideravano la Grazia irresistibile. La loro contestazione o “rimostranza” contro il calvinismo ortodosso (perciò furono anche detti Rimostranti), provocò il sinodo di Dort che nel 1619 li condannò e riaffermò i cosiddetti cinque punti del Calvinismo: totale depravazione della natura umana, elezione incondizionata del singolo, espiazione limitata, grazia irresistibile, perseveranza degli eletti. Questi diverranno i punti sui quali il calvinismo verrà in seguito attaccato dagli arminiani, che, pur inizialmente perseguitati, si diffusero sempre di più sia in Olanda, sia in Inghilterra.

⁶⁷ G. M. MARSDEN, *Jonathan Edwards. A Life*, Yale University Press, New Haven-London 2003, 82-85; HOLIFIELD, *Theology in America*, 86-92.

che Edwards definirà «a fashionable new theology» (una nuova moda teologica), andò lentamente diffondendosi anche nella cittadella calvinista del New England. Di fatto, più che direttamente collegato alle specifiche posizioni teologiche dei Rimostranti, il termine arminiano venne in questo periodo utilizzato per indicare genericamente tutte quelle posizioni, spesso tra loro differenti, che erano però accomunate dalla loro opposizione al calvinismo ortodosso. Si trattava di un orientamento razionalistico che inizialmente si esprimeva ancora nei termini della teologia del patto, ma tendeva ad accantonare, se non a mettere in discussione, i dogmi centrali del calvinismo, considerati ormai inaccettabili, e a sottolineare piuttosto gli aspetti morali della religione. Questa tendenza moralistica rappresenta un'evoluzione delle interpretazioni condizionali e preparazioniste della Teologia del Patto, una tendenza che solo dopo la metà del secolo, in seguito alla crisi del Grande Risveglio, si definì secondo tutte le sue conseguenze, radicalizzandosi in una forma di vero e proprio “deismo”, che in pensatori come Charles Chauncy, Lemuel Briant e Jonathan Mayhew, prelude all'Unitarianesimo⁶⁸. «Di fatto, nella prassi e nella dottrina, il periodo a cavallo dei due secoli vedeva minacciato il rigido concetto calvinista dell'assoluto dominio di Dio e della sua incondizionata iniziativa»⁶⁹.

Questa crisi incipiente veniva denunciata dai predicatori puritani con i toni della “geremiade” come declino della pietà e della purezza dottrinale delle origini. Lo sforzo di mantenere e reintegrare questa purezza originaria trovò la sua espressione oltre che nell'omiletica anche nell'elaborazione sistematica di un insegnamento catechetico in cui l'esigenza di sistematicità dottrinale si combinava alla tendenza pratica della teologia puritana. L'ideale che animava questi sforzi era più la trasmissione di una intatta tradizione che l'innovazione.

b) I pensatori più significativi

Nei pensatori della seconda generazione emergono alcuni temi che determineranno la riflessione dei loro successori nel '700: la polemica contro il deismo che oltre all'accentuazione dei temi legati alle “evidenze” del cristianesimo – la difesa dei miracoli e delle profezie – porta in primo piano la problematica cristologia per combattere le correnti antitrinitarie e ariane legate al deismo; l'interesse per le scienze naturali e per il problema della

⁶⁸ Cfr. C. WRIGHT, *The Beginning of Unitarianism in America*, Beacon Press, Boston 1955.

⁶⁹ GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 33.

loro conciliazione con la teologia; l'accentuazione del millenarismo e del pensiero escatologico.

Samuel Willard (1640-1707) produsse la prima esposizione sistematica delle dottrine calviniste in ambito americano, *A Complete Body of Divinity*, che rappresenta il compendio del suo insegnamento sul catechismo di Westminster tra il 1687 e il 1706. In essa e nelle opere minori e più specifiche difende la dottrina calvinista della predestinazione nella forma più rigorosa, il "sovralapsarianesimo" per cui il decreto di elezione precede addirittura la volontà di creare il mondo⁷⁰.

Solomon Stoddard (1643-1729), laureato ad Harvard, divenne pastore di Northampton, nella valle del Connecticut, dove rimase per cinquantasei anni esercitando un'influenza enorme (tanto che fu definito "il papa della valle del Connecticut"). Proseguì l'impresa teologica della prima generazione, concentrando la sua attenzione sui temi della salvezza e della conversione. Conversione e preparazione sono i punti fondamentali della sua teologia, il suo scopo era mostrare che sono entrambe necessarie ed entrambe impossibili da ottenere con il solo sforzo umano. Nella pratica pastorale e nella predicazione accentuò l'impiego di strategie retoriche volte a promuovere l'esperienza della conversione mediante un appello esplicito alle emozioni; per questo è considerato uno dei precursori del movimento evangelico. Nella dottrina ecclesiale e sacramentale fu un innovatore; pur rimanendo strettamente conversionista e aderente al più rigoroso calvinismo, ampliò ulteriormente i termini dell'*half-way Covenant*, ammettendo tutti i battezzati alla cena intesa come mezzo di conversione (*converting ordinance*). Tra le sue opere si ricordano: *The Safety of Appearing at the Day of Judgement in the Righteousness of Christ* (1687), *An Appeal to the Learned* (1709) sulla questione dell'ammissione alla cena; *A Guide to Christ* (1714); *A Treatise Concerning Conversion* (1719)⁷¹.

Increase Mather (1639-1723) entrò in conflitto con Stoddard proprio sulla questione dell'ammissione alla cena. La sua battaglia con lui fu sulla natura della chiesa e dei sacramenti, continuando ad insistere sull'assoluta purezza della chiesa come comunità di santi. Tuttavia, sui punti essenziali del calvinismo erano d'accordo⁷².

⁷⁰ HOLIFIELD, *Theology in America*, 64-66.

⁷¹ *Ibid.*, 66-67.

⁷² *Ibid.*, 67-68.

Cotton Mather (1663-1728) condivideva le riserve del padre sulle innovazioni introdotte da Stoddard. Cotton Mather è il tipico rappresentante della sua epoca: eclettico, erudito, interessato alla nuova scienza e allo stesso tempo ai fenomeni magici, miracoli, angeli, demoni e stregonerie⁷³. Fu direttamente implicato nel processo per stregoneria di Salem nel 1691. Fu assolutamente ortodosso e conservatore, malgrado un evidente fascino per le idee dell'illuminismo. Il suo *Magnalia Christi Americana* (1702) traccia la storia della chiesa del New England. *Free Grace* (1706) difende il calvinismo e la concezione rigidamente ortodossa dell'*ordo salutis*. *Bonifacius* (1710) esprime il crescente interesse per l'etica che caratterizza gli autori di questo periodo. *Christian Philosopher* (1721) tende a riconciliare la teologia e le scienze naturali. Queste sono solo quattro di circa quattrocento pubblicazioni. Anche se in *Seasonable Testimony of the Glorious Doctrines* (1702) propone una critica dell'arminanesimo basata su una difesa dei cinque punti del calvinismo, mostra una certa propensione per la tolleranza e condivide l'interesse dei pietisti di Halle, soprattutto di Francke, per l'unità dei cristiani (protestanti) intorno a poche dottrine essenziali⁷⁴.

La dottrina di Mather rappresenta bene la tenacia e la fragilità del calvinismo del New England dagli inizi del XVIII secolo: nel difendere l'ortodossia i teologi la trasformarono. Mantengono le vecchie dottrine, ma il mutato clima intellettuale e morale dell'epoca portò alla ribalta nuove idee e un nuovo modo di proporre le vecchie. Nel tentativo di difendere la tradizione contro ciò che essi percepivano come una riduzione razionalistica, necessariamente accentuarono la funzione della ragione in teologia. Nel tentativo di difendere le nozioni tradizionali di provvidenza e sovranità divina contro le tendenze naturalistiche e materialistiche, si spinsero verso un accentuato soprannaturalismo che scardinava il delicato equilibrio di ragione e fede⁷⁵. A proposito della "tensione dualistica" che caratterizza il puritanesimo e che doveva ultimamente condurre al suo declino, Giussani osserva: «Da una parte il puritanesimo si determina in una forte percezione della misteriosità del divino, e della sua originale e assoluta invadenza; dall'altra è come tutto pervaso da un'esigenza di razionalizzazione [...] Nella ambigua tensione fra un soprannaturale fideisticamente affermato e

⁷³ Cfr. M. L. STARKEY, *The Devil and Cotton Mather*, in *Puritanism in Early America*, 79-88.

⁷⁴ HOLIFIELD, *Theology in America*, 68-69.

⁷⁵ «L'intenso millenarismo dei Mather era espressione dell'accentuato soprannaturalismo della teologia del New England nel tardo diciassettesimo secolo. Ciò che oggi appare notevole è quanto facilmente esso coesisteva con la fiducia nella ragione» (*ibid.*, 78).

una imponente passione per la *ratio*, il delicato e profondo equilibrio fede-
ragione non trovò terreno consistente»⁷⁶.

⁷⁶ GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 53-55.

ESPERIENZA RELIGIOSA E RELIGIONE SPERIMENTALE NEL PURITANESIMO AMERICANO

2.1. La “psicologia del cuore” calvinista

La visione elaborata dai *divines* puritani – teologi, predicatori e scrittori devozionali – tra il secolo XVII e la prima metà del XVIII, dapprima in Inghilterra e poi nelle Colonie Americane, rappresenta un momento importante, un “*branching point*” o punto di diramazione di uno sviluppo storico più generale¹, nella elaborazione della nozione moderna di esperienza religiosa e sicuramente anche di quel fenomeno ad essa collegato, che Charles Taylor ha definito lo “slittamento nel soggettivismo” o la “svolta soggettivista” della cultura moderna². Si tratta di quella dislocazione d’accento per cui l’esperienza in sé diviene importante a prescindere da ciò che rivela o, più precisamente, «l’esperienza [è pensata] come qualcosa di soggettivo, distinto dall’oggetto che è sperimentato; qualcosa che ha a che fare con i nostri sentimenti, distinto dai cambiamenti nel nostro essere: disposizioni, orientamenti e direzione della nostra vita. [...] l’“esperienza” può avere un effetto causale su questi ultimi, ma è definita a prescindere da essi. [...] Un’idea di esperienza distinta sia dal suo oggetto che dalla natura continuativa del soggetto»³.

Non a caso le radici di questo slittamento (*shift*) dell’idea di esperienza, con effetti rilevanti sia in campo morale che estetico e religioso, sono individuate da Taylor ne *Il disagio della modernità* e in *Radici dell’io* nella riflessione di Shaftesbury e soprattutto del pastore presbiteriano Francis Hutcheson

¹ Cfr. C. TAYLOR, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge-London 2002, 9-21 (tr. it. *La modernità della religione*, a cura di P. Costa, Meltemi, Roma 2004).

² Cfr. C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 1994, 32-33, 75-76; ID., *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 248-265 (tr. it. *Radici dell’io: la costruzione dell’identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993).

³ C. TAYLOR, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 2007, 730 (tr. it. *L’età secolare*, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009).

(1694-1746), che inaugura una linea di pensiero che diventa poi canonica in Kant e, passando attraverso una serie di trasposizioni teoretiche ed apologetiche nel pensiero dei romantici e di Schleiermacher, culmina da un lato nella teologia liberale e, dall'altro, nella riflessione di William James⁴.

Senza ripercorrere tutti i passaggi di un processo storico e speculativo molto complesso, si può osservare che, se effettivamente il “punto di diramazione” diventa evidente nel XVIII secolo, nei “moralisti secolari” teorizzatori del *Moral sense* e anche nei movimenti religiosi come il Pietismo e il Metodismo, più in generale nell'incipiente Movimento Evangelico, sono stati proprio gli autori puritani del secolo precedente a preparare il terreno per questo passaggio, introducendo sia a livello concettuale che linguistico una serie di elementi e di accentuazioni che nel loro complesso confluiscono in quella che è stata definita la “*psicologia del cuore*” calvinista⁵. Nell'ambito di questa riflessione schiettamente teologica – che non dobbiamo dimenticare si esercitava e si esprimeva preferenzialmente, quando non esclusivamente, attraverso la predicazione, con un impatto “educativo” immenso sulla mentalità e cultura dell'epoca a tutti i livelli – per indicare i caratteri distintivi dell'esperienza della rigenerazione mediante la Grazia giustificante, la sua immediatezza quasi intuitiva, la sua originalità ed irriducibilità ad altre forme di conoscenza e, soprattutto, il suo carattere intensamente soggettivo, personale, coinvolgente il soggetto – l'eletto – in una complessa risposta cognitivo-affettiva, veniva particolarmente sottolineata la distinzione tra una conoscenza puramente *nozionale* o speculativa e una conoscenza *reale*, diretta, *per modum gustus*, o *conoscenza del cuore*; si insisteva sull'analogia tra le operazioni dello spirito e quelle dei sensi, che nel soggetto rigenerato dalla Grazia porta all'identificazione di un *sensu spirituale* o *gusto spirituale*, addirittura di *sensazioni spirituali*, termine utilizzato dal Platonico di Cambridge John Smith nei suoi *Select Discourses* (1660) e continuamente ripreso dai teologi e scrittori devozionali puritani. Il teologo americano Jonathan Edwards (1703-1758), utilizzando il linguaggio lockiano, parlerà anche di “*idee semplici spirituali*”, che «sono per la mente ciò che il colore è per gli occhi, non ottenibili per descrizione»⁶.

⁴ Cfr. W. PROUDFOOT, *Religious Experience*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1985, 1-40.

⁵ Cfr. T. ERDT, *Jonathan Edwards: Art and the Sense of the Heart*, University of Massachusetts Press, Amherst 1980, 2.

⁶ J. EDWARDS, *Entry 123. Spiritual Sight*, in *WJE* 13, *The “Miscellanies,” a-500*, ed. by T. A. Schafer, Yale University Press, New Haven-London 1994, 86.

Veniva, quindi, continuamente teorizzata ed elaborata la natura essenzialmente affettiva della conoscenza per fede e della “esperienza” sulla quale è basata.

Nell’ambito dell’omiletica e della letteratura devozionale puritana, ma anche della riflessione teologica sistematica, la cosiddetta “scolastica riformata” del ’600 – ad esempio in William Ames (1576-1633) e in Pieter van Maastricht (1630-1706) – si venne a stabilire un “lessico standard” tipicamente utilizzato dagli autori puritani per indicare, spesso attraverso immagini e metafore piuttosto che mediante nozioni psicologiche teoricamente elaborate – la più famosa e sfruttata è senz’altro quella del “gusto del miele” –, gli elementi fondamentali di una vera e propria epistemologia e psicologia della rigenerazione. In tale lessico termini quali inclinazione (*inclination, bias*), senso spirituale (*spiritual sense, feeling*), conoscenza sperimentale o conoscenza salvifica (*experimental knowledge, saving knowledge*), gusto o godimento (*taste, relish*), dolcezza interiore (*inward sweetness*), ardore, intensità (*keenness*) e cuore (*heart*) ricorrono costantemente, quasi in maniera ritualistica, e concorrono a definire l’essenza stessa della fede e dell’esperienza religiosa.

La Confessione di Westminster (1646), indicando la fede come senso spirituale e sentimento delle verità divine, cioè, una «conoscenza non cerebrale, non una mera speculazione, quale può esservi negli uomini peggiori, anzi,[...] negli stessi demoni [...], ma una conoscenza intima e gustosa, una conoscenza del cuore»⁷, ripropone nella sua formulazione gli elementi concettuali e linguistici caratteristici di una tradizione spirituale che da un lato attinge alle radici stesse del pensiero riformato, nell’insegnamento di Calvino, e, oltre a lui, in un consistente filone del pensiero agostiniano e medievale, soprattutto francescano e monastico (San Bonaventura, Alessandro di Hales e San Bernardo) e all’ispirazione della Sacra Scrittura, e, dall’altro, si estende lungo tutto il ’600 a una nutrita schiera di Autori, anche assai differenti per ispirazione: “filosofi” e pensatori religiosi non proprio “ortodossi”, quali i Platonici di Cambridge, in particolare John Smith, ma anche Henry More; *divines* dissenzienti inglesi, presbiteriani, congregazionalisti, o riformati continentali, come i già citati Ames e van Maastricht, ad esempio, ma anche Johannes Wollebius (1586-1629), Richard Sibbes (1577-1635),

⁷ «Not a brain knowledge, a mere speculation; this may be in the worst of men, nay, in the worst of creatures, the devils themselves, and that in such eminency, as the best of saints cannot attain to in this life of imperfection; but an inward, a savoury, an heart knowledge, such as was in that martyr, who, though she could not dispute for Christ, could die for him. This is that spiritual sense and feeling of divine truths the Apostle speaks of, Heb. V.14», *Confessione di Westminster*, cit. in ERDT, *Jonathan Edwards and the Sense of the Heart*, 4.

John Preston (1587-1628), Thomas Hooker (1568-1647), Thomas Shepard (1605-1649), Richard Baxter (1615-1691), John Owen (1616-1683), Robert Dingley (1619-1660), John Flavel (1630-1691)⁸. Questa tradizione culmina, nella prima metà del '700, nella sintesi originale elaborata da Jonathan Edwards che in diversi sermoni (*A Divine and Supernatural Light* 1733), negli scritti cosiddetti “revivalistici” (*A Faithful Narrative of the Surprising Work of God* 1737; *The Distinguishing Marks of the Work of the Spirit of God* 1741; *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion* 1742) e soprattutto in *A Treatise Concerning Religious Affections* (1746), ha fissato un paradigma dell'esperienza religiosa autentica (*true religion*), “costituita in gran parte di sante affezioni” e fondata sulla nozione di “nuovo senso spirituale (*new spiritual sense*)” o “senso del cuore (*sense of the heart*) dell'eccellenza delle realtà divine”; una visione che, essendo stata ben presto assunta come modello normativo da tutto il protestantesimo evangelico, costituisce l'anello di congiunzione e l'elemento di continuità più rilevante tra l'attuale Movimento Evangelico, nelle sue molteplici espressioni, e l'antica tradizione riformata e puritana.

Tre termini o nozioni vanno in particolare sottolineati nell'ambito di questo “comune patrimonio terminologico” che, come osserva Norman Fiering, era destinato a fondersi «gradualmente e quasi insensibilmente» con le accentuazioni empiristiche sulla sensazione e sull'esperienza diretta come base della conoscenza⁹: *heart*-cuore, *sense*-senso e *experimental*-sperimentale. Sono, come è facile vedere, tre tipiche “parole seicentesche”, che hanno grandi risonanze nell'ambiente culturale dell'epoca, non solo protestante e non solo religioso, e sono tra loro strettamente collegate.

La nozione di “cuore”, intesa nel senso biblico come essenza più intima dell'uomo nella integralità delle sue facoltà affettive e cognitive, sta ad indicare, in questo contesto, la motivazione fondamentale del sogget-

⁸ Della vastissima letteratura relativa al puritanesimo anglo-americano e, in particolare, alle sue origini, mi limito a segnalare quelle opere che sono ormai considerate dei “classici” e che rappresentano senza dubbio la migliore introduzione all'argomento: W. HALLER, *The Rise of Puritanism*, Columbia University Press, New York 1938 (tr. it. *L'ascesa del puritanesimo*, a cura di R. De Angelis, Alfa & Omega, Caltanissetta 2007); P. MILLER, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, Harvard University Press, Cambridge 1939; ID., *The New England Mind. From Colony to Province*, Harvard University Press, Cambridge 1953 (tr. it. *Lo spirito della Nuova Inghilterra: da colonia a provincia*, Il Mulino, Bologna 1962); ID., *The Puritan Way of Life*, in *Puritanism in Early America*, ed. by G. M. Waller, Heath and Co., Lexington 1950; J. KNIGHT, *Orthodoxies in Massachusetts: Rereading American Puritanism*, Harvard University Press, Cambridge 1994.

⁹ N. FIERING, *Jonathan Edwards's Moral Thought and Its British Context*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1981, 125.

to, l'inclinazione o orientamento morale fondamentale dell'io, anteriore a qualsiasi giudizio o scelta particolare, che agostinianamente si qualifica come amore, *amor sui* o *amor Dei*. Pur con una certa difficoltà a rendere questa visione unitaria nei termini della psicologia delle facoltà scolastica, accettata dai teologi riformati per tutto il seicento, il termine "cuore" veniva anche considerato sinonimo di inclinazione o volontà (*inclination, will*), concepite generalmente secondo un'accezione molto ampia, tendente ad includere «la totalità dell'anima razionale» – come affermava John Owen nella *Pneumatologia* – e ad attribuire all'elemento volitivo-affettivo una specifica capacità conoscitiva, una "apprensione" o "sensibilità" – la capacità di «vedere, percepire, essere saggio e comprendere; o al contrario di esser cieco e stolto»¹⁰ – soprattutto in ambito spirituale e relativamente alle verità della fede rivelata. A prescindere da una concezione di fondo tendenzialmente intellettualista o più decisamente volontaristica, gli Autori puritani manifestano nel loro complesso la preoccupazione di salvaguardare la fondamentale unità del soggetto espressa dal termine biblico "cuore", indicato come la radice dell'atto di fede come «atto dell'uomo nella sua totalità», secondo l'espressione di William Ames¹¹. E se ciò vale soprattutto per gli appartenenti al cosiddetto filone "volontaristico-agostiniano", che concepivano la volontà come "il soggetto proprio e primario della Grazia" (Ames), anche John Preston, famoso per la sua approfondita conoscenza dei testi tomistici e deciso sostenitore di una concezione dell'illuminazione come elevazione delle facoltà razionali, considera la rigenerazione del cuore condizione preliminare necessaria all'accoglimento e retta apprensione delle argomentazioni razionali.

Per quanto concerne la nozione di *sense*, bisogna notare che, sebbene la tendenza a identificare la natura immediata e affettiva della fede con un senso, in espressioni come senso spirituale o senso del cuore, implicasse l'insistenza sull'analogia tra le operazioni dei sensi e quelle dello spirito – anche attraverso l'uso di immagini e metafore come il gusto del miele, il calore del fuoco, la visione della luce –, questo non indicava certamente una riduzione "empiristica" o "sensistica" della conoscenza per fede. Al contrario, ciò comportava, piuttosto, una nozione di *sense* e *conoscenza sen-*

¹⁰ «The Heart in the Scripture is taken for the whole of the rational soul. [It has the capacity] to see, perceive, to be wise, and to understand; and on the contrary, to be blind and foolish; sometimes such as belong properly to the Will and Affections, as to obey, to love, to fear, to trust in God» (J. OWEN, *Pneumatologia: or, A Discourse Concerning the Holy Spirit*, London 1674, 181, cit. in FIERING, *Jonathan Edward's Moral Thought*, 268).

¹¹ Cfr. W. AMES, *Medullae Sacrae Theologiae*, tr. ingl. *The Marrow of Theology*, ed. by J. D. Eusden, Pilgrim Press, Boston 1968, I. iii, 1-3.

sibile più ampia e complessa, capace di coprire una vasta gamma di fenomeni psicologici e morali. È una visione molto più vicina all'idea aristotelica e scolastica di un senso interno o senso comune, come coscienza di fenomeni non direttamente riconducibili a particolari sensazioni "esterne", che non alla concezione empiristica di sensazione/emozione in tutte le sue varianti, da Hume, attraverso i romantici e Schleiermacher¹² fino alla nozione di James di "feeling" come elemento indispensabile e costitutivo dell'esperienza religiosa¹³. Nonostante ovvie affinità e risonanze con la concezione empirista, e nonostante frequenti incontri e incroci tra le due linee di pensiero – a questo proposito si può osservare che secondo M. van Beek¹⁴ sono stati proprio gli Autori puritani ad introdurre nella lingua inglese termini come *sensible*, *sensibleness*, *senselessness*, nella specifica accezione che indica il riferimento alla conoscenza dei sensi; e ancora si può ricordare il problema del supposto influsso decisivo di Locke su Edwards¹⁵ – l'idea di "senso" dei puritani del '600, e in seguito anche di Hutcheson e di Edwards indica la percezione immediata di fenomeni o qualità non solo fisici, ma anche morali e spirituali.

«Era un mezzo della sensazione, e perciò analogo agli altri sensi come la vista e l'udito; era una forma di illuminazione spirituale, e perciò analogo all'intuizione razionale o alla percezione di relazioni; era una affezione o emozione sperimentata passivamente, come il piacere o il diletto; era una passione o desiderio che conduceva all'azione; ed era una disposizione abituale che inclinava l'anima a perseguire la santità con costanza»¹⁶.

Ed è propriamente in questa accezione che il termine "senso" entra nelle definizioni di Edwards, in particolare nella formulazione dell'idea di

¹² Cfr. PROUDFOOT, *Religious Experience*, 75-83.

¹³ «Both thought and feeling are determinants of conduct, and the same conduct may be determined either by feeling or by thought. When we survey the whole field of religion, we find a great variety in the thoughts that have prevailed there; but the feelings on the one hand and the conduct on the other are almost always the same [...] The theories that which Religion generates, being thus variable, are secondary; and if you wish to grasp her essence, you must look to the feelings and the conduct as being the more constant elements. It is between these two elements that the short circuit exists on which she carries on her principal business» (W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, in *William James: Writings 1902-1910*, The Library of America, New York 1987, 504).

¹⁴ Cfr. M. VAN BEEK, *An Inquiry into Puritan Vocabulary*, Wolters-Noordhoff, Groningen 1969, 66, 120.

¹⁵ Cfr. P. MILLER, *Jonathan Edwards on the Sense of the Heart*, in *Harvard Theological Review* 41 (1948) 123-145; ID., *Jonathan Edwards* (1949), The World Publishing Co., Cleveland 1964, 52-68, 186-187.

¹⁶ FIERING, *Jonathan Edwards's Moral Thought*, 123.

senso del cuore come “conoscenza sensibile”, cioè come apprensione estetica in senso lato, implicante la volontà o inclinazione del soggetto, quindi la sua “destinazione”, una apprensione che è sperimentata immediatamente come corrispondenza o non corrispondenza, attrattiva o repulsione, piacere o dispiacere.

«Vi è una duplice comprensione o conoscenza del bene, della quale Dio ha reso capace la mente dell'uomo. La prima [è] quella che è puramente speculativa o nozionale [...] E l'altra è quella che consiste nel senso del cuore: come quando vi è un senso della bellezza, amabilità o dolcezza di una cosa; cosicché il cuore è sensibile al piacere e al diletto in presenza dell'idea della cosa stessa. Nella prima [forma di conoscenza] si esercita soltanto [...] l'intelletto nel senso stretto del termine [...] distinto dalla volontà e dalla disposizione dell'anima. Nella seconda [forma] è principalmente implicata la volontà, o inclinazione o cuore. Se noi consideriamo la ragione in senso stretto [...] come raziocinio o potere di inferire attraverso argomenti [...] la percezione della bellezza e dell'eccellenza spirituale non appartiene alla ragione più di quanto appartenga [...] alla facoltà della vista percepire la dolcezza del cibo. È al di fuori del dominio della ragione la percezione della bellezza o amabilità di una cosa [...] la ragione può determinare che un volto è bello per gli altri; può determinare che il miele è dolce per gli altri; ma non darà mai a me la percezione della sua dolcezza»¹⁷.

Questa apprensione non suppone propriamente una rappresentazione, bensì una “ripetizione”, cioè un'attualizzazione effettiva dell'oggetto come realmente e immediatamente “presente” alla mente nella risposta affettiva, nel *gusto*, di piacere o dispiacere, di corrispondenza o repulsione.

¹⁷ «There is a twofold understanding or knowledge of good, that God has made the mind of man capable of. The first, that which is merely speculative or notional [...] And the other is that which consists in the sense of the heart: as when there is a sense of the beauty, amiableness, or sweetness of a thing; so that the heart is sensible of pleasure and delight in the presence of the idea of it. In the former is exercised merely [...] the understanding strictly so called [...] in distinction from the will and disposition of the soul. In the latter the will, or inclination, or heart, are mainly concerned [...] If we take reason strictly, [...] for ratiocination, or a power of inferring by arguments [...] the perceiving of spiritual beauty and excellency no more belongs to reason, than it belongs [...] to the power of seeing to perceive the sweetness of food. It is out of reason's province to perceive the beauty or loveliness of anything [...] Reason may determine that a countenance is beautiful to others; it may determine that honey is sweet to others; but it will never give me a perception of its sweetness» (J. EDWARDS, *A Divine and Supernatural Light*, in *WJE* 17, *Sermons and Discourses 1730-1733*, ed. by M. Valeri, Yale University Press, New Haven-London 1999, 413-414, 422-423).

«Tutta la conoscenza di questo tipo, in quanto è di cose che riguardano il cuore, o la volontà e le affezioni, si riferisce al bene o al male che la conoscenza sensibile di tali cose implica; e nessuna conoscenza può esser definita sensibile per altro, ma solo in ragione del senso, o del gusto e sentimento interiore, della dolcezza o piacere, della amarezza o dolore che è in essa implicito o da essa nasce»¹⁸.

Quindi, la “conoscenza sensibile” è veramente tale perché non implica un distacco speculativo dell’io nella trama logica delle rappresentazioni, ma, al contrario, una sua originaria presa di posizione, una disposizione e risposta della volontà, un’adesione o un rifiuto – un senso di dolcezza o di amarezza. E, tuttavia, essa rimane propriamente conoscenza, anzi, secondo Edwards, l’unica vera forma di conoscenza, la sola degna di tale nome nella prospettiva del destino, poiché dalle sue forme più elementari e “naturali”, fino ai vertici della conoscenza spirituale, essa implica l’apprensione sempre più chiara e coinvolgente di quella complessa struttura relazionale che costituisce la realtà come un ordine armonioso e bello, manifestazione dell’eccellenza suprema del Dio triuno e della sua Gloria; un ordine/bellezza che il soggetto, rigenerato dalla Grazia, è abilitato ad apprendere e “gustare”, nel quale è inserito, del quale partecipa, e al quale “corrisponde” e “consente” con la totalità delle sue facoltà cognitive, affettive e morali.

«Questa distribuzione della conoscenza umana in SPECULATIVA e SENSIBILE, benché sembri riguardare solo un tipo particolare di oggetti di conoscenza, cioè le cose che appartengono o si riferiscono alla volontà e alle affezioni, può essere in verità estesa a ogni conoscenza di qualsivoglia oggetto. Poiché non v’è cosa che noi conosciamo che non si possa considerare per un aspetto o un altro come concernente la volontà o il cuore degli esseri spirituali; e veramente non ci importa conoscere alcunché se non in ragione di questo, cosicché, forse, tale distinzione dei tipi della nostra conoscenza in speculativa e sensibile, se accuratamente considerata, risulterà essere la più importante di tutte. Tale distinzione è fatta in ragione di quelle proprietà della nostra conoscenza che si riferiscono immediatamente al fine di tutto il nostro conoscere, e in ragione delle quali soltanto, gli oggetti della nostra conoscenza sono degni d’essere conosciuti, ossia nella loro re-

¹⁸ «All knowledge of this sort, as it is of things that concern the heart, or the will and affections, so it all relates to the good or evil that the sensible knowledge of things of this nature involves; and nothing is called a sensible knowledge upon any other account, but on the account of the sense, or kind of inward tasting or feeling, of sweetness or pleasure, bitterness or pains, that is implied in it, or arises from it» (J. EDWARDS, *Entry 782, Ideas. Sense of the Heart. Spiritual Knowledge or Conviction*, in *WJE 18, The “Miscellanies” 501-832*, ed. by A. Chamberlain, Yale University Press, New Haven-London 2000, 459).

lazione alla nostra volontà e affezioni, all'interesse che rivestono per noi in quanto buoni o cattivi, importanti o altro, e al legame che essi hanno con la nostra felicità o miseria»¹⁹.

A tale visione corrisponde l'idea, teorizzata nel *Trattato*, che le “affezioni della mente” (*affections of the mind*) altro non siano che «gli esercizi più vigorosi e sensibili dell'inclinazione e della volontà»²⁰. Nel definire in questo modo le affezioni Edwards si premura di distinguerle sia dalle pure reazioni emozionali a livello psicofisico, sia dalle passioni. Bisogna sottolineare che questa nozione, così come è concepita da Edwards, non corrisponde all'idea moderna di “sentimento”, come stato emotivo puramente soggettivo²¹, benché molto spesso nelle traduzioni più recenti il termine *affection*

¹⁹ «This distribution of the human knowledge into SPECULATIVE and SENSIBLE, though it seems to pertain [to] only one particular kind of the objects of our knowledge, viz. those things that appertain or relate to the will and affections, yet indeed may be extended to all the knowledge we have of all objects whatsoever. For there is no kind of thing that we know, but what may be considered as in some respect or other concerning the wills or hearts of spiritual beings; and indeed we are concerned to know nothing on any other account, so that perhaps this distinction of the kinds of our knowledge into speculative and sensible, if duly weighed, will be found to be the most important of all. The distribution is with respect to those properties of our knowledge that immediately relate to [the] end of all our knowledge, and that in the objects of our knowledge, on the account of which alone, they are worthy to be known, viz. their relation to our wills, and affections, and interest, as good or evil, important or otherwise, and the respect they bear to our happiness or misery» (*ibid.*, 460).

²⁰ «It may be inquired, what the affections of the mind are? I answer, the affections are no other, than the more vigorous and sensible exercises of the inclination and will of the soul» (J. EDWARDS, *A Treatise Concerning Religious Affections*, in *Works of Jonathan Edwards*, vol. 2, *Religious Affections*, ed. by J. E. Smith, Yale University Press, New Haven-London 1959, 96).

²¹ Così, Gerald McDermott, attualmente uno dei massimi studiosi di Edwards e sensibile interprete del suo pensiero, ritiene necessario puntualizzare: «Webster's dictionary defines *affection* as “fond attachment, devotion, or love” and *affections* as “emotion, feeling, sentiment, [or] the emotional realm of love”. Edwards meant something far stronger than the first definition and more encompassing than the second. For him the affections are the strongest motivation of the human self, ultimately determining everything the person is and does. “Fond attachment” is far too weak and limited to describe these powerful wellsprings of human behavior. The second definition restricts affections to *feelings* of love, but [...] Edwards's affections motivate not just feelings but thoughts and actions as well. I define the “affections” as Edwards has described them as *strong inclinations of the soul that are manifested in thinking, feeling, and acting*. I use the word “soul” for the deepest and most essential part of the human person – what the Bible calls the “heart”» (G. McDERMOTT, *Seeing God: Jonathan Edwards and Spiritual Discernment*, Regent College Publishing, Vancouver 2000, 31-32).

sia reso con sentimento²². Di fatto questa mancanza, nel vocabolario odierno, di un termine che corrisponda in tutta la sua pregnanza ed estensione semantica al significato che Edwards gli attribuiva è una delle maggiori difficoltà che i traduttori contemporanei di Edwards devono affrontare; ovviamente, non si tratta di una questione puramente linguistica, bensì “culturale”: è un indice estremamente significativo delle mutazioni che l’idea stessa di esperienza e, quindi di sentimento, ha subito dal ’700 in poi, a partire da quella svolta soggettivistica, originariamente quasi impercettibile, sulla quale Taylor ha puntato l’attenzione.

2.2. Esperienza religiosa e religione sperimentale

La vera religione, l’esperienza religiosa autentica, per Edwards consiste “in gran parte” di sante affezioni²³: l’amore e la gioia di cui parla l’Apostolo Pietro nel versetto dell’epistola (I Pet., 1:8) che costituisce il “testo” per la serie di sermoni sui quali è basato il *Trattato*²⁴. Soprattutto, l’amore, agape-charitas, che le scritture identificano costantemente come l’affezione religiosa per eccellenza (*the sum of all religion*), è «la principale delle affezioni e la sorgente di tutte le altre»²⁵. Negli scritti filosofici giovanili e più tardi nelle *Due Dissertazioni* Edwards definisce l’amore come «bellezza prima e originaria»; “consenso all’essere”, mutuo consenso tra gli spiriti e, soprattutto, consenso «all’essere in generale», Dio, «l’essere primo e originale», di cui ogni altro essere spirituale è immagine ed emanazione e la cui eccellenza e bellezza suprema consistono nell’infinito amore per se stesso che struttura la relazione e il reciproco amoroso consenso tra le persone della

²² Ad esempio, la recente traduzione italiana del *Trattato* per i tipi della casa editrice Alfa e Omega di Caltanissetta (2003), che pure è di buona fattura, si intitola *I Sentimenti religiosi*.

²³ «True religion, in great part, consists in holy affections. We see that the Apostle, in observing and remarking the operations and exercises of religion, in the Christians he wrote to, wherein their religion appeared to be true and of the right kind, when it had its greatest trial of what sort it was, being tried by persecution as gold is tried in fire [...] he singles out the religious affections of love and joy [...]: these are the exercises of religion he takes notice of, wherein their religion did thus appear true and pure, and in its proper glory» (EDWARDS, *A Treatise Concerning Religious Affections*, 95).

²⁴ Come è il caso per la maggioranza delle opere di Edwards, il *Trattato* è frutto della rielaborazione di una serie di sermoni, cioè di un ciclo catechetico predicato dal pastore di Northampton «from his own desk», tra il 1742 e il 1743. L’epoca della composizione e la natura dell’argomento inseriscono chiaramente quest’opera nel contesto del *Great Awakening*, di cui egli era stato uno dei massimi promotori e un convinto, seppur critico, difensore.

²⁵ EDWARDS, *A Treatise Concerning Religious Affections*, 106.

Trinità, comunicandosi *ad extra* nella gloria della creazione e dell'opera della redenzione²⁶. La concezione edwardsiana di esperienza religiosa si inserisce in questa cornice teologica e metafisica “relazionale”, incentrata sull'idea di comunicazione, di cui costituisce l'esplicitazione più diretta a livello della coscienza individuale. Attraverso la dottrina dell'illuminazione, intesa come processo di comunicazione tra il divino e l'umano che ha il suo fulcro e la sua sorgente nella comunicazione trinitaria²⁷, egli arriva a elaborare l'idea dell'esperienza religiosa come forma di vita che riceve la sua definizione più profonda dalla partecipazione alla vita stessa della Trinità, mediante la comunicazione di un principio soprannaturale che abilita il soggetto all'apprensione estetica ed affettiva della Gloria divina.

Nelle definizioni di *true religion* che Edwards offre nel Trattato hanno senza dubbio un peso rilevante la presa di posizione contro il razionalismo illuminista, che cominciava a farsi strada nella cittadella puritana del New England²⁸, e la sua preoccupazione apologetica nei confronti del Grande Risveglio degli anni '40. Vorrei però puntare l'attenzione piuttosto su un altro aspetto: la religione autentica è quella che Edwards, e gli Autori puritani prima di lui, definiscono *experimental religion*, religione sperimentale.

È estremamente significativa questa identificazione tra “autentico” e “sperimentale”. Sperimentale in questo contesto rimanda certamente all'immediatezza esperienziale, al carattere intensamente personale dell'esperienza religiosa autentica, ma anche al fatto che tale autenticità non è

²⁶ J. EDWARDS, *The Mind*, in *WJE* 6, *Scientific and Philosophical Writings*, ed. by W. E. Anderson, Yale University Press, New Haven-London 1980, 362-363; ID., *Two Dissertations. I Concerning the End for which God created the World. II The Nature of True Virtue*, in *WJE* 8, 550-551, 559-574.

²⁷ Cfr. J. EDWARDS, *Entry 332. End of Creation; Entry 448. End of Creation*, in *WJE* 13, 410, 495-496.

²⁸ Le tendenze razionalistiche che avevano cominciato a diffondersi nel New England nella prima metà del settecento, e che Edwards indica con il termine complessivo di arminianesimo o *arminian scheme*, si manifestarono per la prima volta in tutta la loro forza negli oppositori del Grande Risveglio degli anni 1740-1743: «The Great Awakening was to become a decisive watershed in American religious thought [...] Many of the rationalistic opposers of the revival were really pre-Unitarians which would develop an ever more self-conscious antithesis to evangelicalism until the result could be fairly called deism» (GOEN, *Editor's Introduction*, in *WJE* 4, 78). In particolare, Charles Chauncy (1705-1787) attaccò la posizione dei revivalisti e di Edwards in una serie di pamphlets in gran parte anonimi. In *Seasonable Thoughts on the State of Religion in New England* (Boston 1743) confutò punto per punto la visione espressa da Edwards in *Some Thoughts Concerning the Revival of Religion in New England*, centrando la sua argomentazione sull'affermazione: «An enlightened mind, not raised affections, ought always to be the guide of those who call themselves men».

colta direttamente, ma è attestata e verificata da una “prova”, da un test o esperimento (in senso tecnico), e dal confronto con segni o criteri appropriati e accettati “pubblicamente”, in questo caso i criteri biblici o “frutti dello Spirito”, che indicano il suo principio soprannaturale e grazioso, “*the indwelling of the Holy Ghost*”.

Il tema della verifica sperimentale dell’evento della rigenerazione aveva un’importanza fondamentale nella riflessione dei Puritani americani, al punto da generare una prestigiosa tradizione spirituale: il “preparazionismo”²⁹, per il quale l’esperienza autentica è attestata da una precisa struttura morfologica, formalizzata in una serie di passaggi canonici, che individuano a livello psicologico i diversi stadi di una “storia naturale” dell’anima nel suo itinerario verso la conversione: angoscia, terrore, convinzione del peccato o *legal humiliation, evangelical humiliation*, o riconoscimento della totale dipendenza dell’uomo da Dio e di Cristo come unico mediatore. L’evento unico e ineducibile della conversione prodotta dalla Grazia giustificante resta ovviamente un salto, un evento assolutamente gratuito e incondizionato, dipendente dal decreto imperscrutabile dell’elezione divina, ma è in qualche misura prevedibile e “controllabile” il percorso che lo precede e predispose il peccatore a prendere coscienza della sua condizione e ad accogliere il dono divino. Per chi abbia qualche familiarità con gli schemi morfologici preparazionisti non è difficile cogliere nelle narrazioni di conversione che si susseguono nella storia del protestantesimo evangelico, anche quelle apparentemente più informali e “personali”, il riproporsi di un cliché a tal punto interiorizzato da far sorgere il dubbio se non sia esso a generare l’esperienza, piuttosto che interpretarla. Potremmo osservare, per inciso, che la somiglianza tra la morfologia preparazionista e la descrizione di James della “sick soul” è impressionante, così come decisamente signi-

²⁹ Con questo termine si indica un complesso di teorie volte a definire la morfologia del processo di conversione secondo modelli paradigmatici e normativi, articolati in diversi stadi o passaggi (*steps*). Questo tipo di riflessione è legato alle dottrine calviniste di predestinazione-elezione e alla necessità, avvertita con particolare urgenza dai puritani, di identificare metodi e criteri per giudicare l’autenticità della conversione e, quindi, non solo le prospettive di salvezza del singolo credente, ma anche, in molti casi, la sua idoneità ad essere ammesso ai sacramenti e alla *full membership* nella chiesa. Cfr. MILLER, *The New England Mind. From Colony to Province*, 53-67, 134-155; ID., “*Preparation for Salvation*” in *Seventeenth-Century New England*, in *Journal of the History of Ideas* 4 (1943) 253-286; E. S. MORGAN, *Visible Saints. The History of a Puritan Idea*, Cornell University Press, Ithaca-London 1963, 65-76; N. PETTIT, *The Heart Prepared. Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life*, Yale University Press, New Haven-London 1966; D. LAURENCE, *Jonathan Edwards, Solomon Stoddard and the Preparationist Model of Conversion*, in *Harvard Theological Review* 72 (1979) 267-283.

ficativa è la sua identificazione dell'essenza dell'esperienza religiosa nella esperienza della rinascita o conversione³⁰.

Nel prendere le distanze dalla morfologia preparazionista, Edwards non intende solo riaffermare il carattere assolutamente incondizionato e gratuito dell'evento grazioso, ma ancor più profondamente porre l'accento su quella che a suo avviso rappresenta la vera caratteristica sperimentale dell'esperienza di fede, che si realizza correttamente nell'interpretazione dei segni distintivi delle affezioni autenticamente religiose e spirituali, cui è dedicata la terza parte del *Trattato*. La natura di un'esperienza dipende solo dal suo "principio", e la sua "autenticità" spirituale non è data immediatamente né da un suo contenuto particolare, né dalla sua forma o grado di intensità, ma dal paragone con i criteri oggettivamente stabiliti dall'autorità della Sacra Scrittura³¹. È quindi errato supporre che un'analisi introspettiva dei dati psicologici, soggettivi e in larga misura accidentali, o l'elaborazione metodologica, formale, del processo di conversione, possa adeguatamente sostituire la concettualizzazione della natura dell'esperienza mediante l'interpretazione dei segni. Neppure le "strategie" preparazioniste, adottate con rinnovato impatto retorico durante il Risveglio, riuscivano ultimamente a penetrare oltre la superficie dell'esperienza religiosa soggettiva e coglierne il nucleo vitale. Esse rischiavano perciò di sconfinare in un formalismo moralistico, prossimo all'arminianesimo o di degenerare in un soggettivismo intuizionistico, pericolosamente vicino all'entusiasmo. Quest'ultimo, in particolare, è oggetto di una critica radicale nel *Trattato* per la sua capacità di corrompere e distruggere la vera esperienza religiosa alterando il rapporto tra la dimensione soggettiva dell'esperienza e la sua norma oggettiva scritturale, e bloccando la dinamica di segno delle affezioni, che viene ridotta alla falsa interiorità definita da Edwards *spiritual pride*. Tale atteggiamento è già implicito nel soggettivismo di certi evangelici radicali, che «invece di fissare il loro sguardo sulla Gloria di Dio e sull'eccellenza di Cristo, staccano i loro occhi da questi oggetti *al di fuori di sé* e li rivolgono a se stessi e alle loro elevate esperienze»³². L'esclusiva attenzione per le esperienze soggettive sovverte in modo radicale la direzione naturale e propria dell'esperienza religiosa che tende a portare il soggetto oltre se stesso verso Dio, e non a rinchiuderlo in un ripiegamento intimistico sui propri stati affettivi, assunti come criterio di una certezza puramente

³⁰ Cfr. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, 121-154; 177-238.

³¹ Cfr. EDWARDS, *A Treatise Concerning Religious Affections*, 130.

³² «Instead of keeping their eyes on God's glory and Christ's excellence, turn their eyes off this object *without them*, on themselves [and their] high experiences», *ibid.*, 180.

autoreferenziale: « Questo è vivere di esperienze e non di Cristo; ed è più abominevole agli occhi di Dio delle volgari immoralità di coloro che non accampano alcuna pretesa di religione»³³.

La religione sperimentale rimanda, comunque ad una prova, ad una esperienza di verifica della inclinazione del cuore, la prova dei fatti:

«Per mezzo dell'esperienza reale e della prova [i santi possono vedere] se hanno il cuore incline a compiere la volontà di Dio. E come si definisce filosofia sperimentale quella che sottomette le opinioni e le nozioni alla prova del fatto, così è propriamente chiamata religione sperimentale, quella che sottomette le affezioni e intenzioni religiose a una simile prova»³⁴.

Si possono individuare legami ancor più profondi e suggestivi di quelli suggeriti da Edwards tra l'atteggiamento religioso dei puritani e la "filosofia sperimentale". Intendo riferirmi a quel paradosso che, come è stato spesso notato, sta al cuore sia della struttura epistemologica della scienza moderna, sia della concezione puritana dall'esperienza religiosa. Da un lato, infatti la scienza sperimentale moderna ha "la sua pietra angolare", nel postulato dell'oggettività che implica la tendenziale neutralizzazione del soggetto, il suo carattere assolutamente passivo-recettivo, e l'esclusione del finalismo³⁵. D'altro canto però nel concetto stesso di esperimento/sperimentale è profondamente implicata l'idea di un intervento attivo del soggetto, di un conoscere che è essenzialmente misurare, manipolare, produrre. Con un parallelismo non del tutto sorprendente, nella visione puritana, da un lato l'esperienza della Grazia è qualcosa di assolutamente "dato", irriproducibile, rispetto al quale il soggetto è interamente passivo, dall'altro, questo tipo di esperienza non solo rappresenta il più alto grado di intensificazione soggettiva, ma per quanto assolutamente incondizionata e gratuita, viene continuamente evocata da una predicazione intensamente emozionale e rievocata in una minuziosa e spesso ossessiva introspezione.

L'idea di *experimental religion* rappresenta un ottimo *vantage point*, una prospettiva particolarmente felice, per cogliere non solo questa affinità, ma anche le profonde e sostanziali differenze tra la nozione puritana di espe-

³³ «This is living on experiences and not on Christ; and is more abominable in the sight of God than the gross immoralities of those who make no pretenses to religion», *ibid.*, 181.

³⁴ «By actual *experience* and *trial* [the saints have the opportunity to see] whether they have the heart to do the will of God. As that is called experimental philosophy, which brings opinion and notions to the test of fact, so is properly called experimental religion, which brings religious affections and intentions to the like test», *ibid.*, 452.

³⁵ Cfr. J. MONOD, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Mondadori, Milano 1970, 33.

rienza religiosa e quella moderna e, forse, per iniziare a individuare alcuni elementi che hanno determinato il passaggio dall'una all'altra.

Anzitutto, a livello linguistico, sebbene io abbia più volte utilizzato l'espressione "esperienza religiosa", questa è una espressione che i Puritani e soprattutto Edwards non usano mai, il che è paradossale per certi aspetti, se si pensa che Edwards è considerato il teorizzatore del modello normativo di esperienza religiosa del Protestantesimo Evangelico. I Puritani parlano di "experience", di "experimental religion", ma mai di "religious experience". In Edwards addirittura anche il termine *experience* è usato con molta parsimonia, spesso al plurale e per lo più con significato negativo, come nel passo citato – «Vivere di esperienze e non di Cristo [...]» – che conclude la riflessione sui "non-segni", cioè su quei fenomeni che non indicano di per sé l'autentica natura spirituale dell'esperienza. Edwards non è assolutamente interessato alla "varietà delle esperienze religiose", anzi è decisamente sospettoso nei loro confronti, probabilmente perché scottato dagli eccessi emozionali del revivalismo proto-evangelico. Non è neppure interessato all'esperienza religiosa come fenomeno in sé nel senso di Schleiermacher o Otto, fenomeno che egli avrebbe considerato come appartenente all'uomo "carnale", al *carnal frame*, non ancora toccato dalla Grazia e non all'uomo spirituale. Il suo problema è ancora del tutto e squisitamente agostiniano, *de vera religione*; *true religion* è, infatti, l'espressione che utilizza nel *Trattato* e che io ho tradotto impropriamente con esperienza religiosa autentica. In questo senso Edwards e la tradizione puritana che egli rappresenta al meglio sono assolutamente premoderni, pre-teologia liberale, pre-Schleiermacher, pre-Kant. Ciò è evidente non solo nel linguaggio, ma ancor più significativamente a livello teorico-concettuale.

Per comprendere tale differenza può essere utile partire proprio da Schleiermacher e dalla sua nozione di esperienza religiosa considerata sotto due aspetti: anzitutto, come osserva W. Cantwell Smith, Schleiermacher è il primo a considerare la religione, l'esperienza religiosa, come un "generic something"³⁶. Non che Schleiermacher non abbia definito l'essenza dell'esperienza religiosa come senso o sentimento o gusto (*taste*) dell'infinito o senso della dipendenza. Ma, data questa indicazione, che intende essere più una evocazione che una descrizione e tantomeno una teorizzazione dottrinale, l'esperienza in quanto tale resta qualcosa di indefinito, atematico, una tonalità emotiva universalmente umana, che sorge (può sorgere) in ogni uomo. In secondo luogo, Schleiermacher era guidato da un intento apologetico, che non era solo quello di difendere la religione dai suoi

³⁶ Cfr. W. CANTWELL SMITH, *The Meaning and End of Religion*, Mentor, New York 1964, 45.

detrattori colti, ma anche quella di rivendicare la sua assoluta autonomia, come esperienza originaria, irriducibile ad altre forme di conoscenza e, perciò, inattaccabile dalle critiche mosse dall'illuminismo e in particolare dalle restrizioni imposte dalla critica kantiana alla metafisica speculativa. Questa strategia apologetica è particolarmente evidente nei successivi sviluppi della teologia liberale protestante, che secondo diversi storici è stata il tentativo di "salvare" il protestantesimo in un contesto culturale in cui aveva perso credibilità e rispettabilità intellettuale³⁷. Diventava dunque necessario sganciare l'esperienza religiosa da qualsiasi premessa "speculativa", metafisica e dottrinale. Ora, sotto entrambi questi aspetti, ovviamente strettamente collegati tra loro, la concezione puritana, in particolare quella di Edwards, si differenzia radicalmente da quella moderna: da un lato, non ha assolutamente nulla di generico, anzitutto perché si riferisce a "una" esperienza molto specifica e dotata di un contenuto proposizionale assai denso ed elaborato, cioè l'esperienza della conversione mediante la Grazia giustificante; in secondo luogo perché non è affatto universale, ma si riferisce solo agli eletti. D'altro canto, proprio per questo, di fatto, ma anche di diritto, l'esperienza religiosa puritana e di Edwards non è assolutamente autonoma, nel senso di Schleiermacher, ma è strettamente collegata e ancorata a una elaborata struttura dogmatica e dottrinale e, in primo luogo, all'elemento centrale dell'edificio dogmatico della teologia riformata, la dottrina della Gloria come manifestazione dell'assoluta sovranità divina, e quindi al suo primo corollario fondamentale, la dottrina dell'elezione-predestinazione, in tutti i suoi (cinque) punti essenziali. In Edwards più che in altri autori questa posizione dottrinale si fonda su e si esprime in una visione metafisica assai elaborata, la sua ontologia "trinitaria", relazionale o disposizionale.

Lo sganciamento da questa complessa struttura metafisica e dottrinale, quello che Mac Grath ha definito la tendenza latente del calvinismo alla secolarizzazione³⁸, o, secondo Giussani, l'incapacità della concezione pu-

³⁷ Cfr. G. M. MARSDEN, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1991, 32-36.

³⁸ Cfr. A. E. McGRATH, *Giovanni Calvino. Il riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, tr. it. a cura di D. Tomasetto, Editrice Claudiana, Torino 2002², 283-284. McGrath si riferisce qui in particolare alla ben nota questione sollevata dall'interpretazione weberiana delle origini dello spirito del capitalismo e della sua relazione con l'ascesi intramondana calvinista e con la dottrina della predestinazione. Mi sembra, però, che l'affermazione secondo cui «il fallimento nel conservare una corretta dialettica fra Dio e mondo conduce inevitabilmente a smarrire Dio nel secolare. Le strutture e i valori morali, economici, politici e sociali del calvinismo, per quanto solidamente *fondati* sulla teologia, potevano essere facilmente separati da quei fondamenti teologici ed ottenere un'esistenza autonoma», offra una chiave di interpretazione che va ben oltre la sfera economico-sociale.

2. *Esperienza religiosa e religione sperimentale nel puritanesimo americano*

ritana di mantenere una adeguata dialettica tra fede e ragione, natura e soprannatura³⁹, per cui strutture e valori della fede, originariamente ancorati a un fondamento teologico, mediante un processo di erosione culturale potevano facilmente emanciparsi e poi separarsi da quei fondamenti teologici e ottenere un'esistenza autonoma, è forse uno degli elementi più significativi per interpretare lo slittamento soggettivistico della coscienza religiosa moderna e la sua definizione di esperienza religiosa.

³⁹ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 53-55.

“THE CITY UPON A HILL”: IL PURITANESIMO E LE ORIGINI DEL MITO AMERICANO

«Voi siete la luce del mondo; non può restare nascosta una città collocata sopra un monte, né si accende una lucerna per metterla sotto il moggio [...] Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli» (MATTEO 5,14)

«Noi saremo come una città posta sul monte. Gli occhi di tutte le genti saranno su di noi. E se noi tradiremo il nostro Dio nell'opera che abbiamo intrapreso saremo distrutti e cancellati, daremo voce ai nostri nemici che dicono male delle vie di Dio [...] fino a che non saremo scacciati da quella buona terra verso la quale stiamo andando» (JOHN WINTHROP, A Modell of Christian Charity, 1630)

«Oggi gli occhi di tutti sono davvero su di noi e il nostro governo [...] deve essere come una Città posta sul monte, costruita e abitata da uomini consapevoli della fiducia accordata loro e delle loro grandi responsabilità. Perché noi nel 1961 stiamo intraprendendo un viaggio non meno rischioso di quello intrapreso dall'Arbella nel 1630» (JOHN F. KENNEDY, Address to a Joint Convention of the General Court of the Commonwealth of Massachusetts, Boston 1961)

«In tutta la mia vita politica ho parlato di una Città che splende sul monte [...] Nella mia mente era una città orgogliosamente posta su un'altura, costruita su rocce e più forte degli oceani, accarezzata dal vento, benedetta da Dio e abitata da gente di tutti i tipi che vive in armonia e in pace» (RONALD REAGAN, Farewell Address to the Nation, 11 gennaio 1989)

«È proprio qui, nelle acque che ci circondano, che è iniziato l'esperimento americano. I primi coloni arrivando sulle coste di Boston, di Salem, di Plymouth, sognavano di costruire una Città posta sul monte. E il mondo stava a guardare, aspettando di vedere se questa improbabile idea chiamata America avrebbe avuto successo» (BARACK OBAMA, University of Massachusetts at Boston Commencement Address, 2 giugno 2006)

3.1. Il mito delle origini

L'immagine neotestamentaria della "città posta sul monte" rappresenta uno degli elementi più significativi del "mito fondante" l'identità nazionale americana, il nucleo centrale di quella complessa struttura narrativa che ha sostenuto e alimentato per più di due secoli la "religione civile americana". Robert Bellah¹ che ha introdotto per primo questa espressione e per primo ha studiato questo fenomeno, così lo definisce: «Con [l'espressione] religione civile mi riferisco a quella dimensione religiosa, che io penso sia presente nella vita di ogni popolo, mediante la quale esso interpreta la propria esperienza storica alla luce di una realtà trascendente». E, riferendosi al fondamento mitico della religione civile americana, puntualizza: «Nell'utilizzare la parola "mito", non intendo suggerire che si tratti di una storia falsa. Il mito non tenta di descrivere la realtà [...] quanto piuttosto di trasfigurarla così da offrire significato morale e spirituale agli individui e alle società»².

Il termine mito, dunque, è qui utilizzato nel senso tecnico della filosofia e sociologia della religione, ovvero, come "narrazione delle origini" che per un popolo e una cultura costituisce una spiegazione dell'esperienza presente, il fondamento del sistema sociale e la giustificazione del significato sacrale o simbolico che si attribuisce a fatti e a personaggi storici. Bisogna sottolineare questo aspetto per evitare equivoci: la cornice in cui si iscrive il "mito" americano è chiaramente biblica, con questo ovviamente non si vuole identificare la narrazione biblica con un mito, e neppure intraprendere un'operazione di "smascheramento" del mito americano nella sua connotazione essenzialmente religiosa, quanto piuttosto indicare la funzio-

¹ R. N. BELLAH, *Civil Religion in America*, in *Daedalus* 96 (1967) 1-21, ora in ID., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper & Row, New York 1970, 168-189.

² R. N. BELLAH, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1992², 3.

ne che l’interpretazione di determinati eventi e fenomeni storici, proiettati e idealizzati sullo sfondo della storia della salvezza cristiana, ha svolto nella formazione dell’autocoscienza nazionale americana, nella definizione del significato e del destino dell’America, dei suoi valori ideali e, spesso, della sua concreta prassi politica.

Mito, dunque, come racconto esplicativo che nel corso del tempo si dilata, assumendo contorni leggendari, e si arricchisce di sfumature interpretative sempre nuove, a seconda delle circostanze storiche in cui viene riproposto e alle quali deve dare forma e significato – nel caso specifico: la migrazione dei primi coloni inglesi e lo stabilirsi della cosiddetta “*New England Way*” puritana; la Rivoluzione e la Guerra d’indipendenza; la Guerra Civile; l’espansione territoriale e la conquista dell’ovest; l’affermazione sulla scena mondiale come superpotenza economica, politica e militare; le due Guerre mondiali; la Guerra fredda e la difesa del sistema democratico occidentale, la lotta contro la multinazionale terroristica e l’ “impero del male”.

L’immagine della “città posta sul monte” era particolarmente cara a Ronald Reagan, che, alla fine della sua presidenza, nel “Discorso d’addio alla nazione”, l’ha esplicitamente indicata come il *leit-motiv* della sua visione politica; ma è stata utilizzata in modo più o meno diretto da molti altri presidenti e uomini politici, in diverse occasioni pubbliche più o meno importanti; anzi, secondo alcuni autorevoli commentatori, essa rappresenta un passaggio rituale, che ogni candidato alla presidenza deve a un certo punto affrontare, e la particolare interpretazione che ciascuno delinea di questo *tòpos* dell’argomentazione politica rappresenta un indicatore attendibile della sua posizione complessiva, della sua “idea” di America.

Già ai primordi di questa tradizione, cioè nel Puritanesimo dell’epoca coloniale, è necessario distinguere la realtà storica dalle sue trasfigurazioni leggendarie e poi ancora accostare tale realtà con le sue innumerevoli interpretazioni. Da questo confronto possono emergere i suggerimenti più importanti circa la natura del presente e dell’evoluzione storica che ne condiziona gli sviluppi. Ma è anzitutto necessario tentare di districare la realtà storica dalle rifrazioni che essa ha proiettato nella coscienza delle differenti generazioni, passando attraverso il prisma delle circostanze storiche. Occorre, cioè, comprendere meglio il significato del “mito” della città posta sul monte e chi erano veramente i Puritani e perché, nonostante tutte le semplificazioni che sono sempre connesse ai cliché, ha un senso ancora oggi dire come Alexis de Tocqueville nel 1835 che «l’intero destino della nazione americana è contenuto nel primo puritano che è sbarcato su queste coste»³.

³ Cfr. S. E. AHLSTROM, *A Religious History of the American People*, Yale University

Due considerazioni permettono di penetrare nel vivo dell'argomento, precisandone maggiormente il contesto.

3.2. La potenza di una immagine

L'immagine della "città posta sul monte" deve la sua straordinaria efficacia evocativa a diversi fattori che attengono al suo significato intrinseco, alle sue possibili amplificazioni in relazione ad altri motivi centrali della narrazione biblica e, infine, alla particolare occasione in cui è stata per la prima volta formulata e proposta nell'ambito della storia americana.

Il primo aspetto riguarda l'idea di una rilevanza – la "città *posta sul monte*" – dovuta a una elezione; una singolarità e una supremazia connesse a un destino particolare di natura trascendente legato ad una precisa vocazione storica – "voi siete la luce del mondo" –, una vocazione e un destino ai quali sono inevitabilmente legati una missione e il senso di un dovere e di una responsabilità di esempio e di testimonianza universali – "così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli" –. È l'idea prettamente biblica che sottende le interpretazioni dell'America come "nuovo Israele", "nazione eletta", "*chosen people*", "*redeemer nation*"⁴.

Questa idea centrale, inoltre, è organicamente collegata ad altri temi biblici fondamentali che ne espandono e rafforzano il significato stabilendo una fitta rete di associazioni che erano e sono assolutamente inequivocabili per le menti finemente sintonizzate sul registro biblico dei Puritani del settecento o degli evangelici moderni. L'elezione particolare è legata a una iniziativa divina, a una *promessa*, che dà origine a un popolo, un popolo al cospetto di Dio – *populus coram Deo* si definivano i Puritani –: è l'originaria promessa ad Abramo nel libro della Genesi, rinnovata a Mosé nell'Esodo, che impone di abbandonare la patria d'origine, la dimora dei padri, che è poi anche terra di menzogna e idolatria, di schiavitù e di oppressione⁵, e indica una "nuova" patria, stabilendo altresì il diritto su una terra, Canaan, la "terra promessa" nella quale il popolo è destinato a prosperare – "Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò. Farò di te un grande popolo e ti benedirò [...] Alla

Press, New Haven-London 1972, 123, 344-350; P. MILLER, *The Puritan Way of Life*, in *Puritanism in Early America*, ed. by G.M. Waller, Heath and Co., Lexington 1950, 12; S. BERCOVITCH, *The Puritan Origins of the American Self*, Yale University Press, New Haven-London 1975.

⁴ Cfr. AHLSTROM, *A Religious History*, 7.

⁵ Cfr. M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, tr. it. di M. D'Alessandro, Feltrinelli, Milano 2004, 11-34.

3. “The City upon a Hill”: il puritanesimo e le origini del mito americano

tua discendenza io darò questo paese” (Genesi, 12, 1, 7). “Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto [...] Sono sceso per liberarlo dalla mano dell’Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele” (Esodo, 3,7-8). Nell’ambito della pratica esegetica tipologica, nella quale i Puritani erano veri maestri, Abramo e Mosè non sono che prefigurazioni o “tipi” del modello fondamentale e definitivo, Gesù Cristo, nel quale la promessa della liberazione si compie totalmente nella instaurazione del nuovo popolo cristiano e del regno di Dio sulla terra; ecco che i temi veterotestamentari si intrecciano non solo alla narrazione evangelica, ma anche e soprattutto alla promessa escatologica del libro dell’Apocalisse di una nuova creazione, “un nuovo cielo e una nuova terra”, di una nuova e definitiva patria, la vera città posta sul monte, la nuova Gerusalemme che scende “dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo” (Apocalisse, 21, 1-2). La vocazione implica, d’altra parte, una risposta; all’iniziativa divina corrisponde un’iniziativa dell’uomo che deve “uscire” dalla sua terra, fuggire dalla corruzione di Babilonia – “Uscite, popolo mio, da Babilonia per non associarvi a suoi peccati” (Apocalisse, 18, 4) – e intraprendere un cammino di liberazione, un “esodo” carico di speranza, ma anche irto di difficoltà e prove, verso una terra promessa alla quale si accede solo attraverso il deserto, la “wilderness”, terra di desolazione e di morte, terra di privazione, di conflitti e di tentazione: “il territorio del diavolo”, secondo l’espressione di uno dei più illustri rappresentanti dell’*intelligentsia* del New England puritano, Cotton Mather. Anche in questo caso i temi veterotestamentari della Genesi e dell’Esodo si sovrappongono a quelli del Vangelo e del Libro dell’Apocalisse: Gesù all’inizio della sua missione è tentato dal diavolo nel deserto, dove ha digiunato per quaranta giorni, e dove Israele ha vagato per quarant’anni dopo la fuga dall’Egitto; la donna vestita di sole della visione apocalittica, dopo aver partorito il figlio, fugge nel deserto “ove Dio le aveva preparato un rifugio perché vi fosse nutrita” (Apocalisse 12, 6). Infine la promessa di Dio e la speranza dell’uomo, la chiamata divina e la risposta umana, sono unite e sancite da un patto, da una alleanza, *covenant*, che riguarda ogni singolo individuo e tutto il popolo nel suo insieme, e dalla fedele osservanza del quale dipende la realizzazione della promessa, la felicità del singolo e la prosperità del popolo. È il patto originario di Dio con il primo uomo, Adamo, infranto dal peccato originale – quello che i Puritani chiamavano “*covenant of works*” –, nuovamente offerto ad Abramo (Genesi, 17) – “*covenant of faith*” –, rinnovato con Mosè sul Sinai e sancito dal Decalogo e dalla lunga serie di prescrizioni del Codice dell’Alleanza (Esodo, 19-31), e portato al compimento definitivo da Cristo, attraverso il sacrificio della

Croce – “*covenant of grace*” –. La nozione di patto è fondamentale nella visione dei Puritani, che si definivano “popolo del patto”, *covenant people*, e che ne fecero la chiave di volta della loro complessa e articolata costruzione teologica, morale, sociale e politica.

È quasi superfluo sottolineare il potere persuasivo di questa complessa struttura narrativa e le possibilità che essa offriva ai primi coloni di interpretare la loro impresa nelle sue motivazioni e in ogni suo passaggio. A un certo livello l'idea stessa di un “Nuovo Mondo”, come da subito venne definito il continente americano, offriva una riserva pressoché inesauribile di riferimenti simbolici per interpretare «il significato dell'America prima ancora della fondazione degli Stati Uniti»⁶, un significato che, come nota ancora Bellah, non è andato smarrito, anzi si è rafforzato con la fondazione della nuova repubblica. Questa idea si lega inestricabilmente a un altro “mito”, in questo caso uno dei miti fondanti della cultura moderna occidentale, quello dello “stato di natura”, della condizione originaria dell'umanità prima del “contratto sociale”, nelle diverse versioni che l'incipiente tradizione filosofico-politica liberale stava alacremente elaborando: quelle più ottimistiche di stampo lockiano o rousseauiano e quella decisamente più pessimistica fornita da Hobbes. Non a caso Locke nel suo Secondo Trattato sul Governo afferma: «In the beginning all the world was America»⁷. La novità cui allude questa espressione non è semplicemente la novità della scoperta geografica, ma una novità in senso più antico e radicale, religioso e metafisico, “newness from the hands of God”, la novità dell'ultimo residuo della creazione incontaminata, con tutte le sue possibilità inesplorate e con tutta la sua violenza primordiale. Il senso di “esser nuova” è innocente, contrapposto all'Europa vecchia e decadente, il senso di non avere un passato e una tradizione, percepita come condizione ambivalente, ora con orgoglio ora con nostalgia, ma sempre in modo piuttosto ossessivo, il senso di apertura al futuro, di infinite possibilità di libertà, che può anche significare sradicamento e isolamento, tutto questo fa parte in maniera inestirpabile dell'*American mind*, dell'autocoscienza americana e costituisce un fattore che qualifica in modo decisivo la pretesa di essere una “città posta sul monte”, un faro della civiltà mondiale. Non bisogna poi dimenticare che la realtà del “Nuovo Mondo” aveva fatto ingresso sulla scena della storia, con una coincidenza che i Puritani consideravano frutto della provvidenza divina, quasi contemporaneamente a un'altra grande “novità”: la Riforma Protestante. La Riforma, iniziata come rinnovamento della

⁶ BELLAH, *The Broken Covenant*, 4-5.

⁷ Cfr. P. LASSLET, *Locke's Two Treatises of Government. A Critical Edition with Introduction and Notes*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, 319.

3. “The City upon a Hill”: il puritanesimo e le origini del mito americano

Chiesa, implicò, soprattutto nel movimento puritano, anche una tensione al rinnovamento individuale, non solo del clero, ma anche dei laici, e una attesa di rinnovamento globale che assunse toni decisamente millenaristici. Non possono sfuggire le connessioni di significato tra l'intensificata tensione al rinnovamento portata dalla Riforma e la scoperta e la migrazione nel “Nuovo Mondo”: la novità dell'America non è solo quella dell'Eden primordiale, ma la novità di una rigenerazione, o almeno della possibilità di rigenerazione, offerta da Dio al suo popolo. In ogni caso tali connessioni erano del tutto ovvie e convincenti per i coloni Puritani, che furono portati a caricare il loro “passaggio del Mar Rosso” attraverso l'Atlantico, e la stessa definizione prima dell'America coloniale e poi, più enfaticamente, dell'America repubblicana, di significati escatologici e millenaristici che da allora non sono mai venuti meno.

Giungiamo così all'ultimo aspetto, la circostanza particolare in cui per la prima volta l'immagine della “città posta sul monte” venne utilizzata: si tratta di un discorso, o meglio, di un “sermone laico”, intitolato “*A Modell of Christian Charity*” e pronunciato da John Winthrop (1588-1649), leader della migrazione puritana del 1630 e in seguito, per molti anni, governatore della Massachusetts Bay Colony. Gli storici non sono concordi nell'indicare il momento preciso in cui tale discorso fu pronunciato: secondo una tradizione consolidata, accettata da diversi studiosi⁸, Winthrop lo pronunciò sulla tolda della nave ammiraglia della spedizione, l'Arbella, poco prima dello sbarco sulla costa del Nuovo Mondo, a Salem, nel giugno del 1630. In effetti, però, non restano tracce di questo evento nei documenti dell'epoca e neppure nei diari di Winthrop⁹. Secondo altri storici Winthrop potrebbe aver pronunciato il suo sermone non all'arrivo, bensì alla partenza in una chiesa del porto inglese di Southampton¹⁰; anche in questo caso, tuttavia, le cronache dell'epoca non fanno cenno della sua orazione, mentre ricordano il sermone che John Cotton (1585-1652) dedicò a quell'occasione scegliendo un argomento molto significativo: “*Il diritto divino a occupare la terra*”. In ogni caso, il sermone di Winthrop, che ci è giunto nella forma di un manoscritto non autografo, è un esempio eccellente della classica argomentazione puritana, rigorosamente impostato secondo i canoni della logica ramista che rimodella lo schema della *quaestio* medievale e conserva

⁸ Cfr. J. G. MOSELEY, *John Winthrop's World*, The University of Wisconsin Press, Madison 1992, 42.

⁹ Cfr. P. NASO, *Come una città sulla collina. La tradizione puritana e il movimento per i diritti civili negli Usa*, Claudiana, Torino 2008, 23.

¹⁰ Cfr. F. BREMER, *John Winthrop: America's Forgotten Founding Father*, Oxford University Press, Oxford 2003, 174.

le tracce evidenti della formazione giuridica del suo autore, oltre che della sua ardente pietà puritana, intensamente biblica. Soprattutto nella sua parte conclusiva, che inizia con l'affermazione "Thus stands the cause between God and us. We are entered in a covenant with him for this work. We have taken out a commission", il sermone di Winthrop condensa ed esprime in maniera straordinaria tutti gli elementi principali del "mito" americano delle origini, imprimendogli il suo indelebile sigillo puritano. In esso troviamo un esempio di quello che Hanna Arendt definiva "un inizio che contiene in sé il suo principio"; così, per Perry Miller: «In relazione al tema principale dell'*American mind*, l'essere sempre di fronte alla necessità di una decisione, Winthrop sta alle origini della nostra coscienza»¹¹. Dopo aver introdotto l'idea centrale di *covenant* per definire il significato della migrazione nel Nuovo Mondo, Winthrop prosegue ricordando che solo l'osservanza di tutte le sue clausole potrà garantire il favore divino e stornare il pericolo del fallimento dell'impresa, che egli prospetta nei toni dell'anatema, della maledizione biblica – "the Lord will surely break out in wrathe against us, be revenged of such a perjured people and make us know the price of the breache of such a Covenant [...] till wee be consumed out of the good land wither wee are going". Delinea poi brevemente e con grande efficacia l'idea di una comunità strettamente unita (*knitt together*) dai vincoli dell'amore fraterno e della carità, una comunità che per questo rappresenta un esempio, un modello sul quale sono puntati gli occhi di tutte le genti. Winthrop probabilmente pensava soprattutto alla madrepatria, alla Chiesa Stabilita inglese, che ai suoi occhi e a quelli dei Puritani aveva tradito i principi della Riforma e si era ridotta a un ruolo non molto diverso da quello della aborrita Chiesa Cattolica. La città posta sul monte è quindi l'esempio dell'autentica società cristiana, fondata sul modello biblico secondo gli ideali del Protestantismo Calvinista o Riformato; la "scommessa" di Winthrop e dei suoi compagni era quella di mostrare la possibilità di realizzazione storica di questa comunità del patto. Il discorso si conclude, infine, con l'esortazione di Mosè al popolo, prima dell'ingresso nella terra promessa, come è riportata nel capitolo 30 del Deuteronomio: "Scegliamo dunque la vita, perché noi viviamo e la nostra discendenza, obbedendo alla Sua voce e aderendo a lui. Poiché Egli è la nostra vita e la nostra prosperità". Questa conclusione non è solo un abbellimento retorico, ma è estremamente significativa: come osserva Perry Miller, fin dalle origini pone l'America di fronte alla necessità di una decisione, di una scelta: l'elezione può essere un destino, ma l'essere all'altezza di questo destino, l'essere fedeli al patto e mantenere la propria identità, dipende sempre da

¹¹ P. MILLER, *Nature's Nation*, Harvard University Press, Cambridge 1967, 6.

una decisione, da una azione consapevole e volontaria dei singoli e di tutto il popolo. Questa è una caratteristica della democrazia americana che spesso è difficile cogliere nel suo significato più profondo, ma che senza dubbio è parte dell’eredità puritana.

Non si può fare a meno di notare che questo manifesto originario dell’identità americana presenta alcune caratteristiche che lo rendono per lo meno sorprendente. Anzitutto l’ideale cui si ispira e la visione socio-politica che ne emerge, lungi dall’essere individualisti, sono fortemente comunitari, le “clausole” del patto richiedono che i singoli esercitino pienamente non solo le virtù della reciprocità (giustizia, misericordia, mitezza, gentilezza, pazienza e generosità), ma che sacrificino i loro interessi individuali, persino le loro proprietà, “per sovvenire alle necessità degli altri [...] avendo sempre davanti agli occhi la nostra causa e la nostra comunità [...] come membra di un solo corpo”. Il pronome che ricorre costantemente è “noi”; non una volta in tutto il discorso si fa cenno ai diritti del singolo individuo, anzi, gli interessi puramente individuali sono indicati come un ostacolo da superare; non una volta in tutto il discorso vengono pronunciate le parole “libertà”, “eguaglianza”, “democrazia”. Il tema della libertà religiosa e politica era presente nelle intenzioni dei coloni puritani, ma in un senso molto diverso da quello che oggi gli viene attribuito. In senso politico la libertà non era un fine, semmai un mezzo, ma il suo senso più profondo era di natura religiosa e si identificava con l’idea di liberazione dalla morte, dalla schiavitù del peccato, la liberazione che l’eletto sperimenta nella conversione e che non implica in nessun modo una fuga dai legami e dalle responsabilità sociali, al contrario si realizza solo istituzionalizzandosi, per così dire, nel patto di alleanza, con tutte le obbligazioni che esso comporta. Il concetto di democrazia era estraneo alla mentalità dei Puritani del sei-settecento, a parte qualche rara eccezione¹², e anche in questo caso la visione congregazionalista dei Puritani del New England era strettamente legata a specifiche categorie teologiche ed ecclesiologiche, che solo indirettamente e in seguito a notevoli mutazioni possono essere considerate le radici della democrazia americana. Lo stesso vale per l’idea di eguaglianza, che era accettata solo in una accezione molto ristretta di natura teologica: l’eguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio e di tutti i discendenti di Adamo nel peccato. Anzi, Winthrop inizia il suo discorso proprio riaffermando l’origine divina di una struttura sociale fortemente gerarchica e fondata sui privilegi – “God almighty in His most holy and wise providence, hath so disposed of the condition of mankind, as in all times some must

¹² Cfr. P. MILLER, *Thomas Hooker and the Democracy of Connecticut*, in *Errand into the Wilderness*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1956, 16-47.

be rich, some poor, some high and eminent in power and dignity; others mean and in submission”.

Il problema a questo punto è quello di comprendere l'evoluzione storica e culturale che ha permesso di adattare la forma del discorso di Winthrop e il senso della “eccezionalità” americana che esso trasmette, ai contenuti gradualmente sempre diversi della religione civile americana: da quella che Mark Noll ha definito la “sintesi americana” del primo ottocento, «un composto di religione Protestante evangelica, di ideologia politica repubblicana e di etica del senso comune»¹³, fino alla nuova religione mondana che incarna il modello liberale e individualistico dell'epoca post-protestante, un complesso di capitalismo, utilitarismo e scientismo, definito dall'utopia di un totale controllo tecnico della realtà al servizio della libertà, intesa come piena e non coartata espressione degli interessi individuali¹⁴. Ma l'aspetto che occorre a questo punto sottolineare e che permette di introdurre la seconda considerazione, è un altro. La concezione che ispira il sermone di Winthrop, la sua visione sociale e politica, è inequivocabilmente religiosa e, anzi, schiettamente teologica e questo legame tra religione e politica, tra riflessione teologica e vita politica, è sicuramente un'altra delle eredità più durature che il Puritanesimo ha trasmesso alla cultura americana. Indubbiamente, come osserva Alistair McGrath, se una America secolarizzata può ancora concepire se stessa «la prescelta fra le nazioni, con le sue istituzioni e i suoi simboli rivestiti di significato quasi divino o sacramentale», le origini di questa idea di un destino nazionale vanno rintracciate «nel passato puritano dell'America che – almeno per alcuni – è ancora presente»¹⁵.

3.3. Religione e politica nella cultura americana

Il legame profondo e vitale che unisce religione e politica nella cultura americana è un fatto che tutti gli osservatori, a partire da Tocqueville¹⁶, non hanno mancato di sottolineare e che in tutti gli osservatori, soprattutto europei, non ha mancato e non manca di produrre sconcerto, se non vera e propria incomprendimento. Il problema del rapporto tra religione e politica nella modernità occidentale e della possibilità di separare la “questione te-

¹³ M. A. NOLL, *America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, Oxford University Press, Oxford 2002, 9.

¹⁴ Cfr. BELLAH, *The Broken Covenant*, XX-XXI.

¹⁵ A. E. McGRATH, *Giovanni Calvino. Il Riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, tr. it. di D. Tomasetto, Claudiana, Torino 2022, 330.

¹⁶ «Al mio arrivo negli Stati Uniti fui colpito anzitutto dall'aspetto religioso del paese» (A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, BUR, Milano 2018, 297).

ologica" da quella politica, non solo nel contesto americano, ma anche per quanto riguarda la storia d'Europa è troppo complesso per essere liquidato in poche battute. Una trattazione molto lucida e penetrante di queste tematiche si può trovare nelle riflessioni di Pierre Manent¹⁷, in particolare la sua tesi che il moderno progetto liberale sia nato non a prescindere da, ma in risposta a un problema teologico-politico. Tuttavia, occorre evitare un fraintendimento: una certa lettura, storica, politica e sociologica, non solo marxista, ci ha abituati a considerare il fenomeno religioso come una sovrastruttura ideologica, una maschera o per lo meno una veste retorica, che nasconde strutture più profonde e fondamentali, motivazioni più reali e concrete. Dietro alle giustificazioni ideali e religiose delle azioni e dei fenomeni storici, tendiamo a ricercare i "veri" moventi, di solito di natura economica o di potere. Senza negare che queste motivazioni siano sempre presenti nelle azioni umane e che, in certe epoche e culture, possano essere addirittura prevalenti, questa lettura appare del tutto unilaterale dal punto di vista culturale e ingiustificata dal punto di vista storico. In ogni caso essa risulta del tutto inadeguata per comprendere la realtà americana ed è causa di pesanti incomprensioni non solo delle origini puritane dell'identità americana, ma anche delle sue successive vicende storiche e politiche. È più che evidente che il potere e la ricchezza, la ricerca del benessere materiale e del successo, sono elementi tutt'altro che trascurabili per comprendere queste vicende, ma è comunque necessario tener conto della «perenne importanza della religione nella vita politica americana e la necessità di comprenderne il profondo significato [...] Ogni volta che i ricercatori hanno studiato seriamente la storia della politica americana, la religione è emersa come un elemento di importanza vitale, per quanto in forme complesse e spesso ironiche»¹⁸. Un esempio lampante di questa ironia è il fatto che la metafora della "città posta sul monte", che ha spesso fornito la giustificazione per una politica americana decisamente aggressiva e imperialistica, si trovi originariamente nel Vangelo nel "Discorso della montagna" di Gesù e sia formulata subito dopo le Beatitudini, nelle quali Egli esalta i poveri in spirito, i miti, i costruttori di pace! Un esempio altrettanto chiaro non solo dell'ironia, ma anche della complessità, è l'atteggiamento ambivalente di amore e odio, attrazione e repulsione, che la cultura americana, almeno dall'Ottocento in poi, ha mantenuto nei confronti dei Puritani, ora idealiz-

¹⁷ Cfr. ad es. P. MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme: Dix leçons*, Calmann-Lévy, Paris 1987; ID., *Modern Liberty and Its Discontents*, ed. and transl. by D. J. Mahoney and P. Senton, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Oxford 1998.

¹⁸ *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the Present*, ed. by M. A. Noll and L. E. Harlow, Oxford University Press, Oxford-New York 2007², 4.

zati come i Padri Pellegrini, fondatori della patria e dei suoi ideali di libertà, uguaglianza, rettitudine e sobria laboriosità, ora deplorati come modelli negativi di ristrettezza mentale, oscurantismo, rigidità morale, fanatismo bigotto¹⁹. Questo duplice e contraddittorio stereotipo, che gli americani accettano come le due facce della stessa medaglia²⁰, dice qualcosa di molto profondo a proposito della complessità della realtà religiosa dell'America coloniale e del suo rapporto con il mito americano, in particolare per ciò che riguarda il tema della libertà, della tolleranza e del pluralismo. I Puritani non sono certo stati la prima e l'unica comunità religiosa a insediarsi nel nuovo continente. Anche se certamente il Puritanesimo ha rappresentato il fattore più "cospicuo, coerente e fecondo" nel determinare la mentalità e civiltà americane²¹, l'esperienza religiosa americana è stata fin dalle origini pluralista. Fin dall'inizio, nelle colonie americane vi furono stanziamenti significativi di varie forme di cristianesimo, soprattutto protestante, che si distinguevano anche per l'origine nazionale ed etnica degli emigranti²². Gli storici oggi tendono a sottolineare questo pluralismo per sfatare il mito

¹⁹ Furono soprattutto gli intellettuali della seconda metà dell'ottocento, quali Oliver Wendell Holmes, Harriet Beecher Stowe, Samuel Clemens, e Nathaniel Hawthorne a diffondere la leggenda nera del "fiery Puritan" in cui l'indignazione morale verso un sistema teologico concepito come un efficiente "strumento di tortura mentale", si mescola con il risentimento e la ribellione verso l'eredità spirituale puritana sentita ancora incombente, come il fantasma di un passato difficilmente esorcizzabile.

²⁰ Cfr. J. M. MURRIN, *Religion and Politics in America from the First Settlers to the civil War*, in *Religion and American Politics*, 23.

²¹ Cfr. P. MILLER, *The Puritan Way of Life*, in *Puritanism in Early America*, 1950, 4.

²² Nelle colonie del sud (Virginia, Georgia, Carolina) soprattutto gli Anglicani; più a nord, nel New England (Bay Colony, Massachusetts, Connecticut, New Hampshire) soprattutto Congregazionalisti e nelle Middle Colonies (New York, Pennsylvania, Delaware) c'era maggiore varietà: oltre alle già citate confessioni, e ai Presbiteriani, anche riformati olandesi, quaccheri, battisti, settari. Rodhe Island rappresenta un caso a sé, perché fin dalla sua fondazione ad opera di Roger Williams si ispirò ai principi della libertà di religione e di tolleranza. Nelle zone di immigrazione tedesca e svedese (Midwest) più tardi si stanzieranno i Luterani. La presenza dei Cattolici è legata soprattutto alla grande immigrazione irlandese e poi italiana del secolo XIX, anche se fin dall'inizio vi erano stati stanziamenti di cattolici: le missioni francescane spagnole sulla costa est (California) e a sud (New Mexico, Arizona) o alle missioni gesuitiche francesi nelle zone a nord, le zone dei grandi laghi e tra le nazioni indiane. Anche tra le colonie inglesi, il Maryland registra una presenza di cattolici. Erano cattolici George Calvert lord of Baltimore e il figlio Cecil iniziatori della colonizzazione di questa terra sotto gli Stuart; nonostante ciò, fin dall'inizio, il cattolicesimo fu più che altro tollerato in Maryland e questa tolleranza venne meno quando la colonia passò più direttamente sotto il controllo della corona inglese nel 1691.

3. “The City upon a Hill”: il puritanesimo e le origini del mito americano

di una origine totalmente puritana degli Stati Uniti. Tuttavia, bisogna notare che tale pluralismo era più un dato di fatto che una situazione positivamente acquisita. Le varie colonie tendevano a essere religiosamente isolazioniste ed erano caratterizzate da diverse “chiese stabilite”. In linea teorica, l’unica chiesa stabilita, cioè ufficialmente sostenuta dalla corona inglese, era quella Anglicana, ma per vari motivi essa ebbe vita difficile anche nelle colonie in cui era dominante. Le colonie che formavano il New England puritano nascevano proprio in opposizione all’idea di *establishment* e furono sempre ostili e insofferenti nei confronti dell’anglicanesimo, resistendo a lungo alla penetrazione della Chiesa Anglicana, anche quando, dopo il 1688, con la trasformazione della colonia in Provincia, la corona inglese ne impose la presenza. Ancor più ostili erano nei confronti delle sette come i Battisti – il Battismo fino al 1718 fu considerato *religio illicita* – e i Quaccheri, che vennero duramente perseguitati. Pur essendo stati a loro volta costretti a lasciare la madre patria per sfuggire alla persecuzione religiosa, o, per lo meno, per poter vivere più liberamente la loro fede, non consideravano ciò un motivo per essere tolleranti nei confronti di altri protestanti, e tanto meno di cattolici o ebrei. Anzi consideravano l’idea stessa di tolleranza un’eresia abominevole. Come ebbe a dire Nathaniel Ward (1578-1652), l’unica libertà concessa in New England ai dissidenti religiosi era quella di starsene alla larga²³. Nel 1681 un gruppo di Battisti di Charlestown presentò una protesta al governò della Bay Colony, facendo notare che la persecuzione contro di loro era incongruente con le intenzioni dei fondatori del New England. Samuel Willard (1640-1707), pastore della Terza Chiesa di Boston e futuro rettore di Harvard, rispose che evidentemente costoro non avevano interpretato correttamente le intenzioni dei fondatori “che non avevano nulla a che fare con la tolleranza, anzi erano suoi nemici giurati”. Roger Williams (1603-1684), che aveva apertamente sostenuto la libertà di pensiero e di religione, fu considerato un eretico, processato nel 1635 “per dottrine pericolose ed erronee” ed espulso dal Massachusetts. I Puritani, insomma, non erano fuggiti dall’Inghilterra e dall’oppressione della ortodossia anglicana per affermare la libertà religiosa e la tolleranza, ma per essere liberi di professare la loro forma di ortodossia. Naturalmente, fin dall’inizio, ciò produsse notevoli tensioni e momenti di crisi nella società coloniale: all’interno dello stesso Puritanesimo congregazionalista si trattava di definire quale fosse l’interpretazione autentica

²³ Ward, emigrato in Massachusetts nel 1634, a causa della “persecuzione” di William Laud, era pastore di Ipswich. Scrisse *The Body of Liberties*, il primo codice scritto di leggi del New England, che venne adottato dalla Massachusetts Bay Colony nel 1641 ed è considerato la prima forma di Costituzione americana.

dell'ortodossia e le dispute teologiche tra i sostenitori delle diverse interpretazioni hanno avuto sempre decisive implicazioni sociali e politiche²⁴. La stessa linea ortodossa vincente molto presto, fin dalla seconda generazione, fu costretta ad adottare i cambiamenti necessari per venire incontro alle mutate condizioni religiose e culturali della società coloniale, cedendo terreno a una concezione sempre meno integrale della comunità dei Santi, come l'aveva concepita Winthrop. Così dovette accettare la distinzione tra l'appartenenza alla chiesa e la franchigia, o diritto di voto nelle assemblee pubbliche; in seguito, nel 1662, fu costretta a legittimare il compromesso dell'*Half-way covenant*, il patto a metà, che ammetteva nella comunità anche i non eletti, non rigenerati, concedendo ai loro figli il "diritto" al battesimo. Da ultimo, come ho detto, dovette accettare il mutamento di regime istituzionale, da colonia relativamente indipendente a provincia della corona, sottoposta a un controllo molto più pesante, e sempre mal sopportato, soprattutto per quello che riguardava il problema delle tasse. In ogni caso, di fatto fino alla metà del Settecento nelle colonie del New England e in quelle del sud, dove complessivamente era stanziato circa il 63 per cento della popolazione totale delle colonie, la libertà religiosa subiva molte più restrizioni che in Inghilterra²⁵. Il congregazionalismo rappresentò nel New England una sorta di chiesa stabilita, *New England Way* o *Standing Order*, e lottò per mantenere il suo predominio e la sua integrità; anche dopo la Rivoluzione, il Massachusetts fu l'ultimo stato ad allinearsi con i dettami costituzionali, attuando il *disestablishment of religion* solo nel 1833. Da questo punto di vista, per comprendere i successivi sviluppi della società americana, non si può considerare solo il Puritanesimo come un fenomeno isolato, ma in quanto inserito dialetticamente in un contesto storico, religioso, culturale e politico, entro il quale si trovò a interagire con altre realtà e tradizioni. La questione è ulteriormente complicata dal fatto che già nel periodo prerivoluzionario il Puritanesimo, e più in generale le diverse chiese Protestanti, non erano più gli unici rappresentanti dei valori e degli ideali americani, ma esistevano già interpretazioni alternative della "città posta sul monte". John Murrin elenca almeno sei "sistemi di valore" che si contendevano il campo e l'adesione dei futuri cittadini americani: l'ortodossia calvinista, il moralismo anglicano, l'umanesimo civico, il liberalismo classi-

²⁴ Cfr. J. KNIGHT, *Orthodoxies in Massachusetts: Rereading American Puritanism*, Harvard University Press, Cambridge 1994,

²⁵ «A poco più di mezzo secolo di distanza dalla stesura del Bill of Rights, un osservatore attento difficilmente avrebbe potuto cogliere nella maggior parte delle colonie americane molto che giustificasse su base popolare l'attiva separazione tra chiesa e stato proclamata dal Primo Emendamento» (MURRIN, *Religion and Politics in America*, 25).

3. "The City upon a Hill": il puritanesimo e le origini del mito americano

co, il radicalismo alla Tom Paine, l'illuminismo scozzese del *moral sense* e dei filosofi del senso comune, nonché tutte le loro possibili commistioni²⁶. Bellah, più sinteticamente, individua tre alternative fondamentali: il Puritanesimo, l'umanesimo repubblicano o umanesimo civico di stampo classico nella sua versione modernizzata, alla Montesquieu, e l'utilitarismo individualista liberale²⁷. L'incontro-scontro di queste tradizioni diverse, eppure originariamente collegate da profondi legami, le modificazioni dovute agli influssi reciproci e alla pressione degli eventi storici, nell'ampio spazio che il "vuoto istituzionale" dell'America coloniale offriva alle possibilità di esperimenti socio-culturali e religiosi²⁸, è alla base della sintesi americana, o delle diverse sintesi che nel corso della storia hanno definito il profilo della civiltà americana. La realtà americana è stata profondamente influenzata dal Protestantismo puritano del Seicento, di matrice calvinista ed europea, ma questo, a sua volta, ha subito l'impatto della realtà americana, che gli ha impresso un'evoluzione i cui esiti, già nella seconda metà del Settecento e poi, soprattutto, dall'Ottocento in poi, con i Risvegli e l'affermarsi del Movimento evangelico, differenziano in maniera significativa il Protestantismo americano, non solo da quello classico dei primi riformatori, ma anche da gran parte del Protestantismo europeo moderno²⁹. Il Puritanesimo è, quindi, una costante fondamentale per comprendere la cultura e la società americane moderne e contemporanee, ma non come elemento statico, inerte, di cui isolare tracce o i residui allo stato puro, ma come elemento dinamico, attivo di una sintesi più ampia. In questo senso, se da un lato è vero quello che ha osservato John Murrin, che, cioè, «a differenza del Protettorato di Oliver Cromwell, la New England Way sopravvisse abbastanza a lungo da mettere a nudo le tensioni e le contraddizioni inerenti al Puritanesimo in quanto tale»³⁰, da un punto di vista più ampio, giustificato dalla posizione che oggettivamente l'America detiene oggi, a tutti i livelli, sulla scena mondiale, i rapporti complessi che la cultura americana mantiene con la tradizione puritana rappresentano una chiave molto importante per comprendere il ruolo svolto dal Protestantismo Riformato o Calvinista nella formazione della civiltà occidentale moderna in alcuni suoi aspetti fondamentali³¹. A questo proposito Alister Mc Grath sottolinea molto acu-

²⁶ Cfr. *ibid.*, 30-32.

²⁷ Cfr. BELLAH, *The Broken Covenant*, 1-35.

²⁸ Cfr. MURRIN, *Religion and Politics in America*, 27.

²⁹ Cfr. NOLL, *America's God*, 7-13; ID., *The Work We Have to Do: A History of Protestants in America*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002.

³⁰ MURRIN, *Religion and Politics in America*, 27.

³¹ Cfr. MCGRATH, *Giovanni Calvino*, 281-332.

tamente la tendenza latente del calvinismo ad un approccio profano, tendenza dovuta al «fallimento nel conservare una corretta dialettica tra Dio e mondo [che] conduce inevitabilmente a smarrire il divino nel secolare»³². A causa di tale fallimento, che rappresenta certamente una delle contraddizioni interne del Puritanesimo, alle quali accennava Murrin³³, «le strutture e i valori morali, economici, sociali e politici del calvinismo, per quanto solidamente *fondati* sulla teologia, potevano essere facilmente separati da quei fondamenti teologici ed ottenere un'esistenza autonoma. L'emancipazione di tali strutture e valori dalla stessa fede, mediante un processo di erosione culturale, è uno degli aspetti più significativi della recezione ed assimilazione del calvinismo da parte del mondo occidentale, soprattutto nel nord America»³⁴. Complessità e ironia sono, dunque, i due termini da tenere sempre presenti in una analisi dei rapporti tra religione e politica in America.

³² *Ibid.*, 283.

³³ Cfr. anche GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 53-55.

³⁴ McGRATH, *Giovanni Calvino*, 283-284.

PARTE III

JONATHAN EDWARDS

JONATHAN EDWARDS E IL SUO TEMPO

Gli studiosi sono generalmente concordi nel collocare la fine dell'epoca puritana in senso stretto intorno alla seconda metà del Settecento. Non si è trattato, in realtà, di un epilogo brusco e definitivo, piuttosto di un declino lento e inarrestabile, un crepuscolo che ha illuminato ancora per lungo tempo l'orizzonte religioso e culturale americano, producendo bagliori di straordinaria intensità soprattutto nel pensiero di Jonathan Edwards. Inoltre, la tradizione puritana ha lasciato una traccia indelebile nella cultura americana anche quando la sua struttura teologico-dottrinale si è dissolta. Non è sempre facile distinguere gli elementi genuinamente riconducibili a tale tradizione dal punto di vista storico dalle concrezioni quasi mitologiche che le diverse interpretazioni dell'identità americana hanno prodotto nel corso del tempo, ma se il giudizio di Tocqueville, secondo cui l'intero destino della nazione americana è contenuto nel primo puritano che è sbarcato sulle sue coste, può oggi apparire eccessivo, senza dubbio il puritanesimo ha rappresentato il fattore «più cospicuo coerente e fecondo nella formazione dell'*american mind*»¹. Tuttavia si può dire che già prima della Rivoluzione, quindi prima della nascita effettiva degli Stati Uniti, il complesso sistema teologico, religioso, culturale, politico e sociale che i coloni congregazionalisti e presbiteriani avevano stabilito sulle coste nord-orientali del nuovo continente, il *New England Way*, era entrato in una fase di crisi profonda e di radicale trasformazione, crisi e trasformazione che la conquista dell'indipendenza e il nuovo assetto nazionale hanno indubbiamente contribuito ad alimentare. I fattori che hanno determinato questo processo sono molteplici e complessi, dal punto di vista religioso, speculativo e teologico. Possiamo considerarne soprattutto tre: il diffondersi del razionalismo deistico illuminista, l'accentuarsi delle tendenze pietistiche del puritanesimo, legate ai movimenti di risveglio e alla nascita del movimento evangelico, e il pensiero di Edwards.

¹ P. MILLER, *The Puritan Way of Life*, in *Puritanism in Early America*, ed. by G. M. Waller, Heath and Co., Lexington 1950, 4.

1.1. Il razionalismo illuminista

Quello che tra la fine del Seicento e i primi decenni del Settecento si era presentato solo come un razionalismo moderato, il *catholick free thinking* dei latitudinari inglesi e dei Platonici di Cambridge, che accentuavano l'elemento razionale della religione, propendevano per una lettura critica della Scrittura e affermavano che la legge morale non si fonda solo sulla volontà divina, ma sulla natura immutabile delle cose, nella seconda metà del Settecento si trasforma in un attacco diretto e radicale contro la dottrina cristiana nel suo complesso. Il deismo illuminista non si limitava più a criticare certi aspetti del dogma, ma gli stessi fondamenti del pensiero cristiano, "lo scandalo della particolarità della Rivelazione", cioè l'affermazione che il significato ultimo della realtà possa identificarsi con una particolare realtà storica, la persona e l'opera di Gesù Cristo. La ragione umana, misura ultima della verità, anche religiosa, viene coerentemente applicata alla rivelazione biblica per eliminare tutto ciò che non rientra nei limiti da essa fissati, esprimendosi anzitutto nella critica ai miracoli, alle profezie, cioè alle "prove del cristianesimo", e ai dogmi, in particolare a quello trinitario. Il risultato di questa operazione fu la condanna del Cristianesimo storico nel suo complesso, in quanto superstizione che deve essere sostituita dalla pura religione naturale, razionale ed etica².

L'orientamento razionalista che, nella madrepatria inglese si era affermato anche in seno alla Chiesa Anglicana, con conseguenze religiose e filosofiche di vastissima portata, iniziò a penetrare nella cittadella puritana delle Colonie nella prima metà del Settecento in varie forme che, tuttavia, vennero inizialmente etichettate con l'appellativo comune di "Arminianesimo", e attraverso due canali principali, uno maggiormente legato alla religiosità popolare, l'altro più decisamente intellettuale e "filosofico". Nel primo senso si può condividere il giudizio del Goen, secondo cui l'Arminianesimo nel New England della prima metà del XVIII secolo, ha solo un tenue legame con specifiche posizioni teologiche, presentandosi piuttosto come «un sentimento di crescente fiducia nella capacità dell'uomo di guadagnarsi il favore divino con i suoi sforzi. Era, secondo la definizione di Thomas A. Schafer, "una varietà autoctona americana di [affermazione della] autosufficienza umana che si esprimeva ancora nelle forme della

² Per un'ampia trattazione dell'argomento si veda M. SINA, *L'avvento della ragione*, Vita e Pensiero, Milano 1976 e, per quanto riguarda l'ambito americano, C. WRIGHT, *The Beginning of Unitarianism in America*, Beacon Press, Boston 1955 e H. F. MAY, *The Enlightenment in America*, Oxford University Press, New York 1976; GOEN, *Editor's Introduction*, in *WJE* 4, 1-18.

Teologia del Patto”»³. In secondo luogo, questa forma di incipiente moralismo trovava un corrispettivo nella tendenza della classe colta clericale a sottolineare sempre di più gli aspetti pratici ed etici della religione a scapito di quelli dottrinali e metafisici⁴, lasciando così in ombra quei dogmi tradizionali che, sebbene non venissero ancora apertamente criticati, erano ormai considerati inaccettabili da un punto di vista etico e razionale. A questo livello il diffondersi della “nuova moda teologica”, moderatamente razionalista, costituiva l’avanguardia della penetrazione di un pensiero ben più radicale⁵. E se nel 1726 Cotton Mather poteva dire di non aver trovato un solo Arminiano tra i ministri di duecento chiese del New England e ancora una decina d’anni più tardi, salvo rare eccezioni, nessuno professava apertamente dottrine eterodosse, le opere dei pensatori latitudinari e deisti inglesi come John Tillotson, Samuel Clarke, Isaac Barrow, Daniel Whitby, Thomas Chubb e John Taylor, iniziavano a circolare e a fare scuola⁶. Di fatto, Jonathan Edwards non è il solo in questo periodo a lamentare un preoccupante diffondersi dello “schema arminiano”, soprattutto tra i ministri più giovani, ma anche tra i membri di chiesa e più in generale tra il popolo, che oltre a manifestare lo scarso fervore religioso che i puritani erano soliti definire *carnal frame* o *carnal security*, dimostrava di possedere per lo più una concezione del fondamento della giustificazione e delle dinamiche della

³ GOEN, *Editor's Introduction*, in *WJE* 4, 10.

⁴ Cfr. *ibid.*, 17.

⁵ «L’Arminianesimo [...] stava infiltrando il New England come prima fase della teologia dell’Età della Ragione [...] era talvolta alleato con il Latitudinarianesimo, più spesso con il deismo e il moralismo, persino con l’Arianesimo [...] I deisti sia moderati, sia radicali – da John Locke a Matthew Tindal – trovavano un terreno comune nella diffidenza nei confronti di ogni forma di misticismo, e i razionalisti Arminiani condividevano questa diffidenza. La teologia arminiana [...] era in gran parte un tentativo di fornire una spiegazione razionale del rapporto tra Dio e l’uomo, in reazione al Dio totalmente incomprensibile dei Calvinisti più rigidi» (D. ELWOOD, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, Columbia University Press, New York 1960, 37).

⁶ Cfr. GOEN, *Editor's Introduction*, in *WJE* 4, 9, 17-18; D. D. HALL, *Editor's Introduction*, in *WJE* 12, *Ecclesiastical Writings*, ed. by D. D. Hall, Yale University Press, New Haven-London 1994, 4-17; CHAMBERLAIN, *Editor's Introduction*, in *WJE* 18, 3-4, 173-174; G. M. MARSDEN, *Jonathan Edwards. A Life*, Yale University Press, New Haven-London 2003, 137-14; T. A. SCHAFER, *Jonathan Edwards on Justification by Faith*, in *Church History* 20 (1951) 55; P. MILLER, *Jonathan Edwards*, The World Publishing Co., Cleveland-New York 1959, 110-111; C. CHERRY, *The Theology of Jonathan Edwards*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1966, 185-202; WRIGHT, *The Beginning of Unitarianism in America*.

conversione che si avvicinava pericolosamente «alla dottrina papista del merito»⁷.

Il senso dell'assoluta eccellenza e sovranità dall'Essere divino e della radicale dipendenza dell'uomo personalmente sperimentata nel peccato e nella grazia, domina l'orizzonte intellettuale e affettivo di Edwards in un'epoca in cui tali dottrine "calviniste" tradizionali cominciavano ad essere messe in questione e a vacillare di fronte ad una nuova "moda teologica" (*a fashionable new divinity*), come egli spesso definisce un'elusiva, quanto incombente "minaccia arminiana". Non è sempre facile ricostruire con precisione la natura e consistenza del fenomeno cui si riferiscono le allusioni di Edwards; i pareri degli storici sono piuttosto discordi nell'identificare l'esatta fisionomia dell'Arminianesimo nel New England dei primi decenni del Settecento. Per alcuni si tratterebbe semplicemente di uno spauracchio agitato retrospettivamente dai sostenitori del Risveglio; per altri esso segnala una polemica endemica con l'anglicanesimo e il crescente timore dei ministri congregazionalisti di fronte allo sfaldarsi del loro compatto sistema teologico-ecclesiale, una crisi dovuta, più che a influssi esterni corruttori, alle tensioni e contraddizioni interne al sistema stesso⁸. Secondo Perry Miller, ad esempio, la crisi indicata come "minaccia arminiana" implica la convergenza di due linee di sviluppo del Puritanesimo: una propriamente inglese, consistente nell'esaurimento progressivo del "dissenso" del XVII secolo e l'altra, americana, consistente nella crisi e nello svuotamento graduale della Federal Theology⁹. Alcune considerazioni si impongono, tuttavia, con una certa evidenza: anzitutto, la polemica contro lo "schema arminiano" costituisce un elemento pressoché costante in tutta la produzione di Edwards, dai primi anni '20, fino ai grandi trattati composti alla fine della sua vita¹⁰. Egli, però, è consapevole di aver raccolto sotto in un'unica definizione una serie di posizioni abbastanza diverse e non sempre strettamente

⁷ Cfr. J. EDWARDS, *Justification by Faith Alone*, in *WJE* 19, *Sermons and Discourses 1734-1738*, ed. by M. X. Lesser, Yale University Press, New Haven-London 2001, 238.

⁸ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 31-33.

⁹ MILLER, *Jonathan Edwards*, 109, 113.

¹⁰ In particolare *Freedom of the Will* e *Original Sin*. Edwards collega alla polemica anti-arminiana persino la controversia con la sua congregazione che porterà al suo allontanamento da Northampton. Gerald McDermott ha argomentato in maniera persuasiva che l'intera produzione di Edwards può essere letta come uno sforzo sistematico di rispondere agli attacchi del deismo contro l'ortodossia cristiana. Cfr. G.R. McDERMOTT, *Jonathan Edwards Confronts the Gods: Christian Theology, Enlightenment Religion, and Non-Christian Faiths*, Oxford University Press, Oxford 2000.

riconducibili all'Arminianesimo in senso proprio¹¹. Più che alle dottrine del teologo olandese Arminius e dei "Rimostranti", che avevano provocato la condanna del sinodo di Dort nel 1619, le preoccupazioni di Edwards si rivolgono al graduale diffondersi di una mentalità "razionalistica" e moralistica che si proponeva in netta alternativa alla concezione "calvinista", in particolare riguardo ai temi dell'elezione, della giustificazione, del rapporto tra morale naturale e grazia e, quindi, della libertà e competenza morale dell'individuo¹².

Per questo motivo, mentre nel corso delle sue riflessioni private Edwards affronta la polemica con il razionalismo arminiano e deista secondo un ampio spettro di problematiche che coprono grossomodo l'intero campo dell'apologetica e della dogmatica, insistendo sugli aspetti più tecnicamente elaborati della tradizione riformata, nei sermoni la sua attenzione si concentra sistematicamente sulla vita religiosa, la vita della fede, e in particolare sui temi della rigenerazione e conversione. Nell'intento di descrivere e comprendere la trasformazione che avviene nel soggetto al momento della conversione, offrendo una sorta di "fenomenologia" dell'esperienza religiosa nel suo momento essenziale ed originario, Edwards si avvale in questo periodo di due modelli teologici fondamentali: il primo, più tradizionale, ma nel contesto, anche più decisamente polemico è quello della giustificazione; il secondo, strettamente collegato al primo e anch'esso riconducibile ad un'antica e prestigiosa tradizione, è quello della morfologia della conversione e della conoscenza spirituale. In questa prospettiva specifica, lo "schema arminiano", secondo Edwards, ponendo «un fondamento diverso alla salvezza umana rispetto a quello che Dio ha posto»¹³, rappresenta una forma di moralismo neo-pelagiano che apre inevitabilmente la strada ad una riduzione razionalistica delle verità fondamentali della rivelazione cristiana, come dimostravano le forti correnti antitrinitarie, ariane e sociniane legate al razionalismo inglese¹⁴. Perciò la sua strategia teologica "costruttiva" si fonda tutta sulla decisa riaffermazione della dottrina trinitaria, in linea con la visione agostiniana propugnata dalla tradizione riformata, e di una concezione della giustificazione e della conversione che ne sottolineava

¹¹ Cfr. *WJE* 1, *Freedom of the Will*, ed. by P. Ramsey, Yale University Press, New Haven-London 1957, 129-130.

¹² Cfr. VALERI, *Editor's Introduction*, in *WJE* 17, 12.

¹³ Cfr. EDWARDS, *Justification by Faith Alone*, in *WJE* 19, 238.

¹⁴ Sulle tendenze antitrinitarie dell'illuminismo e deismo inglese cfr. R. N. STROMBERG, *Religious Liberalism in Eighteenth-Century England*, Oxford University Press, Oxford 1954, 36.

con particolare forza l'aspetto ontologico, anch'esso strettamente connesso alla visione trinitaria, piuttosto che l'elemento "giuridico" o formale.

1.2. I Movimenti di Risveglio

Il razionalismo deista non è il solo movimento all'opera nel Settecento, ad esso si affianca e spesso si oppone un'altra grande forza spirituale, il pietismo, un movimento di rinnovamento religioso che fece la sua comparsa nella seconda metà del XVII secolo in Germania, ebbe come centro di irradiazione l'università di Halle con P.J. Spener (1635-1705) e A.H. Franke (1663-1727) e si diffuse in tutta l'Europa protestante. Il pietismo nasce da una esigenza di spiritualità rinnovata in cui si attribuiva grande importanza alla conversione come esperienza interiore caratterizzata da intensa emozione, punto di partenza di una rigenerazione del credente¹⁵. È evidente la profonda affinità tra il movimento pietista europeo e il Puritanesimo anglo-americano. Entrambi si fondavano su una concezione profondamente esperienziale, biblica e missionaria del cristianesimo e si opponevano all'intellettualismo eticizzante che caratterizzava il protestantesimo colto, non solo nelle sue espressioni radicalmente deistiche, ma più in generale come tendenza generale dell'epoca, nella catechesi e nella predicazione, a ridurre il significato del cristianesimo alla sua dimensione morale: Gesù Cristo visto come un maestro di etica, la chiesa come società per l'educazione morale, il culto accetto a Dio ridotto a buona condotta. Di fatto «tra i leaders del Puritanesimo anglosassone si trova il pietismo evangelico nella sua forma classica»¹⁶. I due movimenti, senza mai fondersi completamente, ebbero numerosi contatti e confluirono nel dar origine al cosiddetto Cristianesimo Evangelico. Si tratta di quella corrente o movimento interno al protestantesimo, soprattutto americano, che costituisce una svolta rispetto al protestantesimo classico dei Riformatori e che, estendendosi al di là dei confini strettamente denominazionali, si fonda su alcuni elementi comuni: centralità della conversione, centralità della Bibbia come sorgente assoluta di verità spirituale, attivismo o dedicazione di tutti i credenti al servizio di Dio, che si manifesta soprattutto nell'evangelizzazione (*spreading the word*) e nella missione come tensione a trasformare la società, centralità della croce e del sacrificio di Cristo¹⁷.

¹⁵ GOEN, *Editor's Introduction*, in *WJE* 4, 1-4.

¹⁶ *Ibid.*, 3.

¹⁷ Cfr. M. A. NOLL, *The Rise of Evangelicalism. The Age of Edwards, Whitefield and the Wesley*, vol. 1 di *A History of Evangelicalism*, InterVarsity Press, Downers Grove 2003; D. A. SWEENEY, *The American Evangelical Story*, Baker Academic, Grand Rapids 2005.

Nel mondo anglosassone il movimento evangelico è all'origine di nuovi movimenti di rinascita religiosa come il Metodismo e soprattutto dei cosiddetti Risvegli.

Il movimento dei Risvegli è così vasto e complesso e, sviluppandosi lungo due secoli, ha subito una evoluzione così profonda che è molto difficile darne una definizione precisa. In generale, con questo nome si indicano quei fenomeni di rinnovamento religioso, intensamente emozionale, che a partire dal XVIII secolo percorsero, con ricorrenza periodica, tutto il mondo protestante¹⁸. Essi erano legati ad una pratica pastorale e a un tipo di predicazione che utilizzava una retorica estremamente affettiva e incentrata sull'urgenza della conversione personale – la nuova nascita, *new birth*, perciò gli evangelici sono spesso definiti *born again Christians* – e sulla necessità di una vita di santità attiva. Col tempo quest'ultimo aspetto assunse toni decisamente perfezionistici, che erano assenti dal pensiero e dalla sensibilità dei Riformatori classici. Soprattutto nella seconda fase del movimento revivalistico americano, nell'Ottocento, per una radicalizzazione delle posizioni moderatamente perfezionistiche del metodismo, il fervore revivalistico si orientò nella direzione di un biblicismo che faceva della santificazione personale il principio dottrinale dominante. I movimenti di risveglio (*Awakening* o *Revival* in Inghilterra e America, *Réveil* in Francia, Svizzera e Olanda, *Erweckung* in Germania) coinvolsero spesso grandi masse popolari in fenomeni di intensificazione della vita religiosa, che a volte sconfinarono in una vera e propria frenesia, in manifestazioni di fanatismo e isterismo religioso di massa. Questo accadde, per esempio, nel Great Awakening americano (1740-1744) che inizia verso la fine del 1740 con il *preaching tour* del predicatore inglese George Whitefield nelle colonie e si diffonde velocemente in tutto il New England, come una sorta di “incendio”, anche ad opera di grandi predicatori come Gilbert Tennent (1703-1764) e Jonathan Edwards. In breve, le manifestazioni di fervore popolare e, soprattutto, gli eccessi dottrinali di alcuni predicatori, come James Davenport, suscitarono le reazioni preoccupate e decisamente critiche di gran parte del clero calvinista tradizionalista, che vedeva in tali eccessi l'emergere di tendenze eretiche “entusiastiche” e “antinomiane”. L'ortodossia del New England fu scossa da polemiche e controversie teologiche ed ecclesiologiche che divisero lo *standing order* congregazionalista in due fazioni: gli *Old Lights* comprendevano gli oppositori del risveglio, calvinisti tradizionalisti e anche razionalisti di stampo illuministico pre-unitariano,

¹⁸ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 34-35; U. GASTALDI, *I movimenti di risveglio nel mondo protestante*, Claudiana, Torino 1989; E. S. GAUSTAD, *The Great Awakening in New England*, Harper & Bro.s, New York 1969.

come Charles Chauncy; i *New Lights* comprendevano i fautori del risveglio, più o meno radicali, ma in generale precursori del movimento evangelico. Il revivalismo, d'altra parte, affondava le radici sia come concezione teologica, sia come pratica pastorale di evangelizzazione, in una tradizione consolidata tra i massimi esponenti del congregazionalismo puritano, come Solomon Stoddard. Tanto è vero che le sue prime e più consistenti manifestazioni negli anni '30 e '40 del Settecento sono esplicitamente interpretate dai contemporanei in continuità con questa tradizione. Le stesse condizioni che giustificano spiritualmente il fenomeno nella sua accezione propria di ri-sveglio, ri-nascita, sono profondamente legate all'evoluzione del *New England Way* nel mutato contesto religioso e culturale settecentesco e al senso di declino della purezza delle origini e di crisi della coscienza religiosa puritana che accompagnava il nuovo secolo. In tale contesto il Risveglio con i suoi coinvolgenti appelli per il recupero di una religiosità fervida e totalizzante, il suo radicalismo teologico, che implicava la rigorosa riaffermazione del calvinismo puro e dei dogmi della giustificazione *sola fide* e della predestinazione, con i suoi accenti millenaristici, rappresentò un vero spartiacque nella coscienza religiosa americana: evidenziò e radicalizzò le tensioni latenti nel Puritanesimo e nella società americana prerivoluzionaria, favorendo non tanto l'auspicato ritorno alle origini, quanto una profonda trasformazione del Protestantesimo americano e provocando nel suo ambito fratture destinate a perpetuarsi nella sua storia successiva. Non si tratta semplicemente delle scissioni all'interno delle congregazioni, di cui si avvantaggiarono soprattutto le denominazioni in crescita e destinate a soppiantare l'egemonia del congregazionalismo, come battisti e metodisti, e neppure semplicemente nelle divisioni teologiche che si evidenzieranno in seguito nelle diverse scuole di pensiero che caratterizzano l'Ottocento. Ancora più profondamente si tratta di una profonda frattura nella coscienza religiosa protestante americana tra sentimento e ragione, tra una fede intesa come coinvolgimento emozionale e attivo nelle "cose della religione", la fede "popolare" degli evangelici, e un approccio intellettuale e distaccato, ultimamente razionalistico e moralistico, proprio delle élite colte.

1.3. Jonathan Edwards: una "vita teologica"¹⁹

In questa situazione caratterizzata da profonde tensioni e dalla crisi e trasformazione del Puritanesimo, che ebbero la loro massima espressione nelle

¹⁹ Cfr. K. MINKEMA, *Jonathan Edwards: A Theological Life*, in *The Princeton Companion to Jonathan Edwards*, ed. by S. H. Lee, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2005, 1-15.

controversie del Grande Risveglio, emerge in tutta la sua grandezza la figura di Edwards, massimo interprete della tradizione religiosa e intellettuale puritana e sicuramente una delle menti speculativamente più potenti della sua epoca. Come ha osservato Perry Miller, Edwards è uno di quei grandi geni o “artisti” del pensiero attraverso i quali le aspirazioni e urgenze più profonde di una cultura e di una società acquistano una definizione e, allo stesso tempo, restano irriducibili alla situazione culturale e alle circostanze storiche del loro tempo²⁰.

In un pensatore complesso come Edwards, la cui opera si sviluppa lungo molteplici percorsi che vanno dalla teologia alla filosofia, dalla metafisica all’etica, dall’apologetica alla riflessione sulla storia, dall’ecclesiologia all’esegesi biblica, dalla psicologia religiosa alla retorica, è impossibile indicare un singolo punto di vista che riassume il senso complessivo della sua impresa speculativa²¹. Possiamo dire che, secondo lo spirito della tradizione riformata, tutta la sua riflessione è dominata dal senso potente dell’assoluta sovranità divina sul mondo materiale e spirituale, dal senso drammatico della storia come incontro tra il progetto divino di salvezza (*the work of redemption*) e la tragica fragilità umana, dal senso dell’assoluta dipendenza dell’uomo sperimentata nel peccato e nella grazia e dalla centralità dell’esperienza della conversione e della santificazione personale come perno di tutta la vita religiosa, in cui si esprime la potenza della Grazia come comunicazione al soggetto della vita stessa di Dio come partecipazione nell’amore alla vita stessa della Trinità. Una categoria assolutamente centrale nel suo pensiero è la nozione di Gloria come manifestazione della sovranità e bellezza divina, nozione che egli riformula creativamente nei termini di una concezione metafisica estetico-relazionale che si esprime nella nozione di eccellenza e che ha il suo fulcro nella teologia trinitaria. Questa concezione metafisico-teologica ha effetti rilevanti a tutti i livelli della sua riflessione, nella definizione di un progetto apologetico globale, volto a dimostrare la ragionevolezza del Cristianesimo e si riflette nella visione antropologica ed etica, in particolare nella definizione dell’esperienza religiosa o, per utilizzare una terminologia più aderente al suo contesto culturale, della vera religione (*true religion*).

Jonathan Edwards nasce il 5 ottobre 1703 a East Windsor nel Connecticut, dal pastore Timothy Edwards e da Esther Stoddard, figlia di Solomon, pastore di Northampton. Riceve un’accurata educazione in famiglia e si immatricola nel 1716 alla Collegiate School (Yale University) di recente

²⁰ Cfr. MILLER, *Jonathan Edwards*, i.

²¹ Cfr. M. J. McCLYMOND – G. R. McDERMOTT, *The Theology of Jonathan Edwards*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012, 3-9.

fondazione. A Yale rimane fino al 1722, e a questo periodo risalgono i primi scritti, nei quali Edwards manifesta i suoi interessi per le scienze naturali e, in particolare, per la fisica newtoniana. Gli interessi scientifici di Edwards erano indirizzati più che alla ricerca sperimentale a una spiegazione dei fenomeni naturali, basata su una teoria generale della natura dei corpi e delle operazioni delle cause fisiche, tendente a confermare l'originaria intuizione religiosa dell'assolutezza divina, che è oggetto della sua personale esperienza di "conversione", avvenuta proprio intorno al 1721²². Tra il 1720 e il 1723 inizia a comporre il testo *Natural Philosophy*, in cui elabora una forma di idealismo – simile a quello del filosofo inglese Berkeley – a partire da una critica del materialismo e meccanicismo seicentesco e del dualismo cartesiano, fortemente caratterizzata dall'influsso dei Platonici di Cambridge²³. Nella sua concezione, Dio, l'essere supremo o *Ens entium*, è l'unica sostanza, mentre la materia non è che l'espressione dell'esercizio del potere divino secondo modalità costanti che definiscono la struttura delle leggi naturali. Per molti aspetti la sua visione idealistico-occasionalista si avvicina anche al pensiero dei razionalisti postcartesiani come Malebranche²⁴. Nel 1723 Edwards inizia a comporre un altro manoscritto *The Mind*, in cui il suo originario interesse per la scienza e la "filosofia naturale" si sviluppa nel tentativo di tracciare una "storia naturale della mente"²⁵. In questo testo, utilizzando una terminologia diffusa nella scolastica riformata, nella teologia puritana e nel pensiero dei moralisti inglesi della fine del Seicento, Shaftesbury e Hutcheson, definisce la natura stessa dell'Essere divino nei termini di eccellenza. A partire da una riflessione sulla natura della bellezza e del piacere, egli definisce la nozione di eccellenza nei termini relazionali e neoplatonizzanti di consenso all'essere, nella sua forma spirituale più alta, amore²⁶. A questa idea si lega una visione radicalmente relazionale della struttura stessa di tutta la realtà, che ridefinisce le categorie fondamentali della metafisica occidentale: la categoria fondamentale non è più quella di sostanza,

²² Cfr. J. EDWARDS, *Personal Narrative*, in *WJE* 16, *Letters and Personal Writings*, ed. by G. S. Claghorn, Yale University Press, New Haven-London 1998, 790-80; MARSDEN, *Jonathan Edwards*, 40-46.

²³ Cfr. W. E. ANDERSON, *Editor's Introduction*, in *WJE* 6, 11-24; 53-63; 98.

²⁴ Cfr. N. FIERING, *The Rationalist Foundations of Edwards's Metaphysics*, in *Jonathan Edwards and the American Experience*, ed. by N. O. Hatch – H. S. Stout, Oxford University Press, Oxford-New York 1988, 73-101; P. J. THUESEN, *Edwards' Intellectual Background*, in *The Princeton Companion to Jonathan Edwards*, 16-33.

²⁵ Cfr. J. EDWARDS, *The Mind*, in *WJE* 6, 332-393; ANDERSON, *Editor's Introduction*, in *ibid.*, 2-3, 29-37; 313-331.

²⁶ Cfr. EDWARDS, *The Mind*, [1] EXCELLENCY; [14]; [45] EXCELLENCE; [64], in *WJE* 6, 332-338, 344, 362-366, 382.

ma quella di relazione, l'essere in quanto tale è strutturato dalla relazione, sul modello della Trinità che ne costituisce l'archetipo teologico, e la realtà tutta non è che una rete di relazioni che nella loro armonia e bellezza costituiscono la manifestazione gloriosa dell'eccellenza di Dio. La forma più alta di relazione, quella che Edwards definisce "bellezza prima e originale", è l'amore come mutuo consenso tra gli spiriti e soprattutto come "consenso all'essere in generale", cioè Dio, l'essere primo di cui ogni altro essere spirituale è emanazione e immagine e la cui eccellenza e bellezza suprema consistono nell'infinito amore che struttura la relazione intertrinitaria e che si comunica ad extra nella gloria della creazione e dell'opera della redenzione. La comunicazione tra le Persone della Trinità, in quanto bellezza e amore – le due categorie si identificano in Edwards, tanto che la sua metafisica può essere definita metafisica dell'amore o della bellezza – è al centro dell'essere, è l'essere da cui tutta la realtà fluisce continuamente come nel primo istante della creazione. Edwards aveva pressappoco vent'anni quando definisce le linee fondamentali di questa visione che rimane immutata per tutto il resto della sua vita e che si ritrova, oltre che nei manoscritti filosofici, anche in un giornale teologico, le *Miscellaneae*, che egli iniziò in questo periodo e continuò a compilare fino alla morte, e che comprende circa duemila voci di varia lunghezza. In esso la stretta connessione tra pensiero teologico e filosofico è documentata con grande evidenza²⁷.

Nel 1723 Edwards ottenne il Master con una tesi dal titolo *Peccator non Iustificatur coram Deo nisi per Iustitiam Christi Fide Apprehensam*²⁸. In seguito per circa un anno e mezzo fu Tutor a Yale e nel 1726, dopo due brevi esperienze come pastore di due piccole congregazioni a New York e a Bolton, accettò di affiancare il nonno materno Solomon Stoddard nella chiesa di Northampton. Alla morte di Stoddard nel 1729 divenne pastore di questa congregazione che era una delle più importanti del New England. In questo periodo è da sottolineare l'intensa produzione di sermoni, in cui Edwards dà una prima esposizione pubblica delle dottrine che andava sviluppando negli scritti giovanili, nelle *Miscellaneae* e in una serie di quaderni teologici dedicati ad argomenti specifici. Uno dei temi principali che ricorre nei sermoni riguarda il problema dell'esperienza religiosa, in particolare della conversione, un problema profondamente avvertito da Edwards anche a livello esistenziale. Egli tende a prendere le distanze dai modelli preparazionisti troppo rigidamente normativi e concentra la sua attenzione sulla natura dell'esperienza religiosa, piuttosto che sui metodi o sui processi soggettivi dell'*ordo salutis*. Criterio ermeneutico fonamen-

²⁷ Cfr. SCHAFER, *Editor's Introduction*, in *WJE* 13, 1-123.

²⁸ Cfr. MARSDEN, *Jonathan Edwards*, 82-93.

tale dell'esperienza religiosa per Edwards è il suo principio soprannaturale e non la forma o metodo secondo cui si sviluppa la coscienza soggettiva. Attingendo alla tradizione teologica e spirituale puritana che aveva ampiamente sfruttato l'analogia con l'esperienza dei sensi nel caratterizzare la natura della fede e dell'esperienza della rigenerazione, e anche accogliendo e rielaborando in modo assolutamente personale alcuni suggerimenti che provenivano dalla filosofia empiristica di Locke, egli giunge così a definire la sua visione di esperienza religiosa nei termini di conoscenza spirituale: una conoscenza immediata e affettiva, un nuovo gusto (*taste*) o senso (*sense*) spirituale come percezione estetica dell'eccellenza divina. Questo nuova percezione, nella sua forma propriamente spirituale, si fonda ultimamente sulla comunicazione della Grazia nella rigenerazione del credente, anche se implica una funzione conoscitiva "naturale" di carattere volitivo e affettivo, in cui cioè è implicata l'inclinazione fondamentale del soggetto, che Edwards definisce *sense del cuore* (*sense of the heart*). La *true religion* o esperienza religiosa è resa possibile dalla Grazia che abilita il soggetto rigenerato a partecipare della vita stessa della Trinità, e questo nuovo principio dell'esperienza si realizza anzitutto in una apprensione estetica dell'essere come conoscenza amorosa, frutto di una radicale riorientazione della volontà o inclinazione fondamentale (cuore) del soggetto, che si riflette a tutti i livelli della sua vita cosciente, razionale, affettiva, psicologica e morale. Questa linea di pensiero che culmina nel *Treatise Concerning Religious Affections* (1746), è già evidente in alcuni sermoni come *God Glorified in Man's Dependence* (1731) e, soprattutto, *A Divine and Supernatural Light* (1733)²⁹. Questi sermoni, insieme a *Justification by Faith Alone* (1734)³⁰, per la loro riaffermazione della rigorosa dottrina calvinista, con cui Edwards intendeva esplicitamente contrastare le tendenze arminiane e razionalistiche della sua epoca, sono da lui messi in diretta relazione con il fenomeno del Risveglio, che ebbe una prima significativa manifestazione a metà degli anni trenta proprio a partire dalla sua congregazione. Di questo episodio, che costituì un evento fondamentale per lo sviluppo della sua riflessione e della sua carriera pubblica, egli diede una descrizione e analisi dettagliata in *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God* (1737). Quest'opera appartiene ai cosiddetti scritti revivalistici, comprendenti anche *The Distinguishing Mark of the Work of the Spirit of God* (1741) e *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion* (1742). In questi scritti di natura schiettamente polemica e apologetica, Edwards difende il Grande Risveglio dalle accuse di entusias-

²⁹ Cfr. J. EDWARDS, *God Glorified in Man's Dependence; A Divine and Supernatural Light*, in *WJE* 17, 200-216; 408-426.

³⁰ Cfr. J. EDWARDS, *Justification by Faith Alone*, in *WJE* 19, 147-242.

smo, cercando di dimostrare che gli eccessi e le manifestazioni di fanatismo non erano che epifenomeni accidentali rispetto alla natura del fenomeno, inteso come “*work of God*”. La sua posizione mostra però un’effettiva preoccupazione per le espressioni più radicali del soggettivismo evangelico, ed egli comincia ad enucleare una serie di criteri o segni che permettessero di verificare l’autenticità dell’esperienza religiosa, cioè la sua natura veramente spirituale. Nel *Treatise Concerning Religious Affections*, questo argomento riceve la sua trattazione più ampia e sistematica; l’opera si sviluppa tutta intorno a una questione: “Qual è la natura della vera religione (*true religion*)?”. Edwards rivendica la natura essenzialmente affettiva dell’esperienza religiosa, contro le interpretazioni di quanti, come il suo avversario diretto Charles Chauncy, tendevano a definire un’immagine di religiosità in cui l’elemento affettivo fosse completamente sottomesso al controllo razionale. La vera religione «consiste in gran parte di sante affezioni»³¹, cioè è definibile nei termini di quell’atteggiamento radicale e totalizzante del soggetto che le Scritture definiscono agape o amore carità, e che è, a sua volta, la sorgente di tutte le affezioni che costituiscono il tessuto della vita religiosa. Tuttavia, non tutte le affezioni sono sante, cioè autenticamente spirituali, e la loro autenticità non dipende da criteri estrinseci, empiricamente osservabili, quali l’intensità o la struttura formale definita secondo i metodi della morfologia preparazionista, la loro autenticità dipende esclusivamente dal loro principio, cioè dal loro radicarsi nell’evento grazioso della comunicazione che lo Spirito fa di se stesso. Perciò Edwards, dopo aver elencato una serie di dodici caratteri che non possono fornire indicazioni conclusive circa la natura dell’esperienza, analizza, nella terza parte del trattato, i dodici segni che permettono di giudicare la natura veramente spirituale delle affezioni, fornendo una delle più straordinarie riflessioni che siano state svolte in ambito protestante sulla natura dell’esperienza della grazia e del processo di illuminazione interiore, straordinaria per l’organicità e coerenza che struttura tutto il discorso nella stretta connessione dei vari livelli che lo definiscono: teologico, metafisico, psicologico e morale. Il nucleo centrale della sua definizione dell’esperienza religiosa autentica è ancora tutto nella idea di *new spiritual sense*, come percezione estetica della gloria, o “senso del cuore” dell’eccellenza della rivelazione.

Nel 1750, in seguito a una controversia con la congregazione di Northampton concernente i requisiti di ammissione alla “cena”, Edwards fu sollevato dal suo incarico di Pastore e dovette abbandonare la città³². Que-

³¹ J. EDWARDS, *A Treatise Concerning Religious Affections*, in *WJE* 2, ed. by J. E. Smith, Yale University Press, New Haven-London 1959, 95.

³² Cfr. MARSDEN, *Jonathan Edwards*, 340-374.

sto episodio, per lui estremamente doloroso, si riconnette alle mai sopite polemiche circa l'allargamento dei termini dell'Half-way Covenant portato da Stoddard, Edwards che proponeva un ritorno ad una pratica più rigorosa e restrittiva, si scontrò con la resistenza della sua congregazione, anche se probabilmente questo non fu che il punto d'arrivo di una serie di incomprensioni e di tensioni che si erano accumulate nel corso degli anni e che sono riconducibili certamente al suo carattere inflessibile e alla elevatezza degli standard spirituali e morali che caratterizzavano la sua visione della vita religiosa. Pur avendo ricevuto offerte da diverse chiese, anche straniere, alla fine si stabilì nella missione indiana di Stockbridge, dove rimase fino al 1758³³. Qui, nonostante le condizioni assai precarie della vita di frontiera, egli riuscì a portare a termine alcune delle sue opere più famose e importanti. Anzitutto *Freedom of the Will*, scritta di getto in pochi mesi e pubblicata a Boston nel 1754. È una difesa della rigorosa concezione deterministica calvinista, volta a riaffermare l'assoluta sovranità divina negando il concetto di libertà come autodeterminazione. La volontà consiste nell'inclinazione e si identifica con l'adesione al motivo più forte, l'atto umano volontario coincide con l'attrattiva per il bene che appare come il più grande e quindi coincide con l'apprensione o giudizio con cui si coglie questo motivo. Tutta la realtà è quindi strutturata secondo una rigida catena causale di cui Dio è l'unico fattore ultimamente determinante e in cui un atto di autodeterminazione umana risulterebbe assurdo e contraddittorio, perché senza causa o implicante un processo all'infinito. In questo contesto la libertà non è altro che il potere di compiere effettivamente ciò che si vuole, ciò che si è scelto, non potere di scelta o di volere. Ma questo determinismo per Edwards non toglie la possibilità della responsabilità morale e del giudizio morale: egli distingue infatti la necessità naturale dalla necessità morale in cui è implicata la volontà e che rimanda alla disposizione fondamentale del soggetto, alla sua inclinazione prevalente. Il fatto che l'azione segua necessariamente questa disposizione, nei termini di una necessità morale, non evita il giudizio di lode o di condanna circa il valore morale del soggetto che in quell'azione si esprime. Nel 1758 Edwards pubblica *The Great Christian Doctrine of Original Sin Defended*, scritto l'anno precedente per contestare le tesi espresse dall'inglese John Taylor, che aveva affermato che la dottrina dell'imputazione del peccato di Adamo all'umanità era inaccettabile in quanto non era né scritturale, né razionale³⁴. Gli ultimi scritti del periodo di Stockbridge, che verranno pubblicati postumi nel

³³ Cfr. *ibid.*, 375-394.

³⁴ J. EDWARDS, *Original Sin*, in *WJE* 3, ed. by C. A. Holbrook, Yale University Press, New Haven-London 1970.

1765, sono le *Two Dissertations. Concerning the End for Which God Created the World* e *The Nature of True Virtue*. Sono le opere più filosofiche e meno polemiche di Edwards: nella prima, portando a compimento le riflessioni degli scritti giovanili, definisce come fine della creazione Dio stesso e il “traboccare” della sua gloria e infinita eccellenza. In questa stessa linea, la seconda dissertazione coglie la natura della virtù nella bellezza come amore o benevolenza all’essere in generale, cioè a Dio. Perciò in polemica con i moralisti inglesi del tardo Seicento riafferma l’impossibilità di concepire un’etica autonoma dalla teologia: il fondamento della virtù e di tutta la vita morale non può essere che Dio stesso, un’apprensione della gloria di Dio e un amore disinteressato a Lui come fine supremo³⁵. Queste opere mostrano una coerenza d’intento nella loro originale e creativa riaffermazione delle dottrine classiche del calvinismo che possono essere considerate come parti o “frammenti” di un più vasto progetto sistematico, quello di un *Rational Account of the Main Doctrine of the Christian Religion*, una difesa della ragionevolezza della dottrina cristiana che Edwards aveva iniziato a elaborare molto presto, verso il 1724, e di cui restano molte tracce soprattutto nelle *Miscellanees*³⁶. Egli non portò mai a termine questo progetto, che dunque resta come una *Summa* incompiuta, ma sappiamo che a un certo punto, verso la metà degli anni Quaranta, lo riformulò completamente abbandonando la prospettiva della teologia sistematica nel tentativo di concepire tutta l’esposizione della dottrina cristiana e della sua “ragionevolezza” nei termini di una teologia della storia, ovvero di storia della salvezza, secondo una prospettiva radicalmente cristocentrica³⁷. Stava appunto lavorando a questo progetto, di cui resta solo una serie di sermoni del 1739, pubblicata

³⁵ J. EDWARDS, *Two Dissertations. Dissertation I. Concerning the End for which God Created the World; Dissertation II. The Nature of True Virtue*, in *WJE* 8, 405-536, 539-627. Cfr. E. BUZZI, *Il fine e la virtù: teologia ed etica in Jonathan Edwards*, in *Rivista Teologica di Lugano* 3 (2007) 459-479.

³⁶ J. EDWARDS, *Outline of “A Rational Account”*, in *WJE* 6, 397; J. EDWARDS, “*Miscell.*” 832. *PREFACE TO RATIONAL ACCOUNT*, in *WJE* 18, 546-547. Cfr. SCHAFER, *Editor’s Introduction*, in *WJE* 13, 7-8; CHAMBERLAIN, *Editor’s Introduction*, in *WJE* 18, 24-29, 33-34; MARSDEN, *Jonathan Edwards: A Life*, 134.

³⁷ In una lettera agli amministratori di Princeton del 1757, delineando gli studi che in quel momento lo occupano e “maggiormente gli stanno a cuore”, egli da un lato riafferma il proposito di scrivere ancora “molte cose contro gli errori prevalenti nel tempo presente”, proseguendo la battaglia contro l’arminianesimo e la “fashionable new Theology” iniziata con *Freedom of the Will*. Dall’altro, riferisce di aver progettato due grandi opere: «a great work, which I call *A History of the Work of Redemption*, a body of divinity in an entire new method, being thrown into the form of history» e «another great work, which I call *The Harmony of the Old and New Testament*, in three parts». Cfr. J. EDWARDS, *Letter to the Trustees of the College of New Jersey*, in *WJE* 16, 727-729.

postuma in Scozia nel 1774 col titolo *A History of the Work of Redemption*, quando ricevette l'offerta dal College of New Jersey (Princeton) dell'incarico di rettore. Egli si mostrò piuttosto riluttante ad accettare³⁸, tuttavia nel febbraio del 1758, si trasferì a Princeton per affrontare questo nuovo e impegnativo incarico, che giungeva come un tardivo riconoscimento del suo valore. Per consiglio del medico si fece vaccinare contro il vaiolo, che era allora endemico e particolarmente insidioso nelle grandi comunità universitarie. La sua fibra già minata da una serie ricorrente di malattie non resistette al vaccino ed egli morì poco dopo, il 22 marzo 1758.

³⁸ Cfr. *ibidem*.

IL PARADOSSO EDWARDS

Consegnata a una imponente mole di scritti, fino ad epoca recente in gran parte inediti, la riflessione di Jonathan Edwards si sviluppa lungo molteplici percorsi intrecciati tra loro fino a formare quello che è stato definito un immenso labirinto o, secondo una metafora che senza dubbio meglio corrisponde alla sua sensibilità estetica e religiosa, il corrispettivo teologico e filosofico della sublime architettura contrappuntistica dell'*Arte della fuga* di Bach¹. Il filo conduttore che sostiene questa monumentale impresa intellettuale si può indicare anzitutto nel “motivo teocentrico” che ne costituisce il principio organizzatore più cospicuo ed evidente² e, quindi, nel progetto speculativo che lo stesso Edwards definì *A Rational Account of the Main Doctrines of Christian Religion*³, una giustificazione razionale sistematica del cristianesimo, il cui intento è già chiaramente enunciato nel 1723 nell'incipit della sua tesi per il master: «reformate Religionis Protestantibus, et Christianae Christianis veritatem vindicare»⁴. Tale progetto, lungamente elaborato, modificato e alla fine rimasto incompiuto, è alla base dei grandi trattati della maturità, ma anche dei molti scritti occasionali e della vastissima produzione di inediti, in cui Edwards per tutta la vita annotò le sue riflessioni personali sui temi più svariati, e identifica i contorni di una «posizione teologica articolata ed ampiamente coerente»⁵. In essa una vasta gam-

¹ Cfr. G. M. MARSDEN, *Jonathan Edwards. A Life*, Yale University Press, New Haven & London 2003, 473. R.T.W. JENSON, *America's Theologian. A Recommendation of Jonathan Edwards*, Oxford University Press, New York-Oxford 1988, 19-20, 194-196.

² «La teologia di Edwards è uno sforzo multiforme di ricondurre tutta la realtà in esplicita relazione con Dio misura di tutte le cose» (M. J. McCLYMOND, *Encounters with God. An Approach to the Theology of Jonathan Edwards*, Oxford University Press, New York-Oxford 1998)

³ Cfr. J. EDWARDS, *Outline of "A Rational Account"*, in *WJE* 6, 397.

⁴ Cfr. J. EDWARDS, *Quaestio: Peccator Non Iustificatur Coram Deo Nisi Per Iustitiam Christi Fide Apprehensam*, in *WJE* 14, *Sermons and Discourses 1723-1729*, ed. by K. P. Minkema, Yale University Press, New Haven-London 1997, 55.

⁵ Cfr. C. CHERRY, *The Theology of Jonathan Edwards. A Reappraisal*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1990, 160.

ma di questioni teologiche e filosofiche trovano il loro fulcro nella dottrina della sovranità assoluta di Dio, interpretata nei termini di “eccellenza”, secondo una versione rigorosamente trinitaria e metafisicamente idealistica del classico tema del *concursum dei*, e nell’elaborazione di una ontologia relazionale ed estetica, che permisero a Edwards di riformulare creativamente la tradizione speculativa riformata nella piena consapevolezza delle sfide che il razionalismo deista illuministico portava ai fondamenti stessi del pensiero cristiano⁶. Al di là della semplice riaffermazione delle posizioni dottrinali ortodosse del calvinismo puritano contro ogni cedimento verso forme di razionalismo “neo-pelagiano” da un lato, e di soggettivismo emozionale ed “entusiastico” dall’altro, si avverte costantemente in Edwards la preoccupazione nei confronti dell’incipiente erosione dei fondamenti filosofici e teologici di quella tradizione di pensiero, agostiniana nei suoi tratti fondamentali, della quale il puritanesimo fu uno degli esempi storici intellettualmente più cospicui⁷. Nel proporsi quale interprete originale ed appassionato di tale eredità spirituale, egli sentì la necessità di ripensarla non da posizioni di retroguardia, ma innestandola senza pregiudizi nel contesto culturale, religioso, filosofico e scientifico della sua epoca e rivendicandone allo stesso tempo l’assoluta originalità e fecondità metafisica, etica ed antropologica. Pur operando all’interno dell’universo di discorso dell’illuminismo, e assumendone criticamente alcuni presupposti, Edwards non accettò mai di lasciarsi dettare i termini della sua riflessione e della sua difesa della tradizione cristiana dagli assiomi illuministici circa la natura e i rapporti di ragione e rivelazione, verità e mistero, Dio e mondo, ma impiegò le sue straordinarie risorse intellettuali per “riconfigurare” in maniera radicale le istanze del pensiero moderno nell’ambito di una visione teologica e filosofica ancora saldamente imperniata sulle verità della rivelazione biblica⁸.

Questo atteggiamento, che definisce il complesso rapporto di Edwards con la modernità e attraversa tutta la sua opera nella forma di “apologetica implicita”⁹, è un fattore determinante per comprendere pienamente l’im-

⁶ «Nonostante fosse un figlio dell’Illuminismo che aveva adottato alcuni presupposti chiave dell’Illuminismo, Edwards spese la sua vita a combattere la religione dell’Illuminismo... il Deismo» (G. R. McDERMOTT, *Jonathan Edwards Confronts the Gods. Christian Theology, Enlightenment Religion, and Non-Christian Faith*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, 3-4, 5, 7).

⁷ Cfr. P. MILLER, *The New England Mind. The Seventeenth Century*, Harvard University Press, Cambridge 1939 (repr. 1954, 1963), 4, 5.

⁸ Cfr. H. F. MAY, *The Enlightenment in America*, Oxford University Press, Oxford-London-New York 1976, 22-23; McDERMOTT, *Jonathan Edwards Confronts the Gods*, 217-227.

⁹ Questa definizione di Michael McClymond descrive la tipica strategia edwardsiana

portanza e l'interesse di questo pensatore, non solo nel contesto generale del pensiero cristiano occidentale, ma, in senso del tutto peculiare, nella storia del pensiero e della cultura americani. Secondo Robert Jenson, Jonathan Edwards non è solo il più grande teologo americano nel senso più ovvio dei termini, per l'oggettiva eccellenza delle sue conquiste intellettuali, che hanno pochi paragoni nel panorama d'oltreoceano, ma è "il teologo americano" per eccellenza, perché il suo pensiero «corrisponde precisamente ai problemi e alle opportunità del cristianesimo americano e della nazione che esso ha plasmato»¹⁰, una nazione e un cristianesimo che non sono stati semplicemente trasformati dall'illuminismo, come nel resto dell'occidente, ma in senso ben più radicale creati da esso. Anche per lo storico Henry May la figura di Edwards, «complessa e sconcertante [...] perennemente soggetta a profonde reinterpretazioni», costituisce una «chiave di volta per comprendere la cultura americana»¹¹, nella misura in cui essa è emblematica dell'incontro/scontro tra la visione religiosa del cristianesimo calvinista puritano, e una modernità che, almeno in una certa misura, era ed è un suo prodotto, seppure "eretico".

Edwards risulta, così, profondamente legato ad alcuni dei "miti fondanti" la cultura americana o, per meglio dire, alle forze spirituali e religiose che hanno plasmato e definito la sua identità; eppure questo indiscutibile legame generativo non è leggibile in modo lineare, bensì nel segno della conflittualità, della rottura. È ancora May a cogliere un primo aspetto di quello che si potrebbe definire il paradosso di Edwards, ricordando anzitutto che, nonostante egli sia una figura di primo piano nella storia religiosa americana, tuttavia non può essere indicato come il vero progenitore di nessuno dei maggiori movimenti religiosi americani del diciannovesimo e ventesimo secolo¹². Da un altro punto di vista, la questione dell'eredità propriamente intellettuale di Edwards è stata ed è un problema assai dibattuto dalla storiografia: quali sono i veri eredi del pensiero di Edwards e, in primo luogo, si può dire che egli abbia avuto degli eredi?¹³ Per quanto oggi

nei confronti della modernità. Cfr. McClymond, *Encounters with God*, 7.

¹⁰ Jenson, *America's Theologian*, 3.

¹¹ H. May, *Jonathan Edwards and America*, in *Jonathan Edwards and the American Experience*, ed. by N.O. Hatch – H.S. Stout, Oxford University Press, New York-Oxford 1988, 20.

¹² *Ibid.*, 6.

¹³ Una prima risposta a questa domanda è quella di E. H. Davidson (*Jonathan Edwards: The Narrative of a Puritan Mind*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1966) e anche di M. A. Noll (*Moses Mather [Old Calvinist] and the Evolution of Edwardsianism*, in *Church History* 49 [1980] 285), che negano che Edwards abbia avuto veri eredi intellettuali. Secondo un'altra interpretazione i veri eredi di Edwards non

la tesi di un “tradimento” dell’eredità intellettuale edwardsiana, perpetrato dai suoi immediati discepoli e, in generale, dagli esponenti della cosiddetta *New England Theology* o *New Divinity*, non sia più universalmente accettata e vi siano interpretazioni autorevoli che tendono a rivalutare positivamente i contributi della scuola edwardsiana a livello teologico e filosofico¹⁴, è innegabile che l’assimilazione del pensiero di Edwards nel contesto spirituale della seconda metà del settecento e, poi, dell’ottocento è avvenuta solo a prezzo di letture parziali, di adattamenti e trasformazioni, che hanno reso questo pensatore, nel migliore dei casi e nel suo complesso, lo «straniero perpetuamente incompreso» nella storia del pensiero americano¹⁵. Se, però, queste osservazioni venissero ridotte alla presa d’atto della consueta parabola discendente, che il vigore e l’originalità di pensiero di un grande maestro sono spesso destinati a subire nelle interpretazioni degli epigoni, non ci aiuterebbero a cogliere il vero significato del “paradosso” di Edwards, che è in effetti molto più direttamente legato alla natura stessa della sua vicenda personale e speculativa.

Edwards, occorre ricordare, ha segnato ad un tempo il culmine e la fine del Puritanesimo americano. Questa tradizione che, secondo uno dei suoi massimi storici, rappresenta il fattore «più cospicuo, costitutivo e fecondo» nella formazione dell’*American mind*¹⁶, ha indubbiamente conosciuto con

sarebbero stati i suoi discepoli riconosciuti, ma i trascendentalisti e in particolare Emerson. Questa tesi che trova un primo riscontro nella seconda metà dell’Ottocento, in H. B. Stowe (*Oldtown Folks*, 1869), è stata sostenuta da una lunga serie di autori, a partire da Perry Miller in *From Edwards to Emerson* (in *Errand into the Wilderness*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1956, 184-203). Tale interpretazione, presuppone che i primi discepoli di Edwards, Samuel Hopkins, Joseph Bellamy, J. Edwards Jr., e quindi i diversi rappresentanti della *New Divinity* abbiano perpetrato un tradimento del pensiero del maestro, tesi che ha il suo esponente più celebre in Joseph Haroutunian in *Piety versus Moralism: The Passing of the New England Theology*, New York 1932.

¹⁴ Cfr. W. BREITENBACH, *Piety and Moralism: Edwards and the New Divinity*, in *Jonathan Edwards and the American Experience*, 177-204; D. A. SWEENEY, *Nathaniel William Taylor and the Edwardsian Tradition*, in S. J. STEIN (ed.), *Jonathan Edwards’s Writings. Text, Context, Interpretation*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1996, 138-158; A. C. GUELZO, *Oberlin Perfectionism and Its Edwardsian Origins, 1835-1870*, in *ibid.*, 159-174; J. CONFORTI, *Edwards A. Park and the Creation of the new England Theology*, in *ibid.*, 193-207; B. KUKLICK, *Jonathan Edwards and American Philosophy*, in *Jonathan Edwards and the American Experience*, 246-259.

¹⁵ Cfr. S. E. AHLSTROM, *A Religious History of the American People*, Yale University Press, New Haven-London 1972, 312.

¹⁶ Cfr. P. MILLER, *The Puritan way of Life*, in *Puritanism in Early America*, ed. by G. M. Waller, Heath & Co., Lexington-Toronto-London 1950, 4. Cfr. anche AHLSTROM, *A Religious History*, 347-349.

Edwards la sua sintesi più alta a livello religioso e intellettuale e, tuttavia, non solo dopo di lui essa è andata incontro ad un rapido esaurimento, ma si può dire che, nonostante le sue intenzioni esplicite si ponessero nella linea del rinnovamento nella continuità, proprio il pensiero di Edwards ha avuto un ruolo cruciale nel determinare il suo declino o, per lo meno, la sua radicale trasformazione¹⁷. Queste considerazioni portano inevitabilmente l'attenzione sul fenomeno del Risveglio, in particolare del *Great Awakening* della metà del XVIII secolo, come vero spartiacque della storia della coscienza religiosa americana, l'evento che, da un lato ha concluso l'epoca puritana in senso stretto e, dall'altro, ha inaugurato una vera e propria "tradizione" di cui Edwards è stato il primo ad offrire documentazione storica e difesa teologica¹⁸. Edwards è, per molti aspetti, la figura centrale dei primi Risvegli americani e gran parte della sua opera ha ricevuto da essi un'impronta decisiva; tuttavia, la sua posizione nei confronti del fenomeno revivalistico non è facilmente riconducibile alle linee di demarcazione che definiscono le diverse fazioni che allora dilaniarono il New England con le loro polemiche pro o contro il Risveglio. La sua difesa del Revival come "opera di Dio" non è mai esente da una critica non solo e non tanto verso i suoi eccessi palesi, ma anche verso quei presupposti dottrinali e "filosofici" che minacciavano la corretta interpretazione dell'esperienza religiosa; anzi, nel suo bilancio definitivo e più meditato sul fenomeno, il *Trattato sulle affezioni religiose*, gli elementi critici prevalgono decisamente su quelli apologetici. Questo fatto, che determinò senza dubbio il crescente isolamento di Edwards nell'ambiente religioso del suo tempo, indica la sua sostanziale estraneità rispetto alle forme e ai metodi assunti in seguito da quel movimento revivalistico, di cui pure è considerato uno dei principali capostipiti, e nel cui ambito la rigorosa dottrina della grazia edwardsiana e la sua sofisticata concezione del ruolo delle affezioni nella vita religiosa vennero spesso ridotte all'impatto emotivo e ai meccanismi di una tecnica di evangelizzazione di massa¹⁹.

In questa prospettiva, il discorso si allarga inevitabilmente al rapporto di Edwards con le origini e gli sviluppi del movimento evangelico che al revivalismo è legato in maniera essenziale. Insieme a George Whitefield e ai fratelli Wesley, Edwards è a buon diritto considerato uno dei fondatori storici del movimento evangelico sul quale esercitò un influsso decisivo, nella

¹⁷ Cfr. M. A. NOLL, *America's God. From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, Oxford University Press, New York-London 2002, 44 e segg.

¹⁸ GOEN, *Editor's Introduction*, in *WJE* 4, 1; JENSON, *America's Theologian*, 53.

¹⁹ Cfr. H. R. NIEBUHR, *Christ and Culture*, Harper and Brothers, New York 1951, 219-220.

sua generazione e in quelle successive, in almeno due aspetti fondamentali: l'insistenza sull'assoluta centralità dell'esperienza personale della conversione e, in maniera più indiretta, la concezione millenarista. Per quanto riguarda il primo aspetto, bisogna sottolineare che Edwards, soprattutto nei suoi scritti revivalistici a partire da *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God* (1737), ha fissato un paradigma dell'esperienza della conversione e, quindi, della natura, delle dinamiche e degli effetti del Revival, che venne assunto ben presto come modello normativo del movimento evangelico in tutto il mondo protestante. Tuttavia, come nota Mark Noll, ad essere universalmente recepita, soprattutto nell'immaginario popolare, è stata la descrizione del fenomeno tracciata da Edwards, piuttosto che la fondazione teologica che egli aveva elaborato²⁰. I successivi sviluppi del movimento evangelico vedranno sempre più allargarsi questo iato tra la fenomenologia dell'esperienza religiosa e il contesto teologico in cui Edwards l'aveva inserita, fino a sfociare in forme radicali di intuizionismo e soggettivismo che non solo sono estranee alla sua concezione, ma contro le quali egli aveva esplicitamente preso posizione²¹.

Ancor più articolata e complessa è la questione concernente la concezione millenarista di Edwards e i suoi influssi sulle generazioni successive, soprattutto per quanto riguarda la sua definizione del ruolo peculiare dell'America nella storia della salvezza. Questo tema ha sicuramente un posto di rilievo nella produzione di Edwards che, come molti suoi contemporanei, era appassionatamente dedito a interpretare le profezie bibliche, soprattutto quelle del libro dell'Apocalisse, e a scrutare i segni dei tempi per coglierne conferme negli sviluppi più o meno clamorosi delle vicende storiche passate e contemporanee, in modo particolare rispetto al fenomeno dei Risvegli²². In tale contesto egli giunse a definire i termini essen-

²⁰ Cfr. M. A. NOLL, *The Rise of Evangelicalism. The Age of Edwards, Whitefield and the Wesley*, vol. 1 di *A History of Evangelicalism*, InterVarsity Press, Downers Grove 2003, 80, 90.

²¹ Cfr. D. LAURENCE, *Jonathan Edwards, Solomon Stoddard, and the Preparationist Model of Conversion*, in *Harvard Theological Review* 72 (1979) 267-283, in part. 276; JENSON, *America's Theologian*, 65-76.

²² Cfr. *WJE* 5, *Apocalyptic Writings*, ed. by S. J. Stein, Yale University Press, New Haven 1977 e *WJE* 9, *A History of the Work of Redemption*, ed. by J. F. Wilson, Yale University Press, New Haven 1989. Nel primo volume, oltre all'ottima introduzione di Stephen J. Stein che fornisce un quadro assai dettagliato della concezione millenarista di Edwards e delle sue sorgenti nella tradizione puritana e dei dissenzienti inglesi, sono raccolti i due testi edwardsiani più significativi sull'argomento: il quaderno intitolato *Notes on the Apocalypse*, composto tra il 1723 e il 1755, e l'opuscolo *An Humble Attempt to Promote Explicit Agreement and Visible Union Of God's People in Extraordinary Prayer For the Revival of Religion and the Advancement of*

li della visione “postmillenarista”, che sarebbe divenuta prevalente tra gli evangelici nel periodo tra la Rivoluzione e la Guerra Civile²³, e sull’onda delle speranze suscitate dal Risveglio, si spinse fino a ipotizzare che il glorioso rinnovamento universale, preludio del millennio, potesse prendere le mosse proprio dall’America²⁴. Lo stesso Edwards ebbe poi a lamentarsi di essere stato grossolanamente frainteso su questo punto particolare²⁵ e, senza dubbio, nel senso specifico che egli le attribuiva, la sua previsione doveva dimostrarsi assolutamente irrealistica, perché proprio il Grande Risveglio segna il tramonto dell’ideale religioso cui essa si ispirava²⁶. Tuttavia, anche

Christ’s Kingdom on Earth, pursuant to Scripture Promises and Prophecies concerning the last Time, pubblicato nel 1747. Sono inoltre compresi nelle appendici: l’elenco di più di sessanta sermoni basati su passi dell’Apocalisse, un numero assai consistente dei quali risale al periodo del Risveglio; una lettera del 1745 a un corrispondente scozzese, probabilmente John McLaurin di Glasgow, e l’elenco dei numerosissimi passi dedicati all’argomento in altri quaderni inediti, soprattutto le *Miscellanea*, le *Notes on Scripture* e la *Blank Bible*. Il secondo volume comprende la nuova trascrizione di John F. Wilson della famosa serie di sermoni del 1739, che contiene *in nuce* la teologia della storia edwardsiana. Come si evince da questi testi, oltre all’attenzione costante alle profezie dell’Apocalisse, l’unico libro della Bibbia al quale Edwards abbia dedicato un quaderno specifico, egli nutriva un vivissimo interesse per le vicende storiche, non solo passate, ma anche contemporanee.

²³ Per “postmillenarismo” si intende una interpretazione delle profezie bibliche riguardo agli ultimi tempi e, in particolare, alla seconda venuta di Cristo. Per i postmillenaristi le profezie escatologiche riguardo alla lotta e sconfitta finale dell’Anticristo si stanno già verificando nella storia della Chiesa, che pur nei continui conflitti, registra “grandi avanzamenti”, ad es. la Riforma, e prepara l’avvento del Millennio, un’età dell’oro di pace e diffusione del vangelo, ultima epoca della storia precedente alla seconda venuta di Cristo. È una visione sostanzialmente ottimista della storia, che in qualche misura ha influenzato visioni più secolarizzate di progressismo e alla quale si oppone il premillenarismo tipico di molta parte del fondamentalismo anche attuale. Cfr. G. M. MARSDEN, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*, Oxford University Press, New York 1980, 49. L’autore che per primo ha sostenuto il ruolo centrale e fondativo di Edwards nello sviluppo del pensiero postmillenarista americano è C. C. GOEN nel suo *Jonathan Edwards: A New Departure in Eschatology*, in *Church History* 28 (1959) 25-40 (ora in *Critical Essays on Jonathan Edwards*, ed. by W. Scheick, G. K. Hall, Boston 1980). Questa tesi è stata parzialmente corretta da J. F. WILSON in *History, Redemption and the Millennium*, in *Jonathan Edwards and the American Experience*, 131-141.

²⁴ Cfr. J. EDWARDS, *Some Thoughts Concerning the Revival*, in *WJE* 4, 353-358.

²⁵ «It has been slanderously reported and printed concerning me, that I have often said that the millennium was already begun, and that it began at Northampton», Lettera al Rev. William McCulloch, 5 marzo 1743/44, in *WJE* 16, *Letters and Personal Writings*, ed. by G. S. Claghorn, Yale University Press, New Haven-London 1998, 135-136.

²⁶ George Marsden osserva che la prospettiva in cui si poneva Edwards era ancora

in quanto riecheggiava uno dei motivi profondi della tradizione puritana, questa idea messianica di un destino peculiare dell'America come "redeemer nation" continuò ad esercitare una potente attrazione sull'autocoscienza nazionale delle generazioni successive, sia nella sua versione più strettamente religiosa dell'evangelismo militante, che in quella decisamente secolarizzata e nazionalistica della *Civil Religion* repubblicana²⁷. Ancora una volta bisogna notare che questo tema nella riflessione edwardsiana si colloca nella prospettiva molto ampia della sua visione della storia e dell'azione di Dio nel mondo, forgiata dalla *Covenant Theology*, ed è strettamente collegata non solo a una pratica esegetica e di interpretazione tipologica della Scrittura assai rigorosa e raffinata²⁸, pratica in cui Edwards non ebbe rivali, ma anche e soprattutto a uno degli aspetti più caratteristici ed originali della sua riflessione, cioè all'idea di una radicale riformulazione della dogmatica in senso narrativo, nei termini di storia della salvezza, anzi "opera" della salvezza, secondo un'accezione che implica ad un tempo l'assoluta efficacia dell'iniziativa divina e il profondo legame tra la concezione teologica e quella metafisica. Di questo progetto, che occupò interamente gli ultimi anni della vita di Edwards e costituisce lo sviluppo più avanzato dell'iniziale programma di giustificazione razionale del cristianesimo, rimangono però solo tracce sparse negli inediti e la pubblicazione postuma di una serie di sermoni della fine degli anni '30, intitolata *A History of the Work of Redemption*. Questo fatto giustifica in una certa misura la dimenticanza e i travisamenti che hanno accompagnato questa dimensione portante del suo pensiero. Tuttavia, anche in questo caso, forse soprattutto in questo caso, si possono identificare motivi di natura più profonda che hanno fatto sì che

quella della più pura tradizione puritana, nella quale il ruolo peculiare del New England, si identificava totalmente con la missione di essere l'avanguardia e il faro della Riforma, e in questo senso, "città posta sul monte", secondo la famosissima espressione utilizzata da John Winthrop. Cfr. MARSDEN, *Jonathan Edwards*, 267.

²⁷ «As one voice among thousands, Edwards helped perpetuate that quintessentially Puritan notion of a righteous city set high upon a hill for all world to see. That notion apparently has yet to run its course. In this sense, we continue to inhabit a world formed largely by the Puritans and Edwards» (STOUT, *The Puritans and Edwards*, in *Jonathan Edwards and the American Experience*, 157).

²⁸ Cfr. WILSON, *History, Redemption, and the Millennium*, 135-136; S. J. STEIN, *The Spirit and the Word: Jonathan Edwards and Scriptural Exegesis*, in *Jonathan Edwards and the American Experience*, 118-130; W. E. ANDERSON - M. I. LOWANCE, *Editor's Introductions*, in *WJE* 11, *Typological Writings*, Yale University Press, New Haven-London 1993, 3-33, 157-182; S. BERCOVITCH, *Typology and Early American Literature*, University of Massachusetts Press, Amherst 1972; U. BRUMM, *American Thought and Religious Typology*, Rutgers University Press, New Brunswick 1970; M. LOWANCE, *The Language of Canaan*, Harvard University Press, Cambridge 1980.

la visione di Edwards penetrasse profondamente nella cultura americana, in termini che però erano alquanto diversi e, anzi, quasi del tutto divergenti dai suoi. A partire dalle prime riletture della sua visione nei termini della retorica rivoluzionaria²⁹, fino alle elaborazioni sul tema della missione salvifica della civiltà protestante e democratica americana che cominciarono a prender corpo nel XIX secolo, si assiste alla rapida erosione dei fondamenti teologici della posizione di Edwards, e alla riduzione della sua prospettiva storica alle forme dell'ottimismo progressista che caratterizza appunto il pensiero postmillenarista ottocentesco, secondo una logica che corrisponde puntualmente agli sviluppi già accennati del revivalismo "ortodosso" in modelli sempre più accentuati di pietismo attivistico e perfezionista, «sollecitato da tecniche emozionali», e, soprattutto, della sua visione metafisica e morale, «costretta da un preponderante antropocentrismo» in forme di moralismo razionalistico e pragmatico³⁰. Volendo riassumere in una sola frase il nocciolo di questa dialettica di appropriazione e discontinuità che caratterizza quello che abbiamo definito il paradosso di Edwards o forse, più esattamente, della cultura americana rispetto a Edwards, si potrebbe dire che, pur essendo indiscutibilmente il teologo americano per eccellenza, egli si è schierato più decisamente di chiunque altro nella sua epoca contro alcuni dei "dogmi" basilari della civiltà americana, a partire da quello che può essere considerato il mito fondante della sua autocoscienza nazionale: l'ottimistica e democratica fiducia nell'universalità del senso morale e nell'essenziale bontà dell'uomo, dell'individuo indipendente e autosufficiente, contestandone con implacabile lucidità le implicazioni religiose, antropologiche ed etiche. Cosicché, se è vero che l'America nel definire se stessa non ha mai potuto prescindere dal prendere posizione rispetto a Edwards, fino ad un'epoca abbastanza recente, più o meno deliberatamente, tale posizione è sempre stata di rifiuto o, almeno, di parziale censura.

2.1. Una figura controversa

Il fatto stesso che la recezione dell'opera di Edwards e del suo autentico significato sia stata notevolmente condizionata dalla sua morte precoce, che ha troncato un'intensa vena creativa che solo negli ultimi anni aveva assunto forma sistematica, con la conseguenza che una parte tanto cospicua e significativa dei suoi scritti è rimasta a lungo inedita e pressoché inaccess-

²⁹ Cfr. D. WEBER, *The Recovery of Jonathan Edwards*, in *Jonathan Edwards and the American Experience*, 56-59.

³⁰ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 55, 74-75.

sibile, rappresenta una circostanza non secondaria e gravida di effetti sullo sviluppo del pensiero americano³¹.

La figura di Edwards è stata ben presto avvolta da un'aura di leggenda, un'operazione alla quale i suoi discepoli e primi biografi non sono affatto estranei, e ogni epoca successiva ha ovviamente interpretato questa leggenda nei termini più congeniali alla sua sensibilità e idiosincrasie, ma, come spesso accade nel caso di grandi pensatori, le diverse interpretazioni di Edwards sono «tanto un commento sui suoi interpreti, quanto su Edwards stesso»³² e offrono un'interessante griglia di lettura della storia della cultura americana. Se oggi, grazie alla pubblicazione dell'edizione critica dell'opera omnia di Edwards, può essere relativamente più facile per lo studioso penetrare la cortina delle interpretazioni, esse tuttavia rimangono una dimensione fondamentale e non completamente eludibile nel tentativo di ricostruire la fisionomia di una figura tanto complessa e ricca di sfaccettature.

Molto presto, quasi contemporaneamente alla prima fase di incondizionata celebrazione, dovuta alla “coscienza filiale” dei primi discepoli e retoricamente amplificata dalle generazioni successive di edwardsiani, che pure già accusavano una certa estraneità spirituale³³, le rappresentazioni di Edwards coltivate dai suoi avversari storici e dai loro eredi hanno assunto i toni di una “leggenda nera” che ha resistito per quasi due secoli. Per i liberali moderati dello stampo di Charles Chauncy, Ezra Stiles o John Witherspoon, Edwards era il paradigma dell'oscurantismo fanatico, condannato all'insignificanza intellettuale dai razionalisti scettici, come John Adams³⁴. Ancor più deciso e appassionato è stato il rifiuto degli intellettuali “vittoriani”

³¹ Cfr. AHLSTROM, *A Religious History*, 312-313.

³² C. HOLBROOK, *Jonathan Edwards and His Detractors*, in *Theology Today* X (1953) 388.

³³ Cfr. WEBER, *The Recovery of Jonathan Edwards*, 51. Se per Samuel Hopkins, il primo discepolo e biografo di Edwards, egli era stato senza possibilità di dubbio «one of the greatest – best and most useful men, that have lived in this age», e Timothy Dwight, nipote di Edwards, cantore della Rivoluzione e fautore del secondo grande risveglio a Yale, di cui era rettore, non esita a definirlo, nei primi decenni del XIX secolo, «that moral Newton, and that second Paul», già in Edwards Amasa Park, l'ultimo difensore della tradizione edwardsiana al seminario di Andover, si avverte chiaramente che la venerazione per il grande maestro è ormai accompagnata da una sostanziale estraneità spirituale: «We bow before this father of our New England theology with the profoundest veneration. We read his precious volumes with awe in tears. We are so superstitious, that we almost fear to be called profane for lisping a word against the perfect balancing of his character. *And yet we can not help wishing that he had been somewhat more of a brother and somewhat less of a champion...*» (cit. in MAY, *Jonathan Edwards and America*, 21-22; il corsivo non è nell'originale).

³⁴ Cfr. MAY, *Jonathan Edwards and America*, 22.

della seconda metà dell'ottocento, quali Oliver Wendell Holmes, Harriet Beecher Stowe, Samuel Clemens, nei quali l'indignazione morale verso un sistema concepito come un efficiente "strumento di tortura mentale" e la ripugnanza nei confronti di uno "splendido intelletto sprofondato nel delirio della follia" si mescolano con il risentimento e la ribellione verso l'eredità spirituale puritana sentita ancora incombente, come il fantasma di un passato difficilmente esorcizzabile³⁵. L'immagine caricaturale di un Edwards "feroce puritano"³⁶, predicatore sinistro dei tormenti infernali e implacabile teorizzatore di un ferreo iper-calvinismo, si è prolungata fino alla prima metà del '900, un'epoca in cui per altro comincia a emergere una rinnovata sensibilità per gli aspetti di vera genialità del pensatore puritano³⁷. Molte interpretazioni dei primi decenni del XX secolo assumono così un atteggiamento complessivamente negativo, ma in certa misura condiscendente nei confronti di Edwards, dipinto come una figura tragica: un grande genio abortito, uno straordinario intelletto ricco di talenti filosofici, scientifici, letterari, rimasto malauguratamente intrappolato nelle maglie di un sistema teologico assurdo e superato e di un ambiente culturale decadente e meschino³⁸. Anche Ola Elizabeth Winslow, nella sua biografia del 1940,

³⁵ Cfr. H. B. STOWE, *Oldtown Folks*, ed. H. May, Harvard University Press, Cambridge 1966, 401; O. WENDELL HOLMES, «Jonathan Edwards», in *Pages from an Old Volume of Life*, Houghton, Mifflin and Co., Boston 1892, 393; MAY, *Jonathan Edwards and America*, 23-24. Un'opera che fornisce un esame approfondito delle interpretazioni di Edwards, soprattutto nell'Ottocento è quella di J. CONFORTI, *Jonathan Edwards, Religious Tradition and American Culture*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1995.

³⁶ *Jonathan Edwards, The Fiery Puritan* è il titolo di una biografia del 1930 in cui Henry Bamford Parkes traccia un quadro del tutto negativo della personalità di Edwards e del suo ruolo nella cultura americana: per la sua incapacità di trascendere il calvinismo, egli non avrebbe fatto che portare alle estreme conseguenze una tendenza "importata" dall'Europa, sostanzialmente estranea agli ideali genuini del nuovo mondo, pertanto «in spite of his patriotism he was not really an American» (H. B. PARKES, *Jonathan Edwards, the Fiery Puritan*, Minton, Balch & Co., New York 1930, 254).

³⁷ A partire dal bicentenario del 1903, si assiste ad un progressivo sforzo di rivalutare la figura di Edwards nella storia della cultura americana, in un primo momento nella sua dimensione propriamente artistica e letteraria. Questa rivalutazione è parallela alla "riabilitazione" del puritanesimo promossa, a partire dagli anni '30 del XX secolo, da studiosi come Samuel Eliot Morison, Ralph Barton Perry e Perry Miller. Il volume antologico *Jonathan Edwards: Representative Selections, With Introduction, Bibliography, And Notes*, pubblicato nel 1935 con le ottime introduzioni dei curatori Clarence H. Faust e Thomas H. Johnson, rappresenta una tappa importante in questo processo di recupero del vero Edwards, precorritrice della Edwards *renaissance* dei decenni successivi.

³⁸ Cfr. V. L. PARRINGTON, *The Anachronism of Jonathan Edwards*, in *Main Currents*

che pure è dedicata a mettere in luce la grandezza religiosa e intellettuale di Edwards, finisce per sottoscrivere questa posizione, attribuendogli l'errore di aver costretto la novità delle sue intuizioni nel linguaggio obsoleto di un sistema teologico dogmatico e consunto e, in definitiva, di non essersi saputo liberare delle spoglie del calvinismo³⁹. Come ha osservato Conrad Cherry, questo approccio al pensiero di Edwards, pur avendo superato gli stereotipi negativi, è profondamente a disagio con il suo calvinismo e tende perciò a minimizzarne l'importanza o sottolineare quegli aspetti in cui sembra prefigurarsi un suo superamento⁴⁰. È un atteggiamento questo che sicuramente condiziona ancora in larga misura Perry Miller, che con il suo *Jonathan Edwards* (1949) e con una serie di altri scritti significativi, più di ogni altro ha contribuito a rivalutare la figura e l'opera di Edwards e a determinare una svolta nel campo degli studi edwardsiani, condizionandone gli sviluppi per almeno tre decenni. La tesi di fondo di Miller, puntando sulla "modernità" di Edwards come pensatore originale e rivoluzionario, che ha saputo cogliere il vero significato dell'eredità filosofica e scientifica di Locke e di Newton, in assoluto anticipo sui suoi tempi e in sostanziale rottura con la tradizione della teologia federale puritana⁴¹, pur con tutti i limiti che oggi le vengono riconosciuti, ha avuto il merito di determinare una vera e propria "Edwards renaissance" nel mondo accademico americano e ha costituito il punto di riferimento, anche polemico, di una moltitudine di studiosi che hanno indagato i vari aspetti del pensiero edwardsiano e i suoi rapporti con il contesto intellettuale dell'epoca, in particolare con la filosofia lockiana e con la tradizione teologica puritana. La rappresentazione di Edwards come eroe solitario e incompreso della modernità, in lotta contro le roccaforti del "feudalesimo" teologico e filosofico, tracciata con indubbia efficacia dal talento letterario di Miller, può oggi apparire altrettanto astratta e decontestualizzata quanto le precedenti immagini denigratorie, anzi addirittura come «un trionfo dell'immaginazione»⁴², ma,

of *American Thought*, Harcourt Brace, New York 1927, 1930, vol. I, 162-163; J. CROOKER, *Jonathan Edwards: A Psychological Study*, in *New England Magazine* 2 (1890) 159-72; L. STEPHEN, *Jonathan Edwards in Hours in a Library*, Smith Elder, London 1907, vol. II, 42-102; C. ANGOFF, *A Literary History of American People*, Tudor, New York 1935, vol. I, 289-310.

³⁹ Cfr. O. E. WINSLOW, *Jonathan Edwards 1703-1758. A Biography*, The Macmillan Co., New York 1940, 325-326.

⁴⁰ Cfr. CHERRY, *The Theology of Jonathan Edwards*, 2-3.

⁴¹ P. MILLER, *Jonathan Edwards*, The World Publishing Co., Cleveland 1964, 30, 52-99, 147-149, 156-163, 181-195, 266-282.

⁴² MARSDEN, *Jonathan Edwards*, 60-61. Marsden, tuttavia, apprezza il ruolo di Miller nella rinascita degli studi edwardsiani; molto più severo è il giudizio di Norman

come ha recentemente notato uno studioso, il confronto con l'opera di Miller resta tuttora un passaggio obbligato negli studi edwardsiani⁴³. Lo stesso Perry Miller, d'altro canto, era espressione significativa di un mutato clima culturale che, a partire dagli anni '30 del secolo scorso, ha visto molti intellettuali impegnati in una revisione radicale della storia intellettuale, religiosa, sociale e politica americana e in una critica dei suoi presupposti in senso lato liberali, una tendenza che a livello specificamente teologico ha avuto la sua manifestazione più articolata nel realismo "neo-ortodosso" dei fratelli Niebuhr⁴⁴, Reinhold e, soprattutto, per quel che riguarda l'interpretazione di Edwards, Helmut Richard⁴⁵. Tale contesto era sicuramente favorevole per una riscoperta del pensiero edwardsiano e, nella prospettiva di H. Richard Niebuhr, diversamente da Miller, per una decisa rivalutazione della sua dimensione propriamente religiosa e teologica. L'Edwards che emerge dalla lettura di Niebuhr è soprattutto il protagonista del Grande Risveglio e, quindi, dell'evento cruciale per la nascita e lo sviluppo della coscienza religiosa e nazionale della democrazia americana, il grande teologo "radicalmente realista" nella tradizione di Agostino e Calvino⁴⁶, ad-

Fiering, secondo il quale, l'interpretazione della figura di Edwards rappresenta «probably the worst piece of writing he ever did, judged in terms of substance and interpretative accuracy» (N. FIERING, *Jonathan Edwards's Moral Thought and Its British Context*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1981, 36, n.60). Già Vincent Tomas in uno scritto del 1952, aveva contestato l'interpretazione di Edwards pensatore moderno, opponendovi la sua idea del teologo puritano come ultimo grande pensatore medievale. Cfr. V. TOMAS, *The Modernity of Jonathan Edwards*, in *New England Quarterly* 25 (1952) 60-84.

- ⁴³ «We may now be able to go beyond Miller, but we cannot – at least in Edwards studies – go around him» (McClymond, *Encounters with God*, 10).
- ⁴⁴ Perry Miller fa parte di quel gruppo di intellettuali radicali, di stampo per lo più marxista, che venne denominato "gli atei per Niebuhr. L'immagine che emerge dalla sua biografia non è solo quella del moderno intellettuale, empirista lockiano, ma anche, in maniera assai significativa, quella del primo critico della cultura *yankee*, individualistica, ottimistica, utilitaristica e dominata dal movente del profitto. Cfr. MILLER, *Jonathan Edwards*, 119-123, 247-250, 276. In questa linea si sono mossi anche altri interpreti, ad esempio Alan Heimert, che nel suo *Religion and the American Mind* (Harvard University Press, Cambridge 1966) inserisce Edwards e i suoi seguaci nella tradizione del radicalismo sociale americano.
- ⁴⁵ Edwards, insieme a Calvino, Pascal e Barth, è citato da H. Richard Niebuhr, come uno degli autori che hanno maggiormente influenzato il suo pensiero. Cfr. H. R. NIEBUHR, *Ex Libris*, in *The Christian Century* 79 (June 13, 1962) 754.
- ⁴⁶ Cfr. H. R. NIEBUHR, *The Kingdom of God in America*, Harper & Bro.s, New York 1937, 109, 126, 135-36, 139, 172; *Christian Ethics: Sources of the Living Tradition*, ed. by W. Beach – R. H. Niebuhr, Ronald Press Co., New York 1955, 383-84, 389; H. R. NIEBUHR, *How My Mind Has Changed*, in *Christian Century* 77 (1960) 249-251.

dirittura il profeta dell'angosciante condizione umana nell'era della Guerra Fredda e del possibile olocausto nucleare⁴⁷.

La linea di ricerca aperta da Miller e da Niebuhr è stata seguita da una foltissima schiera di studiosi che, nei campi più disparati, hanno dato vita a quella che oggi viene spesso definita una vera e propria "industria culturale" di dimensioni impressionanti, anche se questo fenomeno ha interessato soprattutto gli Stati Uniti e, in misura minore, il mondo anglosassone. Nell'arco di tempo che va dagli anni '40 agli anni '80 il numero di dissertazioni dedicato a Edwards è cresciuto in proporzione geometrica, raddoppiando ogni decennio; i volumi bibliografici di M.X. Lesser registravano fino alla metà degli anni '90 un totale di circa tremila titoli di letteratura secondaria, tra libri, articoli e citazioni⁴⁸, e questo ritmo non ha conosciuto soste, grazie anche alla decisa accelerazione della pubblicazione dell'edizione critica delle Opere di Edwards, che ha finalmente messo a disposizione degli studiosi gran parte dei suoi inediti. Questo progetto editoriale, iniziato dalla Yale University Press verso la metà degli anni Cinquanta, sotto la direzione scientifica di studiosi del calibro di Perry Miller, Sydney Ahlstrom, Roland Bainton, H. Richard Niebuhr, Paul Ramsey e John E. Smith⁴⁹, si segnala anche perché i pregevoli saggi introduttivi che accompagnano ogni volume, opera dei più validi specialisti edwardsiani, sono senza dubbio tra le migliori introduzioni ai vari aspetti del pensiero di Edwards oggi disponibili. Diversi studi di ampio respiro, risalenti agli anni '60 e in qualche misura ancora influenzati dalla prospettiva concettuale neo-ortodossa, rivendicando il carattere specificamente teologico dell'opera di Edwards, rappresentano un primo significativo distacco dall'interpretazione di Mil-

⁴⁷ In un discorso pronunciato nella First Church of Christ di Northampton, nel 1958 in occasione delle celebrazioni per il secondo centenario della morte di Edwards, Niebuhr, riprendendo il testo del più famoso sermone edwardsiano, *Sinners in the Hands of an Angry God*, ha interpretato la visione edwardsiana come una efficace prefigurazione dell'olocausto nucleare. Cfr. H. R. NIEBUHR, *The Anachronism of Jonathan Edwards*, H. R. Niebuhr Papers, Harvard Divinity School, in WEBER, *The Recovery*, 64-65.

⁴⁸ M. X. LESSER, *Jonathan Edwards. A Reference Guide*, G. K. Hall, Boston 1981; ID. (ed.), *Jonathan Edwards: An Annotated Bibliography, 1979-1993*, Greenwood Press, Westport 1994. Cfr. anche D. B. SHEA, *Jonathan Edwards: The First Two Hundred Years*, in *Journal of American Studies* 14 (1980) 181-97; B. KUKLICK, *An Edwards for the Millennium*, in *Religion and the American Culture* 11 (2001) 109-117.

⁴⁹ Il comitato editoriale delle opere di Edwards nel corso del tempo ha contato fra i suoi membri l'élite degli studi sulla religione americana: Harry Stout, David Hall, Janice Knight, Mark Noll, Thomas Schafer, Barbara Oberg, Stephen Stein, John Wilson, Amy Plantinga. Cfr. M. J. MCCLYMOND, *The Protean Puritan: The Works of Jonathan Edwards*, in *Religious Studies Review* 24 (1994) 361-367.

ler. Ricordiamo *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards* di Douglas Elwood (Columbia University Press, New York 1960), *Jonathan Edwards: The Narrative of a Puritan Mind* di Edward H. Davidson (Houghton, Mifflin & Co., Boston 1966) e soprattutto il saggio di Conrad Cherry, *The Theology of Jonathan Edwards: A Reappraisal* (Doubleday, Garden City 1966, repr. Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1990). Quest'ultima opera, che si segnala per l'accurata ricostruzione delle posizioni teologiche di Edwards, ripropone la sua appartenenza alla tradizione calvinista, riformata, come criterio ermeneutico centrale della sua opera e individua nella nozione di fede una delle chiavi interpretative della sua riflessione. Cherry resta ancora in parte legato alle tesi di Miller per quanto riguarda la valutazione del rapporto tra il pensiero di Edwards e quello di Locke, e in questa linea si situano diversi altri autori, ad esempio, Terrence Erdt nel suo *Jonathan Edwards. Art and the Sense of the Heart* (University of Massachusetts Press, Amherst 1980), uno studio dedicato alla concezione edwardsiana di "senso del cuore", nel quale, tuttavia, viene anche riproposta con dovizia di documentazione la rilevanza della tradizione spirituale puritana. Già Harold Simonson nel suo *Jonathan Edwards: Theologian of the Heart* (W.B. Eerdmans, Grand Rapids 1974) sottolineava, d'altro canto, la forte componente pietistica della nozione di senso del cuore, irriducibile ai puri termini del sensismo lockiano, secondo l'interpretazione di Miller⁵⁰.

Proprio la questione della natura e del grado della dipendenza di Edwards da Locke ha costituito per un certo periodo uno dei temi più frequentati dagli studiosi interessati agli aspetti più strettamente filosofici del pensiero di Edwards e ai suoi rapporti con il contesto intellettuale della sua epoca. La tesi di Miller è stata così variamente ripresa, ampliata o contestata, dando vita a una vera e propria *querelle* storiografica⁵¹. Lo studio che con maggior

⁵⁰ Questa linea interpretativa è stata ripresa e approfondita da Brad Walton nel suo *Jonathan Edwards, Religious Affections and the Puritan Analysis of True Piety, Spiritual Sensation and Heart Religion*, The Edwin Mellen Press, Lewiston 2002.

⁵¹ Cfr. P. MILLER, *Jonathan Edwards on the Sense of the Heart*, in *Harvard Theological Review* 41 (1948) e *The Rhetoric of Sensations*, in *Errand into the Wilderness*, 167-183; ANDERSON, *Editor's Introduction*, in *WJE* 6, 1-143; J. P. CARSE, *Mr. Locke's Magic Onions and an Unboxed Beetle for Young Jonathan*, in *Journal of Religion* 47 (1967) 331-339; E. H. DAVIDSON, *From Locke to Edwards*, in *Journal of the History of Ideas* 24 (1963) 355-72; P. HELM, *John Locke and Jonathan Edwards: A Reconsideration*, in *Journal of the History of Philosophy* 7 (1969) 51-61; J. HOOPES, *Jonathan Edwards's Religious Psychology*, in *Journal of American History* 69 (1983) 849-65; ID., *Consciousness in New England: From Puritanism and Ideas to Psychoanalysis and Semiotic*, New Series in American Intellectual and Cultural History, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1989, 64-87; D. LAURENCE, *Jonathan Edwards, John Locke, and the Canon of Experience*, in *Early American Literature* 15 (1980) 107-23;

decisione le si è opposto, ricostruendo con ampiezza il contesto intellettuale e formativo di Edwards è *Jonathan Edwards's Moral Thought and Its British Context* di Norman Fiering (University of North Carolina Press, Chapel Hill 1981) e oggi, anche gli studiosi che non accettano completamente le posizioni di Fiering, sono comunque molto più cauti nel valutare il rapporto tra il filosofo inglese e Edwards e nell'attribuire a quest'ultimo la completa "conversione all'empirismo" postulata da Miller. Tra le opere che proseguono in questa prospettiva di valorizzazione del pensiero filosofico di Edwards, pur nell'ambito di una riflessione il cui tenore è senza dubbio teologico, sono da segnalare: *Jonathan Edwards and the Visibility of God* di James P. Carse (Scribner's, New York 1967); *Beauty and Sensibility in the Thought of Jonathan Edwards: an Essay in Aesthetics and Theological Ethics* (Yale University Press, New Haven 1968), in cui Roland Delattre propone una lettura della concezione metafisica e morale edwardsiana in chiave fondamentalmente estetica e *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, di Sang Hyun Lee (Princeton University Press, Princeton 1988, repr. 2000). In quest'opera Lee, che annette ancora molta importanza all'influenza di Locke, o, almeno, delle "problematiche lockiane", sul pensiero di Edwards, interpreta la sua concezione metafisica in termini di "ontologia disposizionale" o "relazionale". Tale ontologia, "svolta radicale nella metafisica occidentale", costituisce, secondo Lee, la chiave di volta per comprendere la sorprendente modernità del pensatore puritano, che, in questi termini, sembra precorrere alcuni aspetti del pensiero contemporaneo, in particolare del realismo pragmatico di Charles Sanders Peirce, nonché il fattore che dona unità e coerenza a tutta la sua riflessione⁵². La prospettiva di Lee ha lasciato una traccia piuttosto consistente nel campo degli studi edwardsiani più recenti e tra i suoi meriti vi è sicuramente l'intento di offrire una visio-

D. LYTTLE, *The Supernatural Light, Studies, in Religion in Early American Literature*, University Press of America, Lanham 1983, 1-20; M. VÊTO, *La connaissance spirituelle selon Jonathan Edwards*, in *Revue de theologie et de philosophie* 111 (1979) 233-45; W. J. WAINWRIGHT, *Jonathan Edwards and the sense of the Heart*, in *Faith and Philosophy* 7 (1990) 43-62; ID., *Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, Cornell University Press, Ithaca 1995, 7-54; McCLYMOND, *Encounters with God*, 9-26.

⁵² La tesi di Lee, in particolare la sua definizione della posizione di Edwards nei termini di ontologia disposizionale, che ha condizionato un certo numero di interpreti, da Amy Plantinga Pauw a Gerald McDermott, è stata messa in questione, e con buone ragioni, a parere di chi scrive, da S. R. HOLMES nel suo *Does Jonathan Edwards Use a Dispositional Ontology? A Response to Sang Hyun Lee*, in *Jonathan Edwards Philosophical Theologian*, ed. by P. Helm and O. D. Crisp, Ashgate, Aldershot-Burlington 2003, 99-114. Cfr. anche O. D. CRISP, *How 'Occasional' was Edwards's Occasionalism*, in *ibid.*, 61-77.

ne unitaria del pensiero edwardsiano che contrasta e bilancia una propensione, molto sviluppata tra gli studiosi di Edwards negli ultimi due decenni del secolo scorso, verso un tipo di ricerca altamente specializzata, indirizzata ad analizzare nel dettaglio gli aspetti particolari della sua riflessione: la gnoseologia, l'estetica, l'etica, la psicologia, l'esegesi biblica, la tipologia, l'omiletica, la concezione della storia, dell'economia, della politica. Questa tendenza, senza dubbio favorita dalla maggiore disponibilità di testi edwardsiani, ha notevolmente arricchito ed approfondito il quadro delle conoscenze settoriali e dei riferimenti, anche se questo talvolta è avvenuto a scapito delle ricostruzioni ad ampio respiro in grado di situare i diversi frammenti in una visione d'insieme⁵³. Inoltre, come nota Michael McClymond, vi è stata in questo stesso periodo una certa tendenza a decontestualizzare e “deteleologizzare” la concezione edwardsiana e a interpretarla secondo categorie “secolarizzate e naturalistiche”, prettamente contemporanee⁵⁴. Tra le opere più rappresentative di una lettura “postmoderna” di Edwards sono da ricordare *Theism in the Discourse of Jonathan Edwards* di Richard C. DeProspero (University of Delaware Press, Newark 1985) e *The Philosophy of Jonathan Edwards. A Study in Divine Semiotics* di Stephen H. Daniel (Indiana University Press, Bloomington 1994)⁵⁵. Di impostazione più classica e interessate a indagare le motivazioni fondamentali dell'Autore sono le letture proposte da John E. Smith in *Jonathan Edwards: Puritan, Preacher, Philosopher* (Notre Dame University Press, Notre Dame 1992), da Gerald R. McDermott in *One Holy and Happy Society: The Public Theology of Jonathan Edwards* (Pennsylvania State University Press, University Park 1995) e da Miklos Vëto, *La pensée de Jonathan Edwards* (L'Harmattan, Paris 2007). Quest'ultima opera in particolare si segnala per lo spessore speculativo e la ricostruzione unitaria del pensiero di Edwards. Un approccio teologico specificamente incentrato sulla dottrina della grazia e sulla soteriologia, in una prospettiva ecumenica, è offerto da Anri Morimoto in *Jonathan Edwards and the Catholic Vision of Salvation* (Pennsylvania State University Press, University Park 1995); ma, sicuramente l'opera che, in questo periodo, si è posta più esplicitamente di ogni altra nell'ottica di un radicale approccio teologico al “progetto unitario” di riflessione cristiana di Edwards è *America's Theologian. A Recommendation of Jonathan Edwards* di Robert Jenson (Oxford University Press, New York-Oxford 1988). Quest'opera

⁵³ Cfr. L. E. SCHMIDT, *The Edwards Revival: Or the Public Consequences of Exceedingly Careful Scholarship*, in *William and Mary Quarterly* 58 (2001) 580-586.

⁵⁴ Cfr. MCCLYMOND, *Encounters with God*, 4.

⁵⁵ Cfr. D. B. SHEA, *Deconstruction Comes Early to 'America': The Case of Edwards*, in *Early American Literature* 21 (1986-87) 268-74.

ha inoltre inaugurato un filone di ricerca che, a partire dalla fine degli anni '80, ha visto un nutrito gruppo di autori indagare il tema del rapporto tra la figura di Edwards e gli sviluppi del contesto culturale, religioso e teologico americano: Allen C. Guelzo, *Edwards on the Will: A Century of American Theological Debate* (Wesleyan University Press, Middletown 1989); Barbara A. Oberg e Henry S. Stout, *Benjamin Franklin, Jonathan Edwards, and the Representation of American Culture* (Oxford University Press, New York-Oxford 1993); Bruce M. Stephens, *The Prism of Time and Eternity. Images of Christ in American Protestant Thought from Jonathan Edwards to Horace Bushnell* (Scarecrow Press, Lanham 1996); Joseph A. Conforti, *Jonathan Edwards, Religious Tradition and American Culture* (University of North Carolina Press, Chapel Hill 1995); Daniel W. Howe, *Making the American Self: Jonathan Edwards to Abraham Lincoln* (Harvard University Press, Cambridge 1997); Mark A. Noll, *America's God, from Jonathan Edwards to Abraham Lincoln* (Oxford University Press, New York-Oxford 2002). Noll è anche autore del recente *The Rise of Evangelicalism. The Age of Edwards, Whitefield, and the Wesleys* (Intervarsity Press, Downers Grove 2003), primo volume di una serie sulla storia del movimento evangelico. Gli studi più recenti mostrano una accentuata tendenza a recuperare una visione complessiva del pensiero di Edwards, cercando di cogliere, nella pluralità di tematiche che esso rivela, i motivi dominanti che permettono di proporre un'ipotesi interpretativa unitaria. Così, ad esempio, Michael J. McClymond in *Encounters with God. An Approach to the Theology of Jonathan Edwards* (Oxford University Press, New York-Oxford 1998) coglie un fondamentale "motivo teocentrico" come filo d'Arianna della speculazione edwardsiana, indicando in altri due temi, l'apologetica e la nozione di percezione spirituale, i punti di vista che meglio permettono di interpretare il significato della sua impresa speculativa nell'ambito del pensiero moderno. Stephen R. Holmes in *God of Grace and God of Glory: An Account of the Theology of Jonathan Edwards* (W.B. Eerdmans, Grand Rapids 2000) individua nella nozione di "gloria", interpretata in una dinamica trinitaria, il concetto chiave di tutta la teologia di Edwards. Amy Plantinga Pauw in *The Supreme Harmony of All. The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards* (W.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids-Cambridge 2002) rinviene nella teologia trinitaria il motivo unificante le diverse sfaccettature del genio di Edwards e Gerald McDermott in *Jonathan Edwards Confronts the Gods. Christian Theology, Enlightenment Religion, and Non-Christian Faith* (Oxford University Press, New York-Oxford 2000) legge il pensiero di Edwards nell'ottica di una risposta consapevole e articolata alle sfide lanciate dalla cultura illuministica e, in particolare, dal deismo. Al rapporto con la cultura illuministica

è dedicato anche il saggio di Leon Chai, *Jonathan Edwards and the Limits of Enlightenment Philosophy* (Oxford University Press, Oxford-New York 1998). Tutte queste opere mostrano chiaramente l'intento di interpretare il pensiero edwardsiano nell'ambito di una prospettiva nettamente religiosa e teologica, con uno spiccato interesse per i suoi rapporti con il contesto culturale e filosofico moderno e anche per una sua più ampia implicazione e valorizzazione nel dibattito teologico contemporaneo. Questo aspetto, che già emergeva nell'opera di Jenson, rappresenta una delle novità più interessanti degli studi edwardsiani più recenti⁵⁶, tra i quali si segnala per la completezza ed ampiezza di respiro *The Theology of Jonathan Edwards* di Michael McClymond e Gerald McDermott (Oxford University Press, Oxford-New York 2012).

Una rassegna, per quanto forzatamente sommaria, delle principali tendenze negli studi edwardsiani a partire dagli ultimi decenni del XX secolo ad oggi, non può omettere di ricordare una serie di opere collettive che, con cadenza abbastanza regolare, hanno raccolto i frutti delle ricerche dei più validi interpreti di Edwards: *Critical Essays on Jonathan Edwards* (a cura di W.J. Scheick, G.K. Hall, Boston 1980); *Jonathan Edwards and the American Experience* (a cura di N.O. Hatch e H.S. Stout, Oxford University Press, New York-Oxford 1988); *Jonathan Edwards's Writings. Text, Context, Interpretation* (a cura di S. J. Stein, Indiana University Press, Bloomington 1996); *The Legacy of Jonathan Edwards: American Religion and the Evangelical Tradition* (a cura di D.G. Hart, M.L. Sean e S.J. Nichols, Baker, Grand Rapids 2003); *Jonathan Edwards Philosophical Theologian* (a cura di P. Helm e O. Crisp, Ashgate, London 2003); *Jonathan Edwards at 300* (a cura di H.S. Stout, K.P. Minkema e C.J. Maskell, University Press of America, Lanham 2005), che pubblica i contributi della conferenza tenutasi a Washington, presso la Library of Congress, in occasione delle celebrazioni per il terzo

⁵⁶ Cfr. A. PLANTINGA PAUW, *The Future of Reformed Theology: Some Lessons From Jonathan Edwards*, in *Toward the Future of Reformed Theology: Tasks, Topics, Traditions*, ed. by D. Willis-Watkins and M. Welker, Eerdmans, Grand Rapids 1999, 456-69; M. J. McCLYMOND, *Salvation as Divinization: Jonathan Edwards, Gregory Palamas and the Theological Uses of Neoplatonism*, in *Jonathan Edwards Philosophical Theologian*, 139-160; *Edwards in Our time: Jonathan Edwards and the Shaping of American Religion*, ed. by S. H. Lee and A. Guelzo, Eerdmans, Grand Rapids 2000; *Jonathan Edwards at Home and Abroad.: Historical Memories, Cultural Movements, Global Horizons*, ed. by D. W. Kling and D. A. Sweeney, University of South Carolina Press, Columbia 2003; *A God-Entranced Vision of All Things. The Legacy of Jonathan Edwards*, ed. by J. Piper and J. Taylor, Crossway Books, Wheaton 2004; G. MARSDEN, *Jonathan Edwards in the Twenty-First Century*, in *Jonathan Edwards at 300. Essays on the Tercentenary of His Birth*, ed. by H. S. Stout, K. P. Minkema and C. J. D. Maskell, University Press of America, Lanham 2005, 152-164.

centenario della nascita di Edwards; *The Princeton Companion to Jonathan Edwards*, a cura di S. H. Lee (Princeton University Press, Princeton-Oxford 2005); *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*, a cura S.J. Stein (Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007); *Understanding Jonathan Edwards: An Introduction to America's Theologian*, a cura di G. R. McDermott (Oxford University Press, Oxford-New York 2009); *Jonathan Edwards as Contemporary. Studies in Honor of Sang Hyun Lee*, ed. by D. Schweitzer (Peter Lang, New York 2010). Nel 2017 è uscita *The Jonathan Edwards Encyclopedia*, a cura di H.S. Stout, K.P. Minkema e C. Neele (Eerdmans, Grand Rapids), un dizionario ragionato di circa quattrocento voci molto utile per orientarsi nel vasto labirinto degli studi edwardsiani. Bisogna infine ricordare che nel 2003 George Marsden ha pubblicato per i tipi di Yale University Press *Jonathan Edwards. A Life*, una biografia di più di seicento pagine, ricchissima di documenti e riferimenti alle opere di Edwards, oltre che al contesto storico e culturale dell'epoca. Quest'opera, che segue di quasi quindici anni *Jonathan Edwards: A New Biography* di Iain Murray (Banner of Truth, Carlisle 1988), è senza dubbio la più completa e aggiornata del suo genere e rappresenta, dunque, uno strumento indispensabile per lo studioso del pensiero edwardsiano.

LA VISIONE TEOLOGICA DI JONATHAN EDWARDS

L'epoca in cui visse Jonathan Edwards, la prima metà del Settecento, è per la società coloniale nordamericana, il New England puritano, un periodo di crisi e di passaggio, di profonda trasformazione culturale, religiosa, sociale e politica, dalla quale è emersa la nuova nazione americana. Le radici, o almeno alcune delle radici principali di questa nuova realtà si trovano nell'esperienza puritana, la cosiddetta *New England Way*, ma ciò che emerge dopo gli eventi turbolenti della seconda metà del Settecento – il Grande Risveglio (1740-1742), la Rivoluzione (1774-1783) – è qualcosa di assai diverso e completamente nuovo, anche dal punto di vista religioso. Semplificando molto, potremmo dire che in questo periodo avviene l'incontro/scontro tra due potenti trend intellettuali e spirituali del XVIII secolo: il razionalismo illuminista e il pietismo protestante, due modi di concepire il significato della religione, non solo profondamente diversi tra loro, ma anche significativamente differenti dalla sintesi puritana delle origini, anche se sarà principalmente dalla confluenza di puritanesimo anglo-americano e di pietismo europeo continentale che avrà origine il movimento evangelico.

Il *Great Awakening* è uno spartiacque fondamentale nella storia religiosa americana: rappresenta il culmine e l'inizio della fine dell'epoca puritana. Scuote profondamente le fondamenta delle strutture religiose e culturali delle colonie del New England, creando dolorose spaccature e interminabili dispute, ma anche nuove prospettive teologiche e movimenti, destinati a perpetuarsi e svilupparsi nella storia religiosa e teologica del secolo successivo. Molti storici hanno visto nel Risveglio il preludio della Rivoluzione Americana, o per lo meno, come ha affermato Helmut Richard Niebuhr, il momento in cui nasce la "coscienza nazionale" americana. Sicuramente il Grande Risveglio è stato un momento di profonda ri-orientazione del pensiero teologico e Edwards ha giocato in esso un ruolo fondamentale, come suo convinto, seppur critico, promotore, suo primo storico ed interprete, nonché come teorizzatore di una "fenomenologia" della conversione e dell'esperienza religiosa autentica, che è diventata normativa in tutto

il mondo protestante, nella sua generazione e oltre. In questo senso, Mark Noll lo indica, insieme a George Whitefield e ai fratelli Wesley, tra i grandi “padri fondatori” del movimento evangelico¹. Proprio per questo Edwards è anche una figura emblematica della crisi e della trasformazione di cui il Risveglio è stato ad un tempo il segno e l’evento catalizzatore: esponente massimo ed anche ultimo rappresentante della grande tradizione intellettuale puritana e precursore del movimento evangelico destinato a dominare il protestantesimo americano nel secolo successivo. Bisogna comprendere, però, che questo passaggio non può essere letto in modo lineare, Edwards non si è limitato a “traghetare” la coscienza religiosa americana da una sponda all’altra. La sua posizione assolutamente originale e irriducibile alle categorie che da quel momento hanno dominato la scena teologica e filosofica americana ha fatto di lui, come dice Sidney Ahlstrom, “lo straniero perennemente incompreso della storia del pensiero americano”².

Edwards ha vissuto la circostanza storico-culturale della sua epoca e gli avvenimenti che l’hanno caratterizzata, in particolare il Risveglio, nel segno della continuità con la tradizione e non della rottura. È sintomatico, ad esempio, che nella sua interpretazione storica del fenomeno, sia del Risveglio di Northampton e della Valle del Connecticut (1734-35) sia del Grande Risveglio, egli colleghi sempre gli avvenimenti di quegli anni e il loro significato a precedenti esperienze di risvegli o “raccolti” (*harvests*) dovuti alla predicazione del padre Timothy, pastore di East Windsor, o del nonno, Solomon Stoddard; quindi, a pratiche pastorali, a un tipo di predicazione e a una visione della conversione che potevano ancora essere inquadrate senza troppe difficoltà nella *Teologia Federale* puritana e interpretate secondo la sua concezione della storia della salvezza. Per Edwards il Risveglio è ancora, pur nelle possibili umane corruzioni, *surprising work of God*. Opera di Dio, sorprendente, imprevedibile, non deducibile dalla lettura dei meccanismi evolutivi naturali della realtà umana a livello individuale e collettivo, psicologico-morale e storico-sociale. È opera della Spirito Santo di Dio, della Grazia sovrabbondante del Creatore e Redentore, che agisce nella storia e la governa secondo i termini di una alleanza con l’uomo che Dio ha liberamente assunto per amore di Sé e della sua Gloria, per la piena manifestazione della Sua Gloria. Dio, quindi, mantiene la piena e assoluta

¹ Cfr. M. A. NOLL, *The Rise of Evangelicalism. The Age of Edwards, Whitefield and the Wesley*, vol. 1 di *A History of Evangelicalism*, InterVarsity Press, Downers Grove 2003.

² Cfr. S. E. AHLSTROM, *A Religious History of the American People*, Yale University Press, New Haven 1972, 312.

iniziativa – nei termini di Edwards e della tradizione Riformata, la “piena sovranità” –, è principio e fine, primo motore e agente unico e supremo.

Questo non significa che Edwards non avesse piena consapevolezza della sua peculiare circostanza storico-culturale, della sua novità e dei suoi potenziali rischi. Non era affatto un conservatore arroccato nella difesa a oltranza di un passato ormai isterilito, come è stato dipinto dalla storiografia dell'Ottocento e fino a Perry Miller. Ma non era neppure l'eroe solitario di una nuova visione filosofica e teologica, in sostanziale rottura con la teologia federale, un romantico ante litteram, e dunque incompreso perché troppo avanti rispetto ai suoi tempi, come lo ha rappresentato lo stesso Perry Miller. Jonathan Edwards era un vero figlio del suo tempo, dotato per di più di straordinarie doti intellettuali e quindi sensibilissimo alla temperie culturale dell'epoca, più di altri capace di leggerla e comprenderla con una ampiezza di respiro e di visione che va ben al di là di quanto poteva emergere dalle schermaglie ecclesiastiche e dottrinali del suo ambiente, tutto sommato abbastanza ristretto e provinciale. Edwards era ben deciso a non voltare le spalle alla ricchezza della tradizione per reinterpretarla creativamente e, come lo scriba del Vangelo, trarre cose nuove dal patrimonio del passato. Questo significa, come osserva Gerald McDermott, che pur operando all'interno della cultura illuministica, e assumendone criticamente alcuni presupposti, Edwards non accettò mai di lasciarsi dettare i termini della sua riflessione dagli assiomi illuministici circa la natura e i rapporti di ragione e Rivelazione, verità e mistero, Dio e mondo, ma impiegò le sue straordinarie risorse intellettuali per “riconfigurare” in maniera radicale le istanze del pensiero moderno nell'ambito di una visione teologica e filosofica ancora saldamente imperniata sulla Rivelazione biblica³.

In altre parole, Edwards non accettò “la grande divisione”, il divorzio tra Dio e mondo, tra ragione e Rivelazione, tra scienza e teologia, che costituisce il presupposto del pensiero moderno dall'illuminismo in poi. La teologia, per lui, è ancora la “meta-narrativa” o “meta-discorso”, ciò che fonda, sostiene e compie l'impresa razionale umana. E la teologia si fonda sulla Rivelazione che Dio ha fatto di sé, è discorso di Dio all'uomo, prima che discorso dell'uomo su Dio. Per Edwards, quindi, la forma e il contenuto della teologia, perciò della riflessione razionale in quanto tale, sono dati dalla Rivelazione, manifestazione-comunicazione, che il Dio triuno ha fatto di sé in Cristo – “the glorious things of the Gospel” –. La forma e il contenuto della *teologia* non possono che essere cristologici e trinitari, cioè

³ Cfr. G. R. McDERMOTT, *Jonathan Edwards Confronts the Gods. Christian Theology, Enlightenment Religion, and Non-Christian Faith*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, 3-4, 5, 7.

bibliche. La forma e il contenuto della *true religion*, l'autentica religione, quella che noi, con un termine forse troppo moderno, chiamiamo esperienza religiosa, sono dati dalla rivelazione che il Dio triuno ha fatto di sé in Cristo, sono cristologici e trinitari, dunque biblici. La forma e il contenuto, l'essere stesso di *tutta la realtà* nella sua intima struttura "metafisica" e nel suo dinamismo naturale e storico, sono dati dalla rivelazione – manifestazione e comunicazione – che il Dio triuno ha fatto di sé in Cristo; perciò, la realtà stessa è cristologica e trinitaria. La "realtà è Cristo" e tutta la realtà e la sua storia, in ogni singolo uomo e in tutta l'umanità, si muove verso il suo destino finale, affinché Dio, che è tutto in tutti, diventi sempre più tutto in tutti. Pensiero, esperienza, realtà, queste dimensioni sempre più profonde dell'essere sono tenute insieme radicalmente dall'unico movimento che tutto origina e ricomprende: la comunicazione-manifestazione della sovrabbondanza di essere ed eccellenza, di amore e di bellezza che è in Dio, che è Dio, nel mistero della Trinità.

Amore e bellezza sono le due parole che sintetizzano tutto il pensiero di Edwards. Amore è il nome della vera bellezza, prima e spirituale, come armonia e consenso dell'essere con se stesso che caratterizza la vita della Trinità. La bellezza archetipa è l'amore tra le persone della Trinità da cui si sprigiona ogni essere, ogni bellezza e ogni amore. L'uomo è fatto da e per questa bellezza, da e per questo amore. Il cuore dell'uomo è fatto per questa bellezza e per questo amore e, se il peccato ha distrutto, corrotto, deviato questa sua tensione originaria e profonda, la grazia di Dio, l'effusione del suo Spirito che prende dimora nell'uomo, diventando nuovo principio di conoscenza e di azione, può reintegrare la capacità umana di apprendere la vera bellezza, di desiderarla e amarla, di gustarla e di goderne. L'uomo rigenerato partecipa alla vita stessa di amore della Trinità, come spiegano in particolare i primi tre segni affidabili del *Treatise on Religious Affections*, che sono tutti incentrati sulla dinamica trinitaria dell'illuminazione. Il *senso del cuore*, trasformato dalla grazia in un "nuovo senso spirituale" può apprendere questa bellezza-amore soprannaturale, di cui la bellezza e l'amore naturali non sono che pallide analogie, ombre.

Questa è veramente non solo l'idea centrale del *Treatise*, l'opera più conosciuta e ammirata di Edwards, ma un cardine attorno a cui ruota tutto il suo pensiero; perciò, è necessario soffermarci a fare alcune precisazioni. Anzitutto, la bellezza e l'amore di cui parla Edwards hanno ben poco a che fare con le immagini a dir poco deboli che la nostra cultura tende a comunicarci. Per Edwards esiste già un abisso tra bellezza-amore naturale e bellezza-amore spirituale; tanto più gli sarebbero risultate incomprensibili le interpretazioni della bellezza e dell'amore sentimentali, soggettivistiche,

relativistiche che sono proprie della nostra mentalità e del nostro vocabolario. Soprattutto, bisogna tener presente che “amore” per Edwards è ciò che più intimamente designa la natura misteriosa del Dio Trinità; è l’energia creativa che ha originato e continua in ogni istante a generare l’universo, in un’esplosione di luce e di potenza inimmaginabile; è il disegno che ha portato Dio a farsi uomo, morire in croce e risorgere dopo tre giorni. È una forza che può assumere per l’uomo un volto terribile, l’ira di Dio di cui parla la Bibbia, e una dimensione umanamente inconcepibile, la misericordia e il perdono di Cristo, la sua “mitezza”. In secondo luogo, bisogna tener presente che quando Edwards parla di naturale e spirituale, ha presenti tali categorie secondo la concezione cristiana, agostiniana, dei termini. Già alla sua epoca doveva esistere una certa confusione a riguardo perché proprio nel *Trattato* insiste sul fatto che l’opposizione tra spirituale e naturale o carnale non ha niente a che fare con l’opposizione tra materiale e immateriale, corpo e anima. L’uomo naturale è tutto l’uomo, anima e corpo, dominato dal peccato, dall’egoismo; l’uomo spirituale è tutto l’uomo, anima e corpo – quindi sensi, conoscenza, desideri, volontà – che è rinato dallo Spirito, dominato dall’amore. Nel *Trattato* è molto chiaro: spirituale è ciò che nasce dallo Spirito santo, che ha a che fare come origine e operazioni, “esercizi”, con la terza persona della Trinità⁴.

Anche il termine “cuore”, “senso del cuore”, termini edwardsiani per eccellenza, meritano qualche precisazione. Non si tratta anche qui ovviamente di una questione sentimentale, il cuore come lo intende Edwards secondo l’idea biblica e agostiniana, ripresa e ampiamente sfruttata dalla tradizione Riformata a partire da Calvino stesso, è la natura più profonda dell’essere umano nella sua dimensione affettiva e conoscitiva, desiderante e volitiva, il centro di unità e di unificazione dell’io in tutte le sue facoltà, ciò che determina il suo orientamento fondamentale. Il cuore in questo senso, come legame ultimo e irriducibile con il destino e il significato eterno, ha la capacità di cogliere la realtà, di “conoscerla” secondo la prospettiva del suo significato totale e del suo destino. Si tratta di una apprensione che non è puramente intellettuale, nozionale o speculativa, distaccata, misurante, ma affettiva ed estetica, implicante il desiderio e la corrispondenza, il gusto, il godimento e l’amore; in cui il soggetto in quanto tale è profondamente implicato, anzi, scopre se stesso come soggetto nell’adesione alla realtà. Insomma, per conoscere veramente una cosa, non basta misurarla, guardarla dall’esterno, bisogna abbracciarla, gustarla, provare quanto corrisponde al nostro desiderio, a noi come persone, compiersi in essa, agire a partire

⁴ Cfr. J. EDWARDS, *A Treatise Concerning Religious Affections*, in *WJE* 2, ed. by J. E. Smith, Yale University Press, New Haven-London 1959, 191-202.

da essa e gioirne, bisogna amarla. È quella che Edwards, riprendendo la tradizione, definisce conoscenza *per modum gustus*, conoscenza affettiva o senso del cuore, in cui verità e bene coincidono. Ma non è una questione puramente soggettiva, la conoscenza intellettuale rientra in essa come momento essenziale che si completa nell'amore, nella corrispondenza al desiderio. In un famoso sermone, *A Divine and Supernatural Light* Edwards fa il bell'esempio del giardino immerso nella penombra in cui si è costretti a procedere a tentoni, misurando le cose dall'esterno, prendendo le distanze: tutto è vago, incolore, informe e uniforme – la conoscenza nozionale. Quando il giardino è illuminato dalla luce del sole ci appare invece in tutta la sua sfolgorante bellezza e varietà, in tutte le infinite sfumature di colori e di forme e in tutto il movimento, le cose si presentano come sono realmente e non come ci appaiono – è la conoscenza del cuore. Il senso spirituale, di cui Edwards parla nel *Trattato* come segno primo e principale della rigenerazione per opera dello Spirito, non è una nuova facoltà, un "sesto senso" che si aggiunge agli altri, ma un nuovo "principio di natura", cioè un nuovo fondamento che permette di esercitare qualsiasi facoltà, un nuovo fondamento della conoscenza, della volontà e dell'azione. E qual è precisamente questo nuovo fondamento? È Cristo, «una Persona che abita in coloro che sono il suo tempio... talmente unito alle facoltà dell'anima da divenire un principio, ovvero la fonte di una nuova natura e di una nuova vita. Per questo è detto dei santi che essi vivono mediante Cristo che vive in loro. Cristo per mezzo del suo Spirito, non soltanto "è" in loro, ma "vive" in loro...»⁵. Perciò il nuovo tipo di conoscenza che scaturisce da questa nuova vita non ha nulla di vago o imprecisato, e neppure si limita ad immagini ed esperienze più o meno emotivamente cariche, è una nuova conoscenza amorosa della natura supremamente eccellente e amabile delle "cose divine", delle realtà rivelate, della loro dolcezza e bellezza⁶. Questa nuova conoscenza amorosa trasfigura poi l'immagine di tutta le realtà e permette quella immedesimazione in Cristo, nei suoi sentimenti, nel suo temperamento, nelle sue opere, in cui si realizza la nuova vita e costituisce il contenuto degli altri segni affidabili della grazia.

L'uomo, il cuore dell'uomo è fatto per questo amore e per questa bellezza che lo Spirito ci fa contemplare e gustare nel volto di Cristo, nella vita unita a Lui, ma, e questo è il monito del *Trattato*, che risuona soprattutto nella seconda parte dedicata a segni inaffidabili, deve essere proprio quella bellezza, quell'amore, quel volto. L'uomo non può accontentarsi, come invece spesso accade, dei suoi riflessi soggettivi, delle sue emozioni, che

⁵ WJE 4, 200.

⁶ Cfr. WJE 4, 240 segg., 253 segg.

sono per lo più senza fondamento spirituale, ingannevoli e immaginari, diabolici in senso etimologico, cioè menzogneri. L'uomo non può ripiegarsi su se stesso e, ammaliato dal proprio volto, dalla propria esperienza, distogliere lo sguardo da Cristo. Abbagliato dal proprio potere, credere di potersi salvare da solo. Moralismo e soggettivismo, ci dice Edwards, di fatto coincidono, sono l'inganno, la menzogna del grande tentatore: pensare che l'uomo basti a se stesso. «Vivere di esperienze e non di Cristo è più abominevole agli occhi di Dio delle grossolane immoralità di coloro che non accampano pretese di essere religiosi», chi si comporta così, infatti, «piuttosto che tenere il proprio sguardo fisso sulla gloria di Dio e sull'eccellenza di Cristo, si ripiega su se stesso, trastullandosi con le conquiste dei propri sforzi»⁷.

⁷ *Ibid.*, 180-181.

L'ESPERIENZA RELIGIOSA IN JONATHAN EDWARDS

La rilevanza dell'idea di esperienza nella cultura americana si deve in larga misura all'influsso del pensiero religioso, soprattutto nella componente cristiana protestante, che ha lungamente dominato la scena intellettuale americana. «Per più di un secolo nell'America coloniale i teologi dominarono il regno delle idee. La prima classe colta d'America era costituita in gran parte dal clero protestante... I teologi erano i custodi di un linguaggio che fluiva in altri campi del discorso»¹. Tale influenza, estendendosi ben oltre il periodo coloniale, ha permeato profondamente non solo la mentalità popolare, ma anche il contesto culturale delle élites intellettuali. In questo senso, l'apporto del pensiero religioso è stato decisivo non solo nella formazione dell'ethos definito “protestantesimo secolarizzato”, ma anche a livello filosofico, in quanto, insieme ad altri fattori, ha contribuito alla definizione di una vera e propria tradizione di pensiero. Questo paradigma interpretativo, che esalta la continuità della riflessione filosofica con la tradizione teologica², è senza dubbio il più adatto a mettere in luce il significato del pensiero di Jonathan Edwards (1703-1758), massimo interprete della tradizione religiosa e intellettuale puritana e sicuramente una delle menti speculativamente più potenti della sua epoca. Infatti, la valutazione della figura di Edwards non è mai stata esente da una certa ambivalenza, che lo ha reso «lo straniero perennemente incompreso della filosofia americana»³. Coloro che sottolineavano la sua grandezza teologica lo hanno spesso confinato nell'oscurità di un passato «di infiniti orrori e

¹ E. BROOKS HOLIFIELD, *Theology in America. Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War*, Yale University Press, New Haven-London 2003, 1.

² Cfr. B. KUKLICK, *Churchmen and Philosophers: from Jonathan Edwards to John Dewey*, Yale University Press, New Haven-London 1985; ID., *Does American Philosophy Rest on a Mistake?*, in *American Philosophy*, ed. by M. G. Singer, Cambridge University Press, London 1985, 177-189; ID., *Jonathan Edwards and American Philosophy*, in *Jonathan Edwards and the American Experience*, ed. by N. O. Hatch – H. S. Stout, Oxford University Press, New York-Oxford 1988, 246-259.

³ S. E. AHLSTROM, *A Religious History of the American People*, Yale University Press, New Haven 1972, 312.

interminabili tormenti»⁴, considerandolo, nella migliore delle ipotesi, un *anacronismo* rispetto all'epoca moderna. Coloro che ne riconoscevano la grandezza filosofica lo hanno concepito come un profeta della modernità, in radicale rottura con la tradizione puritana e la visione teologica del suo tempo⁵. Nella peculiare unità di pensiero teologico e filosofico risiede il significato originale di Edwards come “pensatore americano” per eccellenza⁶ e anche il significato più vero del suo “anacronismo”, di quel senso di universalità, che persiste e anzi si accresce, anche quando si è riconosciuto che nessuno più di lui «proviene dal cuore stesso della sua cultura. È uno di quei puri artisti attraverso i quali le più profonde urgenze di un'epoca e di una terra trovano espressione»⁷.

In un pensatore tanto complesso, la cui opera si sviluppa lungo molteplici percorsi, intrecciati tra loro fino a formare quello che è stato descritto come un immenso labirinto, è impossibile isolare un singolo punto di vista, che permetta di interpretare il senso complessivo della sua impresa speculativa. Tuttavia, come notava Conrad Cherry, si possono identificare alcuni motivi dominanti, ognuno dei quali rappresenta «una finestra attraverso la quale possiamo osservare altri aspetti del suo pensiero»⁸. Lo stesso Cherry ha indicato la nozione di “fede” come una di queste finestre e altri studiosi hanno suggerito nuove prospettive. Per citare solo gli studi più recenti, Michael McClymond rileva nella speculazione edwardsiana un fondamentale “motivo teocentrico”, che si sviluppa in altri due temi strettamente connessi: l'apologetica e la nozione di percezione spirituale⁹.

⁴ O. WENDELL HOLMES, “Jonathan Edwards”, in *Pages from an Old Volume of Life*, Houghton, Mifflin and Co., Boston 1892, 303.

⁵ È questa, in sintesi, l'immagine tratteggiata da Perry Miller nel suo *Jonathan Edwards*. Miller attribuisce la “modernità” di Edwards alla sua assimilazione del pensiero scientifico e filosofico di Isaac Newton e di John Locke. Soprattutto quest'ultimo pensatore sarebbe stato determinante nella formazione di Edwards, che viene presentato da Miller come un empirista lockiano nel senso più radicale del termine. Anche se questa interpretazione oggi non è più accettata, l'opera di Miller ha avuto il merito indiscutibile di «bringing Edwards to the forefront of scholarly attention» (*Introduction*, in *Jonathan Edwards and the American Experience*, 3-4). Cfr. anche G. MARSDEN, *Jonathan Edwards. A Life*, Yale University Press, New Haven-London 2003, 60-61, in part. n. 6.

⁶ Cfr. R. W. JENSON, *America's Theologian: A Recommendation of Jonathan Edwards*, Oxford University Press, New York-Oxford 1988, 3

⁷ P. MILLER, *Jonathan Edwards*, Meridian Book, The World Publishing Co., Cleveland 1959², II.

⁸ Cfr. C. CHERRY, *The Theology of Jonathan Edwards. A Reappraisal*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1990, 7

⁹ Cfr. M. J. MCCLYMOND, *Encounters with God. An Approach to the Theology of Jonathan Edwards*, Oxford University Press, New York-Oxford 1998, V-VI, 4-5,

Amy Plantinga Pauw, identificando una vena profonda della riflessione di Edwards, rinviene nella teologia trinitaria il motivo unificante «delle varie sfaccettature della sua vita e del suo genio»¹⁰. Questa prospettiva teologica, oltre a caratterizzare la fondamentale preoccupazione religiosa di Edwards, permette di valorizzare gli aspetti più significativi della sua posizione filosofica, evidenziati da Sang Hyun Lee nella sua interpretazione della metafisica di Edwards in termini di ontologia disposizionale e relazionale¹¹. Questa ontologia, una presa di distanza dalla metafisica occidentale, costituisce, secondo Lee, non solo la chiave per comprendere la sorprendente modernità di Edwards, che in questi termini sembra addirittura precorrere aspetti del pensiero di Charles S. Peirce¹², ma anche «l'indizio interpretativo della logica sottostante, la visione originale, che permette di cogliere il pensiero di Edwards nella sua unità»¹³. Infine, Gerald McDermott, concentrando la sua attenzione su un tema che ricorre insistentemente negli scritti di Edwards, legge il suo pensiero nell'ottica di una risposta alla sfida che l'illuminismo portava ai fondamenti del pensiero cristiano nella forma della negazione deistica dello «scandalo della particolarità» della rivelazione¹⁴.

La nozione di esperienza religiosa, identificata da Edwards con l'idea stessa di “*true religion*”, costituisce senza dubbio un'altra di tali “finestre”, anzitutto per la sua assoluta centralità nella riflessione edwardsiana, testimoniata, oltre che dalle attestazioni dell'Autore¹⁵, dal fatto che ad essa è dedicato *A Treatise Concerning Religious Affections*, il suo testo forse più significativo e famoso. In secondo luogo, e soprattutto, perché nella definizione della vita religiosa in termini di esperienza, un problema profondamente avvertito da Edwards anche a livello esistenziale, le varie linee del suo pensiero si integrano in un progetto teologico e apologetico di ampio

28-30.

¹⁰ Cfr. A. PLANTINGA PAUW, *The Supreme Harmony of All. The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards*, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids-Cambridge 2002, 3.

¹¹ Cfr. S. HYUN LEE, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, Princeton University Press, Princeton 2000, 3-4

¹² *Ibid.*, 16, 36 n. 51, 44-45, 66.

¹³ *Ibid.*, 4.

¹⁴ Cfr. G.R. McDERMOTT, *Jonathan Edwards Confronts the Gods. Christian Theology, Enlightenment Religion, and Non-Christian Faiths*, Oxford University Press, New York-Oxford 2000, 3-5.

¹⁵ «There is no question whatsoever, that is of greater importance to mankind, and that it more concerns every individual person to be well resolved in, than this [...]. What is the nature of true religion? [...] The consideration of these things has long engaged me to attend to this matter, [...] ever since I first entered on the study of divinity» (*A Treatise Concerning Religious Affections* [d'ora in poi citato RA], in *WJE* 2, 84).

respiro, mirante a fondare la “ragionevolezza del cristianesimo” sul terreno metafisico e antropologico. La sua risposta alla sfida radicale dei tempi, attraverso un ripensamento critico della eredità “agostiniana” del puritanesimo, capace di inserirsi nel contesto intellettuale dell’epoca, ha quindi uno dei suoi punti più significativi in una concezione di *true religion*, intesa come partecipazione del soggetto rigenerato dalla Grazia alla vita stessa del Dio triuno, che si esplica anzitutto in una forma di apprensione estetica dell’essere, una “conoscenza amorosa” e si riflette in tutti i livelli della sua vita affettiva, razionale, psicologica e morale.

4.1. La natura della vera religione

A Treatise Concerning Religious Affections, pubblicato a Boston nel 1746, è frutto della rielaborazione di una serie di sermoni, predicati da Edwards «dal suo pulpito», a Northampton, tra il 1742 e il 1743. L’epoca della composizione e la natura dell’argomento inseriscono chiaramente quest’opera nel contesto del Great Awakening, di cui egli era stato uno dei massimi promotori e un convinto, seppur critico, difensore¹⁶. Edwards presenta nel *Trattato* la sua riflessione più sistematica sulla natura della *true religion*: il suo scopo è dimostrare che essa consiste essenzialmente di «sante affezioni»¹⁷, precisando altresì la natura di tali affezioni e i “segni” che permettono di verificarle e forniscono criteri per discernere l’autentica esperienza religiosa. In tal modo, in questa prima esposizione ad ampio respiro del suo pensiero, Edwards si eleva dalla valutazione delle circostanze storiche e delle controversie del Risveglio a una prospettiva ben più vasta, mettendo in campo tutti gli strumenti concettuali elaborati nel corso della sua più che ventennale riflessione sull’argomento. Infatti, se da un lato il tema del *Trattato* si riconnette a uno dei filoni centrali della tradizione spirituale puritana, dall’altro, in quest’opera, d’impianto indiscutibilmente teologico, Edwards raccoglie consapevolmente la sfida lanciata ai fondamenti filosofici di tale tradizione da una “nuova moda teologica”, il razionalismo e moralismo deista di stampo illuministico, che egli complessivamente identifica con

¹⁶ Cfr. J. TRACY, *The Great Awakening. A History of the Revival of Religion in the Times of Edwards and Whitefield*, Tappan, Boston 1842 (Banner of Truth, Edinburgh 1989); P. MILLER, *Jonathan Edwards and the Great Awakening*, in *Errand into the Wilderness*, Harvard University Press, Cambridge 1956, 133-166; E. S. GAUSTAD, *The Great Awakening in New England*, Harper and Brothers, New York 1957 (Quadrangle, Chicago 1968); C.C. GOEN, *Revivalism and Separatism in New England. 1740-1800*, Yale University Press, New Haven-London 1962; ID., *Editor’s Introduction*, in *WJE* 4, 1-89; U. GASTALDI, *I Movimenti di risveglio nel mondo protestante*, Claudiana, Torino 1989.

¹⁷ RA, 95.

l'arminianesimo¹⁸. Al di là delle schermaglie intraconfessionali, che durante il Risveglio si erano polarizzate nel conflitto tra il razionalismo degli *Old Lights* e il soggettivismo emozionale degli evangelici radicali, *New Lights*¹⁹, egli seppe individuare i tratti e le implicazioni di un pensiero che si prefigurava non solo come inevitabilmente riduttivo delle verità fondamentali della rivelazione cristiana – come dimostravano le forti correnti antitrinitarie legate al razionalismo inglese –, ma anche radicalmente opposto a una concezione religiosa dell'esperienza umana nella sua unità gnoseologica e morale e, ancor più, a una sua fondazione teologica.

Il fatto che *Religious Affections* sia stata originariamente concepita come una serie di sermoni non costituisce una eccezione. Per circa un ventennio, a partire dal 1720, il sermone aveva infatti rappresentato la forma prediletta da Edwards per proporre pubblicamente le riflessioni che egli andava sviluppando fin dalla prima giovinezza in una serie di scritti, per lo più non espressamente destinati alla pubblicazione²⁰; verso la fine degli anni trenta, però, egli inizia a sperimentare altre forme espressive, manifestando una crescente tendenza «a predicare trattati dal pulpito»²¹. D'altra parte, la

¹⁸ L'opposizione contro lo *schema arminiano* è una costante di tutto il pensiero edwardsiano. Con questo termine egli non si riferisce tanto alle specifiche dottrine dei Rimostranti, condannate a Dort nel 1619, quanto a una tendenza più generale di stampo razionalistico e moralistico, soprattutto nelle sue implicazioni teologiche “neopelagiane” e “neonomiane”. Cfr. *WJE* 1, 129-130; GOEN, *Editor's Introduction*, in *WJE* 4, 4-18; M. VALERI, *Editor's Introduction*, in *WJE* 17, 11-13, 35-36; CHERRY, *The Theology of Jonathan Edwards*, 186-215; McDERMOTT, *Jonathan Edwards Confronts the God*, 18-19, 46-50. Sul ruolo dell'arminianesimo nel contesto teologico e culturale dell'epoca si veda C. WRIGHT, *The Beginnings of Unitarianism in America*, Beacon Press, Boston 1966; H. F. MAY, *The Enlightenment in America*, Oxford University Press, New York-Oxford 1976.

¹⁹ Questi termini identificano le due fazioni degli oppositori e dei sostenitori del Risveglio.

²⁰ La riflessione di Edwards è documentata, oltre che dalle pubblicazioni, da una imponente mole di testi che, fino all'edizione critica delle opere della Yale University Press, sono rimasti inediti o editi solo frammentariamente. Essi comprendono oltre ai numerosissimi *Sermons and Discourses*, di cui solo pochi vennero pubblicati ai tempi di Edwards, gli *Scientific and Philosophical Writings*; un giornale teologico, *The "Miscellanies"*, comprendente circa 2000 articoli di varia lunghezza; diversi *Theological Notebooks*, dedicati ad argomenti specifici: *"Images of Divine Things"*, *Types of the Messiah*, *Notes on the Apocalypse*, *Discourse on the Trinity*, *Treatise on Grace*, *Efficacious Grace*, *Controversies*, *Faith*, *Signs of Godliness*, *Christ's Example*, *Notes on Scripture* e *Blank Bible*. Ad essi si devono aggiungere gli scritti personali: *Resolutions*, *Diary*, *On Sarah Pierpont*, *Personal Narrative*.

²¹ Cfr. W. H. KIMNACH, *General Introduction to the Sermons: Jonathan Edwards' Art of Prophesying*, in *WJE* 10, *Sermons and Discourses 1720-1723*, ed. by W.H. Kinnach, Yale University Press, New Haven-London 1992, 105.

formula della “serie di sermoni”, che in Edwards media il passaggio alla forma trattatistica delle opere maggiori, era un veicolo tradizionalmente adottato dai *divines* puritani per la ricerca teologica e le esposizioni dottrinali ad ampio respiro. E, significativamente, essa costituisce l’impianto formale, oltre che di *Religious Affections*, di un notevole gruppo di scritti edwardsiani del periodo: la serie di diciannove sermoni su Matteo 25: 1-12, la *Parabola delle vergini sagge e stolte* (1737-1738); la serie di quindici lezioni su I Corinti 13: 1-10, l’inno alla carità di San Paolo (1738, pubblicata nel 1852 col titolo *Charity and its Fruits*²²); la serie di trenta sermoni su Isaia 51: 8 (1739, anch’essa pubblicata postuma col titolo *A History of the Work of Redemption*²³). L’affinità tra questi testi, tuttavia, va ben al di là della pura struttura formale. Infatti la *Parabola delle vergini sagge e stolte*, riprendendo un soggetto classico dell’omiletica puritana, costituisce l’antecedente più diretto del *Trattato* nella dottrina dei “*segnì di grazia*”²⁴. *Charity and its Fruits* costituisce non solo «an extraordinary, systematic treatise on the Christian moral life»²⁵, ma anche, sotto l’aspetto della dottrina della carità come segno principale della *true religion*, una parte integrante della definizione dell’esperienza religiosa che si ritrova nel *Trattato*. Infine, nella serie *On the Work of Redemption*, il progetto di un *Rational Account of the Main Doctrines of Christian Religion*, è riformulato in termini di storia della salvezza²⁶, una corni-

²² *Charity and its Fruits; Or Christian Love as Manifested in Heart and Life*, ed. by T. Edwards, R. Carter and Brothers, New York 1852. Cfr. *WJE* 8, 125-397.

²³ La serie venne pubblicata nel 1774 a Edimburgo. Cfr. *WJE* 9, *A History of the Work of Redemption*, transcr. and ed. by J. F. Wilson, Yale University Press, New Haven-London 1989.

²⁴ Cfr. A. CHAMBERLAIN, *Brides of Christ and Signs of Grace. Edwards’s Sermon Series on the Parable of the Wise and Foolish Virgins*, in *Jonathan Edwards Writings. Text, Context, Interpretation*, ed. by S. J. Stein, Indiana University Press, Bloomington 1996, 3-18; W.K.B. STOEVER, *The Godly Will’s Discerning. Shepard, Edwards, and the Identifications of True Godliness*, in *ibid.*, 85-99.

²⁵ Cfr. RAMSEY, *Editor’s Introduction*, in *WJE* 8, 1.

²⁶ A partire dal 1724, Edwards elaborò il progetto di un trattato sistematico dedicato alla dimostrazione della ragionevolezza delle dottrine cristiane, come parte del suo attacco contro il deismo. Di questo progetto, rimasto incompiuto, restano diverse testimonianze nei manoscritti (cfr. *A Rational Account of Christianity, or, The Perfect Harmony between the Doctrines of the Christian Religion and Human Reason Manifested, Catalogue Letter*, in *WJE* 18, 25; *Outline of “A Rational Account”*, in *WJE* 6, 396-397; *The “Miscellanies”*. 832. *PREFACE TO RATIONAL ACCOUNT*, in *WJE* 18, 546.547). Verso il 1740, tuttavia, l’idea di *Rational Account* viene radicalmente riformulata nei termini di teologia della storia: «a body of divinity in an entire new method, being thrown into a form of an history, considering the affair of Christian theology, as a whole of it, in each part, stands in reference the great work of redemption by Jesus Christ» (*Letter to the Trustees of the College of New Jersey*, October

ce concettuale che permette a Edwards non solo di articolare una difesa della verità della Rivelazione contro il deismo, ma anche di interpretare il significato complessivo dei Revivals. Da questo punto di vista, *Religious Affections*, l'unica serie ad essere direttamente rivista e pubblicata dal suo Autore, rappresenta il coronamento di un vero e proprio ciclo di catechesi su larga scala, fondato su un preciso programma pastorale e teologico di esposizione sistematica di una teoria dell'esperienza religiosa. Mentre in passato si tendeva a sottolineare maggiormente la continuità tra il *Trattato* e gli scritti revivalistici, questa prospettiva mette chiaramente in luce come la concezione che Edwards espone in *Religious Affections*, pur avendo ricevuto un'impronta decisiva dalle controversie sul Grande Risveglio, è il frutto di un itinerario speculativo e religioso autonomo, dipendente dalla sua originale rielaborazione della tradizione teologica riformata e da posizioni teoriche maturate negli anni precedenti al Risveglio²⁷. Questa conclusione è pienamente confermata dall'analisi degli scritti giovanili di Edwards, che, mostrando un'evoluzione secondo linee ben definite di coerenza interna, evidenziano la genesi di alcuni degli elementi più significativi della dottrina del *Trattato*.

4.2. Conoscenza spirituale

Negli anni Venti, i primi interventi pubblici di Edwards, sermoni e lezioni, e le sue riflessioni private, raccolte nel *Diary* e in numerosi articoli del giornale teologico denominato *Miscellanea*, riflettono la centralità del tema dell'esperienza religiosa, soprattutto del problema della conversione, e un atteggiamento ambivalente e problematico nei confronti dei modelli offerti dalla tradizione puritana, in particolare del cosiddetto *Preparazionismo*²⁸. Se

19, 1575, in *WJE* 16, 727-728).

²⁷ Cfr. A. CHAMBERLAIN, *Brides of Christ and Signs of Grace*, 5; GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 35.

²⁸ Con questo termine si indica un complesso di teorie volte a definire la morfologia del processo di conversione secondo modelli paradigmatici e normativi, articolati in diversi stadi o passaggi. Questo tipo di riflessione è legato alle dottrine calviniste di predestinazione-elezione e alla necessità, avvertita con particolare urgenza dai puritani, di identificare metodi e criteri per giudicare l'autenticità della conversione e, quindi, non solo le prospettive di salvezza del singolo credente, ma anche, in molti casi, la sua idoneità ad essere ammesso ai sacramenti e alla *full membership* nella chiesa. Cfr. P. MILLER, *The New England Mind. From Colony to Province*, Harvard University Press, Cambridge 1953, 53-67, 134-135; ID., "Preparation for Salvation" in *Seventeenth-Century New England*, in *Journal of the History of Ideas* 4 (1943) 253-286; E. S. MORGAN, *Visible Saints. The History of a Puritan Idea*, Cornell University Press, Ithaca-London 1963, 65-76; N. PETTIT, *The Heart Prepared. Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life*, Yale University Press, New Haven-London

da un lato, soprattutto nei sermoni, egli aderisce abbastanza fedelmente alle definizioni dell'esperienza religiosa ricevute dal suo ambiente, dall'altro, tende a metterne in discussione alcuni aspetti, a partire dalla sua esperienza personale di conversione²⁹. Emerge qui, con grande evidenza, il carattere intensamente vissuto della ricerca di Edwards, che, però, tende sempre a superare i limiti del problema soggettivo per concentrarsi sull'oggettiva questione dottrinale. Questo carattere "oggettivo" e "teocentrico" della spiritualità edwardsiana rappresenta un significativo distacco dalla corrente principale della tradizione spirituale puritana, tendenzialmente introspettiva, e un tratto che caratterizza radicalmente la sua nozione di esperienza³⁰.

Sotto l'impulso delle sue perplessità circa il carattere universalmente normativo delle complesse descrizioni morfologiche del processo di conversione elaborate dal *Preparazionismo*³¹, egli aveva focalizzato la sua attenzione sulla definizione della natura dell'esperienza, giungendo così a elaborare un modello di conversione incentrato sull'idea di "conoscenza spirituale" come "nuovo senso o gusto" delle realtà divine, piuttosto che su una analisi dei processi soggettivi, pur formalmente strutturata in un metodo. L'acquisizione teorica più importante di questo periodo è dunque la sostituzione della nozione di un *principio* dell'esperienza a quella di un *metodo* o di una particolare struttura formale dell'esperienza, come criterio ermeneutico fondamentale del processo di conversione. Attingendo alla tradizione teologica e devozionale riformata, che aveva ampiamente sfruttato l'analogia con i sensi nel caratterizzare la natura della fede – una tradizione risalente a Calvino stesso, e successivamente, oltre ai classici della spiritualità puritana, come Richard Sibbes, John Preston e Thomas Shepard, ai Platonici di Cambridge, in particolare John Smith³² – nei sermoni

1966; J. KNIGHT, *Orthodoxies in Massachusetts. Rereading American Puritanism*, Harvard University Press, Cambridge 1994, 37-38, 53, 78-87, 96-99, 103-126, 131, 164-167, 171-181, 206; D. LAURENCE, *Jonathan Edwards, Solomon Stoddard and the Preparationist Model of Conversion*, in *Harvard Theological Review* 72 (1979) 267-283.

²⁹ Edwards riferirà esplicitamente di tale esperienza, collocabile all'incirca nella primavera del 1721, solo molti anni più tardi, in una lettera pubblicata col titolo di *Personal Narrative*. Cfr. *WJE* 16, 790-804; MARSDEN, *Jonathan Edwards*, 39-46.

³⁰ Cfr. McClymond, *Encounters with God*, 38.

³¹ Diversi passi del *Diary* registrano le difficoltà di Edwards a interpretare la propria conversione secondo gli schemi morfologici preparazionisti. In un primo tempo, tali difficoltà lo avevano portato a dubitare dell'autenticità della propria conversione. Cfr. *Diary*, Dec. 18, [1722]; July 4; Aug. 12, [1723]; May 28, in *WJE* 16, 759, 773, 779, 788.

³² Cfr. KIMNACH, *General Introduction*, in *WJE* 10, 6-9; N. FIERING, *Jonathan Edwards's Moral Thought and Its British Context*, University of North Carolina Press, Chapel

di questo periodo³³ e in diversi passi delle *Miscellanea*³⁴, Edwards articola l'idea di *spiritual understanding* opponendo alla “conoscenza speculativa”, meramente nozionale, indiretta, descrittiva e distaccata, una conoscenza esperienziale, diretta e affettiva, *per modum gustus*³⁵. La distinzione tra queste due forme di conoscenza, e tra i diversi tipi di assenso in esse implicato, nozionale in un caso, reale nell'altro – distinzione radicata in quella teologica più fondamentale, tra principio naturale e principio soprannaturale, “grazioso”, della conoscenza – costituisce quindi il modello attraverso il quale Edwards definisce, in questo primo periodo, l'esperienza religiosa, intesa come una particolare forma di conoscenza di origine soprannaturale e di carattere intuitivo-affettivo.

4.3. Eccellenza e consenso all'Essere

Appare altresì evidente lo sforzo di legare la definizione dell'esperienza religiosa al più ampio contesto della sua speculazione metafisica, che, proprio in quegli anni, si andava definendo secondo le linee di una “ontologia relazionale”, compiutamente espressa nella teologia trinitaria. La chiave di volta di tale visione è la nozione di *excellency*, elaborata nel breve testo *The Mind*, iniziato verso la fine del 1723³⁶. L'eccellenza, in cui si risolve ulti-

Hill 1981, 124-125; LEE, *The Philosophical Theology*, 11-13, 33, 102-104, 122-123.

³³ Cfr. *Christ the Light of the World* (1723, in *WJE* 10, 533-550), *A Spiritual Understanding of Divine Things Denied to the Unregenerate* (1723, in *WJE* 14, 67-96), *Warnings of Future Punishment don't Seem Real to the Wicked* (1727, in *ibid.*, 198-212), *Profitable Hearers of the Word* (1728-29, in *ibid.*, 243-277), *The Pure Heart Blessed* (1730, in *WJE* 17, 57-86).

³⁴ Sono gli articoli che si ritrovano sotto i titoli *SPIRITUAL SIGHT*, *SPIRITUAL UNDERSTANDING* o *SPIRITUAL KNOWLEDGE* e *FAITH*. Cfr. *WJE* 13, 177-178, 286-287, 297-298, 338, 342-343, 354-355, 361, 462-463, 470-471, 522, 533.

³⁵ Questa insistenza sull'esperienza diretta, insieme all'utilizzo di una terminologia derivata da Locke, in alcuni passi delle *Miscellanea*, degli *Scritti Filosofici Giovanili*, e anche nel *Trattato*, ha fornito a Miller argomenti a favore della sua tesi. Accogliendo una testimonianza di Samuel Hopkins, Miller, inoltre fa risalire la lettura di Edwards dell'*Essay* lockiano, e la “conversione” all'empirismo, alla sua prima giovinezza. Gli studi successivi hanno notevolmente ridimensionato questa posizione, mediante la corretta datazione degli scritti giovanili di Edwards e, soprattutto, mediante il riconoscimento che, anche nei testi in cui si riferisce esplicitamente a Locke, «Edwards used Locke's views more as a foil for developing his own conception of the spiritual world than as a source or authority for it» (ANDERSON, *Editor's Introduction*, in *WJE* 6, 120).

³⁶ La cornice generale della nozione di eccellenza e dell'ontologia relazionale, è una forma di idealismo – vicino a quello di Berkeley, anche se non direttamente dipendente da esso – che Edwards aveva sviluppato nel manoscritto intitolato *Natural Philosophy* (1720-1732), a partire da una critica del materialismo e meccanicismo

mamente la natura stessa dell'Essere divino³⁷, viene qui definita a partire da una riflessione sulla natura della bellezza e del piacere nella quale le categorie estetiche sono tradotte nei termini propriamente metafisici e relazionali di *accordo* o *consenso all'essere*. «Questa è una definizione universale di eccellenza – afferma Edwards in *The Mind* – il consenso dell'essere all'essere o il consenso dell'essere all'entità; maggiore è il consenso e più estesa e più grande è l'eccellenza»³⁸. L'idea di eccellenza come «consenso all'essere» si radica ultimamente nella dinamica della comunicazione Trinitaria, che costituisce l'archetipo teologico e ontologico della perfezione relazionale, poiché «Uno da solo, senza un qualche riferimento oltre a sé, non può essere eccellente; perché in tal caso non vi può essere alcuna forma di relazione e, perciò, nulla di simile al consenso»³⁹. Così, l'idea relazionale di eccellenza diviene la chiave per interpretare la nozione stessa di essere: l'essere è strutturato dalla relazione e la realtà tutta è una rete di relazioni istituite dal consenso. La forma più alta di *consenso*, che Edwards definisce «la bel-

seicentesco e del dualismo cartesiano, fortemente caratterizzata dall'influsso della concezione newtoniana e del pensiero dei Platonici di Cambridge, in particolare Henry More. In questa visione Dio, l'Essere necessario, è l'unica sostanza, mentre la sostanza materiale «null'altro è non ciò che immediatamente risulta dall'esercizio del potere divino in tale maniera particolare» (*Natural Philosophy, Of Atoms*, in *WJE* 6, 215). In una prospettiva, per cui «nulla ha esistenza se non nella coscienza» (*Natural Philosophy, Of Being*, in *ibid.*, 204), anzi, «tutta l'esistenza è percezione» (*Notes on Knowledge and Existence*, in *ibid.*, 398), gli esseri intelligenti, sono «creati per essere la coscienza dell'universo» (*The "Miscellanies"*, 87. *HAPPINESS*, in *WJE* 13, 252). Essi sono dunque «il fine della creazione», creati per percepire la Gloria divina e partecipare di quell'eccellenza che costituisce la ragione ultima dell'essere; un essere al cui centro pulsa la comunicazione intertrinitaria, dalla quale la totalità del reale fluisce continuamente, emergendo dal nulla come il primo istante della creazione (cfr. *Things to be considered an[d] written fully about*, in *WJE* 6, 241-242). Questi temi, ripresi da Edwards in particolare nelle dissertazioni *Concerning the End for Which God Created the World* e *The Nature of True Virtue* (cfr. *WJE* 8, 401-627), testimoniano il profondo legame tra la riflessione teologica e quella metafisica. In questo senso è senza dubbio condivisibile il giudizio di McClymond, ripreso anche da Plantinga Pauw, secondo cui la concezione filosofica idealistica di Edwards, rappresenta un'estensione una generalizzazione delle sue convinzioni teologiche, in particolare della nozione di Gloria. Cfr. McClymond, *Encounters with God*, 34; Plantinga Pauw, *The Supreme Harmony of All*, 87. Per quanto riguarda l'idealismo di Edwards cfr. G. Rupp, *The 'Idealism' of Jonathan Edwards*, in *Harvard Theological Review* 62 (1969) 209-226; W. E. Anderson, *Immaterialism in Jonathan Edwards' Early Philosophical Notes*, in *Journal of the History of Ideas* 25 (1964) 181-200; ID., *Editor's Introduction*, in *WJE* 6, 53-136; Lee, *The Philosophical Theology*, 51, 56-67, 93-94, 250-254.

³⁷ Cfr. *The "Miscellanies"*, 87. *HAPPINESS*, in *WJE* 13, 252.

³⁸ *The Mind* [1], in *WJE* 6, 336.

³⁹ *Ibid.*, 337.

lezza prima e originale»⁴⁰, è l'amore come mutuo consenso tra gli spiriti e, soprattutto, come partecipazione e consenso «all'essere in generale», Dio, «l'essere primo e originale»⁴¹, di cui ogni altro essere spirituale è immagine ed emanazione e la cui eccellenza e bellezza suprema consistono nell'infinito amore per se stesso che struttura la relazione e il reciproco amoroso consenso tra le persone della Trinità, comunicandosi *ad extra* nella gloria della creazione e dell'opera della redenzione. La concezione edwardsiana di esperienza religiosa si inserisce in questa cornice teologica e metafisica "relazionale", incentrata sull'idea di comunicazione, di cui costituisce l'esplicitazione più diretta a livello della coscienza individuale. Attraverso la dottrina dell'illuminazione, intesa come processo di comunicazione tra il divino e l'umano, che ha il suo fulcro e la sua sorgente nella comunicazione trinitaria⁴², egli arriva a elaborare l'idea dell'esperienza religiosa come forma di vita che riceve la sua definizione più profonda dalla partecipazione alla vita stessa della Trinità, mediante la comunicazione di un principio soprannaturale che abilita il soggetto all'apprensione estetica ed affettiva della Gloria divina. Questa idea, che costituisce il nucleo della nozione di nuovo senso spirituale (*new spiritual sense*) teorizzata nel *Trattato*, è già presente nella prima pubblicazione di Edwards, il sermone *God Glorified in Man's Dependence*⁴³. Si può dire, perciò, che, fin dagli scritti giovanili, l'idea di esperienza religiosa in Edwards viene a delinearci come «una fusione delle dimensioni affettive e razionali dell'io con il principio supremo della vita, l'eccellenza, personificata in Cristo»⁴⁴.

4.4. Il senso del cuore

Negli anni Trenta, Edwards opera un decisivo approfondimento della sua posizione verso una definizione più precisa dello *spiritual understanding*, sia a livello propriamente teologico, sia a livello delle problematiche strettamente gnoseologiche, relative alla definizione di una particolare costituzione della conoscenza umana in generale, che potesse fornire un adeguato fondamento all'idea di conoscenza spirituale. In questo contesto egli inizia ad usare con sempre maggiore insistenza la nozione di senso del cuore

⁴⁰ *The Mind* [45], in *ibid.*, 362.

⁴¹ *Ibid.*, 362-363.

⁴² Cfr. *The "Miscellanies"*, 332. *END OF CREATION*; 448. *END OF CREATION*, in *WJE* 13, 410, 495-496.

⁴³ *God Glorified in Man's Dependence*, predicato a Northampton nel 1730, fu riproposto in una *Public Lecture* l'8 luglio 1731 a Boston, dove venne pubblicato lo stesso anno. Cfr. *WJE* 17, 196-216.

⁴⁴ KIMNACH, *Preface to the New York Period*, in *WJE* 10, 290.

(*sense of the heart*) per caratterizzare la forma di conoscenza connessa al senso spirituale e il peculiare rapporto tra volontà e intelletto implicito nella definizione di tale senso come conoscenza “sensibile”.

La concezione edwardsiana di senso del cuore è stata interpretata da Perry Miller nei termini del più rigoroso sensismo lockiano come «Puritanesimo riformulato nel linguaggio della psicologia empirica»⁴⁵, tendente a una completa naturalizzazione dell’esperienza della Grazia⁴⁶. In realtà, come hanno mostrato studi successivi, il termine *sense del cuore*, insieme a quelli *sense spirituale*, *gusto*, *godimento*, *conoscenza sperimentale*, appartiene a un lessico standard, utilizzato dagli autori Riformati per definire, in forma di metafora più che d’ipotesi psicologica teoricamente formalizzata, gli elementi caratteristici dell’esperienza della rigenerazione⁴⁷. In particolare la nozione di “cuore”, intesa in senso biblico come l’essenza più intima dell’uomo nell’integralità delle sue facoltà affettive e cognitive, indica, in questa tradizione, l’*inclinazione* fondamentale del soggetto, che precede e determina qualsiasi giudizio o scelta particolare. Pur con qualche difficoltà a rendere questa visione unitaria nei termini della psicologia scolastica delle facoltà, accettata dai teologi Riformati per tutto il Seicento, il termine “cuore” veniva quindi considerato sinonimo di volontà, concepita generalmente secondo un’accezione molto ampia, tendente a includere «la totalità dell’anima razionale » e ad attribuire alla facoltà volitivo-affettiva una specifica capacità conoscitiva o “sensibilità”, soprattutto in ambito spirituale e riguardo alle verità di fede⁴⁸.

Questa visione, alla quale Edwards aderisce pienamente, era in particolare sostenuta dagli esponenti del cosiddetto filone “volontarista-agostiniano” della tradizione riformata⁴⁹. Questi pensatori, la cui costante preoccupazione era salvaguardare l’unità fondamentale del soggetto nell’atto di fede inteso come «un atto dell’uomo intero»⁵⁰, dal punto di vista teologico sot-

⁴⁵ MILLER, *Jonathan Edwards*, 62.

⁴⁶ Cfr. P. MILLER, *Jonathan Edwards on the Sense of the Heart*, in *Harvard Theological Review* 41 (1948) 123-145.

⁴⁷ Cfr. FIERING, *Jonathan Edwards’s Moral Thought*, 123-126; ID., *Will and Intellect in the New England Mind*, in *William and Mary Quarterly* 3/29 (1972) 529; T. ERDT, *Jonathan Edwards Art and the Sense of the Heart*, University of Massachusetts Press, Amherst 1980, 1-20.

⁴⁸ Cfr. J. OWEN, *Pneumatologia: or, A Discourse Concerning the Holy Spirit*, Darby, London 1674, 181.

⁴⁹ Cfr. FIERING, *Jonathan Edwards’s Moral Thought*, 267-271; ID., *Will and Intellect in the New England Mind*, 515-558.

⁵⁰ W. AMES, *Medullae Sacrae Theologiae*, tr. ingl. *The Marrow of Theology*, ed. by J. D. Eusden, Pilgrim Press, Boston 1968, I. iii, 1-3.

tolineavano l'idea di illuminazione e rigenerazione come intervento "fisico" della Grazia sulla volontà, quindi come "infusione" di un nuovo principio o habitus⁵¹. Tale intervento, pur non escludendo l'illuminazione intellettuale, era concepito come indipendente dalla mediazione dell'intelletto e, pertanto, non riconducibile alla persuasione morale e al graduale "perfezionamento" delle facoltà naturali, una visione questa che si mantiene inalterata in tutti gli scritti di Edwards, e viene riproposta con chiarezza anche in *Religious Affections* come presupposto teologico della sua concezione di esperienza religiosa⁵². Dal punto di vista psicologico, essi identificavano la volontà con le tendenze non specificamente razionali, desideri, affezioni e passioni, in particolare con l'amore, considerati come i veri moventi dell'azione a prescindere dalla determinazione del giudizio ultimo pratico dell'intelletto e legati piuttosto a quella che Edwards definisce una particolare "apprensione" o "percezione" del bene⁵³.

In questa accentuazione dell'aspetto volitivo-affettivo della conoscenza, che costituisce il nucleo della nozione di *sensu del cuore*, Edwards è stato senza dubbio influenzato anche dalla concezione ebraica e biblica del "conoscere", che allude a una intimità con l'oggetto in cui viene superata la distinzione tra l'aspetto contemplativo e quello affettivamente partecipe. Così, in un passo di *The Mind* egli osserva: «Le Scritture ignorano la distinzione filosofica di intelletto e volontà e in esse il senso del cuore è chiamato conoscenza e intelletto»⁵⁴.

Nel definire il *sensu del cuore* come fondamento della conoscenza spirituale, Edwards struttura il suo discorso secondo una caratteristica duplicità di piani: da un lato insiste sul carattere assolutamente incondizionato e soprannaturale della conoscenza spirituale; dall'altro, delinea una nozione di *sensu* o *conoscenza sensibile* in grado di giustificare filosoficamente l'innestarsi

⁵¹ «Though the Reformed scholastics frequently were concerned to set their ideas of grace and faith in distinct opposition to the "enemy Rome", in fact their categories of infusion were those of medieval Scholasticism which presented a portrait of grace not often clearly distinguishable from the Roman Catholic portrait, with the exception that infusion was not tied up with sacramentalism» (CHERRY, *The Theology of Jonathan Edwards*, 35-36).

⁵² Cfr. FIERING, *Jonathan Edwards's Moral Thought*, 208; A. MORIMOTO, *Jonathan Edwards and the Catholic Vision of Salvation*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1995, 13-54.

⁵³ Cfr. "The Mind", [21(b)]. *THE WILL*; [60]. *WILL, ITS DETERMINATION*; [67]. *LOVE*; [70]; *Subjects to be handled in the Treatise on the Mind*, 12, 44, 56, in *WJE* 6, 348, 375-376, 384, 385, 387-393. Cfr. anche *Freedom of the Will*, Part One, sect. 1 *Concerning the Nature of The Will* e sect. 2 *Concerning the Determination of the Will*, in *WJE* 1, 137-140, 141-148.

⁵⁴ "The Mind", *Subjects to be handled*, 14, in *WJE* 6, 389.

di un intervento *grazioso* nella complessa dinamica delle facoltà naturali. In questa prospettiva, si impone una distinzione tra *sensu spirituale* strettamente inteso e *sensu del cuore*. Come ha sottolineato James Hoopes, la nozione di *sensu del cuore* è una categoria più ampia di quella di *sensu spirituale* e include, insieme alla conoscenza spirituale soprannaturale, anche un tipo di conoscenza puramente naturale, di carattere estetico-affettivo⁵⁵. Il fatto che lo stesso Edwards, soprattutto nei sermoni, usi spesso indifferentemente le due espressioni deriva dalla sua fondamentale preoccupazione teologica di salvaguardare anzitutto la natura soprannaturale della conoscenza spirituale e, quindi, l'unicità irriducibile dell'esperienza religiosa. Ma l'elaborazione di una visione gnoseologica adeguata è parte integrante di questo progetto che non mirava semplicemente a una riconciliazione della tradizione puritana con la nuova psicologia empirica, mediante la "naturalizzazione" dell'esperienza della Grazia, secondo l'interpretazione di Miller, o mediante l'identificazione di un "sesto senso" spirituale, assolutamente autonomo e isolato dal contesto delle facoltà naturali. Edwards intuì che «ciò che era richiesto era analizzare sia l'esperienza religiosa sia quella naturale in modo tale che avessero una base comune di credibilità»⁵⁶, perciò non si limitò a riformulare la dottrina tradizionale nel linguaggio lockiano, ma pur utilizzando spesso tale linguaggio, ne attaccò i presupposti metafisici, in piena coerenza con una visione metafisica che ha maggiori attinenze con il pensiero razionalista post-cartesiano che con l'empirismo⁵⁷.

Così in *A Divine and Supernatural Light*, una lezione del 1733⁵⁸, Edwards definisce la conoscenza spirituale frutto dell'illuminazione come «un vero senso della divina eccellenza delle cose rivelate nella Parola di Dio»⁵⁹. Chi è spiritualmente illuminato non possiede solo una *conoscenza razionale*, ma «ha un senso della gloria di Dio nel suo cuore»; non si fonda su un giudizio speculativo, ma su «un senso della bellezza di questo divino attributo»⁶⁰. Tale distinzione, pur fondandosi ultimamente nella distinzione tra natura e soprannatura, tra *grazia comune* e *grazia speciale*, si riferisce anche a una di-

⁵⁵ Cfr. J. HOOPES, *Jonathan Edwards's Religious Psychology*, in *The Journal of American History* 59 (1983) 857.

⁵⁶ *Ibid.*, 851.

⁵⁷ Cfr. FIERING, *The Rationalist Foundations of Edwards's Metaphysics*, in *Jonathan Edwards and the American Experience*, 77.

⁵⁸ *A Divine Supernatural Light Immediately imparted to the Soul by the Spirit of God, Shown to be both a Scriptural and a Rational Doctrine*, originariamente predicata a Northampton, venne pubblicata, con ampie revisioni, a Boston nel 1734. Cfr. *WJE* 17, 405-426.

⁵⁹ *A Divine and Supernatural Light*, in *WJE* 17, 413.

⁶⁰ *Ibid.*

versa funzione delle facoltà conoscitive umane naturali, poiché: «Vi è una duplice comprensione o conoscenza del bene di cui Dio ha reso capace la mente dell'uomo. La prima è meramente speculativa e nozionale [...] L'altra è quella che consiste nel senso del cuore: allorché vi è un senso della bellezza, amabilità o dolcezza di una cosa, così che il cuore sente piacere e delizia in presenza dell'idea di essa. Nella prima si esercita solamente [...] l'intelletto strettamente inteso [...] distinto dalla volontà o disposizione dell'anima. In quest'ultima sono soprattutto implicati la volontà, o inclinazione o il cuore»⁶¹. In questo passo Edwards indica ciò che altrove definisce “principi naturali del cuore” o “senso del cuore del bene naturale”, cioè, una peculiare funzione conoscitiva corrispondente ad una struttura della mente umana in quanto tale, che riflette nell'articolarsi delle sue facoltà la sua natura di *imago dei*⁶². La “conoscenza speculativa” del bene, funzione dell'intelletto puramente discorsiva e nozionale, si fonda su un giudizio i cui termini non superano il consenso generale e il calcolo utilitaristico, perché manca della valenza affettivo-estetica del gusto. Infatti «non è cosa che appartenga alla ragione vedere la bellezza e la leggiadria delle cose spirituali, ma dipende dal senso del cuore»⁶³. La ragione è certamente necessaria, almeno indirettamente, per possedere le nozioni che costituiscono, per così dire, la materia dell'illuminazione; ma «se prendiamo la ragione in senso stretto [...] come raziocinio o potere di inferire per mezzo di argomenti [...] percepire la bellezza spirituale o eccellenza non appartiene alla ragione più di quanto appartenga [...] alla vista percepire la dolcezza del cibo. È al di fuori dell'ambito della ragione percepire la bellezza o leggiadria di qualcosa [...] Compito della ragione è percepire la verità, non l'eccellenza [...] La ragione può determinare che un aspetto è bello per altri, può determinare che il miele è dolce per altri, ma non darà mai a me la percezione della sua dolcezza»⁶⁴.

In *A Divine and Supernatural Light* Edwards insiste più sui caratteri specifici del *senso spirituale* che su quelli del *senso del cuore* in generale, ma tutto il suo discorso si impernia sull'attribuzione di una funzione cognitiva al *senso del cuore*, che non è un sentimento cieco, ma una apprensione della realtà come originariamente connotata di valore estetico e morale, da cui proce-

⁶¹ *Ibid.*, 413-414. Cfr. *The “Miscellanies”, 48. FAITH, OR SPIRITUAL KNOWLEDGE*, in *WJE* 13, 533. Il termine *sense of the heart* compare per la prima volta nelle “*Miscellanee*” nell'articolo 540, composto con tutta probabilità nel 1732. Cfr. *The “Miscellanies”, 540. SPIRITUAL UNDERSTANDING*, in *WJE* 18, 88-89.

⁶² Cfr. *The “Miscellanies”, 539. MEANS OF GRACE e 732. COMMON ILLUMINATION*, in *WJE* 18, 87-88, 358-359.

⁶³ *A Divine and Supernatural Light*, in *WJE* 17, 422.

⁶⁴ *Ibid.*, 422-423.

de un giudizio. A questo proposito bisogna notare che Ewdards, sempre preciso nelle scelte terminologiche, nel distinguere la conoscenza speculativa dal *sensu del cuore*, fa riferimento a due diverse forme di “conoscenza o comprensione” del bene. Il *sensu del cuore* è una apprensione del reale in cui il soggetto è implicato e presente in quanto tale: l’oggetto così percepito è colto nella sua intima struttura relazionale e nella sua originaria relazione al soggetto, che lo qualificano come bene-bello: *bonum formosum* è l’espressione che Edwards utilizza nel *Trattato*⁶⁵. Perciò tale percezione tocca il centro stesso del soggetto, evocando una risposta di piacere e di consenso, il cui carattere intensamente soggettivo, di esperienza in prima persona, costantemente sottolineato dall’analogia con l’esperienza dei sensi, non cancella, ma potenzia le facoltà razionali, producendo un’evidenza immediata e intuitiva della verità, e quindi un assenso propriamente intellettuale, anche se, nel caso della conoscenza spirituale, di natura essenzialmente diversa da quello comune anche ai non rigenerati⁶⁶, «come colui che contempla gli oggetti sulla faccia della terra quando la luce del sole li illumina è avvantaggiato nel discernere le loro vere forme e mutue relazioni rispetto a chi li vede sotto la debole luce delle stelle o del crepuscolo»⁶⁷.

4.5. La conoscenza sensibile

La funzione propriamente conoscitiva del *sensu del cuore* emerge ancora più chiaramente nell’articolo 782 delle *Miscellanea*, intitolato *Ideas. Sense of the Heart. Spiritual Knowledge or Conviction. Faith*, composto tra il 1738 e il 1739. Questo testo, formalmente organizzato secondo la logica dicotomica del metodo ramista, si dispiega mediante una serie di definizioni e distinzioni tra diverse forme di conoscenza e apprensione⁶⁸ che culminano nella distinzione tra conoscenza speculativa e conoscenza sensibile. La prima comprende il pensiero mediato dai segni e l’apprensione puramente intellettuale, cioè, ogni tipo conoscenza indiretta o diretta, che non implica alcun moto della volontà o «sentimento del cuore». La seconda, per cui le cose sono colte come attraenti, piacevoli, belle, o, viceversa, spiacevoli e deformi⁶⁹, implica tale «senso o sentimento (*sense or feeling*)» e, perciò, non è

⁶⁵ Cfr. RA, 262.

⁶⁶ Cfr. *A Divine and Supernatural Light*, in *WJE* 17, 414-416

⁶⁷ *Ibid.*, 415. Cfr. *The “Miscellanies”*, 408. *SPIRITUAL KNOWLEDGE*, in *WJE* 13, 470.

⁶⁸ Cfr. *The “Miscellanies”*, 782. *IDEAS. SENSE OF THE HEART. SPIRITUAL KNOWLEDGE OR CONVICTION. FAITH*, in *WJE* 18, 452-458.

⁶⁹ «This ideal apprehension or view of mental things is either (1) of things that pertain merely to the faculty of understanding [...] or (2) of things that appertain to the other faculty of the will, or what is figuratively called the heart, whereby things are

meramente speculativa ma sensibile⁷⁰. Ed è conoscenza sensibile proprio in quanto «si riferisce tutta al bene o al male che la conoscenza sensibile delle cose di questa natura implica; e nulla è chiamato conoscenza sensibile per alcuna altra ragione se non per quel senso o tipo di gusto o sentimento interiore [...] che è in essa implicato»⁷¹. Secondo questa definizione la conoscenza sensibile non è riducibile ai meccanismi della percezione sensoriale, ma corrisponde ad una accezione più ampia di “senso”, che esprime tutta la gamma di significati originali del termine “intuizione estetica”. Indica cioè l'apprensione immediata del valore dell'oggetto – “si riferisce tutta al bene o al male” – nei termini di una attrattiva o repulsione, che va dalle forme più elementari di piacere e di dolore, alle più elevate manifestazioni della percezione estetica e della sensibilità morale. In questo tipo di apprensione, soggetto e oggetto sono coinvolti in una complessa relazione affettivo-cognoscitiva di “senso”, per cui la realtà è realmente presente all'io in quanto è colta nel suo originario riferimento e corrispondenza alla destinazione di quest'ultimo, perciò al suo desiderio, alla sua inclinazione o cuore. Quindi, la conoscenza è sensibile in quanto non implica un distacco dell'io, ma un suo originario coinvolgimento, una adesione o un rifiuto, che, tuttavia, è un modo di “conoscere” la realtà, anzi, secondo Edwards, l'unica forma di conoscenza degna di tale nome. Infatti, la distinzione tra conoscenza speculativa e sensibile non riguarda solo oggetti particolari, «perché non v'è alcun genere di cosa che noi conosciamo che non possa essere considerata per qualche aspetto come concernente la volontà o il cuore degli esseri spirituali; e in realtà non ci interessa conoscere alcunché se non per questo aspetto [...] Questa distinzione dei tipi di conoscenza in speculativa e sensibile [...] attiene a quelle proprietà della nostra conoscenza che si ricollegano direttamente al fine di tutta la nostra conoscenza e a quell'aspetto negli oggetti della nostra conoscenza per cui soltanto meritano di essere conosciuti, cioè la relazione alla nostra volontà, alle nostre affezioni e ai nostri interessi [...] e il rapporto che essi hanno con la nostra felicità o miseria»⁷². Questa precisazione è importante perché chiarisce ulteriormente che la conoscenza sensibile o *sensu del cuore* non è una forma di intuizione completamente disomogenea rispetto alla conoscenza nozionale, e, nel caso del senso spirituale, avulsa dal contesto della Rivelazione biblica, quella che i

pleasing or displeasing, including all agreeableness and disagreeableness, all beauty and deformity, all pleasure and pain, and all those sensations, exercises, and passions of the mind that arise from either of these» (*ibid.*, 458).

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, 459.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, 460.

Puritani chiamavano “fede storica”. La conoscenza sensibile è una modalità di apprensione determinata dalla considerazione del “fine” e dal «rapporto che [i suoi oggetti] hanno con la nostra felicità», perciò, è diversa da quella speculativa e, per così dire, eccedente, ma non incompatibile con essa.

Nell’accentuare il ruolo della “conoscenza sensibile”, Edwards aderisce senza dubbio al principio empiristico che vede nell’esperienza la genesi di ogni forma di conoscenza, in questa direzione egli era spinto anche dalla valorizzazione dell’esperienza diretta che caratterizzava tutta la sua tradizione religiosa. Questa stessa tradizione suggeriva, almeno come spunto iniziale e analogico, la possibilità di attribuire alla nozione di “senso” un significato più ampio che permettesse di concepire l’esperienza sensibile, fondamento della conoscenza, non come il materiale grezzo e informe dei *sense data*, che «oltremodo intasano la mente nella ricerca dell’intima natura delle cose»⁷³, ma originariamente come apprensione delle relazioni che strutturano il dato in totalità armoniosamente ordinate ed esteticamente significative. Nella concezione di *sense del cuore* Edwards esplicita e sviluppa le possibilità concettuali di questa nozione ampliata e non puramente passiva di senso, rigorizzandola nei termini idealistico-relazionali della sua concezione metafisica nel cui ambito si definisce la funzione “sintetica” della volontà. In questa prospettiva egli cerca di risolvere i problemi sorti intorno alla nozione di esperienza sia nell’ambito dell’empirismo – in particolare l’impasse dell’empirismo classico a proposito della funzione sintetica della mente nel processo cognitivo – sia nell’ambito della sua stessa tradizione, che non aveva trovato nella psicologia delle facoltà uno strumento valido per articolare teoricamente una visione unitaria del soggetto e dell’esperienza⁷⁴. Il carattere non dualistico della ontologia relazionale edwardsiana implica infatti una strutturale corrispondenza tra la mente e il reale, per cui le relazioni tra idee hanno il loro fondamento nella realtà⁷⁵. Inoltre, la struttura relazionale che definisce l’essenza omogenea della mente e del reale fonda ultimamente la preminenza delle categorie estetiche, in quanto essa è bellezza, in tutte le sue forme naturali o *secondarie* e spirituali o *pri-*

⁷³ Cfr. *The Mind*, [22]. *PREJUDICE*, in *WJE*, 6, 348. Cfr. anche RA, 215–216.

⁷⁴ Questo argomento è ampiamente trattato da S.H. Lee nel suo studio *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, soprattutto per quanto riguarda i rapporti con la filosofia empirista e Locke. Lee ha indubbiamente il merito di sottolineare l’importanza della metafisica “disposizionale-relazionale” di Edwards nel definirsi della sua concezione di esperienza e *sense of the heart*, anche se tende a sottovalutare il ruolo sintetico dell’inclinazione o volontà, che egli attribuisce invece, a mio avviso, forzatamente, alla immaginazione, come tendenza a priori della mente logicamente anteriore all’inclinazione. Cfr. LEE, *The Philosophical Theology*, 147, 155–159.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, 124–125.

marie, e quindi *eccellenza* come *consenso all'essere* e, perciò, nella sua forma spirituale più alta, *amore* che implica *piacere* nell' "essere che percepisce"⁷⁶. Queste categorie estetico-relazionali sono ontologicamente fondamentali, anche se non autonome in senso assoluto, perché nella visione teocentrica di Edwards esse dipendono dalla concezione teologica della relazione intertrinitaria. Il riconoscimento della radice ontologica e ultimamente teologica della visione estetica di Edwards permette di cogliere il senso dell'insistenza sull'implicazione della volontà nella conoscenza sensibile. Tale insistenza indica chiaramente l'attribuzione di una funzione sintetica dell'esperienza alla volontà; la natura estetica del *sensu del cuore* è intesa come capacità di cogliere la totalità armoniosa delle relazioni costituenti l'oggetto, la sua "bellezza", come un dato immediato e irriducibile: una "idea semplice" e, quindi, empiricamente oggettiva. Ciò avviene perché il "cuore" come inclinazione fondamentale del soggetto, corrisponde alla struttura relazionale e dinamica dell'essere, nella quale l'io è inserito come origine e destinazione e rispetto alla quale si definisce il suo destino di "felicità o miseria". Nel *sensu del cuore* inteso secondo questo spessore ontologico, nella piena integrazione delle sue facoltà affettive e razionali l'io raggiunge il massimo grado di unificazione dell'esperienza e di identità soggettiva, come capacità di apprensione della realtà e di adesione ad essa.

La definizione di *sensu del cuore* permette a Edwards di ricostruire l'intero edificio della conoscenza sensibile, mantenendo una sostanziale unità, continuità formale e apertura del processo conoscitivo umano, un processo in cui l'azione dello Spirito si innesta con la forza di un nuovo principio che trasfigura, senza cancellarle, le facoltà naturali. Nella parte finale dell'articolo 782, egli analizza le varie forme di conoscenza sensibile dal punto di vista soggettivo, distinguendo una conoscenza sensibile puramente naturale, nella forma immediata della percezione sensoriale o mediata da memoria e immaginazione, e una sensibilità per le realtà spirituali «inerenti il nostro eterno interesse», alla quale non è possibile pervenire senza un'influenza ordinaria o straordinaria dello Spirito⁷⁷. Anche dal punto di vista oggettivo, Edwards individua due tipologie di conoscenza sensibile in relazione al carattere naturale o spirituale del bene che esse rivelano: mentre per bene naturale si deve intendere solo ciò che è conforme alla natura umana, nella prospettiva del *self-love*, il vero bene spirituale consiste in «tutto l'autentico bene morale, in tutta l'autentica bellezza ed eccellenza morale»⁷⁸. «In ragione della naturale ottusità dell'anima», viepiù accresciuta dagli effetti

⁷⁶ Cfr. *The Mind*, in *WJE* 6, 332-338.

⁷⁷ Cfr. *The "Miscellanies"*, 782, in *WJE* 18, 461-462.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, 462.

del peccato originale, il bene spirituale non può essere “sensibilmente” appreso, cioè sperimentato, senza l’intervento dello Spirito nell’illuminazione interiore e nella rigenerazione per Grazia⁷⁹. La possibilità di conciliare la sostanziale unità del processo conoscitivo-affettivo della conoscenza sensibile e l’affermazione della radicale discontinuità introdotta dalla Grazia, si fonda da una parte su una nozione “analogica” della bellezza, intesa in generale come consenso all’essere, ma specificantesi nella distinzione tra bellezza spirituale o eccellenza e bellezza naturale e, dall’altra, sulla corrispettiva nozione della differente natura e direzione dell’inclinazione del soggetto nell’apprensione delle due forme di bellezza. Edwards può così riconoscere un valore condizionale e derivato, ma effettivo, all’esperienza naturale: in essa si palesa, «mediante le leggi di natura»⁸⁰ un certo grado di quella unità o accordo, fatto di regolarità, ordine e simmetria, proporzione e armonia, che costituisce la bellezza. La corrispondenza che l’inclinazione naturale trova in questo tipo di esperienza deriva, come Edwards dirà in *The Nature of True Virtue*, da «una legge di natura, che Dio ha fissato o da un istinto che Egli ha dato al genere umano»⁸¹, e la sua ragione risiede ultimamente nell’analogia che la bellezza naturale presenta con la bellezza spirituale, di cui è immagine⁸². In ciò, la “conoscenza sensibile” naturale mantiene un’originaria apertura al trascendente, una capacità tendenziale per lo spirituale. Tuttavia, l’apprensione della vera bellezza spirituale resta preclusa alla conoscenza naturale, che, perciò, non è neppure in grado di conoscere veramente la bellezza naturale, perché le sfugge il contesto relazionale ultimo che definisce la pienezza di Essere di cui essa è manifestazione. L’esperienza naturale resta disarticolata, inceppata, incompiuta, come l’esperienza di chi si trovi a procedere a tentoni tra le ombre, “in un fioco crepuscolo”, secondo l’esempio caro a Edwards. L’impossibilità di compiere la traiettoria analogica dell’esperienza naturale deriva dalla perversione dell’inclinazione naturale e dal conseguente disordine affettivo e conoscitivo, la “*fatale catastrofe*” causata dal peccato originale, che ha reso i «principi inferiori» dell’amor di sé (*self-love*) «padroni assoluti del cuore»⁸³. Perciò l’uomo naturale non può conoscere e amare le cose e gli altri uomini se non come «appendici e accessori di sé», l’uomo spirituale, invece, «ama gli altri in quanto sono di Dio, o in Dio o in qualche modo in relazione con

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, 463-464.

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, 461.

⁸¹ *The Nature of True Virtue*, in *WJE* 8, 565-566.

⁸² Cfr. *ibid.*, 564.

⁸³ Cfr. *WJE* 3, 381-383.

Lui»⁸⁴. Il mutamento di coscienza che connota il passaggio dalla chiusura in sé alla totalità delle relazioni che costituiscono l'esperienza della vera bellezza come manifestazione gloriosa dell'Essere, è possibile solo mediante quella radicale riorientazione del "cuore", che è prodotta dalla Grazia.

La nozione di Edwards di percezione spirituale e la sua complessa relazione con la "conoscenza sensibile" ci aiuta a cogliere la complessità e il respiro della sua posizione nel contesto intellettuale dell'epoca. Come Michael McClymond ha sottolineato, le differenti interpretazioni della nozione edwardsiana di senso spirituale, nonché dell'influenza di Locke nella sua definizione, ruotano intorno a questa divergenza: il senso spirituale deve essere visto in continuità con la sfera dell'esperienza sensibile naturale o come discontinuo rispetto a e separato dall'ordinaria percezione? Coloro che sostengono la discontinuità descrivono il senso spirituale di Edwards come l'apprensione di un contenuto mentale che è completamente differente dal contenuto della coscienza ordinaria. Per loro il richiamo di Edwards alla nozione lockiana di "nuova idea semplice", con la quale qualifica il senso spirituale in *Religious Affections*, implica l'esistenza di un sesto senso, distinto dalle facoltà naturali. Perciò il senso spirituale non può essere concepito come un'estensione dell'esperienza naturale. Coloro che insistono sulla continuità, come Miller, descrivono il senso spirituale come l'apprensione di un contenuto in qualche modo accessibile all'esperienza sensibile. Il nuovo senso può comportare una visione più profonda, ma non un'esperienza completamente diversa. Secondo la prima interpretazione, il senso spirituale è la riaffermazione da parte di Edwards nel linguaggio della filosofia del diciottesimo secolo della concezione puritana della rigenerazione, l'altro punto di vista connette Edwards non ai Puritani, ma ai Romantici⁸⁵. Secondo McClymond entrambe queste letture «tendono a essere unilaterali», e riducono la visione complessa di Edwards a una sola delle sue formulazioni. «Da bravo apologeta che voleva collegare convinzioni specificamente cristiane con l'umana esperienza, Edwards ha perseguito la dualità senza duplicità [...] In ciò che ha scritto sul senso spirituale vi è come un tacito braccio di ferro tra la peculiarità e unicità dell'esperienza cristiana come egli la concepiva e l'appello illuministico all'esperienza umana generale come base per ogni legittima pretesa di conoscenza»⁸⁶. Questa tensione e dualità, o meglio, la «sottile interazione» di continuità e discontinuità che

⁸⁴ Cfr. *The "Miscellanies"*, 821. *SELF-LOVE. COMMON GRACE. SAVING GRACE*, in *WJE* 18, 532-533.

⁸⁵ Cfr. P. MILLER, *The Rethoric of Sensations*, in *Errand into the Wilderness*, 167-183; *Id.*, *From Edwards to Emerson*, in *ibid.*, 167-203.

⁸⁶ MCCLYMOND, *Encounters with God*, 9-10.

caratterizza la concezione estetica di Edwards e la relazione tra *sensu del cuore* e percezione spirituale, definisce la caratteristica originale della sua idea di esperienza religiosa in alternativa ai più ovvi orientamenti del pensiero moderno che tendono ultimamente a spezzare l'unità dell'umana esperienza in un soprannaturalismo dicotomico o in un naturalismo religioso⁸⁷.

4.6. I segni di santità

Un ultimo importante tassello della concezione edwardsiana di esperienza religiosa riguarda i segni distintivi (*distinguishing marks*) che permettono di verificarne la natura veramente spirituale. Questa dimensione dell'esperienza religiosa, che occupa la parte preponderante del *Trattato*, definisce la concezione edwardsiana in termini assai diversi dall'intuizionismo di molte concezioni protestanti⁸⁸. L'*experimental religion* è conoscenza che non attesta semplicemente la propria verità nell'immediatezza empirica, poiché il processo riflessivo di interpretazione dei "segni" appartiene integralmente alla sua natura "sperimentale" e non dipende da una necessità apologetica estrinseca. Se il nucleo centrale dell'esperienza religiosa è oggettivamente costituito dal senso spirituale, che in quanto apprensione estetica presenta le caratteristiche di immediatezza proprie della conoscenza sensibile, dal punto di vista dell'esperienza soggettiva il senso spirituale «non gioca alcun ruolo epistemico nei criteri di Edwards» per distinguere l'autentica esperienza religiosa⁸⁹. O, per lo meno, non svolge questo ruolo direttamente, ma solo all'interno di una complessa dinamica interpretativa che lo definisce quale "segno" caratteristico dell'esperienza religiosa autentica, insieme a tutta una gamma di altri caratteri, ai quali si riconnette essenzialmente proprio per la sua natura di conoscenza amorosa.

La riflessione di Edwards sui *segni di santità*, un argomento classico della spiritualità puritana, si era intensificata verso l'inizio degli anni Trenta⁹⁰,

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, 7-8, 21-24, 107-112.

⁸⁸ «Insisting as he did upon the wisdom of maintaining a reflective distance between experience and knowledge, Edwards is best understood as a critic of the tradition of conversion that would dominate American Protestant evangelicalism» (LAURENCE, *Jonathan Edwards, Solomon Stoddard, and the Preparationist Model of Conversion*, 276).

⁸⁹ Cfr. W. PROUDFOOT, *Perception and Love in Religious Affections*, in *Jonathan Edwards's Writings. Text, Context, Interpretation*, 122.

⁹⁰ Nel 1728 Edwards aveva iniziato la composizione di un notebook intitolato *Signs of Godliness*, che anticipa molti aspetti della dottrina del *Trattato* sui segni positivi, in particolare sul XII segno, relativo alla pratica cristiana. Anche le *Miscellaneous* contengono riferimenti a questo tema. Cfr. *Signs of Godliness*, in *WJE 21, Writings on the Trinity, Grace, and Faith*, ed. by S. Hyun Lee, Yale University Press, New

anche in riferimento al problema della giustificazione, oggetto di studi approfonditi culminati nel sermone *Justification by Faith Alone* (1734)⁹¹, e ai suoi sviluppi nel problema della “perseveranza nella pratica cristiana”⁹². Anche se non mancano tentativi da parte di Edwards di collegare questa problematica alla sua valenza più strettamente gnoseologica⁹³, in generale, tuttavia, la sua attenzione va piuttosto ai *segni di santità* come quei «buoni frutti o buone opere nell'osservare i comandamenti di Cristo» che costituiscono la prova più sicura dell'avvenuta conversione, un tema che, come si è detto, riceve una prima trattazione sistematica nella serie di sermoni sulla *Parabola delle Vergini*, in un contesto che la ricollega direttamente alla tradizione spirituale puritana e alla rigorosa adesione ai modelli scritturali, in particolare all'idea neotestamentaria dei “frutti dello spirito”⁹⁴. In questa prospettiva, le vicende del Revival della metà degli anni Trenta nella valle del Connecticut⁹⁵ e poi del *Great Awakening*, costituirono senza dubbio per Edwards uno stimolo decisivo all'approfondimento della dottrina dei segni

Haven-London 2003, 471-510; *The “Miscellanies”* 790, 800, in *WJE* 18, 474-488, 500.

⁹¹ La *lecture Justification by Faith Alone* venne predicata da Edwards nel 1734 e fu poi pubblicata, con ampie revisioni, nel 1738 nella raccolta di sermoni *Discourses on Various and Important Subjects Nearly concerning the Soul's Eternal Salvation*. Edwards considerava il Revival di Northampton del 1734-35 una «testimonianza notevole dell'approvazione di Dio» per la riaffermazione della dottrina della giustificazione *sola fide* in questo sermone. Cfr. *WJE* 19, 143-242. La dottrina della giustificazione è l'argomento della tesi di Edwards per il master in teologia, discussa nel settembre del 1723, *Peccator Non Iustificatur Coram Deo Nisi Per Iustitiam Christi Fide Aprehensam* (cfr. *WJE* 14, 47-59), il suo interesse persistente per questo tema è testimoniato da un gran numero di articoli delle “*Miscellanies*”, circa ottanta, secondo l'indice approntato dallo stesso autore (cfr. *Tables of the “Miscellanies”*, in *WJE* 13, 139-140). Anzi si può dire che durante il periodo di revisione della *lecture* per la pubblicazione, nella metà degli anni ‘Trenta, esso diventa il tema dominante del giornale teologico.

⁹² Cfr. *Justification by Faith Alone*, in *WJE* 19, 202-207. Tra il 1736 e il 1739 diversi articoli delle *Miscellanies* sono dedicati a questo tema. Cfr. *The “Miscellanies”*, 695, 711, 726, 729, 750, 755, 773, 774, 795, 799, 808, 823, in *WJE* 18, 276-281, 340-341, 352-357, 398,403.404, 422-425, 496-500, 510-512, 534-535.

⁹³ In questo egli risente senza dubbio della lettura dell'*Essay* lockiano e anche, con tutta probabilità, della sua dimestichezza con la logica di Port Royal, che egli aveva studiato durante gli anni del college sui testi di Antoine Arnauld e William Brattle. Cfr. *The “Miscellanies”*, 777. *HAPPINESS IN HEAVEN IS PROGRESSIVE*, in *WJE* 18, 427-28; *The “Miscellanies”*, 782, in *ibid.*, 452-458.

⁹⁴ Cfr. *The “Miscellanies”*, 790. *SIGNS OF GODLINESS*, in *ibid.*, 474-75.

⁹⁵ Questo Risveglio, nelle sue dimensioni locali, era partito proprio dalla congregazione di Northampton. Cfr. GOEN, *Editor's Introduction*, in *WJE* 4, 19-25; MARSDEN, *Jonathan Edwards*, 150-169.

della *true religion*⁹⁶. Tuttavia, gli scritti espressamente dedicati al Revival, forse per il loro carattere apologetico e controversialista, si mantengono su posizioni abbastanza tradizionali, e riflettono solo per accenni l'originale elaborazione teologica e filosofica di Edwards. Questo vale soprattutto per *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God* (1736), una cronaca del Revival di Northampton e degli straordinari esempi di conversione che lo avevano caratterizzato⁹⁷. Nella *Narrative*, Edwards, pur riferendosi alle esperienze dei membri della sua congregazione come a «un senso della superlativa eccellenza delle cose divine, con un gusto e un godimento spirituali di esse»⁹⁸, è per lo più impegnato in una minuziosa descrizione degli stadi del processo di conversione, che riprende gli schemi della morfologia preparazionista⁹⁹.

The Distinguishing Marks of the Work of the Spirit of God, un *discourse* predicato a Yale, il 10 settembre 1741, al culmine del *Great Awakening*¹⁰⁰, riflette nel tono decisamente apologetico la crisi incombente del Risveglio e il tentativo di Edwards di stornare dalla “gloriosa opera di Dio” le accuse di “entusiasmo”. La novità più rilevante del testo è l'introduzione del duplice elenco di segni negativi – nove – e di segni positivi – cinque – che permettono di giudicare «di ogni operazione che troviamo in noi stessi o vediamo in altri, senza pericolo di ingannarci»¹⁰¹. Tale schema verrà ripreso anche in *Religious Affections*, ed è già riconoscibile la strategia difensiva adottata poi da Edwards nel *Trattato*, che tende a dimostrare il carattere puramente accidentale degli eccessi del Risveglio rispetto alla natura propria del fenomeno. Qui, tuttavia, il criterio scritturale viene applicato con maggior rigidità e non viene fatto cenno, se non indirettamente, al tema delle affezioni.

⁹⁶ Cfr. *Directions for Judging of Persons Experiences*, in *WJE* 21, 520-524.

⁹⁷ *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in the Conversion of Many Hundred Souls in Northampton, and the Neighbouring Towns and Villages of the County of Hampshire, in the Province of the Massachusetts-bay in New-England*, scritta in forma di lettera al rev. Benjamin Colman di Boston, venne pubblicata per la prima volta a Londra nel 1737, a cura di Isacc Watts e John Guyse. È sicuramente l'opera di Edwards che ha conosciuto la maggior diffusione. Cfr. *WJE* 4, 99-211.

⁹⁸ *A Faithful Narrative*, in *WJE* 4, 172.

⁹⁹ In tal modo, questo testo rappresenta l'anello di congiunzione tra la tradizione spirituale puritana del XVII secolo e il revivalismo evangelico dei secoli XVIII e XIX, presentando un modello di conversione che fu assunto come schema normativo in tutto il mondo protestante. Cfr. M. A. NOLL, *The Rise of Evangelicalism. The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys*, InterVarsity Press, Downers Groves 2003, 101. Cfr. GOEN, *Editor's Introduction*, in *WJE* 4, 26-27, 29.

¹⁰⁰ *The Distinguishing Marks of the Work of the Spirit of God* venne pubblicata a Boston nel 1741. Cfr. *WJE* 4, 215-288; GAUSTAD, *The Great Awakening*, 85.

¹⁰¹ *The Distinguishing Marks*, in *WJE* 4, 248-249.

Il discorso di Edwards a Yale «era inteso come un'offerta di pace, ma invece segnò una polarizzazione degli atteggiamenti verso il revival»¹⁰². In breve le polemiche scossero le fondamenta stesse dell'ortodossia del New England, creando «quasi [...] due eserciti, separati e armati, pronti a combattersi»¹⁰³. La controversia ebbe il suo punto culminante nella diversa interpretazione della *true religion* e nel diverso ruolo attribuito alla ragione e alle affezioni nel definirne la natura, un conflitto di interpretazioni che vide opporsi nella maniera più netta due tendenze fino ad allora coesistenti in difficile equilibrio nella visione puritana¹⁰⁴. Le tendenze più decisamente razionalistiche furono spinte a definirsi fino alle ultime conseguenze¹⁰⁵, trovando la loro espressione più coerente nelle posizioni di Charles Chauncy¹⁰⁶, per il quale «una mente illuminata, e non sovraeccitate affezioni, deve sempre essere la guida di coloro che si definiscono uomini»¹⁰⁷.

¹⁰² GOEN, *Editor's Introduction*, in *WJE* 4, 56.

¹⁰³ *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion in New England*, in *WJE* 4, 499.

¹⁰⁴ A questo proposito Giussani parla di una «tensione dualistica» che caratterizza il puritanesimo fin dalle origini. Cfr. GIUSSANI, *Teologia Protestante Americana*, 53, 55. Cfr. anche S.H. SMITH – R.T. HANDY – L.A. LOETSCHER, *American Christianity: An Historical Interpretation with Representative Documents*, Charles Scribner's Sons, New York 1960, vol. I, 310.

¹⁰⁵ «The Great Awakening was to become a decisive watershed in American religious thought. [...], many of the rationalistic opposers of the revival were really pre-Unitarians which would develop an ever more self-conscious antithesis to evangelicalism until the result could be fairly called Deism» (GOEN, *Editor's Introduction*, in *WJE* 4, 78).

¹⁰⁶ Charles Chauncy (1705-1787) orchestrò abilmente la campagna diffamatoria contro il Risveglio, attraverso una serie di libelli, per lo più anonimi, che attaccavano pesantemente suoi fautori. Lo scontro tra Chauncy ed Edwards non fu mai aperto e diretto, solo *Seasonable Thoughts on the State of Religion in New England* di Chauncy (Boston, 1743) riproduce e confuta punto per punto lo schema dell'ultimo scritto revivalistico di Edwards, *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion in New England*. Cfr. GAUSTAD, *The Great Awakening*, 80-101; GOEN, *Editor's Introduction*, in *WJE* 4, 62-65, 81-83; A. SCHRAGER LANG, «A Flood of Errors»: Chauncy and Edwards in the Great Awakening, in *Jonathan Edwards and the American Experience*, 160-173.

¹⁰⁷ CHAUNCY, *Seasonable Thoughts*, 327. Il conflitto sul Risveglio, iniziato come una controversia su alcune manifestazioni particolari, divenne ben presto «una sfida sulla natura di Dio e la costituzione dell'uomo» (GAUSTAD, *The Great Awakening in New England*, 101) Le differenti interpretazioni proposte da Chauncy e da Edwards erano irreconciliabili perché fondate su concezioni antropologiche radicalmente diverse, destinate a produrre «una profondissima divisione tra evangelici e razionalisti» (GOEN, *Editor's Introduction*, in *WJE* 4, 83).

L'estremo tentativo di Edwards di difendere il Risveglio è affidato a *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion in New England*, un trattato in cinque parti pubblicato a Boston nel 1743. L'interesse di questo testo, contemporaneo alla serie di sermoni da cui prende forma il *Trattato*, risiede nel fatto che, oltre a riproporre gli elementi più innovativi della predicazione di quegli anni, a cominciare dalla piena identificazione dei segni della *true religion* con le affezioni, evidenzia con precisione la questione "filosofica" di fondo su cui verteva la controversia sul Risveglio. Nella prima parte, avendo ribadito che la Sacra Scrittura, «nel suo complesso e in se stessa» costituisce l'unico criterio di giudizio dell'esperienza religiosa, Edwards osserva: «Alcuni fanno della filosofia, anziché della Sacra Scrittura la loro regola di giudizio [...] in particolare le loro nozioni filosofiche sulla natura dell'anima, sulle sue facoltà e affezioni»¹⁰⁸. Per costoro, le affezioni dell'anima si distinguono dalla volontà e non appartengono essenzialmente «alla parte più nobile dell'anima, ma ai suoi principi inferiori, che appartengono all'uomo in quanto partecipa della natura animale e che egli ha in comune con le creature brute»¹⁰⁹. Perciò, disprezzano l'elemento affettivo della religione, incorrendo così in un duplice errore, filosofico e teologico. È un errore filosofico non distinguere le affezioni dalle passioni sensuali ed è un errore teologico supporre che le affezioni religiose non appartengano all'essenza del cristianesimo. In questa prospettiva, la posizione equidistante che Edwards cercò di affermare nelle polemiche sul Risveglio riflette non tanto il tentativo di raggiungere un compromesso, quanto la volontà di superare questi errori, formulando un apparato concettuale adeguato a esprimere l'unità fondamentale del soggetto nell'esperienza. In questo modo, nel contesto religioso e intellettuale dell'epoca, egli si trovò isolato soprattutto "filosoficamente". Forse per la consapevolezza dell'incomprensione cui la sua visione era destinata, oltre che per l'esigenza di ancorare saldamente la sua dottrina ai fatti, egli cercò sostegno nella descrizione di un esempio paradigmatico di "pietà evangelica", quello della moglie Sarah, e, basandosi sulle sue esperienze, elaborò in *Some Thoughts*, una delle sue più memorabili epitomi della "religione del cuore"¹¹⁰. Questa narrazione, assieme a quelle delle conversioni di *A Faithful Narrative*, della propria conversione nella *Personal Narrative* e della vita del missionario evangelico David Brainerd¹¹¹, costituisce un aspetto fondamentale della concezione edwardsiana dell'esperienza religiosa, il suo risvolto fenomenologico,

¹⁰⁸ *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion*, in *WJE* 4, 296.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 296-297.

¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, 331-341.

¹¹¹ Cfr. *WJE* 7, *The Life of David Brainerd*, ed. by N. Pettit, Yale University Press, New Haven 1985.

descrittivo e poetico, pervaso di mistico fervore, complementare alle riflessioni del *Trattato* e più di esse destinato ad incidere sull'immaginario popolare e sull'effettivo sviluppo del movimento evangelico.

4.7. Le sante affezioni

Nella sua forma definitiva, il *Trattato* è diviso in tre parti assai diseguali per proporzioni e struttura. La prima, *Riguardante la natura delle affezioni e la loro importanza in religione* (*Concerning the Nature of the Affections, and Their Importance in Religion*), segue più nettamente lo schema tripartito del sermone edwardsiano, con un *testo* iniziale, il versetto 8 della I lettera di Pietro¹¹², corredato da un breve *opening* o esegesi, cui segue la *dottrina*, cioè la tesi centrale, e, infine, l'*application* o *improvement*, l'ammonizione conclusiva. Questa prima sezione non occupa più di una trentina di pagine dell'edizione critica di Yale. Il *testo* introduce il tema del *Trattato*, ricollegandolo alla natura propria della *experimental religion* la cui autenticità è verificata nelle prove (*trials*) come l'oro nel crogiolo, giacché: «Mediante l'esperienza effettiva e prove effettive [i santi possono vedere] se hanno veramente a cuore la volontà di Dio [...] E come si definisce filosofia sperimentale quella che sottopone le opinioni e i concetti alla prova dei fatti, così è propriamente chiamata religione sperimentale quella che sottopone al medesimo test le affezioni e intenzioni religiose»¹¹³. Il versetto biblico, inoltre, fa riferimento a due «operazioni o esercizi» che definiscono la natura affettiva della *true religion*: l'amore e la gioia, specificandone l'oggetto e principio soprannaturale – Cristo – e il carattere glorioso. Sulla base del dettato scritturale Edwards può così enunciare la sua tesi fondamentale: «La vera religione consiste, in gran parte, di sante affezioni»¹¹⁴.

La *doctrine* si divide, quindi, in due argomentazioni principali, tese: I) a definire il concetto di affezione, II) a suffragare la tesi mediante una serie di *ragioni* o *prove*.

Il primo punto è il nucleo filosoficamente più importante del *Trattato*, in quanto ne delinea il contesto teoretico nella dottrina della volontà, intesa come facoltà per cui il soggetto «non contempla le cose come uno spettatore indifferente e insensibile, ma provando piacere o ripugnanza, soddisfazione o insoddisfazione, approvazione o disapprovazione». Tale facoltà assume diversi nomi: «è talvolta chiamata *inclinazione*: e in quanto concerne

¹¹² «Whom having not seen, ye love: in whom, though now ye see him not, yet believing, ye rejoice with joy unspeakable, and full of glory» (RA, 93).

¹¹³ RA, 93-94, 452.

¹¹⁴ RA, 95.

le azioni che sono da essa determinate o governate è chiamata *volontà*: e la *mente* in relazione agli esercizi di tale facoltà è spesso chiamata *cuore*¹¹⁵. Questa definizione non differisce da quelle degli scritti giovanili¹¹⁶, né rappresentava una concezione che richiedesse di essere lungamente discussa, perché faceva parte di una tradizione consolidata, e ciò può spiegare l'estrema concisione di Edwards. L'elemento cruciale è, come di consueto, l'affermazione che l'inclinazione costituisce una forma di apprensione della realtà; in questo contesto Edwards utilizza questa dottrina per attaccare l'"errore filosofico" di quanti identificavano l'elemento affettivo con i "principi inferiori", puramente sensuali e irrazionali dell'anima. Perciò aggiunge un'importante precisazione terminologica sottolineando, da un lato, il legame tra volontà e azione e ricollegando, dall'altro, il termine cuore alle espressioni dell'inclinazione di natura propriamente "mentale". È a questo livello che si innesta la novità più significativa del *Trattato*, rappresentata dall'elaborazione della nozione di affezione come espressione dell'inclinazione *attraverso la mente (through the mind)*¹¹⁷. Le affezioni vengono definite come «i più vigorosi e sensibili esercizi dell'inclinazione e della volontà dell'anima». Per quanto non tutte le espressioni della volontà si possano definire propriamente affezioni, queste ultime, tuttavia, non si distinguono «dai meri atti della volontà e dell'inclinazione [...] solo per la vivacità e l'immediatezza dell'esercizio»¹¹⁸, cioè per l'intensità di espressione dell'inclinazione, che porta l'anima oltre lo stato di indifferenza, verso una affermazione attiva del soggetto, definibile secondo le categorie fondamentali dell'amore o dell'odio¹¹⁹. L'insistenza di Edwards sul fatto che le affezioni rappresentino le espressioni attive dell'inclinazione *attraverso la mente*, implica che esse siano concepite come essenzialmente correlate all'elemento concettuale dell'apprensione e, nello stesso tempo, come costituenti la sorgente dell'azione in cui si manifesta la volontà¹²⁰. Le affezioni non sono né cieche, né puramente mentali, sono espressioni del cuore come centro di unità dell'io e punto di snodo tra intelletto e volontà. Questo risulta ancor più evidente dalle successive definizioni del rapporto-distinzione

¹¹⁵ RA, 97.

¹¹⁶ Tale definizione è infatti preceduta dalla distinzione tra l' *understanding* per cui « [the soul] is capable of perception and speculation, or by which it discerns and views and judges of things», e *the other faculty* «by which the soul *does not merely perceives and view* thing, but is some way inclined with respect to the things it views or consider» (RA, 96).

¹¹⁷ Cfr. RA, 96-97.

¹¹⁸ Cfr. RA, 97.

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*

¹²⁰ Cfr. SMITH, *Editor's Introduction*, in *WJE* 2, 13-14.

delle affezioni rispetto alle pure reazioni emotive, a livello psico-fisico, e alle passioni, a livello psicologico. Affezioni e reazioni emotive hanno un rapporto costante, regolato dalle leggi dell'unione tra anima e corpo, che definiscono «i movimenti degli spiriti animali» come puri effetti concomitanti delle affezioni. Tuttavia, sottolinea Edwards, «non è il corpo, ma solo la mente la sede propria delle affezioni», il corpo umano, come pura realtà fisica «non è più capace di essere realmente il soggetto di amore e odio [...] di quanto lo sia il corpo di una pianta»; solo l'anima, come capacità di concettualizzare, possiede una dimensione propriamente affettiva¹²¹. Anche rispetto alle passioni si impone una precisazione, poiché, nonostante l'uso comune tenda a confonderle, il significato di affezione è più ampio, essendo il termine passione propriamente riferibile solo alle emozioni improvvise e più violente in cui «la mente [è] più sopraffatta e meno in possesso di se stessa» e quindi il soggetto non si esprime attivamente¹²². Dalle due diverse tipologie fondamentali dell'inclinazione, amore e odio, è possibile infine dedurre tutta la gamma delle affezioni¹²³.

La seconda parte della *doctrine* procede a evidenziare il rapporto essenziale tra vita religiosa e affezioni mediante il ricorso alla rivelazione e l'appello a ragione ed esperienza. Edwards orchestra qui la sua confutazione dell'errore "teologico" del razionalismo delineando un modello di vita religiosa intesa come «vigorosi e vivaci atti dell'inclinazione e volontà dell'anima o fervente esercizio del cuore»¹²⁴. Questo orientamento complessivo dell'anima coinvolge ed impegna il soggetto in una risposta affettiva radicale sintetizzabile essenzialmente nella nozione evangelica di *agape*. L'amore, carità o *agape*, è indicato dalle Scritture come «la somma di tutta la religione» in quanto implica «la totalità della sincera propensione dell'anima verso Dio e verso l'uomo»¹²⁵ ed è, perciò, «la principale delle affezioni e la fonte di tutte le altre affezioni»¹²⁶. Onde escludere ogni interpretazione riduttivamente sentimentale, Edwards sottolinea che l'amore così inteso non indica semplicemente "l'atto" esclusivo dell'*habitus* e dell'"esercizio dell'intelletto [...] che è implicato in ogni affezione ragionevole»; il *santo amore* (*holy love*) che definisce l'essenza della *vera religione*, comprende

¹²¹ «As 'tis the soul only that has ideas, so 'tis the soul only that is pleased or displeas'd with its ideas. As 'tis the soul only that thinks, so 'tis the soul only that loves or hates, rejoices or is griev'd at what it thinks of» (RA, 98).

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ RA, 98-99.

¹²⁵ RA, 107.

¹²⁶ RA, 106.

«questa divina affezione e una disposizione abituale ad essa e quella luce che è il suo fondamento e quelle cose che sono i suoi frutti»¹²⁷. L'amore, lungi dall'essere un'emozione da sottomettere al controllo di una misura razionale, esprime la relazione fondamentale del soggetto verso Dio ed è, perciò, l'essenza stessa della vita religiosa e la sorgente delle affezioni che costituiscono il tessuto dell'esperienza religiosa in tutta la gamma delle sue espressioni. Ne è riprova il fatto che le Scritture identificano essenzialmente il peccato con una deficienza affettiva, cioè, con «un cuore insensibile, o un cuore che non è facilmente mosso da affezioni virtuose, come una pietra, ottuso, stupido»¹²⁸.

L'*application* riporta il discorso sul piano del giudizio degli eventi contemporanei. Dopo aver puntualizzato che non vi è una proporzione esatta tra il “grado” dell'affezione e l'autenticità spirituale dell'esperienza e che, dunque, l'esperienza religiosa deve essere giudicata «dalla costanza e dalla forza dell'*habitus* che si esercita nell'affezione», piuttosto che dal grado degli «effetti e manifestazioni esterni» o anche dall'intensità degli «effetti interiori»¹²⁹, Edwards introduce una metafora cui farà spesso ricorso nel *Trattato*: nella vera esperienza religiosa il calore dell'affettività deve risplendere della luce dell'intelletto e, viceversa, «laddove vi è una sorta di luce senza calore, una testa piena di nozioni e speculazioni, con un cuore freddo e indifferente [...] quella conoscenza non è vera conoscenza spirituale delle cose divine»¹³⁰.

4.8. I segni incerti

Queste considerazioni introducono la seconda parte del *Trattato*, dove Edwards analizza dodici caratteri che non offrono indicazioni conclusive circa la natura spirituale delle affezioni, offrendo un'ampia fenomenologia delle forme più tipiche ed appariscenti del pietismo evangelico¹³¹. Ogni dettaglio della religiosità del Risveglio viene analizzato da Edwards e trovato, anche se non direttamente condannabile, tuttavia ultimamente

¹²⁷ RA, 107.

¹²⁸ RA, 117.

¹²⁹ RA, 118-119.

¹³⁰ RA, 120.

¹³¹ In particolare, Edwards prende in considerazione le manifestazioni esteriori e fisiche più impressionanti del pathos religioso – grida, svenimenti, trances – che erano diventate una costante del Revivalismo (I e II segno); il riferimento a ispirazioni particolari (V segno); l'ordine metodico delle esperienze secondo i modelli preparazionisti (VIII segno); il grado di certezza soggettiva o *assurance* e il riconoscimento sociale delle esperienze (XI e XII segno).

insufficiente a fornire criteri realmente discriminanti: i dati empiricamente osservabili a questo livello costituiscono al massimo una “sintomatologia” dell’esperienza religiosa¹³². L’intento apologetico è ancora evidente, ma egli corregge il tiro delle sue osservazioni, mostrando una più decisa preoccupazione per le degenerazioni “entusiastiche” e “antinomiane” del Risveglio. Le riflessioni maturate in seguito alle polemiche del Risveglio lo avevano condotto a precisare la sua posizione, permettendogli di ricondurre gli estremi del razionalismo *Old Light* e dell’irrazionalismo *New Light* ad una comune radice. L’incapacità di staccarsi da un presupposto intellettualistico e “naturalistico” nel concepire il processo di illuminazione implicava in entrambe le posizioni l’applicazione all’esperienza religiosa di un criterio riduttivo, quantitativo anziché qualitativo, identificato dagli uni nella prevalenza della misura razionale e, dagli altri, nel grado di intensità emotiva o di certezza soggettiva dell’esperienza. Edwards concede ai suoi avversari che la corruzione umana e la contraffazione diabolica possono essersi mescolate all’opera divina. Tuttavia, un fenomeno non deve essere giudicato dalle sue degenerazioni¹³³; la natura di un’esperienza dipende solo dal suo “principio”, e la sua “autenticità” spirituale non è data immediatamente né da un suo contenuto particolare, né dalla sua forma o grado di intensità, ma dal paragone con i criteri oggettivamente stabiliti dall’autorità della Sacra Scrittura¹³⁴. È quindi errato supporre che un’analisi introspettiva dei dati psicologici, soggettivi e in larga misura accidentali, o l’elaborazione metodologica, formale, del processo di conversione, possa adeguatamente sostituire la concettualizzazione della natura dell’esperienza mediante l’interpretazione dei segni. Neppure le “strategie” preparazioniste, adottate con rinnovato impatto retorico durante il Risveglio, riuscivano ultimamente a penetrare oltre la superficie dell’esperienza religiosa soggettiva e coglierne il nucleo vitale. Esse rischiavano perciò di sconfinare in un formalismo moralistico, prossimo all’arminianesimo o di degenerare in un soggettivismo intuizionistico, pericolosamente vicino all’entusiasmo. Quest’ultimo, in particolare, è oggetto di una critica radicale nel *Trattato* per la sua capacità di corrompere e distruggere la vera esperienza religiosa alterando il rapporto tra la dimensione soggettiva dell’esperienza e la sua norma oggettiva scritturale, e bloccando la dinamica di segno delle

¹³² Cfr. PROUDFOOT, *Perception and Love*, 128; ID., *From Theology to a Science of Religion: Jonathan Edwards and William James on Religious Affections*, in *Harvard Theological Review* 82 (1989) 149-68; LAURENCE, *Jonathan Edwards, Solomon Stoddard, and the Preparationist Model of Conversion*, 283.

¹³³ RA, 114.

¹³⁴ RA, 130.

affezioni, che viene ridotta alla falsa interiorità, definita da Edwards *orgoglio spirituale*. Tale atteggiamento è già implicito nel soggettivismo di certi evangelici radicali, che «anziché tenere i loro occhi fissi sulla gloria di Dio e sull'eccellenza di Cristo, distolgono il loro sguardo da questi oggetti fuori di sé e lo rivolgono a se stessi e alle loro esperienze»¹³⁵. L'esclusiva attenzione per le esperienze soggettive sovverte in modo radicale la direzione naturale e propria dell'esperienza religiosa che tende a portare il soggetto oltre se stesso verso Dio, e non a rinchiuderlo in un ripiegamento intimistico sui propri stati affettivi, assunti come criterio di una certezza puramente autoreferenziale: «Questo significa vivere di esperienze e non di Cristo; ed è più abominevole agli occhi di Dio delle grossolane immoralità di coloro che non avanzano pretese di religiosità»¹³⁶.

4.9. I segni distintivi

La terza parte del *Trattato* affronta finalmente il tema che nella Prefazione Edwards aveva indicato come specifico dell'opera¹³⁷, cioè «notare alcuni aspetti per cui le affezioni spirituali e graziose differiscono da quelle che non lo sono»¹³⁸. Prima di procedere nella sua analisi, egli introduce un'ulteriore precisazione “metodologica” sulla funzione dei segni. I segni “positivi” non vanno intesi come regole sufficienti a stabilire una *certezza soggettiva* sullo stato di Grazia di altri e neppure del proprio¹³⁹. Se, nel primo caso, è evidente che Dio ha riservato a se stesso la prerogativa del giudizio, anche nel secondo, rispetto alla certezza del proprio stato o *assurance*, l'applicazione dei segni, che in se stessi sono certi e infallibili, è resa problematica dalla natura complessa e graduale dell'esperienza esistenziale della rigenerazione e dai limiti sempre inerenti al punto di vista soggettivo¹⁴⁰. Pertanto, «benché l'auto-esame sia un dovere di grande utilità e importanza, [...] non è il mezzo principale mediante il quale i santi possono raggiungere una conoscenza soddisfacente del loro stato. La certezza [della rigenerazione] si ottiene non tanto con l'introspezione, quanto con l'azione»¹⁴¹. Ancora una

¹³⁵ RA, 180.

¹³⁶ RA, 181.

¹³⁷ RA, 89

¹³⁸ RA, 193.

¹³⁹ «I am far from undertaking to give such signs [...], as shall be sufficient to enable any certainly to distinguish true affection from false in others; [...] No such signs are to be expected, that shall be sufficient to enable those saints certainly to discern their own good estate» (*ibid.*)

¹⁴⁰ RA 194-195.

¹⁴¹ RA, 195.

volta, Edwards invita a cogliere il nocciolo del problema ermeneutico della *experimental religion* nei complessi legami che intercorrono tra il livello della certezza soggettiva e quello della natura oggettiva dell'esperienza e che emergono più chiaramente nell'autocoscienza dell'azione che nell'introspezione. Bisogna sottolineare, ancora, che i segni positivi non sono regole estrinseche e formali, ma in se stessi indicano la presenza e l'azione dello Spirito, anzi, si identificano con tale presenza e, definendo la natura delle sante affezioni, costituiscono il tessuto stesso della vita religiosa. Pertanto, la riflessione di Edwards non segue il procedimento puramente descrittivo della fenomenologia o psicologia religiosa, ma quello esplicativo della riflessione teologica¹⁴². In questo senso, l'analisi dei dodici segni positivi è significativa prima ancora che per i suoi contenuti, per la sua straordinaria organicità strutturale, per la forma in cui Edwards la concepisce ed espone. La simmetria di dodici segni che caratterizza la seconda e la terza parte del *Trattato* non deve infatti trarre in inganno, poiché la struttura logica delle due sezioni è profondamente diversa e riflette la diversa natura dei segni considerati. Mentre l'analisi dei caratteri empirici estrinseci procede per elencazione ed esclusione, l'analisi dei "criteri" rispecchia la struttura stessa dell'autentica esperienza religiosa nel suo complesso e quindi ripropone nella sua forma il duplice movimento che definisce l'illuminazione come comunicazione tra Dio e l'uomo, in una sequenza di passaggi logici rigorosamente corrispondenti ad una struttura teologica e metafisica.

I primi tre segni rappresentano la definizione dell'esperienza religiosa e del processo di illuminazione e infusione *quoad se*, nell'ordine dell'essere, e, perciò, si susseguono in un movimento che va dalla definizione essenziale del suo principio alla specificazione dei suoi corollari fondamentali. Nel loro complesso, essi inscrivono l'interpretazione dell'esperienza religiosa in una cornice teologica rigorosamente trinitaria, ricollegando la concezione del nuovo senso spirituale alla metafisica del consenso all'essere. Il primo segno identifica le autentiche affezioni religiose in riferimento alla loro origine *spirituale, soprannaturale e divina*¹⁴³. Il termine spirituale, opposto a carnale, non indica un riferimento generico all'elemento immateriale dell'uomo, ma un preciso riferimento alla terza persona della Trinità, nella «maniera della relazione» e nell'«effetto prodotto». Spirituali sono coloro che sono «nati dallo Spirito» e spirituali sono tutti quegli effetti, doni, qua-

¹⁴² In questo senso, benché Edwards dimostri una straordinaria finezza nell'analisi psicologica, sembra riduttivo classificare il *Trattato* come un'opera di psicologia religiosa, come talvolta è accaduto in passato.

¹⁴³ «Affections that are truly spiritual and gracious, do arise from those influences and operations on the heart, which are *spiritual, supernatural and divine*», RA, 197.

lità, affezioni che sono in relazione allo Spirito che «è dato a veri santi perché abiti in loro [...] e influenzi i loro cuori come principio di una nuova natura o come una divina sorgente soprannaturale di vita e di azione»¹⁴⁴. Questa relazione di “permanenza” (*indwelling*) produce effetti che derivano dalla comunicazione dello Spirito secondo la sua propria natura, ovvero la santità¹⁴⁵. In questo modo l’anima è introdotta nella dinamica amorosa della relazione intertrinitaria come «partecipe della bellezza di Dio e della gioia di Cristo, così che i santi sperimentano una vera compagnia con il Padre e con suo Figlio Gesù Cristo, in quanto sono in comunione con e partecipano dello Spirito Santo»¹⁴⁶. Da ciò si deduce anche la definizione dell’altro termine che connota l’esperienza religiosa autentica, soprannaturale, che identifica quanto è interamente *above nature*, non solo nel grado e nelle circostanze, ma nel genere¹⁴⁷. In questo contesto Edwards inserisce la dottrina del nuovo senso spirituale come effetto principale della comunicazione graziosa di una nuova natura dalla quale scaturisce «una nuova percezione o sensazione interiore [...] un nuovo senso spirituale della mente, o il principio di un nuovo tipo di percezione e sensazione spirituale, che nella sua natura è interamente differente da ogni precedente sensazione della mente, così come il gusto è diverso da ogni altro senso [...] vi è ciò che alcuni metafisici chiamano una nuova idea semplice»¹⁴⁸. Il riferimento a Locke in questo contesto indica più che il tentativo di formulare la dottrina del *new sense* nei termini della psicologia empiristica, l’intento di sottolineare la distanza dalla interpretazione lockiana dell’*above nature*, conferendo maggior forza all’idea di un radicale mutamento di natura come fondamento della nuova percezione¹⁴⁹. E infatti, prosegue Edwards, il nuovo senso e le nuove disposizioni che lo sostengono, non indicano tanto nuove facoltà, quanto un nuovo principio di natura, intendendo questo termine come «quel fondamento, vecchio o nuovo, che è posto per ogni particolare

¹⁴⁴ RA, 200.

¹⁴⁵ RA, 201.

¹⁴⁶ *Ibid.* Edwards precisa che questa partecipazione alla natura divina deve essere intesa correttamente: «Not that the saints are made partakers of the essence of God, and so are “Godded” with God, and “Christed” with Christ, according to the abominable blasphemous language and notions of some heretics; but to use the Scripture phrase, they are made partakers of God’s fullness (Eph. 3:17-19; John 1:16), that is, of God’s spiritual beauty and happiness, according to the measure and capacity of a creature» (RA, 203).

¹⁴⁷ RA, 205.

¹⁴⁸ RA, 205-206.

¹⁴⁹ Cfr. P. HELM, *John Locke and Jonathan Edwards: a Reconsideration*, in *Journal of the History of Philosophy* 7 (1969) 51-61.

forma o tipo di esercizio delle facoltà dell'anima; o l'habitus naturale e fondamento dell'azione»¹⁵⁰. Perciò, il nuovo senso spirituale non è «una nuova facoltà dell'intelletto, ma un nuovo fondamento posto nella natura dell'anima per un nuovo tipo di esercizio della stessa facoltà dell'intelletto»¹⁵¹. A queste considerazioni si ricollega il secondo segno che individua il fondamento oggettivo delle affezioni spirituali nella «trascendente eccellenza ed amabile natura delle cose divine in se stesse e non in quanto siano concepite nella relazione che hanno con l'io e con i suoi interessi egoistici»¹⁵². Questo segno prende in considerazione la natura dell'amore che è «la fonte di tutte le affezioni », stabilendo l'assoluta priorità dell'*amor Dei* rispetto all'*amor di sé*, che, per quanto possa essere all'origine di tutta una gamma di atteggiamenti e sentimenti positivi nei riguardi di Dio e del prossimo, è totalmente escluso dalla dimensione spirituale¹⁵³. Il fondamento dell'amore non può essere se non ciò che è in se stesso amabile, perciò è completamente «al di fuori dell'io»¹⁵⁴. Il suo movimento essenziale è quello che definisce la logica relazionale del consenso «all'essere in generale». La considerazione dei benefici soggettivi, pur non essendo esclusa, è un elemento secondario, «il lembo estremo della corrente del bene divino», che risiede nella «infinita eccellenza della natura divina in se stessa», nella Gloria che è «il bene originale, la vera sorgente di ogni bene, la prima fonte della bellezza di ogni tipo e, così, il primo fondamento di ogni vero amore»¹⁵⁵. In questa prospettiva il terzo segno aggiunge un'ulteriore specificazione individuando il tipo di eccellenza che è fondamento delle sante affezioni nella bellezza della santità o eccellenza morale della natura divina¹⁵⁶. Questa bellezza, che è la perfezione di un essere intelligente e volontario, è l'oggetto proprio del gusto spirituale, che dunque si distingue dalla sensibilità naturale non solo come forma di percezione «come il gusto è diverso da ognuno degli altri cinque sensi», ma anche nell'oggetto percepito, «come il dolce gusto del miele è diverso dalle idee che gli uomini si fanno del miele guardandolo o toccandolo»¹⁵⁷. La nozione di eccellenza morale come bellezza che è oggetto del senso spirituale rappresenta la sintesi della concezione estetica di Edwards e il fondamento della sua concezione dell'amore, entrambe chiaramente riconducibili alla

¹⁵⁰ RA, 206.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² RA, 240.

¹⁵³ RA, 240-242.

¹⁵⁴ RA, 253.

¹⁵⁵ RA, 243.

¹⁵⁶ RA, 253-254, 256.

¹⁵⁷ RA, 259-260.

metafisica del consenso all'essere. L'eccellenza divina come *bonum formosum*, «il bene bello in sé», è la sorgente dell'amore spirituale, come attrattiva assolutamente gratuita e ontologicamente primaria¹⁵⁸.

A partire dal quarto segno, Edwards inizia a descrivere la struttura dell'esperienza religiosa e il movimento dell'illuminazione come processo *quoad nos*, nell'ordine della coscienza, e perciò segue le tappe che definiscono la dinamica di tale movimento dalla sua genesi a livello della conoscenza, nell'apprensione e nella convinzione, al contenuto dell'autocoscienza soggettiva, fino al suo nucleo vitale, rappresentato dal mutamento di natura che, in questa prospettiva, si coglie come “conversione”, per poi manifestarsi in una serie di qualità psicologiche e morali che definiscono il “carattere” propriamente cristiano dei rigenerati, culminando nell'ultimo e fondamentale segno relativo alla “pratica cristiana” come «il principale di tutti i segni della grazia»¹⁵⁹.

«Le sante affezioni sorgono da una mente illuminata in modo tale da comprendere o apprendere in modo retto e spirituale le cose divine»¹⁶⁰. Significativamente, il carattere propriamente intellettuale dell'illuminazione è il primo aspetto su cui insiste l'incipit del quarto segno. Le sante affezioni non sono “calore senza luce”, «ma sorgono sempre da una qualche informazione dell'intelletto, da qualche istruzione spirituale che la mente riceve, da una luce o conoscenza effettiva»¹⁶¹. Ciò dipende dalla particolare costituzione della natura umana, per cui l'elemento genuinamente affettivo è sempre collegato a quello conoscitivo¹⁶². Il primo cambiamento, a livello umano, è sempre nell'ordine della conoscenza. Tuttavia, la conoscenza che è all'origine delle sante affezioni deriva da un'apprensione completamente diversa nella sua natura e nel suo oggetto da quella puramente naturale¹⁶³. Per definire la natura del nuovo senso dal punto di vista non più della sua origine, ma della sua configurazione in quanto forma di apprensione, Edwards introduce l'idea di *senso del cuore*: «[La conoscenza spirituale] consiste nel senso del cuore della suprema bellezza e dolcezza della santità o perfezione morale delle cose divine, insieme a tutto il discernimento e la conoscenza delle cose della

¹⁵⁸ RA, 262-263. «The grace of God may appear lovely to ways; either as *bonum utile*, a profitable good to me, that which greatly serves my interest, and so suits my self-love; or as *bonum formosum*, a beautiful good in itself, and part of the moral and spiritual excellency of the divine nature» (*ibid.*).

¹⁵⁹ RA, 406.

¹⁶⁰ RA, 266.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² «Such is the nature of man, that it is impossible his mind should be affected, unless it be by something that he apprehends, or that his mind conceives of» (RA, 267).

¹⁶³ RA, 271.

religione che dipende e fluisce da tale senso»¹⁶⁴. È senso del cuore perché in tale apprensione non è implicata la mera conoscenza nozionale, né può essere fatta una chiara distinzione tra intelletto e volontà «come agenti distintamente e separatamente». Si tratta quindi di “conoscenza sensibile” in senso proprio, di gusto, poiché «il cuore è il soggetto proprio di essa», ma, al tempo stesso, è un'apprensione con uno specifico contenuto conoscitivo, «così come colui che ha percepito il dolce gusto del miele lo conosce molto di più di chi lo ha solo visto e toccato»¹⁶⁵. Anzi, poiché la bellezza della santità divina, che è oggetto del nuovo senso, racchiude in sé la gloria di tutte le perfezioni di Dio e delle sue opere, la sua rivelazione al senso del cuore «per così dire apre un nuovo mondo alla vista [dell'anima]». E: «Colui che ha visto la bellezza della santità [...] vede la cosa più grande e più importante del mondo, che è la pienezza di tutte le cose, senza la quale tutto il mondo è vuoto, non più di niente [...] Perciò, in effetti, non conosce niente chi non conosce questo: la sua conoscenza non è che un'ombra di conoscenza»¹⁶⁶. Inoltre, è solo da questo senso della bellezza spirituale che nasce la vera *religione sperimentale*, «che è, per così dire, in se stessa un nuovo mondo di conoscenza»¹⁶⁷. La definizione della conoscenza spirituale offre a Edwards la base per una critica dell'entusiasmo, identificato nel suo complesso con una grande “varietà” di esperienze religiose¹⁶⁸, a suo giudizio, sostanzialmente illusorie, perché fondate sull'immaginazione, anziché sull'apprensione estetica dell'essere e, quindi, riconducibili all'inganno diabolico¹⁶⁹. Proprio le preoccupazioni legate alle degenerazioni entusiastiche del Risveglio portano Edwards a insistere nel *Trattato* sulla componente propriamente intellettuale e razionale della conoscenza spirituale in maniera assai più decisa che negli scritti precedenti. Si tratta di una diversa accentuazione, più che di un vero e proprio mutamento di rotta, ma senza dubbio la definizione di *senso del cuore* negli scritti precedenti punta soprattutto alla distinzione tra intelletto e

¹⁶⁴ RA, 272.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ RA, 274.

¹⁶⁷ RA, 275.

¹⁶⁸ RA, 286-287.

¹⁶⁹ Nella seconda sezione del *Trattato* e più frequentemente nella terza, Edwards ricollega spesso l'origine delle false affezioni alla funzione puramente naturale, se non decisamente aberrante, dell'immaginazione, ricollegabile al lato sensuale e irrazionale della psiche, più che a quello propriamente razionale e cognitivo, e al principio del self-love. Cfr. RA, 142-149; 157; 207; 209-218; 244-246. Perciò, l'immaginazione è «il luogo in cui il diavolo sta in agguato, un nido di spiriti immondi e ingannatori» ed «è solo attraverso l'immaginazione che Satana ha accesso all'anima» (RA, 288-289).

volontà, mentre qui Edwards preferisce limitarsi ad affermare che non può essere fatta una chiara distinzione tra intelletto e volontà. E il quinto segno prosegue le considerazioni del precedente sottolineando l'aspetto razionale e spirituale della convinzione connessa al giudizio sulla realtà dell'oggetto del nuovo senso¹⁷⁰. La convinzione che nasce da tale giudizio, la convinzione della fede, non è questione di opinione prevalente, fondata su una probabilità, in sé suscettibile di discussione, ma di ciò che è assolutamente «definito e determinato come indubitato e indisputabile», in quanto fondato sull'evidenza della verità; tanto è vero che coloro che la possiedono «non temono di puntare tutto sulla loro verità»¹⁷¹. L'assenso capace di impegnare in questo modo la totalità del soggetto, fino al rischio di una scommessa radicale dell'esistenza, deriva la sua forza in primo luogo dalla sua ragionevolezza, poiché si fonda su «ciò che è una buona ragione o una giusta base di convinzione», cioè, su un'evidenza reale e non sull'opinione o educazione¹⁷². In secondo luogo, esso non nasce dall'evidenza mediata prodotta da una argomentazione speculativa, ma dall'evidenza diretta «che nasce dall'avere una visione o apprensione spirituale» dell'eccellenza divina¹⁷³. La percezione della Gloria mediante il senso spirituale ha in se stessa i caratteri di un'evidenza «chiara, diretta e invincibile» e produce, quindi, una sorta «conoscenza intuitiva» della divinità delle verità rivelate. Il tenore quasi mistico di questa affermazione viene immediatamente attenuato da Edwards che precisa: «non che [l'anima] giudichi che le dottrine del vangelo provengano da Dio senza alcun ragionamento e deduzione, ma piuttosto *senza una lunga catena di ragionamenti*, il ragionamento è uno solo e l'evidenza è diretta... ed essa è la gloria divina»¹⁷⁴. Il sesto segno individua la forma e il contenuto specifico dell'autocoscienza soggettiva determinata dal nuovo senso utilizzando la terminologia tipica delle morfologie preparazioniste: «Le affezioni graziose sono accompagnate dall'umiliazione evangelica»¹⁷⁵. *L'umiliazione legale*, come

¹⁷⁰ «Truly gracious affections are attended with a reasonable and spiritual conviction of the judgement, of the reality and certainty of divine things» (RA, 291).

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² RA, 295.

¹⁷³ «The conviction of the judgement arises from the illumination of the understanding: the passing of a right judgement on things, depends on an having a right apprehension or idea of things. And therefore it follows, that a spiritual conviction of the truth of the great things of the gospel, is such a conviction as arises from having a spiritual view or apprehension of those things in the mind» (RA, 296).

¹⁷⁴ RA, 298-299 (il corsivo non è nel testo originale). Significativamente Edwards collega questo aspetto alla possibilità che la convinzione della verità della rivelazione sia accessibile a tutti, anche agli illetterati. Cfr. RA, 303.

¹⁷⁵ RA, 311.

coscienza naturale, nasce dalla contemplazione delle “perfezioni naturali” di Dio, la sua «grandezza e terribile maestà», e dalla conoscenza della legge che porta a disperare di se stessi, senza produrre un reale cambiamento del cuore. Nella *umiliazione evangelica*, invece, la contemplazione della bellezza divina produce tale cambiamento e porta il soggetto a rinunciare liberamente e lietamente a se stesso, in quell'atteggiamento che le Scritture identificano con la povertà di spirito, assai diversa non solo dalla ipocrisia farisaica, ma anche da un generico senso di dipendenza, in quanto implica la coscienza della propria insufficienza come reale “mendicanza”¹⁷⁶. Questi tre segni puntano tutti alla identificazione di una alterazione nell'«esercizio, sensazione e disposizione della mente», che implica a sua volta una profonda trasformazione «nella natura stessa dell'anima»¹⁷⁷. Questa trasformazione nella natura del soggetto, la nuova nascita o nuova creazione che la coscienza sperimenta nella conversione, è l'argomento del settimo segno. Secondo Smith: «È strano che questo segno, che esprime il fondamento della teoria delle affezioni sia nascosto nel mezzo della lista»¹⁷⁸. In realtà, se vale l'ipotesi avanzata a proposito della rilevanza dell'ordine ed organicità strutturale della presentazione dei segni positivi, la collocazione di questo segno è perfettamente logica e risponde al movimento proprio della coscienza del soggetto. Edwards vuole qui sottolineare che il mutamento di coscienza e autocoscienza che scaturisce dal nuovo senso implica un mutamento ancor più radicale e permanente, cosicché: «se non c'è un grande, notevole e permanente cambiamento nelle persone che pensano di aver sperimentato la conversione, vane sono tutte le loro immaginazioni e pretese, per quante emozioni esse abbiano provato»¹⁷⁹. Avendo già ampiamente discusso i modelli morfologici preparazionisti nella seconda parte del *Trattato*¹⁸⁰, egli concentra la sua attenzione sulla dinamica profonda del cambiamento di natura operato nella conversione. La comunicazione della grazia, pur dipendendo in senso stretto solo da Dio, implica tuttavia che lo Spirito dimori nell'anima «nella maniera di un principio di natura [...] ma la natura è una cosa costante»¹⁸¹. Il soggetto, vivificato dalla grazia in una maniera che non è puramente estrinseca e passiva, «come ciò che è vivo, muove e stimola ciò che è senza vita e che tuttavia rimane senza vita; ma ricevendo la comunicazione della vita»¹⁸², non

¹⁷⁶ RA, 337.

¹⁷⁷ RA, 340.

¹⁷⁸ SMITH, *Editor's Introduction*, in *WJE* 2, 36.

¹⁷⁹ RA, 340.

¹⁸⁰ RA, 151-163.

¹⁸¹ RA, 342.

¹⁸² *Ibid.*

si limita a riflettere o a lasciar trasparire la luce che riceve da Dio, diventa esso stesso «una cosa luminosa»¹⁸³. I segni successivi documentano la trasformazione di natura nelle sue manifestazioni psicologiche e morali più tipiche. Così l'ottavo segno individua il «carattere» proprio del cristiano nella conformità allo spirito e temperamento di Cristo¹⁸⁴. Le singole virtù hanno senso solo in quanto si riferiscono a questa immedesimazione complessiva o *Christlikeness*, che testimonia che «l'uomo nuovo è rinnovato ad immagine di Colui che lo ha creato». A ciò si riferisce il vangelo quando rappresenta gli eredi del regno come bambini¹⁸⁵ e, perciò, prosegue il nono segno, «le affezioni graziose [...] sono accompagnate [...] da una cristiana tenerezza di spirito»¹⁸⁶. La «tenerezza» di cui parla questo segno è un orientamento psicologico complessivo, simboleggiato dall'immagine scritturale del «cuore di carne»¹⁸⁷: una acuita sensibilità e malleabilità, tipica appunto dei bambini che si lasciano più facilmente colpire dalla realtà e più docilmente condurre dagli insegnamenti dell'esperienza¹⁸⁸. Il decimo e l'undicesimo segno concludono osservazioni sul carattere cristiano con due aspetti relativi alla forma e alla dinamica dell'esperienza religiosa. La bellezza e la gloria di Cristo si riflettono non solo nel contenuto dell'esperienza, ma anche nella sua forma¹⁸⁹, rivelandosi, perciò, in una «bella simmetria e proporzione»¹⁹⁰, che esclude ogni parzialità o sproporzione nell'amore, così come esclude l'incostanza di quanti procedono nel loro cammino religioso «a singhiozzo»¹⁹¹, simili a comete «che appaiono per un po' con un bagliore possente ma sono molto instabili e irregolari nel loro moto»¹⁹². L'aspetto dinamico dell'esperienza autenticamente religiosa è sottolineata dall'undicesimo segno che nota: «più intense sono le affezioni graziose e più si accrescono l'appetito e il desiderio dell'anima per mete spirituali»¹⁹³. La perfezione, in questo mondo non è sperimentata come sazietà, ma come tensione e, anzi, la grazia «mette una

¹⁸³ RA, 343.

¹⁸⁴ «Truly gracious affections [...] are attended with the lamblike, dovelike spirit and temper of Jesus Christ; or, in other words, they naturally beget and promote such a spirit of love, meekness, quietness, forgiveness and mercy, as appeared in Christ» (RA, 344-345).

¹⁸⁵ RA, 349-350.

¹⁸⁶ RA, 357.

¹⁸⁷ RA, 360.

¹⁸⁸ RA, 360-361.

¹⁸⁹ RA, 365.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ RA, 372.

¹⁹² RA, 373.

¹⁹³ RA, 376.

punta al desiderio»¹⁹⁴. Colui che inizia a gustare il vero bene «più sperimenta [...] questa eccellente [...] e soddisfacente dolcezza più ne bramerà di più con ardente fame e sete, finché non giunga alla perfezione»¹⁹⁵.

La tensione alla perfezione che mobilita la dinamica conoscitiva e affettiva del rigenerato si manifesta soprattutto nella vita santa, cioè in un'esistenza universalmente conforme alle «regole cristiane» nella pratica e perseverante nelle prove¹⁹⁶. A questo aspetto si riferisce il dodicesimo segno, che riceve da Edwards un'analisi molto più ampia e prolungata dei precedenti, prendendo le mosse dall'osservazione: «Le affezioni graziose e sante hanno il loro esercizio e i loro frutti nella pratica cristiana»¹⁹⁷. L'argomento di questo segno, soprattutto il riferimento ai “frutti”, ha comprensibilmente attirato l'attenzione di William James che in *The Varieties of Religious Experience*, a supporto del suo “criterio empirista” – per cui «il test finale di una fede non è la sua origine, ma il modo in cui funziona nel suo complesso» –, cita proprio le argomentazioni di questa sezione del *Trattato*: «Dai loro frutti li riconoscerete, non dalle loro radici. Il *Trattato sulle affezioni religiose* di Jonathan Edwards è un elaborato sviluppo di questa tesi»¹⁹⁸. In realtà il riferimento di Edwards ai testi scrittureali è molto più esaustivo della generica citazione di James, e tende a delineare una visione della pratica cristiana come novità di vita che testimonia la partecipazione alla resurrezione di Cristo¹⁹⁹. Tuttavia, è soprattutto in linea di principio che la posizione di Edwards si differenzia da quella di James, tanto che il suo significato si coglie più chiaramente proprio in opposizione all'idea jamesiana di criterio empirico. Edwards propone, infatti, una concezione di verifica dell'esperienza strutturata secondo due livelli: il primo e più fondamentale riguarda lo statuto metafisico e teologico. L'esperienza religiosa, a questo livello, è verificata, cioè resa autentica, dalla sua origine o “radice” soprannaturale. La pratica cristiana nel suo complesso, cioè come orientamento generale dell'esistenza, prima ancora che nei suoi effetti, è segno capitale in quanto manifesta la presenza attiva di un principio «di vita e di azione»; la pro-

¹⁹⁴ RA, 377-378. La citazione è tratta da *The Parable of the Ten Virgins* di Thomas Shepard, che è l'autore più frequentemente citato nel *Trattato*. Cfr. RA, 376-377, n. 6.

¹⁹⁵ RA, 379.

¹⁹⁶ RA, 383-392.

¹⁹⁷ RA, 383.

¹⁹⁸ W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, Green, New York 1902, 19-20. Cfr. W. PROUDFOOT, *Religious Experience*, University of California Press, Berkeley 1985, 156-169; ID., *From Theology to a Science of Religion: Jonathan Edwards and William James on Religious Affections*, 149-68.

¹⁹⁹ RA, 391.

duzione di effetti in termini di azione è rigorosamente connessa all'idea di natura, in senso strettamente filosofico. Infatti, Edwards si preoccupa anzitutto di evidenziare la connessione tra il dodicesimo segno e tutti i segni precedenti²⁰⁰, a cominciare dal primo: lo Spirito, come principio immanente e vitale, unito alle facoltà dell'anima in una comunicazione che abilita il soggetto a partecipare della stessa natura divina, si manifesta necessariamente nell'esercizio effettivo di tali facoltà, la presenza del principio si deduce dall'efficacia delle sue operazioni. Ad un secondo livello, tuttavia, la pratica cristiana non è solo «un grande segno distintivo della grazia autentica e salvifica», ma il segno principale «il segno dei segni e la prova delle prove, quello che corona e sigilla tutti gli altri segni»²⁰¹. È il livello che attiene propriamente alla verifica «della sincerità di coloro che professano la fede nei confronti degli altri e della loro coscienza»²⁰². E qui, Edwards introduce la citazioni neotestamentarie relative ai frutti ricordate da James²⁰³, ricollegando però, anche in questo caso, il problema dell'evidenza empirica degli atti a quello della loro radice profonda nella disposizione del cuore. La Scrittura e la ragione concordano infatti nell'affermare che «le azioni degli uomini sono interpreti del loro spirito migliori e più fedeli delle loro parole»²⁰⁴. Anche a livello dell'autocoscienza soggettiva, poiché la pratica cristiana non è anzitutto pura conformità a regole nel comportamento esteriore, ma un'obbedienza che scaturisce da un atteggiamento interiore complessivo, le azioni sono l'espressione più chiara della disposizione fondamentale del soggetto, «di ciò che il cuore di un uomo preferisce»²⁰⁵ e, benché «ciò che è interiore è di grandissima importanza, tuttavia ciò che è esteriore è incluso e inteso come connesso all'esercizio pratico della grazia nella volontà»²⁰⁶. Questo vale soprattutto per le circostanze «difficili», le prove, nell'azione si affrontano le difficoltà «che mettono alla prova [il cuore]», in esse «la realtà [...] dell'amore [...] è sottoposta alla verifica dell'esperimento e dei fatti»²⁰⁷. In questo senso, si può anzi dire che l'evidenza empirica della pratica cristiana è rilevabile in termini di risultati ed effetti, poiché se le prove costituiscono «la prova propria ed eminente e l'esperimento della sincerità dei credenti, allora certamente il risultato della verifica o esperimento (cioè

²⁰⁰ RA, 392-397.

²⁰¹ RA, 404, 443-444.

²⁰² RA, 404.

²⁰³ RA, 407-408.

²⁰⁴ RA, 409-410.

²⁰⁵ RA, 427.

²⁰⁶ RA, 425.

²⁰⁷ RA, 429.

il comportamento e la pratica della persona in tali prove) è la dimostrazione propria ed eminente della loro sincerità. Poiché sono chiamate prove o testimonianze solo riguardo al risultato e perché l'effetto è eminentemente la prova o dimostrazione»²⁰⁸. La componente pragmatica di queste affermazioni è indiscutibile e, dal punto di vista della sua rilevanza sulla tradizione del protestantesimo americano, estremamente significativa²⁰⁹. Tuttavia, per comprendere cosa intenda propriamente Edwards per risultati o effetti non si può prescindere dalla notazione con cui conclude le sue osservazioni in proposito: le pratica costituisce la massima evidenza della grazia, perché «nella pratica la grazia [...] è [...] resa perfetta [...] come un albero è reso perfetto nei frutti [...] in cui raggiunge il suo fine»²¹⁰. La natura propria di un principio appare in quelle operazioni in cui si esercita pienamente e «la sua tendenza [è] più pienamente corrisposta e coronata nel suo proprio effetto e fine»²¹¹: ancora una volta il criterio empirico è chiaramente ricondotto al principio metafisico, secondo la logica che struttura, non solo il *Trattato*, ma l'intera speculazione Edwardsiana.

La ricchezza e profondità della nozione edwardsiana di esperienza religiosa, la sua estrema complessità e raffinatezza, che la pongono a buon diritto tra le grandi espressioni del pensiero cristiano²¹², derivano in larga misura dalla solida e coerente connessione dei diversi livelli che concorrono a strutturarla: teologico, metafisico, antropologico e morale. In tal modo, l'esperienza religiosa mantiene da un lato un carattere e un contenuto definiti – la percezione della Gloria o eccellenza della rivelazione –, non identificabile con un'esperienza o intuizione religiosa generica; dall'altro, in forza della sua natura estetica e delle sue condizioni gnoseologiche e metafisiche, essa permette a Edwards di definire in modo pregnante l'esperienza umana in quanto tale e di proporla come fondamento di una visione antropologica e morale.

²⁰⁸ RA, 431.

²⁰⁹ A questo proposito Smith osserva: «[Edwards] was taking a long look at Protestantism's sacred domain – the inner life – and demanding that it be subjected to public test. [...] The bearing of this doctrine on the relation between religion and technology in American life has still not been fully realized» (SMITH, *Editor's Introduction*, in *WJE* 2, 43).

²¹⁰ RA, 434-435.

²¹¹ RA, 436.

²¹² Cfr. PROUDFOOT, *Perception and Love*, 135.

PARTE IV

IL FONDAMENTALISMO EVANGELICO

IL MOVIMENTO FONDAMENTALISTA DALLE ORIGINI AL 1925

1.1. Introduzione

Il termine *fondamentalismo*, nato in un contesto molto specifico per designare un fenomeno determinato – un movimento religioso protestante sviluppatosi nei primi decenni del XX secolo negli Stati Uniti¹ – oggi si applica per lo più ad ogni forma di integralismo ed estremismo religioso nelle sue manifestazioni violente e terroristiche (es. fondamentalismo islamico, fondamentalismo indù, ecc.), anzi, talvolta, per estensione viene utilizzato per indicare tutte le posizioni intolleranti e violente, anche di matrice non specificamente religiosa.

C'è un certo disaccordo tra gli studiosi sulla appropriatezza dell'uso di questo termine al di fuori del suo originario contesto protestante americano. Ad esempio, si fa notare che, dal momento che tutti i musulmani osservanti sono tenuti a credere che il Corano è parola di Allah “discesa” (*munzal*) su Maometto, quindi non propriamente rivelata, né tantomeno ispirata, ma trasmessa direttamente e immediatamente², tutti i musulmani sono in qualche modo legati a una dottrina della “inerranza” del testo sacro, che nel cristianesimo protestante è una delle principali caratteristiche che distingue i fondamentalisti. Se tutti i musulmani sono, in questo senso, fondamentalisti, allora il termine perde significato, perché non serve a distinguere i militanti oltranzisti, che cercano di islamizzare la società, dai moderati, forse disponibili ad un atteggiamento più aperto. Infatti, il dibattito sulla interpretazione del testo coranico non ha avuto per ora molto spazio nella cultura islamica, mentre le preoccupazioni dei “fondamentalisti” sono sicuramente di ordine diverso, più specificamente politico-sociale: l'opposizione a governi corrotti o filo-occidentali, l'imposizione della sharia, ecc. In un altro ambito, gli studiosi dell'ebraismo sottolineano come fondamentalismo sia un termine troppo generico, che non rende giustizia

¹ Cfr. GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 149-151.

² Cfr. S. KHALIL SAMIR, *Origini e natura dell'Islam*, in *Islam: una realtà da conoscere*, a cura di E. Buzzi, Marietti 1820, Genova-Milano 2001, 28-30.

alle differenze esistenti tra i gruppi religiosamente ultra-ortodossi e politicamente radicali ebraici, ad esempio tra i cosiddetti *Haredim*, la cui posizione ultra-ortodossa porta a negare la legittimità dello stato di Israele, e i coloni del *Gush Emunim*, che antepongono la conquista della terra all'osservanza della *Halakha*, la legge³.

Al di là di queste considerazioni tecniche, si possono fare in proposito alcune osservazioni: il fondamentalismo, nel suo significato più ampio, è un fenomeno della società contemporanea estremamente complesso. A partire dagli anni ottanta del XX secolo, ha rappresentato senza dubbio una delle maggiori sorgenti di violenza e conflittualità globale, e benché le derive terroristiche non siano da attribuire totalmente ed esclusivamente al fattore religioso, ma anche e soprattutto ad altre componenti di natura etnica, nazionalistica e così via, sicuramente esso ha evidenziato, pur in forma negativa, la persistente capacità della religione a porsi quale sorgente di motivazione ed identità, in grado di riempire il vuoto lasciato dalle ideologie declinanti. In questo senso, è uno dei fenomeni che maggiormente hanno contribuito alla messa in questione e all'abbandono da parte di molti studiosi della teoria della "secolarizzazione", o, per lo meno, a una sua decisa revisione⁴.

In secondo luogo, nonostante tutte le differenze tra le diverse forme e manifestazioni del fondamentalismo, inteso nella sua accezione più ampia, esistono senz'altro alcune caratteristiche comuni che disegnano quella che si potrebbe definire una certa "aria di famiglia". Pensiamo all'*atteggiamento militante* che, se non sconfinava necessariamente sempre nella violenza effettiva, caratterizza tutti i fondamentalismi; o, ancora, al *letteralismo* nella interpretazione dei testi sacri, come fonte principale dell'identità, cui corrisponde spesso una *accentuazione degli aspetti etici* della religione, con una forte tendenza purista e perfezionista; al *richiamo a una tradizione* minacciata dai mutamenti storici e sociali, che non si riduce però alla semplice difesa del presente e dello status quo, ma possiede sempre una carica di *messianismo escatologico*; al senso di *stradicamento e disorientamento* socio-culturale, che si traduce in un atteggiamento ambiguo e ambivalente nei confronti della comunità religiosa di appartenenza, costantemente sospeso tra l'identificazione e la separazione settaria.

³ Cfr. M. RUTHVEN, *Fundamentalism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York 2007, 4.

⁴ Cfr. P. L. BERGER, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, in *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, ed. by P. Berger, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1999, 1-18.

Tutti questi fattori possono essere riassunti dicendo che il fondamentalismo implica sempre un rapporto conflittuale e negativo nei confronti della modernità, un atteggiamento di opposizione consapevole e militante alla cultura moderna e alle varie forme di accordo o compromesso con essa che le diverse tradizioni religiose hanno cercato di instaurare a partire dal XIX secolo⁵. In questo senso, il fondamentalismo in senso stretto, nella sua specificità storico-religiosa che lo caratterizza come versione particolare del protestantesimo evangelico americano, rappresenta non solo il movimento che ha dato origine storicamente a un tipo di definizione che poi è stato esteso per analogia ad altri fenomeni, anche molto diversi, ma costituisce un esempio emblematico e particolarmente istruttivo della crisi culturale generata dall'impatto della modernità su un certo modo di intendere la tradizione religiosa e dei risultati, spesso paradossali e ambivalenti, che tale scontro ha provocato.

1.2. Definizioni

«A fundamentalist is an evangelical who is angry about something»: secondo George Marsden, massimo esperto del fondamentalismo americano, questa è la definizione più sintetica e appropriata del fondamentalismo. «Un formulazione più precisa dello stesso concetto – continua Marsden – è quella per cui un fondamentalista è un evangelico che si oppone in maniera militante alla [diffusione della] teologia liberale nelle chiese e a un mutamento dei valori e dei costumi quale è quello associato con l'[affermarsi dell'] umanesimo laicista. In entrambe le definizioni, i fondamentalisti sono un sottotipo degli evangelici e la militanza è cruciale per la loro concezione. I fondamentalisti non sono solo dei conservatori religiosi, sono conservatori che intendono lottare per difendere la loro posizione»⁶.

Naturalmente questa definizione di fondamentalismo implica a sua volta una chiarificazione del concetto di “cristianesimo evangelico” e, in entrambi i casi, la difficoltà principale nasce dal fatto che né il fondamentalismo, né l'evangelismo sono organizzazioni religiose dai contorni netti, identificabili in base a formali “liste di appartenenza”, ma *movimenti religiosi* complessi e diversificati al loro interno. «Entrambi questi movimenti, ben-

⁵ «Nel senso più ampio, [il fondamentalismo] può essere descritto come una atteggiamento religioso che si manifesta in una strategia mediante la quale credenti che si sentono assediati tentano di preservare la propria identità distintiva come singoli e come gruppi in opposizione alla modernità e alla secolarizzazione» (RUTHVEN, *Fundamentalism*, 5-6).

⁶ G. M. MARSDEN, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1991, 1.

ché solo informalmente organizzati, si compongono di una identificabile classe di gruppi e individui con una storia e delle caratteristiche comuni. Perciò se ne può parlare come di insiemi unitari, come quando si afferma che i fondamentalisti sono essenzialmente militanti. Allo stesso tempo è altrettanto vero che ognuno di tali movimenti è una coalizione di sottomovimenti, talora sensibilmente diversi e non sempre in sintonia tra loro»⁷.

Per *Cristianesimo evangelico* si intende quella corrente o movimento interno al protestantesimo che, a partire dalla metà del '700, si diffonde in particolare nel mondo anglo-americano e rappresenta una svolta rispetto al protestantesimo classico dei Riformatori. Le origini storiche del movimento evangelico risiedono nel fenomeno dei Risvegli religiosi degli anni tra il 1730 il 1740, nella predicazione di George Whitefield, dei fratelli John e Charles Wesley, fondatori del metodismo, e di Jonathan Edwards, e al movimento dei Risvegli l'evangelismo rimane strettamente collegato nei due secoli successivi. In America la spiritualità del Risveglio affonda le sue radici nella tradizione Puritana del New England, che nel XVIII riceve nuovi impulsi dall'incontro con il Pietismo europeo, ma fin dalle origini la sua peculiarità fu quella di estendersi al di là dei confini strettamente denominazionali, creando una sorta di consenso su alcuni elementi comuni e determinando così uno "stile" dominante nel Protestantesimo americano⁸. Il richiamo ad una religiosità personale, intensamente vissuta, esperienziale, fondata sulla Bibbia, attivistica e opposta ad ogni formalismo istituzionale, costituisce il cuore dello stile evangelico revivalistico.

Secondo lo studioso inglese David Bebbington gli ingredienti fondamentali dell'evangelismo sono quattro:

- *la centralità della conversione* ("the belief that lives need to be changed"), intesa come cambiamento di vita drammatico e radicale, intensamente vissuto a livello esistenziale ed emotivo come "nuova nascita" – *new birth*, per questo gli evangelici sono detti anche *born again christians* – che si documenta nell'esperienza interiore e in una vita di santità attiva (*power of godliness*). I gruppi carismatici e pentecostali interpretano questo aspetto con una decisa accentuazione dell'opera dello Spirito e parlano di un *battesimo dello Spirito*.
- *la centralità della Bibbia* come sorgente assoluta di verità spirituale ("the belief that all spiritual truth is to be found in its pages).

⁷ *Ibid.*, 1-2.

⁸ «[Evangelical revivalism] set the standards for much of American Protestantism. Since Protestantism was by far the dominant religion in the United States until the mid-nineteenth century, evangelicalism shaped the most characteristic style of American religion» (MARSDEN, *Understanding Fundamentalism*, 2).

- *l'attivismo* o la dedizione di tutti i credenti, anche “laici” al servizio di Dio, che si manifesta soprattutto nell’evangelizzazione (*spreading the word*) e nella missione, come tensione a trasformare la società.
- *la centralità della croce*, ovvero l’insistenza sul valore espiatorio del sacrificio di Cristo⁹.

Questi elementi non hanno mai condotto alla formazione di un corpo istituzionale compatto e definito, ma servono a identificare le convinzioni e le pratiche di un’ampia rete di chiese, società volontarie, istituzioni educative, pubblicazioni, periodici ed anche di rapporti personali, che ha coinvolto tutte le maggiori denominazioni americane: Congregazionalisti, Presbiteriani, Metodisti, Battisti, Discepoli di Cristo e altre che sono nate proprio su impulso del movimento revivalistico. Per questo, gli evangelici hanno avuto un ruolo dominante nel plasmare la cultura americana: i maggiori movimenti di riforma sociale del XIX secolo, dall’abolizionismo alla crociata proibizionistica, hanno avuto una fortissima componente evangelica; gli evangelici, almeno fino alla fine dell’800 hanno mantenuto la leadership delle scuole e dei college americani, sia pubblici che privati e, inoltre, attraverso una rete capillare di conferenze bibliche, scuole domenicali di dottrina, gruppi di sensibilizzazione religiosa e sociale, pubblicazioni, hanno contribuito in maniera determinante a definire gli ideali e gli standard morali della nazione.

Nel XIX secolo l’evangelismo costituiva una coalizione molto ampia di sottogruppi di varia provenienza istituzionale: «Benché provenissero da diverse denominazioni, queste persone erano unite tra loro e con persone di diverse nazionalità, dal loro zelo di conquistare il mondo a Cristo»¹⁰.

Attualmente il movimento evangelico o neoevangelico americano, riorganizzatosi a partire dalla fine degli anni ’30 del XX secolo, soprattutto ad opera di Billy Graham, rappresenta ancora una vastissima e caleidoscopica costellazione di gruppi e posizioni diverse, ma sostanzialmente aderenti nelle loro convinzioni al consenso evangelico ottocentesco. Secondo Marsden si può definire evangelico ogni cristiano (protestante) abbastanza tradizionalista da affermare gli articoli di fede fondamentali di tale consenso: «(1) La dottrina della Riforma sull’autorità unica e finale della Bibbia, (2) il carattere realmente storico dell’opera di redenzione di Dio, così come

⁹ Cfr. D.W. BEBBINGTON, *Evangelicalism in Modern Britain: A history from the 1730s to the 1980s*, Unwin Hyman, London 1989, 1-17, cit. in M.A. NOLL, *The Rise of Evangelicalism. The Age of Edwards, Whitefield and the Wesley*, vol. 1 di *A History of Evangelicalism*, InterVarsity Press, Downers Grove 2003, 19.

¹⁰ MARSDEN, *Understanding Fundamentalism*, 3.

è riportata nella Scrittura, (3) l'opera redentiva di Cristo come base della salvezza eterna, (4) l'importanza dell'evangelismo e della missione, (5) l'importanza di una vita spiritualmente trasformata»¹¹. L'evangelismo, però, non si riferisce oggi solo a questo ampio e informale consenso di fede, ma anche più specificamente a un movimento interdenominazionale, consapevole della propria identità, con leaders, pubblicazioni e istituzioni proprie, attorno ai quali si riuniscono i cosiddetti "card-carryng evangelicals"¹².

Avendo presente questa pur sommaria caratterizzazione del movimento evangelico, possiamo ora addentrarci in una più precisa definizione del fondamentalismo, sempre seguendo le indicazioni di Marsden.

Il Fondamentalismo fin dalle sue origini è stato anzitutto un movimento religioso, una corrente nell'ambito del Cristianesimo evangelico americano.

È una versione particolare del Cristianesimo evangelico la cui fisionomia è stata determinata in modo caratteristico dalle circostanze culturali e sociali dell'America degli inizi del XX secolo, cioè da una situazione di profonda crisi sociale, intellettuale e religiosa. L'esperienza determinante dei fondamentalisti è quella di vivere in una cultura che non è più cristiana, che tende a marginalizzare il cristianesimo, non concependolo più come un fattore culturalmente rilevante, o, addirittura, a ridicolizzarlo, offrendone un'immagine deformata e grottesca, come di qualcosa che nessun uomo adulto educato, colto e "di buon gusto", può prendere sul serio. Come ebbe a dire H. Mencken nel 1924: «La cristianità può essere sinteticamente definita come quella parte del mondo in cui se un uomo dichiara solennemente in pubblico di essere cristiano, tutti i suoi ascoltatori si metteranno a ridere»¹³.

I fondamentalisti non erano gli unici ad avere la percezione di questa crisi, ma si distinguevano per la diagnosi delle sue cause: il *modernismo* e la *teoria dell'evoluzione*, minando le fondamenta bibliche della civiltà americana, erano da considerarsi i principali imputati della catastrofe.

Soprattutto negli anni del suo massimo splendore, gli anni '20 del '900, il fondamentalismo è definibile nei termini di questa preoccupazione e opposizione, per cui sinteticamente si può dire che il fondamentalismo è una forma di *Protestantesimo evangelico militantemente antimodernista*.

I fondamentalisti, in altre parole, erano cristiani evangelici, vicini alla tradizione dell'*establishment* revivalista ottocentesco, che nel XX secolo si opposero radicalmente al modernismo in teologia e ai mutamenti culturali che il modernismo favoriva.

¹¹ *Ibid.*, 5.

¹² Cfr. *ibid.*, 4-6, 62-82.

¹³ Cit. in *ibid.*, 3.

Questa opposizione militante è ciò che distingue il fondamentalismo da tutta una serie di tradizioni affini e correlate come l'evangelismo, il revivalismo, il pietismo, i movimenti di santità, il millenarismo, il confessionalismo riformato dei Presbiteriani, il tradizionalismo dei Battisti, tutte tradizioni che a un certo punto confluirono in parte, ma mai totalmente, nel movimento fondamentalista.

Il fondamentalismo è quindi un movimento, cioè una tendenza o sviluppo del pensiero cristiano che ha assunto gradualmente una sua identità come coalizione di rappresentanti di altri movimenti. Benché nel tempo abbia sviluppato ed espresso una sua identità e una propria sottocultura, non è mai esistito indipendentemente dai movimenti più antichi da cui derivava, ma sempre come ampia, diversificata e mutevole coalizione di cobelligeranti, uniti dalla fiera opposizione ai tentativi di conformare il cristianesimo alla cultura e al pensiero moderni¹⁴.

1.3. Interpretazioni

Le interpretazioni prevalenti del fenomeno fondamentalista sono due, sociologica e dottrinale, alle quali si aggiunge la tesi più recente di Marsden, che potremmo definire religioso-culturale:

I) L'interpretazione sociologica concepisce il fondamentalismo come l'estrema difesa di una forma di vita e di cultura superate e agonizzanti. I primi a proporre questa interpretazione, negli anni '20, furono gli avversari del fondamentalismo, i teologi e pensatori liberali tra i quali si distinse Shailer Mathews. Sulla loro scia, in seguito, il fondamentalismo è stato per lo più considerato come un fenomeno di ritardo culturale, destinato a sparire col tempo e il progredire dell'educazione, e come l'espressione dello scontro tra la cultura rurale tradizionalista e quella urbana colta e progressista. Queste interpretazioni si ritrovano negli anni '30 in *History of Fundamentalism* di Stewart Cole e negli scritti di Richard Niebuhr, anzitutto in *The Social Sources of Denominationalism* (1929) e poi nella voce *Fundamentalism* scritta per l'*Encyclopedia of Social Sciences* (1937). Dopo la Seconda Guerra Mondiale molti storici tentavano di comprendere le radici del forte anti-intellettualismo e anti-liberalismo dell'era di McCarthy e il Fondamentalismo sembrava il candidato più plausibile per spiegare questa tradizione di intolleranza. Così Norman F. Furniss in *The Fundamentalist Controversy* (1954) sottolinea le prese di posizione del Fondamentalismo contro l'evoluzionismo e la scienza; ma la teorizzazione più classica di questa visione

¹⁴ Cfr. *ibid.*, 3-4.

del Fondamentalismo si ha nelle opere di Richard Hofstadter, *Anti-Intellectualism in American Life* e *The Paranoid Style in American Politics* pubblicate entrambe agli inizi degli anni '60. Questa interpretazione suggeriva, come si è detto, che il Fondamentalismo fosse un fenomeno destinato a sparire. Poiché, di fatto, la storia aveva smentito questa previsione, nuove interpretazioni hanno cominciato a prendere più seriamente in considerazione la storia interna del Fondamentalismo e i suoi rapporti con altre tradizioni. Questo tentativo di revisione si ha, ad esempio nell'opera del teologo neo-ortodosso William Horden, *A Layman Guide to Protestant Theology* (1955) e in una importante ricostruzione storica e documentaria *American Christianity: An Historical Interpretation with Representative Documents* di H. Shelton Smith, R.T. Handy e L.A. Loetscher (1963).

II) Nel 1970 l'opera di Ernest Sandeen, *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarism 1800-1930*, rappresenta nel modo più completo questo mutamento di prospettiva. Sandeen rifiuta le spiegazioni sociologiche e cerca le radici del fondamentalismo nelle tradizioni dottrinali. Per Sandeen il fondamentalismo è il prodotto del movimento millenarista sviluppatosi in America alla fine del XIX secolo, specialmente attraverso conferenze e istituti biblici che concentravano i loro interessi sulla interpretazione delle profezie escatologiche. Tale movimento è anche noto con il nome di *Dispensational Premillennialism*. A questo elemento va aggiunto poi il dogma della *inerranza biblica*, formulato dai Presbiteriani conservatori del Seminario teologico di Princeton.

III) Secondo l'interpretazione religioso-culturale di Marsden, Sandeen per molti aspetti ha ragione: il millenarismo e la teologia di Princeton sono due elementi chiave per comprendere il Fondamentalismo. Tuttavia, la sua interpretazione si applica solo al movimento fondamentalista preso in un senso molto ristretto, cioè a quella corrente strettamente dispensazionalista e separatista, emersa verso la fine degli anni '20 con una tendenza decisamente settaria, che si è manifestata pienamente nel momento della crisi e declino del Fondamentalismo. La tesi di Sandeen non spiega il fenomeno più ampio e diffuso, cioè l'evangelismo aggressivamente antimoderista degli anni '20, che all'epoca era definito appunto Fondamentalismo. Tale fenomeno ha radici culturali, teologiche ed organizzative più ampie e complesse di quelle indicate da Sandeen. Anzi, secondo Marsden, si può addirittura dubitare che il millenarismo sia stato originariamente il principio organizzatore del movimento. Marsden vuole invece considerare il fenomeno nel suo senso più ampio, cioè quel movimento che per un certo

periodo, negli anni '20, è stato in primo piano nella vita religiosa degli Stati Uniti e ha lottato per eliminare il modernismo dalle chiese e il darwinismo dalle scuole, arrivando molto vicino al successo. È un movimento di cui hanno fatto parte tendenze molto diverse e che ha avuto come punti di riferimento personalità assai differenti, se non addirittura divergenti: William Jennings Bryan (politico populista, leader del partito democratico, candidato alla presidenza nel 1896, 1900 e 1908, segretario di stato con Wilson dal 1913 fino 1915, protagonista del famoso processo Scopes), John Gresham Machen (intellettuale raffinato, storico e teologo, aristocratico del sud), Billy Sunday (predicatore revivalista eccentrico e sensazionalista, precursore dei telepredicatori di oggi), oltre agli appartenenti a vere e proprie organizzazioni millenariste come William Bell Riley, Frank Norris e John Roach Straton.

In questo senso più ampio il movimento fondamentalista non è da considerarsi una aberrazione temporanea, come per le interpretazioni sociologiche, ma un genuino movimento religioso, con radici profonde e intelligibili, ed è stato un'esperienza fondamentale nella formazione del cristianesimo evangelico del XX secolo, anche se il movimento evangelico ha origini più antiche.

1.4. Sviluppo storico

Marsden vuole chiarire il modo in cui il movimento fondamentalista e le sue credenze sono stati condizionati da esperienze culturali drammatiche seguendo uno sviluppo storico scandito in quattro fasi:

I) Periodo successivo alla Guerra Civile – Il Protestantismo evangelico è la forza religiosamente e culturalmente dominante nella società americana. Anche se già si notavano alcuni segnali di crisi, nel movimento evangelico prevalevano l'ottimismo e l'unità. Verso la fine degli anni '70 dell'800, tuttavia, comincia a delinearsi una spaccatura al suo interno, esemplificata in modo emblematico dalla rottura tra due personalità che nel periodo precedente erano state profondamente legate ed alleate: Henry Ward Beecher e Jonathan Blanchard. Ancora più significativa è l'opera di Dwight L. Moody, il predicatore che riesce a costruire un vero "impero" evangelico, che di fatto costituisce la base di gran parte del Fondamentalismo successivo.

II) Periodo tra fine '800 e la Prima Guerra Mondiale – Iniziano a svilupparsi nell'ambito del Protestantismo evangelico interessi e sottolineature di temi particolari, che spesso costituiscono i poli d'attrazione per la

formazione di veri e propri movimenti e che in seguito caratterizzeranno il Fondamentalismo. Questi temi sono in particolare quattro: il premillennarismo dispensazionalista; il Movimento di Santità (*Holiness Movement*) e le sue implicazioni rispetto alla riforma sociale; gli sforzi per difendere la fede minacciata dalle aggressioni del modernismo liberale; il tema dei rapporti tra il Cristianesimo e la cultura. La guerra porta al culmine la crisi ponendo in primo piano la questione della sopravvivenza della civiltà occidentale cristiana e dei suoi ideali morali.

III) Periodo post-bellico fino al 1925 – Nell’atmosfera post-bellica, caratterizzata dall’opposizione tra un liberalismo sempre più aggressivo e una reazione conservatrice sempre più rigida, il Fondamentalismo emerge come fenomeno ormai molto definito. I suoi aderenti si mossero prevalentemente su due fronti: combattere il liberalismo teologico all’interno delle denominazioni e attaccare il darwinismo per espellerlo dal sistema scolastico americano.

VI) Periodo successivo al 1925 – Il movimento fondamentalista sperimenta una crisi drammatica, coincidente con il processo Scopes¹⁵, e un improvviso declino. Pur avendo perso la posizione di primo piano sulla scena americana, i fondamentalisti continuano a operare in due direzioni all’interno delle denominazioni: da un lato si riorganizza un movimento neo-evangelico non separatista, soprattutto ad opera di Billy Graham, dall’altro si accentuano le tendenze settarie e separatiste dei fondamentalisti in senso stretto.

1.5. Temi fondamentali

L’analisi che Marsden conduce in *Fundamentalism and American Culture* mira a mettere in evidenza alcuni temi fondamentali, che rivelano le tensioni paradossali e irrisolte caratteristiche del Fondamentalismo e più in generale del Protestantismo evangelico.

Il primo tema riguarda la tendenza paradossale del Fondamentalismo a identificarsi ora con l’*establishment* ora con gli *outsiders*. Il Fondamentalismo emerge in un’era in cui l’evangelismo era così influente in America da costituire una sorta di establishment religioso, eppure i fondamentalisti hanno sempre mantenuto un ruolo di minoranza con forti tendenze separatiste,

¹⁵ Nel 1925 John T. Scopes fu accusato e sottoposto al processo che viene anche ricordato come “Scopes monkey trial”, per aver violato una legge del Tennessee che vietava l’insegnamento della teoria evoluzionista.

oscillando costantemente tra l'identificazione con il *mainstream protestantism* e il settarismo. Questa tensione riflette una ambivalenza del Fondamentalismo nei confronti delle principali denominazioni e, più in generale, nei confronti della cultura americana, ambivalenza che è particolarmente evidente negli atteggiamenti mutevoli e oscillanti assunti nei confronti del nazionalismo patriottico e della riforma sociale.

Il secondo tema riguarda il rapporto tra il Fondamentalismo e la più antica tradizione evangelica, evidenziando una tensione irrisolta in questa stessa tradizione. Il revivalismo e il pietismo sono elementi centrali dell'evangelismo, indispensabili per comprendere il Fondamentalismo, in particolare l'individualismo e il biblicismo che lo caratterizzano. Anche il perfezionismo del movimento di santità, altro elemento cruciale del Fondamentalismo, deriva direttamente dal revivalismo ottocentesco. Specialmente nella concezione di Moody, che in questo senso si rivela una figura di passaggio veramente decisiva, si evidenziano tali tendenze individualistiche, antintellettualistiche e completamente concentrate sul problema della salvezza delle anime, piuttosto che su quello del cambiamento della cultura e della società. Tuttavia, la stessa tradizione revivalista si è sviluppata nel contesto della tradizione Puritana e Riformata con cui mantiene molti legami. La tradizione Riformata incoraggia un atteggiamento più positivo nei confronti della cultura, della chiesa istituzionale e soprattutto dell'idea di una civiltà cristiana. «L'ambivalenza del Fondamentalismo rispetto a questi temi si può meglio comprendere se è vista come il riflesso non solo di un'esperienza immediata, ma di un conflitto tra le tradizioni Pietista e Calvinista»¹⁶.

Il terzo tema concerne il rapporto con la cultura e la tensione tra fiducia e sfiducia nella ragione. È il tema che ricorre con maggior frequenza nello studio di Marsden. Il Fondamentalismo è stato considerato per lo più come un movimento antiscientifico e anti-intellettualistico. In realtà, è più corretto dire che il fondamentalismo mantiene un atteggiamento negativo nei confronti della cultura e della scienza dominanti agli inizi del XX secolo. Ovvero, anche se in effetti il Fondamentalismo riflette molte delle caratteristiche populiste, sentimentali e antintellettualiste della tradizione revivalista, tuttavia la questione è più complessa. I fondamentalisti sono infatti anche gli eredi di una certa tradizione intellettuale, dominante nel protestantesimo americano dalla fine del '700, che aveva la più profonda stima per un certo modo di concepire il vero metodo scientifico e la vera razionalità. Si può definire questa tradizione come l'incontro dello *spirito baconiano*, che identificava la vera scienza con l'accurata osservazione, il

¹⁶ MARS DEN, *Fundamentalism*, 7.

processo induttivo e la classificazione dei fatti dell'esperienza, con la *filosofia del Senso Comune* o *Realismo Scozzese*, la posizione propugnata da Thomas Reid (1710-1796) e Dugald Stewart (1753-1826), che, contro gli esiti idealistici e scettici dell'empirismo evidenziatisi in Berkeley e Hume, afferma la capacità dell'intelletto di apprendere immediatamente la realtà dei fatti, e non solo le loro rappresentazioni, e di conoscere intuitivamente i primi principi della morale. I presupposti di questa concezione epistemologica e scientifica, più la fede nella Bibbia, interpretata letteralisticamente, separavano così completamente i fondamentalisti dal pensiero del XX secolo da far apparire le loro idee anomale e antiscientifiche.

1.6. I prodromi del fondamentalismo

Nella seconda metà dell'Ottocento, dopo la Guerra di Secessione o *Civil War* (1861-65), in quella che viene definita *Gilded Age*, i Protestanti americani pensavano all'America come alla nazione cristiana per eccellenza, e al Protestantismo evangelico come la fede normativa. L'Ottocento appariva in questa prospettiva come una progressiva affermazione dell'evangelismo e del regno di Dio sulla terra, e anche eventi traumatici come la Guerra Civile, che aveva condotto al successo della causa abolizionista, la causa evangelica per eccellenza, potevano essere ricompresi in questa visione ottimistica, incoraggiata dalla inesauribile vitalità dei Risvegli. L'impegno degli evangelici per la riforma sociale e morale era stato un corollario dell'entusiasmo per il Revival. La riforma della società nel suo complesso era infatti considerata dai principali revivalisti, ad esempio Charles G. Finney, come un effetto, tutt'altro che secondario, del rinnovamento spirituale e morale individuale prodotto dalla conversione. Il presupposto esplicitamente teorizzato di questa visione era l'idea che il Cristianesimo rappresentasse l'unica base di una civiltà sana e che la superiorità "evidente" della civiltà occidentale, specialmente nord-europea e americana, fosse dovuta all'influsso del cristianesimo protestante.

In realtà, la guerra, con i suoi enormi costi umani e sociali, aveva in parte smorzato l'impulso riformista evangelico; con l'esaurirsi della campagna contro lo schiavismo, sembrava mancare una causa in grado di catalizzare il movimento e l'attenzione pubblica, ovunque prevaleva il desiderio di mantenere e rafforzare l'ordine stabilito. L'educazione, concepita essenzialmente come educazione morale cristiana, e la predicazione del Vangelo apparivano come i mezzi fondamentali per raggiungere questo scopo e per rispondere alle nuove sfide della incipiente società urbana e industriale.

Il "vecchio ordine", che questa visione sostanzialmente conservatrice e "vittoriana" vedeva saldamente fondato sulla alleanza tra fede, cultura

e moralità, aveva tra le sue premesse intellettuali fondamentali l'adesione incondizionata alla filosofia scozzese del Senso Comune che, nonostante la crescente competizione di varie forme di idealismo, intorno al 1870 rappresentava ancora la "filosofia americana" per eccellenza e dominava l'insegnamento nei college. La filosofia del Senso Comune, osserva Marsden, «era meravigliosamente congeniale agli ideali prevalenti della cultura americana»¹⁷ perché era realista, anti-elitaria, democratica e ottimista circa le capacità conoscitive e razionali umane. Inoltre, essa forniva una solida base per un certo tipo di approccio scientifico alla realtà, in una nazione che, formatasi nell'epoca illuminista, ha sempre coltivato una reverenza pressoché illimitata per la scienza. In tale contesto, «cristiani evangelici e rappresentanti liberali dell'illuminismo allo stesso modo erano convinti che l'universo fosse governato da un sistema razionale di leggi, garantito da un Creatore sapiente e benevolente, e che la funzione della scienza fosse quella di scoprire tali leggi [...]. La filosofia del Senso Comune [con il suo realismo] forniva la roccia su cui costruire questa struttura empirica»¹⁸. La filosofia di Reid rafforzava la fiducia nel metodo induttivo baconiano e in una scienza fondata su una accurata e obiettiva osservazione dei fatti. «Si trattasse di teologia o di geologia, lo scienziato non doveva far altro che classificare i fatti certi, evitando le ipotesi speculative»¹⁹. Infine, e soprattutto, la visione del Senso Comune era considerata come la base sicura per la conferma razionale e scientifica delle verità della Bibbia e della fede cristiana, offrendo un parallelo alla dottrina protestante della "perspicuità" della Scrittura, nella concezione della "perspicuità" della natura.

Questo ordine tradizionale del Protestantismo americano basato sulla interrelazione di fede, scienza, Bibbia, moralità e cultura negli ultimi tre decenni del XIX si trovava sull'orlo di una crisi, anzi era prossimo al collasso. Anche se il crollo non fu così improvviso e drammatico come alcuni auspicavano, l'attacco veniva ormai portato al nucleo vitale di questo ordine: la credibilità della Sacra Scrittura. In questo periodo gli evangelici cominciarono a presagire la minaccia, ma avevano ancora una visione sostanzialmente ottimistica. Ad esempio, per quanto riguarda uno degli aspetti di questo attacco, la questione della critica storica o Alta Critica biblica, mentre negli evangelici europei, che parteciparono al congresso dell'Alleanza Evangelica nel 1873, si avverte già chiaramente un atteggiamento difensivo, la "mentalità della fortezza", per gli americani si trattava soprattutto ancora di un problema europeo, di una innovazione perniciosa

¹⁷ *Ibid.*, 14.

¹⁸ *Ibid.*, 15.

¹⁹ *Ibid.*

della cultura europea corrotta, che in America non avrebbe trovato terreno per mettere radici. La vecchia idea dell'innocenza americana contro la corruzione dell'Europa sembrava ancora plausibile.

Diversa è la questione relativa al darwinismo, che suscitava preoccupazioni maggiori negli evangelici americani e una serie di risposte contrastanti: alcuni propendevano per la conciliazione, come James McCosh, rettore del College of New Jersey (Princeton), altri, come Charles Hodge del Princeton Theological Seminary, ritenevano che il naturalismo darwiniano fosse assolutamente incompatibile con il soprannaturalismo biblico. Molti combattevano il darwinismo con le armi del vecchio schema baconiano, affermando che esso era una mera ipotesi speculativa e perciò non vera scienza.

In realtà il darwinismo scardinava la tradizionale linea apologetica di conciliazione di fede biblica e scienza, che aveva dominato la scena teologica americana a partire dalla prima rivoluzione scientifica (newtoniana), una linea che postulava una sorta di parallelismo in cui i due piani, lungi dall'essere in contraddizione, erano destinati ultimamente ad incontrarsi ed armonizzarsi. La seconda rivoluzione scientifica, causata dalla teoria darwiniana, poneva i pensatori religiosi di fronte a una alternativa apparentemente inevitabile: o arroccarsi nel rifiuto, oppure tentare di ridefinire il rapporto scienza-fede, una ridefinizione che troverà i suoi sviluppi nella teologia liberale lungo le linee tracciate dalla filosofia di Kant e dell'idealismo tedesco, della teologia di Schleiermacher e di Ritschl. In quest'ottica la religione non è più vista come una questione di verità storica o scientifica, ma come questione di cuore, di esperienza e sentimento, o di senso e azione morale, aree "spirituali" precluse alla pura ricerca scientifica.

Questa sarà la linea seguita in modo più o meno coerente, non molto lucido dal punto di vista intellettuale, ma sicuramente efficace sul piano emotivo e retorico, da Henry Ward Beecher (1813-1887). Figlio di Lyman Beecher, evangelico moderato, esponente della New England Theology e famoso sostenitore della causa antischiavista, apparteneva alla famiglia "simbolo" dell'evangelismo ottocentesco e della causa abolizionista (la sorella Harriet Beecher Stowe è l'autrice del famosissimo *Uncle's Tom Cabin*) e venne considerato il massimo predicatore della sua epoca, oggetto di una venerazione assoluta da parte dei suoi seguaci. Secondo Marsden, il romanticismo di Beecher tendeva a smorzare il rigore delle dottrine tradizionali calviniste senza negarle del tutto²⁰. Lo stesso approccio conciliatore, fondato sull'esaltazione del sentimento, del sublime, della immaginazione, del cuore, venne adottato da Beecher nei confronti della scienza in *Evolu-*

²⁰ *Ibid.*, 23.

tion and Religion, che propugnava una piena adesione all'evoluzionismo e tendeva ad identificare il progresso scientifico e morale dell'umanità con l'avvento del regno di Dio. In questo e in altri fattori, quali l'identificazione della religione con la moralità e la perdita di una chiara linea di demarcazione fra il naturale e il soprannaturale, si possono vedere in maniera già piuttosto definita le linee principali dell'emergente liberalismo teologico, che di lì a poco avrebbe conquistato non solo i pulpiti, ma anche le cattedre delle facoltà teologiche. Significativo a questo proposito è il radicale cambiamento di rotta del seminario teologico di Andover, che era sempre stato uno dei bastioni del conservatorismo ortodosso calvinista e che dopo la morte di Edwards Amasa Park, ultimo difensore della tradizione edwardsiana, nel 1886 si schiera completamente sul fronte della *Progressive Orthodoxy*.

Un'altra vicenda, che secondo Marsden illustra in maniera esemplare la crisi e le spaccature dell'establishment evangelico di fine Ottocento è la rottura tra personalità che negli anni precedenti alla Guerra Civile erano state alleate nella causa abolizionista e che, in seguito, si trovano schierate su fronti opposti. È il caso di Jonathan Blanchard (1811-1892), rettore del Wheaton Institute in Illinois, che era stato uno dei massimi promotori della causa abolizionista, e, negli anni '30 e '40 dell'ottocento, alleato ed intimo amico di Lyman Beecher e di suo figlio Henry. Dopo la guerra Blanchard si era impegnato in altre cause, come quelle contro la massoneria e contro l'alcolismo. La sua posizione era improntata da un lato alla filosofia del Senso Comune e dall'altro a un rigido moralismo che, secondo un tema ricorrente nell'evangelismo a partire da Finney, vedeva nell'impegno morale il principio fondamentale nel rispondere alle sfide intellettuali dell'epoca. Fino al 1860 queste posizioni erano ancora tipiche dell'evangelismo in generale, ma le tendenze moderniste evidenziatesi in H. Beecher si facevano più forti, provocando la reazione di Blanchard, che attaccò duramente i Beecher, Henry e Harriet, tacciandoli di ipocrisia e tradimento della causa evangelica. In questo periodo egli si avvicinò sempre più al revivalismo popolare di Moody, senza però dividerne le posizioni premillenariste e sostanzialmente profondamentaliste. Il figlio Charles, invece, pur essendo profondamente devoto agli ideali paterni, completò la transizione di Wheaton sulla sponda del Fondamentalismo. Anzitutto rafforzò l'alleanza con Moody e, sotto l'influsso di Emma Dryer, aderì al premillenarismo dispensazionalista. Nel 1919 stese il documento dottrinale della *World's Christian Fundamentals Association* e alla sua morte, nel 1925, la sua orazione funebre fu pronunciata dal massimo rappresentante del Fondamentalismo, William Bell Riley. Come osserva Marsden: «In questo modo il rigore etico di Blanchard [padre] deviava sottilmente dagli sforzi per trasformare

la cultura, [orientandosi] verso i simboli della separazione da essa. Jonathan Blanchard era stato un puritano che esortava l'America a diventare Sion, Charles era un puritano nella Babilonia americana»²¹.

La figura certamente più significativa in questo passaggio verso il fondamentalismo è Dwight L. Moody (1837-1899). Moody rappresenta l'evangelismo revivalistico nella sua versione più popolare, ma anche socialmente rispettabile e "decorosa", fondata sul sentimento più che sul sensazionalismo. Si dice che Moody, anche sul pulpito, avesse l'aria di un uomo d'affari – e in effetti lo era stato prima di dedicarsi a tempo pieno all'evangelismo nel 1860 –. La sua adesione alla causa evangelica era avvenuta all'interno di una associazione giovanile interdenominazionale, la YMCA (*Young Men Christian Association*) e questa indipendenza da stretti legami denominazionali resterà tipica dell'azione sua e dei suoi seguaci, che tesero sempre a realizzare "imperi" evangelici, liberi da legami istituzionali, legati all'iniziativa e alla leadership di singoli individui e organizzati in agenzie dedicate a cause specifiche. Questo schema di «religione strutturata secondo il sistema della libera impresa»²² si ripeterà anche nel Fondamentalismo. Il contributo di Moody all'emergere del Fondamentalismo è vasto e complesso: Moody fu un progenitore del Fondamentalismo, forse il principale. Credeva nell'infallibilità della Bibbia ed era premillenarista, si adoperò per promuovere il movimento di santità e ne condivise le accentuazioni etiche che si ritroveranno nel Fondamentalismo. Nonostante ciò, a Moody mancava un tratto cruciale del Fondamentalismo: era infatti assolutamente alieno e opposto a qualsiasi forma di controversia. Il suo interesse principale era l'evangelizzazione, ridotta a un messaggio molto semplice e popolare – detto delle tre R: *Ruin by sin, Redemption by Christ, Regeneration by Holy Ghost* – e la salvezza delle anime. Tutto il resto doveva piegarsi pragmaticamente a questo scopo.

Il Fondamentalismo ereditò da Moody il suo tenore popolare, alieno dalla precisione nella formulazione dottrinale. Come sottospecie del revivalismo, mantenne sempre un atteggiamento ambivalente nei confronti della cultura americana, una tensione tra la militanza esclusivista e uno spirito più irenicamente orientato alla santità e alla salvezza delle anime.

1.7. La nascita della coalizione fondamentalista

a) Il paradosso del fondamentalismo revivalistico

Abbiamo visto che il Fondamentalismo è un mosaico di tradizioni divergenti e talvolta contraddittorie, che non riuscirono mai a integrarsi

²¹ *Ibid.*, 32.

²² *Ibid.*, 34.

completamente. Questa fatto si nota soprattutto nell'atteggiamento ambivalente verso la cultura e le idee, che è il frutto della coesistenza nello stesso movimento evangelico di due tradizioni mai completamente armonizzate: il Calvinismo e il Pietismo. L'incontro di queste due tradizioni risale al Grande Risveglio, e, nell'ambiente americano, ha dato origine a una varietà di posizioni. Il Puritanesimo del XVII secolo combinava una teologia altamente intellettuale con una intensa pietà. Il Risveglio introdusse in questo contesto calvinista, in cui si tendeva a sottolineare l'importanza dell'intelletto e della dottrina corretta, degli aspetti cognitivi della fede e del ruolo dell'educazione superiore, un nuovo stile di intensità emozionale, di personale dedicazione a Cristo e di tensione alla santità, ispirato direttamente al Pietismo tedesco e metodista. Così, mentre i metodisti tendevano a sottovalutare il rigore intellettuale, altri gruppi, soprattutto Congregazionalisti e Presbiteriani dell'ala revivalista, tentarono di combinare gli accenti intellettuali, dottrinali ed educativi, con una religiosità pratica ed esperienziale. Il loro modello era Jonathan Edwards. Questa duplice tendenza rimase caratteristica del movimento evangelico ottocentesco e, sebbene gli aspetti pratici ed emotivi tendessero vieppiù ad accentuarsi, anche in relazione al temperamento dei singoli predicatori, l'evangelismo americano dell'Ottocento implicava un ben definito sistema di dottrine, oltre a forme e strategie retoriche o popolari²³.

Così, se Moody incarna l'aspetto pratico, meno ideologico e più pietistico dell'evangelismo, alcuni dei suoi luogotenenti, come Reuben A. Torrey, uno dei principali architetti del pensiero fondamentalista, Blanchard e C.I. Scofield, dimostrarono una forte propensione per i fattori dottrinali e intellettuali. Quest'ultimo atteggiamento coincise per lo più con l'adozione del premillennarismo dispensazionalista.

b) Il millenarismo

Il movimento indicato col nome di "premillennarismo dispensazionalista" in America ha forti legami con il Calvinismo. Il suo iniziatore fu l'irlandese John Nelson Darby (1800-1882), fondatore di una setta, i Plymouth Brethern, che egli tentò di diffondere in America. Questo intento non ebbe molto successo, incontrarono invece grande interesse ed entusiastica adesione, soprattutto tra i Presbiteriani e i Battisti di tendenze più tradizionalisticamente calviniste, le sue concezioni e i suoi metodi di interpretazione delle profezie bibliche. E fu proprio negli Stati Uniti che la concezione di Darby, pur di origini europee, mise radici profonde, gra-

²³ Cfr. *ibid.*, 45.

zie anche alle conferenze annuali americane, *Niagara Bible Conferences for Prophetic Studies*, e internazionali, organizzate allo scopo di incrementare e diffondere il premillennarismo.

Il dibattito relativo alla interpretazione delle profezie escatologiche nel mondo protestante, e in America in particolare, ha una lunga tradizione. Negli anni intorno alla fine dell'Ottocento esso assunse nuova importanza in relazione alla crisi religiosa e culturale dell'epoca, che poneva in primo piano il problema del rapporto tra il cristianesimo e la società moderna sempre più secolarizzata.

Il processo di secolarizzazione successivo all'Illuminismo in America aveva assunto toni meno drammatici e virulenti che in Europa e la tipica risposta dell'*intelligentsia* religiosa americana a tale fenomeno era stato il tentativo di rivestire le sue manifestazioni (materialismo, capitalismo, nazionalismo) con un simbolismo biblico e cristiano. La concezione postmillenarista, che prevale tra gli evangelici fino alla Guerra Civile, può essere letta in questa prospettiva. Secondo questa visione, elaborata in Inghilterra nel '700 e promossa in America soprattutto da Edwards, le profezie apocalittiche sulla sconfitta dell'Anticristo, sul millennio e sul secondo avvento di Cristo, stavano cominciando a realizzarsi nella storia. Il millennio avrebbe rappresentato l'ultima epoca della storia, un'epoca di pace, di effusione dello Spirito e diffusione del Vangelo. Cristo sarebbe tornato dopo questo periodo (di qui *post-millennarismo*), per concludere la storia. Il postmillennarismo era sostanzialmente ottimista circa le possibilità di progresso della cultura e della civiltà umane: il progresso della cultura, della scienza e della tecnica, i successi del movimento evangelico mondiale nelle sue cause e missioni, nonché il declino e l'eclissi finale cui sembravano irrimediabilmente destinate le "forze del male", cioè l'Islam e il Cattolicesimo, venivano tutti interpretati come segni dell'imminente realizzarsi del millennio. I più propensi a interpretazioni letteralistiche avevano addirittura stabilito la data probabile di questo evento escatologico intorno al 1860. La particolare versione americana di questa credenza assegnava un ruolo dominante all'America stessa nel progressivo affermarsi del regno; la secolarizzazione e nazionalizzazione della speranza spirituale portò alla nascita della *Civil Religion* americana: l'idea dell'America come *redeeming Nation*, destinata a guidare il riscatto morale e la liberazione dell'umanità intera.

Dopo la Guerra Civile gli evangelici orientati in senso liberale cominciano ad abbandonare gli aspetti soprannaturali della concezione postmillenaristica della storia: il regno di Dio non rappresentava più una realtà futura o oltremondana, ma una realtà storica, realizzabile "qui ed ora"; non una realtà esteriore, ma una trasformazione interiore etica e religiosa. In questa

prospettiva i pensatori liberali, pur rimanendo legati a molti ideali biblici, assumevano la cultura moderna come normativa nell'interpretazione della Scrittura.

Il premillennarismo rappresentava una risposta completamente antitetica alla stessa condizione di crisi che aveva determinato la secolarizzazione del postmillennarismo. Anche in questo caso si trattava di una tradizione antica, che, prima della Guerra Civile, era stata sostenuta da una minoranza. I premillennaristi, come dice il nome, erano in sostanziale disaccordo con i postmillennaristi riguardo ai tempi del secondo avvento di Cristo, che a loro avviso avrebbe preceduto il millennio. La loro visione era orientata verso una interpretazione più letterale delle Scritture e verso un minor ottimismo nei confronti del progresso umano. L'accettazione da parte dei premillennaristi americani dello schema dispensazionalista di Darby implicava una decisa accentuazione di queste tendenze e una opposizione radicale al liberalismo. In particolare, venivano sottolineati gli elementi soprannaturali: il regno di Cristo, lungi dal realizzarsi nella storia o per lo sviluppo naturale del progresso umano, era una realtà totalmente futura, totalmente soprannaturale nella sua origine e totalmente discontinua con la storia secolare. Questo era il punto sul quale il nuovo premillennarismo dispensazionalista differiva dall'antico premillennarismo. L'epoca presente, l'era della Chiesa, non poteva essere interpretata come un'epoca di progressivo avanzamento del regno.

La chiave per comprendere l'intero schema dispensazionalista è una complessa interpretazione delle profezie nel cap. 9 di Daniele circa le "settantasette settimane". Queste sono interpretate come indicanti un periodo di quattrocentonovanta anni; quattrocentoottantatre di questi anni (cioè sessantanove settimane, o, sette più sessantadue, come dice la profezia) rappresenterebbero il periodo dalla ricostruzione di Gerusalemme, citata in Ezra e Neemia, fino alla venuta di Cristo. Queste sessantanove settimane non sono però immediatamente seguite dalla settantesima, ma da un *gap* che copre l'intera era cristiana o era della Chiesa, che non è chiaramente indicata nelle profezie dell'Antico Testamento. Le profezie finali – la manifestazione dell'Anticristo, l'apostasia della Chiesa, l'apparire della "bestia", il ritorno degli ebrei in Palestina e la loro parziale conversione, la loro persecuzione durante gli anni dell'ultima tribolazione – si realizzeranno dunque in un breve lasso di tempo, sette anni, che precede il secondo avvento di Cristo e l'instaurazione del millennio. La storia è divisa in epoche o *dispensations*; generalmente ne sono indicate sette, a partire dalla creazione del mondo, ognuna delle quali indica un diverso modo di agire di Dio con gli uomini, una diversa promessa, e finisce in maniera drammatica.

Il nucleo centrale del dispensazionalismo consiste appunto nel considerare l'epoca attuale, la *Church dispensation* cominciata con la morte di Cristo, non con il suo ministero, come una parentesi storica, alla quale non si applicano le profezie bibliche, che riguardano solo il popolo di Israele. Questo senza dubbio permetteva di aggirare alcuni inconvenienti della interpretazione letterale delle profezie, che la critica liberale aveva messo in evidenza.

Il pensiero sotteso alla concezione dispensazionalista deve sicuramente molto all'ideale baconiano di scientificità, applicato all'interpretazione biblica; cioè a una visione "realistica", per cui la Bibbia rappresenta anzitutto un grande resoconto di fatti e di affermazioni esatte, da catalogare e ordinare tassonomicamente, senza deviare dal significato letterale. «La concezione che i millenaristi avevano della Scrittura era modellata sulla concezione newtoniana dell'universo fisico. Creata da Dio, era un'unità perfetta e autosufficiente governata da leggi esatte, che potevano essere scoperte attraverso un'analisi e una classificazione accurate»²⁴ Analisi e classificazione erano gli unici metodi "scientifici", le interpretazioni pure "ipotesi speculative", senza fondamento. La dottrina dell'inerranza va interpretata in questo senso: anche per quanto riguarda le profezie, esse dovevano essere intese il più possibile in senso letterale, perciò, ad esempio, Israele doveva significare veramente Israele e non la Chiesa o altro.

Ancora più del baconianismo, il dispensazionalismo evidenzia l'altro orientamento intellettuale dei premillenaristi, cioè l'accentuato soprannaturalismo, che implicava la svalutazione dell'elemento umano nelle Scritture, l'opposizione ferma all'erosione delle dottrine sui miracoli, sulla nascita verginale, la morte e la resurrezione di Cristo, e una visione della storia come conflitto tra le potenze del bene e quelle del male, tra Cristo e Satana. Si tratta di una visione antiumanistica e antiprogressista della storia, antitetica al progressismo liberale, e fondamentalmente pessimistica. L'evoluzione è possibile solo all'interno delle diverse *dispensations* e tende generalmente al declino e alla corruzione, culminante in una catastrofe; il mutamento storico non è frutto di un progresso naturale, ma solo dell'intervento soprannaturale e divino.

Per molti aspetti, soprattutto nell'idea che la storia sia plasmata da forze soprannaturali, la concezione della storia del dispensazionalismo si riallaccia alla più antica tradizione cristiana, da Agostino a Edwards. Tuttavia alcuni suoi elementi rivelano un chiaro influsso del pensiero ottocentesco, in particolare il catastrofismo; l'idea che il conflitto sia la forza dominante nel processo storico è presente sia nel darwinismo che nel catastrofismo

²⁴ *Ibid.*, 57.

marxista. Il marxismo, in particolare, ha alcune singolari somiglianze con il dispensazionalismo, così come il catastrofismo geologico.

L'aspetto in cui i dispensazionalisti si staccavano maggiormente dallo spirito dell'epoca era sicuramente la visione sostanzialmente pessimistica della società. Il declino della civiltà era inevitabile, tuttavia, in maniera significativa, i dispensazionalisti e in seguito i fondamentalisti, mostreranno sempre una certa ambivalenza nell'applicare questo giudizio alla società americana. Anche per quanto riguarda il giudizio sulla Chiesa, e quindi sulla necessità della separazione settaria, i dispensazionalisti americani, almeno inizialmente, mostrano un atteggiamento diverso da quello dei loro alleati europei, ad esempio di Darby. Certo erano meno ottimisti dei liberali, ad esempio riguardo ai progressi dell'evangelizzazione missionaria. Tuttavia, probabilmente perché non avevano mai avuto una concezione molto forte della Chiesa istituzionale e avevano sempre ragionato in termini individualistici, la questione del declino e dell'apostasia delle Chiese non si è imposta, almeno fino alla fase più acuta del movimento fondamentalista.

L'impatto che le dottrine dispensazionaliste hanno avuto in America, anche al di là del campo strettamente fondamentalista, è enorme. Ancora oggi, ad esempio, la letteratura millenarista ha una diffusione straordinaria, negli anni Settanta il libro maggiormente venduto in America, benché sostanzialmente ignorato dalla critica "colta", è stato *The Late Great Planet Earth* di Hal Lindsey. Le concezioni dispensazionaliste hanno anche un notevole risvolto politico: «Benché impossibile da misurare, l'impatto politico più forte degli evangelici sulla politica americana negli ultimi cinquant'anni è stato il loro ruolo nell'ampliare la base popolare per un appoggio pressoché incondizionato allo stato di Israele»²⁵. E questo è avvenuto proprio perché, nella concezione dispensazionalista, il ritorno degli ebrei in Palestina e la nascita dello stato di Israele rappresentano una tappa fondamentale nell'avvento del millennio.

c) Il movimento di santità

Anche questo movimento può essere considerato come il corrispettivo specularmente antitetico di un altro tema modernista: l'etica. Se per il liberalismo accentuare l'elemento etico della religione significava esaltare le capacità umane, per il movimento di santità la sottolineatura etica implicava un orientamento diametralmente opposto: l'affermazione che solo l'intervento soprannaturale dello Spirito poteva vincere le tendenze naturali peccaminose. Solo un intervento drammatico, un "*second blessing*" e un

²⁵ *Ibid.*, 77.

battesimo dello spirito, documentati dalla conversione, potevano purificare l'anima e portarla alla santità.

Questa insistenza sull'opera dello Spirito, che sposta considerevolmente la tendenza cristocentrica dell'evangelismo, emerge con la massima forza nel pentecostalismo dei primi del '900; tuttavia si era già manifestata negli ultimi trent'anni dell'800, essenzialmente all'interno del Metodismo, ma anche in aree di ascendenza più strettamente calvinista, e ha stretti collegamenti con il dispensazionalismo, che interpretava l'epoca della Chiesa come un'epoca di effusione dello Spirito.

L'impostazione fondamentale del "movimento di santità", in particolare l'accento etico perfezionistico, risale direttamente alla predicazione di Wesley che, fondandosi sull'interpretazione letterale del comandamento evangelico «siate perfetti», riteneva realizzabile per i cristiani lo stato di "perfezione", ovvero di completa liberazione dal potere del peccato e di intera santificazione, l'"amore perfetto". Questa dottrina confliggeva nettamente con la posizione tradizionale Riformata e Puritana, che negava che lo stato di perfezione fosse ottenibile in questa vita: la vita del cristiano, anche dell'eletto, è una continua lotta tra il cuore rigenerato e la natura corrotta. Queste due visioni opposte vennero ricondotte a una sintesi, nella prima metà dell'800, dalla *Oberlin Theology*, in particolare dal revivalismo di Charles G. Finney²⁶. Nella seconda metà dell'800 il movimento evangelico fu rivoluzionato da una sempre più intensa accentuazione e diffusione del perfezionismo. Parallelamente a Finney, in ambito riformato, si fece sentire l'influsso di personalità come William Boardmann, Hanna Whitall Smith e suo marito Robert Persall Smith e, in campo metodista, Phoebe Palmer, iniziatrice della *National Camp Meeting Association for the Promotion of Holiness*, nell'ambito della quale cominciarono a circolare la spiritualità e la terminologia (consacrazione, *second blessing*, battesimo dello Spirito), che poi daranno luogo alla nascita del movimento Pentecostale. Di fatto, fin dall'inizio, il Movimento di Santità mostrò una forte tendenza separatistica e diede luogo alla secessione di diverse nuove denominazioni o gruppi: i Metodisti Wesleyani, i Liberi Metodisti, la Missione Cristiana, conosciuta come Esercito della Salvezza, la Chiesa di Dio, i Nazareni ecc... Un ulteriore sviluppo del movimento, verso la metà degli anni settanta dell'800, furono le Conferenze di Keswick (una località Inglese), che diedero origine a un vero e proprio filone dottrinale (*Keswick teachings*), meno radicale del perfezionismo metodista e di grande influenza nell'ambiente evangelico legato a Moody, soprattutto per i suoi risvolti "pratici". Le dottrine del movimento di Keswick, infatti, sottolineavano molto l'aspetto attivistico,

²⁶ Cfr. GIUSSANI, *Tologia portestante americana*, 69-75.

di dedicazione al servizio dei fratelli nelle opere di evangelizzazione (“convertiti per convertire”) e di carità (“*the power for service*”), legato alla rigenerazione spirituale e alla conversione.

Solitamente si associa il perfezionismo del Movimento di Santità a una tendenza individualistica, che porta l’evangelismo a disinteressarsi dei problemi sociali e a svalutare l’azione caritativa. Di fatto, almeno fino agli inizi del ’900, i settori del movimento evangelico legati al dispensazionalismo e al Movimento di Santità, pur privilegiando l’opera di evangelizzazione in un senso individuale e conversionistico, mostrano un grande interesse per i problemi sociali, soprattutto quelli legati alla povertà e alla degradazione delle aree urbane industrializzate, e un notevole impegno nelle opere di carità. Moody era dichiaratamente contrario ad associare l’opera di evangelizzazione con l’azione sociale e caritativa, perché a suo avviso, “offrire il pane con una mano e con l’altra il Vangelo” implicava il pericolo di attrarre individui interessati al pane più che al Vangelo. Tuttavia, come documenta l’opera di molte personalità e organizzazioni evangeliche di fine Ottocento, tra tutte pensiamo all’Esercito della Salvezza, la salvezza delle anime non era disgiunta da quella dei corpi e la preoccupazione per un effettivo aiuto agli indigenti non era appannaggio solo dell’ala liberale, che poi confluì nel *Social Gospel*. Anche in questo caso, secondo Marsden, l’atteggiamento ambivalente degli evangelici nei confronti dell’azione caritativa, del suo ruolo e dei suoi metodi, deriva da un conflitto ancor più profondo tra la tradizione Riformata/Calvinista e quella Pietista. L’evoluzione che porta il movimento evangelico conservatore a un atteggiamento di sempre maggior distacco dall’azione sociale, soprattutto da una sua impostazione in termini e con mezzi propriamente politici, può essere dovuta, in parte, a un prevalere della componente pietistica, individualista e pessimista nei confronti dell’azione politica, rispetto a quella calvinista. Tuttavia, quella che viene indicata dagli storici americani come *Great Reversal*, la grande svolta che porta gli evangelici tradizionalisti a identificarsi con posizioni decisamente conservatrici e ad abbandonare il campo dell’azione sociale, è spiegabile soprattutto con l’emergere del *Social Gospel* e con la netta opposizione dei fondamentalisti alle dottrine liberali incarnate dal *Social Gospel*. Per gli evangelici tradizionalisti l’impegno nelle opere caritative e sociali, inteso o come politica pubblica o come iniziativa privata e individuale, era una componente importante, ma assolutamente complementare e subordinata dell’opera di evangelizzazione. L’opera sociale era una conseguenza della rigenerazione spirituale, ma il nucleo del cristianesimo e del suo messaggio di salvezza non poteva e non doveva essere confuso con un programma sociale. Per Rauschebusch e per i promotori del *Social Gospel*,

invece, la religione si identificava completamente con la moralità e il nucleo centrale del cristianesimo era il suo messaggio sociale²⁷. Conseguenza implicita in questa posizione era la svalutazione della dottrina teologica e della fede nell'opera salvifica di Cristo, se non come ispirazioni per l'azione morale, anzi per l'azione sociale. Il *Social Gospel*, almeno nella sua formulazione classica, rappresentata da Rauschenbusch, non negava direttamente la validità di specifiche dottrine tradizionali, ma, assumendo una posizione pragmatista, riteneva che una affermazione mostrasse la sua verità nei suoi effetti. Gli evangelici tradizionalisti rifiutavano questa interpretazione pragmatista della verità della dottrina, e sottolineavano l'importanza del rigore dottrinale, oltre che dell'azione morale. Quello che si crede è importante, non solo quello che si fa. «La minaccia che gli evangelici avvertivano nel *Social Gospel* non era legata al suo impegno sociale [...] Ma piuttosto al fatto che il *Social Gospel* sottolineava questo impegno in un modo esclusivo, che sembrava ignorare completamente l'importanza del messaggio di salvezza attraverso la fede nell'opera espiatoria di Cristo [...] Ciò che sembrava essere in gioco era il contenuto stesso della fede»²⁸.

Negli anni '20 questa preoccupazione e questa reazione si traducono in quello che appare come l'unico denominatore comune della visione sociale e politica dei fondamentalisti: la predominanza assoluta del conservatorismo, che ha le sue radici in una posizione "teologica" radicalmente antiliberale.

d) La difesa della fede

«Benché non completamente spiegabili nei termini delle loro cause sociali, il dispensazionalismo e il Movimento di Santità furono in parte una risposta a condizioni culturali. Né l'uno né l'altro fu coestensivo al Fondamentalismo, ma entrambi contribuirono con elementi importanti alla nascita della concezione fondamentalista. Ciò che li rese parte del Fondamentalismo come tale fu la diretta ed esplicita reazione contro un aspetto della secolarizzazione: il liberalismo teologico»²⁹.

Tra il 1870 e lo scoppio della Prima Guerra Mondiale quasi tutte le principali denominazioni americane furono scosse da una polemica interna tra conservatori e liberali. I tradizionalisti in queste dispute non erano fondamentalisti in senso stretto; ciò che ha reso alcuni di essi fondamentalisti è stata la combinazione tra un antimodernismo militante e la partecipazione a

²⁷ Cfr. *ibid.*, 126-153.

²⁸ MARSDEN, *Fundamentalism*, 92.

²⁹ *Ibid.*, 102.

un movimento che, malgrado la sua origine multiforme, possedeva un certo grado di unità. Questo tipo di tradizionalisti erano presenti soprattutto tra i Battisti e i Presbiteriani.

Le questioni dibattute così intensamente all'interno delle denominazioni riguardavano generalmente l'autorità della Scrittura, la sua scientificità, e il carattere soprannaturale della persona e dell'opera di Cristo.

Le polemiche furono generalmente più contenute nel Sud, per il carattere più uniformemente conservatore e revivalista delle denominazioni. Diversa era la situazione del Nord, dove le innovazioni teologiche e dottrinali avevano avuto più ampio sviluppo. Mentre tra congregazionalisti e metodisti del Nord era ben presto prevalsa l'ala progressista liberale, le chiese Battista e Presbiteriana, per motivi diversi, erano profondamente divise. La concezione individualistica della Chiesa, come associazione volontaria di individui che hanno sperimentato la conversione, e l'adesione a un calvinismo confessionale, caratterizzato dall'opposizione alla centralizzazione ecclesiastica e dalla vigorosa affermazione del diritto individuale alla libertà in teologia, aveva favorito tra i Battisti l'emergere di posizioni diverse, alcune delle quali decisamente liberali. Ricordiamo che Walter Rauschenbusch era pastore battista e svolse il suo insegnamento prevalentemente in una istituzione battista, il *Rochester Theological Seminary*, e che la *Divinity School* battista dell'Università di Chicago dopo il 1890 divenne uno dei bastioni del liberalismo teologico più radicale. Esistevano anche posizioni più moderate o decisamente tradizionaliste, come quelle di A. Strong, rettore di Rochester, e di Curtis Lee Laws, editore della rivista conservatrice *Watchman-Examiner* e inventore del termine Fondamentalismo. Fino a un certo punto queste posizioni diverse riuscirono a convivere, ma nei primi anni del '900 anche conservatori moderati come Strong, che non aveva mai sostenuto dottrine come l'inerranza biblica, iniziarono a essere fortemente allarmati dalla tendenza liberale ad abbandonare gli elementi base della dottrina cristiana; cominciarono a verificarsi le prime secessioni e nuovi seminari vennero fondati per contrastare la deriva liberale della scuola teologica di Chicago.

Diversa, e per certi aspetti opposta, era la situazione di Presbiteriani, che da sempre erano stati fautori di un maggior accentramento ecclesiale e di una più forte unità dottrinale. I simboli della tradizione presbiteriana, soprattutto di quella più conservatrice, legata agli immigrati scozzesi e irlandesi, erano la *Confessione di Fede* e il *Catechismo di Westminster*; la sua base intellettuale era una adesione strettissima alla filosofia scozzese del Senso Comune, che aveva il suo principale centro di irradiazione in America nel presbiteriano Princeton College, dove era stata "importata" dallo scozzese

John Witherspoon, rettore del college a partire dal 1768. In seguito, anche il Seminario di Princeton, fondato nel 1821, adottò completamente questa posizione.

«È difficile esagerare l'influenza [della filosofia del Senso Comune] sulla teologia di Princeton [...] A Princeton essa fu impiegata principalmente allo scopo di preservare intatta la classica dottrina protestante della *scriptura sola*»³⁰. In particolare, la concezione del *Common Sense* si adattava a giustificare filosoficamente la dottrina della “perspicuità” della scrittura, sostenuta dal teologo riformato del '600 Francesco Turretini, che era l'autorità seguita a Princeton in campo teologico ed esegetico³¹. L'idea che ogni semplice credente, ogni persona di buon senso, potesse comprendere la Scrittura da sé, senza la mediazione del magistero e della tradizione, veniva fondata sulla concezione gnoseologica del *Common Sense* e trovava la sua formalizzazione scientifica nella applicazione all'esegesi del “metodo baconiano”, induttivo e tassonomico, teorizzata dai teologi di Princeton, C. Hodge, A. Alexander e B.B. Warfield.

Questa concezione ricevette la sua espressione più consequenziale nella difesa della dottrina dell'*inerranza della Bibbia* sostenuta da A.A. Hodge e Warfield nel 1881: «Le Scritture non solo contengono, ma sono parola di Dio e perciò in tutti i loro elementi e in tutte le loro affermazioni sono assolutamente prive di errore e assolutamente vincolanti la fede e l'obbedienza degli uomini»³². Tale dottrina divenne oggetto di dispute interminabili all'interno della denominazione Presbiteriana, dispute che spesso culminavano in veri e propri processi formali, che si concludevano con l'espulsione degli “eretici” dalla Chiesa o dai seminari. Uno di questi processi, contro il teologo C.A. Briggs, portò alla rottura formale dello *Union Theological Seminary* di New York con la Chiesa Presbiteriana nel 1892.

Nel 1910 la *Presbyterian General Assembly* in risposta ad una serie di questioni sollevate da alcuni diplomati di *Union* adottò una dichiarazione di cinque punti indicanti le dottrine essenziali dell'ortodossia presbiteriana:

- 1) l'inerranza della Scrittura;
- 2) la nascita verginale di Cristo;
- 3) l'espiazione sostitutiva;

³⁰ *Ibid.*, 110.

³¹ Turretini, in polemica con la concezione cattolica, affermava che: «Le Scritture sono così perspicue [chiare] in ciò che riguarda la salvezza che possono essere comprese dai credenti senza l'aiuto esterno della tradizione orale o dell'autorità ecclesiastica». La medesima posizione era sostenuta da Charles Hodge di Princeton alla metà dell'800. Cfr. *ibid.*, 110-111.

³² *Ibid.*, 113.

- 4) la resurrezione corporale di Cristo;
- 5) l'autenticità dei miracoli.

Questi cinque punti, che inizialmente vennero indicati senza la pretesa di formulare un credo, divennero in seguito i “cinque punti del Fondamentalismo” – solitamente il contenuto del quarto punto venne modificato, per comprendere l'adesione al premillenarismo – le dottrine fondamentali, irrinunciabili, per le quali, come disse C.L. Laws, introducendo per primo la definizione di “fondamentalisti” nel 1920, alcuni tradizionalisti erano disposti a combattere³³.

Ben presto si formò una alleanza tra Presbiteriani più tradizionalisti e altri gruppi, seguaci delle dottrine di Keswick o Metodisti, che, pur su basi diverse da quelle della scuola di Princeton, erano incrollabilmente fedeli alla dottrina dell'inerranza biblica. Nel 1903 venne fondata la *Bible League of North America* la cui rivista, *The Bible Student and Teacher*, era pubblicata sotto la direzione di Presbiteriani conservatori, ma si avvaleva dei contributi di appartenenti al movimento dispensazionalista. Quando nel 1913 la rivista cambiò il nome in *Bible Champion* il suo comitato direttivo si era ampliato ed era passato nelle mani dei Metodisti, evidenziando ormai i contorni definiti di una coalizione fondamentalista, antimodernista, il cui scopo principale era «preservare la fede storica della Chiesa circa l'ispirazione divina e l'autorità della Bibbia come parola di Dio»³⁴.

e) The Fundamentals

Nel 1910 un ricco magnate del petrolio californiano, Lyman Stewart, concepì e finanziò la pubblicazione di una serie di testi intitolati *The Fundamentals. A Testimony to Truth*, dedicati alla difesa delle verità “fondamentali” delle fedi. Tra il 1910 e il 1915 vennero pubblicati 12 volumetti, alla cui preparazione parteciparono, sotto la direzione di A.C. Dixon, L. Meyer e R. Torrey, numerosi studiosi evangelici americani e inglesi, di orientamento conservatore. Lyman Stewart, insieme al fratello Milton, si impegnò inoltre affinché questi volumetti ricevessero la massima diffusione, distribuendone gratis circa tre milioni di copie tra i pastori, missionari, docenti e studiosi di teologia, segretari delle organizzazioni giovanili YMCA e YWCA, professori universitari, sovrintendenti delle Scuole domenicali, direttori di riviste e case editrici religiose.

³³ «Fundamentalists are those ready to do battle royal for the fundamentals» (*ibid.*, 159).

³⁴ *Ibid.*, 118.

Benché l'effetto immediato non sia stato pari alle energie profuse nel progetto, i *Fundamentals* ebbero a lungo termine un impatto importante, perché divennero il punto di riferimento simbolico del movimento fondamentalista. Quando il termine "Fondamentalismo" venne coniato nel 1920, immediatamente richiamò alla mente quell'ampio fronte di opposizione al modernismo che si era impegnato in questa impresa editoriale. Tale fronte rappresenta il movimento fondamentalista in una fase di transizione e sostanzialmente moderata; il suo nucleo era costituito da evangelici appartenenti al movimento di santità keswickiano e al dispensazionalismo, ma nell'ambito dei *Fundamentals* essi evitarono accuratamente gli aspetti più radicali e controversi delle loro posizioni, specialmente le tesi premil-lenariste, col chiaro intento di formare una coalizione conservatrice più ampia possibile.

L'interesse principale dei contributi ai *Fundamentals* era la difesa della fede: un terzo circa degli articoli era dedicato alla difesa della Scrittura contro le interpretazioni dell'Alta Critica; un altro terzo trattava di questioni teologiche tradizionali – apologetica, dottrina della Trinità, dottrina del peccato e della salvezza –; i restanti erano dedicati ad argomenti più pratici di "pastorale" evangelizzatrice e a testimonianze personali, con un accento particolare al tema della conversione. Le questioni politiche e sociali erano accuratamente evitate, e ciò sembra indicare che il vero punto di divisione rispetto alla teologia liberale non stava nella dimensione politico-sociale, ma in quella propriamente dottrinale. Anche il problema del rapporto tra la scienza e il cristianesimo, che appare centrale, è per lo più giocato sul terreno dell'esegesi biblica, nella rivendicazione dei presupposti e dei metodi corretti di un approccio critico all'interpretazione scritturale. In particolare, si insisteva sul fatto che le interpretazioni liberali si fondavano su una ipotesi o pregiudizio assolutamente non provato, non provabile e perciò non scientifico: il pregiudizio contro il soprannaturale e il miracoloso. Senza questo rifiuto a priori del soprannaturale la Scrittura si sarebbe sempre dimostrata compatibile con gli standard scientifici più elevati. Un aspetto che veniva molto sottolineato da diversi contributi a riguardo, in particolare da quelli di Warfield e del battista Edgar Young Mullins, era che la prova finale della verità della fede per il cristiano è la sua esperienza interiore. Mentre Warfield utilizzava ancora le categorie della filosofia del Senso Comune per giustificare questa posizione, Mullins adotta una prospettiva esplicitamente pragmatista. A testimoniare il fatto che le posizioni espresse nei *Fundamentals* sono ancora in una fase moderata e di mediazione rispetto al Fondamentalismo successivo, stanno le interpretazioni in alcuni

casi possibiliste e di apertura rispetto alle tesi evoluzioniste, ad esempio, quella di G.F. Wright.

f) *Cristianesimo e cultura*

Il decennio che precede la Prima Guerra Mondiale vede il tramonto definitivo dell'ideale dell'"America cristiana" tipico dell'establishment evangelico ottocentesco. Le visioni del rapporto tra cristianesimo e cultura americana, che caratterizzano la nascente coalizione antimodernista che darà origine al Fondamentalismo, sono ancora piuttosto diverse e contrastanti e queste diverse prospettive rimarranno sostanzialmente distanti anche in seguito.

Si possono individuare *grosso modo* quattro posizioni principali:

I) La prima è rappresentata da un piccolo gruppo di dispensazionalisti che portavano alle conseguenze estreme il pessimismo premillenarista. La loro posizione è quindi di rifiuto e di condanna della società e della cultura dell'epoca; il loro tema preferito è quello dei "segni dei tempi": il declino evidente della civiltà indica la prossimità della fine e la necessità di "separarsi" dal mondo e dalle chiese corrotte. Rappresentante tipico di questa posizione è Arno Gaebelein.

II) Anche il battista William B. Riley, che in questo periodo comincia a emergere come uno degli architetti del Fondamentalismo, parla di "segni dei tempi", ma la sua visione è più ottimistica e più vicina all'attivismo riformista del revivalismo ottocentesco: anche se la situazione è molto grave e si deteriora progressivamente, c'è ancora spazio per lottare. Questa posizione intermedia, che sottolinea la tensione tra cristianesimo e cultura, senza giungere al pessimismo estremo e separatista, si riflette nel giudizio rispetto al rapporto fede e ragione e all'educazione intellettuale formale di molti Istituti Biblici, soprattutto del più famoso, il *Moody Bible Institute*. Gli Istituti biblici sono una istituzione caratteristica dell'evangelismo, per la formazione di missionari ed evangelizzatori. La loro posizione era generalmente improntata a un moderato antintellettualismo, che svalutava certi aspetti dell'educazione teologica formale, senza però arrivare agli eccessi del rifiuto della ragione e dell'intelletto. Tali eccessi si troveranno invece perfettamente incarnati in una figura singolare, Billy Sunday, un presbiteriano del Midwest che per primo utilizzò a pieno regime nella sua predicazione tecniche "teatrali" e sensazionalistiche, popolari e improntate al più radicale e informale anti-intellettualismo, riscuotendo un successo enorme.

III) William Jennings Bryan rappresenta nel suo atteggiamento nei confronti della cultura un terzo segmento del movimento evangelico conservatore. Bryan è l'esponente tipico della coalizione evangelica dominante formatasi nella prima metà dell'800, nella quale gli ideali biblici della pietà cristiana andavano di pari passo con quelli della democrazia americana. Era una visione ottimistica, moralista, patriottica e progressista che credeva nel "destino" degli Stati Uniti come guida morale dell'umanità, e in qualche modo si riallacciava all'ideale puritano della costruzione di una civiltà cristiana. La difesa del Cristianesimo, come la concepiva Bryan, era fondamentalmente pragmatica e progressista. La sua visione era senza dubbio la più popolare e diffusa tra gli evangelici conservatori e, per molti aspetti, era vicina a quella di Billy Sunday che, nonostante il suo premillenarismo, non ebbe mai dubbi sul fatto che l'America fosse la civiltà cristiana per eccellenza. Sia Bryan che Sunday, in forme diverse, rappresentano la tradizione revivalista della *New School* presbiteriana, più marcatamente "americana", rispetto al tradizionalismo dottrinale della *Old School* legata a Princeton.

IV) In questo ambito, nella tradizione di C. Hodge e B.B. Warfield, si formò e operò John Gresham Machen (1881-1937), storico e studioso del Nuovo Testamento, senza dubbio la figura intellettualmente più interessante e solida dell'intero movimento fondamentalista. In un certo senso, la sua stessa collocazione all'interno del Fondamentalismo è problematica perché, a parte la sua posizione rigorosamente antimodernista, Machen fu certamente un fondamentalista atipico, almeno rispetto ai cliché popolari. Era un aristocratico del sud, colto, raffinato, alieno dal sentimentalismo revivalista; non fu mai un sostenitore del proibizionismo e neppure della crociata antievoluzionista. Dopo aver studiato alla Johns Hopkins, a Marburgo e a Gottinga, dove subì il fascino del pensiero del ritschliano W. Herrmann, Machen divenne professore al Seminario Teologico di Princeton. Nel 1929, in seguito a una mancata promozione nel seminario, dovuta principalmente alle sue prese di posizione intransigenti, abbandonò Princeton e fondò il *Westminster Theological Seminary* a Philadelphia. Negli anni successivi entrò in conflitto anche con la Chiesa Presbiteriana, che lo sospese dal ministero. Nel 1936 Machen con qualche migliaio di seguaci, fondò una denominazione indipendente, *The Orthodox Presbyterian Church*, il cui sviluppo fu decisamente bloccato dalla sua morte l'anno successivo. Machen, attraverso i suoi allievi, Harold Ockenga, Carl McIntire, Francis Schaeffer, esercitò un notevole influsso sul movimento evangelico successivo, sulla sua rinascita intellettuale e su figure come Billy Graham e Jerry Falwell. La posizione di Machen, come si è detto, era improntata a un anti-

modernismo solidamente argomentato dal punto di vista intellettuale. Nella sua opera principale *Christianity and Liberalism* (1923) egli sostiene che di fatto il liberalismo o modernismo rappresenta, rispetto al cristianesimo, «un tipo totalmente differente di fede religiosa, che ha effetti tanto più distruttivi sulla fede cristiana in quanto fa uso della terminologia tradizionale del cristianesimo»³⁵. Egli procede quindi ad attaccare i capisaldi della teologia liberale: l'immanentismo, il soggettivismo sentimentale che sostituisce la rivelazione oggettiva e storica, l'eliminazione del peccato nell'antropologia e l'ottimismo utopistico nella concezione della storia. La difesa della fede tradizionale si trova anche nelle altre opere: *The Origin of Paul's Religion* (1921), *The Meaning of Faith* (1925), *The Virgin Birth of Christ* (1930).

Per Machen la crisi della Chiesa nella cultura moderna ha le sue origini principalmente nella sfera intellettuale. L'impegno nelle attività pratiche, quali la missione e le opere sociali, pur importante, avrebbe portato risultati effimeri, se non si fosse fondato su una solida ricostruzione culturale, perciò il vero campo di battaglia per il cristiano, in un'epoca in cui il Vangelo è circondato da ostilità e indifferenza, sono le Università, perché sono le idee che «oggi sono oggetto di speculazione accademica, quelle che domani muovono gli eserciti e distruggono gli imperi»³⁶. Di fronte a questa crisi intellettuale, le due principali forme di risposta adottate dalla Chiesa erano per Machen ugualmente disastrose: la forma più pericolosa era sicuramente quella liberale, che propugnava la subordinazione del cristianesimo alla cultura moderna. Ma altrettanto pernicioso era l'atteggiamento di molti evangelici che pensavano di poter contrastare o semplicemente ignorare tale cultura, arroccandosi in un «cristianesimo puro». La soluzione di Machen era la «consacrazione della cultura»: «Anziché calpestare le arti e le scienze ed essere loro indifferenti, coltiviamole con tutto l'entusiasmo dei veri umanisti, ma allo stesso tempo consacriamole al servizio del nostro Dio». Il cristianesimo «deve pervadere non solo tutte le nazioni [attraverso le missioni], ma anche tutto il pensiero»³⁷. Questi ideali, che rappresentavano senza dubbio la tradizione Riformata nella sua espressione classica, divenivano sempre più difficili da realizzare, la stessa vicenda biografica di Machen ne è testimonianza: voleva conquistare il mondo della cultura, ma si ritrovò sempre più isolato, anche nella sua denominazione, emarginato in ambienti dell'evangelismo fondamentalista, che certamente non condividevano la sua visione ampia e lungimirante.

³⁵ Cit. in GIUSSANI, *Teologia protestante americana*, 150.

³⁶ Cit. in MARSDEN, *Fundamentalism*, 137.

³⁷ Cit. in *ibid.*, 137-138.

1.8. Gli anni cruciali (1917-1925)

a) Dopo il 1917

Gli anni tra il 1917 e il 1920 vedono una radicale trasformazione nel fronte degli evangelici conservatori. Mentre fino al 1917 la maggioranza dei conservatori si mantiene su posizioni sostanzialmente moderate, dopo il 1920 tale fronte è dominato dai fondamentalisti impegnati in una lotta senza quartiere contro il modernismo. Quali sono le cause di questa trasformazione da posizioni moderate alla militanza? Una prima spiegazione potrebbe essere il fatto che il liberalismo teologico stesso aveva sviluppato forme sempre più radicali, che provocarono la reazione allarmata dei conservatori, ma ultimamente il fattore che sembra essere stato decisivo per la nascita del Fondamentalismo è l'impatto della Prima Guerra Mondiale.

È interessante notare a questo proposito come prima della guerra gli evangelici conservatori non avessero posizioni politiche definite e unitarie; anche nei confronti dell'intervento nel conflitto c'era una varietà di opinioni: dal pacifismo di Bryan, che aveva rassegnato le dimissioni da segretario di Stato pur di non essere coinvolto nella politica interventista di Wilson, al patriottismo nazionalistico di Sunday, passando per la sostanziale indifferenza dei dispensazionalisti, che si limitavano a vedere nella guerra e poi nella Rivoluzione Russa i "segni dei tempi" preludenti l'imminente catastrofe. Anzi, in maniera abbastanza ironica, per un certo periodo i fondamentalisti furono accusati dai liberali come Shailer Mathews e Shirley Jackson Case di essere antipatriottici, traditori dell'America e addirittura al soldo dei tedeschi, per il loro atteggiamento freddo e distaccato nei confronti della guerra.

Probabilmente anche a causa di questi attacchi, i conservatori cominciarono a sviluppare una linea di difesa che, in seguito, risulterà significativa per comprendere l'impatto del conflitto sul Fondamentalismo: si sviluppò sempre più l'idea che il collasso della civiltà tedesca, il suo aggressivo militarismo, la barbarie, insomma, che veniva deprecata dai liberali, fossero il risultato della disfatta del cristianesimo e dei suoi ideali morali causata dalla nuova teologia liberale, dal razionalismo dell'Alta Critica biblica, dal naturalismo darwinista e dalla filosofia del superuomo nietzschiana.

«Queste idee e la crisi culturale che le aveva alimentate hanno rivoluzionato il Fondamentalismo. Più precisamente lo hanno creato (benché certamente non *ex nihilo*) nella sua forma classica. Fino alla Prima Guerra Mondiale erano presenti varie componenti del movimento, ma nel complesso esse non erano sufficienti a costituire un Fondamentalismo in senso pieno. Il problema culturale improvvisamente impresso al movimento [tradizionalista] una nuova dimensione e una nuova urgenza. Negli anni

'20 si insisteva continuamente sul fatto che la sostanza della controversia tra fondamentalisti e liberali non consisteva semplicemente in un dibattito teologico. [...] Si affermava che l'intero tenore morale della civiltà era in questione. L'evoluzionismo divenne un simbolo. [...] Gli americani avevano appena combattuto una guerra che poteva essere giustificata solo come una lotta tra la civiltà e la barbarie. La barbarie tedesca poteva essere spiegata come il risultato di una filosofia del superuomo evoluzionistica che affermava il diritto del più forte. La conclusione del ragionamento era chiara: la stessa cosa poteva accadere anche in America»³⁸.

Questa visione trasformò in maniera drammatica il movimento premillenarista: prima della guerra la maggior parte dei premillenaristi aveva mantenuto un atteggiamento distaccato e scettico nei confronti del futuro della civiltà. Verso la fine della guerra il loro intenso impegno antimodernista li pose in una posizione che faceva della sopravvivenza della civiltà la priorità assoluta. Questa posizione non faceva che accentuare il costante paradosso dei premillenaristi americani: in quanto premillenaristi dovevano affermare che non vi era alcuna speranza per la cultura, ma allo stesso tempo essi erano evangelici americani che vedevano nella ripresa dei principi cristiani l'unica speranza per la cultura. Quest'ultimo aspetto, a partire dalla metà del 1918, subì una accentuazione dovuta anche alla straordinaria pressione della propaganda nazionalistica e del sentimento patriottico esacerbati dalla guerra, che misero a tacere tutte le voci pacifiste. Significativa in questo senso è la posizione di William Bell Riley, esponente di spicco del movimento premillenarista, che era stato un acceso oppositore della guerra contro la Spagna. Allo scoppio della Prima Guerra Mondiale difese l'intervento americano e la necessità dei cristiani di ottemperare fedelmente ai loro doveri di cittadini, sulla base del concetto di "doppia cittadinanza". Tuttavia, in Riley rimase sempre una tensione che gli impedì di cadere negli eccessi nazionalistici alquanto grotteschi di Sunday. Pur avendo due figli in guerra, mantenne una posizione equilibrata, che sottolineava come il sacrificio e l'eroismo della nazione americana non potessero essere identificati tout-court con le virtù del vero cristiano. Neppure la democrazia poteva essere eretta a ideale assoluto, messianico, sostitutivo della redenzione portata da Cristo: «Make the world safe for democracy [is a sentiment with which] we have no controversy. But who will rise, and when will he come to make democracy safe for the world?»³⁹. Fu proprio Riley, d'altra parte, a teorizzare più di ogni altro il legame tra la crisi culturale della Germania e lo scoppio della guerra, nonché i pericoli che incombevano in questo senso

³⁸ *Ibid.*, 149.

³⁹ W. BELL RILEY, *The Gospel for War Times*, cit. in *ibid.*, 152.

anche sulla civiltà americana. Proprio per questo probabilmente egli assunse la leadership incontrastata del movimento fondamentalista; nel 1919 egli fu il principale organizzatore della *World's Christian Fundamentals Association*, una associazione che, a differenza di altri gruppi premillenaristi, esprimeva una preoccupazione centrale nei confronti di quelle che venivano indicate come le minacce più pericolose per la cultura americana: l'evoluzionismo e il modernismo. La percezione di queste minacce, alle quali ben presto, dopo la Rivoluzione Russa, si aggiunse anche il comunismo, alimentò il superpatriottismo fondamentalista.

«In questo modo un movimento che aveva sempre affermato che l'uomo non deve anzitutto la sua fedeltà ai re e alle nazioni e che fino al 1917 era stato sufficientemente apolitico da essere sospettato di connivenza con il nemico, divenne sufficientemente patriottico da fare della difesa della civiltà cristiana in America il suo obiettivo principale»⁴⁰.

b) *Fondamentalismo e crisi della cultura (1919-1920)*

Negli USA il periodo immediatamente successivo alla guerra fu caratterizzato da una atmosfera di crisi sociale, aggravata da scioperi e attentati. La reazione immediata fu il riorientarsi delle enormi forze emozionali scatenate dal patriottismo del tempo di guerra contro un nuovo "nemico" straniero: il comunismo bolscevico. È il periodo della cosiddetta "*Red Scare*".

Gli avvenimenti della politica internazionale e interna venivano interpretati dai premillenaristi secondo lo schema consueto dei segni dei tempi e la diffusa sensazione di crisi accentuava l'impressione che la fine, o per lo meno una svolta radicale nella storia della salvezza, fosse imminente. In diverse città americane a partire da Filadelfia nel 1919 si tennero i primi congressi della *World's Christian Fundamentals Association*, la cui base era chiaramente il premillenarismo dispensazionalista; mentre solo pochi anni prima la pubblicazione di *The Fundamentals*, malgrado le energie profuse, non aveva avuto grande risonanza, queste riunioni richiamarono una grande folla e furono la scintilla che scatenò un movimento di portata nazionale.

Nel 1920 nell'ambito della *Northern Baptist Convention* venne stilato un formale manifesto di protesta contro il modernismo; tra i centocinquantaquattro firmatari vi era anche C.L. Laws editore della rivista *The Watchman Examiner*, che in questa occasione coniò il termine "fondamentalista". Come suggerisce l'uso del termine, la preoccupazione principale di Laws e compagni in questo periodo è ancora di carattere prettamente dottrinale: il problema non era politico-sociale, era la diffusione di una falsa dottrina. Le

⁴⁰ *Ibid.*, 152.

condizioni politico-sociali del periodo successivo alla guerra hanno semmai contribuito a intensificare la reazione dei fondamentalisti, ma non bisogna mai dimenticare che per i fondamentalisti la questione “fondamentale” era di natura teologica.

Tuttavia, la preoccupazione dottrinale e teologica si rifletteva anche in altri campi della cultura nazionale e, in particolare, nel campo dell’educazione e della scuola, che divennero uno degli ambiti privilegiati degli attacchi del Fondamentalismo.

Il senso di crisi sociale dei primi anni Venti portò in primo piano anche un nuovo tipo di leader fondamentalista: il riformatore morale. William B. Riley e William J. Bryan sono esempi classici di questo modello, anche se colui che si avvicina maggiormente a rappresentare l’idealtipo del fondamentalista come riformatore morale è John Roach Straton, pastore battista di New York. I duri attacchi di Straton contro i vizi e la corruzione della grande città più di ogni altra cosa favorirono l’identificazione del Fondamentalismo con l’idea popolare della tradizione puritana come moralmente repressiva. Ma non bisogna dimenticare che i feroci attacchi di Straton contro l’immoralità erano dettati dalla preoccupazione che la cultura americana stesse perdendo progressivamente le sue fondamentali caratteristiche di civiltà biblica. Questo era il problema centrale che collega direttamente Straton alla causa antimodernista del Fondamentalismo: la battaglia per la Bibbia era una battaglia per la civiltà.

c) L’offensiva fondamentalista su due fronti (1920-1921)

Tra il 1920 e il 1925 il Fondamentalismo prese la forma di un movimento a sé stante, distinto dai suoi antecedenti e rappresentante una realtà che era più della somma dei diversi sottomovimenti che lo sostenevano. Tale movimento si impegnò soprattutto su due fronti: all’interno delle principali denominazioni i fondamentalisti combatterono coloro che negavano o tolleravano la negazione delle dottrine fondamentali della fede tradizionale; nel contesto più ampio della cultura americana in generale lottarono per impedire l’insegnamento delle teorie evoluzioniste nelle scuole pubbliche. Intorno al 1925 i fondamentalisti sembravano sul punto di vincere la loro battaglia sia all’interno delle chiese che nella scuola, ma proprio allora la maggioranza degli aderenti al movimento esitò a seguire i più radicali lungo una strada che non tollerava alcun compromesso; questo determinò la crisi del Fondamentalismo. Tra il 1920 e il 1925 il Fondamentalismo rappresentava una coalizione di conservatori ampia e influente a livello nazionale; dopo il 1925 era composta da minoranze meno flessibili e più isolate, che spesso tendevano a ritirarsi nel separatismo settario.

Le problematiche che contribuirono a plasmare il Fondamentalismo in questo quinquennio critico furono oggetto di aspre controversie di carattere prettamente ecclesiastico e dottrinale, benché mai completamente scisse dal più ampio contesto culturale del movimento antievoluzionista. Tali controversie si verificarono soprattutto nelle denominazioni Presbiteriana e Battista del Nord, perché in queste denominazioni esisteva una spaccatura profonda tra due fazioni, modernista e tradizionalista, che si fronteggiavano con forze pressoché uguali. In altre denominazioni o i modernisti avevano già completamente conquistato il campo – tra i Congregazionalisti, ad esempio – o, come tra i Battisti del sud, dominavano completamente i tradizionalisti.

Alle spaccature che fomentavano la lotta interna nelle denominazioni, corrispondeva, d'altro canto, una rinnovata sensibilità per la solidarietà interdenominazionale tra le diverse chiese protestanti, che era notevolmente cresciuta durante la guerra. Questo impulso all'unità interdenominazionale era fortemente avvertito in campo liberale, ma anche tra i tradizionalisti cominciò a farsi strada, proprio in funzione antimodernista, e senza dubbio favorì il compattarsi del Fondamentalismo, sia dentro le denominazioni, che a livello interdenominazionale.

L'opera missionaria fu un altro fattore cruciale nell'emergere del Fondamentalismo e restò a lungo uno dei punti caldi maggiormente dibattuti sia tra i Presbiteriani sia tra i Battisti. I conservatori e i dispensazionalisti erano particolarmente forti nel campo delle missioni e le missioni erano sempre state un fattore di unità molto importante tra i revivalisti e i conservatori evangelici di diverso tipo. D'altra parte, le implicazioni della concezione liberale, tendenzialmente pluralista, quando non esplicitamente relativista, in ambito missionario erano particolarmente evidenti e controverse. Per i conservatori il liberalismo, suggerendo l'idea che Dio potesse rivelarsi in tutte le religioni, minacciava la nozione stessa di missione cristiana e dell'opera evangelizzatrice per la salvezza delle anime. Per questa ragione, anche il campo missionario rappresentò un fattore decisivo nel costituirsi del Fondamentalismo come movimento interdenominazionale.

Tra il 1920 e il 1921, mentre nelle denominazioni infuriavano le controversie di carattere dottrinale, i fondamentalisti cominciarono a muoversi su un nuovo fronte, assumendo la battaglia contro l'evoluzionismo come la bandiera della lotta per la Bibbia e la salvezza della civiltà cristiana. Questo tema, che da tempo era tra le preoccupazioni dei tradizionalisti, divenne centrale quando W.J. Bryan ne fece l'oggetto della sua ennesima crociata, dandogli così enorme visibilità a livello nazionale. Bryan utilizzava contro il darwinismo argomenti che non erano nuovi, dalla applicazione del vec-

chio schema baconiano, per cui esso, in quanto mera ipotesi, non poteva essere identificato con la vera scienza, all'accusa di essere alla radice della visione brutalmente materialista e competitiva che aveva causato il crollo della cultura tedesca. Bryan però adoperò tutto il peso del suo prestigio e della sua retorica per estirpare questa "malattia" dalla società americana, in particolare dal sistema scolastico, galvanizzando l'attenzione dei fondamentalisti. L'evoluzionismo divenne così un simbolo potente di tutto quanto di male e di anticristiano la cultura moderna aveva prodotto. Bisogna notare che, per quanto i tradizionalisti abbiano seguito Bryan con entusiasmo, il darwinismo non divenne mai un problema o il problema principale nelle controversie dottrinali delle varie denominazioni. L'antievolutionismo, ad esempio, solitamente non compariva nella lista delle dottrine fondamentali che servivano come test dell'ortodossia. Nonostante ciò, l'antievolutionismo divenne in breve il maggior collante del Fondamentalismo interdenominazionale, particolarmente sostenuto dai premillenaristi della *World's Fundamentals Association*, che tentarono a più riprese di coinvolgere Bryan nelle loro attività, benché egli non ne condividesse la dottrina di base, cioè il dispensazionalismo.

«L'escalation vertiginosa della posizione antievolutionista, che era strettamente connessa all'idea, sviluppatasi in seguito alla Prima Guerra Mondiale, della necessità di salvare la civiltà dalla teologia [liberale] tedesca e dalla filosofia tedesca del superuomo, trasformò radicalmente il carattere del movimento fondamentalista, specialmente della corrente premillenarista, che pose al centro delle sue preoccupazioni la questione politico-sociale. Questa trasformazione implicò un grandissimo aumento di popolarità: il movimento antievolutionista divenne una moda nazionale. Sia il movimento premillenarista che il Fondamentalismo denominazionale [dottrinale] erano stati per lo più fenomeni confinati negli stati del nord, ma l'antievolutionismo dilagò nel sud e trovò un nuovo serbatoio di adesione [al Fondamentalismo] nelle aree rurali di tutto il paese. Moltissime persone che avevano scarso interesse o nessun interesse per le questioni dottrinali che preoccupavano i fondamentalisti, furono coinvolte nella campagna per eliminare il darwinismo dalle scuole americane. [...] Avendo finalmente attratto l'attenzione dei mass media, ormai sempre più influenti, [i leader premillenaristi del Fondamentalismo] pensarono di aver trovato la chiave di un successo a lungo cercato. Più intuivano che esisteva una massa disposta ad ascoltare il messaggio dei pericoli sociali inerenti all'evoluzionismo, più tale messaggio diventava centrale. Solo pochi anni prima sembravano destinati a diventare una setta, isolata e vagamente sospettata di essere an-

tiamericana. Improvvisamente apparivano in una nuova luce, come profeti al centro di un movimento di riforma nazionale»⁴¹.

d) *L'attacco decisivo contro i liberali (1922-1923)*

Il crescere del consenso popolare nei confronti del Fondamentalismo poneva gli esponenti del movimento nella posizione ottimale per sferrare il colpo di grazia contro i liberali all'interno delle denominazioni, esigendo la totale fedeltà alle dottrine tradizionali e soprattutto alla Bibbia. Nelle denominazioni in cui esistevano maggiori divisioni per un certo periodo sembrò inevitabile lo scisma e l'espulsione dell'ala liberale.

La controffensiva liberale non si fece attendere: nel 1922 il famoso predicatore liberale battista Harry Emerson Fosdyck pronunciò un sermone dal titolo "*Shall the Fundamentalists Win?*" che ebbe grande risonanza sulla stampa nazionale. A differenza di molti altri liberali, che avevano tentato di liquidare il problema classificando il Fondamentalismo come fanatismo, Fosdyck si mostra ben informato sulla natura del movimento, pur commettendo l'errore, che in seguito si tramanderà nella maggior parte delle interpretazioni, di identificarlo tout-court con il premillennarismo dispensazionalista. Fosdyck cita solo *en passant* il problema dell'evoluzionismo e si concentra invece sulle questioni dottrinali, ma la sua mossa principale, che in seguito si mostrerà la vera carta vincente dei liberali, è l'appello alla tolleranza reciproca. Infatti, già in questo periodo in cui il Fondamentalismo è fortissimo, nella Convenzione Battista del '22 i tentativi dei radicali come Riley di estromettere definitivamente i liberali vennero bloccati dai più moderati come lo stesso Laws. Il fronte conservatore cominciava a spaccarsi.

Nell'ambito della Chiesa Presbiteriana, l'esternazione di Fosdyck aveva offerto l'occasione per l'iniziativa dei fondamentalisti; infatti, Fosdyck, pur essendo battista, era pastore associato nella Prima Chiesa Presbiteriana di New York. Immediatamente i conservatori chiesero che l'Assemblea Generale prendesse i provvedimenti necessari per condannare Fosdyck e assicurare che in futuro le posizioni del presbiterio di New York e la predicazione nella Prima Chiesa si conformassero all'ortodossia. In risposta a Fosdyck, C. Macartney di Filadelfia, anch'egli famoso predicatore, pronunciò il sermone "*Shall Unbelief Win?*". Queste reazioni dei fondamentalisti provocarono un clima di polemica incandescente nella Chiesa Presbiteriana e qui, a differenza della Convenzione Battista, le posizioni intransigenti sembrarono prevalere.

⁴¹ *Ibid.*, 170.

Ancor più decisiva fu la presa di posizione di Machen con la pubblicazione nel 1923 di *Christianity and Liberalism*, un'opera della quale neppure gli avversari potevano negare il valore. La sua principale obiezione al liberalismo è che esso non è più cristianesimo. Se il cristianesimo non si basa sul fatto che Cristo è morto per redimere i peccatori ed è resuscitato, allora il Vangelo non ha più senso e la religiosità così spogliata dei suoi caratteri storici e neotestamentari non è che una pura fede pagana nell'umanità. La conseguenza logica e corretta di una simile posizione per Machen è una sola: i liberali devono riconoscere questo fatto e lasciare la Chiesa, fondare un altro tipo di istituzione, la separazione è necessaria e inevitabile. Questa argomentazione si impose per breve tempo come la soluzione più logica, persino il periodico liberale *Christian Century* e la stampa laica, naturale alleata dei liberali, dovettero riconoscere che quella prospettata da Machen era la soluzione più corretta e plausibile: Machen, ammisero, non intendeva impedire ai liberali di pensare ciò che volevano, solo chiedeva che fossero coerenti con le loro idee e "da veri gentiluomini" abbandonassero le denominazioni d'origine e ne fondassero di nuove, basate sulle loro idee. In ogni caso, per la prima volta, lo stesso *Christian Century* riconosceva che la questione non riguardava problemi secondari, sollevati dalle fisime degli estremisti, ma implicava la natura stessa della fede cristiana. Eppure, fu proprio il timore per le conseguenze della soluzione prospettata da Machen, lo scisma, la rottura dell'unità nelle Chiese, ciò che bloccò la maggioranza moderata dei conservatori e determinò alla fine la crisi del Fondamentalismo.

e) *Lo stallo dell'offensiva e la disfatta (1924-1925)*

Benché i liberali ammettessero ormai che la controversia con i fondamentalisti verteva su questioni molto serie, erano tutt'altro che disposti a cedere senza difendersi.

La risposta a Machen si concretizzò nel 1924 nel testo di Shailer Mathews, decano dell'Università di Chicago, *The Faith of Modernism*. Mathews vi definisce il modernismo come «l'uso del metodo scientifico, storico e sociale nella comprensione e nell'applicazione del cristianesimo evangelico»⁴². Il presupposto sotteso dal pensiero di Mathews, così come dalla maggior parte del pensiero scientifico dell'epoca, è che le idee e le credenze non sono rappresentazioni della realtà, ma prodotti della mente plasmati da sviluppi naturali evolutivi e culturali. Così, la religione non si fonda su una conoscenza oggettiva di Dio, ma è meglio compresa nei ter-

⁴² Cit. in *ibid.*, 176.

mini di uno sviluppo storico e sociale. La conoscenza che i cristiani hanno del Dio che agisce nella storia è inevitabilmente mediata dall'esperienza umana, che cambia e si evolve con l'evolversi della società. L'esperienza religiosa umana fornisce i dati per lo studio scientifico della religione. La Bibbia non è, perciò, sorgente di una conoscenza di Dio, espressa in fatti e proposizioni vere, ma è la registrazione fedele di un'esperienza di Dio in costante sviluppo, che nutre la fede. In modo simile le dottrine della Chiesa sono il prodotto dell'esperienza religiosa di un gruppo sociale. Il cristianesimo non si identifica con una serie di dottrine, ma con la concreta vita religiosa della comunità; compito del modernismo è incrementare questo processo di esperienza di Dio sempre crescente. Mathews interpretava il conflitto con il Fondamentalismo, in piena coerenza con la visione per cui la fede è sempre il prodotto di circostanze sociali umane, come lo scontro tra due mentalità sociali: le dottrine dei conservatori erano il prodotto di un'era superata. Il cristianesimo, afferma Mathews, non è dottrina, ma vita, «un movimento morale e spirituale, nato dall'esperienza di Dio conosciuto attraverso Gesù Cristo come salvatore»⁴³.

Il vero test della fede, pertanto, è di carattere pragmatico, cioè sta nella capacità del cristianesimo di rispondere ai bisogni umani e sociali. Il cristianesimo si identifica con questa visione della religione come esperienza e moralità; il cuore dell'impulso modernista è l'idea che Dio sia immanente al mondo e si riveli attraverso lo sviluppo della cultura e della società.

La rottura tra queste posizioni e quelle dei tradizionalisti non poteva essere più netta, persino la comunicazione tra le due risultava impossibile, come testimonia il dibattito a distanza tra Machen e Mathews, che nelle loro opere principali si contrappongono senza neppure mai citarsi l'un l'altro.

Nel periodo in cui il Fondamentalismo si impose sulla scena americana riuscì ad attrarre nella sua orbita i conservatori di diverse denominazioni, che solo tangenzialmente dividevano interessi e preoccupazioni dei fondamentalisti. Tra i "Discepoli di Cristo", ad esempio, benché l'opposizione al modernismo fosse forte come tra Battisti e Presbiteriani, le controversie tra conservatori e progressisti si concentrarono principalmente sull'osservanza di alcune tradizioni specifiche della comunità, come il battesimo per immersione. Anche in questo caso l'esito inevitabile sembrò quello dello scisma e, benché la separazione formale venisse alla fine evitata, di fatto, nell'ambito della struttura denominazionale piuttosto libera dei Discepoli, si crearono due gruppi distinti.

⁴³ Cfr. *ibid.*, 177.

Nella Chiesa Episcopale la reazione dei conservatori fu guidata dal vescovo William Manning, che pur essendo un oppositore netto del liberalismo, non condivideva le posizioni dei fondamentalisti riguardo alle teorie evoluzionistiche e all'interpretazione della Bibbia. Nel novembre del 1923 la *House of Bishops* episcopaliana emanò una lettera pastorale in cui si richiedeva, come prerequisito per l'ordinazione, l'adesione alle dottrine tradizionali sulla nascita verginale di Cristo e sulla sua resurrezione corporale e ad altri articoli del Credo degli Apostoli. Nel 1925 il vescovo William Brown, un liberale radicale nelle questioni teologiche e sociali, venne sospeso dal ministero.

La Chiesa Metodista del nord aveva tra i suoi esponenti alcuni fondamentalisti veri e propri; al culmine della controversia essi intrapresero azioni per eliminare i liberali, ma il metodismo era troppo poco orientato verso le rigorose definizioni dottrinali perché le polemiche dei fondamentalisti avessero un grande impatto. Questo era ancor più evidente tra i metodisti del sud.

Nel sud, infatti, il conservatorismo religioso era strettamente legato non tanto a questioni dottrinali, ma alla preservazione di un particolare stile di vita, in cui l'evangelismo era ancora virtualmente l'establishment dominante. Fino agli anni '20, pertanto, il Fondamentalismo si era sviluppato come fenomeno peculiare del nord, anche se le controversie nelle denominazioni Presbiteriana e Battista del nord avevano messo sul chi vive i conservatori del sud, soprattutto per quel che riguardava i pericoli dell'evoluzionismo, da sempre considerato il simbolo della corruzione della modernità.

Negli anni tra il 1924 e il 1925 il teatro principale della controversia fondamentalista furono, dunque, le Chiese Presbiteriana e Battista del nord, dove la controffensiva liberale, malgrado i tentativi di Mathews di dimostrare che il liberalismo rappresentava una forma superiore di cristianesimo, non sembrava trovare spazio. Molto più efficace della difesa dottrinale si dimostrò in realtà l'appello alla radicata tradizione americana della tolleranza.

«Nella maggior parte delle chiese americane questo ideale, almeno in teoria, era considerato quasi sacro»⁴⁴. Ad esso fecero appello i liberali nel tentativo di guadagnare l'appoggio di una maggioranza che, per quanto di tendenze conservatrici, era indecisa e spaventata dagli eccessi dei più intransigenti. In questo modo il fronte fondamentalista cominciò a cedere. Solo i militanti più estremisti si mantennero fedeli alla linea per cui, se i liberali non avessero receduto dalle loro posizioni, le chiese dovevano ricorrere alla separazione. Questa contromanovra dei liberali si dimostrò alla fine

⁴⁴ *Ibid.*, 180.

vincente sia tra i Presbiteriani – dove la questione sollevata dall’espulsione di Fosdick venne risolta con un compromesso (gli fu chiesto di aderire ufficialmente al presbiterianesimo e questo lo costrinse a dare “liberamente” le dimissioni dal suo ministero nel presbiterio di New York) e nell’Assemblea Generale, malgrado l’opposizione di Machen, prevalsero le posizioni moderate e conciliatorie di Charles Erdman – sia tra i Battisti – dove i tentativi dei radicali, come Riley e T.T. Shields di imporre alla Convenzione test dottrinali formali, naufragarono contro le misure prudenti e ireniste dei moderati, come J.W. Brougher e J.C. Masee, che anteponevano alle preoccupazioni per la purezza dottrinale quelle della missione evangelizzatrice, “*soul-winning*”, nella tradizione di Moody. «Forse fu proprio il conflitto tra questi due orientamenti opposti – la lotta contro l’apostasia da una parte e la conversione delle anime dall’altra – che trattenne molti potenziali fondamentalisti da una piena identificazione con lo stile dei fondamentalisti. Il Fondamentalismo, come coalizione antimodernista, era sempre comunque parte di una più ampia tradizione evangelica. Anche tra i fondamentalisti più militanti la vigilanza dottrinale esclusivista si fondeva con l’accento *soul winning* o missionario»⁴⁵.

f) *Epilogo: declino, trasformazione e rinascita del Fondamentalismo (1925-1940)*

Mentre nelle denominazioni le controversie dottrinali vedevano ovunque prevalere i moderati, fautori dell’unità a costo del compromesso, sul fronte più ampio della cultura americana il Fondamentalismo subì una sconfitta clamorosa in occasione del processo Scopes, celebrato a Dayton nel Tennessee nell’estate del 1925 e rimasto famoso come il “*monkey trial*”. Questo episodio, che W.J. Bryan tentò di sfruttare per sferrare il colpo di grazia all’evoluzionismo darwiniano, si trasformò in una disfatta del Fondamentalismo, la cui immagine risultò definitivamente compromessa e consegnata alle interpretazioni caricaturali dei suoi avversari. Per i liberali come Shailer Mathews il Fondamentalismo era una forma di reazione bigotta e oscurantista, legata alle condizioni sociali di un’America arcaicamente agraria e ignorante, che si rifiutava di mettersi al passo con il progresso sociale e culturale. Lo stesso scenario in cui si svolse il processo, una piccola città montana del sud, sembrò la conferma più eclatante di questa interpretazione, che giocava tutto sullo scontro tra due mondi, rurale e urbano: «Dayton superò qualsiasi rappresentazione romanzesca nell’inscenare il dramma

⁴⁵ *Ibid.*, 181.

dell'ultimo simbolico atto di resistenza dell'America del diciannovesimo secolo contro il ventesimo secolo»⁴⁶.

A partire dal 1923 alcuni stati del sud avevano adottato diverse forme di legislazione anti-evoluzionista; la legge emanata in Tennessee nella primavera del 1925 era la più severa: proibiva l'insegnamento del darwinismo nelle scuole pubbliche. Immediatamente questo provvedimento fu sfidato da un insegnante di biologia di Dayton, John Scopes, che dovette affrontare un processo nel luglio del 1925. In sua difesa la Lega Americana per i Diritti Civili presentò tre degli avvocati più famosi dell'epoca, tra cui Clarence Darrow, mentre William Jennings Bryan si offrì volontario per sostenere l'accusa. Scopes fu dapprima condannato e poi prosciolto grazie a un cavillo legale. Bryan, che era un abile politico e oratore, senza però alcuna esperienza di dibattimento processuale, fu praticamente messo con le spalle al muro da Darrow, che coprì di ridicolo lui e le sue convinzioni bibliche letteralistiche. La stampa nazionale seguì avidamente il processo e famosi giornalisti di ispirazione liberale e laicista come H.L. Mencken non esitarono a utilizzare contro Bryan e i suoi sostenitori le armi della satira, della derisione e della caricatura. Neppure la morte di Bryan, avvenuta improvvisamente pochi giorni dopo la conclusione del processo, fermò l'ondata di fango che venne rovesciata su di lui.

L'immagine del Fondamentalismo che emergeva dalle rappresentazioni caricaturali di Mencken aveva alcune nuove caratteristiche, che da quel momento in poi lo avrebbero accompagnato. Anzitutto il suo significato si era notevolmente ampliato: Fondamentalismo ora stava a indicare qualsiasi aspetto del Protestantismo americano rurale o provinciale. Cessava quindi di riferirsi a gruppi definiti con specifiche tradizioni protestanti e con una opposizione organizzata al modernismo. C'era senza dubbio una giustificazione per questo uso amplificato del termine: la grande popolarità del Fondamentalismo negli anni '20 aveva attirato nella sua orbita, come si è detto, molti più gruppi e individui di quanti ne avesse compresi originariamente. Inoltre, effettivamente per un certo periodo il Fondamentalismo era diventato il catalizzatore di una reale ostilità del mondo rurale americano tradizionalista verso la cultura moderna e l'establishment intellettuale laicista. Questo elemento rurale non era del tutto estraneo al Fondamentalismo originario, soprattutto alla sua componente revivalistica, ma esso non aveva mai costituito il suo aspetto più determinante. Come si è visto, il Fondamentalismo era stato alle sue origini un fenomeno caratteristico degli ambienti urbani del nord est e neppure gli osservatori che avevano cercato di interpretarlo secondo categorie sociologiche avevano potuto spiegarlo

⁴⁶ *Ibid.*, 185.

come l'espressione di uno scontro tra il mondo rurale, retrivo e conservatore e quello urbano, intellettuale e progressista.

La seconda conseguenza delle rappresentazioni caricaturali fu l'etichetta di oscurantismo ignorante e antintellettualista che da quel momento in poi venne applicata al Fondamentalismo. L'immagine di un movimento che si era formato in parte negli ambienti accademici di Princeton e aveva avuto tra i suoi sostenitori grandi intellettuali come Machen, venne completamente screditata, niente di quanto affermava poteva ormai essere preso sul serio. Significativa a questo proposito è la rappresentazione che lo scrittore Sinclair Lewis dà del Fondamentalismo nella novella *Elmer Gantry* (1927). Gantry, che in maniera abbastanza palese raffigura il predicatore fondamentalista John Roach Straton, è un ciarlatano che usa la retorica fondamentalista perché non è abbastanza intelligente per comprendere il senso del liberalismo e perché essa si adatta alle sue campagne per promuovere una morale repressiva. Va detto che l'atteggiamento dei fondamentalisti, soprattutto nei due anni successivi al 1925, si prestò troppo spesso ad avalare questa immagine caricaturale di fanatismo rozzo e paranoico. Molti dei leaders del movimento si abbandonarono a farneticazioni di complotti, si trovarono coinvolti in polemiche meschine e in veri e propri scandali. Anche coloro che erano ancora disposti a riconoscere che il Fondamentalismo aveva sollevato importanti questioni circa la natura della cultura moderna e che opere come *Christianity and Liberalism* di Machen avevano un grande spessore intellettuale, ad esempio Walter Lippman, erano però disgustati dai suoi atteggiamenti estremisti e intolleranti, che lo spingevano sempre più ai margini della società e lo predisponavano a coinvolgimenti con le frange violente come il Ku Klux Klan. Prima del 1925 il Fondamentalismo aveva suscitato rispetto anche tra gli avversari, dopo il 1925 era così screditato e ridicolizzato che anche i conservatori che lo avevano appoggiato preferivano dissociarsi da esso.

Questo sviluppo ebbe inevitabili ripercussioni anche nelle denominazioni dove il Fondamentalismo aveva guadagnato maggior terreno: i fondamentalisti si ritrovarono in breve a essere una minoranza la cui unica alternativa per sopravvivere era la fuoriuscita dall'ambito delle chiese, la separazione settaria. Tra i Presbiteriani, emblematica è la vicenda di John G. Machen, che dapprima dovette lasciare il seminario di Princeton (1929) e poi addirittura la Chiesa Presbiteriana, per fondare una nuova denominazione (1936). La maggioranza dei conservatori, tuttavia, preferì abbandonare il Fondamentalismo piuttosto che abbracciare la prospettiva della separazione. Anche tra i Battisti la *Baptist Bible Union*, una associazione che raccoglieva i fondamentalisti, nel 1932 mutò il nome in *General Association*

of *Regular Baptists* e costituì una nuova piccola denominazione. Anche qui, molti dei leader premillenaristi si rifiutarono di imboccare la strada della separazione e preferirono continuare la loro lotta nell'ambito della denominazione, primo fra tutti, William Bell Riley, che continuò nei suoi tentativi di controllare la denominazione battista almeno fino agli anni '40; solo nel 1947, poco prima di morire, rassegnò le dimissioni dalla *Northern Baptist Convention*. Retrospectivamente, la sua iniziativa destinata ad avere maggior futuro fu la nomina a suo successore come rettore della Northwestern School di Minneapolis del giovane Billy Graham, che avrebbe proseguito la sua opera e sarebbe diventato il maggior protagonista della rinascita del Fondamentalismo non-separatista o neoevangelismo.

A partire dagli anni '30 il Fondamentalismo entra in una nuova fase: benché fosse ormai in pieno declino come fenomeno di massa con notevole rilevanza pubblica, esso non era destinato a scomparire, anzi stava mettendo radici profonde in altre aree, apparentemente meno importanti, ma estremamente promettenti sul lungo periodo. Il fallimento del tentativo di espellere i liberali dalle denominazioni convinse i suoi leaders della necessità di impegnarsi in un'opera capillare di evangelizzazione nelle congregazioni locali e in agenzie indipendenti, come le Scuole Bibliche e le organizzazioni missionarie. Pastori locali, spesso più o meno formalmente indipendenti dalle principali denominazioni, costruirono veri e propri "imperi fondamentalisti", che sfruttavano appieno le possibilità offerte dalla tipica idea americana della religione come libera impresa. La radio, particolarmente adatta come mezzo di comunicazione dello stile revivalista, diede nuovo impeto al movimento. Le Scuole Bibliche fiorirono dovunque; negli anni '30, gli anni della Grande Depressione, ne furono fondate ventisei; diverse università e istituti superiori di studio, come il *Dallas Theological Seminary*, la *Bob Jones University*, *Wheaton College* e una rete di istituzioni simili, divennero centri propulsori del movimento. La circolazione di pubblicazioni fondamentaliste aumentò costantemente; conferenze bibliche estive e altre organizzazioni giovanili attrassero molti giovani. In generale, mentre il Protestantismo americano negli anni '30 languiva, i gruppi fondamentalisti o tendenzialmente conservatori conobbero un incremento. Come ha osservato Joel Carpenter, questa resistenza e crescita del Fondamentalismo si può spiegare col fatto che esso ha giocato presso il popolo un ruolo simile a quello della neo-ortodossia presso gli intellettuali, ha cioè offerto alle persone comuni una critica convincente della società moderna⁴⁷.

Nelle denominazioni, il Fondamentalismo ebbe un nuovo impatto soprattutto in quei gruppi che non avevano mai avuto una posizione centrale

⁴⁷ Cit. *ibid.*, 194.

nella vita religiosa americana. La *Southern Baptist Convention* che negli anni '20 aveva manifestato una sostanziale affinità con il Fondamentalismo, nei successivi quindici anni aumentò di circa un milione e mezzo il numero dei suoi membri, contemporaneamente, sempre nell'ambito della stessa denominazione, i gruppi separatisti esplicitamente fondamentalisti conobbero un grande incremento. Il Fondamentalismo cominciò ad assumere un carattere sempre più sudista e figure come Bob Jones e John R. Rice stabilirono i loro quartier generali nel sud. I gruppi di santità e pentecostali furono sempre più attratti nell'orbita del Fondamentalismo, così come le chiese di immigrati, che persero la loro caratteristica identità etnica e si americanizzarono proprio partecipando al movimento fondamentalista. Altre sette più antiche come i Quaccheri e i Mennoniti furono influenzate dal Fondamentalismo e nel loro ambito si formarono nuovi gruppi come i Mennoniti Evangelici e gli Amici Evangelici (*Società degli Amici* è la denominazione propria dei Quaccheri).

In generale si può dire dunque che il movimento assunse negli anni '30 tre forme principali:

- Numerosi gruppi all'interno delle principali denominazioni si identificarono con la tradizione fondamentalista, pur avendo abbandonato la speranza di escludere il modernismo.
- Vi furono considerevoli influssi fondamentalisti al di fuori della tradizionale struttura religiosa dominante nella cultura americana, ma in denominazioni che non erano puramente fondamentaliste. Soprattutto nel sud, nel movimento pentecostale e nelle denominazioni di immigrati le tradizioni pietistiche vennero spesso rimodellate dall'influsso e dall'esempio del Fondamentalismo.
- Infine, alcuni dei fondamentalisti più estremisti si separarono formando gruppi distinti all'interno delle loro denominazioni o nuove chiese indipendenti. Si trattava soprattutto di dispensazionalisti per cui la separazione settaria era un articolo di fede. Verso il 1960 quest'ala del movimento era l'unica a mantenere il nome di Fondamentalismo.

La maggioranza dei gruppi che erano stati toccati dall'esperienza fondamentalista degli anni '20 ricostituì una nuova coalizione post-fondamentalista, che si riconosceva nella definizione di "neo-evangelica"; benché essa abbia ripudiato il Fondamentalismo nelle sue implicazioni estreme ed esclusiviste, fondamentalismo rimane un termine appropriato per descrivere alcuni dei suoi tratti più cospicui e controversi.

INDICE DEI NOMI

- Adams, John 144
Agostino di Ippona 147, 228
Ahlstrom, Sidney E. 17n, 18n, 20n, 28n, 29n, 30n, 31n, 33n, 36 e n, 37 e n, 39n, 40n, 49n, 50n, 52n, 53n, 56n, 58n, 59n, 63n, 65n, 71n, 77n, 103n, 104n, 138n, 144n, 148, 156 e n, 163n
Alessandro di Hales 85
Alexander, Archibald 33, 234
Ames, William 16, 68, 69, 73, 85, 87 e n, 174n
Arminius (Jakob Hermanszoon) 18n, 78n, 123

Bacon, Francis 16
Bainton, Roland 148
Barrow, Isaac 121
Barth, Karl 40 e n, 41, 147n
Baxter, Richard 86
Bebbington, David 212, 213n
Beecher Stowe, Harriet 112n, 145, 222, 223
Beecher, Harry W. 33, 217, 222, 223
Beecher, Lyman 31, 222, 223
Beek, Marinus van 88 e n
Bellah, Robert N. 102 e n, 106 e n, 110n, 115 e n
Bellamy, Joseph 30, 138n
Belloc, Hilaire 50 e n, 51, 52 e n
Berkeley, George 78, 128, 171n, 220
Bernardo di Chiaravalle 85
Blanchard, Jonathan 217, 223, 224, 225
Boardmann, William 230
Boleyn, Anne 51, 54
Bonaventura da Bagnoregio 85
Bowne, Borden P. 36
Bradford, William 70
Brainerd, David 188
Briant, Lemuel 79
Briggs, Charles A. 234
Brightman, Edgar S. 36
Brougher, James W. 250
Brown, William A. 34, 36, 249
Brunner, Emil 40 e n, 41
Bryan, William J. 37, 217, 238, 240, 243, 244, 245, 250, 251
Bulkeley, Peter 62, 67, 72, 74, 75
Bullinger, Heinrich 54, 66, 67
Bushnell, Horace 34, 36, 37, 38
Butzer, Martin 54

Calvino, Giovanni 18, 40, 64, 66, 67, 75, 85, 147 e n, 159, 170
Cantwell Smith, Wilfred 97 e n
Carlo I d'Inghilterra 49n, 69, 70
Carse, James P. 149n, 150
Cartwright, Thomas 57, 66, 68
Case, Shirley J. 36, 240
Caterina d'Aragona 51
Cauthen, Kenneth 36 e n
Chaderton, Laurence 68 e n
Chai, Leon 153
Channing, William E. 29
Chauncy, Charles 79, 93n, 126, 131, 144, 187 e n
Cherry, Conrad 20n, 21n, 121n, 135n, 146 e n, 149, 164 e n, 167n, 175n
Chubb, Thomas 121
Clarke, Samuel 121
Clarke, William N. 34, 36
Clemens, Samuel 112n, 145
Clemente VII, papa 51
Cocceius (Johannes Koch) 69
Cole, Stewart 215
Coleridge, Samuel T. 34
Conforti, Joseph A. 30n, 138n, 145n, 152
Cooper, Anthony A. (Shaftesbury, conte di) 83, 128
Cotton, John 58, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 107

Indice dei nomi

- Cranmer, Thomas 51, 53
Cromwell, Oliver 49n, 115
Cromwell, Thomas 52
Cutler, Timothy 78
- Daniel, Stephen H. 151
Darby, John Nelson 225, 227, 229
Darrow, Clarence 251
Davempport, James 125
Davidson, Edward H. 137n, 149 e n
Delattre, Roland 150
DeProspo, Richard C. 151
Dewey, John 37
Dingley, Robert 86
Dixon, Amzi C. 235
Dodd, John 68 e n
Dryer, Emma 223
Dudley, John (conte di Warwick) 53
Dwight, Timothy 31, 144n
- Ecolampadio (Johannes Heussgen) 54
Edoardo VI d'Inghilterra 53, 54
Edwards, Jonathan *passim*
Edwards, Timothy 127, 156
Elisabetta I d'Inghilterra 49, 54 e n
Emerson, Ralph W. 34, 36, 138n
Emmons, Nathaniel 30
Enrico VIII d'Inghilterra 50, 51, 52, 53, 54
Erdt, Terrence 84n, 85n, 149, 174n
- Falwell, Jerry 238
Fenner, Dudley 66
Ferm, Deane W. 42n, 44, 45n
Fiering, Norman 86 e n, 87n, 88n, 128n, 147n, 150, 170n, 174n, 175n, 176n
Finney, Charles G. 31, 32, 220, 223, 230
Fisher, John 52
Flavel, John 86
Fosdyck, Harry E. 33, 246
Franke, August H. 124
Furniss, Norman F. 215
- Gaebelein, Arno 237
Giovanni Paolo II, papa 55n
Giussani, Luigi 5, 21n, 25n, 29n, 30n, 31 e n, 32 e n, 33n, 34n, 35n, 37n, 38n, 39n, 40n, 41n, 42n, 44n, 72n, 73n, 75n, 79n, 81, 82n, 98, 99n, 116n, 122n, 125n, 143n, 169n, 187n, 209n, 230n, 239n
- Gladden, Washington 38
Goodwin, Thomas 63, 68, 69
Graham, Billy 213, 218, 238, 253
Greenham, Richard 68
Guelzo, Allen C. 30n, 138n, 152, 153n
- Haller, William 49 e n, 55n, 56 e n, 58n, 59, 61 e n, 63, 64n, 67, 68n, 86n
Handy, Robert T. 187n, 216
Harnack, Adolf von 34, 37
Hildersham, Arthur 68 e n,
Hobbes, Thomas 106
Hodge, Archibald A. 33, 234
Hodge, Charles 33, 222, 234 e n, 238
Hofstadter, Richard 20n, 216
Holifield, E. Brooks 15 e n, 16 e n, 18n, 20 e n, 29n, 30n, 31n, 32n, 34n, 73n, 74n, 76n, 77n, 78n, 80n, 81n, 163n
Holmes, Oliver W. 112n, 145 e n, 164n
Holmes, Stephen R. 150n, 152
Hooker, Thomas 62, 69, 72, 73, 86
Hooper, John 53
Hopkins, Samuel 30, 138n, 144n, 171n
Horden, William 216
Howe, Daniel W. 152
Hume, David 88, 220
Hutcheson, Francis 16, 83, 88, 128
Hutchison, Anne 74, 75, 76
- James, William 36, 84, 88 e n, 94, 95n, 203 e n, 204
Jenson, Robert W. 27 e n, 135n, 137 e n, 139n, 140n, 151, 153, 164n
Johnson, Samuel 78, 145n
Jones, Bob 254
- Kant, Immanuel 84, 97, 222
Kennedy, John F. 101
Knight, Janice 62n, 69, 70n, 72n, 73n, 74n, 76n, 86n, 114n, 148n, 170n
- Latimer, Hugh 53
Laud, William 55, 73, 113n

- Laws, Curtis L. 233, 235, 242, 246
Lee, Sang H. 27n, 126n, 150 e n, 153n,
154, 165 e n, 171n, 172n, 180n, 184n
Leone X, papa 51
Leone XIII, papa 54
Lesser, M. X. 122n, 148 e n
Lindsey, Hal 229
Lippman, Walter 252
Locke, John 88, 106, 121n, 130, 146,
149, 150, 164n, 171n, 180n, 183, 196
Loetscher, Lefferts A. 187n, 216
Lutero, Martin 40, 54
- Maastricht, Pieter van 85
Macartney, Clarence E. 246
Machen, Asa 32
Machen, John G. 33, 217, 238, 239, 247,
248, 250, 252
Macintosh, Douglas C. 36
Malebranche, Nicolas 128
Manent, Pierre 111 e n
Manning, William 249
Maometto 209
Maria I (Tudor) 54
Marsden, George M. 15n, 21n, 24n, 27n,
32 e n, 33n, 34 e n, 35n, 78n, 98n,
121n, 128n, 129n, 131n, 133n, 135n,
141n, 142n, 146n, 153n, 154, 164n,
170n, 185n, 211 e n, 212n, 213 e n,
214, 215, 216, 217, 218, 219 e n, 221,
222, 223, 231, 232n, 239n
Marty, Martin E. 20 e n,
Massee, Jasper C. 250
Mather, Cotton 78, 81 e n, 105, 121
Mather, Increase 80
Mather, Richard 71, 72, 73, 74, 75
Mathews, Shailer 36, 215, 240, 247, 248,
249, 250
May, Henry F. 15n, 27n, 120n, 136n,
137 e n, 144n, 145n, 167n
Mayhew, Jonathan 79
McClymond, Michael J. 29n, 127n,
135n, 136n, 137n, 147n, 148n, 150n,
151n, 152, 153 e n, 164 e n, 170n,
172n, 183 e n
McCosh, James 222
- McDermott, Gerald R. 28n, 91n, 122n,
127n, 136n, 150n, 151, 152, 153, 154,
157 e n, 165 e n, 167n,
McGrath, Alistair E. 17n, 18n, 20 e n,
98n, 110 e n, 115n, 116n
McIntire, Carl 238
McLoughlin, William G. 23n, 32
Meland, Bernard E. 37
Mencken, Henry L. 214, 251
Meyer, Louis 235
Mildmay, Walter 67
Miller, Francis 40
Miller, Perry 17n, 18n, 27n, 50n, 60n,
61n, 62n, 65 e n, 66n, 67n, 71n, 77n,
86n, 88n, 94n, 104n, 108 e n, 109n,
112n, 119n, 121n, 122 e n, 127 e n,
136n, 138n, 145n, 146 e n, 147 e n,
148, 149 e n, 150, 157, 164n, 166n,
169n, 171n, 174 e n, 176, 183 e n
Moody, Dwight L. 217, 219, 223, 224,
225, 230, 231, 237, 250
More, Henry 85, 172n
More, Thomas 52
Morimoto, Anri 151, 175n
Mullins, Edgar Y. 236
Munger, Theodore 34
Murray, Iain H. 154
Murrin, John M. 112n, 114 e n, 115 e
n, 116
- Newton, Isaac 144n, 146, 164n
Niebuhr, Helmut R. 25, 39 e n, 40n, 41,
139n, 147 e n, 148 e n, 155, 215
Niebuhr, Reinhold 11, 25, 35, 39n, 41 e
n, 42 e n, 43 e n, 44, 45, 147
Noll, Mark A. 16n, 17n, 18n, 20n, 24
e n, 29n, 32n, 110 e n, 111n, 115n,
124n, 137n, 139n, 140 e n, 148n, 152,
156 e n, 186n, 213n,
Norris, Frank 217
Norton, John 62, 72, 74, 75
- Obama, Barack 102
Oberg, Barbara A. 148n, 152
Ockenga, Harold 238
Olevianus, Caspar 66

- Owen, John 86, 87 e n, 174n,
- Paine, Thomas 115
- Palmer, Phoebe 230
- Paolo di Tarso 63, 64, 168
- Paolo VI, papa 55n
- Park, Edwards A. 32, 144n, 223
- Parker, Matthew 54
- Parkes, Henry B. 145n
- Partridge, Richard 71, 74
- Pauck, Wilhelm 40 e n
- Peirce, Charles S. 150, 165
- Perkins, William 62, 66, 68, 69
- Peters, Hugh 68
- Plantinga Pauw, Amy 27n, 148n, 152, 153n, 165 e n, 172n
- Preston, John 68, 69, 72, 73, 86, 87, 170
- Ramsey, Paul 27n, 123n, 148, 168n
- Rauschenbusch, Walter 17 e n, 36, 38 e n, 39, 40, 232, 233
- Reagan, Ronald 101, 103
- Reid, Thomas 220, 221
- Rice, John R. 254
- Ridley, Nicholas 53
- Riley, William B. 217, 223, 237, 241 e n, 243, 246, 250, 253
- Ritschl, Albrecht 34, 37, 222
- Rogers, Richard 68
- Royce, Josiah 36
- Sandeen, Ernest 216
- Schaeffer, Francis 238
- Schafer, Thomas A. 84n, 120, 121n, 129n, 133n, 148n
- Schleiermacher, Friedrich 34, 36, 84, 88, 97, 98, 222
- Scofield, Cyrus I. 225
- Scopes, John 217, 218 e n, 250, 251
- Seymour, Edward (duca di Norfolk) 53
- Shepard, Thomas 62, 69, 72, 73, 75, 86, 170, 203n
- Shields, Thomas T. 250
- Sibbes, Richard 62, 68, 69, 72, 73, 85, 170
- Simonson, Harold 149
- Sinclair Lewis, Harry 252
- Smith, John 84, 85, 170
- Smith, John E. 28n, 91n, 131n, 148, 151, 159, 190n, 201 e n, 205n
- Smith, Robert P. 230
- Smith, Shelton H. 187n, 216
- Smyth, Newman 36
- Spener, Philipp J. 124
- Stephens, Bruce M. 152
- Stewart, Dugald 220
- Stewart, Lyman 235
- Stiles, Ezra 144
- Stoddard, Esther 127
- Stoddard, Solomon 62, 80, 81, 126, 127, 129, 132, 156
- Stout, Henry S. 27n, 128n, 137n, 142n, 148n, 152, 153 e n, 154, 163n
- Straton, John R. 217, 243, 252
- Strong, Augustus H. 233
- Strong, Josiah 38n
- Sunday, Billy 217, 237, 238, 240, 241
- Taylor, Charles 83 e n, 92
- Taylor, John 121, 132, 153n
- Taylor, Nathaniel 31
- Tennent, Gilbert 125
- Tillich, Paul 25, 40n, 41
- Tillotson, John 121
- Tocqueville, Alexis de 11, 71 e n, 103, 110 e n, 119
- Tommaso d'Aquino 69
- Torrey, Reuben A. 225, 235
- Turretini, Francesco 234 e n
- Twain, Mark 23
- Tyler, Samuel 16
- Ursinus, Zacharias 66
- Vermigli, Pietro Martire 54
- Vëto, Miklos 150n, 151
- Wainwright, William J. 150n
- Walzer, Michael 64 e n, 104n
- Ward, Nathaniel 113 e n
- Warfield, Benjamin B. 33, 234, 236, 238
- Weber, Max 19 e n, 143n, 144n, 148n
- Wesley, Charles 139, 156, 212
- Wesley, John 36, 139, 156, 212, 230

- Whitall Smith, Hanna 230
Whitby, Daniel 121
Whitefield, George 125, 139, 156, 212
Wieman, Henry N. 36, 37
Willard, Samuel 80, 113
Williams, Roger 112, 113
Winslow, Ola E. 145, 146n
Winthrop, John 70, 75, 101, 107,
108, 109, 110, 114, 142n
Witherspoon, John 144, 234
Wollebius (Johannes Wolleb) 85
Wolsey, Thomas 51
Wright, Conrad 18n, 79n, 120n,
121n, 167n
Wright, George F. 237
Zwingli, Huldrych 54, 66

EUPRESS FTL

Facoltà di Teologia di Lugano

via Giuseppe Buffi 13

Casella postale 4663

6904 Lugano (Svizzera)

Tel. +41-(0)58-6664555 – Fax +41-(0)58-6664556

e-mail: eupress@teologialugano.ch

www.teologialugano.ch

EDIZIONI CANTAGALLI

Via Massetana Romana, 12

53100 Siena (Italia)

Tel. +39-0577-42102 – Fax. +39-0577-45363

e-mail: cantagalli@edizionicantagalli.com

www.edizionicantagalli.com