

6

a cura di
Giuseppe Nori
Mirella Vallone
Carla Vergaro

EXPERIMETRA

**Il sermone puritano
tra adattamenti e
contaminazioni**

m eum

Il sermone puritano tra adattamenti e contaminazioni

a cura di Giuseppe Nori, Mirella Vallone, Carla Vergaro

eum

Experimetra

Collana di studi linguistici e letterari comparati
Dipartimento di Studi umanistici – Lingue, Mediazione, Storia,
Lettere, Filosofia

6

Collana diretta da Marina Camboni e Patrizia Oppici.

Comitato scientifico: Éric Athenot (Université Paris XX), Laura Coltelli (Università di Pisa), Valerio Massimo De Angelis (Università di Macerata), Rachel Blau DuPlessis (Temple University, USA), Dorothy M. Figueira (University of Georgia, USA), Susan Stanford Friedman (University of Wisconsin, USA), Ed Folsom (University of Iowa, USA), Luciana Gentili (Università di Macerata), Djelal Kadir (Pennsylvania State University, USA), Renata Morresi (Università di Macerata), Giuseppe Nori (Università di Macerata), Nuria Pérez Vicente (Università di Macerata), Tatiana Petrovich Njegosh (Università di Macerata), Susi Pietri (Università di Macerata), Ken Price (University of Nebraska), Jean-Paul Rogues (Université de Caen – Basse Normandie), Amanda Salvioni (Università di Macerata), Maria Paola Scialdone (Università di Macerata), Franca Sinopoli (Università di Roma La Sapienza).

Comitato redazionale: Valerio Massimo De Angelis, Renata Morresi, Giuseppe Nori, Tatiana Petrovich Njegosh, Irene Polimante.

Issn 2532-2389

Isbn 978-88-6056-952-3 (print)

Isbn 978-88-6056-953-0 (PDF)

Prima edizione: dicembre 2024

Copyright: ©2024 Autore/i

L'edizione digitale online è pubblicata in Open Access sul sito web eum.unimc.it

In copertina: Cupola of Universalist Church and spires of Harvard Church and of Winthrop Church (particolare, ca. 1900)

eum - Edizioni Università di Macerata

Palazzo Ciccolini, via XX settembre, 5 – 62100 Macerata

info.ceum@unimc.it

<http://eum.unimc.it>

La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution-4.0 International CC BY 4.0, <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Il presente volume è stato sottoposto a *peer review* secondo i criteri di scientificità previsti dal Regolamento delle eum (art. 3) e dal Protocollo UPI (Coordinamento delle University Press Italiane).

Indice

- 9 La persistenza del sermone puritano nella tradizione americana
di Giuseppe Nori, Mirella Vallone, Carla Vergaro
- Angela Andreani
- 15 Abbandono e appartenenza nei *farewell sermons* di John Cotton e Thomas Hooker
- Marco Bagli
- 41 La concettualizzazione della *wilderness* in due corpora storici dell'inglese
- Mirella Vallone
- 85 «A burning and shining light»: Jonathan Edwards e il revivalismo del Settecento
- Giuseppe Nori
- 109 Le metamorfosi romantiche del sermone puritano
- Carla Vergaro
- 143 Complessità e profilo di conformità. Il sermone nel primo discorso di insediamento di Joseph Jenkins Roberts
- Cristiano Marasca
- 175 Predicazione ed attività sermocinale in *The Grapes of Wrath*: un approccio alla complessità dell'opera
- Giorgio Mariani
- 201 *Rocking the American Jeremiad*: una lettura di *Blows Against the Empire*
- Cristina Mattiello
- 223 *We Shall Overcome*: la Geremiade nella retorica afroamericana

251	Bibliografia
271	Note sugli autori
273	Indice dei nomi e delle opere principali

Giuseppe Nori

Le metamorfosi romantiche del sermone puritano

Il primo febbraio del 1850 esce a Londra un opuscolo di cinquantasei pagine destinato a creare un subbuglio, forse neanche del tutto inaspettato, su scala transatlantica. Intitolato *The Present Time*, il fascicolo si annuncia come il primo intervento di un più ampio progetto sui mali locali e globali del tempo (presentato dagli editori Chapman and Hall sotto la testata generale di *Latter-Day Pamphlets*) a firma del profeta vittoriano Thomas Carlyle. Dettato da amore o disperazione che sia, il libello trabocca di collera e acredine nei confronti di un mondo che il «mammonismo» sta portando irrimediabilmente alla rovina. Con uno sguardo anti-democratico e anti-repubblicano che spazia oltremontana per poi allargarsi oltreoceano, il moderno Gherardo scozzese – in realtà l'ultimo dei britannici che, dall'ex madre patria, avrebbe dovuto parlar male dell'America, come egli stesso ammette – così stigmatizza la presunta «Model Republic» che, a detta di alcuni, proprio in virtù della sua «Democracy nearly perfect» (a rimarcare l'ironia), prospera con tanto successo di là dell'Atlantico:

My friend, brag not yet of our American cousins! Their quantity of cotton, dollars, industry and resources, I believe to be almost unspeakable; but I can by no means worship the like of these. What great human soul, what great thought, what great noble thing that one could worship, or loyally admire, has yet been produced there? None: the American cousins have yet done none of these things¹.

¹ Thomas Carlyle, *Latter-Day Pamphlets* (1850), in *The Works of Thomas Carlyle*, edited by H. D. Traill, 30 vols., New York, Scribner's, 1903-1904, vol. XX, pp. 19, 21. Riferimenti all'adorazione di mammona costellano le lettere dello scozzese

Queste parole sprezzanti dimostrano come la disputa sull'inadeguatezza culturale degli Stati Uniti – «Repubblica modello» e «Democrazia quasi perfetta» o meno del mondo moderno – continuasse ancora a imperversare impietosa su entrambe le sponde dell'oceano. Diventata sempre più pressante su suolo americano nel corso dei due decenni che vanno dalla celebrazione del primo giubileo della giovane nazione (1826) fino al trionfo espansionistico della guerra col Messico (1846-1848), la controversia culmina, a metà secolo, con ciò che può essere definito un vero e proprio paradosso transatlantico. Da un lato si inneggia alle rapide e grandiose conquiste del paese in campo politico e militare, economico e sociale, demografico e territoriale. Dall'altro si denuncia aspramente la mancanza di equivalenti risultati culturali, richiamando sempre più a gran voce il bisogno di una letteratura nazionale in senso stretto. Paradossalmente, però, proprio mentre si invoca una repubblica delle lettere a venire, tanto indipendente dalla tradizione del Vecchio Mondo quanto commisurata alle aspettative del Nuovo, una concentrazione ineguagliata di opere porta a compimento la promessa del genio americano, da tempo invocato e a lungo atteso, in campo letterario.

Se in particolare il quinquennio 1850-1855 (secondo la canonica periodizzazione del cosiddetto *American Renaissance* di Matthiessen) si rivela essere il periodo aureo in cui il paese raggiunge un'eccellenza letteraria destinata a diventare canonica a livello nazionale e internazionale, il quarto di secolo avviatosi col cinquantenario dell'indipendenza si dimostra non meno ricco di fermenti e propositi culturali. Questi sono notevoli in quanto non solo preparatori alla fioritura successiva, ma, di fatto, anche generatori di conseguimenti in proprio, già ben visibili e distintivi. Dal giubileo in poi, questo fervore produce la grande stagione del Trascendentalismo della Nuova Inghilterra (quale movimento – figlio e ribelle – dell'eterodossia congregazional-

dalla metà degli anni Venti. Oltre ai vari «Mammon», «Mammon-worships» e «mammonisms», che riprende in vari luoghi dei *Latter-Day Pamphlets*, pp. 24, 27, 32, 208, 286, 335, Carlyle aveva affrontato a tutto campo l'argomento in *Past and Present* (1843), in *The Works*, cit., vol. X, dove dedica un capitolo al «Gospel of Mammonism», pp. 150-144.

sta dell'unitarismo); alimenta l'intensa attività dei diversi gruppi intellettuali che partecipano al dibattito culturale e critico sulle principali testate e riviste della giovane nazione; accompagna gli afflatti retorico-comunitari dell'oratoria pubblica ad ampio spettro (politica e civile, storico-commemorativa e scientifico-divulgativa) che deriva e si evolve da quella omiletica, e a questa si affianca in quello che si rivelerà essere lo stadio maturo del processo di secolarizzazione del paese dalla *New England Way* all'*American Way*².

In questo secondo quarto del secolo, meglio noto come il periodo jacksoniano dell'*Antebellum America*, la costruzione di una tradizione caratterizzante che emerge dalla dibattuta questione della letteratura nazionale si situa infatti a un crocevia quale luogo complesso e al contempo fecondo di sovrapposizione intellettuale e culturale. È questa una congiuntura in cui la specificità delle discipline non ha ancora raggiunto un livello differenziato di sofisticatezza o professionalizzazione: «a moment» – come affermato dall'autorevole filosofo di Harvard Stanley Cavell – «when philosophy and literature and theology (and politics and economics) had not yet isolated themselves out from one another but when these divorcements could be felt as imminent, for better or worse»³.

Questo saggio torna al crocevia di quella coesistenza e sovrapposizione disciplinare con l'intento di mettere in luce la natura delle metamorfosi romantiche del sermone puritano – a due secoli di distanza dalle prime migrazioni dei congregazionalisti nel Nuovo Mondo (i separatisti di William Bradford e i non-separatisti di John Winthrop) – nel quadro del protestantesimo d'oltreoceano (ampiamente inteso) e delle sue evoluzioni. In particolare ci si soffermerà su alcune versioni rappresentative di quel retaggio omiletico nei decenni che intercorrono tra le

² È questo un processo, come osserva Sacvan Bercovitch in *America puritana*, a cura di Giuseppe Nori, Roma, Editori riuniti, 1992, p. 288, facilitato dal fatto che «in essenza» la *New England Way*, «non era una teocrazia», ma «l'ideologia di una nuova cultura custodita in forme superate, quasi bibliche» e quindi, di fatto, già avviata verso la cosiddetta americanizzazione.

³ Stanley Cavell, *The Senses of Walden: An Expanded Edition*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pp. xiii-xiv.

riconsacrazioni generazionali sollecitate dal primo giubileo della giovane nazione e la grande fioritura letteraria (e non solo) di metà secolo.

I

Dal periodo coloniale al periodo rivoluzionario, la grande tradizione omiletica dei calvinisti inglesi d'oltreoceano si evolve in varie forme (più o meno istituzionali, siano esse fisse o occasionali) per poi diramarsi, a diversi livelli e in molteplici direzioni, passando per snodi cruciali e trasformativi, fin dentro l'America espansionistica di Jackson e Polk. A grandi linee, nell'arco dei due secoli, questa evoluzione si può tracciare in tre fasi. La prima va dalla crisi antinomista del 1636 alla dissoluzione del Commonwealth britannico quando, in seguito alla Restaurazione della Corona nel 1660, i Puritani della seconda generazione della Nuova Inghilterra – «left alone with America»⁴, nella nota (e poetica) definizione di Perry Miller – (ri)avviano e consolidano la grande stagione della geremiade, «a sermon form» che la prima generazione aveva portato con sé nel Massachusetts – come precisa Bercovitch nella rivisitazione critica di questo genere distintivo – adattandola fin da subito alla loro «peculiar mission» di prescelti all'adempimento del «sacred historical design»⁵ a loro affidato. La seconda fase si estende a cavallo dei due secoli, dal bicentenario della scoperta del continente, che coincide sinistramente con i processi alle streghe di Salem nel 1692, fino al grande revivalismo di metà Settecento. In essa campeggia la figura di Jonathan Edwards, il primo in America a contemplare (secondo la cooptazione democratica e la secolariz-

⁴ Perry Miller, *Errand into the Wilderness*, Cambridge, Harvard University Press, 1956, p. 15.

⁵ Sacvan Bercovitch, *The American Jeremiad*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1978, pp. 7-8. Il testo di riferimento è il famoso *A Brief Recognition of New England's Errand into the Wilderness* (1670), l'«election sermon» di Samuel Danforth, che, sebbene non proprio uno dei «first native-born American Puritans [who] inherited [this sermon form] from their fathers», a cui si riferisce Bercovitch (ivi, pp. 6-7), in quanto nato in Inghilterra nel 1626 ed emigrato nel Massachusetts con la famiglia nel 1634, cresce e si forma in pieno con la seconda generazione.

zazione storicistica di George Bancroft, e altri scrittori e attivisti di metà Ottocento) l'idea di una «universal history [as] “the sum of all God’s works of providence”», il cui compito, nella sua concezione, di gran lunga più grandiosa rispetto alla teoria di Vico o al metodo di Bossuet, includeva «the whole “work of redemption” [...] in the gradual regeneration of humanity»⁶. La terza fase muove dal Settecento revivalista, illuminista e rivoluzionario in cui la «sacred history of the New World», inventata dai padri puritani del Seicento, si trasforma in «the typology of America’s mission»⁷, per culminare con la grande stagione romantica spalancatasi sulla scia del primo giubileo della nazione. Cruciali in questa terza fase costitutiva di consolidamento nazionalistico sono fenomeni paralleli e paradigmatici – veri e propri «rituali nazionali» come li definisce Bercovitch – di continuità tanto storico-culturale quanto più specificamente letteraria, tra i quali «the ritual of consensus»⁸, da un lato, e «the ritual of American autobiography»⁹, dall’altro. Se il primo, con e a seguire la geremiade settecentesca, ricopre un ruolo fondamentale nella Guerra di indipendenza e quindi nella costituzione della nazione americana, il secondo, sull’impronta dell’autobiografia spirituale protestante, ne ricopre uno non meno fondamentale

⁶ George Bancroft, *History of the United States* (1834-1874), 10 vols., Boston, Little, Brown, 1854-1874, vol. III, pp. 398-399. Bancroft si riferisce a *The Redemption Discourse*, un’opera pensata da Edwards come un ciclo di trenta sermoni, tutti in riferimento a un unico versetto biblico in epigrafe (Isaia 51:8), pronunciati tra marzo e agosto del 1739 a Northampton. L’opera appare postuma nel 1774 a Edimburgo col titolo *A History of the Work of Redemption* dal cui «sermone diciotto» Bancroft cita il passo specifico in cui il teologo si riferisce ai «latter days» come definiti dal Vecchio Testamento: «They are called the latter days and the last days», spiega Edwards, «because this is the last period of the series of God’s providences on earth, the last period of that great work of providence, the Work of Redemption, which is as it were, the sum of all God’s works of providence, the time wherein the church is under the last dispensation of the covenant of grace that ever it will be under on earth» (Jonathan Edwards, *A History of the Work of Redemption*, edited by John F. Wilson, New Haven, Yale University Press, 1989, p. 346). Alla estesa e accurata *Editor’s Introduction* di questa edizione, pp. 3-110, si rimanda per tutti i dettagli sulla composizione, pubblicazione e fortuna dell’opera, anche e soprattutto nell’Ottocento romantico e democratico di Bancroft e Stowe.

⁷ Bercovitch, *The American Jeremiad*, cit., pp. 93 ss.

⁸ Ivi, pp. 132 ss.

⁹ Sacvan Bercovitch, *The Ritual of American Autobiography: Edwards, Franklin, Thoreau*, «Revue française d’études américaines», 14, 1982, pp. 139-150.

nella costituzione dell'individualismo americano. Entrambi contribuirono ad allestire la scena collettiva per il «sacred drama of nationhood»¹⁰ e quella individuale per il «representative American» – «the self in relation to God (Edwards), to society (Franklin), and to nature (Thoreau)», lungo una linea di continuità che va dalla *Personal Narrative* del primo (1740 ca., 1765) alla *Autobiography* del secondo (1791, 1818) al *Walden* del terzo (1854)¹¹, un esperimento di vita nei boschi, quest'ultimo, che inizia «by accident», come l'allievo di Emerson confessa, a confermarne apertamente il senso rituale, «on Independence day, or the fourth of July, 1845»¹². Così, di quel rituale, Bercovitch delinea la genologia:

[T]he United States, as a Protestant culture, had inherited spiritual autobiography as a mode of socialization, an appeal to subjectivity and idealism which was also a means of social control. Out of this conjunction of rhetoric and history the ritual of American autobiography was born. It was an unlikely marriage of secular and spiritual traditions: on the one hand, a concept of individualism nourished by the forms of contractual society; on the other hand, a model of selfhood grounded in Christian exegesis and homiletics. The result was the representative American, a self-realized individual in whom the values of the culture appeared, symbolically, as moral absolutes – de-politicized, de-historicized, made to seem natural and universal, self-evident to common sense and sanctioned by heaven¹³.

E se è vero (parafrasando Bercovitch, che parafrasa Emerson, che parafrasa Carlyle) che la storia è solo biografia o l'insieme di biografie, e che la biografia è a sua volta solo autobiografia, non è sorprendente vedere come una tale tradizione il cui modello identitario si fonda «sull'esegesi e sull'omiletica cristiana» culmini in una visione che di fatto caratterizza e pervade «the culture at large» a livello sia nazionale sia individuale: «a national dream», sempre nelle parole dello studioso americano, «that encourages individuals to think they can escape history; and in what amounts to the most compelling expression of that

¹⁰ Bercovitch, *The American Jeremiad*, cit., p. 132.

¹¹ Bercovitch, *The Ritual of American Autobiography*, cit., pp. 139, 140.

¹² Henry David Thoreau, *Walden and Civil Disobedience*, edited by Owen Thomas, New York, Norton, 1966, p. 57.

¹³ Bercovitch, *The Ritual of American Autobiography*, cit., pp. 147-148.

dream, a classic literature [...] which is remarkable for its emphasis on the first person singular»¹⁴. Molte delle caratteristiche dell'omiletica puritana si trovano in tal modo a riversarsi e a trasformarsi non solo nell'oratoria sacro-secolare di uomini di cultura che sono anche ministri del culto, o che lo sono stati e non lo sono più, oppure di teologi o intellettuali ufficialmente accreditati alla predicazione, ma anche nella retorica o nell'arte verbale di tutte quelle discipline che, come ricordato da Cavell, sono in procinto di differenziarsi, tra cui la grande letteratura classica nel cui «tumulto» (metafisico e non, da Emerson a Thoreau, da Hawthorne e Melville a Harriet Beecher Stowe) l'America si stava esprimendo non solo filosoficamente ma anche teologicamente e storicamente, socialmente e politicamente¹⁵.

II

Nel corso della «graduale rigenerazione dell'umanità» a cui (con Edwards) Bancroft si richiama nel terzo volume (1840) della sua monumentale *History of the United States*, la Rivoluzione americana e la commemorazione rituale della sua ricorrenza (sia questa sotto forma di sermone o discorso del 4 luglio) giocano un ruolo cruciale. La rilevanza della storia del Nuovo Mondo, infatti, si manifesta in particolare con le epoche rivoluzionarie e si impone infine con l'acquisizione e il riconoscimento esterno dell'indipendenza. «From our own revolution the period derives its character»¹⁶, aveva già affermato un giovane Bancroft in una florida orazione del 4 luglio 1826, all'epoca ancora incerto circa la sua vera vocazione professionale (pur avendo già pubblicato

¹⁴ Ivi, p. 140.

¹⁵ Così Cavell in un noto passo di *The Senses of Walden*, cit., pp. 32-33: «Study of *Walden* would perhaps not have become such an obsession with me had it not presented itself as a response to questions with which I was already obsessed: Why has America never expressed itself philosophically? Or has it – in the metaphysical riot of its greatest literature? Has the impulse to philosophical speculation been absorbed, or exhausted, by speculation in territory, as in such thoughts as Manifest Destiny? Or are such questions not really intelligible? They are, at any rate, disturbingly like the questions that were asked about American literature before it established itself».

¹⁶ George Bancroft, *Oration: Delivered on the Fourth of July, 1826, at Northampton, Mass.*, Northampton, Shepard, 1826, p. 7.

un volumetto di poesie, aperto una scuola per ragazzi, e tradotto e curato dal tedesco vari manuali di lingue classiche e testi storici). Pronunciata a Northampton, Massachusetts (la cittadina del ministero esemplare – e poi controverso, fino all’esonero dal pulpito – di Edwards), l’orazione è un compendio dell’eloquenza del giubileo. «Our act of celebration begins with God», recita solennemente la breve e decisa frase di apertura di quel discorso, una sorta di sermone sacro-secolare che festeggia e nel contempo officia, alla stregua di una vera e propria cerimonia religiosa («celebration»), il cinquantenario dell’indipendenza americana su un piano storico-universale quale «festival of freedom itself». L’epoca qui invocata dal giovane oratore («period») si riferisce essenzialmente alla fase contemporanea della storia mondiale, uno stadio che riguarda non solo l’America ma anche «all the nations of the earth» e che coinvolge attivamente non solo «man [and] humanity», ma anche «God [and] the eternal Providence»¹⁷:

As on the morning of *the nativity* the astonished wizards hastened with sweet odors on the Eastern road, our government had hardly come into being and *the star of liberty* shed over us its benignant light, before the nations began to follow its guidance and do homage to its beauty. The French revolution followed our own; and new principles of action were introduced into the politics of Europe¹⁸.

La struttura tipologica e soteriologica di eredità puritana è parte di una retorica ampiamente condivisa, con figure e immagini della storia sacra, eloquenti e tutte comunemente impiegate: la «natività» con la stella cometa che si adempie come «stella della libertà» americana, diventata «guida», a sua volta, delle altre nazioni del mondo moderno che la seguono; l’«omaggio» che quest’ultime rendono agli Stati Uniti d’America come quello che i magi resero al Messia del primo avvento; nonché i titoli cristologici del Figlio come «Salvatore» e «Redentore» che verranno portati a compimento dalla retorica della «redeemer» o «redeeming nation» fino alla profezia whitmaniana del «Redeemer President of These States» in quella che sarebbe stata

¹⁷ Ivi, pp. 3-4.

¹⁸ Ivi, p. 7 (corsivi aggiunti).

la crisi più grande a venire nella storia della nazione¹⁹. Dieci anni dopo, appena affiliatosi al partito democratico del Massachusetts, e per questo scelto come oratore del 4 luglio 1836 a Springfield, tra l'altro autore già accreditato del primo volume della sua *History*, Bancroft ritorna a commemorare la festa della libertà sul piano sacro-secolare del ringraziamento: una sorta di «gratitudine» creaturale – religiosa e al contempo civica – che lega e obbliga il cittadino americano, in rappresentanza della nazione e degli stati del mondo, nei confronti di Dio, della Sua provvidenza e, necessariamente, dei padri fondatori. «*Gratitude to God becomes the citizens of a free republic*»²⁰, recita l'incipit del suo discorso, quasi fosse un «Thanksgiving Day sermon», un tipo di sermone che già da tempo, anche dal pulpito di una congregazione, veniva strettamente legittimato, come afferma Emerson nei suoi sermoni del Ringraziamento o del Digiuno («Fast Day sermons») anche proprio in base alla «civil authority of the country»²¹. «*Thanks be to that Providence which over rules the destinies of states*», continua Bancroft, «and has crowned our happy country with its richest blessings», per poi passare apertamente alla riconsacrazione generazionale secondo l'accreditata retorica della devozione filiale: «*Gratitude to our fathers becomes the present generation*»²².

In modo simile, in un'orazione del 4 luglio del 1837 a Newburyport, Massachusetts, John Quincy Adams, predecessore di Jackson alla presidenza del paese, esprime questa visione sacro-secolare con una progressione retorico-interrogativa irresistibile, strutturata in otto domande equamente suddivise nei due paragrafi iniziali del suo discorso:

¹⁹ Ernest Lee Tuveson, *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, pp. 205-206; Walt Whitman, *The Eighteenth Presidency*, in *Poetry and Prose*, edited by Justin Kaplan, New York, The Library of America, 1982, p. 1321.

²⁰ George Bancroft, *An Oration Delivered before the Democracy of Springfield and Neighboring Towns*, July 4, 1836, Springfield, Merriam, 1836, p. 3 (corsivo aggiunto).

²¹ Ralph Waldo Emerson, *The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson*, edited by Albert J. von Frank et al., 4 vols., Columbia, University of Missouri Press, 1989-1992, vol. II, p. 92, vol. III, pp. 45, 138, vol. IV, p. 281.

²² Bancroft, *An Oration Delivered before the Democracy of Springfield*, cit., p. 3 (corsivi aggiunti).

Why is it, Friends and Fellow Citizens, that *you* are here assembled? Why is it, that, entering upon the sixty-second year of *our national* existence, *you* have honored with an invitation to address *you* from this place, *a fellow citizen* of a former age, bearing in the records of *his* memory, the warm and vivid affections which attached *him*, at the distance of a full half century, to *your* town, and to *your* forefathers, then the cherished associates of *his* youthful days? Why is it that, next to *the birth day of the Saviour* of the World, *your* most joyous and most venerated festival returns on this day? – And why is it that, among the swarming myriads of *our* population, thousands and tens of thousands among *us*, abstaining, under the dictate of religious principle, from the commemoration of *that birth-day of Him*, who brought life and immortality to light, yet unite with all their brethren of this community, year after year, in celebrating this, *the birth-day of the nation*?

Is it not that, in the chain of human events, *the birth-day of the nation* is indissolubly linked with *the birth-day of the Saviour*? That it forms a leading event in the progress of the gospel dispensation? Is it not that the Declaration of Independence first organized the social compact on the foundation of the *Redeemer's mission* upon earth? That it laid the corner stone of human government upon the first precepts of Christianity, and gave to the world the first irrevocable pledge of the fulfilment of the prophecies, announced directly from Heaven at *the birth of the Saviour* and predicted by the greatest of the Hebrew prophets six hundred years before?²³

La funzione conativa con cui l'oratore orienta la comunicazione verbale verso il destinatario («*you*» ripetuto tre volte, «*your town*», «*your forefathers*», «*your most joyous and most venerated festival*») si coniuga a quella espressiva orientata verso se stesso (pur in terza persona) quale mittente («*a fellow citizen of a former age*», «*his memory*», «*him*», «*his youthful days*»). Questa sovrapposizione dei due fattori costitutivi del processo linguistico (mittente/destinatario) e delle relative funzioni (espressiva/conativa) mira a unire oratore e uditorio, ex-Presidente e cittadini degli Stati Uniti attraverso il medesimo referente civico e religioso, ossia sacro-secolare, della nazione («*our national existence*») la cui origine («*the birth-day of the nation*») viene tipologicamente (e quindi, come dire, indissolu-

²³ John Quincy Adams, *An Oration Delivered before the Inhabitants of the Town of Newburyport, at Their Request, on the Sixty-First Anniversary of the Declaration of Independence, July 4th, 1837*, Newburyport, Morss and Brewster, 1837, pp. 5-6 (corsivi aggiunti).

bilmente) connessa a quella del Salvatore («*the birth-day of the Saviour*»). In tal modo si effettua quel coinvolgimento-convinimento tipico del sermone puritano «per far nascere, dirigere e controllare il sentimento in contesti performativi»²⁴ – qui il sentimento collettivo civico e cristiano (al di là del «principio» specifico del protestantesimo che in generale non invitava a celebrare il natale ‘carnale’ del Figlio) di fratellanza e appartenenza alla comunità. Paradossalmente, tuttavia, questa attività «regolativa e persuasiva», tipica del sermone, «ovvero finalizzata a persuadere e a regolare la condotta dei membri di una congregazione religiosa», attesta la coesione sociale tra predicatore e congregazione, oratore e cittadinanza riunita («*Why is it, Friends and Fellow Citizens, that you are here assembled?*») proprio grazie a un «rapporto», altrettanto specifico dell’omiletica puritana, «di tipo asimmetrico»²⁵. Vale a dire, una relazione non paritaria tra l’uno e gli altri, a partire dall’autorevolezza – di qualsiasi levatura essa possa essere – che pone il singolo su un piano comunque più elevato rispetto al gruppo: sia questo piano la montagna del sermone più famoso della tradizione giudaico-cristiana o il pulpito della Nuova Inghilterra («often pretentious, even in the plain and undecorated meeting-houses»)²⁶; la balconata delle autorità civili e religiose o il podio del 4 luglio; la tribuna all’aperto dell’oratore politico o quella al chiuso del conferenziere pubblico di fronte alle platee delle varie associazioni culturali.

O, ancora, come nei due più grandi romanzi della letteratura classica americana, il palco della vergogna o il ponte del comando. Alludo, in questo caso, a due momenti in tal senso

²⁴ Mirella Vallone, *Performing Religion: la tradizione del sermone nel New England del XVII secolo*, in *Teatro Sacro. Pratiche di dialogo tra religione e spettacolo*, a cura di Pier Maurizio Della Porta, Alessandro Tinterri, Perugia, Morlacchi, 2019, p. 241. Per un utile e chiaro inquadramento storico-letterario del genere, in relazione alla struttura del sermone puritano, i maggiori predicatori delle tre generazioni che si susseguono nel periodo coloniale, e i vari sottogeneri legati alle occasioni formali, si veda il saggio di Mario Corona, *I sermoni*, in *La letteratura americana dell’età coloniale*, a cura di Paola Cabibbo, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1993, pp. 105-125.

²⁵ Carla Vergaro, *Come fare le cose con i testi: A Modell of Christian Charity di John Winthrop*, «L’Analisi Linguistica e Letteraria», 25.1, 2017, p. 104.

²⁶ Alice Morse Earle, *The Sabbath in Puritan New England* (1891), Williamstown, Corner House Publishers, 1974, p. 16.

paradigmatici di questo rapporto asimmetrico, nei capolavori di Hawthorne e Melville, in cui il retaggio omiletico dell'America puritana viene romanticamente acquisito e trasformato dal romanzesco moderno. Il memorabile «election sermon» che in *The Scarlet Letter* (Capitoli XXII-XXIII) il reverendo Dimmesdale pronuncia dal pulpito della chiesa più antica di Boston per il mandato del nuovo governatore non viene verbalizzato per il lettore, come non viene verbalizzato in *The Minister's Black Veil*, dove Hawthorne non riporta mai i sermoni del reverendo Hooper (tra cui, appunto, anche un «election sermon»), prediche sempre più potenti per effetto del velo nero sul volto che il ministro ha iniziato inspiegabilmente a indossare. Invece lo smaterializza sotto forma di mormorio vario e indistinto, con toni e cadenze musicali, che, dall'interno della chiesa, arrivano alla ricezione di Hester fuori dall'edificio affollato, per poi far sì che il ministro dell'adulterio, tormentato per sette anni dal senso di colpa, lo completi dall'alto del palco della gogna nella piazza del mercato. Il compimento avviene con la rivelazione in pubblico del marchio dell'ignominia sul *suo* petto denudato, che chiude così il martirio esemplare del pastore, da tutti considerato un santo, di fronte alla comunità inorridita²⁷. Sul ponte del comando a bordo della baleniera «Pequod», in *Moby-Dick* (Capitolo XXXVI), il capitano Ahab dà una svolta drammatica all'azione, in mezzo all'Atlantico tropicale, rivolgendosi all'equipaggio, fatto adunare insolitamente a poppa, quello che può essere letto come un vero e proprio contro-sermone, rispetto a quello pronunciato da Father Mapple dal pulpito della «Whaleman's Chapel» di New Bedford a terra, prima della partenza (Capitoli VII-IX). Con una dialettica di supremazia politica mascherata come metafisica del conflitto contro le forze del male, Ahab utilizza la tecnica puritana della domanda e risposta e dell'obiezione e risposta per coinvolgere/convincere i marinai a sposare la sua contro-causa – quella della vendetta – converten-

²⁷ Nathaniel Hawthorne, *Novels: Fanshawe, The Scarlet Letter, The House of the Seven Gables, The Blithedale Romance, The Marble Faun*, edited by Millicent Bell, New York, The Library of America, 1983, pp. 327-329, 337-338; e *Tales and Sketches*, edited by Roy Harvey Pearce, New York, The Library of America, 1982, pp. 373-374, 381.

doli, per così dire, a quello che egli rivela essere il vero scopo del viaggio (lo scopo del loro «supreme lord and dictator», come lo definisce Ishmael nel Capitolo XXVIII). Ossia non un viaggio a caccia di balene, secondo il contratto sottoscritto con gli armatori per contribuire al profitto capitalistico dell'economia di mercato di Nantucket, ma un viaggio a caccia di *una* balena soltanto, secondo il nuovo patto, una sorta di nuovo *covenant* che il *leader* impone alla congregazione – piegando infine, con la stessa tecnica dialogica, anche l'unica resistenza a bordo del primo ufficiale – e che poi obbliga tutti (marinai, ramponieri e ufficiali stessi) a ratificare con il rituale del grog²⁸.

Dopo la performance del 4 luglio 1836 a Springfield, Bancroft torna su un'interpretazione tipologica del «glorioso evento» dalla portata storico-universale in un saggio del 1838 sui documenti della Rivoluzione americana: «Our Independence was the fruit of centuries», egli afferma; «the whole previous civilization of the world was the condition, under which the glorious event was possible»²⁹. Due anni dopo, nel 1840, John L. O'Sullivan, portavoce politico del movimento della «Giovane America», ricorda in ugual modo ai lettori della sua «Democratic Review» come il presente, in base alle periodizzazioni storiche correnti, venisse comunemente considerato parte integrante della terza fase della storia universale (nel suo insieme intesa quale «record of man's efforts at progress»): uno stadio che si estende «from the promulgation of the glad tidings of the Gospel by *our Saviour* to the *American Revolution*, which events may be deemed the two most important in *the history of the world*»³⁰. In questo senso si può affermare che gli oratori storico-politici dell'America Jacksoniana (la «great nation of futurity», del «manifest destiny» o «manifest design of Providence», sempre nelle parole di O'Sullivan)³¹ di fatto stavano portando a com-

²⁸ Herman Melville, *Moby-Dick; or The Whale*, edited by Harrison Hayford, Hershel Parker, G. Thomas Tanselle, Evanston and Chicago: Northwestern University Press and The Newberry Library, 1988, pp. 160-166, 34, 41-48, 122.

²⁹ George Bancroft, *Documentary History of the Revolution*, «North American Review», 46.99, 1838, pp. 486-487.

³⁰ John L. O'Sullivan, *The Progress of Society*, «The United States Magazine and Democratic Review», 8.31, 1840, pp. 70-71 (corsivi aggiunti).

³¹ John L. O'Sullivan, *The Great Nation of Futurity*, «The United States

pimento la «secolarizzazione» della *New England Way*, o meglio, come sarebbe più appropriato dire, secondo Bercovitch, il «processo di adattamento, revisione, ed estensione all'interno di una certa prospettiva sacro-secolare» – una prospettiva di portata storico-universale, in linea con quella delle origini, ossia la prospettiva «[pur] ambiguamente nazional-universalistica» del modello fondativo di Winthrop³².

III

Non sembra una coincidenza che, all'interno di questo processo, George Bancroft (classe 1800) e Ralph Waldo Emerson (classe 1803), entrambi figli di ministri unitariani del Massachusetts, fossero destinati a diventare due uomini rappresentativi delle lettere americane. I loro padri – Aaron Bancroft (1755-1836), fondatore nel 1785, con uno scisma interno audace per i tempi, della Second Congregational Society di Worcester, Massachusetts³³, e William Emerson (1769-1811), pastore della First Church di Boston, la chiesa dell'ala più liberale e tollerante del congregazionalismo di tendenza arminiana promosso da Charles Chauncy – erano stati entrambi protagonisti attivi, a cavallo dei due secoli, del nascente unitarismo della Nuova Inghilterra (con la Divinity School di Harvard deputata a diventarne la roccaforte). Da queste premesse, il disaccordo iniziale con il congregazionalismo calvinista ortodosso di stampo edwardsiano (con l'Andover Theological Seminar quale suo fortino istituito presso la Phillips Academy) sarebbe sfociato in aperto contrasto (la cosiddetta «Unitarian Controversy» del 1815) per portare infine alla fondazione della «Unitarian Association» di Boston nel 1825 (di cui Aaron Bancroft ricoprì la carica di Presidente

Magazine and Democratic Review», 6.23, 1839, p. 426; *Annexation*, «The United States Magazine and Democratic Review», 17.85, 1845, pp. 5, 7.

³² Bercovitch, *America puritana*, cit., pp. 158, 12.

³³ Si veda Elam Smalley, *The Worcester Pulpit, with Notices Historical and Bibliographical*, Boston, Phillips, Sampson and Co. 1851, pp. 228-230; Russel B. Nye, *The Religion of George Bancroft*, «The Journal of Religion», 19.3, 1939, pp. 216-217; Lilian Handlin, *George Bancroft: The Intellectual as Democrat*, New York, Harper & Row, 1984, pp. 6-7.

fino alla morte nel 1836). Entrambi formatisi a Harvard, come i loro padri, Bancroft e Emerson passano per un'iniziale attività omiletica, di cui entrambi danno reciproca testimonianza (ricordando vividamente le occasioni in cui s'erano ritrovati a essere ascoltatori l'uno dell'altro), e a cui entrambi, parimenti, pur in tempi e modi molto diversi, rinunceranno.

Un giovanissimo Bancroft non ancora ventiduenne – inviato ancor prima di compiere diciotto anni dai suoi mentori harvardiani in Germania per perfezionarsi, interrompendo così i suoi studi magistrali alla Divinity School – fa ritorno a Cambridge, Massachusetts, l'8 agosto 1822. L'esperienza europea è ragguardevole sia per l'età anagrafica dello studente sia per quella dei tempi: un quadriennio in cui il giovane consegue un Dottorato a Göttingen in teologia e nei classici greci e latini (1818-1820), trascorre un semestre di studi post-dottorali a Berlino (1820-1821), e viaggia poi estesamente in Europa, oltre a visitare e frequentare altri stati e città della Germania durante gli spostamenti da una nazione all'altra del Vecchio Mondo (1821-1822). Tuttavia quest'esperienza così lunga e importante non scioglie l'indecisione del rampollo unitariano di Harvard tra una possibile (e più ovvia) carriera di ecclesiastico sulle orme del padre, da un lato, o una professione di educatore a cui è attratto, secondo i più avanzati modelli europei, e in particolare tedeschi, dall'altro. Il rientro in patria non è d'aiuto. I suoi mentori a Cambridge (in particolare Andrews Norton, da lì a un quindicennio famoso per i suoi attacchi spietati a Emerson) notano in lui cambiamenti affettati e modaioli poco graditi. Tuttavia, a fronte dell'indecisione persistente, il vantaggio della genealogia e della posizione di partenza offre al giovane l'opportunità di mettersi alla prova sul fronte omiletico (tra l'altro già in proprio sperimentato in Germania). «The churches of Boston and Cambridge were always open to the son of Aaron Bancroft», afferma Russel B. Nye, nella sua biografia Premio Pulitzer, «and he took advantage of the opportunity to present himself to the New England congregations nearly every Sunday for eleven months»³⁴. Mentre accetta un incarico come «tutor» di greco

³⁴ Russel B. Nye, *Bancroft, Brahmin Rebel*, New York, Knopf, 1945, p. 63.

a Harvard, Bancroft saggia così la sua predisposizione oratoria pronunciando una media di tre/quattro sermoni al mese tra il 1822 e il 1823³⁵. Ma al di là della notevole «eloquenza» che alcuni riconoscono ed elogiano (tra cui un Emerson non ancora ventenne)³⁶, l'esperienza a cui si espone si rivela per lui talmente deludente da precludere qualsiasi prospettiva ecclesiastica. Si dedica così alla carriera di educatore, che abbandonerà poi nel 1831.

Se Bancroft torna in America dall'Europa per scoprirsi, a ventidue anni, il predicatore che infine, dopotutto, non vuole essere, un Emerson ormai sulla soglia dei trent'anni – a meno di due mesi dalle dimissioni dalla Second Church di Boston (la storica chiesa dei Mather, un tempo calvinista ortodossa, dove aveva servito come «junior pastor» fin dall'inizio del 1829) – parte per l'Europa il 25 dicembre 1832 per scoprire cosa vuole diventare. Intrapreso al termine di un periodo di profondi sconvolgimenti familiari e personali, di cui l'abbandono del pulpito è solo il culmine³⁷, questo primo viaggio transoceanico per il

³⁵ Mark Anthony De Wolfe Howe, *The Life and Letters of George Bancroft*, 2 vols., New York, Charles Scribner's Sons, 1908, vol. I, pp. 163-164; Nye, *The Religion of George Bancroft*, cit., pp. 219-220; Handlin, *George Bancroft: The Intellectual as Democrat*, cit., pp. 88-89.

³⁶ Così Emerson in una lettera del 3 gennaio 1823 a John Boynton Hill, suo ex compagno di studi a Harvard: «I heard [Bancroft] preach at New South, a few Sabbaths since, and was much delighted with his eloquence. So were all. He needs a great deal of cutting & pruning, but we think him an infant Hercules» (*The Letters of Ralph Waldo Emerson*, edited by Ralph L. Rusk, 6 vols., New York, Columbia University Press, 1939, edizione integrata con i successivi volumi 7-10, edited by Eleanor M. Tilton, New York, Columbia University Press, 1990-1995, vol. I, p. 128). Di converso la reminiscenza di Bancroft cade in vecchiaia, quando l'ultraottantenne «bramino», in una lettera del 19 gennaio 1885, scrive a Oliver Wendell Holmes, autore di una nuova biografia del trascendentalista, che così ricorda: «We are one in our affection for our friend Emerson, and in care for his memory. I first knew him when he was still a minister and came to preach at Northampton. He took for his text: "We must all appear before the judgment seat of Christ", and explained that Christ the representative of the eternal moral law and justice was already and always on his judgment seat, holding a continuous open court, and bringing every man before his tribunal» (Howe, *The Life and Letters of George Bancroft*, cit., vol. II, p. 30).

³⁷ Gli attacchi di follia, nel 1828, del fratello Edward, poi trasferitosi a Porto Rico nel novembre del 1830, dove sarebbe morto quattro anni più tardi, nel 1834, all'età di 29 anni; la scomparsa della moglie Ellen, diciannovenne, nel febbraio del 1831 (una morte in parte annunciata in quanto la giovane era andata in sposa,

bostoniano si prospetta non solo come un ritorno necessario, e abbastanza convenzionale, alle origini europee (un ritorno «to the place of History» e «the ant hill of your genealogy», come egli dice a se stesso con la voce delle nuvole atlantiche, il 3 gennaio 1833, in un momento mattutino di immedesimazione meditativa, durante la traversata)³⁸, ma anche come la ricerca più intima e individuale di un Oriente simbolico e rigeneratore. A questa possibilità di ritemperare una condizione fisica e spirituale duramente provata il viaggio aggiunge la promessa di sicuri stimoli per un nuovo, auspicato inizio professionale.

Le esperienze europee, pur così diverse per l'uno e per l'altro, sono accomunate però dallo stesso senso di delusione e insoddisfazione a fronte degli ideali nutriti, come espresso da entrambi nelle loro riflessioni private. Così Bancroft, ad esempio, generalizza le mancanze di Berlino fino ad estenderle drasticamente all'intero globo:

I do not find at Berlin my ideal of humanity. I find no one who answers to my young notions of mental greatness. I shall find such no where – earth

meno di un anno e mezzo prima, il 30 settembre 1829, già gravemente malata di tubercolosi); il peggioramento delle condizioni di salute dell'altro fratello Charles nella seconda metà del 1831, anch'egli malato di tubercolosi, e anch'egli destinato a morire giovane, nel maggio del 1836, all'età di 28 anni; le insoddisfazioni dello stesso Emerson in seguito a crisi dottrinali riguardo al sacramento dell'eucaristia, che, appunto, lo avrebbe spinto a lasciare la Chiesa: sono questi gli eventi, debitamente ricordati dai biografi emersoniani, che spingono l'ex pastore prostrato nell'anima e nel corpo, a prendere il mare in direzione di Malta e della Sicilia per poi risalire il vecchio continente, da Sud a Nord, fino in Scozia. Per questi e altri dati e dettagli della vita di Emerson, oltre alle notizie ricavabili dai diari e dalle lettere nei volumi citati in questo saggio, si segnalano, tra i vari studi biografici più importanti degli ultimi decenni a cavallo dei due secoli, Joel Porte, *Representative Man: Ralph Waldo Emerson in His Time*, Cambridge, Harvard University Press, 1979; Gay Wilson Allen, *Waldo Emerson*, New York, Penguin, 1982; Robert D. Richardson, *Emerson: The Mind on Fire*, Berkeley, University of California Press, 1995; Carlos Baker, *Emerson Among the Eccentrics: A Group Portrait*, New York, Viking, 1996; Ronald A. Bosco, *Ralph Waldo Emerson, 1803-1882: A Brief Biography*, in *A Historical Guide to Ralph Waldo Emerson*, edited by Joel Myerson, New York, Oxford University Press, 2000, pp. 9-58; Lawrence Buell, *Emerson*, Cambridge, Harvard University Press, 2004; Robert D. Richardson, *Three Roads Back: How Emerson, Thoreau, and William James Responded to the Greatest Losses of Their Lives*, Foreword by Megan Marshall, Princeton, Princeton University Press, 2023, pp. 1-28.

³⁸ Ralph Waldo Emerson, *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, edited by William H. Gilman et al., 16 vols., Cambridge, Harvard University Press, 1960-1982, vol. IV, p. 104.

does not bear such; vain is the search after perfection; vain is the hope of ever seeing our early views and expectations realized³⁹.

Una meditazione disarmante, questa, pur nel privato del diario, se si pensa come tali osservazioni sull'«ideale di umanità» o le «nozioni di grandezza intellettuale» vengano da un giovane che aveva avuto occasione di seguire le lezioni di Eichorn e Heeren, Wolf e Buttmann, Schleiermacher e Hegel, o incontrare e parlare, tra gli altri, con Lafayette e Constant, Goethe e Byron.

Dieci anni dopo, d'altronde, il trentenne e più maturo Emerson non sarà da meno. Il primo settembre 1833, mentre la partenza della «New York» da Liverpool viene posticipata a causa delle condizioni atmosferiche (la traversata inizierà tre giorni dopo), Emerson riepiloga così il suo viaggio di educazione e formazione, giunto al termine, in un lungo passo del diario che sembra un «Thanksgiving Day sermon», privato e personale, nei confronti di un «grande Dio» che lo ha istruito, confortato, e confermato nelle sue «certezze» sacro-secolari:

I thank the great God who has led me through this European scene, this last schoolroom in which he has pleased to instruct me, from Malta's isle, thro' Sicily, thro' Italy, thro' Switzerland, thro' France, thro' England, thro' Scotland, in safety & pleasure & has now brought me to the shore & the ship that steers westward. He has shown me the men I wished to see – Landor, Coleridge, Carlyle, Wordsworth – he has thereby comforted & confirmed me in my convictions⁴⁰.

Con lo sguardo «a Ovest», egli è in grado di dare una giusta dimensione non solo agli incontri con i suoi eroi letterari europei (al di là di Landor, tutti grandissimi), ardentemente cercati e conosciuti di persona, ma anche all'idea stessa di venerazione della grandezza. A questi incontri riconosce di «dovere molto», perché da essi ha imparato a giudicare i grandi «in modo più corretto e meno timido»:

Many things I owe to the sight of these men. I shall judge more justly, less timidly, of wise men forevermore. To be sure not one of these is a mind of the very first class, but what the intercourse with each of these suggests

³⁹ In Nye, *Bancroft, Brahmin Rebel*, cit., p. 49.

⁴⁰ Emerson, *Journals*, cit., vol. IV, p. 78.

is true of intercourse with better men, that they never *fill the ear* – fill the mind – no, it is an *idealized* portrait which always we draw of them⁴¹.

Al di là di tutti i paradossi tipicamente emersoniani di questa riflessione, che non può essere riportata qui in tutta la sua lunghezza né affrontata in tutti i suoi risvolti teologici e filosofici (dall'«insight into religious truth», di cui questi grandi sarebbero stati tutti, a suo dire, manchevoli, a quella che nello stesso passo egli chiama «first philosophy»), è proprio l'assenza di sudditanza nei confronti degli uomini illustri e della cultura che questi rappresentano, e che egli pur ammira e celebra, a caratterizzare la visione occidentale dell'uomo del Nuovo Mondo. In questo momento della sua vita, il trentenne Emerson è di fatto un nessuno, come un nessuno era Bancroft, eppure sminuire la grandezza o riconoscere le manchevolezze di ciò che Emerson incontra a Est di fatto corrobora la certezza, pur sotto forma di promessa, della realizzazione di ciò che, come Americano, lo attende a Ovest. «I am thankful that I am an American», scriverà il giorno dopo nel diario, il 2 settembre, ancora a Liverpool, «as I am thankful that I am a man»⁴². Così il 6 settembre, al largo della costa irlandese, nel momento-culmine dell'inventario di chiusura che riapre l'orizzonte a Ovest, e come se avesse già in mano l'opera che avrebbe poi faticosamente prodotto tre anni più tardi, il viaggiatore può annotare nel diario con sorprendente risoluzione:

I like my book about nature & wish I knew where & how I ought to live. God will show me. I am glad to be on my way home yet not so glad as others & my way to the bottom I could find perchance with less regret for I think it would not hurt me, that is, the ducking or drowning⁴³.

Come duecento anni prima, quando nel corso di un'altra traversata atlantica alla volta del Nuovo Mondo un altro viaggiatore aveva annunciato alla piccola comunità di cui era alla guida che era stato stretto un «patto» con Dio, e che quel patto bisognava rispettare per l'«opera» da compiere oltreoceano

⁴¹ Ivi, pp. 78-79 (corsivi del testo).

⁴² Ivi, p. 81.

⁴³ Ivi, pp. 237-238.

(«Thus», nelle note parole di Winthrop, «stands the cause between God and us. We are entered into covenant with him for this work. We have taken out a commission»)⁴⁴, così anche il giovane discendente dei Puritani, «felice di essere sulla via di casa», pur stemperando quella stessa felicità del ritorno e sminuendo, nel contempo, anche il timore di una possibile morte per «annegamento», annuncia a se stesso di avere un impegno da mantenere e un'opera da compiere a Ovest. Questo almeno ha scoperto, o di questo ha semplicemente avuto conferma, a Est. Il suo «grande Dio», dunque, quel «great God who is Love»⁴⁵ e che lo ha guidato e rassicurato durante il viaggio d'andata a Oriente, sia attraverso l'oceano e il Mediterraneo sia attraverso l'Europa da Sud a Nord, non può volere che la sua nave affondi o che egli anneghi al ritorno. Sicuro, allora, egli si fa guidare anche sulle acque del corso a Occidente, dove ad attenderlo è il compito di adempiere il suo destino americano: quel destino che, già intravisto con il Vecchio Mondo alle spalle, quello stesso Dio gli «rivelerà» poi in pieno nel Nuovo.

Quando Bancroft riconosce che una carriera ecclesiastica da intraprendere sulle orme del padre e secondo le aspettative dei suoi mentori di Harvard non coincide con la vocazione di cui è ancora alla ricerca, egli abbandona definitivamente qualsiasi attività omiletica. Tuttavia egli trasfonde la sua eloquenza nell'oratoria pubblica delle varie (e più o meno grandi) occasioni commemorative, culturali e politiche che la Nuova Inghilterra prima, e la nazione dopo, gli offrono: dai discorsi del 4 luglio degli anni Venti e Trenta, ricordati sopra, fino alle grandi orazioni che è chiamato a pronunciare a Washington per la morte di Jackson e di Lincoln. Emerson invece, pur lasciandosi

⁴⁴ John Winthrop, *Un modello di carità cristiana*, con testo a fronte, a cura di Carla Vergaro, Perugia, Morlacchi, 2015, p. 42. Sulla tradizione del «covenant» e le evoluzioni della «teologia federale» nell'America coloniale (anche in prospettiva della futura nazione) si veda Sacvan Bercovitch, *The Ends of American Puritan Rhetoric*, in *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*, edited by John Bender, David E. Wellbery, Stanford, Stanford University Press, 1990, pp. 171-190, e Luigi Sampietro, *La predestinazione e la volontà*, in *Deserto e spiritualità nella letteratura americana*, a cura di Giuseppe Nori, Mirella Vallone, Città di Castello, I libri di Emil, 2020, pp. 13-48.

⁴⁵ Emerson, *Journals*, cit., vol. IV, p. 104.

alle spalle ufficialmente e per sempre il ministero pastorale, non abbandona del tutto il pulpito del predicatore. Mentre avvia e consolida la sua nuova carriera di conferenziere pubblico al ritorno dall'Europa, il bostoniano continuerà di fatto la sua attività omiletica – pur come ospite o sostituto, su invito in diverse congregazioni – fino al 20 gennaio del 1839, giorno in cui profere il suo ultimo sermone a Concord, Massachusetts. Sebbene dopo l'abbandono del pulpito scriva solo otto sermoni nuovi e utilizzi per la predicazione successiva molti sermoni composti e pronunciati (anche ripetutamente) prima⁴⁶, questa coesistenza di pulpito e podio crea una fertile sovrapposizione sacro-secolare (linguistico-retorica, teologico-filosofica, letterario-concettuale) che si riscontra sia nella sua oratoria sia nei primi grandi scritti degli anni Trenta.

IV

Emerson sbarca a New York il 7 ottobre 1833. Raggiunge Boston due giorni dopo, e lì, a sole poche settimane dal rientro, il 5 novembre, su iniziativa e disposizioni prese dal cugino George Emerson e da suo fratello Charles, inizia davanti al pubblico della «Natural History Society», con il ciclo *The Uses of Natural History*, quella che si rivelerà essere la sua nuova e lunga carriera di conferenziere. Egli sale con fiducia sul podio secolare dell'oratore pubblico in una fase di transizione personale che coincide, favorevolmente, con un momento storico in cui veri e propri sistemi perfettamente organizzati per la gestione di conferenze e cicli di conferenze si stavano predisponendo e diffondendo un po' ovunque nel paese, sì da soddisfare le richieste crescenti di platee di media esigenza intellettuale e culturale⁴⁷.

⁴⁶ Si veda la *Preface* di Wesley T. Mott a *The Complete Sermons*, cit., vol. IV, p. v, dove lo studioso precisa come «Emerson's continuing engagement with the pulpit is reflected both in these additional compositions and in the extensive recycling of so many earlier sermons for many years, as registered in his Preaching Record».

⁴⁷ Sull'organizzazione che, fin dai primi anni Trenta in America, aveva contribuito a trasformare l'attività del conferenziere in una vera e propria professione e sul relativo «apprendistato» emersoniano dal suo ritorno dall'Europa fino alla pubblicazione di *Nature* (1836), vedi *The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson*,

Il *primo* sermone che Emerson predica dopo il ritorno dall'Europa nella *sua* chiesa, la chiesa da cui si era dimesso, prende spunto proprio dal *suo* personalissimo e simbolico senso del *nóstos*. È il 27 ottobre 1833 e così l'ex pastore unitariano – solo pochi giorni prima, dunque, del suo inizio ufficiale come conferenziere pubblico – si rivolge agli «amici» della congregazione che ha lasciato solo l'anno prima:

One of the keenest enjoyments of human life is to return home. It has lately been mine. After a short absence spent in continual journeyings among the most interesting monuments of the ancient and the great cities of the modern world God has blessed my eyes with the sight of my own land and my own friends. I cannot tell you, my friends of this religious society, with how much pleasure I see you again and learn of your welfare and of your virtues⁴⁸.

Gli occhi consacrati del viaggiatore che all'andata entrava senza soggezione nel Mediterraneo, pur con l'umiltà e l'innocenza del bambino che si deve far sorprendere per apprendere, sono gli stessi occhi benedetti da Dio del viaggiatore che riapproda nel Massachusetts: gli occhi che egli posa, di nuovo, «sulla [sua] stessa terra e sui [suoi] stessi amici». E se il sermone è un inno allo «Spirito di verità» e a Cristo quale voce che a quella verità universale «guida» – «la verità tutta intera» (come indica il versetto di riferimento del suo sermone, Giovanni 16:13: «Howbeit when the Spirit of truth is come, he will guide you into all truth»)⁴⁹ – esso è anche un inno alla verità (ri)trovata del medesimo viaggiatore-predicatore. È questa la verità più intima che ha dato risposta alle molte «domande» della sua «anima», una risposta vocazionale che per questo egli sente di dovere condividere con la sua «congregazione religiosa» di un tempo:

What is *my* relation to Almighty God? What is *my* relation to my fellow-men? What am *I* designed for? What are *my* duties? What is *my* destiny? – The soul peremptorily asks these questions – the Whence and the Why – and refuses to be put off with insufficient answers⁵⁰.

edited by Stephen E. Whicher *et al.*, 3 vols., Cambridge, Harvard University Press, 1959-1972, in particolare la *Introduction* al vol. I, pp. xx-xxii.

⁴⁸ Emerson, *The Complete Sermons*, cit., vol. IV, p. 209.

⁴⁹ Ivi, pp. 209, 211.

⁵⁰ Ivi, p. 215 (corsivi aggiunti).

Se il paragrafo iniziale del sermone presenta un rapporto equilibrato tra mittente e destinatario, la condivisione qui si trasforma in una sorta di confessione dell'ex ministro alla sua ex congregazione. L'attivazione sempre più preponderante della funzione emotiva/espressiva ri-concentra sul mittente stesso la predicazione rivolta agli altri, quasi ai limiti di un individualismo creaturale di stampo panteistico, di lì a poco portato alla massima espressività dai suoi primi scritti per così dire secolari. Di contro alle «risposte insufficienti» o «false» avute fino ad allora, e sulla scia delle «domande» che ritornano perché sollecitate prepotentemente dal «miracolo del creato circostante», un miracolo che al presente «inizia a premere sull'anima con la forza di un appello personale», il predicatore ex ministro si fa portavoce individuale della «risposta che riempie cielo e terra», proclamando l'annuncio del divino nell'uomo:

The questions are now again presented, because the wonder of the surrounding creation begins to press upon the soul with the force of a personal address.

And what is the answer?

Man begins to hear a voice in reply that fills the heaven and the earth, saying, God is within him, that *there* is the celestial host. I find that this amazing revelation of my immediate relation to God is the solution to all the doubts that oppressed me⁵¹.

Emerson celebra in prima persona questa *sua* «sorprendente rivelazione» che può essere definita *antinomista* nel senso puritano delle origini coloniali (l'eresia di Anne Hutchinson)⁵² e *spiritualista* nel senso della metamorfosi romantica, che affranca l'io dal peso del passato e dall'oppressione dello scetticismo. È questa la «rivelazione» che ben presto, nel passaggio dal pulpito

⁵¹ *Ibidem* (corsivo del testo).

⁵² Come noto, è sulla questione teologica della rivelazione individuale rivendicata da Anne Hutchinson («an immediate revelation», «the voice of [God's] own spirit to my soul», nelle sue parole) durante il processo a cui viene sottoposta dalle autorità coloniali guidate da Winthrop nel novembre 1637 che si gioca il destino della donna nella controversia antinomista. Vedi David D. Hall (ed. by), *The Antinomian Controversy, 1636-1638: A Documentary History*, Durham, Duke University Press, 1990, pp. 336-337.

di Boston alla più ampia scena culturale della Nuova Inghilterra, verrà definita trascendentalista. E grazie a essa Emerson porterà a compimento la nuova vocazione con quel «libro sulla natura» a cui già alludeva fiducioso al largo della costa irlandese.

In *Nature* Emerson elabora l'ideale della visione pura sulla scia in parte di Carlyle e dell'idealismo tedesco, in parte di un'esperienza personale nei boschi del Massachusetts che egli descrive in un passo del diario del 19 marzo 1835⁵³. Per Carlyle è «l'occhio della ragion pura» («the eye of Pure Reason», o «philosophic eye») a vedere in trasparenza, come egli dice nel *Sartor Resartus*, opera che Emerson inizia a leggere a puntate sul *Fraser's Magazine* al ritorno dall'Europa e che poi si adopererà per far pubblicare in formato libro a Boston nel 1836⁵⁴. Per converso, la sua esperienza nei boschi non è che un riscontro diretto dell'esercizio filosofico di quell'organo superiore della visione che anche lui, nei diari prima e in *Nature* dopo, chiama «the eye of Reason». Quest'esperienza che Emerson descrive nel diario è il tipico esempio di uno di quei rari, estatici momenti («the best moments of life», come li definisce ancora in *Nature*) in cui l'essere umano si scopre in uno stato d'animo unico e irripetibile, e che, in quanto tale, andrebbe custodito proprio come «la pupilla dell'occhio» («the apple of your eye»)⁵⁵. Tratta dai Salmi (17:8), l'immagine della pupilla viene ripresa in *Nature* insieme al passo del diario per essere riproposta, attraverso debita trasformazione idealistica, come «pupilla trasparente» («transparent eye-ball»): l'occhio della *ragion* pura dello scozzese che diventa, in un momento esaltante di elevazione verticale, l'occhio della *vision* pura dell'Americano. Questo occhio americano, già intensamente impegnato nella sua educazione estetica e messo alla prova fin dallo sbarco a Malta come l'occhio di un bambino, è ora pronto a romanticizzare il mondo (e il Nuo-

⁵³ Emerson, *Journals*, cit., vol. V, pp. 18-19.

⁵⁴ Thomas Carlyle, *Sartor Resartus: The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh*, in *The Works*, cit., vol. I, pp. 51, 57.

⁵⁵ Emerson, *Journals*, cit., vol. V, p. 85; *Nature*, in *Essays and Lectures*, edited by Joel Porte, New York, The Library of America, 1983, p. 33; *Journals*, cit., vol. V, p. 19.

vo Mondo in particolare). Esso trasforma il senso personale di quell'«immediate relation to God», di cui l'ex ministro parla nel primo sermone del ritorno, in quello più ampio e trascendentale dell'«original relation to the universe» che il rigenerato invoca nell'incipit di *Nature*. Ed è a questo rapporto immediato, originario e originale, che ogni essere umano dovrebbe aspirare fino a far fluire in sé «le correnti dell'Essere Universale» e diventare, al culmine dell'auto-trasparenza, libero dal «basso egoismo» e dissolto nella totalità della coalescenza cosmica, «parte o particola di Dio»:

In the woods, [these plantations of God], we return to reason and faith. There I feel that nothing can befall me in life, – no disgrace, no calamity, (leaving me my eyes,) which nature cannot repair. Standing on the bare ground, – my head bathed by the blithe air, and uplifted into infinite space, – all mean egotism vanishes. I become a transparent eye-ball; I am nothing; I see all; the currents of the Universal Being circulate through me; I am part or particle of God⁵⁶.

Quest'immagine della «pupilla trasparente», estasiante ed esilarante, caratterizzerà Emerson quale portavoce della «New Philosophy» fino agli estremi della caricatura⁵⁷. Al contempo, essa contribuirà a elevare il «piccolo libro» *Nature*, in quell'*annus mirabilis* 1836, a manifesto per eccellenza del Trascendentalismo della Nuova Inghilterra: non solo «the first document», come afferma il suo primo importante biografo, «of that remarkable outburst of Romanticism on Puritan ground»⁵⁸, ma anche il primo frutto visibile che in sé racchiude quella prospettiva transatlantica nazional-universalistica delle prime migrazioni puritane e la porta (ereticamente o meno) a compimento in campo letterario.

⁵⁶ Emerson, *Nature*, cit., pp. 7, 10.

⁵⁷ Memorabili in tal senso le illustrazioni del trascendentalista Christopher Pearse Cranch, *Illustrations of the New Philosophy: Drawings*, (ca. 1837-1839) (MS Am 1506), Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass. L'intero album è consultabile alla pagina <<http://nrs.harvard.edu/urn-3:FHCL.HOUGH:2254009>>, agosto 2024. Per l'illustrazione della pupilla trasparente vedi, in particolare, la pagina <<http://nrs.harvard.edu/urn-3:FHCL.HOUGH:2317939>>, agosto 2024.

⁵⁸ James Elliot Cabot, *A Memoir of Ralph Waldo Emerson*, 2 vols., Boston, Riverside, 1887, vol. I, p. 248.

V

Se nel loro insieme i sermoni di Emerson danno forma a una «homiletic narrative», che a sua volta può essere letta come una «autobiography», o, meglio ancora, una «spiritual autobiography», allora la storia che essi raccontano è quella tipica di una auto-rappresentazione che culmina con la rinascita dell'io e l'affermazione positiva della nuova identità⁵⁹. Nel caso di Emerson quest'autobiografia spirituale (parte o meno, anch'essa, del rituale dell'autobiografia americana) verrebbe a suddividersi suggestivamente in tre fasi cronologiche: una prima in cui l'io accoglie il retaggio genealogico-culturale della tradizione di provenienza; la seconda in cui vive la tensione tra conformismo e rifiuto in rapporto all'ordine comune delle cose; e la terza in cui trascende le convenzioni e le prescrizioni per trovare infine conferma della propria identità individuale e dell'autorevolezza in sé stesso. Questo in effetti sembra attestare il sermone del *nóstos* che pronuncia al ritorno dall'Europa. E se da quel sermone si (ri)parte per seguire l'Emerson che, rigenerato, emerge e si impone nel corso degli anni Trenta con le sue prime grandi opere (pur mentre si dedica ai suoi cicli di conferenze e all'attività omiletica), allora si può affermare come quest'autobiografia spirituale venga portata a compimento, anche dal punto di vista cronologico, con il grande discorso pronunciato a Harvard a fine decennio: *An Address Delivered before the Senior Class in Divinity College, Cambridge, Sunday Evening, 15 July, 1838*. Meglio noto come *The Divinity School Address*, è questo il discorso che mostra, nella scandalosa ibridazione sacro-secolare che lo informa, la metamorfosi romantica più eclatante e sovversiva del genere sermocinale di cui il trascendentalista si avvale. Proposto a Emerson dagli stessi studenti, l'invito a rivolgere

⁵⁹ È questa l'avvincente lettura che propone Susan L. Roberson, *Emerson in His Sermons: A Man-Made Self*, Columbia, University of Missouri Press, 1995, pp. 1-22. Tra gli altri importanti studi monografici dedicati a Emerson e alla sua attività omiletica si vedano David Robinson, *Apostle of Culture: Emerson as Preacher and Lecturer*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982; Wesley T. Mott, «*Strains of Eloquence*»: *Emerson and His Sermons*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1989; Lloyd Rohler, *Ralph Waldo Emerson: Preacher and Lecturer*, Westport, Greenwood Press, 1995.

il saluto con un «customary discourse» alla piccola coorte di *seniors* in uscita del Divinity College, pronti a intraprendere attivamente il loro ministero cristiano nel mondo⁶⁰, si trasforma in un'occasione imperdibile per colpire al cuore l'*establishment* teologico e culturale da cui egli stesso proviene, l'istituzione da cui si è distaccato e in cui ora ritorna (o meglio accetta di tornare) per l'occorrenza. L'uditorio ristretto dei destinatari primari che lo hanno invitato si rivela a questo scopo tanto più stimolante per l'oratore in quanto circondato da un uditorio allargato di destinatari per così dire comprimari, costituito dai loro maestri (i *suoi* stessi maestri di un tempo).

A questa doppia platea Emerson esprime apertamente il rimpianto per l'originaria e «più grande» devozione dei padri, il cui lascito spirituale, a un certo punto del discorso, egli rievoca con nostalgia e apprensione:

Certainly there have been periods when, from the inactivity of the intellect on certain truths, a greater faith was possible in names and persons. The Puritans in England and America, found in the Christ of the Catholic Church, and in the dogmas inherited from Rome, scope for their austere piety, and their longings for civil freedom. But their creed is passing away, and none arises in its room⁶¹.

Sebbene *non* stesse forse proprio del tutto scomparendo, come temeva l'oratore, di certo quella fede non era più da tempo il fulcro vitale dell'esperienza americana. Vuoto irremissibile o meno lasciato da quel «credo» in declino («niente compare al suo posto»), il lamento elegiaco di Emerson per la perdita di questa centralità sociale e culturale esprime un desiderio intenso, di cui il bostoniano era diventato *il* portavoce fin dalla pubblicazione di *Nature* due anni prima, e, a seguire, dell'altro memorabile discorso pronunciato sempre a Harvard, poi noto come *The American Scholar*. È questo un afflato spirituale, ai limiti dello struggimento, per una palingenesi individuale e comu-

⁶⁰ Emerson, *The Letters*, cit., vol. II, p. 147. Si veda in proposito Jeremy Leatham, *Newborn Bards of the Holy Ghost: The Seven Seniors and Emerson's «Divinity School Address»*, «The New England Quarterly», 86.4, 2013, pp. 593-624.

⁶¹ Ralph Waldo Emerson, *An Address Delivered before the Senior Class in Divinity College, Cambridge, Sunday Evening, 15 July, 1838*, in *Essays and Lectures*, cit., p. 87 (d'ora in avanti citato col più noto titolo breve, *Divinity School Address*).

nitaria che il soffio di una nuova vita («the breath of new life») avrebbe dovuto avviare a fronte non solo della degenerazione di un cristianesimo esangue, nello specifico quello della Chiesa unitariana, ma anche dello sviamento materialistico di un'America della politica e del commercio («Genius leaves the temple, to haunt the senate, or the market»)⁶², già pronta a prendere, con la sua autoproclamata missione redentrice su vasta scala nazionale e universale, il posto vacante dello spirito-guida del Dio dei padri.

In estrema sintesi, *The Divinity School Address* di Emerson è un documento di protesta istituzionale e di rivoluzione spirituale, o, meglio, questo il discorso diventa, e come tale spicca, a torto o a ragione, dal momento in cui viene pubblicato in formato *pamphlet* a fine agosto 1838, raggiungendo così – oltre ai sette studenti ai quali viene inizialmente indirizzato (di cui uno, tra l'altro, assente all'evento), sullo sfondo del nutrito uditorio di contorno – il più ampio pubblico della Nuova Inghilterra, fino ai suoi avamposti a Ovest nella Valle dell'Ohio.

La protesta si attua con un'aperta denuncia dei due presunti errori o difetti del cristianesimo quale istituzione («historical Christianity», nelle parole di Emerson) fatta nel cuore stesso della sua roccaforte, presidiata dall'ortodossia più conservatrice dell'unitarismo. Al di là delle questioni più strettamente teologiche riguardanti la *persona* di Gesù e la connessa controversia sui miracoli, «the first defect of historical Christianity», ossia, come osserva Emerson, «the error that corrupts all attempts to communicate religion», è dato dalla rinuncia del cristianesimo a essere, come invece dovrebbe, «la dottrina dell'anima». «As it appears to us, and as it has appeared for ages», egli afferma, «[historical Christianity] is not the doctrine of the soul, but an exaggeration of the personal, the positive, the ritual»⁶³. Per dottrina dell'anima (*Doctrine of the Soul* sarà poi il titolo della prima conferenza con cui avvierà il ciclo *Human Life* il 5 dicembre di quello stesso anno) Emerson intende la dottrina della natura

⁶² Ivi, pp. 91, 87-88.

⁶³ Ivi, pp. 80-81.

divina dell'uomo, dello Spirito supremo che ci dimora dentro, dell'ispirazione⁶⁴.

Se abdicare a questa dottrina corrompe la comunicazione della religione in quanto nega la presenza di Dio in noi, in *tutti* noi, quali singoli individui («God in me»), «[t]he second defect» è conseguenza diretta del primo, e consiste in un impoverimento spirituale che inaridisce l'insegnamento e la predicazione del cristianesimo: una fede che più non contempla quelle rivelazioni che fanno irrompere la grandezza, invero Dio stesso, nell'anima che si spalanca per accoglierle. «Men have come to speak of the revelation as somewhat long ago given and done, as if God were dead». Contro la limitazione spirituale che condiziona e snatura questo ufficio o compito – lo stesso che attende i destinatari del discorso («To this holy office, you propose to devote yourselves») – l'oratore riafferma il potere supremo dello spirito («The spirit only can teach»; «The man on whom the soul descends, through whom the soul speaks, alone can teach»), nonché il bisogno di una nuova rivelazione nell'immediato del presente: «And it is my duty to say to you», egli afferma con risoluta, asimmetrica autorevolezza, da risultare offensiva ai suoi vecchi maestri, «that the need was never greater of new revelation than now»⁶⁵.

Sulla base di questa riaffermazione, a fronte del rilevato contrasto tra l'istituzione e lo spirito, Emerson passa a indicare il «rimedio» da porre ai due errori esposti. Il rimedio è di fatto già implicito nel suo attacco alla Chiesa. In esso e nei benefici che da esso conseguono risiede la rivoluzione spirituale del profeta della Nuova Inghilterra. «The remedy is already declared in the ground of our complaint of the Church. We have contrasted the Church with the Soul. In the soul, then, let the redemption be sought». Cercare la redenzione individuale e comunitaria nell'anima significa innanzitutto rivitalizzare il «compito» spirituale del predicatore, da cui a sua volta deriva la radicale trasformazione di quest'ultimo da predicatore puramente spettrale (il «formalist» che usurpa il pulpito) a «vero maestro»: «It is the

⁶⁴ Ivi, p. 79.

⁶⁵ Ivi, pp. 82-83.

office of a true teacher to show us that God is, not was; that He speaketh, not spake». Solo il «vero maestro» è in grado così di riconquistare il vero cristianesimo andato perduto. «The true Christianity, – a faith like Christ's in the infinitude of man, – is lost»⁶⁶. Questa (ritrovata) fede nella natura infinita dell'uomo sarà alla base della sua dottrina della natura infinita dell'individuo⁶⁷. «In how many churches, by how many prophets, tell me», aveva chiesto poco prima al suo uditorio, con diretto e ancor più asimmetrico tono di sfida e di dissenso, «is man made sensible that he is an infinite Soul; that the earth and heavens are passing into his mind; that he is drinking forever the soul of God?»⁶⁸.

L'energico appello che a seguire Emerson indirizza ai suoi destinatari quali imminenti neo-ministri del culto è un richiamo pragmatico e nel contempo spirituale all'autonomia e al distacco individualistico, al coraggio e al rinnovamento, un invito radicale, ai limiti dell'iconoclastia, mosso ed elevato dalla forza della parola profetica. È questa la parola del «nuovo Maestro», quello che egli poi invoca apertamente nella chiusa del discorso («I look for the new Teacher»)⁶⁹, ma che già di fatto egli stesso incarna scandalosamente fin dall'incipit. È la parola pronunciata per orientare i potenziali *veri* e *nuovi* maestri che ha di fronte, sia come piccolo gruppo eletto formatosi alla Scuola di teologia, sia come individui umani distinti – ognuno in se stesso, al singolare, un «neo-nato bardo dello Spirito Santo» – liberi e liberati dal formalismo e dal conformismo dell'istituzione:

Let me admonish you, first of all, to go alone; to refuse the good models, even those most sacred in the imagination of men, and dare to love

⁶⁶ Ivi, pp. 88, 84, 88, 84.

⁶⁷ Meno di due anni dopo, in un noto passo del 7 aprile 1840, *Journals*, cit., vol. VII, p. 342, così Emerson commenta l'incomprensione che questa dottrina incontra sul fronte religioso: «In all my lectures, I have taught one doctrine, namely, *the infinitude of the private man*. This, the people accept readily enough, & even with loud commendation, as long as I call the lecture, Art; or Politics; or Literature; or the Household; but the moment I call it *Religion*, – they are shocked, though it be only the application of the same truth which they receive everywhere else, to a new class of facts» (corsivi aggiunti).

⁶⁸ Emerson, *Divinity School Address*, cit., p. 84.

⁶⁹ Ivi, p. 92

God without mediator or veil. [...] Yourself a newborn bard of the Holy Ghost, – cast behind you all conformity, and acquaint men at first hand with Deity⁷⁰.

«Our reformers are spiritualists», avrebbe osservato pochi anni dopo il Dr. Channing, teologo unitariano, che così illustra con empatia e timore la visione dei trascendentalisti: «They are anxious to defend the soul's immediate connection with God. They [...] are in danger of substituting private inspiration for Christianity [...] resting Christianity on a spiritual basis, [...] recognizing the inward as supreme»⁷¹.

Al di là dello sconvolgimento provocato *in loco* dal Discorso (una «tempesta in un catino», come Emerson la descrive a Carlyle, alludendo agli attacchi ricevuti da Andrews Norton e dall'ortodossia unitariana)⁷², o del plausibile compimento religioso o letterario che la sua profezia avrebbe avuto su più vasta scala nazionale nei due decenni a seguire (con i suoi discepoli, Thoreau e Whitman), il programma del portavoce degli «spiritualisti» può essere assunto ad esempio emblematico di un paradigma di specifica rilevanza culturale americana. La riviviscenza cristiana invocata da Emerson, controversa proprio in quanto posta all'interno del contrasto tra «Chiesa e Anima» (e delle equivalenti opposizioni binarie che da questo derivano), si misura con una nozione altrettanto controversa di decadenza e sterilità, in un confronto tipico da sempre al cuore dell'esperienza nel Nuovo Mondo, dalle origini coloniali al presente.

Messa a contrasto con l'anima («We have contrasted the Church with the Soul»), l'istituzione cristiana chiamata in causa dal profeta è infatti un luogo in rovina, desolato e arido, metaforicamente un deserto. Eloquenti le parole e le frasi che Emer-

⁷⁰ Ivi, p. 89.

⁷¹ Così William Ellery Channing si esprimeva in una lettera del 10 settembre 1841 al Rev. James Martineau, fratello di Harriet Martineau, in *Memoir of William Ellery Channing, with Extracts from His Correspondence and Manuscripts* (1848), edited by William Henry Channing, 3 vols., Boston, American Unitarian Association, 1874, vol. II, p. 451.

⁷² Così – «the storm in our washbowl» – Emerson definisce il subbuglio creato dal suo discorso in una lettera a Carlyle del 17 ottobre del 1838, in *The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Waldo Emerson, 1834-1872*, edited by Charles Eliot Norton, 2 vols., Boston, Ticknor and Company, 1888, vol. I, p. 183.

son usa a riguardo: «universal decay», «death of faith», «fall», «almost all life extinct», «hollow, dry, creaking formality», «decaying church», «a wasting unbelief», «loss of worship», «all things go to decay», per richiamarne solo alcune tra le tante⁷³. E la voce che denuncia questa condizione di calamità e perdita, vuoto e sconforto, come quella di tanti altri profeti del Nuovo e del Vecchio Mondo, l'ultimo e più potente dei quali per il bostoniano era proprio l'amico scozzese Carlyle, è anch'essa, appunto, «voce di uno che grida nel deserto».

«*The voice of one crying in the wilderness*». Come spiega Calvino nei Commentari alla predicazione del Battista (Matteo, 3:1-6; Marco, 1:1-6; Luca, 3:1-6), in relazione alla profezia di Isaia (40:3), «la parola *deserto* [*wilderness*]» è nel profeta veterotestamentario «usata metaforicamente per *desolazione*», ossia per la «tremenda rovina della nazione [...] devastata in modo così terribile da poter essere opportunamente paragonata a un deserto [*wilderness*]». Per poi aggiungere riguardo al profeta neotestamentario:

Quando Giovanni iniziò la predicazione, Gerusalemme era in questo senso un deserto [*a wilderness*]: poiché tutto era stato ridotto a disordinata e spaventevole confusione. Ma la stessa vista di un deserto davanti agli occhi [*a visible wilderness*] doveva aver avuto un impatto potente su uomini confusi e induriti, portandoli a percepire come fossero in uno stato di morte e ad accettare la promessa della salvezza che era stata loro offerta. Vediamo così come tale predizione si riferisca effettivamente a Giovanni e a lui sia più appropriatamente attribuita⁷⁴.

⁷³ Emerson, *Divinity School Address*, cit., pp. 83, 86.

⁷⁴ John Calvin, *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark and Luke*, transl. William Pringle, 3 vols., Edinburgh, The Calvin Translation Society, 1845-1846, vol. I, p. 182. Riporto il passo dell'edizione inglese da cui ho tradotto direttamente le citazioni sopra: «The word *wilderness* is here used metaphorically for *desolation*, or the frightful ruin of the nation, such as existed in the time of the captivity. It was so dismally shattered, that it might well be compared to a *wilderness*. [...] When John began to preach, Jerusalem was in this sense a *wilderness*: for all had been reduced to wild and frightful confusion. But the very sight of a visible *wilderness* must have had a powerful effect on stupid and hardened men, leading them to perceive that they were in a state of death, and to accept the promise of salvation, which had been held out to them. We now see, that this prediction actually relates to John, and is most properly applied to him».

Nella sequenza tipologica di prefigurazioni e compimenti, dai profeti del Vecchio Testamento a quelli del Nuovo, fino all'ultimo profeta del Nuovo Mondo di là dell'oceano, la predicazione con cui Emerson incita a un'inderogabile rinascita spirituale a fronte del deserto istituzionale si complica e si arricchisce con la dimensione aggiuntiva e simbolicamente plurisignificante che la "sua" *wilderness* americana (anche e soprattutto nell'accezione romanticamente opposta, tra le altre, di natura rigogliosa e rivitalizzante oltre che di luogo nudo e spoglio) fornisce alla parola che egli pronuncia. Non a caso l'incipit dell'orazione è tutto incentrato sul rigoglio della «fulgida estate» in corso, un lungo paragrafo che risuona come un vero e proprio inno romantico alla natura, che l'oratore poi richiama e riprende via via nel corso della sua argomentazione:

In this refulgent summer, it has been a luxury to draw the breath of life. The grass grows, the buds burst, the meadow is spotted with fire and gold in the tint of flowers. The air is full of birds, and sweet with the breath of the pine, the balm-of-Gilead, and the new hay. Night brings no gloom to the heart with its welcome shade. Through the transparent darkness the stars pour their almost spiritual rays. Man under them seems a young child, and his huge globe a toy. The cool night bathes the world as with a river, and prepares his eyes again for the crimson dawn. The mystery of nature was never displayed more happily⁷⁵.

Con altrettante frasi e parole che mirano a prolungare il trasporto sensuoso di questo inizio, la seconda parte del paragrafo di apertura scivola dall'estetica all'etica. L'oratore-predicatore ricorda il senso inevitabile del rispetto che la natura impone all'uomo nei confronti del creato («One is constrained to respect the perfection of this world, in which our senses converse»); elogia il valore dell'attività umana (in ogni sua facoltà) che la natura sollecita (con ogni sua proprietà); esalta i risultati che la ricchezza della natura, in tutti i suoi comparti, permette a uomini industriosi e grandi di conseguire e che, come afferma a fine paragrafo, «history delights to honor»⁷⁶.

⁷⁵ Emerson, *The Divinity School Address*, cit., p. 75.

⁷⁶ *Ibidem*.

Emerson usa il contrasto implicito tra la fecondità della natura americana, da un lato, e la sterilità in cui è caduta l'istituzione religiosa, dall'altro, per rimarcare poi esplicitamente il bisogno di quella rigenerazione che sgorga proprio dall'unione benefica di fede e natura, affinché la prima, ormai spenta, torni a brillare dello stesso «splendore» della seconda. «The faith should blend with the light of rising and of setting suns, with the flying cloud, the singing bird, and the breath of flowers. But now the priest's Sabbath has lost the splendor of nature»⁷⁷. È questa dunque la nuova *errand* nella *wilderness* americana – una *errand* romantica nella natura salvata e rigenerata dalla visione – che «l'Apostolo della natura»⁷⁸, o ancor più idealisticamente, il «Messia della natura»⁷⁹, aveva avviato con la sua stessa ri-generazione attraverso le acque, e che, dopo *Nature* e *The American Scholar*, egli ora propone con sovranità salvifica ai neo-ministri del culto della Nuova Inghilterra: novelli vati, scelti per infondere dal pulpito nuova luce e linfa vitale a un'attività spirituale, e quindi all'istituzione stessa, che deve tornare a contemplare tanto la rivelazione diretta dello spirito nell'uomo, quanto il rapporto immediato dell'anima individuale con Dio.

⁷⁷ Ivi, p. 84.

⁷⁸ Richardson, *Three Roads Back*, cit., p. 27.

⁷⁹ Così Carlyle, nel suo saggio *Novalis* (1829), in *The Works*, cit., vol. XXVII, p. 40, traduce un frammento del poeta-filosofo tedesco (che poi ripropone nel *Sartor*): «Man has ever expressed some symbolical Philosophy of his Being in his Works and Conduct; he announces himself and his Gospel of Nature; he is the Messiah of Nature» (p. 40).

Il sermone puritano tra adattamenti e contaminazioni

L'assetto sacro-secolare degli Stati Uniti d'America, secondo Sacvan Bercovitch, può essere meglio compreso non tanto sulla base della cosiddetta identità puritana del paese, quanto in virtù del contributo che i Puritani apportarono alla simbologia americana: «una simbologia *culturale* incentrata sulla *visione* dell'America», veicolata, reiterata e corroborata da esortazioni e affermazioni retoriche, discorsi e orazioni con cui nei «rituali» comunitari si celebrava un'identità «federale» destinata a evolversi e ampliarsi a livello continentale.

Il presente volume torna a interrogarsi su questa messe dell'immaginazione puritana coloniale: un vero e proprio genere letterario che, con al centro *il sermone*, si è perpetuato nel suo insieme come «espressione organica della comunità». Adottando due prospettive teorico-analitiche distinte, pur parallele e in dialogo tra loro, quella linguistico-retorica e quella critico-letteraria, i vari saggi in esso raccolti si concentrano su esempi rappresentativi che evidenziano il retaggio e le trasformazioni dell'omiletica puritana, tra adattamenti e contaminazioni, lungo un arco, pur a grandi linee, diacronico che va dai cosiddetti *farewell sermons* del primo Seicento ai discorsi di Barack Obama dei primi decenni del Duemila.

Con contributi di: Angela Andreani, Marco Bagli, Mirella Vallone, Giuseppe Nori, Carla Vergaro, Cristiano Marasca, Giorgio Mariani, Cristina Mattiello.

Cupola of Universalist Church and spires of Harvard Church and of Winthrop Church
(particolare, ca. 1900)



eum edizioni università di macerata

€ 18,00

ISSN 2532-2389

ISBN 978-88-6056-952-3

