



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA

PROGRESSO.

SAGGI DI LETTURA NELLA *CHRISTIAN LIBRARY* DI JOHN WESLEY

Dottorato di ricerca in Storia Antropologia Religioni

Dipartimento di Storia Antropologia Religioni Arte Spettacolo

Candidata:

Maria Fallica

XXXII ciclo

Relatore:

Gaetano Lettieri

Sapienza Università di Roma

Progresso. Saggi di lettura nella *Christian Library* di John Wesley

Introduzione	3
1. A collection of English divinity, all agreeable to the oracles of God: la Christian Library	3
2. Una teologia del progresso	11
Capitolo primo.	15
Voci naturalizzate. <i>A Spiritual Romance</i>	15
La Christian Library e la biografia wesleyana	15
'Macario d'Egitto'	18
Clemente d'Alessandria: a Methodist character?	58
Agostino: a bad character	62
<i>I Cambridge Platonists</i> : l'origenismo anglofono	69
La <i>Christian Library</i> e il problema puritano	78
Alcune conclusioni: l'eredità di John Wesley	95
Capitolo secondo. Una teologia progressiva	104
Creato a immagine	105
Condizione creaturale e libero arbitrio	110
Un'ermeneutica progressiva	112
Progresso morale e mistico: l'anima fra l'agone dell'ascesa e il trono dello Spirito	115
Note finali: per una teologia progressiva in John Wesley	146
Una postilla	152
Conclusioni	157
Bibliografia	160
John Wesley e il metodismo	160
Cristianità antica	171
L'età moderna	177

## INTRODUZIONE

L'ambizioso titolo scelto per questo lavoro – che promette di parlare di “progresso” e di offrire al contempo dei “saggi di lettura” all'interno di una vasta opera antologica – merita una breve introduzione, che serva a presentarne scopo, prospettiva e limiti. Partirò dunque dalla seconda parte della proposizione, che delinea un oggetto più chiaro anche se non facile, la *Christian Library* di John Wesley, per passare poi al più problematico *progresso*.

### *1. A collection of English divinity, all agreeable to the oracles of God: la Christian Library*

I have endeavoured to extract such a collection of English Divinity, as (I believe) is all true, all agreeable to the oracles of God: as is all practical, unmixed with controversy of any kind; and all intelligible to plain men: such as is not superficial, but going down to the depth, and describing the height of Christianity... And yet not mystical, not obscure to any of those, who are experienced in the ways of God. I have also particularly endeavoured to preserve a consistency throughout, that no part might contradict any other; but all conspire together, “to make the man of God perfect, throughly furnished unto every good word and work”<sup>1</sup>.

Una collezione di teologia inglese, che sia del tutto in accordo con gli oracoli divini, vera, pratica, non polemica, chiara, profonda ma non oscura, coerente nelle sue parti: *vaste programme*, quello immaginato dalla prefazione della *Library*, e forse inevitabilmente destinato al fallimento. La *Christian Library*<sup>2</sup> è una poderosa pubblicazione editoriale di John Wesley (1703-1791), il reverendo della *Church of*

---

<sup>1</sup> J. Wesley, *Preface*, in *A Christian Library: Consisting of Extracts from, and Abridgments of, the Choicest Pieces of Practical Divinity which have been published in the English Tongue*, vol. 1, Bristol, Farley, 1749, p. 1.

<sup>2</sup> J. Wesley, *A Christian Library: Consisting of Extracts from, and Abridgments of, the Choicest Pieces of Practical Divinity which have been published in the English Tongue in Fifty Volumes*, 50 vol., Bristol, Farley, 1749-1755.

*England*, prolifico autore ed editore, fondatore di una delle più importanti denominazioni del protestantesimo *awakened*, il metodismo. Nella maestosa biografia wesleyana, la *Christian Library* occupa sicuramente una delle ultime posizioni per interesse e numero di studi dedicati; la mole grandiosa e la peculiarità teologica dell'opera, nonché le controversie che essa suscitò, Wesley vivente, possono forse contribuire a spiegare questa posizione negletta.

Le parole appena citate dalla prefazione della *Library* la inseriscono subito in un genere, quello della *practical divinity*, molto praticato nell'Inghilterra di XVII secolo, ove *practical* indicava lo scopo, aiutare l'individuo nella pratica e nello sviluppo della sua vita cristiana. La letteratura puritana aveva visto un'enorme fioritura di questo tipo di trattazioni, che potevano entrare nel dettaglio più intimo della vita sociale, matrimoniale, religiosa del fedele; ma il genere era interconfessionale e spesso attirava lettori da altre provenienze religiose cristiane. Così, quando nel 1746 John Wesley si rivolge a Philip Doddridge, ministro dissidente e leader dei calvinisti moderati, per chiedergli dei consigli di lettura, allo scopo, di creare una " little Collection of Books, which you seem desirous to make for some young preachers<sup>3</sup>", il reverendo gli risponde raccomandandogli di

use none in your Closet that are controversial or difficult to be understood; but only those that are most plain and devotional, most suited to your Capacity and Taste, and most proper to excite a true Spirit of Devotion in the Heart<sup>4</sup>.

I suggerimenti di Doddridge, al di là della concreta lista di titoli, sono interessanti nel sottolineare, oltre alla chiarezza e alla necessità di evitare toni polemic, il valore emozionale e esperienziale dei testi adatti alla selezione; in un termine molto usato nella letteratura dissidente del tempo, testi "experimental", cioè, insieme, concernenti l'esperienza di Dio nell'anima, e, prendendo in prestito il termine dalla

---

<sup>3</sup> La lettera fu poi pubblicata da Wesley: cf. P. Doddridge, *Letter to Mr. Wesley: A Scheme of Study for Clergymen*, in *The Arminian Magazine* 1 (1778).

<sup>4</sup> Cf. *ivi*, p. 419.

scienza, verificabili nell'evidenza dell'esperienza<sup>5</sup>. Su questo modello, Wesley inizia a intraprendere la sua collezione personale.

*The elusive mr. Wesley*<sup>6</sup>, come dal titolo di una celebre biografia, all'altezza storica del 1749 – anno d'inizio della pubblicazione della prima edizione della *Christian Library*, che continuerà sino al 1755 – è un uomo di quarantasei anni, da circa dieci passato attraverso l'esperienza iconica di Aldersgate (1738), al vertice di un movimento dall'espansione caotica e massiccia, spesso in tour per il paese e oggetto di polemiche e attacchi anche fisici contro membri del movimento, come i *riots* di Pendle Forest nel 1748 e quello di Cork City in Irlanda nello stesso 1749<sup>7</sup>.

Nello stesso 1749 il *Journal* wesleyano registra i primi accenni al progetto editoriale della *Christian Library*, un progetto molto ambizioso da parte di un predicatore che, anche nel tumulto dell'espansione del suo movimento, non aveva mai smesso di consigliare letture e pubblicare libri, e che, prima di tutto, era un voracissimo lettore. John Atlay calcolò nel 1790 che la libreria di Wesley contenesse più di 13.000 volumi; d'altronde, alla sua morte l'anno dopo, erano stati pubblicati a suo nome 351 titoli, come autore o, molto più spesso, editore, nella maggior parte dei casi di brevi *pamphlets* in duodecimo<sup>8</sup>. Wesley cominciò molto presto, sin almeno dal 1733, a

---

<sup>5</sup> Cf. I. Rivers, *Dissenting and Methodist Books of Practical Divinity*, in *Books and their Readers in Eighteenth Century England*, New York, St. Martins, 1982, pp. 127-164, p. 133.

<sup>6</sup> R.P. Heitzenrater, *The Elusive Mr. Wesley*, Nashville, Abingdon Press, 2003<sup>2</sup> (ed. or. 1984).

<sup>7</sup> Cf. D. Hempton, *The Religion of the People: Methodism and Popular Religion, c. 1750–1900*, London, Routledge, 1996, pp. 145–61 e Id., *Methodism: Empire of the Spirit*, New Haven – London, Yale University Press, 2005.

<sup>8</sup> Cf. J. Atlay, *Letters that Passed Between the Rev. John Wesley, and Mr. John Atlay, Relative to the People and Preaching-House at Dewsbury*, London, Matthews, 1790, p. 17; V. Tolar-Burton, *Spiritual Literacy in John Wesley's Methodism: Reading, Writing, and Speaking to Believe*, Waco, Baylor University Press, 2008, p. 235; B. C. McInelly, *Textual Warfare and the Making of Methodism*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 25. Il numero è molto più alto se si consulta l'*English Short Title Catalogue* (ESTC): quest'ultimo segnala 1536 pubblicazioni con autore Wesley, contando però le diverse edizioni di una stessa opera, e opere di cui Wesley curò l'estratto o la prefazione: cf. I. Rivers, *John Wesley as Editor and Publisher*, in *The Cambridge Companion to John Wesley*, eds. R. L. Maddox – J. E. Vickers, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 144-159, p. 145.

pubblicare estratti di opere significative<sup>9</sup> alla sensibilità propria e dei suoi seguaci, ma la decisione di pubblicare la *Library* è un salto di qualità notevole, per dimensioni e dispendio economico, di un'impresa che, come poi si lamenterà, sarà un solenne tracollo finanziario<sup>10</sup>.

Il *Journal* di Wesley ci introduce all'interno dell'attività editoriale della *Library*, restituendoci le prime immagini dell'autore al lavoro sul testo. Il 3 marzo del 1749 Wesley registra nel suo diario di aver corretto l'estratto di John Arndt, e dichiara esplicitamente che esso è "designed for part of the 'Christian Library'": un progetto ancora esposto, nelle parole dell'autore, alla precarietà dovuta alla notevole ambizione della stessa intrapresa. Il 29 aprile dello stesso anno Charles, il fratello, compagno di strada di John nella fondazione del metodismo, si rammarica in una lettera inviata da Bristol del fatto che John non sarà presente in città quando la *Library* farà la sua prima apparizione, testimoniandone l'apparizione nelle tipografie di Bristol. Al 14 dicembre Wesley annota d'aver finito la selezione dei testi e nel maggio del 1754 si augura che "all our Preachers, both in England and Ireland, would herein follow an example; and frequently read in public, and enforce select portions<sup>11</sup>" della *Library*. Dal 1753 e per tutta la vita di Wesley la *Library* sarà parte integrante del curriculum dei predicatori metodisti della *Kinswood School*, la scuola fondata nel 1748 da Wesley stesso. Ripetutamente e per decenni, nei *Minutes* delle varie conferenze metodiste, Wesley raccomanderà ai predicatori la lettura della *Library*, che acquisisce così un valore storico

---

<sup>9</sup> Nel 1733 Wesley pubblica una raccolta di preghiere, *A Collection of Forms of Prayer for Every Day in the Week*; ad essa segue nel 1735 l'estratto dall'*Imitazione di Cristo*, un classico amatissimo dal fondatore del metodismo e best-seller della devozione popolare, dal tardo Medioevo al Settecento.

<sup>10</sup> John commenterà d'aver preparato «the rest of the books for the "Christian Library"; a work by which I have lost above two hundred pounds» e conclude scoraggiato che "perhaps the next generation may know the value of it".

<sup>11</sup> J. Wesley, *Journal and Diaries III (1743-1754)*, ed. R.W. Ward, in *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, Nashville, Abingdon Press, 1990, vol. 20, p. 486.

notevole nella formazione delle prime generazioni di metodisti, rimasto ancora inesplorato<sup>12</sup>.

La storiografia sulla *Christian Library*, infatti, sembra procedere su due distinti binari. Da un lato, nella disamina strettamente teologica dell'opera wesleyana, studi su diversi aspetti delle eclettiche radici teologiche dell'autore inserivano, a piè di pagina, la menzione della *Christian Libray* come prova a corroborare il ritratto di un Wesley di volta in volta 'cattolico' o 'luterano' o 'pietista' o 'puritano'. Dall'altro lato, il recente interesse di studi di tipo letterario per l'attività dei gruppi religiosi dell'età moderna ha portato a un interesse nuovo per la *Library*, vista ora non come una cartina di tornasole per decifrare le fonti della teologia wesleyana, ma come maturo risultato di un'industria editoriale esplosiva e coerente prodotto di un convinto "sponsor of literacy<sup>13</sup>" come Wesley.

Ciò è avvenuto soprattutto a partire dall'opera di Isabel Rivers, una delle più fini studiose dell'attività editoriale dissidente e denominazionale del XVII e XVIII secolo<sup>14</sup>: l'analisi di Rivers ha contribuito allo stesso tempo a restituire il giusto peso all'immensa opera editoriale wesleyana e a contestualizzare tale produzione in un panorama di una "established tradition" di editori e "abridgers" che, mossi da interessi teologici particolari, sceglievano di pubblicare opere di autori di altre tradizioni teologiche: "Protestants reshaped Catholic books; Arminians reshaped books by Calvinists; heterodox Unitarians reshaped books by orthodox Trinitarians<sup>15</sup>". A questo

---

<sup>12</sup> Si veda in proposito la tesi MA di T.W. Holgerson, *To the "Serious Reader": The Influence of John Wesley's A Christian Library on Methodism, 1752-1778*, Master of Arts Thesis, Kansas State University, 2011.

<sup>13</sup> V. Tolar Burton, *Something for the People to Read: John Wesley's Book Inventory in John Wesley Tercentenary Essays. Proceedings of a Conference Held at the University of Manchester, June 2003* (*Bulletin of the John Rylands Library*, ed J. Gregory, 85, 2-3 (2003) pp. 227-249, p. 227.

<sup>14</sup> Rivers, *John Wesley as Editor and Publisher*, cit.; si vedano anche Ead., *Reason, Grace, and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England 1660-1780*, I, Cambridge 2005<sup>2</sup>, e Ead., *Vanity Fair and the Celestial City: Dissenting, Methodist, and Evangelical Literary Culture in England 1720-1800*, Oxford, University Press, 2018.

<sup>15</sup> Rivers, *John Wesley as Editor and Publisher*, cit., p. 146.

quadro bisogna però aggiungere un testo, quello di Robert Monk, che è l'unica monografia ad oggi che abbia come oggetto specifico la *Christian Library*<sup>16</sup>. Il titolo dell'opera – *John Wesley: His Puritan Heritage. A Study of the Christian Life* – programmaticamente illustra il suo obiettivo: indagare l'eredità puritana in John Wesley, tramite l'analisi della *Christian Library* e gli autori puritani al suo interno, che ne costituiscono la maggioranza. Sulla scia dell'opera di Monk si è mossa la recente tesi di dottorato di Karl Ganske, che è tornata sulla presenza puritana nella *Library*<sup>17</sup>. Dunque, la sparuta bibliografia specialistica sulla *Library* ne ha offerto una visione laterale, giustificata dall'abbondanza di testi puritani, cui qui si proverà a dare un'alternativa. L'urgenza storiografica risulta quindi quella di coniugare i sempre più raffinati studi storico-letterari sull'edizione e diffusione di letteratura religiosa del XVIII secolo con le analisi più recenti e bilanciate del pensiero wesleyano, su un campo di prova ancora quasi del tutto inesplorato quale la *Christian Library*<sup>18</sup>.

L'importanza di un'analisi della *Library* che non rimanga confinato alla storia del libro o della letteratura ma confronti la biografia religiosa e la teologia di Wesley è evidente, infine, da due fattori che voglio in ultimo menzionare:

1. Le varie ondate di polemiche di natura teologica nelle quali la *Library* fu coinvolta. La prima di queste polemiche scoppiò nel dicembre del 1760, quando Wesley fu accusato di aver pubblicato una “strana collezione di ogni sorta di scritti mutilati di dissidenti<sup>19</sup>”: l'accusa era quindi di aver dato voce, peraltro mutilandola, a membri del

---

<sup>16</sup> R. Monk, *John Wesley: His Puritan Heritage. A Study of the Christian Life*, Nashville, Abingdon Press 1966.

<sup>17</sup> K.L. Ganske, *Religion of the Heart and Growth in Grace: John Wesley's Selection and Editing of Puritan Literature for a Christian Library*, Ph. D. thesis, Manchester, University of Manchester, 2009.

<sup>18</sup> Si aggiunge a questo ristretto panorama di opere dedicate alla *Library* solo il breve saggio di R.P. Heitzenrater, *John Wesley's A Christian Library, Then and Now*, in *American Theological Library Association: Proceedings* 55 (2001) pp. 133-146.

<sup>19</sup> Cf. S. Church, *To the Reverend Mr. Wesley*, in *T The London Magazine*, vol. 29 (1760) p. 587: “It is not your Christian Library an odd collection of mutilated writings of Dissenters of all sorts?”. To which he responded, No. In the first ten volumes there is not a line from any Dissenter of any sort; and the greatest part of the other forty is extracted from Archbishop Leighton, Bishops Taylor, Patrick Ken, Reynolds, Sanderson, and other ornaments of the Church of England”.



dissenso contro la chiesa costituita. Wesley rispose citando gli “ornamenti della Chiesa d’Inghilterra” antologizzati nella *Library*, e difendendo la sua volontà di prestare attenzione non a chi parla, ma a ciò che si dice<sup>20</sup>. Nel 1763, la polemica continuò, toccando la dottrina della *imputed righteousness*: a Stephen Church, che citava estratti del IX e X volume della *Library*, Wesley rispose scaricando la responsabilità personale delle espressioni contenute nel testo: «the Christian Library is not Mr. Wesley's writing: it is "Extracts from and abridgments of' other writers" the subject of which I highly approve, but I will not be accountable for every expression<sup>21</sup>». Infine, negli anni '70 e ' del secolo, il calvinista sir Richard Hill, nel mezzo delle accese polemiche sull’antinomismo fra Wesley e il suo collaboratore Fletcher da un lato, e i calvinisti Hervey e Toplady dall’altro, attaccò, fra le altre cose, l’inconsistenza teologica di Wesley nel pubblicare le opere puritane<sup>22</sup>. La risposta di Wesley fu analoga a quella data dieci anni prima, sottolineando anche la poca accuratezza dell’edizione della *Library*, dovuta a librai maldestri, e ripromettendosi di curarne una seconda edizione<sup>23</sup>. Questa serie di polemiche, tutte dirette alla coerenza interna dell’opera, sbandierata in prefazione e contraddetta dalla presenza di autori calvinisti, promossi da un autore arminiano, mostra la necessità di un approccio all’opera non meramente filologico, ma

---

<sup>20</sup> J. Wesley, *A Letter to Mr. T. H. , alias Philodemus, alias Somebody, alias Stephen Church, alias R. W.*, in *The London Magazine*, 1760, p. 651: “In the first ten volumes there is not a line from any Dissenter of any sort; and the greatest part of the other forty is extracted from Archbishop Leighton, Bishops Taylor, Patrick Ken, Reynolds, Sanderson, and other ornaments of the Church of England.... Most of the tracts therein contained were written by members of our own Church; but some by writers of different Denominations: for I mind not who speaks, but what is spoken”.

<sup>21</sup> J. Wesley, *Letters*, ed. J. Telford, London, Epworth, 1931.

<sup>22</sup> R. Hill, *Review of all the Doctrines taught by the Rev. Mr. John Wesley, Containing a Full and Particular Answer to a Book entitled, "A second check to Antinomianism. " In six letters to the author of that book Wherin the Doctrines of a Twofold Justification, Free Will, Man's Merit, Sinless Perfection, Finished Salvation, and Real Antinomianism, are particularly discussed, and the Puritan Divines Vindicated from the Charges brought against them of holding Mr. Wesley's Doctrines. To which is added, a Farrago*, London, Dilly, 1772; Id., *Logica Wesleiensis: or, the Farrago Double Distilled With an Heroic Poem in Praise of Mr John Wesley*, London, Dilly, Matthews, and Harris, 1773.

<sup>23</sup> La seconda edizione dell’opera, a cura del rev. Thomas Jackson, fu rivista secondo le indicazioni e i desideri di Wesley; Jackson ripubblicò i 50 volumi in 12<sup>mo</sup> di Wesley in 30 volumi in 8<sup>vo</sup> dal 1819 al 1827; cf. R. Green, *The Works of John and Charles Wesley. A Bibliography*, London, Kelly, 1896, p. 95. Sull’attività editoriale di Jackson, si veda I. Rivers, *Thomas Jackson (1783–1873), Book Collector, Editor, and Tutor*, in *Wesley and Methodist Studies* 6 (2014) pp. 63-88.

che guardi alla spinta teologica globale che la muove, e che si cercherà d'interpretare, con due approcci diversi, fra primo e secondo capitolo.

2. Il particolare valore attribuito da Wesley alla lettura. Nella visione liturgica e sacramentale wesleyana, la lettura è parte dei "means of grace", i mezzi di grazia, che comprendono il digiuno, la preghiera, l'eucarestia, e pratiche devozionali specificamente metodiste, ereditate da diverse tradizioni, come gli incontri per "bande", la "love-feast" e le regole dell'*holy living*. Nella prefazione della traduzione inglese dell'*Imitazione di Cristo*, le regole per la lettura descritte da Wesley sono dettagliate e solenni, mostrando il peso che la lettura aveva nella meditazione personale del reverendo Wesley e il valore di questa lettura per lo sviluppo del cristiano:

It is to these alone who, knowing they have not yet attained, neither are already perfect, mind this one thing, and, **pressing toward the mark**, despise no assistance which is offered them, that the following advices are proposed, concerning the manner of reading this (or any other religious) Treatise. First: Assign some stated time every day for this employment; and observe it, so far as you possibly can, inviolably.... Secondly: **Prepare yourself for reading, by purity of intention**, singly aiming at the good of your soul, **and by fervent prayer to God**, that he would enable you to see his will, and give you a firm resolution to perform it... Thirdly: Be sure to read, not cursorily or hastily, but **leisurely, seriously, and with great attention; with proper pauses and intervals, that you may allow time for the enlightenings of the divine grace**. To this end, recollect, every now and then, what you have read, and **consider how to reduce it to practice**. Farther, let your reading be continued and regular, not rambling and desultory. **To taste of many things, without fixing upon any, shows a vitiated palate**, and feeds the disease which makes it pleasing. Whatsoever book you begin, read, therefore, through in order: not but that it will be of great service to read those passages over and over that more nearly concern yourself, and more closely affect your inclinations or practice; especially if you press them home to your soul, by adding a particular examination of yourself upon each head. Fourthly: Labour **to work yourself up into a temper correspondent** with what you read: for that reading is useless which only enlightens the understanding, without warming the affections. And therefore intersperse, here and there, earnest aspirations to God, for his heat as well as his light. Select also any remarkable sayings or advices, and treasure them up in your memory; and these you may either draw forth in time of need, as

arrows from a quiver, against temptation, ... or make use of as incitements to any virtue, to humility, patience, or the love of God. Conclude all with a short ejaculation to God, that he, without whom "neither is he that planteth any thing, nor he that watereth," would so bless the good seed sown in your heart, that it may bring forth fruit unto life eternal<sup>24</sup>.

Questo lungo passaggio, che individua delle vere e proprie regole per una *lectio divina* di un testo non scritturistico, delinea in sostanza una teologia *progressiva* della lettura: banco di prova del progresso del cristiano, armato della purità d'intenzione e di preghiera, con l'obiettivo pratico di uniformare l'animo al temperamento di spirito proposto dal testo. In una parola, "it cannot be that the people should grow in grace, unless they give themselves to reading. A reading people will always be a knowing people<sup>25</sup>".

## 2. Una teologia del progresso

Queste ultime note ci portano di nuovo al termine progresso, che campeggia ambiziosamente e forse enigmaticamente nel titolo. Più che al dibattito settecentesco sul tema – del quale si farà solo qualche sparso accenno in seguito – l'idea di progresso cui qui si guarda, e che sarà oggetto della trattazione del secondo capitolo, è una categoria teologica, che coinvolge soteriologia, antropologia, escatologia, e che, nell'ambito della letteratura cristiana antica, è stata riconosciuta nel pensiero dei teologi di tradizione alessandrina, Clemente e soprattutto Origene, e poi Gregorio di Nissa, che impone una radicale svolta a questa traiettoria, pur nell'estrema continuità, attraverso la nozione dell'infinità di Dio. Si tratta di una teologia che, nelle parole di Danielou<sup>26</sup>, rielabora dall'interno l'eredità platonica imprimendo un valore positivo al

---

<sup>24</sup> Cf. J. Wesley, *The Christian's Pattern, Preface*, in *Works*, ed. T. Jackson, vol. 14, London, Wesleyan Methodist Book Room, 1831, p. 204. Grassetto mio.

<sup>25</sup> L. Tyerman, *The Life and Times of the Rev. John Wesley*, vol. IV, London, Epworth, 1948, p. 207.

<sup>26</sup> Il riferimento è a J. Daniélou, *Introduction*, in *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, London, Murray, 1961, pp. 83-84; 142-147; cf. Id., *Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944. La mia lettura di progresso e origenismo

cambiamento, non più solo degenerazione da una perfezione iniziale, ma trasformazione, necessaria perché insita nella natura umana, sempre instabile. Una trasformazione che diventa movimento verso il meglio, *di gloria in gloria*, nella permanenza nel divino bene, che, lungi dall'essere statica, è continuo movimento verso un Amato che si mostra e si nasconde, in un moto costante in avanti, definito dal Nisseno, in termini paolini (*Fil 3, 13*) *epectasi*, che implica una partecipazione reale al divino, e, allo stesso tempo, la sua infinita inafferrabilità.

Se è Clemente a gettare le basi ermeneutiche, antropologiche e soteriologiche di tale nozione di progresso, e Gregorio a darvi il compimento logico con la nozione dell'infinità di Dio, è in Origene che, dalla protologia all'escatologia, dalla nozione della Trinità alla dottrina dell'uomo, questa nozione di progresso ha il quadro più complesso e ardito, in particolare nelle complementari dottrine della preesistenza delle anime e della loro generale apocatastasi finale. Se non è qui possibile né necessario al nostro scopo delineare nel dettaglio questo quadro grandioso, è però utile citare un lungo brano di Origene, dal primo libro del *De principiis* (I, 3, 8), che riporto per esteso nella traduzione di Manlio Simonetti; in questo passo, creazione a immagine, libero arbitrio, partecipazione alla divina natura nella grazia, purificazione, progresso e perfezione sono sintetizzati mirabilmente:

Dio padre comunica a tutti l'essere; partecipare di Cristo in quanto ragione li fa essere razionali. Di qui risulta che questi esseri son meritevoli di lode o di colpa perché son capaci di bene e di male; e ne consegue che è presente anche la grazia dello Spirito santo, perché questi esseri che per loro natura non son santi lo diventino partecipando di quello. E mentre per prima cosa essi hanno l'essere dal Padre, per seconda l'essere razionali dalla ragione divina, per terza l'esser santi

---

è debitrice della prospettiva di G. Lettieri di cui si vedano anzitutto le voci *Origenismo* (*In Occidente. Sec. VII-XVIII*), in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. A. Monaci Castagno, Roma, Città Nuova, 2000, pp. 307-322, e *Progresso*, in *Origene. Dizionario.*, cit., pp. 379-392, e poi il saggio *Progress. A Key Idea for Origen and Its Inheritance*, in *Origen and the Origenian Tradition on Progress*, ed. A.C. Jacobsen – M. Fallica, di prossima pubblicazione. Chiaramente, la prospettiva che qui si adotta sulla teologia origeniana è molto diversa da M. Edwards, *Origen Against Plato*, Aldershot, Ashgate, 2002, che mette in discussione la reale portata platonica di protologia e escatologia origeniane; non sembra necessario discutere le teorie di Edwards perché ininfluenti in un contesto come quello sei-settecentesco, ove quello che si presenta di seguito, fra preesistenza e apocatastasi, è il vero Origene.

dallo Spirito santo, d'altra parte diventano capaci di accogliere Cristo in quanto giustizia di Dio (I Cor. 1, 30) quelli che già prima saranno stati santificati dallo Spirito santo; e coloro che avranno meritato di progredire fino a questo punto grazie alla santificazione dello Spirito santo conseguono anche il dono della sapienza in proporzione alla capacità d'azione dello Spirito di Dio. Credo che proprio questo voglia dir Paolo quando dice che ad alcuni è stata data la parola di saggezza, ad altri di scienza secondo il medesimo spirito (I Cor 12, 8); ed indicando la distinzione di tutti i doni, li riporta tutti alla fonte di tutto e dice: *Ci sono distinzioni di attività, ma uno solo è Dio che opera tutto in tutti* (I Cor. 12, 6). Perciò l'azione di Dio, che comunica a tutti l'essere, risulta più splendida e più grandiosa allorché uno, partecipando di Cristo in quanto sapienza scienza e santificazione, progredisce ai gradi più alti di perfezione, e poiché è santificato dalla partecipazione dello Spirito santo, reso più puro ed integro, riceve più degnamente la grazia della sapienza e della scienza: in tal modo, purificata ed eliminata ogni macchia di impurità e di ignoranza, progredisce tanto nell'integrità e nella purezza da diventar tale quale Dio gli aveva dato possibilità di essere, degno di colui che gli aveva dato di essere puro e perfetto: così la creatura diventa degna del suo creatore<sup>27</sup>.

Il progresso deriva anzitutto da un'originale partecipazione ontologica delle creature intellettuali alla natura razionale del Logos: tale partecipazione beata viene interrotta dal peccato delle creature. A tale caduta, il Logos rimedia con la creazione

---

<sup>27</sup> Origene, *I Principii*, ed. M. Simonetti, Torino, Utet, 2010<sup>2</sup>, pp. 178-180; cf. Origenes, *De principiis*, ed. P. Koetschau, *Origenes Werke* 5, Leipzig, Hinrich's, 1913, pp. 60-62: "Deus pater omnibus praestat ut sint, participatio vero Christi secundum id, quod verbum (vel ratio) est, facit ea esse rationabilia. Ex quo consequens est ea vel laude digna esse vel culpa, quia et virtutis et malitiae sunt capacia. Propter hoc consequenter adest etiam gratia spiritus sancti, ut ea quae substantialiter sancta non sunt, participatione ipsius sancta efficiantur. Cum ergo primo ut sint habeant ex deo patre, secundo ut rationabilia sint habeant ex verbo, tertio ut sancta sint habeant ex spiritu sancto: rursum Christi secundum hoc, quod >iustitia< dei est, capacia efficiuntur ea, quae iam sanctificata ante fuerint per spiritum sanctum; et qui in hunc gradum proficere meruerint per sanctificationem spiritus sancti, consequuntur nihilominus donum sapientiae secundum virtutem inoperationis spiritus dei. Et hoc puto Paulum dicere, cum ait quibusdam "sermonem dari sapientiae, aliis sermonem scientiae secundum eundem spiritum". Et designans unamquamque discretionem donorum, refert omnia ad universitatis fontem et dicit: "Divisiones sunt inoperationum, sed unus deus, qui operatur omnia in omnibus". Unde et inoperatio patris, quae esse praestat omnibus, clarior ac magnificentior invenitur, cum unusquisque per participationem Christi secundum id, quod >sapientia< est, et secundum id, quod scientia est et >sanctificatio< est, proficit et in altiores profectuum gradus venit; et per hoc quod participatione spiritus sancti sanctificatus est quis, purior ac sincerior effectus, dignius recipit sapientiae ac scientiae gratiam, ut depulsis omnibus expurgatisque pollutionis atque ignorantiae mactilis, tantum profectum sinceritatis ac puritatis accipiat, ut hoc quod accepit a deo ut esset tale sit. quale deo dignum est [eo], qui ut esset pure utique praestitit ac perfecte; ut tarn dignum sit id quod est, quam est ille qui id esse fecit".

medicinale del mondo, e con la creazione a vari livelli dei corpi delle creature razionali. Tutto il cosmo creato è dunque teatro della redenzione delle creature razionali, che progrediscono di eone in eone, i diversi cicli, finché tutto e tutti avranno liberamente, di nuovo, aderito con la libera scelta al disegno di amore del Padre. Tale progresso è partecipazione nel Logos, che nelle sue ἐπίνοιαι, i vari titoli cristologici che indicano i diversi, molteplici modi di manifestazione del Figlio, si fa tutto a tutti: il cosmo è quindi luogo dell'eterna liturgia sacrificale del Figlio, della sua eterna incarnazione e restituzione della creazione al Padre.

Questa tesi non vuole imporre questa elaborata nozione di progresso, che va dall'ermeneutica alla liturgia, dalla concezione trinitaria a quella mistica, come schema interpretativo di Wesley o della sua antologia di scritti cristiani; né ci si propone un lavoro meramente comparativo. Invece, quella che una certa parte della critica ha riconosciuto come una tonalità particolarmente "greco-orientale" della sua teologia, in tema antropologico e soteriologico, verrà fatta reagire con una corrente interna alla *Christian Library*, ovvero alcuni autori, di diversissima provenienza geografica e cronologica, che sicuramente lessero o furono in rapporti con Clemente, Origene e Gregorio di Nissa e ne condivisero le linee teologiche che qui abbiamo riassunto sotto il nome di "progresso". Questa teologia verrà confrontata e contestualizzata nel pensiero wesleyano, cercando di superare le velleità teoriche nel serrato confronto col dato storico. Il secondo capitolo proverà a tracciare le coordinate di questa teologia del progresso, attraverso la lettura delle pagine di tre scelti autori della *Christian Library*: ma necessaria premessa di questo lavoro e oggetto del primo capitolo è delineare il quadro generale e la genesi teologica della *Library*.

## CAPITOLO PRIMO.

### VOCI NATURALIZZATE. A *SPIRITUAL ROMANCE*

#### *La Christian Library e la biografia wesleyana*

All I pretend, is to Naturalize an old Father if I may be allow'd the Freedom of that Expression; or else, in other words, to call him from his Cell for the Benefit of God's Church and Religion<sup>28</sup>.

Le parole dell'anonimo traduttore, *Presbyter of the Church of England*, che traduce le omelie spirituali di "Saint Macarius the Egyptian", presentandole come una *Primitive Morality*, contenente *Very Profitable Instructions* riguardo quella *Perfection*, che ci si aspetta dai cristiani e che ne rappresenta il precipuo dovere, introducono al meglio questa selettiva lettura della *Christian Library* wesleyana. Anche per Wesley si potrà infatti dire, come fa qui il traduttore delle omelie pseudo-macariane, che null'altra fu la sua pretesa se non quella di "naturalizzare" voci più o meno lontane, più o meno scandalose, più o meno estranee, all'orecchio e alla pratica di vita dei propri predicatori e della propria gente. I Padri Apostolici, i monaci egiziani (o presunti tali) gli accademici di Cambridge e i puritani escono dalla propria cella ed entrano nelle case inglesi, "for the Benefit of God's Church and Religion"; le porte si aprono a questi sconosciuti e il risultato è, forse, un fatto nuovo: una "Church and Religion" che presto non verrà più riconosciuta dalla propria madre, la *Church of England* che pure l'aveva generata.

---

<sup>28</sup> [T. Haywood], *Introduction*, in *Primitive Morality: or, The Spiritual Homilies of St. Macarius the Egyptian Full of Very Profitable Instructions concerning that Perfection, which is Expected from Christians, and which it is their Duty to Endeavour after. Done out of Greek into English, with several Considerable Emendations and some Enlargements from a Bodleian Manuscript, never before Printed, By a Presbyter of the Church of England*, London, W. Taylor – W. and J. Innys – J. Osborn, 1721, f. B.

Lo scopo di questo primo capitolo è quello di presentare e motivare la selezione che guiderà il secondo capitolo, molto ristretta e dunque opinabile. A guidarmi è la profonda convinzione che la *Library* rimanga specchio opaco se non interrogato in maniera in qualche modo ardita, eterogena; se il secondo capitolo ne spiegherà le motivazioni teologiche, questa prima parte le vuole iscrivere in una biografia che, lungi dal descrivere “a man of one book<sup>29</sup>”, è segnata dall’incontro con i grandi autori della letteratura cristiana antica e soprattutto moderna. Le letture wesleyane segnano fasi e passaggi di una biografia movimentata e dinamica, poi racchiusa in un tentativo di narrazione unitaria alla quale continuano però a sfuggire dei fili. Ho scelto dunque di raccontare in questo capitolo alcune figure della *Christian Library*: alcune presenze ed alcune, macroscopiche assenze, spie significative di radicali scelte teologiche.

Questo capitolo vedrà dunque la messa in scena di alcune voci e del loro arrivo in Inghilterra e nelle mani di Wesley, iniziando a descrivere la loro ‘naturalizzazione’ nell’esperienza di fede wesleyana. Il testo intreccia quindi la “reception history” di alcune delle figure più interessanti della *Christian Library* con il “romanzo spirituale<sup>30</sup>” della vita di John Wesley, la sua auto-narrazione e le più importanti svolte della sua teologia, seguita almeno sino all’inizio degli anni ‘50, il periodo di composizione della *Library*, con alcuni balzi in avanti. “Romanzo spirituale”, qui, vuole alludere all’aspetto esperienziale della teologia wesleyana, nel senso, evidente in Wesley più che in altri –

---

<sup>29</sup> Il riferimento è al titolo di D.A Bullen, *A Man of One Book? John Wesley's Interpretation and Use of the Bible*, Waynesboro, Paternoster Publishing, 2007.

<sup>30</sup> Il riferimento è qui a un testo che, peraltro, è antologizzato nella *Library*: A. Horneck, *The Happy Ascetick: Or, the Best Exercise, Together with Prayers Suitable to Each Exercise. To which is Added a Letter to a Person of Quality, Concerning the Holy Lives of the Primitive Christians*, London, Mortlock and Mark Pardoe, 1681, p. 540: Horneck, a proposito del suo resoconto della vita degli antichi cristiani, dichiara che “it's very likely that some, who may chance to read these Lines, will look upon the Account, I have given you, as a Sp[iritual] Romance, an Emblem rather of what Men might be, were they in a more perfect State, than of what they generally were. But they that shall pass this Censure on the Premises, do but betray their ignorance, and I can only send them to the Writers in those Ages, when Christianity was deck'd and adorn'd with these Jewels, and quoted by my Author, such as Ignatius Polycarp, Justin Martyr, Irenaeus, Athenagoras, Minutius Felix, Tertullian, Clemens Alexandrinus, Origen, Cyprian...”. Questo passaggio mi è sembrato potesse alludere felicemente all’aspetto ideale, romanzato quasi, dell’incontro di Wesley con il passato cristiano, e del suo valore formativo e imitativo.



lui cui in passato è stata spesso negata dignità di teologo –, del valore dell'incontro, reale o letterario, con persone o figure rilevanti del pensiero cristiano. Nella falsariga del romanzo dell'innamoramento, della conversione e del ripudio di modelli e maestri è costruita la *Library*, referto di una vita di appassionate letture.

## 'Macario d'Egitto'

La nostra storia inizia qui con un autore controverso, a partire dal nome. Parlo di 'Macario l'Egiziano', il personaggio che, all'interno della *Library*, assolve il compito di rappresentare l'antichità cristiana in un mare di autori moderni: nessun altro autore antologizzato nella *Christian Library* – tolti i tre padri apostolici – è vissuto prima del XVI secolo.

La sua posizione privilegiata nella *Library*, con una selezione di 22 omelie delle 50 che Wesley poteva consultare nella traduzione inglese<sup>31</sup>, riflette il costante apprezzamento wesleyano nei suoi confronti, che porta a un'esplicita citazione in un sermone chiave, *The Scripture Way of Salvation*, del 1765, a definire un punto discusso<sup>32</sup>. Questa significativa presenza non ha tardato a divenire un caso negli studi wesleyani, suscitando un intenso dibattito che muove proprio dal riconoscimento di un innegabile peso. Insomma, intorno a Wesley e Macario si apre un caso.

### 1. La questione macariana: "the place of Wesley in the Christian tradition"<sup>33</sup>

Se già Robert Newton Flew, nel suo *The Idea of Perfection in Christian Theology* del 1934, aveva delineato fra gli antecedenti della teologia della perfezione wesleyana anche le omelie spirituali macariane, indicate, fra Tauler, Molinos, i platonici di Cambridge, le mistiche francesi Bourignon e Guyon, come "overwhelming proof of his

---

<sup>31</sup> Si tratta delle omelie 1, 2, 4, 5, 8, 10, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 25, 26, 27, 28, 29, 43, 44, 45, 47, 49, della cosiddetta 'collezione II': cf. *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, eds. H. Dörries – E. Klostermann – M. Kroeger, Berlin, De Gruyter, 1964.

<sup>32</sup> Si veda il capitolo 2.

<sup>33</sup> Dal titolo di un famoso saggio di Outler: A. Outler, *The Place of Wesley in the Christian Tradition*, in *The Place of Wesley in the Christian Tradition: Essays Delivered at Drew University in Celebration of the Commencement of the Publication of the Oxford Edition of the Works of John Wesley*, ed. K. Rowe, Metuchen, Scarecrow, 1976.

debt, whether avowed or unconscious, to the mystical tradition of the past<sup>34</sup>”, è uno dei più importanti studiosi wesleyani del secolo scorso, Albert Outler, fautore della necessità di leggere Wesley “in light of his sources<sup>35</sup>” e come “man of tradition<sup>36</sup>”, a proporre, nell'introduzione del suo *John Wesley* del 1964<sup>37</sup>, che la dottrina della santificazione wesleyana avesse origine in Gregorio di Nissa e in generale nei Padri Cappadoci *via* le omelie pseudomacariane. Outler si basava allora sulle recenti ricerche di Werner Jaeger, che sostenevano l'origine nissena del pensiero dello pseudo-Macario<sup>38</sup>.

Infatti, l'autore delle *Homiliae Spirituales* e dell'*Epistula Magna* non è, secondo il parere uniforme della critica, Macario Egiziano<sup>39</sup>, (m. 386-390), il contemporaneo e intimo di Antonio, autore di apoftegmi, ma un autore siriano, collocato nella seconda

---

<sup>34</sup> R. Newton Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology. An Historical Study of the Christian Ideal For the Present Life*, London, Oxford University Press, 1934, p. 315. Prima del testo di Newton Flew, andrebbe ricordata una breve nota: T. E. Brigden, *Wesley and the Homilies of Macarius*, in *Proceedings of the Wesley Historical Society*, 8 (1911) pp. 6-7, che identifica nell'edizione del 1721 il testo da cui Wesley produce il suo *abridgement* e ricorda il passaggio del *Journal* wesleyano in cui, nel viaggio verso Charlestown, si racconta della lettura di Macario. Bridgen collega il viaggio tempestoso in nave ad un passaggio della diciannovesima omelia pseudomacariana, in cui una metafora di balneazione perigliosa serve a evidenziare il soccorso del Signore, pilota dell'anima fedele.

<sup>35</sup> A. Outler, *A New Future for Wesley Studies: An Agenda for "Phase III"*, in *The Future of the Methodist Theological Tradition*, eds. 1982, p. 46.

<sup>36</sup> Outler, *A New Future for Wesley Studies*, cit., p. 47.

<sup>37</sup> *John Wesley*, ed. A. Outler, New York, Oxford University Press, 1964, p. 9, n. 26.

<sup>38</sup> W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden, Brill, 1954.

<sup>39</sup> Del corpus pseudomacariano greco, ampio e dalla storia complessa, conosciamo quattro collezioni; la più conosciuta in Occidente è la cosiddetta 'collezione II' che è stata editata in *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, cit., di cui si veda la traduzione italiana in Ps. Macario, *Spirito e fuoco. Omelie spirituali (Collezione II)*, ed. L. Cremaschi, Bose, Qiqajon, 1995. Non comprese nell'edizione critica, ma considerate parte della collezione II, sono le 7 omelie aggiuntive pubblicate da G. L. Marriott, *Macarii Anecdota*, Cambridge, Harvard University Press, 1918. Altre due collezioni sono così edite e tradotte: la collezione I in *Makarios/Symeon. Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, ed. H. Berthold, GCS, vol. I-II, Berlin, Akademie-Verlag, 1973. La collezione III è edita sia in *Neue Homilien des Makarios/Symeon, I: Aus Typus III*, ed. E. Klostermann, TU 72, Berlin, Akademie-Verlag, 1961, e *Œuvres Spirituelles. Homélie propres à la Collection III*, ed. V. Desprez, Paris, Cerf, 1980; esiste una traduzione italiana, Ps. Macario, *I discorsi*, tr. F. Aleo, Roma, Città Nuova, 2009. Un'edizione della tradizione siriana è *Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios*, vol. I-II, ed. W. Strothmann, Wiesbaden, Harrassowitz, 1981.

metà del IV secolo, in ambiente sottoposto ad influssi messaliani, ai quali probabilmente risponde<sup>40</sup>.

Così Alexander Golitzin presenta la figura dello Ps. Macario, in un ritratto affascinante:

Macarius, though he is also clearly a monastic *geron* or *staretz*, a charismatic and inspired elder charged with the guidance of souls, is much more the preacher intent on encouraging, exhorting, warning, and persuading. His language in consequence is open and immediately accessible, flooded with imagery borrowed from the scriptures, contemporary society, and the natural world. He is also, unlike Evagrius in the latter's retreat in Egypt's empty wastes, fully immersed in the life of his own and related communities in the heavily populated regions of upper Mesopotamia (or southern Asia Minor), laying down a rule for his spiritual children, engaging in question and answer sessions with his own and other monks, sometimes fighting with the local hierarchy, defending himself and his followers, arguing for his understanding of the faith, and correcting other ascetics whose thinking and behavior he believes has strayed from the ways of Christian life and into demonic delusions<sup>41</sup>.

Nell'analizzare la complessa figura teologica dello ps. Macario, nella cui teologia, che bilancia influsso greco e siriano<sup>42</sup>, si mescolano influssi della tradizione

---

<sup>40</sup> Messaliani o Euchiti sono i termini, entrambi dal significato di "coloro che pregano", che indicano un movimento ascetico di provenienza mesopotamica diffusosi in Siria e Asia minore nel IV secolo, che entrò in conflitto con le autorità ecclesiastiche riguardo la dottrina della preghiera continua, necessitata dall'insufficienza del battesimo a eliminare completamente il peccato di Adamo. Obiettivo di questa preghiera sarebbe il raggiungimento dell'imperturbabilità; ricevuto lo Spirito, l'individuo non può più essere contaminato. Inoltre, pare che affermassero la visione della Trinità con gli occhi del corpo. Il concilio di Efeso condannò il movimento. Lo ps. Macario sembra condividere alcuni presupposti dei messaliani, come l'insistenza sulla preghiera e la possibilità di fare esperienza della luce divina, ma sembra chiara anche la sua reazione contro tendenze messaliane nella sua comunità. Fu Louis Villecourt a notare la corrispondenza fra passaggi delle proposizioni messaliane condannate e le omelie pseudomacariane: L. Villecourt, *La date et l'origine des "homélie spirituelles" attribuées à Macaire*, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 64 (1920) pp. 250-258.

<sup>41</sup> A. Golitzin, *A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality*, in *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, cit., pp. 129-156.

<sup>42</sup> Columba Stewart scrive che "the poetic, symbolic world of Syriac Christianity somehow came to influence this Christian author writing in Greek.... The attraction of Ps. Macarius to vivid 'picture language', an attraction rooted in his emphasis on deeply felt religious experience, is evident in his use of rich metaphors... the spiritual vocabulary of Ps.-Macarius is a point on the frontier

encratita tommasina<sup>43</sup>, della tradizione apocrifa e apocalittica giudaica, della teologia alessandrina e soprattutto cappadoce, la critica si è concentrata in passato soprattutto su quest'ultima. La teoria dello Jaeger, che faceva dell'*Epistula Magna* una parafrasi del *De Instituto christiano*, fu presto contestata e addirittura ribaltata<sup>44</sup>, ma la sua ripresa nell'ambito degli studi wesleyani generò una vera e propria fioritura di studi macariani. La forza dell'intuizione di Outler stava nell'offrire con questa suggestione orientale una chiave di lettura sintetica, ecumenica<sup>45</sup> ed efficace della peculiarità wesleyana: Outler presentava infatti la fascinazione per Macario e Efrem nei termini di un interesse per "their concept of perfection as a process rather than a state", che Wesley avrebbe preferito rispetto a quello che Wesley stesso percepiva come lo "static perfectionism" della teologia spirituale cattolica romana del tempo e nel quietismo; così, conclude Outler, "the ancient and Eastern tradition of holiness as *disciplined* love

---

between the distinctive worlds of Syriac and Hellenistic Christianity"; cf. C. Stewart, *Working the Earth of the Heart: the Messalian Controversy in History, Texts, and Language to A.D. 431*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 237-239.

<sup>43</sup> G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium, and das Leid von der Perle*, Leiden, 1967

<sup>44</sup> A. Baker, *Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa*, in *Vigiliae Christianae* 20 (1996), pp. 227-234, sostenne la tesi opposta a Jaeger, ovvero che Gregorio dipenda da Macario; Dörries identificò dapprima l'autore delle omelie tramite il nome di Simeone, che appare talvolta nel corpus, che sarebbe Simeone di Mesopotamia, un messaliano condannato ad Antiochia attorno al 400; in seguito lo stesso Dörries fece cadere l'identificazione: cf. M. Plested, *The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 16. Si veda anche R. Staats, *Makarios-Symeon Epistola Magna: Eine messalianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa „De instituto christiano“*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984. J. Gribomont, s.v. *Macario/Simeone*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (NDPAC), ed. A. Di Berardino, Genova-Milano, Marietti, 2007<sup>2</sup>, vol. 2, pp. 2954-2956, scrive: "si riscontrano comunque in questa opera, in un contesto che le spiega e giustifica, la maggior parte delle proposizioni messaliane condannate nel 426 e nel 431. Forse il nome dell'Egizio fu introdotto per evitare l'accusa di eresia dei messaliani; forse il suo vero nome era Simeone". Sulla teologia dello Ps. Macario, si vedano P. Miquel, *Les caractères de l'expérience spirituelle selon le Pseudo-Macaire*, *Irénikon* 39 (1966) pp. 497-513; A. Golitzin, *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Thessaloniki, Patriarchikon Idruma Paterikon Meletōn, 1994, pp. 373-384.

<sup>45</sup> L'impegno di Albert Outler (1908-1989) in campo ecumenico fu fortissimo; osservatore ufficiale al Concilio Vaticano II, fu una figura chiave nella delineazione teologica della *United Methodist Church*, la chiesa nata nel 1968 dalla riunione della *Methodist Church* e la *Evangelical United Brethren Church*.

became fused in Wesley's mind with his own Anglican tradition of holiness as *aspiring love*<sup>46</sup>".

La sollecitazione di Outler fu presto raccolta da altri studiosi, ansiosi di uscire da un dibattito radicalizzatosi in termini binari fra un Wesley "protestante" e un Wesley "cattolico"<sup>47</sup>"; partendo dall'intuizione di Outler e dal presupposto che, nei termini di Randy Maddox, "these early Greek theologians [non solo Macario, dunque, ma anche gli Alessandrini e i Cappadoci] remain normative for the Eastern Orthodox tradition", si aprirono le porte alla "possibility that Wesley should be read in terms of this tradition, or as a bridge between Eastern and Western Christianity"<sup>48</sup>". L'inversione di tendenza rispetto a Jaeger negli studi pseudo-macariani colpì anche gli studi metodisti<sup>49</sup>, già dalla tesi dottorale di Robert Sheffield Brighton<sup>50</sup>. Tuttavia, secondo la ricostruzione di Ted Campbell<sup>51</sup> – che avrebbe poi preso parte attiva alla discussione –

---

<sup>46</sup> Outler, *John Wesley*, cit., p. 10.

<sup>47</sup> Per quanto riguarda il Wesley "protestante", si menzionano qui solo due importanti testi: G. Croft Cell, *The Rediscovery of John Wesley*, New York, H. Holt, 1935, che presentava un sorprendente Wesley calvinista e F. Hildebrandt, *From Luther to Wesley*, London, Lutterworth, 1951, che invece replicava con uno stretto parallelo con Lutero; si veda R. L. Maddox, *Reading Wesley as a Theologian*, in *Wesleyan Theological Journal* 30/1 (1995) pp. 7–54. Sul Wesley cattolico, si guardi l'utile sintesi del dibattito all'altezza degli anni '80 del Novecento, da una prospettiva 'outleriana', in M. Massa, *The Catholic Wesley: A Revisionist Prolegomenon*, in *Methodist History* (1983) pp. 38-53. Massa, nell'analizzare la "Catholic scholarship" su Wesley, ne presenta il frutto più brillante in J. Orcibal, *The Theological Originality of John Wesley and Continental Spirituality*, in *A History of the Methodist Church in Great Britain*, eds. R. Davies – G. Rupp, London, Epworth Press, 1965, vol. I, pp. 83-111 e ne sottolinea la presentazione della predicazione wesleyana come una «"necessary synthesis" of the Protestant ethic of grace and the Catholic ethic of holiness» (Massa, *The Catholic Wesley*, cit., 46): anche qui una sintesi, come nel contemporaneo ritratto di Outler, con "Protestant" al posto di "Anglican" e "Catholic" al posto di "ancient and Eastern tradition". Massa critica però la prospettiva "pre-Aldersgate" di Orcibal, che farebbe così concludere la versione "cattolica" di Wesley a Aldersgate.

<sup>48</sup> R. Maddox, *John Wesley and Eastern Orthodoxy: Influences, Convergences and Differences*, in *The Asbury Theological Journal*, 45 (1990) pp. 29-53, p. 30.

<sup>49</sup> Ciò nonostante, anche anni dopo, ad es. John G. Merritt, "Dialogue" Within a Tradition: *John Wesley and Gregory of Nyssa Discuss Christian Perfection*, in *Wesleyan Theological Journal* 22 (1987) pp. 92-116, parte dal presupposto della dipendenza di Macario dal Nisseno.

<sup>50</sup> R. Sheffield Brightman, *Gregory of Nyssa and John Wesley in Theological Dialogue on the Christian Life*, Ph. D. thesis, Boston University, 1969.

<sup>51</sup> T.A. Campbell, *Back to the Future: Wesleyan Quest for Ancient Roots: the 1980s*, in *Wesleyan Theological Journal* 32/1 (1997) pp. 5-15.

negli anni '80, una serie di studiosi, a partire da Roberta Bondi<sup>52</sup>, un'allieva di Outler, alla Emory University e Kelley Steve McCormick alla Southern Nazarene University, ripresero le intuizioni di Outler, individuando dietro la santificazione wesleyana la *theosis*, divinizzazione, orientale. La ricaduta ecumenica e teologico-confessionale dei loro studi era esplicita e dalle profonde motivazioni personali. Ma questa linea, teologicamente impegnata e personalmente coinvolta nel dialogo ecumenico – la “Albert C. Outler connection”, come la definì Campbell<sup>53</sup> – fu messa in discussione dall'interno da Campbell stesso, che, pur essendo partito esplicitamente dall'ipotesi di dimostrare le somiglianze fra la santificazione wesleyana e l'ascetismo cristiano orientale delle origini, arrivò alla fine alla conclusione che, data la molteplicità delle fonti, non si poteva rintracciare con sicurezza una fonte *primaria* della teologia wesleyana nell'eredità antica. La monografia di Campbell<sup>54</sup>, uscita qualche anno dopo, rappresentò poi il più importante bilancio della “visione” di Wesley della chiesa antica fin ad allora scritto, ancor oggi insuperato in molte parti. Poco prima della monografia di Campbell e nello stesso 1991, si assiste però ad una fioritura di studi metodisti “orientali”: in particolare, Hoo-Jung Lee, lavorando alla tesi di dottorato alla Emory University<sup>55</sup>, vide nella ricerca di fonti “asiatiche” di John Wesley una possibilità di radicare in profondità il metodismo coreano nel contesto asiatico, nel segno di una comune origine monastica. Nel 1991, l'*Annual Meeting* della *Wesleyan Theological Society* prese a tema, con chiaro intento ecumenico, il rapporto di Wesley con l'ortodossia orientale e i risultati della conferenza, con interventi su Wesley e la tradizione teologica

---

<sup>52</sup> R. Bondi, *The Meeting of Oriental Orthodoxy and United Methodism*, in *Christ in East and West*, eds. P. Fries – T. Nersoyan, Macon, GA, Mercer University Press, 1987, pp. 171-184 e Ead., *The Role of the Holy Spirit from a United Methodist Perspective*, in *Greek Orthodox Theological Review* 31/3-4 (1986) pp. 351-360.

<sup>53</sup> Campbell, *Back to the Future*, cit., p. 6.

<sup>54</sup> T. Campbell, *John Wesley and Christian Antiquity: Religious Vision and Cultural Change*, Nashville, Kingswood Books, 1991.

<sup>55</sup> H.-J. Lee, *The Doctrine of New Creation in the Theology of John Wesley*, Ph. D. thesis, Emory University, 1991. Si veda anche H.-J. Lee, *Experiencing the Spirit in Wesley and Macarius*, in *Rethinking Wesley's Theology for Contemporary Methodism*, ed. R.L. Maddox, Nashville, Kingswood Books, 1998, pp. 197-212.

alessandrina, Crisostomo, i Cappadoci, furono poi pubblicati in una serie di saggi<sup>56</sup>. Nel frattempo, la “questione macariana” in senso stretto si era arricchita, in ambito metodista, di altri interventi: l’articolo di Wakefield dedicato ai padri del deserto in Wesley<sup>57</sup>, le pagine di *Exploring Holiness* di Bassett – Greathouse<sup>58</sup>, e infine due saggi di segno opposto, specificamente dedicati al tema: quello di David Ford, scettico sulle reali convergenze fra lo Pseudo-Macario e Wesley<sup>59</sup>, e quello di Howard Snyder, che invece sottolineava alcuni “key themes” in comune fra i due e dava una bilanciata sintesi dello “strong appeal” di Macario su Wesley<sup>60</sup>. Nel 1993 una nuova lettura di Wesley e delle origini del metodismo come *reasonable enthusiasm*, proposta da Henry Rack<sup>61</sup>, dispense in breve la possibilità di seguire le suggestioni di Outler su Macario-Gregorio di Nissa, facendo riferimento al wesleyano, costante “use of the Westerners indiscriminately” e alla sua sintesi erratica da “eclectic sources... regardless of context or pedigree<sup>62</sup>”.

---

<sup>56</sup> A partire dal già citato saggio di Maddox, *John Wesley and Eastern Orthodoxy*, pubblicato prima della conferenza, e poi K.S. McCormick, *Theosis in Chrysostom and Wesley: An Eastern Paradigm of Faith and Love*, in *Wesleyan Theological Journal* 26 (1991) pp. 38-103; D. Bundy, *Christian Virtue: John Wesley and the Alexandrian Tradition*, in *Wesleyan Theological Journal* 26 (1991) pp. 139-163; T.W. Martin, *John Wesley's Exegetical Orientation: East or West*, in *Wesleyan Theological Journal* 26 (1991) pp. 104-138.

<sup>57</sup> P. Bassett – W. Greathouse, *Exploring Christian Holiness, vol. 2, The Historical Development*, Kansas City, Beacon Hill, 1985, pp. 69-79.

<sup>58</sup> G. Wakefield, *La littérature du desert chez John Wesley*, in *Irenikon* 51 (1978), pp. 165-167.

<sup>59</sup> D.C. Ford, *Saint Makarios of Egypt and John Wesley: Variations on the Theme of Sanctification*, in *Greek Orthodox Theological Review* 33 (1988) pp. 285-312.

<sup>60</sup> H.A. Snyder, *John Wesley and Macarius the Egyptian*, in *The Asbury Theological Journal* 45 (1990) pp. 55-60. Si veda ad es. questo passaggio a p. 59: “I do not claim that Wesley simply “took over” this set of ideas from Macarius. Some of them he encountered elsewhere; some undoubtedly came to him through his own extensive study of Scripture; some were already present in the Anglican tradition; some were points of emphasis in the Pietist writings Wesley read (e.g., Arndt's *True Christianity* with its emphasis on the restoration of the image of God and the priority of love. But it is clear that the complex of ideas on perfection Wesley taught were at key points strikingly similar to the one taught by Gregory and Macarius and that these ideas had a particularly strong appeal to Wesley and therefore made a distinctive contribution to his doctrine of perfection”.

<sup>61</sup> H.D. Rack, *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the Rise of Methodism*, Nashville, Abingdon Press, 1993.

<sup>62</sup> Rack, *Reasonable Enthusiast*, cit., p. 102.



Nel 1994 nel frattempo Randy Maddox, un allievo di Theodore Runyon alla Emory University, pubblicava *Responsible Grace*<sup>63</sup>, una nuova sintesi della teologia wesleyana che raccoglieva e portava avanti l'eredità outleriana, riassumendo con la felice formula di "grazia responsabile" la soteriologia e in realtà tutta la visione del cammino cristiano proposta da Wesley. La dottrina della santificazione di Wesley ha per Maddox "significant parallels with the Eastern Orthodox theme of deification"<sup>64</sup> e Maddox ascrive all'influenza di Macario – combinata con altre – significativi sviluppi dottrinali wesleyani, come il tema della "assurance of faith" o la dottrina dei "sensi spirituali". La posizione di Maddox tiene in conto la difficoltà affrontata da Wesley di integrare questa attrazione orientale con il linguaggio teologico occidentale – agostinian-riformato – centrato sulla giustificazione più che sulla 'guarigione', sottolineando in Wesley, in conclusione, un cuore decisamente 'orientale', "committed to the therapeutic view of Christian life"<sup>65</sup>.

Lo scetticismo di Campbell verso la ricerca di "roots", radicato anche in un diverso intendimento del posto di Wesley nella tradizione cristiana – una *quest* molto viva della storiografia e teologia metodista – era anche un atto di disvelamento di un certo tipo di "auto-anamnesi", nella quale istanze di tutti i tipi, dal femminismo a una riscoperta identitaria di vario genere, si riconoscono in un passato accuratamente selezionato all'uopo<sup>66</sup>. Accanto a Campbell, il suo maestro Richard Heitzenrater, in un saggio all'interno del volume programmatico *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, operava un intervento 'riduzionistico', volto a mostrare come, in termini quantitativi, la lettura dei Padri di Wesley, così come emerge dai suoi diari e dalle altre opere, sia piuttosto limitata, poco 'orientale' e ristretta nel tempo e ad occasioni polemiche.

---

<sup>63</sup> R.L. Maddox, *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*, Nashville, Kingswood Books, 1994.

<sup>64</sup> Maddox, *Responsible Grace*, cit., p. 122; il capitolo settimo del testo di Maddox, "The Way of Salvation – Grace Upon Grace", sviluppa questa affermazione.

<sup>65</sup> Maddox, *Responsible Grace*, cit., p. 23.

<sup>66</sup> Campbell, *Back to the Future*, cit., pp. 15-16.

Inoltre, Heitzenrater usava un recente saggio di un altro suo allievo, Kurowski<sup>67</sup>, dedicato a Macario, per mostrare come l'unico caso 'orientale' di interesse specifico e rilevante sin al punto di meritare l'inserimento nella *Christian Library* – per il resto oggettivamente povera dal punto di vista patristico – ovvero Macario, sia da Wesley “de-orientalizzato”. In sostanza, per Heitzenrater nella chiesa d'Inghilterra “the ideas of the Fathers were in the air<sup>68</sup>”, e dunque, ammessa un'influenza della “early Church” nella vita e nel pensiero di Wesley, il vero lavoro da fare è ricostruire “the precise shape of the theological and spiritual genealogy”, i canali specifici tramite cui quest'attenzione si è trasmessa. Nello stesso volume, lo scetticismo di Heitzenrater è controbilanciato da saggi come quello di Francis Young, che parla, per Wesley e “Macarius” di “a common practical theology, a common drive towards perfection as the goal of the Christian life, a common emphasis on the Incarnation and the Holy Spirit as the generators of perfection, a common stress on the love of God<sup>69</sup>”; in una parola, “perfection earthed in the reality of struggle<sup>70</sup>”.

Infine, la *liason* Pseudo-Macario – Wesley non poté sfuggire alla successiva ondata, questa dei pieni anni '90 e oltre, di studi sulla *theosis*, rafforzata dall'emergere della cosiddetta “Finnish school” in ambito luterano, ovvero quella linea interpretativa che legge anche in una delle teologie più – apparentemente?- lontane come quella di

---

<sup>67</sup> M.T. Kurowski, *The First Step Toward Grace: John Wesley's Use of the Spiritual Homilies of Macarius the Great*, in *Methodist History* 36 (1998) pp. 113-124. Nello stesso anno viene pubblicato J.C. English, *The Path to Perfection in Pseudo-Macarius and John Wesley*, in *Pacifica* 11 (1998) pp. 54-62, un breve saggio che vede moderate vicinanze fra Wesley e lo ps. Macario, sottolineando l'interesse che Wesley poteva provare per la presentazione 'sensoriale' della conoscenza di Dio nello ps. Macario.

<sup>68</sup> R.P. Heitzenrater, *John's Wesley Reading and References to the Early Church Fathers*, in *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, ed. S. T. Kimbrough, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 2002, pp. 25-32, p. 30; nello stesso volume sono presenti gli articoli di F. Young, *Inner Struggle: Some Parallels between the Spirituality of John Wesley and the Greek Fathers*, in *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, pp. 163-164; K. Carveley, *From Glory to Glory: The Renewal of All Things in Christ: Maximus the Confessor and John Wesley*, pp. 173-188; P. C. Bouteneff, *All Creation in United Thanksgiving: Gregory of Nyssa and the Wesleys on Salvation*, pp. 189-204.

<sup>69</sup> Young, *Inner Struggle*, p. 164. Si veda anche Ead., *Essence and Energies: Classical Trinitarianism and Enthusiasm in Trinity, Community, Power: Mapping Trajectories in Wesleyan Theology*, ed. M. Douglas Meeks, Nashville, Kingswood Books, 2000, pp. 127-141.

<sup>70</sup> *Ibid.*

Martin Lutero una dottrina della divinizzazione<sup>71</sup>. La raccolta di saggi dall'indicativo titolo *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Tradition*<sup>72</sup>, partendo dalle fonti bibliche, metteva insieme Efrem con Anselmo, Lutero, Calvino, Bulgakov, Rahner e naturalmente Wesley, includendo tuttavia anche interventi più prudenti rispetto all'operazione stessa. La reazione contraria, soprattutto in area luterana, alla proposta ermeneutica 'finnica'<sup>73</sup> spiega in parte anche la resistenza contro l'enfasi "orientale" e quindi "macariana" negli studi wesleyani, in ambienti teologici metodisti interessati a preservare un posto per Wesley all'interno della grande tradizione teologica protestante. Autori come Christensen, tuttavia, mettendosi esplicitamente sulle orme del *caveat* metodologico di Campbell, hanno tentato di "leggere Wesley con le sue fonti" e delineare la dottrina sulla santificazione di Wesley allo stesso tempo come "historically and theologically derivative and dependant on the more ancient doctrines of deification" e però come un'innovazione teologica che si può caratterizzare come una "domesticated (or democratized) version of the more ancient doctrine"<sup>74</sup>.

Il tema non ha cessato di dividere e interrogare, come provano gli importanti studi sulla teologia wesleyana di Kenneth Collins<sup>75</sup>, esplicitamente alternativi in molti

---

<sup>71</sup> A capo di questa corrente interpretativa è stato Tuomo Mannermaa, personalmente implicato, tra l'altro, nei dialoghi ecumenici fra i rappresentanti della *Evangelical Lutheran Church* finlandese e la Chiesa ortodossa russa.

<sup>72</sup> *Partakers of the Divine Nature*, eds. M.J. Christensen – J.A. Wittung, Grand Rapids, Baker Academic, 2008.

<sup>73</sup> A mio parere tale reazione ostile è giustificata: si vedano ad esempio il saggio di G. Hallonsten, *Theosis in Recent Research: a Renewal of Interest and a Need for Clarity*, in *Partakers of the Divine Nature*, cit., pp. 281-293 e una review del dibattito in P.L. Gavrilyuk, *The Retrieval of Deification: How a Once-Despised Archaism Became an Ecumenical Desideratum*, in *Modern Theology* 25/4 (2009) pp. 647-659.

<sup>74</sup> M.J. Christensen, *John Wesley: Christian Perfection as Faith Filled with the Energy of Love*, in *Partakers of the Divine Nature*, cit., pp. 219-231, p. 223; questo saggio riprende il precedente M.J. Christensen, *Theosis and Sanctification: John Wesley's Reformulation of a Patristic Doctrine*, in *Wesleyan Theological Journal* 31/2 (1996) pp. 71-94. Vedi anche J. English, *The Path to Perfection in Pseudo-Macarius and John Wesley*, in *Pacifica* 11 (1998) pp. 54-62.

<sup>75</sup> K. J. Collins, *The Scripture Way of Salvation: The Heart of John Wesley's Theology*, Nashville, Abingdon Press, 1997; Id., *John Wesley: A Theological Journey*, Nashville, Abingdon Press, 2003; Id., *The Theology of John Wesley: Holy Love and the Shape of Grace*, Nashville, Abingdon Press, 2007; si veda

punti alla lettura di Maddox. Collins, ad esempio, nel suo *John Wesley: A Theological Journey*, che, in maniera rivelativa, ha un paragrafo dal titolo *The Myth of John Wesley and Eastern Orthodoxy*<sup>76</sup>, sottolinea come non si possa confondere l'interesse di Wesley per gli antichi padri orientali con un *endorsement* per la chiesa ortodossa, nei confronti della quale i commenti wesleyani erano invece spesso negativi<sup>77</sup>. Gli ultimi anni hanno continuato a vedere ricorrenti riflessioni su Wesley e la tradizione greca/orientale antica<sup>78</sup> e su Wesley e lo pseudo-Macario<sup>79</sup>. Il tema della "perfezione" torna spesso in questi studi come cartina di tornasole per misurare la possibilità di una reale influenza "orientale" su John Wesley; e che tale tema sia il più plausibile lo prova la riluttante ammissione di Campbell, che riconosce come "it is likely that the reason why Wesley was attracted to the *Spiritual homilies* of Macarius was because of the stress that the *Homilies* laid on holiness and perfection<sup>80</sup>". Se, quindi, in Macario si può vedere un reale oggetto d'interesse di Wesley, ciò non autorizza, come ricorda la cautela di

---

anche Id., *John Wesley's Critical Appropriation Of Tradition in His Practical Theology*, in *The Journal of the Wesleyan Theological Society*, 35 (2000) pp. 69-90. Molto interessante R. L. Maddox, *Prelude to a Dialogue: A Response to Kenneth Collins*, in *Wesleyan Theological Journal* 35/1 (2000) pp. 87-98, dove Maddox sottolinea come, implicitamente, la visione del collega su Wesley parte da una prospettiva "occidentale" che però fa, a suo parere, fatica a cogliere il *proprium* della teologia wesleyana. Infine, in quegli stessi anni, è importante ricordare il breve saggio di J. Warren Smith, *John Wesley's Growth in Grace and Gregory of Nyssa's Epectasy: a Conversation in Dynamic Perfection*, in *Bulletin of The John Rylands University Library of Manchester* 85 (2003), che, in prospettiva comparativa, collega la dottrina della perfezione wesleyana all'epectasi del Nisseno.

<sup>76</sup> Collins, *John Wesley*, cit., pp. 195-196.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> G. Wakefield, *John Wesley and Ephraim Syrus*, in *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 1/2 (1998) pp. 273-28; C.T. Bounds, *The Doctrine of Christian Perfection in the Apostolic Fathers*, in *Wesleyan Theological Journal* 42/2 (2007) pp. 7-27; J.W. Barbeau, *John Wesley and the Early Church: History, Antiquity, and the Spirit of God*, in *Evangelicals and the Early Church: Recovery, Reform, Renewal*, eds. G. Kalantzis – A. Tooley, Eugene, Wipf and Stock, 2012, pp. 52-76; D.R. Walls, *The Influence of the Greek Fathers' Doctrine of Theosis on John Wesley's Doctrine of Perfection*, Ph. D. thesis, The University of St. Michael's College, 2015.

<sup>79</sup> C.M. Ford, 'A Pure Dwelling Place for the Holy Spirit': *John Wesley's Reception of the Homilies of Macarius*, in *The Expository Times* 130/4 (2019) pp. 157-166.

<sup>80</sup> T. Campbell, *John Wesley and Christian Antiquity: Religious Vision and Cultural Change*, Nashville, Kingswood Books, 1991, p. 66.

Campbell, a indicarlo come soggetto 'attivo' di influenza nella costruzione di dottrine-chiave. Quindi, citando ancora una volta Campbell:

there is no sufficient evidence to determine the extent to which Wesley's conceptions of Christian antiquity actually molded the views Wesley advocated with respect to religious experience, faith as "assurance", and sin in, and the repentance of, believers. In each of these cases, it is possible that Wesley's early studies in Christian antiquity may have formed the views he espoused. But in each of these cases it is also possible that Wesley came to his views by way of a number of different sources (Anglican devotionalism, Puritanism, Catholic mysticism, Pietism, and others) and then later called upon ancient Christian views to defend those views<sup>81</sup>.

Il punto metodologico qui enunciato da Campbell rimane irrinunciabile. La sfida del mio lavoro non è dunque – come ha recentemente provato a fare Walls<sup>82</sup> – cercare di rintracciare le fonti 'primarie' della dottrina della perfezione wesleyana. Invece, mi sembra il caso di tirar fuori dalle parentesi di Campbell quella genealogia che rappresenta proprio l'operazione della *Christian Library*: una genealogia moltiplicata, perché se, come vedremo, nella *Library* sono appunto presenti, oltre a Macario, pietisti, puritani, manuali devozionali anglicani, la storia della ricezione di Wesley, come una matryoska, rivela al suo interno una genealogia simile. Si guarderà quindi, non a un "Wesley macariano" ma al "Macario wesleyano": non un oggetto ipotetico, bensì le pagine di un volumetto in dodicesimo che apre una delle più costose imprese editoriali del reverendo Wesley.

---

<sup>81</sup> Campbell, *John Wesley and Christian Antiquity*, cit., p. 107.

<sup>82</sup> La tesi di Walls, *The Influence of the Greek Fathers' Doctrine of Theosis*, cit., prova a misurare in maniera comparativa opere scelte wesleyane accanto a, da un lato, Clemente di Alessandria, Atanasio, i padri Cappadoci, Macario e Efrem, e, dall'altro, alcuni "Anglican divines": Andrews, Hooker, Taylor, Tillotson, Beveridge, Law, sul tema della dottrina della perfezione. Il risultato pende nettamente a favore di un'influenza dei primi contro i secondi.

## 2. Un monaco 'siro-renano': 'Macario' e il pietismo

La ricezione dello Pseudo-Macario<sup>83</sup> in Occidente e il suo acclimatarsi in terre protestanti – che Ernst Benz ha felicemente riassunto con la formula di una “protestantische Thebais<sup>84</sup>” – avviene nella “ecumene religiosa barocca<sup>85</sup>”, una sensibilità comune che si diffonde in Europa nei termini di “esigenza di una esperienza effettiva del messaggio cristiano, di una rigenerazione e santificazione dell’esperienza umana<sup>86</sup>”, nella transconfessionale insoddisfazione per le grandi chiese magisteriali.

La storia editoriale delle omelie in Occidente era iniziata con l’*editio princeps* del 1559 a Parigi, ad opera di Jean Picot, accompagnata da una traduzione latina; nel 1594, Zacharias Palthenius pubblica una edizione del testo greco a Francoforte<sup>87</sup>. Le omelie trovano quindi la strada di Wittenberg e arrivano nelle mani di colui che sarà poi considerato il padre fondatore del pietismo e uno degli autori più letti del suo tempo: nelle aule dell’università luterana, Johann Arndt (1555-1621) legge appassionatamente Macario e lo impara a memoria<sup>88</sup>; la lettura delle omelie ispira poi diversi passaggi del

---

<sup>83</sup> Faccio qui riferimento, naturalmente, solo alla Collezione II, quella antologizzata da Wesley. Sulle edizioni e traduzioni della collezione II si veda anzitutto *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, cit., pp. XLII-XLVI; poi H. Dörries, *Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.

<sup>84</sup> E. Benz, *Die protestantische Thebais: Zur nachwirkung Makarios des Agypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts*, Wiesbaden, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz in Kommission bei Franz Steiner Verlag GMBH, 1963; si veda anche Id., *La littérature du Désert chez les Évangéliques allemands et les Piétistes de Pennsylvanie*, in *Irenikon* 51 (1978) pp. 338–57. Il termine ‘Tebaide’ mantiene il riferimento, che adesso la critica ha riconosciuto erroneo, a Macario d’Egitto; ma il fascino di questi scritti per gli autori riformati era, come vedremo, in parte anche quello della ‘tebaide’, il deserto inospitale ove l’anima si fortifica a confronto con il peccato.

<sup>85</sup> R. Osculati, *Vero cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Bari-Roma, Laterza, 1990, p. 86.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΤΟΥ ΑΙΓΥΠΤΙΟΥ ΟΜΙΛΙΑΙ ΠΕΝΤΗΚΟΝΤΑ. *Beati Macarii Aegyptii Homiliae quinquaginta*, Parisiis, apud Guil. Morelium, in Graecis Typ. Regium, 1559. Questa edizione venne poi ripubblicata con le opere di Gregorio il Taumaturgo e Basilio di Seleucia nel 1622 a Parigi.

<sup>88</sup> Così Anton William Böhme (1673-1722), il cappellano luterano nella *Chapel Royal* di St. James Palace a Londra, a servizio del principe consorte Giorgio di Danimarca, riferisce nella prefazione alla traduzione latina di *Vom Wahres Christentum*: A. W. Böhme, *Praefatio*, in J. Arndt, *De vero Christianismo libri quatuor*, I, Londinii, apud J. Downing, 1708, p. XVII. Si veda H. Schneider, *Johann Arndt und die makarianischen Homilien*, in *Makarios-Symposium über das Böse*, ed. W.

suo capolavoro, il *Vero cristianesimo* (1605-1609). Il nome di 'Macario' si accosta dunque a quelli di Bernardo di Chiaravalle, Eckart, Taulero, la *Theologia Deutsch*, l'*Imitazione di Cristo*, nella proposta arndtiana di una via interiore di rinnovamento dell'immagine divina pervertita nell'uomo, alla ricerca della santificazione.

Sulle orme di Arndt si muove il decano dei predicatori luterani a Francoforte, Philipp Jakob Spener (1635-1705), colui che si può considerare l'iniziatore del pietismo, che legge lo pseudo-Macario alla facoltà luterana di Strasburgo: la sua radicale riforma interna del luteranesimo recupera Macario sia grazie alla lettura di Arndt – i *Pia desideria* (1675) speneriani sono legati inscindibilmente al *Vero cristianesimo*, costituendone in origine una prefazione – sia direttamente nel suo testo originale, che riceve due nuove edizioni critiche greco-latine (1698, 1714), che divengono il testo standard, per le mani di Johann Georg Pritius, allievo di Spener. Alla scuola di Arndt si era posto anche il non-conformista radicale Christian Hoburg (1607-1675), la cui aspirazione pacifista e mistica non trovò rifugio in alcuna chiesa; tutte le chiese anzi sono denunciate nel suo pamphlet *Der unbekannte Christus* come aliene a Cristo; Hoburg pubblica nel 1684 a Nimega la *Theologia mystica*, ove all'influsso dei soliti sospetti – Tauler, la *Theologia Deutsch*, Tommaso da Kempis – s'aggiungono le voci dello Ps. Macario e di Giovanni Climaco<sup>89</sup>.

È dunque negli anni '80 - '90 del XVII secolo e poi nei primi decenni del XVIII che lo Ps. Macario incontra, oltre a una rinnovata attenzione critica, una fama europea di mistico e 'ideale eremita'. Sono soprattutto le opere di due personaggi di primo piano della galassia pietista a garantirgli tale fama: Gottfried Arnold (1666-1714), il più importante esponente del cosiddetto 'pietismo radicale', autore di una "storia

---

Strothmann, Wiesbaden, Harrassowitz, 1982, pp. 186-222 poi in Id., *Der fremde Arndt: Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, pp. 9-42.

<sup>89</sup> Benz, *Die protestantische Thebais*, cit., pp. 56-61; M. Schmidt, *Christian Hoburg and Seventeenth-century Mysticism*, in *Journal of Ecclesiastical History*, 17/1, (1967) pp. 51-58, ritiene si possa riscontrare un chiaro influsso di Hoburg in Spener, che avrebbe incanalato la critica di Hoburg, ma ancor più l'accento sulla santificazione e la nuova vita; si veda oltre.

imparziale della chiesa” che portava agli estremi la critica protestante alle chiese istituite, componendosi come “storia delle eresie”<sup>90</sup>, e Pierre Poiret (1646-1719), il filosofo cartesiano ugonotto, poi discepolo spirituale e editore della mistica Antoinette Buorignon e di Madame Guyon, fra i più importanti vettori della diffusione del misticismo antico e moderno nei paesi protestanti<sup>91</sup>. Nel 1696, Arnold pone le fondamenta della sua teologia e della sua ricostruzione storiografica delle ‘origini’ grazie a *Die Erste Liebe*, “il primo amore, vero ritratto dei primi cristiani secondo la loro viva fede e santa vita”<sup>92</sup>; il ritratto di un “primo amore”, tradito dalla chiesa cristiana nell’epoca costantiniana, nutrito dalla lettura della *Primitive Christianity* (1673) di William Cave<sup>93</sup>, deve molto alla traduzione tedesca che nello stesso anno Arnold aveva fatto delle omelie macariane<sup>94</sup>. Macario compare nell’opera come maestro di preghiera e di purificazione interiore dallo schiacciante peso del peccato, come interprete della nuova nascita e della santificazione e come colonna, assieme a Crisostomo, della chiesa greca, prova dell’esistenza di un ‘vero cristianesimo’, una chiesa ancora legata ad un primo amore, presto tradito per l’avanzare del formalismo e dell’ipocrisia. Tale giudizio è evidente nella traduzione arnoldiana dello Ps. Macario, sin dagli emblemi<sup>95</sup> raffigurati nel foglio di guardia, che rappresentano plasticamente la prova del fuoco alla quale la lettura di Macario sottopone la chiesa contemporanea: giudizio dell’ipocrisia del mondo, disperdimento del peccato e scrutinio del cuore, al cui centro

---

<sup>90</sup> G. Arnold, *Unpartryische Kirchen- und Ketzer-Historie, Vom Anfang des Neuen Testaments Bis auf das Jahr Christi 1688*, Frankfurt, Fritsch, 1699-1700.

<sup>91</sup> Si veda almeno il classico studio di M. Chevallier, *Pierre Poiret (1646-1719): du protestantisme à la mystique*, Genève, Labor et Fides, 1994.

<sup>92</sup> G. Arnold, *Die erste Liebe: Das ist, Wahre Abbildung der Ersten Christen Nach Ihren Lebendigen Glauben und Heiligen Leben*, Frankfurt, Friedeburg, 1696.

<sup>93</sup> Come nota Ward, la lettura di Cave, che rivendicava l’aderenza della Church of England al modello patristico, è corretta in Arnold dalla traduzione olandese di Cave, opera di Witsius, proveniente dalla scuola di J. Cocceius; cf. R.W. Ward, *Is Martyrdom Mandatory? The Case of Gottfried Arnold*, in *Evangelicalism, Piety and Politics. The Selected Writings of W.R. Ward*, ed. A. Chandler, Burlington Ashgate, 2014, p. 173.

<sup>94</sup> Su Arnold e Ps. Macario, oltre al fondamentale testo di Benz, *Die protestantische Thebais*, cit., pp. 11-25, si veda anche la tesi di laurea di P. Wagner, *Gottfried Arnold On Worship a Translation from Die erste Liebe, 1696*, Wilfrid Laurier University, 1989, che offre una traduzione inglese di una parte dell’opera di Arnold.

<sup>95</sup> Cf. Benz, *Die protestantische Thebais*, cit., pp. 11-12.



il vero cristiano deve violentemente iscrivere, in un continuo lavoro di ascesi, il nome di Cristo:



Fig. 1: I quattro emblemi raffigurano, a partire dall'alto a sinistra, un anello d'oro su una pietra di paragone (accompagnata dal riferimento a 1 Pt 1, 7: perché il valore della vostra fede, molto più preziosa dell'oro, che, pur destinato a perire, tuttavia si prova col fuoco, torni a vostra lode), il soffio di vento che disperde la pula di grano (Sal 1,4, Non così, non così gli empì: ma come pula che il vento disperde), una melagrana tagliata a metà sopra un altare, con il riferimento a Ef 5, 15 (Vigilate dunque attentamente sulla vostra condotta, comportandovi non da stolti, ma da uomini saggi), e infine un cuore sopra un altare, con inciso il monogramma IHS e sotto l'insegna di Gal 2, 20 (Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me). L'immagine è tratta da G. Arnold, *Ein Denckmahl Des Alten Christentums, Bestehend in des Heiligen Macarii Und anderer Hoherleuchteten Männer Aus der Alten Kirche Höchstbaulichen und Ausserlesenen Schrifften*, Gosslar, König, 1702, edizione digitalizzata da BSB – Bayerische Staatsbibliothek.

Nel 1701, Arnold traduce, includendola nel secondo volume della sua *Historie und Beschreibung der mystischen Theologie*, la *Théologie réelle* di Poiret, che sarà poi compresa nella *Bibliotheca mystica* (1708) dell'alsaziano; nella genealogia mistica di Poiret, è riservato un posto d'onore allo Ps. Macario, teologo di una mistica deificante: "in scriptis Macarii reperiri totius Theologiae Mysticae substantiam<sup>96</sup>".

Anche il pietismo di Halle, ormai movimento istituzionalizzato e dal profondo impatto pubblico e sociale, si imbeve della lettura di Macario, rendendo la lettura delle omelie parte del curriculum universitario; e, fra i pietisti del Württemberg, scrive delle annotazioni critiche a Macario anche Johann Albrecht Bengel (1687-1752), il grande filologo e esegeta neotestamentario, profondamente stimato da Wesley, che si servì del suo lavoro esegetico come base per le *Explanatory Notes on the New Testament*.

Sin da Spener, alle radici di un tale apprezzamento per Macario sta anche la rivalutazione pietistica dell'esperienza monastica, rispetto alla quale si rimprovera l'ingiusta condanna della Riforma: le conventicole pietiste si pongono il compito di riproporre al protestantesimo l'aspetto ascetico, esemplare, ordinato della vita monastica, come si vedrà negli esperimenti radicali di vita anacoretica messi in atto da conventicole pietiste, ad esempio in Pennsylvania<sup>97</sup>. Ancor più dello Spener, è Gerhard Tersteegen (1697-1769)<sup>98</sup>, il mistico del basso Reno, a formulare un moderno e luterano ideale anacoretico, teoretico e pratico, in cui confluiscono correnti religiose francesi, olandesi e tedesche, e nel quale risuona la voce di 'Macario d'Egitto'. Il Tersteegen, erede, alla morte di quello, della biblioteca del Poiret, fu autore di celebri inni; nella sua *Auserlesene Lebensbeschreibungen heiliger Seelen* (1733-54) raccolse cattoliche

---

<sup>96</sup> P. Poiret, *Bibliotheca mysticorum selecta*, Amsterdam, Wetstenios, 1708 vol, I, p. 195.

<sup>97</sup> Cf. W. Zeller, *Die kirchengeschichtliche Sicht des Mönchtums im Protestantismus, insbesondere bei Gerhard Tersteegen*, in *Erbe und Auftrag* 49 (1973) pp. 17-30; Zeller ha avuto il merito di evidenziare il valore centrale di Teresa d'Avila e del Carmelo in Tersteegen. Si veda poi anche R.W. Ward, *Mysticism and Revival: the Case of Gerhard Tersteegen*, in *Revival and Religion Since 1700: Essays for John Walsh*, eds. J. Garnett – C. Matthew, London, The Hambledon Press, 1993, pp. 41-58.

<sup>98</sup> J. Steven O'Malley, *Pietistic Influence on John Wesley: Wesley and Gerhard Tersteegen*, in *Wesleyan Theological Journal* 31/2 (1996) pp. 48-70.

biografie di “anime sante”, tra cui spiccano, per la nostra analisi, i nomi di Lorenzo della Risurrezione, il marchese de Renty e Gregorio Lopez, di cui diremo a breve.

### 3. *Il Macario wesleyano: un ‘vero cristiano’. Wesley in Georgia*

R. W. Ward riassume brillantemente la storia che ho sinora raccontato dicendo che

Makarius the Egyptian was not just one of the more implausible pieces of baggage taken by Wesley to Georgia, but was as great a cliché of spirituality right through the evangelical word as being converted “while one was reading Luther’s *Preface to the Romans*”: it was a major item in the Protestant rediscovery of Christian mysticism in the seventeenth and eighteenth centuries<sup>99</sup>.

“A major item” e nello stesso tempo un cliché. Ciò che non è stato dovutamente sottolineato, a mio parere, nella ‘questione macariana’ che prima si delineava è la coloritura marcatamente pietista del Macario d’età moderna, che Wesley eredita. Tale eredità è evidente non solo nella storia della ricezione macariana che abbiamo appena raccontato, ma anche nella circostanza storica in cui Wesley testimonia per la prima volta la propria lettura di Macario: il viaggio in Georgia.

Il viaggio in America di Wesley si apre nel segno della *primitive Christianity*, nel duplice senso del desiderio missionario di propagare il vangelo ai confini della terra, come i primi cristiani, e di proporre in un nuovo mondo idealizzato, terra di buoni selvaggi, il ‘metodo’ sperimentato negli anni di Oxford<sup>100</sup>. Il desiderio di restaurare un cristianesimo primitivo presso le tribù indiane d’America è nutrito dall’educazione familiare e dalle letture a Oxford, molte delle quali torneranno poi antologizzate nella

---

<sup>99</sup> R. W. Ward, *Putting Off the Apocalypse: Evangelical Identity and the Origins of Overseas Missions*, in *Evangelicalism, Piety and Politics*, cit., p. 142.

<sup>100</sup> Sul viaggio in Georgia si vedano almeno le pagine di Rack, *Reasonable Enthusiast*, cit., pp. 107-136, e il volume ad esso specificamente dedicato di G. Hammond, *John Wesley in America. Restoring Primitive Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

*Christian Library*: i padri apostolici, la *Primitive Christianity* di William Cave e la lettera di Anthony Horneck, *Concerning the Holy Lives of the Primitive Christians*, entrambe opere di esortazione all'imitazione dei primi cristiani. Oltre al valore ideale e al modello di vita, Wesley era interessato, anche grazie al rapporto con John Clayton<sup>101</sup>, all'uso di pratiche liturgiche apostoliche o ritenute tali (come le *Costituzioni Apostoliche*). La Georgia diviene il laboratorio dove applicare un modello di unità, pratica devozionale e liturgica modellato sui primi cristiani: utopia infine fallimentare, ma foriera di importanti rapporti e letture.

Il viaggio in Georgia del trentaduenne John Wesley si apre il 14 ottobre 1735 da Londra; Wesley partirà alla volta di casa il 2 dicembre 1737. John, appuntato come ministro di Savannah, e il fratello Charles, segretario del *de facto* governatore della nuova colonia James Oglethorpe, erano volontari missionari supportati dalla *Society for the Promotion of Christian Knowledge* (SPCK). Nel viaggio sulla *Simmonds*, i fratelli Wesley ripropongono la disciplina dell'*Holy Club*<sup>102</sup>, trasformando in sostanza le loro cabine in celle monastiche, ove condurre digiuno o dieta vegetariana, pregare e partecipare ai pasti eucaristici in comune. Una pratica diaristica meticolosissima permetteva di tenere sotto controllo costante la propria 'temperatura spirituale'<sup>103</sup>.

Al suo arrivo in Georgia, Wesley trova l'atmosfera religiosa della colonia segnata dalla rivalità fra le due anime del pietismo contemporaneo: Halle e

---

<sup>101</sup> Tutor del Brasenose College ad Oxford, amico degli *Oxford Methodists*, fu osteggiato per le sue tendenze giacobite.

<sup>102</sup> Le riunioni pomeridiane di studio e preghiera ad Oxford che furono poi considerate il nucleo originario della denominazione metodista; Hindmarsh ne definisce bene le fluide caratteristiche così: "an overlapping network of religiously minded senior and junior members of the university that flourished for about a decade and was dominated by the devotional leadership and example of John Wesley" (cf. B. Hindmarsh, *The Spirit of Early Evangelicalism: True Religion in a Modern World*, New York, Oxford University Press, 2018, p. 15).

<sup>103</sup> Cf. B. Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern England*, New York, Oxford University Press, 2005, in particolare il capitolo *The Early Methodist Journalists*, pp. 88-129.

Herrnhut<sup>104</sup>. All'altezza del 1734 Wesley aveva letto diversi testi del fondatore di Halle, Augustus Hermann Francke, fra cui il *Nicodemus* e la *Pietas Hallensis*, il resoconto delle attività educative e caritative di Halle per mano del suo fondatore, testo che porterà in viaggio con sé e rileggerà più volte. Il centro di Halle, del quale sono documentati già dai primi anni '30 scambi con gli *Oxford Methodists*, era allora guidato dal figlio del fondatore, Gotthilf August Francke.

D'altro lato, la *Herrnhuter Brüdergemeine*, che raccoglieva nella tenuta del conte Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) una comunità di esuli cechi moravi<sup>105</sup>, dalla morte di Francke senior si distaccò sempre più da Halle, nonostante Zinzendorf fosse stato educato ad Halle e ne avesse imitato la spiritualità. Zinzendorf e i suoi accusavano Halle di tendenze legalistiche e di dare un peso eccessivo alla *Bußkampf*, la lotta penitenziale contro il peccato, preconditione del *Durchbruch*, la breccia verso l'assicurazione del perdono. L'espulsione del pupillo di Zinzendorf, August Gottlieb Spangenberg (1704-1792), dall'università di Halle nel 1733, con l'accusa di tendenze separatiste, rese pubblica la breccia fra Halle e Herrnhut. Spangenberg, insieme a un gruppo di compagni moravi, si diresse dalla Germania all'America, dove la scena della polemica si sposta e incrocia il giovane Wesley, che si trova in mezzo alle tensioni fra due fra i più significativi centri del pietismo europeo.

La missione di John, sponsorizzata dalla SPCK, era in un certo senso già diretta verso una delle due parti in causa. Infatti, la SPCK aveva raccolto fondi in favore della causa dei salisburghesi, un gruppo di esuli luterani costretti a fuggire dalla propria patria dal principe-vescovo cattolico Leopold von Firmian e giunti nel 1734 in Georgia; fra gli espliciti intenti di Oglethorpe per la colonia vi era quello di sostenere la causa

---

<sup>104</sup> Cf. R.W. Ward, *The Protestant Evangelical Awakening*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 134-141; M. Schmidt, *The Young Wesley, Missionary and Theologian of Missions*, London, Epworth Press, 1958 (ed. or. 1958), pp. 17-42; F.E. Stoeffler, *Pietism, the Wesleys, and Methodist Beginnings in America*, in Id., *Continental Pietism and Early American Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1976, pp. 184-221.

<sup>105</sup> I moravi sono una branca del movimento hussita costituitosi nel XV secolo in Boemia, poi disperso in tutta Europa.

salisburghese. I pastori salisburghesi, Boltzius e Gronau, ricevettero ordini da Halle di controllare l'attività missionaria di Spangenberg nel suo viaggio in Georgia, monitorando le sue conversazioni con Wesley. Quest'ultimo, dal canto suo, ebbe conversazioni con ambo i lati della controversia, e ne fu ispirato a studiare il tedesco, ammirandone gli innari, sia quello di Halle che quello di Herrnhut, che cominciò a tradurre, creando una *Collection of Psalms and Hymns*. Indubbiamente, però, erano i moravi, osteggiati dai suoi patroni, ad attrarlo di più; tramite Spangenberg, ebbe inizio il rapporto con Zinzendorf che porterà poi alla visita a Herrnhut nel 1738, al ritorno dall'America.

Grazie alle 'metodiche' notazioni di Wesley, sappiamo che il 24 marzo 1736 Wesley cominciò la lettura del *Vero cristianesimo* di Arndt, "a glorious book", nelle sue parole. Il capolavoro di Arndt finirà nella *Christian Library* subito dopo quello di Macario, nel primo volume, in un *abridgement* comprendente 16 capitoli dal primo libro. La traduzione che Wesley usa, compresa la lettera di dedica alla regina Anna, è quella di Anton William Böhme, il pietista di Halle già citato, cappellano di Giorgio di Danimarca. La vicinanza di Macario e Arndt – e il posto di rilievo loro accordato – non sembra casuale.

Macario è finalmente nominato il 30 luglio del 1736, quando Wesley riferisce del tempestoso viaggio da Port Royal a Charlestown (poi Charleston):

The wind was again fair. He read Macarius and sang. At 6:30 they reached Bennet's Point. At eight, in the boat, he read prayers and expounded. For two hours it rained, but he still read Macarius and sang, until noon, when they 'dined on bread-and-butter', and were not a little affrighted by the falling of the mast. But he again read Macarius and sang. They lost themselves, but found their way, and rowed, and sang, and read and prayed, until, at 8.30, they lay down and slept<sup>106</sup>.

Macario entra nel *Journal* wesleyano in questo resoconto emotivo e solenne. Wesley non dice però dove abbia preso il testo di Macario, né se questa sia la prima

---

<sup>106</sup> Wesley fa riferimento a se stesso in terza persona.

lettura (così non parrebbe). Condivido la nota di John English, che afferma che Wesley era stato introdotto a Macario già dalla lettura delle *Reliquiae Ludolfianae: the Pious Remains of Henry William Ludolph* (1712), che Wesley aveva letto prima di partire, nel 1734; English ritiene che, a parte il frammento, Wesley abbia letto le omelie in Georgia in una traduzione tedesca fornitagli da qualcuno dei suoi amici pietisti<sup>107</sup>. Ludolph (1655-1710), originario di Erfurt, proveniva dagli ambienti pietisti di Halle ed era stato il predecessore di Böhme come segretario del principe consorte Giorgio di Danimarca; viaggiatore e traduttore, nelle sue *Reliquiae* postume si trova la traduzione dell'omelia 45 di Macario in inglese.

John Wesley tornerà dall'America dopo il disastro dell'*affaire* Hopkey<sup>108</sup> profondamente turbato nell'animo, senza particolari successi fra le tribù nativo-americane, viste a stento, convinto di mancare di pace nell'animo e sicurezza di fronte ai turbamenti, anche quelli fisici, come le già menzionate e ominose tempeste. Il rapporto coi moravi aveva suscitato una profonda impressione in John, sin dalle prime, brusche domande che gli rivolse Spangenberg, appena incontrato: "does the Spirit of God bear witness with your spirit that you are the child of God?<sup>109</sup>". Alla sorpresa

---

<sup>107</sup> English, *The Path to Perfection*, cit., p. 61.

<sup>108</sup> Si allude al caso di Sophia Hopkey: Wesley incontrò la giovane nel viaggio dell'ottobre del 1737 da Frederica a Savannah e credette di trovare in lei le doti di mitezza, fede e pazienza evangeliche della prima chiesa; il loro rapporto, sempre più stretto, portò Wesley a meditare una proposta di matrimonio, nonostante l'intenzione sinora espressa di rimanere celibe per restar fedele ai *Canoni apostolici*, della cui autenticità cominciò però a dubitare. Nel marzo del 1737 la giovane sposa frettolosamente William Williamson e smette di frequentare gli incontri della società religiosa wesleyana; Wesley reagisce con rimproveri e infine il rifiuto pubblico della somministrazione del sacramento. Il caso di Sophia Williamson mette in rilievo, in realtà, quello che era una generale pratica wesleyana di guida spirituale offerta alle donne in maniera liberale e paritaria, che gli provocò molte critiche, quali quelle di Patrick Taifler (colono georgiano autore di *A True and Historical Narrative of the Colony of Georgia*, 1741), di *Jesuitical Arts*, ritraendo Wesley nelle vesti caricaturali di un prete cattolico intento a imporre confessione, penitenze e digiuni a giovani donne manipolate. Il caso Williamson fu complicato dalla turbolenta situazione politica della colonia in cui Wesley si coinvolse e di cui fu chiamato a rispondere in tribunale: cf. Hammond, *John Wesley in America*, cit., pp. 174-189.

<sup>109</sup> Questa è la versione che Wesley dà nel *Journal*, parte della serie di 21 estratti che furono pubblicati fra il 1740 e il 1791; è un testo pubblicato, rivisto, che è lontano 4 anni dalla conversazione, avvenuta l'8 febbraio, che invece nel diario manoscritto è così raccontata: "I asked Mr. Spangenberg's advice with regard to myself. He told me he could say nothing till he had asked me

esitante di Wesley, l'interrogatorio continuò, lasciando Wesley smarrito. I moravi non sono spaventati dalle tempeste, Wesley sì; questa notazione sperimentale scaverà nella coscienza del giovane ministro e lo porterà infine alla convinzione di possedere solo una "summer religion", e mancare in "assurance". Il verdetto finale fu categorico:

It is now two years and four months since I left my native country, in order to teach the Georgia Indians the nature of Christianity. But what have I found myself in the meantime? Why, what I least of all suspected, that I, who went to America to convert the Indians, was never myself converted to God.

Tale giudizio, elaborato nel '40<sup>110</sup>, alla luce della rottura con Zinzendorf e i moravi, sembrerà affrettato al Wesley maturo<sup>111</sup>, più propenso ad un approccio unitario alla propria esperienza personale. Ma è sintomo della crisi, che precipiterà nell'incontro con il moravo Peter Böhler a Londra e quindi con Aldersgate.

L'accento particolare dei moravi era sulla "assurance": il vero cristiano deve possedere la πληροφορία πίστεως (cf. Eb 10, 22), che è visibile nella piena pienezza dei frutti della fede (amore, gioia, pace)<sup>112</sup>. Tale richiesta diventerà sempre meno perentoria per Wesley; ma per il momento apre una domanda nel perfezionismo ascetico del giovane missionario.

Nel frattempo, forse, un altro modello di pietismo incontrato in Georgia offre un'alternativa, quello del Tersteegen, i cui inni Wesley traduce nel suo viaggio americano: come propone l'analisi di O'Malley, il mistico renano avrebbe offerto un

---

two or three...questions. 'Do you know yourself? Do you know Jesus Christ? Have you the witness of the Spirit in your heart?' After my answering these, he gave me several directions, which may the good God who sent him enable me to follow" (cf. J. Wesley, February 8, 1736, *Journal and Diaries I (1735-1738)*, ed. R.P. Heitzenrater, in *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, Nashville, Abingdon Press, 1988, vol. 18, p. 352).

<sup>110</sup> Anche questo testo proviene dal primo *Journal* ed è quindi proviene da una fase profondamente influenzata dai moravi e da Aldersgate.

<sup>111</sup> Nel 1774 Wesley aggiunse alla affermazione "I was never myself converted to God" la glossa: "I am not sure of this".

<sup>112</sup> R.P. Heitzenrater, *Wesley and the People Called Methodists. Second Edition*, Nashville, Abingdon Press, 2013, p. 93.



correttivo fra la "increasingly legalistic piety" (di Halle ma anche la propria) e "Zinzendorf's often unduly sentimental emphasis upon Christ as the Lamb of God, in whom our positional righteousness and holiness is appropriated as immediate and complete at the outset of saving faith<sup>113</sup>". Nel *Plain Account of Christian Perfection*, narrazione armonica del proprio insegnamento, Wesley inserirà delle strofe di una di queste traduzioni, che inneggia a *Thou Hidden Love of God*<sup>114</sup>.

La Georgia è dunque il campo di prova della *Primitive Christianity* di Wesley a contatto con la *true Christianity* vivace, combattiva e fervidamente missionaria delle varie anime pietiste, di cui Wesley, grazie alla lettura di Arndt e Macario, approfondisce le radici e rimanendo affascinato dalla profonda connessione da esse sviluppata fra rigenerazione e riforma della chiesa<sup>115</sup>.

#### 4. *Macario dopo i moravi. A presbyter of the Church of England*

Se, dunque, il primo incontro con Macario, fra Ludolph e la Georgia, è colorito da indubbie sfumature pietiste, il Macario antologizzato nel primo volume della *Library* ha una patina diversa, e diverso è il John Wesley del 1749 rispetto al missionario americano di più di dieci anni prima. Nei termini riassunti da Maddox, si passa da un "early Wesley (1733-38)" al "middle Wesley" (1738-65)<sup>116</sup>; all'inizio della seconda fase avvengono importanti cambiamenti nell'esperienza religiosa wesleyana.

Tornato dalla Georgia, Wesley aveva incontrato il pietista Peter Böhler (1712-1725), che allora stava organizzando ad Oxford "bande" sul modello moravo, e s'era decisamente convinto nel dialogo con lui del proprio "unbelief". Con Böhler e a altri membri del clero anglicano, Wesley fonda nel maggio del '38 la *Fetter Lane Society*, che,

---

<sup>113</sup> O'Malley, *Pietistic Influence on John Wesley*, cit., p. 70.

<sup>114</sup> Ivi, p. 140.

<sup>115</sup> Collins, *The Theology of John Wesley: Holy Love and the Shape of Grace*, cit.

<sup>116</sup> Maddox, *Responsible Grace*, cit., p. 20.

fra canti, preghiere, confessioni pubbliche e 'love-feast', si sarebbe riunita settimanalmente in bande.

Il rapporto coi moravi e l'esito della missione in Georgia avevano aperto una crisi, che, il 24 maggio del 1738, giunge al climax e alla risoluzione con l'evento poi iconizzato dal nome di *Aldersgate Street*, la strada ove si stava dirigendo in quel pomeriggio in cui, sentendo il suo cuore "strangely warmed", sentì di provare fede in Cristo e di aver ricevuto l'assicurazione della propria salvezza e del perdono dei peccati<sup>117</sup>. Wesley comprende ora, secondo l'insegnamento moravo, la conversione come atto istantaneo, percepibile dai sensi, e ne attesta l'esperienza in una narrazione che farà scuola<sup>118</sup>.

Il mese dopo il giovane "convertito" si reca ad Herrnhut, dove pone i propri dubbi di evangelico rinato ma ancora assalito da tentazioni e mancanza di pace e gioia<sup>119</sup>. Nonostante i dubbi crescenti, dal '38 al '40 Wesley è impegnato in una fervida attività pastorale e controversistica, con al centro la società di Fetter Lane, in una "highly-charged charismatic atmosphere", ove egli vede ripetersi le scene degli Atti degli Apostoli e i doni pentecostali<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> Wesley, May 24, 1738, *Journal and Diaries I (1735-1738)*, cit., pp. 249-250: "In the evening I went very unwillingly to a society in Aldersgate Street, where one was reading Luther's preface to the Epistle to the Romans. About a quarter before nine, while he was describing the change which God works in the heart through faith in Christ, I felt my heart strangely warmed, I felt I did trust in Christ, Christ alone, for salvation; and an assurance was given me that He had taken away my sins, even mine, and saved me from the law of sin and death".

<sup>118</sup> Il valore di Aldersgate nella esperienza complessiva di Wesley è stato oggetto di profondissimi dibattiti, in cui i fautori di una lettura compiutamente "riformata" di Wesley, tra i quali spicca nelle ultime generazioni Kenneth Collins, hanno naturalmente enfatizzato il profondissimo valore di cesura, mentre altri, come Maddox, hanno ridimensionato il valore di spartiacque di questa esperienza.

<sup>119</sup> Zinzendorf in realtà lo assicurò in parte sostenendo che un uomo giustificato poteva aver pace senza gioia, predicandogli quindi una dottrina diversa da quella di Böhler (cf. Rack, *Reasonable Enthusiast*, cit. 185); anche Christian David gli predicò la nozione di diversi gradi di fede (cf. Wesley, August 10, 1738, *Journal and Diaries I*, pp. 270-281).

<sup>120</sup> Rack, *Reasonable Enthusiast*, cit., p. 187.

La rottura con George Whitefield (1714-1770), compagno di strada sin dai tempi dell'*Holy Club*, segna un'importante frattura nel *Revival* inglese, dovuta al predestinazionismo calvinista di Whitefield in contrasto con la predicazione universalistica e arminiana dei fratelli Wesley<sup>121</sup>. Fra il 1739 e il 1740 si consuma l'altra frattura, che provvederà a definire teologicamente una distinta identità al movimento wesleyano, ovvero quella coi moravi. La rottura avviene sulla "stillness" morava, predicata da Molther in Fetter Lane, ovvero l'esigenza di astenersi dai "means of grace" sino alla completa, istantanea "assurance"; contro tali posizioni, Wesley opponeva una visione dell'eucarestia come mezzo non solo di conferma della fede, ma di conversione, e una visione gradualistica dell'*assurance*. L'eredità luterana di Zinzendorf, che proclamava una coesistenza dell'uomo vecchio di peccato accanto alla nuova creatura, si opponeva all'aspirazione perfezionistica di Wesley; l'immediatezza dell'*assurance* predicata da alcuni moravi e quindi la sostanziale conflagrazione fra giustificazione e santificazione sembrava rischiare una posizione antinomista, di cui la *stillness* era la prova. L'eredità portata al nascente movimento metodista dalle bande morave rimarrà ampia, a livello sociale e dottrinale<sup>122</sup>; ma la fuoriuscita dalla Fetter Lane Society cristallizza le obiezioni e i dubbi wesleyani e porta la sua teologia verso nuove strade. Sul tema dell'assicurazione di fede, ad esempio, nel luglio 1747, in una lettera al fratello Charles esplicita il proprio ripensamento sul tema: la *justifying faith* non deve essere necessariamente accompagnata da una cosciente sicurezza interiore del proprio perdono<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> Cf. la sintesi di Rack, *Reasonable Enthusiast*, cit., pp. 183-214.

<sup>122</sup> Cf. Rack, *Reasonable Enthusiast*, cit., pp. 206-207.

<sup>123</sup> Cf. J. Wesley, July 31, 1747, *Letters II (1740-1755)*, ed. F. Baker, in *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, Nashville, Abingdon Press, 1987, vol. 26, pp. 254-255. "Dear brother, yesterday I was thinking on a *desideratum* among us, a *genesis problematica* on justifying faith. A skeleton of it (which you may fill up, or any one that has leisure), I have roughly set down: is justifying faith a sense of pardon? *Negatur*. ... by justifying faith, I mean that faith which whosoever hath not is under the wrath and the curse of God. By a *sense of pardon*, I mean a distinct explicit assurance that my sins are forgiven. I allow (1) that there is such an *explicit assurance*. (2) That it is the common privilege of real Christians. (3) That it is the proper Christian faith, which "purifieth the heart" and "overcometh the world". But I cannot allow, that justifying faith is such an assurance,

E 'Macario'? Le progressioni del pensiero wesleyano sull'*assurance* non erano estranee forse alla lettura dello pseudo-Macario, che gli aveva presentato la necessità per il credente di sentire la presenza dello Spirito nella vita<sup>124</sup>, in un contesto teologico ovviamente alieno dalle polemiche post-riformate sulla giustificazione.

Tredici anni dopo la prima occorrenza di Macario nelle letture wesleyane, il primo volume della *Christian Library* ce lo ripropone, peraltro, come si è detto, subito prima del *Vero cristianesimo* arndtiano: le perle scoperte in Georgia vengono ora esibite e portate all'esempio e alla lettura dei membri delle *societies*. Ma la patina con cui si presenta questo Macario non è più quella pietista di un tempo: il bell'inglese delle omelie e della prefazione è opera di un anonimo presbitero della chiesa d'Inghilterra. Già nelle *Institutiones historiae ecclesiasticae* di Christoph Matthäus Pfaff (1686-1760), il teologo e patrologo di Tübingen, del 1727, tale anonimato è sciolto con l'attribuzione a Thomas Haywood<sup>125</sup>. Il reverendo dott. Thomas Haywood (1678-1746), del st. John's College ad Oxford, si ricorda per la cooperazione alla *Bibliotheca biblica*, un commentario patristico alle scritture iniziato dal figlio del vescovo Parker, l'omonimo Samuel Parker (1681-1730), e completato nel suo quinto volume da Haywood nel 1735<sup>126</sup>; fu anche vicino a Francis Lee (1661-1719) – il medico e orientalista, *Non-juror*,

---

or *necessarily* connected therewith. Because, if justifying faith necessarily implies such an explicit assurance of pardon, then everyone who has it not, and every one so long as he has it not is under the wrath and under the curse of God. But this is a supposition contrary to Scripture, as well as to experience”.

<sup>124</sup> Cf. Maddox, *Responsible Grace*, cit., p. 125.

<sup>125</sup> C.M. Pfaff, *Institutiones historiae ecclesiasticae: juxta ordinem seculorum brevissimo penicillo delineatae*, Tubingae, Sumtibus Th. Mezleri viduae, 1727, p. 187: “Macarius nonnisi ascetica et practica scripsit. Ejus de exitu animae justorum et peccatorum sermonem edidit Caveus. Optimam editionem dedit Johannes Georgius Pritius, sed aliam molitur Thomas Haywood, Oxoniensis”. La traduzione è detta edizione, ma mi sembra ci siano pochi dubbi sul riferimento all'anonima *Primitive Morality*.

<sup>126</sup> S. Parker, *Bibliotheca biblica: Being a Commentary Upon All the Books of the Old and New Testament. Vol. V. On the book of Deuteronomy*, ed. T. Haywood, Oxford, Rivington, 1735.

discepolo e genero della mistica Jane Leade<sup>127</sup> e con lei fra i principali fondatori della *Philadelphian Society* – di cui Haywood scrisse una vita, rimasta inedita<sup>128</sup>.

Ho già commentato nell'introduzione il peculiare sottotitolo delle *Spiritual Homilies of St. Macarius the Egyptian*, o meglio, *Primitive Morality*, il titolo che spiega al meglio l'appel delle omelie per il traduttore: una testimonianza antica e autorevole di una vera, cristiana *moralità*. Le omelie si aprono con una prefazione, che punta subito ad uno dei punti caldi, che, come abbiamo già visto, sarà sollevato *ad nauseam* dal dibattito intra-wesleyano sullo Ps. Macario: la deificazione. Haywood specifica i due punti in cui il termine è usato e ne dà un'erudita spiegazione, richiamandosi a Platone:

To Explain it however now, let it be Remembered that our Author possibly might Borrow this Expression from the School of Plato where the Word θεός points Full upon that *Ultimate Perfection*, which *Man* was Originally *Intended* for, which was *no* real part of his *Nature*, but which he was to *Receive* at last, as the *Great Reward* that was to *Crown* All his *Labours* and *Conflicts* in the Schools of *Vertue* and *Philosophy*<sup>129</sup>.

È il mistero dell'incarnazione ad essere "the Best way of Accounting for this *Deification*<sup>130</sup>", in cui il divino logos "Tabernacled in our Nature", così che l'uomo potesse "become *God*, or *Divine*": ciò grazie all'unzione carismatica che proviene da Cristo e unge tutto il suo corpo mistico, prima nel battesimo, poi coltivata dal giusto uso del sacramento, e da una vita di fede operante nell'amore e che compie tutta la

---

<sup>127</sup> Jane Leade (1623-1704), mistica bömhista, autrice prolificissima, fra le sue opere un diario spirituale in tre volumi (*A Fountain of Gardens, Watered by the Rivers of Divine Pleasure*, 1696-1701); enl . La *Philadelphian Society*, raccolta attorno a lei da Lee e Richard Roach, operò fra il 1695 e il 1704 diffondendo un messaggio di amore universale e salvezza apocatastata; la società smise di operare a causa delle accuse di entusiasmo.

<sup>128</sup> La figlia di Lee ne lamenta gli errori nella prefazione a F. Lee, *Ἀπολειπομένα, or, Dissertations, Theological, Mathematical, and Physical, with a Critical Commentary on the Most Difficult Places of the Book of Genesis, Wherein the Divine Authority of Moses Is Vindicated Against the Objections of all Sceptics, Deists, and other Infidels*, vol. I, London, Strahan, 1752, p. XVIII.

<sup>129</sup> [Haywood], *Preface*, in *Primitive Morality*, cit., A2r.

<sup>130</sup> Ivi, A3v.

legge divina. Gli uomini sono *Changed into the Divine Nature*, dice Haywood, diventando

*Gods themselves, and the Sons of God; Returning at last (to speak after an eminent Platonist) to that IDEA by which they were created, or in the more Intelligible Language of Holy Writ, to that Image of God, in which Man was made at first, and which is set forth by the Apostle, as consisting in Knowledge, Righteousness, and True Holiness*<sup>131</sup>.

Le parole dell'*eminent Platonist* sono qui senza problemi concordate con una dottrina dell'immagine tradizionale in area genericamente protestante<sup>132</sup> ed espressa nei termini del *Westminster Shorter Catechism* (1647). Quindi, conclude il prefatore, "I see no Reason for Discarding so *Antient*, so *Philosophical*, nay so *Theological* and *Scriptural* an Expression". Dopo la puntuale prefazione, un ampio indice dei contenuti presenta le 50 omelie, e ad esse segue un'ancor più ampia introduzione di 92 pagine, che presenta l'autore e la traduzione: la brevissima introduzione della *Christian Library* è presa da queste pagine, lasciando da parte, come sarà consuetudine di tutti i volumi della *Library*, qualsiasi commento filologico e editoriale e dando solo brevi cenni della vita e delle motivazioni alla radice della scelta.

Haywood presenta la propria opera come un'operazione di *naturalizzazione* di un antico padre, una convocazione dell'eremita dalla sua cella per il beneficio della chiesa del suo tempo, che vive un tempo di corruzione e degenerazione, in cui non solo "obsolete Errors revive daily" ma, ancor peggio, "there seems to be a general Dissolution, our *Morals* being as *Heretical* as our *Opinions*<sup>133</sup>"; la convenzionale retorica contro la corruzione dei tempi tocca una corda cui Wesley sarà sensibilissimo, il giudizio di ortoprassi posto in primo piano rispetto all'ortodossia formale.

---

<sup>131</sup> Ivi, A4<sup>r</sup>.

<sup>132</sup> Si noti cosa recita il *Westminster Shorter Catechism* (1647), catechismo calvinista antologizzato (con importanti omissioni) da Wesley stesso nella *Christian Library*: "Question 10. How did God create man ? Answer. God created man male and female, after his own image, in knowledge, righteousness, and holiness with dominion over the creatures" (cito dall'edizione dell'*abridgment* fatta da J.A. MacDonald, *Wesley's Revision of the Shorter Catechism*, Edinburgh, Morton, 1906, p. 3).

<sup>133</sup> [Haywood], *Introduction*, in *Primitive Morality*, cit., p. 1.

Haywood descrive il proprio incontro con le omelie macariane tramite lo specimen tradotto da Ludolph, e ricorda l'incoraggiamento di importanti amici studiosi, fra cui il dr. Grabe (Johann Ernst Grabe, il teologo luterano passato alla Chiesa d'Inghilterra e celebre editore della *Septuaginta*, di Giustino e Ireneo). L'ultima, rivelativa raccomandazione del proprio lavoro è l'indicazione dello 'scaffale' nel quale Macario non sfigurerebbe: ovvero, in compagnia dei testi di Henry Hammond, John Scott, John Kettlewell, Thomas Ken, Jeremy Taylor, Thomas di Kempis: tutti manuali devozionali di grande fortuna.

La vita di Macario presentata qui da Haywood è, naturalmente, la vita di Macario d'Egitto; e il deserto egiziano, sfondo della vita angelica descritta, è anch'esso "naturalized": non si racconta e si propone all'esempio infatti il *topos* della *wilderness* del deserto, ma un'esistenza che ha "In Fact produc'd the very Perfection of *Politeness* in the Inward Man<sup>134</sup>", costituita da "noble Virtue and substantial Grace". *Politeness*: uno degli ideali del XVIII secolo inglese, che porta Richard Steele nel 1701 a definire Paolo di Tarso un *Gentlemen of Good Breeding*<sup>135</sup>, e contro il quale si levarono le aspre critiche di George Whitefield e la correzione dolce e conciliativa di John Wesley, che scriverà nel 1787 *On Pleasing All Men*<sup>136</sup>. A tale *politeness* si accompagna naturalmente, l'altro grande ideale latitudinario: la felicità<sup>137</sup>, e Macario ce l'ha inscritta nel nome<sup>138</sup>.

Wesley taglia corto queste speculazioni e inizia a trascrivere l'introduzione di Haywood, molto fedelmente per le parti trascelte, partendo dalla biografia di Macario. Riporto qui in sinossi la prima pagina di Wesley e il suo modello:

---

<sup>134</sup> [Haywood], *Introduction*, in *Primitive Morality*, cit., p. 7.

<sup>135</sup> R. Steele, *The Christian Hero*, ed. R. Blanchard, Oxford, Oxford University Press, 1932, pp. 57; 59.

<sup>136</sup> Wesley, Sermon 100, *On Pleasing All Men* (1787), in *Sermons III*, ed. A. C. Outler, vol. 3 of *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, Nashville, Abingdon Press, 1975, pp. 415-426. Si veda P. Carter, *Men and the Emergence of Polite Society, Britain 1660-1800*, London, Routledge, 2016.

<sup>137</sup> Cf. ad esempio Rivers, *Reason, Grace, and Sentiment*, cit., I, p. 83. Sul "latitudinarismo" tornerò ampiamente in seguito.

<sup>138</sup> Cf. [Haywood], *Introduction*, in *Primitive Morality*, cit., p. 8.

<p>[Haywood], <i>Introduction</i>, in <i>Primitive Morality</i>, cit., p. 8.</p>	<p>Wesley, <i>Christian Library</i>, cit., I, p. 69.</p>
<p>3. Our Egyptian in particular was Born in the Province of Thebais, about the Year of our Lord 301, when Dioclesian and Maximian were in Possession of the Empire. He was a Disciple of the great St. d Antony: Not that he was the first that train'd him up to a religious and monastic Life, but because he had frequent Recourse to him, receiv'd wholesome Directions from him upon some particular Occasions, and constantly pursued the same Course of Life.</p> <p>4. Whoever it was that first season'd this holy Vessel of Mercy with the heavenly Odour of Divine Grace, it seems to be pretty plain from these very Homilies, and from that Experimental living Sense which they soon discover to the attentive Reader, that he was educated like <i>Timothy, in the holy Scriptures</i>, and that his Acquaintance with those sacred Writings was not merely Literal or Speculative, but that it was a true and practical Knowledge, able to Save his Soul; for whatever things he spoke or wrote came from himself, and were (as we are informed by an a obliging Pen<sup>a</sup> of the Writings of the late Dr. <i>Henry More</i>,) <i>purely</i></p>	<p>1. MACARIUS was born in the province of Thebais, about the year of our Lord 301, when Dioclesian and Maximian were in possession of the empire.</p> <p>2. Whoever it was that first seasoned this holy vessel of mercy with the heavenly odour of Divine grace, it seems plain from the following homilies, that he was educated like Timothy, in the Holy Scriptures, and that his acquaintance with those Sacred Writings was not merely literal or speculative, but that it was a true and practical knowledge, able to save his soul; for whatever things he spoke or wrote came from himself, and were (as we are informed of the writings of the late Dr. Henry More,) purely the genuine emanations of his own mind, a description of his own heart and soul.</p>



<p><i>the genuine Emanations of his own Mind, a description indeed of his own Heart and Soul.</i></p> <p><sup>a</sup> See the Life of Dr. H. More, by Mr. Richard Ward of Ingoldsby in Lincolnshire.</p>	
--	--

Come si vede, Wesley rimane molto fedele alla dizione dell'originale, eliminando semplicemente le parti che ritiene non necessarie o le citazioni colte, anche se non tutte: il riferimento a Henry More è lasciato intatto: l'indipendenza di spirito di Henry More, così com'è descritta dal suo biografo Richard Ward, diventa attua rappresentazione della natura "confessiva" degli scritti macariani.

A questo punto, sia Haywood che Wesley sulle sue orme passano alla vita in senso proprio di Macario:

<p>[Haywood], <i>Introduction, in Primitive Morality</i>, cit., pp. 10-13.</p>	<p>Wesley, <i>Christian Library</i>, cit., I, pp. 69-70.</p>
<p>5. So remarkable above his Years was the progress he had made by that time he was Thirty, and so well did he Acquit himself during the whole Ten Years Probation, that he was called, out of mere respect, <i>the young old man</i>. At forty Years of Age was he honoured from Above with the <i>Gifts of Healing</i>, and by the church on earth with the Degree of <i>Presbyter</i>, a noble Testimony and Acknowledgment on all hands, of his Real Improvement in that <i>Life</i> which at present <i>is hid with Christ in God</i>.</p>	<p>3. So remarkable above his years was the progress he had made by that time he was thirty, that he was called, out of mere respect, the young old man. At forty years of age was he honoured from above with the gifts of healing, and by the church on earth with the degree of presbyter.</p> <p>4. Nor were the favours of heaven, or the honours of the church bestowed in vain upon him: the success of his ministration, as presbyter, immediately appeared, for about this time, viz. A.D. 341,</p>

6. Nor were the Favours of Heaven, or the Honours of the Church bestow'd in vain upon him: The Success of his Ministration, as *Presbyter*, immediately appear'd: For about this time, *viz. A.D. 341*, in the reign of *Valens*, the Emperor, a Storm of Persecution was rais'd by *Lucius* the *Arian*, which Rag'd to that degree, as even to Exceed the Persecutions of the Pagans. It Began with the most infamous Assaults upon Virgins, and Persons of Note and Character in the Church for *Chastity*. It proceeded to the *Banishment* of Citizens, to *Wrecks, Slaughters* and *Flames*; By means of which Christians were destroy'd without number. At last, when this *Arian Wolf* (for so does he deserve to be stil'd rather than a Bishop) cou'd no otherwise Satiare his Fury against the *Orthodox*, he turn'd his Forces against the Monasteries, laid waste the very Wilderness, and proclaim'd open War with them that were at Peace. And to drop other particulars, at his command our holy *Egyptian*, together with his Namesake and Brothers of *Alexandria*, and others of the holy Fathers their Contemporaries, were Banish'd, and Transported into a certain Island, where they soon converted all the Inhabitants from their abominable

in the reign of Valens, the emperor, a storm of persecution was raised by Lucius, the Arian, which raged to that degree, as even to exceed the persecutions of the pagans. It began with the most infamous assaults upon virgins, and persons of note and character in the church for chastity. It proceeded to the banishment of citizens, to racks, slaughters, and flames; by means of which Christians were destroyed without number. And to drop other particulars, at his command our holy Egyptian, together with others of the holy fathers, were banished and transported into a certain island, where they soon converted all the inhabitants from their pagan superstition, to the faith and worship of the true God.

*Pagan Superstition to the Faith and Worship*  
of the true God.

7. His settled *Abode* was generally after this, as indeed it was before, in *Scetis*. Here was he reckon'd to be the first *Founder* of the *Solitude*. And here did he Preside like another *Samuel*, over the Colleges and Schools of the Prophets, Superintending not merely the common or inferior Monks, but the very Heads or Governors withal amongst them, visiting them and their Societies as occasion requir'd. The Reader I imagine will forgive me if I observe here that, as I shall shew by and by, the very occasion of his Retiring hither for good and all, was merely to Avoid a certain Recompence of Honour, which was Intended him. But to proceed, his first Settling here was at the Age of Thirty, where off and on, he spent Sixty Years; during which time he thoroughly Acquainted himself with all the Exercises of religious Solitude, and even Run thro' the whole Circle of the strictest Discipline and Severity. Some Rules of this kind he first thought out himself, but the rest, which he received from others, did he Cultivate himself in with that Application, that with the mere excessive Driness of his Skin, he

5. His settled abode was generally after this (as indeed it was before,) in *Scetis*. Here did he preside, like another *Samuel*, over the colleges and schools of the prophets; superintending not merely the common or inferior monks, but the very heads or governors amongst them. His first settling here was at the age of thirty, where, off and on, he spent sixty years ; during which time he thoroughly acquainted himself with all the exercises of religious solitude.

had no a Beard: Which Remark, well consider'd, had possibly corrected all the Draughts of him, which I have seen, especially those prefix'd to the *German* Edition, and that of Dr. *Pritius*.

8. Having thus serv'd his Matter faithfully for Ninety Years, he was received up into the Reward of his Labours. His Soul at its Departure from the Tabernacle of his Humiliation, was *Conducted by a special Guard of Angels through the several Regions of the Spirits of the Air into the very Gates of Heaven*. He died before *Palladius* entred upon the solitary Life, *viz.* on the 15th of *Jan. A.D. 391*. Thus Liv'd, and thus Dy'd, the great *Macarius* of *Egypt*, if he can so properly be said to Die, whose very Life in the Flesh was a constant Death to this present evil World and consequently whose Release from the *corruptible Body that presseth down the Soul*, must evidently be an Advantage to that *Angelic* Life, which he so Early had Begun to Experience in this earthly Tabernacle. But notwithstanding this his Death, as we usually call it, his Name will Live, his Memory be Blessed, and God be Glorified, on his account, both in Heaven and Earth. To support this

6. Having thus served his Master faithfully for ninety years, he was received up into the reward of his labours. He died on the 15th of January, A. D. 391. Thus lived, and thus died, the great Macarius of Egypt, if he can so properly be said to die, whose very life in the flesh was a constant death to this present evil world ; and consequently whose release from the corruptible body that presseth down the soul, must evidently be an advantage to that angelic life, which he so early had begun to experience in this earthly tabernacle. But, notwithstanding this, his death, his name will live, and God be glorified, on his account, both in heaven and earth.

Assertion I shall first take a transient View of the Miracles wrought by him.	
--	--

Haywood provvede delle note essenziali sulle sue fonti: si tratta della *Historia Lausiaca* di Palladio – consultata nel capitolo ad essa dedicata dell’edizione del Pritius<sup>139</sup> – e la *Historia ecclesiastica* di Socrate, principalmente; ci sono poi riferimenti a Sozomeno e a Rufino, nonché all’opera fondativa della “storiografia ecclesiastica” protestante, le *Centurie di Magdeburgo*. Come è evidente dalla sinossi sopra riportata, la sintesi operata da Wesley è essenzialmente fedele e succinta; degna di nota forse è solo l’omissione dell’appellativo dato a Macario di “founder of the Solitude”: una delle caratteristiche di Macario meno attraenti, se non alla sensibilità wesleyana, per la verità suscettibile al fascino della solitudine, perlomeno alla sua teologia della fine degli anni ‘30- inizi degli anni ‘40.

Il giovane missionario partito per la *wilderness* americana scriverà infatti nel suo *Journal*, in una data poco precedente ad Aldersgate:

I reflected much on that vain desire, which had pursued me for so many years, of being in solitude in order to be a Christian. I have now, thought I, solitude enough; but am I therefore the nearer being a Christian? Not if Jesus Christ be the model of Christianity. I doubt, indeed, I am much nearer that mystery of Satan, which some writers affect to call by that name. So near, that I had probably sunk wholly into it, had not the great mercy of God just now thrown me upon reading St. Cyprian’s works<sup>140</sup>.

“Solitudine” dopo la Georgia diventerà sinonimo di misticismo inaccettabile: l’approfondita lettura e meditazione di testi mistici, compiuta fra il 1731 e il 1736, sarà

---

<sup>139</sup> Cf. *Sancti Patris Macarii Aegyptii Opuscula Nonnulla Et Apophthegmata*, Lipsiae, In bibliopolo Grossiano, litteris Christoph. Fleischeri, 1699, al capitolo XI (pp. 273-279): *Palladius Historia Lausiaca Cap. XIX. XX. Apud Heriber. Rosweidum De Vitis Patrum Libr. IIX. p. 546*. Questo volume dell’edizione del Pritius è quello successivo all’edizione delle Omelie.

<sup>140</sup> Wesley, January 9, 1738, *Journal and Diaries I (1735-1738)*, cit.

ricusata nel periodo di auto-analisi e riscrittura della propria esperienza di fede degli anni '37-'39, come “refined way of trusting to my own works and my own righteousness<sup>141</sup>”. E se un primo allontanamento dai mistici e da coloro che li avevano introdotti a Wesley – come William Law – avviene sulla scorta della crisi “evangelica” e della ‘riscoperta’ della dottrina della giustificazione per fede, la rottura coi moravi porterà una rinnovata accusa ai “mistici moderni”, letti da quelli, e che Wesley riteneva causa del quietismo moravo<sup>142</sup>. Nonostante questo, la *Christian Library* conterrà poi mistici moderni – con parecchi *caveat* – e un “solitario” antico, come Macario.

La prefazione di Haywood si sofferma, come preannunciato nel paragrafo precedente, sui miracoli di Macario l’Egizio. Wesley sceglie di tralasciare questa parte, nonostante, come vedremo in seguito, la sua posizione in proposito fosse assolutamente favorevole alla loro plausibilità. Haywood, in effetti, si esprime in toni del tutto paragonabili a quelli di Wesley, sostenendo che la rinuncia delle “Legends of the Romish Church” ha portato ad un eccesso di scetticismo contro i miracoli del quarto secolo, prova veritiera della “*Homoousian Faith*<sup>143</sup>”. Alla gloria dei miracoli Haywood

---

<sup>141</sup> Wesley, May 1738, *Journal and Diaries I (1735-1738)*, cit. Al proposito, si vedano le parole della prefazione della *Christian Library*, in cui uno dei testi citati, si riscontra il difetto che «they are ... too mystical. They find hidden meanings in everything, which God never taught, nor the ancient children of God ever knew. They seek mysteries in the plainest truths, and make them such by their explications. Whereas the Christian religion, according to the Scriptural account, is the plainest, clearest thing in the world; nothing stranger, or harder to be understood than this, “We love him, because he first loved us”»; cf. Wesley, *Christian Library*, vol. 1, Bristol, Fairley, 1749, p. 2.

<sup>142</sup> Cf. la lettera di accusa a Zinzendorf, che porta come quinto atto di condanna quanto segue: “Fifthly, you receive not the *ancients* but the *modern mystics* as the best interpreters of Scripture, and in conformity to these you mix much of man’s wisdom with the wisdom of God; you greatly refine the plain religion taught by the letter of Holy Writ and philosophize on almost every part of it to accommodate it to the *mystic* theory. Hence you talk much, in a manner wholly unsupported by Scripture, against *mixing nature with grace*, against *imagination*, and concerning the *animal spirits*, mimicking the power of the Holy Ghost. Hence your brethren zealously caution us against *animal joy*, against *natural love* of one another, and against *selfish love* of God, against which (or any of them) there is no one caution in all the Bibl. And they have, in truth, greatly lessened, and had wellnigh destroyed brotherly love from among us”: cf. J. Wesley, *Journal and Diaries II (1738-1743)*, eds. W.R. Ward – R.P. Heitzenrater, in *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, Nashville, Abingdon Press, 1990, vol. 19, p. 219.

<sup>143</sup> [Haywood], *Introduction*, in *Primitive Morality*, cit., p. 16.

fa seguire il resoconto della “Inward and Substantial Glory that Purified his Heart<sup>144</sup>”, in termini di mortificazione del corpo, continenza, semplicità, pazienza, sopportazione. Al vertice delle sue virtù cristiane l’umiltà, definita da Haywood “the *Alpha and Omega*, if I may so speak, of Christian Perfection<sup>145</sup>”; riferimento esplicito per tale posto d’onore riservato all’umiltà è “Judge *Hale*”: sir Matthew Hale (1609-1676), uno dei più importanti giuristi inglesi, le cui *Contemplations Moral and Divine* sono contenute in estratto nella *Christian Library*. Anche questo ruolo principe dell’umiltà, decantato da Haywood, avrà trovato sicure risonanze nella sensibilità wesleyana<sup>146</sup>.

Haywood riporta poi i giudizi dei moderni sul nostro “Macario”, commentando anche i dubbi sulla sua identità, che riguardavano anzitutto, sin dall’antichità, la possibile confusione con Macario d’Alessandria, e che, poggiandosi su Gennadio di Marsiglia, negava l’attribuzione d’alcunché se non d’una epistola; Heywood risolve la difficoltà filologicamente, a favore dell’Egiziano, ricavando dall’intestazione formale del manoscritto che leggeva<sup>147</sup> la supposizione che l’intero testo delle omelie sia l’epistola di cui parla Gennadio, indirizzata a tal Simeone.

Haywood viene infine alla dottrina del suo “Egiziano”, che proclama *sound and good*, nicena, sostenitrice della “presenza reale” e della necessità della grazia divina e dell’esistenza del peccato originale; tali tratti, afferma Haywood, sono stati ricordati già dall’*Historia Pelagiana* di Vossius: raccomandazione quantomeno equivoca dal punto di vista di un’ortodossia agostiniana ma del tutto in linea con la tendenza “arminiana” del nostro prefatore, e naturalmente con Wesley. Haywood loda così la dottrina macariana, con espressioni riportate per intero da Wesley:

---

<sup>144</sup> Cf. [Haywood], *Introduction*, in *Primitive Morality*, cit., p. 18.

<sup>145</sup> Cf. [Haywood], *Introduction*, in *Primitive Morality*, cit., p. 22.

<sup>146</sup> Cf. ad es. una recente dissertazione, interamente dedicata a questo tema: S.A. Lee-Koo, *Humility as a Key Component of John Wesley’s Understanding of a Christian’s Spiritual Development*, Ph. D. thesis, Washington, D.C., The Catholic University of America, 2011.

<sup>147</sup> Che leggeva Πρὸς τὸν συμεὼν ἀσκητῆν; cf. [Haywood], *Introduction*, in *Primitive Morality*, cit., p. 30.

There is visibly to be Distinguished in our author, a Rich, Sublime, and Noble Vein of Piety, but that perfectly Serious, Sober, and Unaffected; Natural and Lively, but Sedate and Deep withal. Whatever he Insists upon is Essential, is Durable, is Necessary. What he continually Labours to Cultivate in Himself and Others is, the Real *Life of God* in the Heart and Soul, that *Kingdom of God*, which consists in *Righteousness, and Peace, and Joy in the Holy Ghost*. He is ever Quickening and Stirring up his audience, endeavouring to Kindle in them a Steady Zeal, an Earnest Desire, and Inflam'd Ambition, to Recover that *Divine image* we were made in; to be made Conformable to Christ *our Head*; to be daily sensible more and more of our Living Union with Him as such; and discovering it, as occasion requires, in all the Genuine Fruits of an *Holy Life and Conversation*, in such a Victorious *Faith as Overcomes the World*, and *Working by Love*, is Ever *Fulfilling the whole Law of God*. He seems in short, Never to be Easie, but either in the *Height*, or *Breadth*, or *Length of Divine Love*, or at least in the *Depths of Humility*<sup>148</sup>.

L'elogio della *piety* macariana, concentrata sull'essenziale, retoricamente suasiva e capace di suscitare nell'uditorio desiderio mimetico, volto all'imitazione di una "holy life" di fede operante nell'amore, è la perfetta conclusione per la succinta introduzione wesleyana, che infatti si chiude qui, trascurando il resto dell'accurata introduzione di Haywood. Sarebbe interessante leggere ancor più approfonditamente questo testo, che difende a spada tratta dall'accusa di origenismo e pelagianesimo il buon Macario, ma è giunta l'ora di trarre le somme.

'Macario d'Egitto' è una lettura dello "young Wesley", arrivata nelle sue mani in un momento d'immersione, fisico e spirituale, in atmosfere pietiste. Il suo successivo distacco dagli ambienti moravi non porta Wesley al ripudio delle letture macariane, che invece vengono trascelte per la *Christian Library* insieme al *Vero Cristianesimo* arndtiano, a rappresentare, in fondo, l'anello di congiunzione fra l'età apostolica e il passato recente, quel XVII secolo da cui provengono la nettissima maggioranza degli scritti della *Library*.

Dall'*excursus* di storia degli studi che abbiamo fatto, e da queste prime pagine di "biografia teologica" che abbiamo raccontato, sono emersi due tratti wesleyani: la

---

<sup>148</sup> [Haywood], *Introduction*, in *Primitive Morality*, cit., pp. 32-33; cf. Wesley, *Christian Library*, cit., I, p. 71.



propensione, dibattuta ma indubbiamente rilevata dalla critica, verso un modello teologico “greco” e i problemi con un’ortodossia “agostinian-riformata”. Una preferenza e un’avversione che è necessario adesso affrontare occupandosi di due assenze della *Christian Library* che mi sembra interessante raccontare, per comprendere meglio cosa veramente sia la *Library*.

Clemente d'Alessandria era già comparso, fra le note delle pagine precedenti, come attore nella *quaestio* ad Oriente delle radici teologiche wesleyane, spesso semplicemente un anello nella teoria di 'antichi autori orientali' influenti sulla teologia wesleyana, nonostante qualche studio specifico<sup>149</sup>. Clemente tuttavia compare come figura significativa nella parabola wesleyana di definizione identitaria.

Il giovane John Wesley ricevette l'ordinazione come diacono nel 1725 e presbitero nel 1728, dall'allora vescovo di Oxford John Potter (c. 1674–1747). Questi nel 1715 aveva pubblicato un'importante edizione degli *Opera Omnia* di Clemente d'Alessandria<sup>150</sup>, che dunque erano disponibili alla lettura degli studenti di Oxford in un'edizione aggiornata e comprensiva, con l'*imprimatur* e la raccomandazione del vescovo stesso. Prova tangibile dell'interesse di Wesley per il maestro d'Alessandria è il poema del 1739, *On Clemens Alexandrinus's Description of a Perfect Christian*, inserito dai fratelli Wesley nel loro *Hymns and Sacred Poems*: il poema è attribuibile al rev. John Gambold (1711–71)<sup>151</sup>, l'amico dei fratelli Wesley sin dai tempi dell'*Holy Club*, con il quale, solo due anni dopo, si consumerà la dolorosa rottura<sup>152</sup>. Nel poema si evoca una *finish'd height of holiness*, che va raggiunta attraverso *heavy tracts of toil*, imparando a

---

<sup>149</sup> Il più importante è N.D. Anderson, *The Influence of Clement of Alexandria upon the Thought of John Wesley*, Ph. D. thesis, Drew University, 1999; la tesi fu poi pubblicata con il titolo *A Definitive Study of Evidence Concerning John Wesley's Appropriation of the Thought of Clement of Alexandria*, Lewiston, NY, The Edwin Mellen Press, 2004.

<sup>150</sup> *Clementis Alexandrini Opera Quae Exstant, Recognita Et Illustrata Per Joannem Potterum*, Oxonii, sumptibus Georgii Mortlock, 1715.

<sup>151</sup> La paternità dell'opera è ricostruibile da *A Collection of Moral and Sacred Poems from the Most Celebrated English Authors*, ed. J. Wesley, Bristol, Farley, 1744, vol. 3, in cui è incluso in una serie di poemi di Gambold (pp. 193-205).

<sup>152</sup> Gambold prese le parti dei moravi della Fetter Lane Society nel 1741. Si veda R.P. Heitzenrater, *Wesley and the People Called Methodists. Second Edition*, Nashville, Abingdon Press, 2013, pp. 121-124. Sui moravi in Inghilterra si veda C. Podmore, *The Moravian Church in England, 1728-1760*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

sostenere *the whole of mortal state in stillness* e a rimanere *darkly safe with God*, agendo, nella pace, *by instincts from above*<sup>153</sup>.

Come riconoscerà esplicitamente molto dopo, nel 1767<sup>154</sup>, *The Character of a Methodist* del 1742<sup>155</sup>, pagine brevi e celebri, che rappresentano uno dei primi manifesti della *Christian perfection* wesleyana, sono modellate sugli *Stromata* clementini. Lì il perfetto cristiano, che rappresenta il ‘carattere proprio’ metodista, e che in questo non vuole distinguersi da tutti gli altri “real Christians”, pensando e lasciando pensare<sup>156</sup>, è l’uomo dal “single eye”, “pure in heart” completamente intonato al volere del Signore, in un continuo esercizio dell’amore divino scritto come legge del suo cuore. La critica<sup>157</sup> ha riconosciuto il modello clementino soprattutto nel libro VII degli *Stromata*, sebbene non ci siano citazioni dirette e la comune enfasi sul valore progressivo di quella che per Clemente è la “perfezione dello gnostico<sup>158</sup>” e per Wesley la “holiness to the Lord” che muove ogni “motion in his heart”.

Nella 1749<sup>159</sup> Wesley decide di rispondere alla *Free Inquiry* del rev. Conyers Middleton (1683-1750), che escludeva la plausibilità di tali avvenimenti dopo il primo secolo, pur mantenendo fede ai racconti scritturistici di miracoli<sup>160</sup>. Wesley era in quel

---

<sup>153</sup> Cf. *Poetical Works of John and Charles Wesley*, ed. G. Osborn, vol. 1, London, Wesleyan-Methodist Conference Office, 1868, pp. 34-35.

<sup>154</sup> J. Wesley, March 5, 1767, *Journals and Diaries V (1765-75)*, ed. W. Reginald Ward – R. P. Heitzenrater, vol. 22 of *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*.

<sup>155</sup> J. Wesley, *The Character of a Methodist*, ed. R.E. Davies, vol. 9, *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, pp. 30-46.

<sup>156</sup> J. Wesley, *The Character of a Methodist*, cit., p. 31.

<sup>157</sup> Cf. il citato Anderson, *A Definitive Study of Evidence*, che dedica un capitolo al testo di John Wesley; cf. anche Bundy, *Christian Virtue: John Wesley and the Alexandrian Tradition*, cit., e Walls, *The Influence of the Greek Fathers’ Doctrine of Theosis*, cit.

<sup>158</sup> Cf. *Strom.* VII, 10.

<sup>159</sup> J. Wesley, *A Letter to the Rev. Dr. Conyers Middleton Occasioned by his late ‘Free Inquiry’*, in *The Works of John Wesley*, ed. T. Jackson, 14 vols., London, Wesleyan Conference Office, 1872, vol. 10, pp.11-97.

<sup>160</sup> Questa inconsistenza sarà il primo punto cui si attaccheranno gli avversari di Middleton. Cf. T.A. Campbell, *John Wesley and Conyers Middleton on Divine Intervention in History*, in *Church History* 55/1 (1986) pp. 39-49. Si noti che un’altra indicazione del *Journal*, ove Wesley commenta, nello stesso 1749, d’aver “looked over” quello che chiama “the celebrated tract of Mr. Daillé on the right use of the Fathers”. Si tratta dell’opera del calvinista Jean Daillé, dal 1626 pastore della

momento impegnato nella preparazione del primo volume della *Christian Library*, volume che, comprendendo un estratto dalle opere dei padri apostolici, esclusi dalla 'età dei miracoli' di Middleton, era direttamente implicato nella discussione. La replica wesleyana evidenzia le similarità fra i miracoli evangelici e quelli di secondo e terzo secolo, e conclude, portando come "strong evidence of the truth of Christianity", un elogio della chiesa antica:

All this [la 'debole forza' della testimonianza, esterna, di uomini comuni e spesso in errore come i Padri] may be allowed concerning the primitive Fathers; I mean particularly Clemens Romanus, Ignatius, Polycarp, Justin Martyr, Irenaeus, Origen, Clemens Alexandrinus, Cyprian; to whom I would add Macarius and Ephraim Syrus. I allow that some of these had not strong natural sense, that few of them had much learning, and none the assistances which our age enjoys in some respects above all that went before. Hence I doubt not but whoever will be at the pains of reading over their writings for that poor end, will find many mistakes, many weak suppositions, and many ill-drawn conclusions. And yet I exceedingly reverence them, as well as their writings, and esteem them very highly in love. I reverence them, because they were Christians, such Christians as are above described. And I reverence their writings, because they describe true, genuine Christianity, and direct us to the strongest evidence of the Christian doctrine<sup>161</sup>.

Nel secondo e terzo secolo ci sono miracoli e ci sono veri cristiani; e se è possibile, anzi è sottointeso, un *progresso* in "learning" e "assistances" attraverso le ere della storia cristiana, tuttavia la lettura dei loro scritti, pur se talvolta pieni di errori, è

---

comunità riformata parigina. Il commento di Wesley è lapidario: "I soon saw what occasion that good man had given to the enemies of God to blaspheme, and that Dr. Middleton [Conyers Middleton] had largely used that work in order to overthrow the whole Christian system".

<sup>161</sup> Wesley, *A Letter to the Rev. Dr. Conyers Middleton*, cit., pp. 96-97. Si veda il passaggio parallelo in Wesley, Sermon 112, *On Laying the Foundation of the New Chapel* (1777) in *Sermons* III, pp. 577-592: "Methodism, so called, is the old religion, the religion of the Bible, the religion of the primitive Church, the religion of the Church of England.... This is the religion of the primitive Church, of the whole Church in the purest ages. It is clearly expressed, even in the small remains of Clemens Romanus, Ignatius, and Polycarp; it is seen more at large in the writings of Tertullian, Origen, Clemens Alexandrinus, and Cyprian; and, even in the fourth century, it was found in the works of Chrysostom, Basil, Ephrem Syrus, and Macarius. It would be easy to produce "a cloud of witnesses," testifying the same thing were not this a point which no one will contest who has the least acquaintance with Christian antiquity".

riverita e amata. Clemente e Origene, di cui in precedenza nel testo Wesley aveva prudentemente difeso l'ermeneutica<sup>162</sup>, fanno parte di questa scelta catena di testimoni. Quindi, la testimonianza della "true, genuine Christianity" incessantemente ridisegnata da Wesley come modello per i metodisti, è ancora nel 1749 attribuita anche a Clemente. Ma già l'esclusione dalla *Christian Library* potrebbe segnalare una distanza, forse riconducibile a un sospetto 'moravo' verso un autore che l'ormai non più amico Gambold aveva descritto in una "stillness" da tempo sospetta per Wesley. In ogni caso, quando deve scegliere un autore da antologizzare dopo i padri apostolici – di cui adesso si chiarisce meglio la necessaria inclusione, come testimoni della continuità dell'intervento miracoloso dello Spirito nella vita della Chiesa, *versus* Middleton, – a Clemente è preferito Macario<sup>163</sup>.

Quasi vent'anni dopo, nella pagina del suo *Journal* del 5 marzo 1767, Wesley riporta una propria lettera all'editore del *Lloyd's Evening Post*, ove, rispondendo all'attacco di Dodd, che equiparava il metodista a colui che è perfetto e non pecca in pensiero, parola e azione, ritorna sul *Character of a Methodist*. Wesley dichiara esplicitamente di aver tratto la sua descrizione da "the character of a perfect Christian drawn by Clemens Alexandrinus<sup>164</sup>" ma d'averla redatta "in a more scriptural manner". Wesley aveva attraversato in quel decennio l'esplosione delle cosiddette

---

<sup>162</sup> Cf. Wesley, *A Letter to the Rev. Dr. Conyers Middleton*, cit., p. 68: "It may be allowed, that some of these Fathers, being afraid of too literal a way of expounding the Scriptures, leaned sometimes to the other extreme. Yet nothing can be more unjust than to infer from hence, "that the age in which they lived could not relish or endure any but senseless, extravagant, enthusiastic, ridiculous comments on sacred writ."

Will you say, that all the comments on Scripture, still to be found in the writings of Ignatius, Polycarp, Athenagoras, or even of Origen and Clemens Alexandrinus, are senseless and extravagant? If not, this charge must fall to the ground; it being manifest, that even "the age in which they lived" could both "endure and relish" sound, sensible, rational (and yet spiritual) comments on holy writ".

<sup>163</sup> Sarebbe interessante indagare il peso di Clemente in John Fletcher, che in molti passaggi sembra presupporre una luce inviata alle genti come una forma di *preparatio evangelii*: cf. M. Friedman, *Union with God in Christ: Early Christian and Wesleyan Spirituality as an Approach to Islamic Mysticism*, Eugene, Wipf and Stock, 2017, p. 111.

<sup>164</sup> Wesley, March 5, 1767, *Journal*, cit.

*perfectionist controversies*, la più celebre delle quali era occorsa con i casi di Thomas Maxfield e George Bell, dove alla predicazione di una perfezione angelica e completamente scevra di peccati si accompagnavano profezie sulla fine imminente (Bell) e secessione (Maxfield)<sup>165</sup>. Il fondatore del movimento metodista era dunque preoccupato di ribadire il carattere ottativo, di “desire and labour” della perfezione, intesa come cuore della sua missione e il cui valore era messo in crisi nella comunità dagli eccessi che aveva generato. A questo parziale distanziamento da un linguaggio poco scritturistico, si aggiunge qualche anno dopo, nel 1774, un’esplicita critica:

many years ago I might have said, but I do not now, “Give me a woman made of stone, A widow of Pygmalion”. And just such a Christian one of the Fathers, Clemens Alexandrinus, describes; but I do not admire that description now as I did formerly. I now see a Stoic and a Christian are different characters; and sometimes I have been a good deal disgusted at Miss J.’s apathy<sup>166</sup>.

Lo gnostico del maestro alessandrino è dunque tacciato di stoicismo, e accostato all’apatia della giovane di cui si discute: sembra qui ritornare il sospetto di “stillness” morava sul ‘carattere’ cristiano ispirato da Clemente e in cui Wesley scorge un elemento del proprio passato che è stato da allora ritrattato e abbandonato.

#### *Agostino: a bad character*

L’accento alla ritrattazione ci porta a Agostino<sup>167</sup>, l’altro grande escluso della *Christian Library*. Agostino non sembra mai nemmeno essersi avvicinato alla meta, non

---

<sup>165</sup> Cf. Rack, *Reasonable enthusiast*, cit., pp. 332-342.

<sup>166</sup> J. Wesley, November 30, 1774, *Journals and Diaries* V (1765-75).

<sup>167</sup> Si veda S.-A. Im, *John Wesley’s Theological Anthropology: a Dialectical Tension Between the Latin Western Patristic Tradition (Augustine) and the Greek Eastern Patristic Tradition (Gregory of Nyssa)*, Ph. D. thesis, Drew University, 1994: Im fa un lavoro di teologia sistematica comparativa che cerca di distinguere elementi “gregoriani” e “agostiniani” nella teologia wesleyana, e sottolineando elementi (cf. *ibid.*, pp. 331-339) “Gregorian but not Augustinian” (ricordo qui l’universalità della

appare mai seriamente considerato nel catalogo wesleyano di *practical divinity* portato all'attenzione dei suoi predicatori; anche in questo, in fondo, Wesley è un prodotto della *Church of England* dei suoi tempi, una *Reformation* che si era autopromossa come *middle way* fra gli "eccessi opposti" di Roma e Ginevra, in una auto-costruzione poggiata anche nella pretesa di essere la chiesa più fedele alle 'origini cristiane' e in un lento declino dell'autorità di Agostino<sup>168</sup>. Ma la 'questione agostiniana' restava di pressante attualità in un contesto in cui grazia, predestinazione e elezione ritornavano termini divisivi, come la storia della rottura con Whitefield dimostra.

Naturalmente, Wesley lesse il suo Agostino; possediamo una sua copia personalmente annotata delle *Confessioni* con le parole "J. W. 1750 - a sinner born to die<sup>169</sup>", epigrafe che evidenzia un tratto della teologia agostiniana – sicuramente mediato anche da altre fonti, come quelle puritane – che Wesley riconosceva come descrittivo della condizione umana, ovvero la profondità della sua peccaminosità, cui tuttavia, si potrebbe dire, non dava la stessa disperante valutazione<sup>170</sup>. Ed è

---

grazia preveniente e la "growing perfection by faith working through love") e elementi "Augustinian but not Gregorian", in numero minore (fra cui si elenca "the radical view of the fall", ma su questo si veda qui avanti, nota 169, la posizione di Maddox, che condivido). Si veda poi J.C. English, *References to St. Augustine In the Works of John Wesley*, in *The Asbury Theological Journal*, vol. 60/2 (2005) pp. 5-24; T. A. Campbell, *Wesley's Use Of The Church Fathers*, in *The Asbury Theological Journal* 51/ 1 (1996) pp. 57- 70, p. 61.

<sup>168</sup> Cf. su questo l'importante testo di J.-L. Quantin, *The Church of England and Christian Antiquity: The Construction of a Confessional Identity in the 17<sup>th</sup> century*, Oxford, Oxford University Press, 2009, *passim*. Nelle conclusioni (p. 403) Quantin riassume: "The seventeenth century in France has been famously characterized as 'the century of St. Augustine', and the name is quite appropriate at least for the second half of the century. In the Church of England, by contrast, the status of Augustine went steadily down. That his having confuted Pelagius made him 'the doctor of grace', whose authority should prevail over all the earlier Fathers, had been axiomatic for Elizabethan conformists, as it still was for Gallicans. A powerful strand within the Church of England still believed it under the early Stuarts; after 1660, the notion ceased to be part of the doctrinal mainstream".

<sup>169</sup> R.L. Maddox, *John Wesley's Reading: Evidence in the Book Collection at Wesley's House, London*, in *Methodist History* 41/3 (2003) pp. 118-133, p. 120.

<sup>170</sup> Sulle conseguenze del peccato originale, si vedano le pagine di Maddox, *Responsible Grace*, pp. 74-75 ove parla della "question of whether Wesley agreed with the typical Western claim that humans inherit the guilt of the Original Sin. The early Wesley would have been familiar with this theme in his Anglican standards, but it was not prominent in his own work. There is a notable increase in assertions of such guilt during his middle (most Protestant) period ... However, there is

significativo che fra le menzioni positive dedicate ad Agostino figura l'espressione – che Wesley stesso dichiara essere “one of the noblest [saying] he ever uttered<sup>171</sup>” – “qui fecit nos sine nobis, non salvabit nos sine nobis”: colui che ci ha fatto senza di noi, non ci salverà senza di noi (*Serm.* 169, XI), ripresa anche nel programmatico sermone 85, *On Working Out Our Own Salvation*, dove ribadisce che “even St. Augustine, who is generally supposed to favour the contrary doctrine, makes that just remark, Qui fecit nos etc.<sup>172</sup>”. Agostino *contra* Agostino, secondo un'antica tradizione.

Wesley, che intollerò la sua rivista mensile *Arminian Magazine* (1778-1797), si schiera anti-agostinianamente con l'avversario di Calvino<sup>173</sup>. Come ricordato da John English<sup>174</sup>, in una lettera al successore designato, John Fletcher, del 1775<sup>175</sup>, Wesley adopera la ricostruzione storica del decano di Gloucester Josiah Tucker (1713-1799)<sup>176</sup>, ove, a parere di Wesley, Tucker ha dimostrato senza possibilità di dubbio come la doppia predestinazione agostiniana fu “hatched by Augustine in spite to Pelagius (who very probably held no other heresy than you and I do now)<sup>177</sup>” e si perpetuò poi

---

also a worry evident in these materials that emphasizing inherited guilt could impugn God's justice and mercy... his reservations about this notion ... are evident in his conjoined insistence that no human will ever be condemned on account of the imputed guilt of Original Sin alone. This insistence grew stronger in Wesley's late period”.

<sup>171</sup> J. Wesley, Sermon 68, *The General Spread of the Gospel* (1783), in *Sermons* II, ed. Albert C. Outler, vol. 2 of *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, Nashville, Abingdon Press, 1985, p. 490.

<sup>172</sup> Wesley, Sermon 85, *On Working Out Our Own Salvation* (1785), in *Sermons* III, §7, p. 208.

<sup>173</sup> Il riferimento è a Jacobus Arminius (1560-1609), le cui dottrine, dibattute al Sinodo di Dort (1618-1619), furono condannate per il loro predestinazionismo condizionato, in cui cioè la predestinazione dipende dall'uso fatto dall'essere umano della grazia.

<sup>174</sup> Cf. J.C. English, *References to St. Augustine In the Works of John Wesley*, in *The Asbury Theological Journal* 60 (2005), pp. 5-24, p. 9.

<sup>175</sup> J. Wesley, Letter to John Fletcher (18 August 1775), in *Letters*, cit., vol. 6, pp. 174-175.

<sup>176</sup> Josiah Tucker, che ai tempi del revival a Bristol (1739) era ministro nella chiesa di All Saints, conversò e dibatté prima con George Whitefield e poi con John Wesley sui termini e il significato del revival evangelico; nel tempo Wesley e Tucker vennero ad intendersi, e il primo difese pubblicamente il secondo nel 1757. Si veda R.L. Maddox, *John Wesley's Earliest Published Defence of the Emerging Revival in Bristol*, in *Wesley and Methodist Studies* 6 (2014) pp. 124-153; Id., *Josiah Tucker on Justification: Source for a Wesley Letter*, in *Methodist History* 44/3 (2006) pp. 166-169.

<sup>177</sup> La natura innovativa del dogma agostiniano era moneta corrente nel dibattito teologico dell'epoca, in Inghilterra soprattutto grazie all'enorme diffusione della *Historia Pelagiana* di



tramite Pietro Lombardo, Tommaso, Duns Scoto, Ignazio di Loyola, domenicani, agostiniani e giansenisti; insomma, si tratta di un vecchio errore dei *Romanists*<sup>178</sup>, mentre la vera dottrina della *Church of England*, modellata da Cranmer sul moderato sistema delle *Parafrasi* di Erasmo, si accorda a una lettura arminiana<sup>179</sup>.

La polemica predilezione per Pelagio rispetto ad Agostino si trovava già in una lettera del 1761, ove Wesley dichiarava: "Who was Pelagius? By all I can pick up from ancient authors, I guess he was both a wise and a holy man. But we know nothing but his name; for his writings are all destroyed; not one line of them left<sup>180</sup>". Ma è il sermone 68, del 1784, *The Wisdom of God's Counsels*<sup>181</sup>, ove, all'interno di un'appassionata lode della Sapienza divina, il cui ultimo frutto kenotico sono i poveri e ignoranti predicatori

---

Gerardus Joannes Vossius; cf. Quantin, *The Church of England and Christian Antiquity*, cit., pp. 173-174.

<sup>178</sup> Il testo di riferimento di Wesley è la seconda lettera di Tucker al rev. Andrew Kippis, del 1773, in difesa dei "Thirty-Nine Articles", gli articoli definitivi della dottrina della Church of England, redatti nel 1571. Si noti come, dopo aver riassunto sommariamente le dottrine agostiniane su peccato e salvezza, Tucker le commenti: "Such were the Doctrines of the great St. Augustin: Of which I shall say nothing more at present, but that they seem to be a strange Mixture of Truth and Falshood; and that the Author of them never could keep himself from running into Extremes; one while, in his Warmth against the Manechæan System, ascribing too little to the general Corruption in human Nature, which all Men, even the Heathen World, have both seen and lamented ; — and at another Time, while pleading against Pelagius and his Followers, ascribing so much, as to destroy the Liberty of human Actions, and to introduce absolute Fate and Necessity" (J. Tucker, *Letters To the Rev. Dr. Kippis, Occasioned by His Treatise, Entituled, A Vindication of the Protestant Dissenting Ministers, With Regard To Their late Application to Parliament*, Gloucester, Raikes, 1773, p. 71). Tucker poi procede delineando la diadochia del pensiero agostiniano tramite Tommaso d'Aquino e Duns Scoto, per giungere alla conclusione che the whole Western Church, before the Reformation, was Augustinian (if I may be permitted to use the Term) as to the Points of Predestination, Grace, Free-Will, and Perseverance. And if it was Augustinian, it could not avoid being Calvinistical; because in reality there is no Difference. Indeed I will allow, that the Augustinians, and Dominicans, and even the Jansenists of the present Church of Rome, pretend to find out a mighty Distance, and several important Distinctions, between the Tenets of St. Augustin and those of Calvin. But how do they succeed ? And what do they prove ? — They prove that the same identical Doctrine may be expressed by various Ways ..."; cf. pp. 84-85. Tucker precisa che la chiesa romana al tempo dell'esplosione della Riforma, nonostante la sua natura "calvinistica" (!), sosteneva una dottrina della giustificazione in chiara contraddizione con tale natura dottrinale complessiva; in tal modo si spiega la Riforma stessa.

<sup>179</sup> Tucker, *Letters To the Rev. Dr. Kippis*, cit., pp. 99-101.

<sup>180</sup> J. Wesley, *Letters* (July 7, 1761), in *Letters*, cit.

<sup>181</sup> J. Wesley, *Sermon 68*, *The Wisdom of God's Counsels*, (1784), in *Sermons II*, pp. 551-566.

metodisti, è intarsiata una storia della chiesa in miniatura, il cui cuore è la denuncia anti-agostiniana. L'esegesi della πολυποίκιλος σοφία di Ef. 3,10, la *manifold wisdom* che “diversified a thousand ways, and exerts itself with infinite varieties”, è esplicitamente antiagostiniana nel “carry on his own glorious design: the salvation of lost mankind”, per la quale Dio opera non “by an absolute decree, and by his own irresistible power”, ma “saving man in such a manner as not to destroy his nature, nor to take away the liberty which he has given him”. L'arminiano Wesley, che aveva letto Origene<sup>182</sup>, preferisce quindi parlare di *molteplici, infinite* misericordie di Dio, che “in the manner of its operation” diversifica la sua azione, non distrugge la natura dell'uomo né gli sottrae la libertà. Ma la narrativa wesleyana continua, soffermandosi sul culmine della misericordia divina, compiutasi nell'incarnazione del Figlio, e la fondazione della chiesa; poi guarda alla corruzione in cui essa incorre “even in the first century, even before St. John was removed from the earth”. Nonostante la corruzione, un resto si è mantenuto fedele, e tale resto, Wesley afferma provocatoriamente, è forse spesso formato proprio da coloro che la chiesa ha brandito come eretici. Il passaggio merita d'essere riportato per intero:

Nay, I have doubted whether that arch heretic, Montanus, was not one of the holiest men in the second century. Yea, I would not affirm, that the arch heretic of the fifth century, (as plentifully as he has been bespattered for many ages), was not one of the holiest men of that age, not excepting St. Augustine himself: (a wonderful saint! As full of pride, passion, bitterness, censoriousness, and as foul-mouthed to all that contradicted him, as George Fox himself). I verily believe, the real heresy of Pelagius, was neither more or less than this: the holding that Christians may, by the grace of God, (not without it; that I take to be a mere slander,) “go on to perfection”; or, in other words, “fulfill the law of Christ”<sup>183</sup>.

---

<sup>182</sup> Cf. l'appendice 2 di Campbell, *John Wesley and Christian Antiquity*, cit., p. 132, che enumera in Wesley venti citazioni da testi origeniani, comprese sei dal *Contra Celsum* e una dal *De Principiis*. Il mio riferimento è qui alla dottrina delle ἐπίνοιαι origeniane, già menzionata, che è dunque una misericordia plurale: una *immensa misericordia*, che va incontro a tutti, come dirà nella *Concio De Immensa Dei Misericordia* Erasmo nel 1524.

<sup>183</sup> Wesley, “*The Wisdom of God's Counsels*”, cit., p. 556.

Agostino, un pessimo carattere; Pelagio, ingiustamente diffamato, un predicatore della via alla perfezione, in pratica un predecessore di Wesley! Ciò che resta per sbarazzarsi della pesante ipoteca teologica sull'Occidente proiettata da Agostino è spiegarne, con un argomento retorico molto comune, ovvero la natura polemica dei suoi scritti, la radicalità del pensiero:

“But St. Augustine says:” — When Augustine’s passions were heated, his word is not worth a rush. And here is the secret: St. Augustine was angry at Pelagius: Hence he slandered and abused him, (as his manner was,) without either fear or shame. And St. Augustine was then in the Christian world, what Aristotle was afterwards: There needed no other proof of any assertion, than *Ipse dixit*: “St. Augustine *said it*.”

Saldato il debito con Agostino, Wesley riafferma invece il legame con Lutero, che è il “poor monk” sollevato dallo Spirito di Dio *contra mundum*. Reciso silenziosamente il legato agostiniano di Lutero, la cui azione carismatica è presto dimenticata anche dai suoi, la narrazione di Wesley si volge all’Inghilterra, ove “about the same time it pleased God to visit” e vi furono “real witnesses of true, scriptural Christianity”; questa fioritura dello Spirito, contrastata dalla fama di ricchezze e onori, e ferita mortalmente dalla Restaurazione, giunge a compimento con una nuova semina: la pubblicazione delle opere di William Law, *Practical Treatise on Christian Perfection* (1726) e *A Serious Call to a Devout and Holy Life* (1728).

Non Agostino, non Lutero ridotto a testimone della fede, ma Law è qui chiamato in causa come segno dell’agire provvidenziale della Sapienza divina, non a caso nel segno della *Christian perfection*.

L’opera di Law aveva fatto breccia nei giovani fratelli Wesley and in Whitefield, divenendo lettura prediletta della vita *metodica* di preghiera, studio e esercizio di carità degli *Oxford Methodists* degli anni ‘30, tanto che qualche avversario riconobbe polemicamente in Law stesso l’origine del metodismo<sup>184</sup>; alla lettura di Law si

---

<sup>184</sup> Cf. William Warburton, *The Doctrine of Grace*, London A. Millar – J. and R. Tonson, 1763<sup>3</sup>, p. 113. Si veda su questo I. Rivers, *William Law and Religious Revival: The Reception of A Serious Call*, in *Huntington Library Quarterly* 71/4 (2008) pp. 633-649.

accompagnavano *l'Imitazione di Cristo* e i due volumi di Jeremy Taylor, *Holy Living* e *Holy Dying*, opere che nel corso della vita Wesley riconoscerà più volte come fonti della sua spiritualità. L'influenza morava porta ad una seria crisi nel rapporto: Wesley nel 1738 arriva ad accusare violentemente per lettera colui che aveva prima eletto come maestro, per non avergli predicato la *living, justifying faith*<sup>185</sup>. I rapporti si raffreddano sensibilmente, anche in proporzione al crescente influsso in Law di Boehme, quel Boehme che Wesley dichiarerà "friend to darkness" e "bad philosopher"<sup>186</sup>. Ma, nonostante tutto questo, fra 1740 e 1744 Wesley pubblica *abridgements* di grandissimo successo sia della *Christian Perfection* che di *A Serious Call*, poi inclusi nei suoi *Works* del 1771-1772: la costante pubblicazione, commercializzazione e diffusione delle opere di Law è accompagnata da un continuo riconoscimento dell'influsso da lui avuto sulla perfezione wesleyana. Nel *Plain Account on Christian Perfection*, l'opera wesleyana che, guardando indietro alla propria predicazione, cerca unità e sintesi, proclamando un'inflessa fedeltà alla medesima dottrina della perfezione, riconosce in Law, insieme all'*Imitazione di Cristo* e a Taylor, un'influenza seminale, nel riconoscimento dell'impossibilità di essere "half a Christian" e di essere "all-devoted to God"<sup>187</sup>. *L'holy living* a tinte mistiche e rigoriste di Law, nonostante le differenze<sup>188</sup>, è più 'familiarizzabile' nella grande cattedrale metodista e in essa può restare. Non Agostino.

---

<sup>185</sup> Wesley, *Works*, 12, p. 51.

<sup>186</sup> Wesley, *Works*, 9, pp. 477-478.

<sup>187</sup> J. Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection*, in *Doctrinal and Controversial Treatises II*, ed. R.L. Maddox, vol. 13 de *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, Nashville, Abingdon Press, 2012, p. 137.

<sup>188</sup> Si veda su questo G.J. Joling-van der Sar, *The Controversy between William Law and John Wesley*, in *English Studies* 87/4, pp. 442-465, che tende però ad enfatizzare le divergenze rispetto alla continua fedeltà wesleyana a Law.

L'*excursus* nel tardo-antico, fra Clemente e Agostino, ha mostrato come i dati che già risultavano evidenti alla disamina del "casus" macariano siano ancor più validi se si guarda alle altre grandi alternative antiche: Wesley, non a caso, trova più vicina l'opzione clementina rispetto a quella agostiniana, pur trovandone poi l'aspetto filosofico e le inflessioni "stoiche" repulsive e troppo simili a opzioni religiose già sperimentate – la metodica ascetica dei tempi dell'*Holy Club*, la "tentazione passiva" dei moravi – e ora superate e riassorbite. Ma, fra Clemente e Agostino, l'asse della bilancia oscilla con decisione a favore del primo: e Wesley poteva trovare quella stessa antropologia ottimista e sinergistica, quello stesso Dio che cura e dolcemente attrae, in un altro grande autore della scuola d'Alessandria, l'Origene che gli era mediato presso quei pensatori che, a lungo chiamati *Cambridge Platonists*, la critica contemporanea vorrebbe ora definire *Cambridge Origenists*<sup>189</sup>.

Negli anni 1658-1662, infatti, secondo la nota espressione di Sarah Hutton, ebbe luogo "an Origenist moment in English theology"<sup>190</sup>, strettamente collegato con la fine dell'interregnum di Cromwell (1649-1660) e l'inizio di una reazione antipuritana, che porta questi autori, un gruppo variegato ma legato da comuni interessi e sodalizi scientifici e personali, a riscoprire, con audaci aperture filosofiche, un platonismo cristiano mediato appunto dalla lettura di Origene e Gregorio di Nissa. Gli autori più rilevanti di questo gruppo sono Benjamin Whichcote (1609–1683), Henry More (1614–1687), Ralph Cudworth (1617–1688), John Smith (1618–1652), George Rust (c. 1628–

---

<sup>189</sup> *The Cambridge Origenists. George Rust's Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions*, eds. A. Fürst – C. Hengstermann, Münster, Aschendorff, 2013. Il termine "Origenian Platonisme" fu coniato da John Beale, scrittore e botanico, Fellow della Royal Society, nel 1666 (cf. M.A. Lewis – D. A. Secci – C. Hengstermann, 'Origenian Platonisme' in *Interregnum Cambridge: Three Academic Texts by George Rust, 1656 and 1658*, in *History of Universities*, Vol. 18/1-2 (2017) pp. 43-124, p. 44.

<sup>190</sup> S. Hutton, *Henry More and Anne Conway on Preexistence and Universal Salvation*, in "Mind Senior to the World": *Stoicismo e origenismo nella filosofia platonica del seicento inglese*, ed. M. Baldi, Milano, Franco Angeli, 1996, pp. 113-125, p. 113.

1670), Anne Conway (1631–1679), John Norris (1657–1711). Il recupero ardito di alcune delle tesi più estreme dell'origenismo – la preesistenza delle anime in Henry More e la apocatastasi universale, in un sistema di sviluppo in esistenze progressive, in Anne Conway – non è ampiamente condiviso, ma la difesa di Origene, che attirerà loro critiche e censure, è simbolo di una teologia ottimistica, liberale, progressista, razionalista, con una propensione speculativa più (Cudworth, Conway, More) o meno (Whichcote) accentuata.

I *Cambridge Platonists* (o *Origenists*) sono ampiamente rappresentati nella *Christian Library*: infatti, sono presenti estratti dalle opere dei succitati More, Cudworth<sup>191</sup> e Smith, e da altri autori associati al gruppo come John Worthington (1618–1671)<sup>192</sup>, Nathanael Culverwell (1619–1651)<sup>193</sup> e Simon Patrick (1626 –1707)<sup>194</sup>. Eppure, nonostante una presenza significativa nella *Christian Library*, il loro ruolo rimane praticamente inosservato: un solo, benemerito articolo di John English, per quel che mi risulta, affronta di petto la questione<sup>195</sup>, e se studi più recenti hanno affrontato, in generale, il tema della relazione fra questi pensatori e John Wesley, lo si è fatto in rapporto a John Norris<sup>196</sup>, il discepolo di Malebranche, di cui Wesley pubblicò due estratti nel 1734<sup>197</sup> e che contribuì a plasmare la concezione wesleyana dei “sensi

---

<sup>191</sup> R. Cudworth, *The Life of Christ, the Pith and Kernel of All Religion: A Sermon Preached before the Honourable House of Commons, at Westminster, March 31, 1647*, nella *Christian Library*, vol. XVII (1752).

<sup>192</sup> J. Worthington, *The Great Duty of Self-Resignation to the Divine Will*, in *Christian Library*, voll. XXIII-XXIV (1753).

<sup>193</sup> *Extract from the Works of Nathanael Culvervel*, in *Christian Library*, vol. XVII (1752), da *An Elegant and Learned Discourse Of the Light of Nature, With several other Treatises*.

<sup>194</sup> S. Patrick, *An Extract of the Christian Sacrifice: A Treatise showing the Necessity, End, and Manner of receiving the Holy Communion, together with suitable Prayers and Meditations*, in *Christian Library*, vol. XXXII (1753).

<sup>195</sup> J.C. English, *The Cambridge Platonists in Wesley's "Christian Library"*, in *Proceedings of the Wesley Historical Society*, vol. XXXVI (1968) pp. 161-168.

<sup>196</sup> Si veda, ancora ad opera di J.C. English, *John Wesley's Indebtedness to John Norris*, in *Church History*, vol. 60/1 (1991) pp. 55-69.

<sup>197</sup> *A Treatise Concerning Christian Prudence, Extracted from Mr. Norris*, e *Reflections upon the Conduct of Human Life. Extracted from [John Norris]*, entrambi estratti del 1734, poi fatti ripubblicare molte volte da Wesley durante la sua vita.

spirituali". Recentemente, poi, Mark Mealey<sup>198</sup> ha rilevato come nelle letture wesleyane, dalla *Library* ed oltre, "the language of spiritual sensation serves diverse theologies in these [le omelie pseudomacariane, i pensieri di Pascal, Smith, Scougal, Baxter e Owen...] various sources<sup>199</sup>", plasmando una teologia dei sensi spirituali che, su base epistemologica aristotelica<sup>200</sup>, arriva a una dottrina della "perceptible inspiration", come è chiamata nella corrispondenza wesleyana degli anni 1745-1748<sup>201</sup>.

John English dà conto nel suo articolo della perplessità del lettore di Wesley nel trovarsi di fronte a questi testi: non bastasse l'anti-innatismo epistemologico wesleyano, che rende dei 'platonici' sospetti, a far difficoltà è l'esibita avversione contro lo "spirito latitudinario", espressa a chiare lettere da Wesley in famose affermazioni. Latitudinari è in effetti l'etichetta con la quale furono bollati i *Cambridge Platonists*, in compagnia di altri teologi e prominenti esponenti della *High Church*. Il titolo fu inizialmente applicato a coloro che durante l'*interregnum* conformarono al

---

<sup>198</sup> M.T. Mealey, *Taste and See That the Lord is Good: John Wesley in the Christian Tradition of Spiritual Sensation*, Ph. D. thesis, University of St. Michael's College, Toronto, 2006; Id., *John Wesley*, in *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, eds. P. Gavrielyuk – S. Coakley, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 241-256. Non sono riuscita a consultare la tesi dottorale di Mealey, i cui risultati sono comunque riassunti nel contributo al volume.

<sup>199</sup> Mealey, *John Wesley*, cit., p. 241.

<sup>200</sup> Un empirismo realista che riceve alcune suggestioni da Locke, letto e commentato da Wesley; la ragione opera sui sensi naturali, mentre i sensi spirituali ricevono i dati delle realtà spirituali; non sussistono idee innate. Cf. ad es. K.T. Lowery, *Wesley's Limited Alliance with Lockean Empiricism*, in *Faculty Scholarship – Theology*, 4 (2000). [https://digitalcommons.olivet.edu/theo\\_facp/4](https://digitalcommons.olivet.edu/theo_facp/4) e M.T. Mealey, *Tilting at Windmills: John Wesley's Reading of John Locke's Epistemology*, in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 85.2-3 (2003) pp. 331-46, che enfatizza la distanza wesleyana da Locke in senso realista.

<sup>201</sup> In cui Wesley corrisponde con un tal "John Smith" (talvolta identificato con Thomas Secker, vescovo di Oxford, ma tale identificazione è dibattuta) da non confondere con il *Cambridge Platonist*. Sul tema della "perceptible inspiration" si veda J.W. Cunningham, *John Wesley's Pneumatology: Perceptible Inspiration*, New York, Routledge, 2016; così si definisce "perceptible inspiration": "God consciousness and the panoply of the Spirit's work wherein believers feel and seek to express the peace, joy, righteousness and love of God in Christ... Wesley's term for the Spirit's direct testimony of assurance and humanity's perception of it" (Cunningham, *John Wesley's Pneumatology*, cit., p. 17). Il dibattito con "Smith" era sulla possibilità che l'opera di ispirazione dello Spirito sia percepibile nella coscienza, ove Wesley sosteneva che ogni fedele ha una percepibile testimonianza dello Spirito della sua nuova natura di figlio; dunque, dirà poi Wesley, la grazia è percepibile al cuore come gli oggetti sensibili sono percepibili ai sensi.

presbiterianesimo, per poi conformare nuovamente alla chiesa della restaurazione; alla base di tale condotta e in giustificazione di essa, una tendenza a ridurre a poche, *larghe* – latitudinarie – verità fondamentali la dottrina cristiana, accomodandosi al governo in carica della chiesa in fatto di disciplina, e valutando come indifferenti e adiafore questioni di materia liturgica e ecclesiastica; in termini positivi, il progetto alla base di tale teologia era di allargare le basi della chiesa ampliandole a tutti coloro che fossero d'accordo su tali verità fondamentali. Già nel 1662 S. P. (comunemente identificato con Simon Patrick) scriveva un'apologia di queste posizioni, *A Brief Account of the New Sect of Latitude-Men*. La prima generazione dei *Cambridge Platonists* (Whichcote, More, Cudworth, Smith) era quindi identificata polemicamente con questo termine, che sarebbe il solo attributo non anacronistico per indicarli, anche se negativamente connotato<sup>202</sup>. La seconda generazione di "latitudinari" comprende uomini come Simon Patrick (1626-1707), John Tillotson (1630-1694), e Edward Stillingfleet (1635-1699), educati a Cambridge sotto la tutela e il forte influsso della prima generazione. Il termine *Latitudinarianism* è passato poi nella critica ad indicare "a liberal approach to church authority, a strong emphasis upon reason, and an insistence upon the ethical dimension of the Christian religion"<sup>203</sup>. Wesley scriverà nel suo famoso sermone *A Catholic Spirit*<sup>204</sup> che il latitudinarismo è indifferenza religiosa, come tale è dunque un nemico irconciliabile del vero cristianesimo, *the spawn of hell*; nel suo *Complete English Dictionary*, definisce come latitudinario colui che "fancies all religions are saving"<sup>205</sup>, in un indifferentismo sincretistico. Tuttavia, la necessità di distanziarsi esplicitamente dal latitudinarismo in un sermone come *Catholic Spirit* è significativa, perché indica un

---

<sup>202</sup> Rivers, *Reason, Grace, and Sentiment*, cit., p. 28.

<sup>203</sup> D. Hedley, *Persons of Substance and the Cambridge Connection: Some Roots and Ramifications of the Trinitarian Controversy in Seventeenth-Century England*, in *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists, and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, eds. M. Mulsow – J. Rohls, Leiden, Brill, 2005, pp. 225-240, p. 232.

<sup>204</sup> J. Wesley, Sermon 39, *Catholic Spirit* (1750), in *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, vol. 2ed. G.R. Cragg, Nashville, Abingdon Press, 1984, pp. 81-95.

<sup>205</sup> J. Wesley, *The Complete English Dictionary Explaining Most of those Hard Words Which are Found in the Best English Writers*, London, Printed and sold at the New Chapel, 1790<sup>2</sup>, p. 78.



termine estremo con il quale Wesley non desiderava essere identificato, nel momento in cui ribadiva la necessità di superare le differenze liturgiche e dottrinali per cercare unità nel comandamento dell'amore: questo non è *speculative latitudinarism*, indifferenza a tutte le opinioni, e neanche *practical latitudinarism*, indifferenza alla forma liturgica: nell'appartenenza alla propria comunità, colui che possiede il *Catholic Spirit* ama tutti e tende loro la mano come fratelli. Difficile che qualcuno dei "latitudinari" potesse non condividere questa origeniana, erasmiana<sup>206</sup> primazia di una *caritas* inclusiva, cui devono cedere il passo le differenze di opinione. L'enfasi sulla *holiness* piuttosto che sul *ferveur for indifferent things*<sup>207</sup> unisce Wesley ad autori come Tillotson – antologizzato nella *Library*<sup>208</sup> – o Glanvill, il cui sermone *On Catholick Charity* predicava già, quasi cent'anni prima, uno 'spirito cattolico' molto simile a quello wesleyano<sup>209</sup>.

Se, dunque, le prospettive "latitudinarie" di questi autori non sono reale obiezione, l'analisi di English guida a leggere le modifiche di Wesley ai testi dei *Cambridge Platonists* in due direzioni: la limatura di alcuni passaggi, perché contenenti eccessivi accenti filologici, un'eccessiva venatura mistica, una tonalità di troppo passiva sottomissione dell'anima a Dio o la dismissione dei mezzi di mediazione. In

---

<sup>206</sup> Sull'eredità erasmiana di questo "protoecumenismo" si veda A. Annese, «*With open arms the world embrace*». *Motivi "ecumenici" in John Wesley: per un confronto con Erasmo da Rotterdam*, in *Ecumenismo e cattolicità delle Chiese. Il contributo del metodismo*, ed. A. Annese, Roma, Carocci, 2016, pp. 101-117.

<sup>207</sup> J. Wesley, Sermon 92, *On Zeal* (1781), in *Sermons III*, cit., pp. 308-321.

<sup>208</sup> In prefazione al suo *Extract from the Works of Archbishop Tillotson*, *Christian Library*, vol. XLV, p. 295, Wesley premette queste interessanti parole: "I have rather inserted the following Extracts, for the sake of two sorts of people: those who are unreasonably prejudiced for, and those who are unreasonably prejudiced against, this great man. By this small specimen it will abundantly appear, to all who will at length give themselves leave to judge impartially, that the Archbishop was as far from being the worst, as from being the best, of the English writers". Non si tratta certo di uno smaccato elogio, ma, premesso alla pubblicazione di scelte pagine, indica bene l'atteggiamento ambiguo di Wesley nei confronti dell'arcivescovo di Canterbury.

<sup>209</sup> Devo questo parallelo a D. Pratt Morris-Chapman, *High and Low? The Heritage of Anglican Latitudinarianism in the Thought of John Wesley*, in *Journal of Religious History, Literature and Culture*, vol. 5/1 (2019) pp. 83-99; ringrazio il pastore Pratt per il testo.

senso opposto, talvolta Wesley interviene a direzionare l'espressione nel senso della dottrina wesleyana dell'*assurance* o della perfezione cristiana. E, secondo English, l'attrattiva di questi autori è la loro insistenza "against two misunderstandings of religion, namely, the notion that true religion comprises only works of the law and the insistence that correct "opinions" are the *sine qua non* of true Christianity<sup>210</sup>". Naturalmente, il comune presupposto soteriologico sinergistico contribuisce all'apprezzamento di Wesley; l'unica eccezione, il calvinista Culverwell, di cui Wesley trascoglie un sermone che liricamente inneggia alla "free grace". Con questi autori Wesley ritiene che la rigenerazione è l'inizio di un cammino di crescita nella grazia e la particolare enfasi sulla volontà e l'abnegazione, come prova l'attenta lettura e la riproposizione quasi integrale di *The Great Duty of Self-Resignation* di Worthington, che Wesley leggeva in Georgia ad un circolo di giovani parrocchiane<sup>211</sup>; con Worthington Wesley condivideva anche l'ammirazione per *l'Imitatio Christi*, di cui il primo aveva pubblicato un estratto ben prima di quello wesleyano (1654). Infine, l'aspirazione, che già abbiamo visto nelle pagine dello Ps. Macario, alla partecipazione alla vita divina, in una parola alla perfezione, riluce nelle pagine di questi accademici e trova tonalità di realizzazione immanente che risultano ben consonanti a quelle wesleyane, così come la proiezione a gradi infiniti di perfezione futura.

Nel prossimo capitolo darò ragione di questi temi e di queste assonanze nel dettaglio; in particolare, due autori, tra quelli antologizzati nella *Library*, meritano una particolare attenzione: Henry More e John Smith, tra i più rappresentativi e originali del gruppo, e dei quali Wesley sceglie di antologizzare testi ampi e significativi<sup>212</sup>. Tra l'altro, la critica ha spesso sottolineato la particolare vicinanza fra More e Smith in

---

<sup>210</sup> English, *The Cambridge Platonists in Wesley's "Christian Library"*, cit., p. 164.

<sup>211</sup> Wesley, March 10, 1737, *Journal and Diaries I (1735-1738)*, cit., p. 419. Cf. Hammond, *John Wesley in America*, cit., p. 146.

<sup>212</sup> Wesley antologizza un solo sermone di Cudworth; per quel che riguarda Patrick e Worthington, che come si è visto rappresentano la seconda generazione del gruppo, sono sembrati filosoficamente meno interessanti e originali in uno studio sul tema del 'progresso'; il calvinismo di Culverwell lo rende un caso ancora diverso.

termini di pensiero religioso all'interno della "scuola" nel senso di un superamento di una visione intellettualistica della ragione<sup>213</sup>.

Gli *Extracts from the Sermons of Dr. Henry More* compaiono nel vol. XXXIX della *Christian Library*, nel 1754: il titolo originale del testo era *Discourses on Several Texts of Scripture*<sup>214</sup>. Si tratta di *College Exercises and University Sermons*, nel numero di cinque rispetto ai sedici originari<sup>215</sup>, appartenenti agli inizi della carriera di More, trascritti da un amico, probabilmente John Worthington, il cui figlio (anch'egli John) curò la prefazione e la pubblicazione nel 1692<sup>216</sup>.

La figura di Henry More, uno dei primi lettori inglesi di Descartes, poi suo critico nell'elaborazione di una metafisica dello spazio come estensione eterna e infinita e nella formulazione del principio dello *spirito della natura* – potere vicario di Dio e agente causale di ciò che esula dalle leggi meccaniche<sup>217</sup> – è fondamentale anche in rapporto al problema teologico dell'*entusiasmo*<sup>218</sup>, che affronta in relazione ai quaccheri in diversi suoi scritti, con posizioni che andrebbero attentamente comparate con quelle di Wesley. Infatti, ai quaccheri More rimprovera un'accentuazione dell'operato interno di Cristo nel fedele (alle spese della sua azione storica redentiva) e il disprezzo per ogni tipo di mediazione; la proposta di More, lungi dall'essere una pura religione della ragione, è invece una teologia della deificazione che è rigenerazione e perfezionamento della natura umana, fondata sulla "boniform faculty" dell'anima, la facoltà per cui

---

<sup>213</sup> Cf. A. Lichtenstein, *Henry More. The Rational Theology of a Cambridge Platonist*, Cambridge, Harvard University Press, 1962, p. 61; 74; M. Micheletti, *Il pensiero religioso di John Smith, platonico di Cambridge*, Padova, La Garangola, 1976, p. 166.

<sup>214</sup> *Discourses on Several Texts of Scripture. By the Late Pious and Learned Henry More*, London, J.R. for B. Aylmer, 1692. Non vi è prefazione ma solo il brevissimo indirizzo al lettore di John Worthington, riportato da Wesley, che consiste in una breve preghiera a Dio fonte di luce perché apra gli occhi e santifichi i cuori.

<sup>215</sup> Si tratta dei discorsi 5, 6, 8, 9, 10.

<sup>216</sup> Cf. R. Crocker, *Bibliography*, in *Henry More (1614–1687) Tercentenary Studies*, ed. S. Hutton, Dordrecht, Kluwer, 1990, p. 232.

<sup>217</sup> M. J. Osler, *Triangulating Divine Will: Henry More, Robert Boyle, and René Descartes on God's Relationship to the Creation*, in *Mind Senior to the World*, cit., pp. 75-88.

<sup>218</sup> Si veda ad es. D. Fouke, *The Enthusiastical Concerns of Dr. Henry More: Religious Meaning and the Psychology of Delusion*, Leiden, Brill, 1996.

l'essere umano assapora il bene, che funziona bene in quanto purificata dalle passioni<sup>219</sup>. Difficile non pensare alle consonanze con il “ragionevole entusiasta” Wesley, che, nonostante l’inserimento delle omelie nella *Library*, sembra tacere, in generale, sui motivi del suo apprezzamento di More.

La selezione di testi di John Smith è invece la più ampia fra gli autori di questo gruppo; gli *Extracts from the Works of the Rev. John Smith* occupano parte dei volumi XIX-XX della *Christian Library* (1752, 1753), e comprendono *A Discourse Concerning the True Method of Attaining Divine Knowledge*, *A Short Discourse on Superstition*, *A Short Discourse on Atheism*, *A Discourse Demonstrating the Immortality of the Soul*, *A Discourse Concerning the Existence and Nature of God*, *A Discourse Treating of the Nature of Prophecy*, *A Discourse Treating of Legal Righteousness*, *The Shortness and Vanity of a Pharisaic Righteousness*, *The Excellency and Nobleness of True Religion*, *A Christian's Conflicts and Conquests*, e infine il sermone funebre predicato da Simon Patrick alla morte di Smith<sup>220</sup>. Laconiche e significative le parole che sono premesse a tale mole di opere:

I am sensible some parts of the following discourses are scarce intelligible to unlearned readers. But I could not prevail with myself, on that account, to rob those who can understand them of so great a treasure<sup>221</sup>.

La complessità dei temi e del linguaggio di Smith, limati ma non scarnificati dalla selezione della *Christian Library*, non dissuade dalla lettura, proposta a coloro che possono intendere.

---

<sup>219</sup> M.L. Bianchi, *Conoscere immediato e conoscere discorsivo in Herbert of Cherbury e in alcuni autori della Scuola di Cambridge*, in *Mind Senior to the World*, cit.

<sup>220</sup> Cf. J. Smith, *Select Discourses*, ed. J. Worthington, London, Flesher, 1660; si veda anche *John Smith's Select Discourses, editio optima*, ed. R. Howard, online edition, 2017: <https://cambridgeplatonism.uk/wp-content/uploads/2017/01/Workingmaster.pdf>.

<sup>221</sup> J. Wesley, *Preface to the Works of Mr. John Smith*, March 10, 1752, *Christian Library*, vol. XIX, p. 177.

Gli studi che Mario Micheletti ha dedicato a Smith<sup>222</sup> mettono in luce tutti gli aspetti che qui possiamo individuare come *refrain* di una chiara linea alessandrin-nissena arrivata sino a Wesley, che insiste sul tema dell'immagine e della purificazione come condizione dell'esperienza di Dio, in una conoscenza pratica più evidente di ogni dimostrazione. Micheletti sottolinea la peculiarità della posizione arminiana di Smith, che riesce a recuperare una giustificazione *sola fide*, intendendo con le opere l'esteriorità e attaccando una visione formale, farisaica della giustificazione, attribuita all'ortodossia calvinista, scissa dal mutamento attivo del proprio stato interiore. Dunque, la dottrina dei sensi spirituali, citata da Michaud come la principale eredità di Smith in Wesley, oltre alla comune lettura delle omelie pseudomacariane<sup>223</sup>, non mi sembra l'unica direzione in cui sia possibile leggere quantomeno una risonanza. In particolare, nel prossimo capitolo leggerò passi da *The Excellency and Nobleness of True Religion*, il cui tema e gli influssi origeniani e nisseni mi paiono decisivi per un discorso sul progresso.

---

<sup>222</sup> M. Micheletti, *Il pensiero religioso di John Smith, platonico di Cambridge*, cit.; Id., *Giustizia divina e apocatasi in John Smith, platonico di Cambridge*, in *Mind Senior to the World*, cit., pp. 89-112; Id., *I Platonici di Cambridge. Il pensiero etico e religioso*, Brescia, Morcelliana, 2011.

<sup>223</sup> D. Michaud, *The Legacy of a 'Living Library': On the Reception of John Smith*, in *Revisioning Cambridge Platonism: Sources and Legacies*, eds. D. Hedley – S. Hutton – D. Leech, Cham, Springer, 2019, in corso di stampa.

Una celebre storia dell'Inghilterra metodista, scritta negli anni settanta del secolo scorso, attribuisce alla ricomparsa di un puritanesimo popolare, ad opera di Wesley e Whitefield, la permanenza dell'ordine sociale e politico nella nazione: il metodismo sarebbe stato l'antidoto al giacobinismo e avrebbe così evitato il contagio rivoluzionario francese. È la nota tesi di Élie Halévy<sup>224</sup>, che legge quindi, appunto, l'evangelismo metodista come un puritanesimo popolarizzato. Tale tesi si poggia sull'enorme debito nei confronti della letteratura puritana da parte del revival di XVIII secolo, da entrambe le sponde dell'oceano: un debito tale da far esclamare all'anziano pastore puritano americano Nehemiah Walter, incontrando Whitefield vicino Boston, "this is *Puritanismus redivivus*<sup>225</sup>".

È dunque necessario nuovamente indagare, da un altro punto prospettico, il posto di Wesley nella tradizione cristiana, analizzando la chiave di lettura privilegiata che è stata data della *Christian Library*: la sua "Puritan heritage". Anche per Wesley, così come per l'amico Whitefield, si potrà forse parlare di "puritanesimo redivivo"?

### *1. L'eredità puritana a casa Wesley*

La ricerca delle radici puritane del reverendo John, fedele membro della Chiesa d'Inghilterra, deve partire da casa Wesley. Come scrive Gordon Rupp,

'Puritan' is another nebulous word among historians, but if we say that its impress was deep on the Wesley home, it was not the Puritanism of separatists and sectaries but Church of

---

<sup>224</sup> É. Halévy, *The Birth of Methodism in England*, Chicago, University of Chicago Press, 1971.

<sup>225</sup> G. Whitefield, *The First Two Parts of His Life, with His Journals, Revised, Corrected, and Abridged*, London, W. Strahan, 1756, p. 392; cf. Hindmarsh, *The Spirit of Early Evangelicalism*, cit., pp. 77-79.

England Puritanism – those clergy who concentrated in the cure of souls in quiet country parishes ... concern for religion in the home, for the instruction of children, moral austerity, church discipline and, above all, attention to regular prayer and Bible-study – these were Puritan traits in the Wesley home, however sharply Susanna and Samuel Wesley might react against the Dissenting ways of grandfathers Samuel Annesley and John Westley<sup>226</sup>.

L'influenza di Susanna, la "madre del metodismo", sul figlio John è ben nota ed è stata oggetto di svariati studi; fu la madre ad introdurre John ad una serie di letture che torneranno nella *Library*, dall'*Imitazione di Cristo* a Pascal. Susanna Wesley, nata Annesley, era figlia del celebre Samuel Annesley (c. 1620 – 1696), ministro dissenziente puritano, espulso dopo l'Atto di uniformità del 1662 dal vicariato di st. Giles, d'allora membro eminente del dissenso a Londra, la cui virtù morale e pietà ricevettero l'elogio postumo di Daniel Defoe, membro della sua congregazione. Annesley, la cui trasmissione di un'eredità puritana alla figlia Susanna è stata messa in risalto da molti biografi della figlia e del nipote<sup>227</sup>, è presente nei volumi XXXVI, XXXVIII, XLIV e XLVI della *Christian Library* (1752, 1755), con sei sermoni in totale; Tuttavia, l'adolescente Susanna decise di conformare alla Chiesa di Inghilterra, in cui poi, come il marito Samuel, anch'egli discendente da avi dissidenti, aderì alle tendenze *High Church*, distanziandosi quindi il più possibile dalla propria provenienza familiare. Il marito Samuel, dal canto suo, era entrato al *Exeter College* di Oxford per prepararsi alla consacrazione nella Chiesa d'Inghilterra, rinunciando così alla propria ascendenza dissidente<sup>228</sup>. Allevato da genitori esplicitamente allontanatisi dal dissenso, John non apprezzò pienamente gli scritti puritani se non dopo Aldersgate, riappropriandosi di un'eredità che nella rettoria di Epworth era solo implicita.

---

<sup>226</sup> G. Rupp, *Introductory Essay*, in *A History of the Methodist Church in Great Britain*, cit., pp. XXVIII-XXIX.

<sup>227</sup> J.A. Newton, *Susanna Wesley and the Puritan Tradition in Methodism*, London, Epworth, 1968.

<sup>228</sup> Cf. F. Baker, *Wesley's Puritan Ancestry*, *London Quarterly & Holborn Review*, 187 (1962) pp. 180-186.

## 2. Un'eredità puritana?

La questione storiografica sull'eredità puritana di Wesley fa parte di quella ricerca delle fonti del pensiero del fondatore del metodismo che impegna dal secolo scorso storici e teologi, costituendone un capitolo all'interno della linea del "Wesley protestante". George Cell<sup>229</sup> è stato forse uno dei primi e più importanti interpreti di questa "riscoperta" del "genuinely Puritan spirit, outlook, and character of Wesley's ethical teaching and writing": nell'etica, "Wesley was a Puritan all over"<sup>230</sup>, combinando "Luther's epoch-making religious understanding of the Gospel with Calvin's evaluation of activity in the world"<sup>231</sup>. L'analisi di Cell, che pesava come comparativamente più importante questa dominante protestante, luteran-calvinista, sull'esplicito ripudio della predestinazione e della dottrina sull'arbitrio da parte di Wesley, è stata più volte ripensata; nella sua linea, si sono mossi William Cannon<sup>232</sup>, che ha posto Wesley dalla parte più "riformata" della Chiesa d'Inghilterra, e Kenneth Collins, che, riconoscendo le sostanziali differenze della teologia di Wesley rispetto a Lutero e Calvino, fa del primo il teologo che porta a compimento ciò che Calvino e Lutero non sono riusciti a fare: tenere insieme la totale corruzione della natura umana, la salvezza per grazia, la responsabilità umana e l'offerta della salvezza per tutti<sup>233</sup>. John Newton<sup>234</sup> e Roland Burrows<sup>235</sup> hanno esplorato poi più specificamente le caratteristiche comuni di metodismo e puritanesimo.

---

<sup>229</sup> G.C. Cell, *The Rediscovery of John Wesley*, New York, Holt, 1935.

<sup>230</sup> Cell, *The Rediscovery of John Wesley*, cit., p. 385.

<sup>231</sup> Ivi, p. 386.

<sup>232</sup> W.R. Cannon, *The Theology of John Wesley. With Special Reference to the Doctrine of Justification*, New York, Nashville, 1946.

<sup>233</sup> Collins, *Scripture Way of Salvation*, cit., p. 45. Giudizio che rispecchia di certo l'intento di Wesley, e che contempla la possibilità di un simile equilibrio nei termini in cui Calvino e Lutero intendevano i primi due elementi: di questo resta lecito dubitare.

<sup>234</sup> J. A. Newton, *Methodism and the Puritans*, London, Dr. William's Library Trust, 1964; Id., *Susanna Wesley and the Puritan Tradition*, cit.

<sup>235</sup> R. Burrows, *John Wesley in Reformation Tradition: The Protestant and Puritan Nature of Methodism Rediscovered*, Stoke-on-Trent, Tentmaker Publications, 2008.



“Puritano” nel XVI e XVII secolo si diceva in molti modi. Esso è anzitutto il movimento, nato in età elisabettiana, che, in ostilità alle modalità in cui la Riforma procedeva nella chiesa costituita, emerse come forma di dissenso religioso e politico, esploso negli anni '40 del secolo negli eventi della guerra civile. La “purezza”, etimologicamente connessa all’epiteto spregiativo con cui il movimento era chiamato, è la purezza di una riforma incompiuta, di cui i puritani si ritengono veri realizzatori. Da qui si dà origine un esperimento politico senza paragone nella storia, che Michael Walzer in un libro famoso – esplicitamente in debito con il testo forse più celebre sull’etica calvinista, quello di Max Weber<sup>236</sup> – ha chiamato “la rivoluzione dei santi<sup>237</sup>”: armati da un sacro orrore del disordine, umano e sociale, i “santi” puritani operarono al potere come “band of revolutionary magistrates who sought above all control and self-control<sup>238</sup>”.

Ma non sono i santi soldati di Walzer ad affascinare Wesley, inorridito e ostile al dissenso armato: è piuttosto quello che Charles Taylor ha chiamato il trionfo della “ordinary life”, quel Dio puritano che “ama gli avverbi<sup>239</sup>” e che chiede non l’elevazione ascetica ma la santificazione della vita comune, della famiglia e del lavoro, che chiama l’eletto a mettere ordine nella creazione macchiata dal peccato; è l’altra faccia della medaglia della “spiritual warfare”, tema millenario della storia cristiana, che, secondo Walzer, acquisisce un potere e una presa nuova nella predicazione

---

<sup>236</sup> Il riferimento è naturalmente a M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 20-21(1904-1905) pp. 1-54; 1-110, poi Mohr, Tübingen, 1934.

<sup>237</sup> M. Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1965.

<sup>238</sup> Ivi, p. 311.

<sup>239</sup> Cf. C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, al capitolo 13, che s’intitola proprio “God loveth adverbs”, da un passaggio del vescovo Joseph Hall: “The homeliest service, that we do in an honest calling, though it be but to plough or dig, if done in obedience and conscience of God’s commandment, is crowned with an ample reward; whereas, the best works for their kind (preaching, praying, offering evangelical sacrifices), if without respect of God’s injunction and glory, are loaded with curses. God loveth adverbs; and cares not how good, but how well” (cf. J. Hall, *Holy Observations*, in *Works*, ed. J. Pratt, vol. VI, London, Whittingham, 1808, pp. 80-103, p. 85).

puritana<sup>240</sup>. Questa *practical divinity* puritana, con i suoi manuali, le sue esortazioni e le sue esegesi bibliche è quella cui Wesley si abbeverava: una *experimental religion*<sup>241</sup>.

Santi soldati e quieti e decisi direttori spirituali di parrocchie di campagna; il termine 'puritani' inizia a complicarsi. Cosa significava poi puritani per Wesley?

Con Robert Monk, l'autore dell'importante studio sull'eredità puritana nella *Library*, dobbiamo anzitutto premettere che Wesley sembra operare una distinzione fra "dissenters", dissidenti, termine che, se in origine fu applicato a coloro che dissentivano dalla maggioranza presbiteriana della Westminster Assembly, dopo il 1662 divenne epiteto per coloro che decisero di non conformare alla Chiesa d'Inghilterra e rimanerne fuori, e i "non-conformists" o "Puritans", coloro che invece furono espulsi dalla Chiesa dall'*Act of Uniformity*<sup>242</sup>. La selezione wesleyana di scritti puritani predilige questi ultimi, espulsi forzosi, includendo pochi dissidenti volontari. La scelta di Wesley fu influenzata dalla personale fedeltà, rispettata, seppure con alcune ambiguità, fino alla morte, di rimanere in seno alla Chiesa d'Inghilterra; allo stesso tempo, la separazione di fatto in atto con la Chiesa d'Inghilterra, già durante la vita di Wesley, lo portò ad avvicinarsi e a condividere parte dell'ecclesiologia puritana. Una parte prominente dell'eredità puritana, in questo figlio della Chiesa d'Inghilterra che si trova malvolentieri a fondare una nuova denominazione, è infatti quella liturgica; nonostante la preferenza iniziale di Wesley per un servizio suppletivo ma non sostitutivo a quello della Chiesa d'Inghilterra, nel tempo si costituirono servizi propriamente metodisti, modellati, oltre che dell'influsso moravo, anche dalla revisione del *Prayer Book* effettuata dai presbiteriani nel 1661: l'innologia, la preghiera spontanea, il tipo di predicazione, e soprattutto il *Covenant Service*, ispirato dalle opere

---

<sup>240</sup> Walzer, *The Revolution of the Saints*, cit., pp. 278-279.

<sup>241</sup> Cf. Monk, *John Wesley: His Puritan Heritage*, cit., p. 72.

<sup>242</sup> Monk, *John Wesley: His Puritan Heritage*, cit., p. 37.

di Richard e Joseph Alleine<sup>243</sup>, sono chiare influenze puritane<sup>244</sup>. La pratica di confermare in una cerimonia pubblica il legame fra Dio e il suo popolo – un vero e proprio patto personale, *covenant* – era tipicamente suggerita da manuali di pietà puritani ed era praticata anche dai moravi; Wesley aveva potuto osservarla in Georgia.

Modello di pietà e di ecclesiologia, maestri di liturgia: l'eredità puritana di Wesley comincia a delinarsi più chiaramente. Ma la migliore guida in proposito è in questo caso – e in maniera del tutto eccezionale – la *Christian Library* stessa, nella quale Wesley, che solitamente introduce o con ampie prefazioni tratte dall'originale, o con proprie, brevi parole, descrive in ampio dettaglio le motivazioni per le quali la *Library* contiene così tanti autori puritani. Sembra quindi opportuno lasciare la parola a Wesley.

### 3. Dentro l'officina wesleyana: la libreria puritana

Le letture puritane di Wesley, iniziate a Oxford con alcuni classici come Milton e Baxter, crescono nel periodo attorno Aldersgate: è del 1738 la lettura della *Faithful Narrative* del calvinista americano, grande protagonista dell'*awakening* d'oltreoceano, Jonathan Edwards (1703-1758). Wesley pubblicherà diversi estratti di Edwards, non inclusi nella *Library*<sup>245</sup>: nonostante non vi sarà mai alcun rapporto personale fra questi

---

<sup>243</sup> Wesley ricorda come prima occasione in cui fu recitato questo covenant l'undici agosto 1755, ma prima di allora, già nel 1753, Wesley aveva compreso estratti degli Alleine nella *Library*, comprendenti una forma di *covenant*. Cf. D. Tripp, *The Renewal of the Covenant in the Methodist Tradition*, London: Epworth, 1968); W. Parkes, *Watchnight, Covenant Service, and the Love-Feast in Early British Methodism*, in *Wesleyan Theological Journal* 32/2 (1997) pp. 35-58.

<sup>244</sup> H. Davies, *Worship and Theology in England*, vol. 3, Princeton, Princeton University Press, 1962, in particolare pp. 189-191.

<sup>245</sup> Wesley riprodusse estratti delle seguenti opere di Edwards: *The Faithful Narrative; The Distinguishing Marks; Some Thoughts Concerning the Revival; A Treatise Concerning Religious Affections* e *The Life of David Brainerd*. Cf. G.S. Clapper, *John Wesley on Religious Affections: His Views on Experience and Emotion and Their Role in the Christian Life and Theology*, Metuchen, NJ, Scarecrow Press, 1989; R. Steele, 'Gracious Affection' and 'True Virtue' according to Jonathan Edwards and John

due grandi protagonisti del risveglio evangelico, Wesley ammirerà profondamente l'approccio empirico e attento al ruolo delle affezioni di Edwards, dismettendone, come sua abitudine, il calvinismo. Nel '39 Wesley leggeva la *History of the Puritans* e quel libro capitale per la storia del pensiero religioso del XVII e XVIII secolo: il *Pilgrim's Progress* di John Bunyan, "the most frequently reprinted and re-edited nonconformist work in the eighteenth century and later", che "transcended denominational boundaries and united people who embraced the doctrines of grace, particularly as understood in a Calvinist sense<sup>246</sup>". Il 1739 è anche l'anno in cui Wesley pubblica il primo estratto da un'opera puritana, *An Abstract of the Life and Death of the Reverend Learned and Pious Mr. Thomas Halyburton* (1739), di cui George Whitefield scrisse la *Recommendatory Epistle* e Wesley la *Preface*<sup>247</sup>: sono ancora gli anni in cui le strade del risveglio evangelico britannico non si sono divise. Nel 1743 Wesley pubblica la sua discussa edizione del *Pilgrim's Progress*, che editerà innumerevoli volte (anche se mai nella *Library*<sup>248</sup>): la revisione di Wesley fu più violenta e maldestra del solito, alterando parti importanti del testo, e provocherà nel 1772 la reazione piccata di Richard Hill, che a sua volta metterà in moto una corsa al "vero Bunyan" in un movimento evangelico ormai nettamente diviso e in burrascosa polemica fra l'ala calvinista e quella arminiana<sup>249</sup>. Uno di questi ferventi annotatori di Bunyan, William Mason, rimprovererà Wesley di aver taciuto nel suo *abridgement* le "precious truths" della "imputed righteousness, God's electing love, and the final perseverance of the

---

Wesley, Metuchen, NJ, Scarecrow Press, 1994; C.M.B. Allison, *The Methodist Edwards: John Wesley's Abridgement of the Selected Works of Jonathan Edwards*, in *Methodist History*, 50/3 (2012) pp. 144-160.

<sup>246</sup> Rivers, *Vanity Fair*, cit., p. 136. Si veda anche I. Rivers, *The Pilgrim's Progress in the Evangelical Revival*, in *The Oxford Handbook of John Bunyan*, eds. M. Davies – W. R. Owens, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 537-554.

<sup>247</sup> R. Green, *The Works of John and Charles Wesley: A Bibliography*, London, Methodist Publishing House, 1906, p. 12.

<sup>248</sup> *The Pilgrim's Progress from This World to That which is to Come. Abridged by John Wesley*, M.A. Fellow of Lincoln College, Newcastle, Gooding, 1743; poi 1744, 1748, 1758, 1766, 1787, 1796, 1802, poi in *The Works of John Wesley*, IX (1772); cf. Rivers, *Vanity Fair*, cit., p. 137.

<sup>249</sup> Rivers conta sei diverse versioni annotate di Bunyan fra 1775 e 1795, provenienti dal circolo di Whitefield e della sodale Lady Huntingdon, più volte ristampate: Rivers, *Vanity Fair*, cit., pp. 137-144.

saints<sup>250</sup>". Controversie e polemiche segneranno tutto il percorso della selettiva lettura puritana di John Wesley.

La *Preface to Extracts from the Works of the Puritans* del 1751 inizia *in medias res*: dal dicembre dell'anno prima Wesley si era dedicato all'edizione degli *Acts and Monuments* di John Fox (1516-87), il primo esempio di martirologio protestante, che aveva lodato in prefazione come "Christianity reduced to practice<sup>251</sup>"; Wesley inizia col sottolineare la parentela spirituale fra i martiri della fede protestante con i puritani, che "respirano lo stesso spirito":

After an account of the lives, sufferings, and deaths of those holy men who sealed the ancient religion with their blood, I believed nothing would either be more agreeable or more profitable to the serious reader, than some extracts from the writings of those who sprung up as it were, out of their ashes. These breathe the same spirit, and were in a lower degree, partakers of the same sufferings. Many of them took joyfully the spoiling of their goods, and all had their names cast out as evil; being branded with the nickname of Puritans, and thereby made a by-word and a proverb of reproach<sup>252</sup>.

La prima menzione degna di lode è per la sofferenza subita per il vangelo e la sopportazione dell'ingiuria e della privazione dei beni. Così continua Wesley:

2. I have endeavoured to rescue from obscurity a few of the most eminent of these: I say a few; for there is a multitude of them, which it would be tedious even to name. Nor have I attempted to abridge all the works of these few; for some of them are immensely voluminous. The Works of Dr. Goodwin alone would have sufficed to fill fifty volumes. I have therefore selected what I conceived would be of most general use, and most proper to form a complete body of practical divinity.

Qui Wesley inizia a introdurre, in un'espressione, il tema della *Library*: un "complete body of practical divinity": si ricorderà come proprio il desiderio di offrire

---

<sup>250</sup> *The Pilgrim's Progress from This World to That which is to Come... To which are now Added, Notes, Explanatory, Experimental, and Practical*, ed. W. Mason, parte 2, London, Trapp – Hogg, 1778, p. 89, cit. in Rivers, *Vanity Fair*, cit., p. 139.

<sup>251</sup> J. Wesley, *Christian Library*, vol. II, (1751), p. 209.

<sup>252</sup> J. Wesley, *Christian Library*, vol. VII, (1751), p. 2.

a “true and practical knowledge” fosse stato all’origine dell’intera impresa editoriale della *Library*. A questo scopo, gli autori puritani offrono una selezione “of most general use” e “most proper”.

“A few of the most eminent of these”: questi pochi Wesley non li elenca, ma è opportuno adesso farlo, presentandoli in ordine cronologico: tra i primi, a cavallo fra XVI e XVII secolo, sono inclusi Samuel Clarke (1599-1683), Joseph Hall (1574-1656), Robert Bolton (1572-1631), John Preston (1587-1628), Richard Sibbes (1577-1635), Francis Rous (1579-1659), William Whateley (1583-1639). Poi, Samuel Rutherford (1600-1661) Thomas Goodwin (1600-1680), Herbert Palmer (1601-1647), Isaac Ambrose (1604-1663), Sir Matthew Hale (1609-1676), Richard Alleine (1611-1681), i due rivali Richard Baxter (1615-1691) e John Owen (1616-1683), il già citato John Bunyan<sup>253</sup>, leader dei presbiteriani (i calvinisti moderati), Lewis Stuckley (1622-1687), John Brown (1610-79), il nonno di Wesley Samuel Annesley, Thomas Manton (1620-1677), John Kitchin (m. 1662?), Matthew Pool (1624-1679), Hugh Binning (1627-1653), Stephen Charnock (1628-1680), John Flavel (1630-1691), Thomas Crane (1631-1714), William Bell (m. 1664), Joseph Alleine (1634-1668), Samuel Shaw (1635-1696)<sup>254</sup>. Una selezione ampia ma, data l’immensa produzione di letteratura religiosa di quegli anni, non esaustiva.

Coerentemente con il dichiarato scopo di presentare testi utili e comprensibili al suo pubblico, Wesley inizia il suo elenco di distinguo dagli autori presentati dallo stile:

3. I am sensible, even these excellent writers are not without their blemishes. Their language is not so smooth and terse as that of the present age. Many of their expressions are now quite out of date, and some unintelligible to common readers. The whole language of Bishop Hall (if we rank him in that number) is too stiff, laboured, and affected. That of most of the rest runs into the other extreme, is too low, and purposely neglected. Add to this, that they are exceeding verbose and full of circumlocutions and repetitions. But I persuade myself most of these defects are removed in the following sheets. The most exceptionable phrases are laid aside; the obsolete and unintelligible

---

<sup>253</sup> Di cui non è antologizzato il *Pilgrim’s Progress* ma *A Relation of the Holy War*.

<sup>254</sup> Si veda Monk, *John Wesley: His Puritan Heritage*, cit., *Appendix*, pp. 258-262.

expressions altered; abundance of superfluous words are retrenched; the immeasurably long sentences shortened; many tedious circumlocutions are dropped, and many needless repetitions omitted.

Questa presentazione del proprio metodo di *abridgement* è probabilmente fra le più accurate che Wesley offre; ma l'editore non nasconde che la verbosità e l'arcaicità dello stile non sono affatto l'unica motivazione dietro le sue correzioni. Così, continua:

4. But it should not be concealed, that there are other blemishes than these, in the greater part of the Puritan writers. One of these is, that they drag in controversy on every occasion, nay, without any occasion or pretence at all. Another is, that they generally give a low and imperfect view of sanctification or holiness. The former of these it was easy to remedy, by leaving out all that but glanced upon controversy; so that now all that fear God, though of various opinions, may read them both with advantage and pleasure. The latter defect, I trust, is fully supplied by the preceding and following tracts.

Due sono i principali difetti che Wesley rimprovera agli autori puritani: la tendenza alla polemica e la scarsa e imperfetta visione della santificazione. Al primo problema, si risponde disinvoltamente con la cesura; al secondo, Wesley risponde nell'economia generale della *Library*, che nell'insieme delle sue parti, secondo l'intenzione dell'editore, dovrebbe evidentemente bilanciare gli estremi.

Più in profondità, l'affermazione *tranchant* che accusa i puritani di indugiare in controversie, da parte di un predicatore immerso nelle polemiche, richiede qualche parola in più. Dietro questa formula, nell'introdurre dei testi che voleva comunque raccomandare e vendere ai suoi lettori, Wesley cela il profondo taglio editoriale cui sottopone i suoi autori, che Mason avrebbe poi rimproverato nei confronti di Bunyan<sup>255</sup>. L'attenta edizione e analisi di Alex Macdonald della revisione del *Westminster Shorter Catechism* (1647)<sup>256</sup>, la confessione di fede riportata al volume XIV

---

<sup>255</sup> Nel sermone 76, *On Perfection* (1784), in *Sermons* III, pp. 70-87) Wesley fa di Bunyan un inconsapevole proponente della propria dottrina della perfezione.

<sup>256</sup> J. A. Macdonald, *Wesley's Revision of the Shorter Catechism, with Notes*, Edinburgh, Morton, 1906.

della *Library*<sup>257</sup>, svela al meglio la portata delle differenze teologiche fra Wesley e una confessione di fede come quella di Westminster, pensata dalla *Westminster Assembly of Divines* per sostituire i *Thirty-Nine Articles* della Chiesa d'Inghilterra in senso calvinista e conforme alla Chiesa di Scozia; il *Catechism*, fallito il tentativo di introdurre un sistema di governo presbiteriano, dopo l'Atto di Uniformità divenne patrimonio di nonconformisti e dissidenti<sup>258</sup>. La revisione di Wesley elimina per intero alcune delle 107 domande e risposte del catechismo, concernenti i decreti eterni di Dio, la predestinazione, la chiamata efficace, l'adozione e la perfezione<sup>259</sup>, e modifica i passaggi sul peccato, i benefici della fede e dell'azione redentrice di Cristo, la santificazione, il sabato.

La pratica di Wesley – in maniera non diversa da quanto fatto con i *Thirty-Nine Articles* della Chiesa d'Inghilterra<sup>260</sup> – rimane costantemente inclusiva e appropriativa nei confronti di trattazioni sistematiche di cui, sulla base della propria personale esperienza di fede e inclinazione dottrinale, trasceglie parti, escludendone altre. È il caso della dottrina del peccato originale, per il quale si serve in ampie parti delle formulazioni di Isaac Watt e John Howe, nonostante le fondamentali differenze in termini di dottrina della grazia<sup>261</sup>. In questo senso, è interessante il commento di Wesley a proposito di Robert Bolton, il coltissimo autore delle *General Directions for a*

---

<sup>257</sup> J. Wesley, *An Extract from the Assembly's Shorter Catechism; with the Proofs Thereof out of the Scriptures*, in *Christian Library*, vol. XIV, p. 387. Cf. anche l'edizione in *Doctrinal and Controversial Treatises*, cit., pp. 89-116.

<sup>258</sup> Rivers, *Reason, Grace, and Sentiment*, cit., pp. 12-14.

<sup>259</sup> Il punto forse più dolente: la domanda 82 recita "Is any man able perfectly to keep the commandments of God?" La risposta è "No more man since the fall is able in this life perfectly to keep the commandments of God, but doth daily break them in thought, word, and deed". Domanda e risposta sono naturalmente cancellate.

<sup>260</sup> Cf. ad es. P.F. Blankenship, *The Significance of John Wesley's Abridgement of the Thirty-Nine Articles ·As Seen From His Deletions*, in *Methodist History* 2 (1964) pp. 35-47.

<sup>261</sup> Cf. Monk, *John Wesley: His Puritan Heritage*, cit., p. 74: è piuttosto discutibile l'affermazione di Monk secondo la quale «their respective [di Wesley e dei Puritani] doctrines of original sin (the condition of man which calls for an "order of salvation") are substantially the same»; su questo si veda al paragrafo successivo la dottrina della *preventing grace* in Wesley, che naturalmente Monk non ignora e di cui parla alle pp. 101-103.



*Comfortable Walking with God*, un autore molto amato da Wesley e consigliato ripetutamente ai propri fedeli: Bolton sarebbe stato “a Calvinist inconsistent with himself” – si tratta evidentemente di un caldo elogio<sup>262</sup>. L’inconsistenza è necessaria nel maneggiare materiale puritano.

Ma, tornando alla nostra prefazione, Wesley ricorda ora più nel dettaglio i motivi del suo apprezzamento delle opere puritane:

5. But abundant recompense is made for all their blemishes by the excellencies which may be observed in them. Such is the spirit where with they write; they appear, one and all, to be quite possessed with the greatness and importance of their subject, to be thoroughly in earnest, and as serious as if they were just returned from, or launching into, eternity. Their judgment is generally deep and strong, their sentiments just and clear, and their tracts on every head full and comprehensive, exhausting the subjects on which they write.

Di questo caldo elogio, si osservi solo il giudizio sui “sentiments just and clear”: i sentimenti dei puritani sono al posto giusto e incontrano l’approvazione wesleyana, sospetta, come si è visto, nei confronti dei rapimenti mistici o di un ascetismo incontrollato. L’ethos è certamente l’aspetto che più attrae Wesley in questi autori. Inoltre,

6. More particularly, they do indeed exalt Christ. They set him forth in all his offices. They speak of him as those that have seen his glory, full of grace and truth. They sum up all things in Christ, deduce all things from him, and refer all things to him.

La centralità di Cristo nel pensiero puritano è molto apprezzata da Wesley, che riporta ad esempio il trattato di John Owen *Christologia: or a Declaration of the Glorious Mystery of the Person of Christ* nella *Library*. Inoltre:

7. And, next to God himself, they honour his word. They are men mighty in the Scriptures, equal to any of those who went before them, and far superior to most that have followed them. They

---

<sup>262</sup> Cf. J. Wesley, *Letters*, cit., vol. 3, p. 230.

prove all things hereby. Their continual appeal is, “to the law and to the testimony<sup>263</sup>.” Nor do they easily form a judgment of any thing, till they have weighed it in the balance of the sanctuary.

L’esegesi puritana è particolarmente apprezzata da Wesley: se ciò non è evidente nella *Library*, opera di “practical divinity”, lo è nelle opere esegetiche, ove è profondamente dipendente da esegeti puritani come Matthew Henry e Matthew Pole<sup>264</sup>. Ma ancora, Wesley continua dichiarando un motivo profondo della propria lettura e appropriazione dei testi puritani:

8. Hence it is, that they are continually tearing up the very roots of Antinomianism, by showing at large, from the oracles of God, the absolute necessity, as of that legal repentance which is previous to faith, so of that evangelical repentance which follows it, and which is essential to that holiness without which we cannot see the Lord.

Già Monk aveva notato come la posizione con quale Wesley si identificava maggiormente all’interno del movimento puritano fosse quella dei non-conformisti moderati<sup>265</sup>, e quindi, con coloro in grado di rispondere al rischio di antinomismo, ovvero il rifiuto della necessità delle buone opere e dei mezzi di grazia per il giustificato: alleati nella battaglia wesleyana contro posizioni teologiche, come nel caso dei moravi, già incontrate. In particolare, le parole di questa prefazione ricordano quanto Wesley aveva detto solo qualche anno prima in merito a Richard Baxter, una delle figure più prominenti e più controverse del suo tempo, anomalo all’interno della compagine puritana per via del suo arminianesimo<sup>266</sup>. Wesley aveva imparato ad apprezzare Baxter già dai genitori e lo loderà poi come un “loving, serious

---

<sup>263</sup> Il riferimento è qui alla *King James Version* di Isaia 8, 20.

<sup>264</sup> Si veda ad es. A.M. Harman, *The Impact of Matthew Henry’s Exposition on Eighteenth-Century Christianity*, in *Evangelical Quarterly* 8/1 (2010) pp. 3-14.

<sup>265</sup> Monk, *John Wesley: His Puritan Heritage*, cit., pp. 245-246.

<sup>266</sup> Sulle polemiche interne puritane si veda almeno D.D. Wallace, *Puritan Polemical Divinity and Doctrinal Controversy*, in *The Cambridge Companion to Puritanism*, ed. John Coffey – P. C. H. Lim, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 206-222; sulla controversia Baxter vs. Owen, T. Cooper, *John Owen, Richard Baxter and the Battle for Calvin in Later-Seventeenth-Century England*, in *SBJT* 20/4 (2016) pp. 63-78.

Christian<sup>267</sup>". Nel 1745, Wesley pubblica *An Extract of Mr. Richard Baxter's Aphorism of Justification*<sup>268</sup>, estratto molto ridotto dell'opera originale, commendandolo, appunto, come "a powerful antidote against the spreading poison of antinomianism<sup>269</sup>" e proponendolo alla conferenza dei predicatori metodisti del 1745. John Fletcher, proclamandosi "a Baxterian", dichiarò lo stesso Baxter "the J.W. [John Wesley] of the last century<sup>270</sup>". Richard Hill attaccherà profondamente questo uso di Baxter, costringendo Wesley, come abbiamo già visto nell'introduzione, ad una pubblica presa di distanza.

Ma i vantaggi della letteratura puritana per Wesley non sono semplicemente reattivi e polemici: al contrario, un'altra è la "peculiare eccellenza" degli scrittori trascelti:

9. But the peculiar excellency of these writers seems to be the building us up in our most holy faith. It is frequently observed, that, after the first joy of faith wherein the young believer rides as upon the wings of the wind, he either suddenly or gradually sinks down, and meets as it were a vast vacuity. He knows not what to do with his faith, or how to exercise himself unto godliness. There appears μέγα χάσμα, a great gulf, a huge chasm, between the first and the perfect love. Now this Mr. Bolton, Dr. Preston, Dr. Sibbs, and their contemporaries, above all others, instruct us how to pass through; how to use the faith which God has given, and to go from strength to strength. They lead us by the hand in the paths of righteousness, and show us how, in the various circumstances of life, we may most surely and swiftly grow in grace, and in the knowledge of our Lord Jesus Christ.

Come ha notato Ganske<sup>271</sup>, il declino della "first faith" echeggia passaggi del testo di John Owen, *The Nature, Power, Deceit, and Prevalency of the Remainders of*

---

<sup>267</sup> J. Wesley, May 1, 1755, in *Journal and Diaries IV, (1755-1765)*, ed. R.P. Heitzenrater, in *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, Nashville, Abingdon Press, 1992, vol. 21, p. 10.

<sup>268</sup> J. Wesley, *An Extract of Mr. Richard Baxter's Aphorism of Justification*, in *Doctrinal and Controversial Treatises*, cit., pp. 45-88.

<sup>269</sup> J. Wesley, *To the Reader*, in *An Extract of Mr. Richard Baxter's*, cit., p. 54.

<sup>270</sup> 'Unexampled Labours': *Letters of the Revd John Fletcher to Leaders in the Evangelical Revival*, ed. P. Forsaith, Peterborough, Epworth, 2008, p. 281, citato in Rivers, *Vanity Fair*, cit., p. 136.

<sup>271</sup> Ganske, *The Religion of Heart and Growth in Grace*, cit., pp. 204-205. Il passaggio del testo di Owen recita così: "Upon the first conversion of sinners to God, they have usually many fresh

*Indwelling Sin in Believers*, antologizzato nella *Library*. Lo sradicamento del peccato interiore che permane nell'eletto/credente è oggetto di diversi trattati puritani<sup>272</sup> e necessita la "evangelical repentance" citata anche da Wesley nel passaggio precedente, che consiste in una radicale mortificazione, autoanalisi e penitenza.

Ma ancor più, di fronte al grande vuoto, la voragine, della parabola lucana<sup>273</sup>, che qui simboleggia l'horror vacui dell'assenza di vento nelle ali della fede, la presenza di una "vast vacuity<sup>274</sup>" da colmare con "istruzioni" ed "esercizio": metodo. D'altronde, non dirà forse Wesley, in una famosa definizione di soli due anni dopo, che il metodista è "one that lives according to the method laid down in the Bible"? I puritani sono maestri di metodo: maestri di quel cammino spirituale che, in un contesto soteriologico che è loro in massima parte estraneo – l'antropologia ottimista e anti-determinista wesleyana –, diventa *progresso*.

---

springs breaking forth in their souls, and refreshing showers coming upon them, which bear them up to an high rate of faith, love, holiness, fruitfulness, and obedience. As upon a land-flood, when many lesser streams run into a river, it swells over its bounds, and rolls on with a more than ordinary fulness. Now if these springs be not kept open, if they prevail not for the continuance of these showers, they must need decay and go backwards".

<sup>272</sup> Cf. Monk, *John Wesley: His Puritan Heritage*, cit., p. 119.

<sup>273</sup> In Lc 16, 26 è la voragine fra il ricco e Abramo e Lazzaro.

<sup>274</sup> Mi sembra possibile che l'espressione sia tratta dall'immaginifica descrizione miltoniana in *Paradise Lost*, al libro II, del volo di Satana: "he spreads for flight, and in the surging smoke uplifted spurns the ground; thence many a league as in a cloudy chair, ascending rides audacious; but, that seat soon failing, meets a vast vacuity; all unawares fluttering his pennons vain, plumb down he drops ten thousand fathom deep...": si noti che il passaggio è compreso nei 143 passaggi cui Wesley aveva apposto un "mark" editoriale nel suo estratto di *Paradise Lost*: si trattava dei passaggi cui il lettore metodista doveva porre maggiore attenzione e che Wesley probabilmente conosceva a memoria. F. Baker ha curato un'edizione di questi passaggi enfatizzati dalla nota editoriale, dove compare il nostro passaggio: cf. *Milton for the Methodists. Emphasized Extracts from Paradise Lost Selected, Edited and Annotated by John Wesley*, ed. F. Baker, London, Epworth Press, 1988, pp. 18-19. Chiaramente, se il modello ha operato, deve averlo fatto inconsciamente, o dovremmo pensare ad un intimo accordo wesleyano con i suoi critici calvinisti... Satana che vola e cade per la "vast vacuity" può essere paragonato al fedele metodista che deve colmare il vuoto con l'esercizio e il "metodo"?

#### 4. *Un Puritanesimo pietista*

Monk e Ganske sono concordi nel ritenere l'ultimo punto della prefazione wesleyana il cuore della sua preferenza per gli scritti puritani nella *Library*:

Wesley's commendation of the Puritans' ability to teach one how to "grow in grace" or to go from strength in strength is reflected in his selection of their works, for here again is a theme recurrent through most of these writings. Arising from their conviction of the necessity of sanctification, such an emphasis is only natural, for they were convinced that a person does not stand still in his faith but that it must always increase. Discussed in many of the treatises, it is the topic of Thomas Goodwin's work, *The Tryall of a Christian Growth...* Goodwin, in typical Puritan style, gives instructions or tests by which one may ascertain the nature of such growth<sup>275</sup>.

In un interessante articolo sull'eredità puritana, Scott Kisker<sup>276</sup>, partendo dalle premesse del lavoro di Monk, ha mostrato come le letture puritane di Wesley, dato il suo profondo disaccordo con i presupposti calvinisti di tali testi, sia ascrivibile ad un comune sottofondo pietista. Quel che Monk individua come propensione verso l'ala moderata del movimento puritano, viene spiegata da Kisker come tendenza verso quelli che Fred Ernest Stoeffler in *The Rise of Evangelical Pietism* aveva chiamato "Pietistic Puritans": una serie di figure, presenti in tutte le fasi del movimento, che si distinsero da altre fazioni per il loro "overriding concern for piety and for individuals as opposed to ecclesiastical politics"<sup>277</sup>: da Perkins a Bayly, da Hall a Sibbes, fino naturalmente a Baxter, Kisker descrive una corrente pietistica all'interno del puritanesimo che influenzò lo stesso pietismo continentale e infine Wesley, che può esser detto "puritano" solo in quanto "pietista". Se la distinzione di Kisker non risolve tutti i problemi – tratti 'pietisti' si possono rintracciare in autori esponenti di un rigido calvinismo – è assolutamente da condividere la sua conclusiva ammonizione a non cadere nei sillogismi semantici di Wesley, che dichiara nel 1745 che "we come to the

---

<sup>275</sup> Monk, *John Wesley: His Puritan Heritage*, cit., p. 178.

<sup>276</sup> S. Kisker, *John Wesley's Puritan and Pietist Heritage Reexamined*, in *Wesleyan Theological Journal* 34/2 (1999) pp. 266-280.

<sup>277</sup> Ivi, p. 269.

very edge of Calvinism ... 1. In ascribing all good to the free grace of God. 2. In denying all natural free-will, and all power antecedent to grace. And, 3. In excluding all merit from man; even for what he has or does by the grace of God<sup>278</sup>". Il termine medio – *natural free-will* – permette l'accordo formale ma non sostanziale. Come si dichiarerà a chiare lettere in *On Working Out Our Own Salvation*, "there is no man that is in a state of mere nature<sup>279</sup>"; la grazia di Dio in Cristo ha sollevato *tutti* gli uomini da tale condizione di completa depravazione. *The edge of Calvinism?* Non sembra.

Per concludere, come spiegare le parole di Halévy con le quali abbiamo iniziato questo capitolo? Esse colgono sicuramente un punto importante, anzitutto nella percezione sociologica del metodismo. Mi sembra quindi interessante la valutazione di John Lawson, che sostiene che il metodismo, in quanto esperimento proveniente da una tradizione mista, aveva davanti a sé moltissimi potenziali sviluppi, e in altre circostanze sarebbe potuto diventare un "semi-ascetic high-church religious order<sup>280</sup>" – forse, aggiungiamo qui, se una parte importante della formazione wesleyana e della sua aspirazione perfezionista avessero trionfato.

Ma le inclinazioni della maggioranza dei suoi membri, nonché la forzata separazione dalla Chiesa d'Inghilterra, portarono uno sbilanciamento verso l'etica puritana e "the Dissenting interest". Nonostante questo, il metodismo rimase una *connexion* anti-calvinista, distinguendosi per una aspettativa molto più acuta di cambiamento spirituale visibile, coinvolgente le emozioni, e una perfezione dalle potenzialità infinite, dal profumo "orientale".

---

<sup>278</sup> Cf. J. Wesley, *Works* (Jackson), vol. 8, p. 285.

<sup>279</sup> Wesley, Sermon 85, *On Working Out Our Own Salvation* (1785), in *Sermons* III, p. 207; cf. Collins, *Scripture Way of Salvation*, cit., pp. 38-39.

<sup>280</sup> J. Lawson, *The People Called Methodist: 'Our Discipline'*, in *A History of the Methodist Church in Great Britain*, cit., pp. 181-210, p. 209.

La capacità della *Library* di contenere latitudinari e puritani, calvinisti e arminiani, cattolici e protestanti, non è spiegabile semplicemente con la violenza appropriativa di un colonialismo del pensiero; questa ennesima replica dell'argomento degli *spolia Aegyptiorum*<sup>281</sup> è sostenuto, come in età patristica, da un presupposto teologico forte, se non originale.

La genesi della *Christian Library* è infatti resa possibile da una concezione della fede, in senso ampio, come apprensione religiosa condivisa da tutto il genere umano in forza della *preventing grace*, tramite la quale Dio dona a tutta l'umanità autoconsapevolezza, conoscenza dei principi morali e un primo accenno di conoscenza di Dio<sup>282</sup>, preparandola al dono di grazia della giustificazione. E dunque, l'uomo naturale, di cui Wesley lamenta la depravazione con toni cupamente "luterani", è in fondo una *fictio*: come dice il passo di *On Working Out Our Own Salvation*, successivo a quello prima commentato, "there is no man, unless he has quenched the Spirit, that is wholly void of the grace of God. No man living is entirely destitute of what is vulgarly called 'natural conscience'. But this is not natural; it is more properly termed 'preventing grace'<sup>283</sup>". Tale presupposto ha due effetti.

1. Porre Wesley nel campo di quelle tradizioni che, generate nell'alveo protestante e nell'affermazione della centralità della dottrina della giustificazione per fede (Lutero) o della predestinazione (Calvino), pur ribadendo la propria ferma identità riformata, hanno riformulato queste dottrine o la loro centralità. Per ricorrere

---

<sup>281</sup> Uso in senso lato questa immagine biblica (Es 3, 21-22; 12, 35-36), che sin dai primi apologeti e poi con Clemente e Origene d'Alessandria, è servita a indicare l'attribuzione di verità proclamate da altri ("gli Egizi", i filosofi pagani): non furto ma legittima riappropriazione di ciò che viene dal vero Dio e dunque è "proprietà" dei cristiani.

<sup>282</sup> T.A. Campbell, *The Religion of the Heart. A Study of European Religious Life in the Seventeenth and Eighteenth Century*, Eugene (Or), Wipf and Stock, 2000, p. 121.

<sup>283</sup> Wesley, Sermon 85, *On Working Out Our Own Salvation* (1785), in *Sermons III*, p. 207.

a una formulazione estrema e radicale il pietista Christian Hoburg dirà *Rechtfertigung ist Fiktion, Wiedergeburt ist Tatsache*<sup>284</sup>: la giustificazione è *fiction*, la rinascita è realtà. Naturalmente, Wesley, che dopo Aldersgate cominciò a predicare in maniera così insistente la giustificazione per fede da essere bandito dai pulpiti<sup>285</sup>, non avrebbe mai espresso il suo pensiero in questi termini, neppure in età matura. Semplicemente, la giustificazione per fede da lui pensata, difesa sino alla fine, era esplicitamente distinta da quella pensata da Lutero, come dirà in questo illuminante passaggio del 1787:

Who has wrote more ably than Martin Luther on justification by faith alone? And who was more ignorant of the doctrine of sanctification, or more confused in his conceptions of it? In order to be thoroughly convinced of this, of his total ignorance with regard to sanctification, there needs no more than to read over, without prejudice, his celebrated comment on the Epistle to the Galatians. On the other hand, how many writers of the Romish Church (as Francis Sales and Juan de Castanza, in particular) have wrote strongly and scripturally on sanctification, who, nevertheless, were entirely unacquainted with the nature of justification! insomuch that the whole body of their Divines at the Council of Trent, in their Catechismus *ad Parochos*, (Catechism which every parish Priest is to teach his people,) totally confound sanctification and justification together. But it has pleased God to give the Methodists a full and clear knowledge of each, and the wide difference between them<sup>286</sup>.

Ma già nel 1746, in *Justification by Faith*, Wesley rivendicava, contro ogni concezione forensica della giustificazione, che Dio non si fa ingannare:

Least of all does justification imply, that God is deceived in those whom he justifies; that he thinks them to be what, in fact, they are not; that he accounts them to be otherwise than they are. It does by no means imply, that God judges concerning us contrary to the real nature of things; that he esteems us better than we really are, or believes us righteous when we are unrighteous. Surely no. The judgment of the all-wise God is always according to truth<sup>287</sup>.

---

<sup>284</sup> Cit. in M. Schmidt, *Wiedergeburt und neuer Mensch: Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus*, Witten, Luther-Verlag, 1969, p. 159.

<sup>285</sup> Cf. C.I. Wallace Jr., *Wesley as Revivalist/Renewal Leader*, in *The Cambridge Companion to John Wesley*, eds. R. L. Maddox – J. E. Vickers, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 81-97, p. 85.

<sup>286</sup> Wesley, Sermon 107, *On God's Vineyard* (1787), in *Sermons III*, cit., pp. 502-517.

<sup>287</sup> J. Wesley, Sermon 5, *Justification by Faith* (1787), *Sermons I*, pp. 181-199, pp. 188-189.



Dio ha ispirato i metodisti a distinguere e capire: Wesley, da buon figlio della Chiesa d'Inghilterra, indica la propria *via media* come l'unica possibile di abbracciare *et* giustificazione *et* santificazione.

Illuminante un passaggio in cui Wesley riferisce i risultati di una sua meditazione del dicembre 1767 su "several points of importance"; questo è il risultato: "and thus much appeared clear as the day: That a man may be saved, who cannot express himself properly concerning Imputed Righteousness<sup>288</sup>". Non è necessario avere "clear conceptions" del termine per salvarsi, anzi non è necessario per la salvezza neanche usare tale espressione. Quindi, "A Mystic, who denies Justification by Faith, (Mr. Law for instance), may be saved": è la finale riscossa del "mistico" che Wesley, nell'entusiasmo di Aldersgate, aveva duramente sconfessato. Perché? "If so, what becomes of *articulus stantis vel cadentis ecclesiae*?" Che ne è del cardine di qualsiasi credo che voglia legittimamente dirsi riformato? "If so, it is not high time for us *projcere ampullas, et sesquipedalia verba*; [to throw aside big bombastic words] and to return to the plain word, "He that feareth God, and worketh righteousness, is accepted with him?". La giustificazione è *sesquipedale verbum*.

E dunque, se il puritano Owen aveva detto poco più di un secolo prima, nel suo *A Display of Arminianism*, che "surely these are not things ... about which we may differ, without losse of peace or charitie, one Church cannot wrap in her communion, *Austin and Pelagius; Calvine, and Arminius*<sup>289</sup>", e aveva quindi invitato, certo del suo *aut/aut*, alla *holy warre*, Wesley abbraccia un cattolico *et-et* che fa sedere assieme Calvino e Pelagio. Calvino non avrebbe approvato la compagnia.

2. Il presupposto soteriologico della *preventing grace* diventa epistemologicamente la premessa per un metodo che ricerca il progresso e le emozioni

---

<sup>288</sup> J. Wesley, *Works*, vol. 3, ed. Jackson, p. 308.

<sup>289</sup> J. Owen, *Display of Arminianisme, Dedicatory Epistle*, sig. A1<sup>v</sup>-A2<sup>r</sup>, in *Certaine Treatises... Formerly Published at Severall Times*, London, Printed by W.W. for Philemon Stephens, 1649. Cf. Cooper, *Owen, Baxter and the Battle for Calvin*, cit., p. 74.

della vita religiosa in tutto lo spettro dell'esperienza cristiana. E dunque, è nell'esperienza, in quella che è stata chiamata *orthokardia*<sup>290</sup>, che si rivela la verità della fede. E se "wrong opinions in religion naturally lead to wrong tempers or wrong practices", tuttavia, come si è appena visto nel caso di Law, l'ignoranza di alcune formule è del tutto scusabile.

Ancor di più, il campo preferito d'investigazione è per Wesley – erede del suo tempo e efficacissimo moltiplicatore di fenomeni culturali e religiosi – la vita stessa, l'esperienza del singolo, posta sotto la lente di un'osservazione metodica e puntigliosa sin dai tempi di Oxford e poi offerta al pubblico consumo. È questo il caso per il suo *Journal*, pubblicato ad estratti, con l'intento di offrire ai propri predicatori "a continuing pattern of a life lived out as a pilgrimage", in cui la serializzazione provvedeva al senso di continua ricerca e possibilità di miglioramento<sup>291</sup>. La *Christian Library, The Works of the Rev. John Wesley*<sup>292</sup>, e *The Arminian Magazine* riservano tutti ampio spazio a "the experience of pious persons<sup>293</sup>".

È fatto ampiamente noto che l'autobiografia spirituale e la narrativa di conversione esplosero nella devozione evangelica di XVIII secolo, diventandone uno dei tratti più caratteristici. La confessione come genere letterario è un portato agostiniano, una delle più grandi eredità del vescovo d'Ipbona all'occidente<sup>294</sup>. E se il

---

<sup>290</sup> G. S. Clapper, *Orthokardia: The Practical Theology of John Wesley's Heart Religion*, in *Quarterly Review* 10 (1990) pp. 49-66.

<sup>291</sup> I. Rivers, 'Strangers and Pilgrims': *Sources and Patterns of Methodist Narrative*, in *Augustan Worlds*, eds. J. C. Hilson – M.M.B. Jones – J.R. Watson, Leicester, Leicester University Press; New York, Harper and Row, 1978, pp. 189-204, p. 194.

<sup>292</sup> Pubblicati in 32 volumi fra 1771 e 1774.

<sup>293</sup> J. Wesley, *Preface*, in *Arminian Magazine* I (1778) p. VI.

<sup>294</sup> Anche qualora se ne neghi, come spesso è avvenuto nella lunghissima storia della sua ricezione, la strutturale connessione con la dottrina della grazia elettiva e predestinata; su questo mi limito a rimandare a G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia, 2001; si veda anche Id., *Emozioni e amore patico in Agostino*, in *Bruniana e Campanelliana* 24 (2018) pp. 109-131. Sulla ricezione delle *Confessiones* si veda almeno P. Courcelle, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*, Paris, Études augustiniennes, 1963 e M. Zambrano, *La confesión: género literario y método*, Ciudad de México, Ediciones "Luminar", 1943.

convertito “strangely warmed” in Aldersgate Road non metterà mai volentieri allo scoperto il proprio cuore<sup>295</sup>, preferendo raccontare le meraviglie operate dalla divina provvidenza nel movimento metodista e nei cuori dei fedeli, la raccolta di racconti di conversione diverrà frenetica attività del fondatore del movimento, antologizzatore di innumerevoli “io” che si narravano in forme sempre più standardizzate e però indispensabili all’osservazione sperimentale del loro “sistematizzatore”. È infatti attorno alle *living witnesses* della conversione e del “work of God in the soul of man” che Wesley costruisce una narrativa che sostiene il cuore della sua predicazione, la *Christian perfection*, nella sua dialettica fra moto istantaneo e totalizzante e operoso cammino graduale.

La premessa di questa ricerca è – nelle parole di una delle vite più influenti per Wesley, quella di Thomas Haliburton – che “the work of God in all is, as to the substance, the same and uniform; and as face answers to face in a glass, so does one

---

<sup>295</sup> Ma si noti la bellissima lettera al fratello Charles del 27 giugno 1766: “In one of [my] last [I] was saying [I] do not feel the wrath of God abiding on [me]; nor can I believe it does. And yet (this is the mystery), [I do not love God. I never did]. Therefore [I never] believed, in the Christian sense of the word. Therefore [I am only an] honest heathen, a proselyte of the Temple, one of the φοβούμενοι τὸν θεὸν. And yet, to be so employed of God! And so hedged in that I can neither get forward nor backward! Surely there was never such an instance before, from the beginning of the world! If I [ever have had] *that faith*, it would not be so strange. But I never had any other ἔλεγχος of the eternal or invisible world than [I have] now; and that is none at all, unless such as faintly shines from reason’s glimmering ray. [I have no] *direct* witness, I do not say, that [I am a child of God], but of anything invisible or eternal. And yet I dare not preach otherwise than I do, either concerning faith, or love, or justification, or perfection. And yet I find rather an increase than a decrease of zeal for the whole work of God and every part of it. I am φερόμενος, I know not how, that I can’t stand still. I want all the world to come to what I ὄν οὐκ οἶδα. Neither am I impelled to this by fear of any kind. I have no more fear than love. Or if I have [any fear, it is not that of falling] into hell but of falling into nothing”. La lettera fu pubblicata inizialmente con l’omissione dei passaggi più personali, che furono restaurati solo nell’edizione di Telford del 1931; cf. Rack, *Reasonable Enthusiast*, pp. 545-546, che scioglie le abbreviazioni del testo che Telford aveva lasciato. Rack riporta poi gli “hints” nella corrispondenza privata di Wesley che fanno pensare che, negli anni, i suoi intimi vedessero in lui una mancanza della “emotional experience of the presence of God, the supernatural world and an inward assurance of salvation of the kind that so many converts valued and about which he and they spoke so often as being open to all”, in sostanza sembrando a molti dei suoi seguaci “a cold fish” (ivi, pp. 548-549).

Christian's experience answer to another's; and both to the word of God<sup>296</sup>". E così, la febbre di narrazioni del sé tipiche dell'*awakening*, combinata con questo presupposto "latitudinario" per il quale l'opera di Dio non conosce etichette e va osservata e cercata in tutte le sue possibili manifestazioni, creano il peculiare contributo metodista alla storia dell'autobiografia spirituale. Come Hindmarsh ha mostrato nel suo recente studio comparativo, all'altezza degli anni '70 del XVIII secolo il genere dell'autobiografia era nella sua piena maturità all'interno del movimento metodista, promuovendo la pubblicazione di estratti di personaggi ancora in vita – uomini e donne – nella peculiare tonalità metodista arminiana di una continua, rinnovata conversione in una "structure of conversion ... as an agony of travail and relief... these Methodists were born again and again<sup>297</sup>": una struttura agonistica, in altri termini *progressiva*.

La *Christian Library*, senza presentare la struttura realmente innovativa dell'*Arminian Magazine*, che pubblicherà appunto vite di predicatori metodisti ancora viventi<sup>298</sup>, è forse ancor più interessante nel salvare esperienze spirituali i cui presupposti dogmatici Wesley combatté e condannò ripetutamente: ci sono quindi dal lato calvinista Calvino stesso, Pietro Martire Vermigli, Galeazzo Caracciolo, Philippe de Mornay, Friedrich Spanheim insieme non a Lutero, che comparirà però più tardi nell'*Arminian Magazine*, ma a Melantone, con il quale Wesley poteva percepire maggiore sintonia<sup>299</sup>. Le vite sono generalmente tratte dalla raccolta del puritano

---

<sup>296</sup> *An Abstract of the Life and Death of Thomas Haliburton*, in *The Works of the Rev. John Wesley*, vol. 10, p. 261.

<sup>297</sup> Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative*, cit., p. 229.

<sup>298</sup> Dando seguito alla pratica di Wesley, che chiedeva ai suoi predicatori di redigere una testimonianza scritta della propria conversione.

<sup>299</sup> All'interno della *Library*, nei volumi XXVI e XXVII sono presenti le seguenti vite: Samuel Clark, Philip Melancthon con prefazione a cura di Richard Baxter, Peter Martyr, John Calvin, Galeazzo Caracciolo, Bernard Gilpin, William Whitaker, Philip de Mornay, John Bruen, Richard Blackerby, Henry Atling, Frederick Spanheim, Sir Philip Sidney, Richard Mather, John Row, Joseph Woodward, Nicholas Leverton, Sir Nathanael Barardiston, Samuel Fairclough, Richard Hooker, Sir Henry Watton, John Donne, George Herbert, William Bedell, Henry Usher. Il volume L contiene le vite di Henry Hammond, scritta da John Fell; le *Memoirs of the Life of Mr. James Eraser, Written by Himself*; *The Lives of Mr. Tho. Tregoss, and Dr. Samuel Winter, to which is added A Short Account of Some*

Samuel Clarke (1559-1683)<sup>300</sup>, integrata con vite di vescovi eminenti della Chiesa d'Inghilterra; nella prefazione Wesley ammonisce coloro che si sono liberati dalla "miserable bigotry which is too often entailed upon us from our forefathers" di "observe how the same Spirit works the same work of grace in men upright of heart, of whatever denomination". La bigotteria è la visione ristretta di coloro che non osservano il lavoro dello Spirito, che *soffia dove vuole*, e opera al di là delle denominazioni. Le vite antologizzate raccontano come «how widely soever they differ in opinion, all agree in one mind, one temper. How far distant soever they are from each other, with regard to the circumstances of worship, they all meet in the substance of all true worship, "the faith that worketh by love"<sup>301</sup>». Fra le aggiunte wesleyane a Clarke, forse la più significativa è quella della vita di Gregorio Lopez (1542-1596)<sup>302</sup>, nel volume L della *Library*: si tratta di una delle due vite di cattolici esemplari preferite

---

*Eminent Persons of the Church of Scotland ; The Life of Mr. Tho. Cawton, Sometime Minister of the Gospel at St. Bartholomew's, behind the Royal Exchange, London, and late Preacher to the English Congregation at Rotterdam, in Holland; The Life of Mr. Philip Henry ; The Life of the late Reverend Mr. George Trosse, Being an Abridgment of his own Narrative, in two parts ; The Life of Mr. Tho. Wilson ; The Life of Mr. John Eliot, The First Preacher of the Gospel to the Indians in America, by Cotton Mather; The Life of Mr. Gregory Lopez, Written originally in Spanish.*

<sup>300</sup> Si veda la raccolta postuma, pubblicata a cura di Richard Baxter, *Lives of Sundry Eminent Persons in the Later Age* (1683). Sulle raccolte di Clarke, si veda A. Stewart, *The Oxford History of Life-writing*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 199-214.

<sup>301</sup> J. Wesley, *Preface to Clark's Lives of Eminent Persons*, in *Christian Library*, vol. 26, p. 3.

<sup>302</sup> Gregorio Lopez nacque a Madrid nel 1542; fu brevemente paggio alla corte di Filippo II a Valladolid, ma se ne allontanò per seguire una vocazione alla vita eremitica che lo portò, dopo la sequela di sei anni presso un altro eremita, alla partenza per il nuovo mondo nel 1562. In Messico, la sua vita eremitica fu strettamente solitaria, al punto da evitare anche la partecipazione alla messa; caduto per questo in sospetto, fu poi sollevato dalle accuse di eresia, ma si trasferì comunque a Santa Fe dove poteva accedere ai sacramenti e dove visse con il discepolo Francisco de Losa, che ne scrisse la vita alla sua morte, nel 1596. Il processo di beatificazione di Lopez, iniziato nel 1620, fu interrotto dalla controversia sul pietismo; Lopez, visto come un precursore del movimento sotto attacco, non fu mai beatificato. Pierre Poiret aveva tradotto nel 1717 la vita spagnola con il titolo *Le Saint Solitaire des Indes*, e Tersteegen aveva tradotto a sua volta la traduzione di Poiret. Come se non bastassero questi fili 'franco-renani' pietisti, Lopez era lettura molto cara anche a William Law. Si veda in generale su queste letture cattoliche wesleyane Orcibal, *The Theological Originality of John Wesley and Continental Spirituality*, cit., e E. Duffy, *Wesley and the Counter-Reformation*, in *Revival and Religion Since 1700*, cit., pp. 1-20.

da Wesley, quella dello spagnolo Lopez, eremita<sup>303</sup> in Messico. Di Lopez dirà in una lettera del 1771 che “such an open intercourse with God, such a close, uninterrupted communion with him as G. Lopez experienced, and not a few of our brethren now alive<sup>304</sup>”. L'altra vita prediletta era quella di Gaston de Renty (1611-1649), il nobiluomo francese filantropo e guida della segreta *Compagnie du Saint-Sacrement*, la cui vita verrà proposta nei *Works*<sup>305</sup>. Questo tipo di letture cattoliche, specie d'autori al limite dell'ortodossia romana, erano molto in voga in diversi circoli spirituali inglesi, come quello di Anthony Horneck (1641-1697), uno dei più importanti predecessori anglicani delle società metodiste, rappresentato peraltro nella *Library*<sup>306</sup>. Oltre a Renty e Lopez, queste letture includevano Antoinette Bourignon, Fénelon, Lorenzo della Risurrezione, Pascal, Molinos, Giovanni d'Avila, Madam Guyon; tutti autori rappresentati nella *Library* ma fra i più sospetti perché testimoni dello spauracchio del quietismo, della rinuncia all'esteriorità della grazia e all'impegno attivo. Tuttavia, quando Wesley dovrà lodare l'amico e successore designato, precocemente scomparso, John Fletcher, dirà: “for many years I despaired of finding any inhabitant of *Great Britain*, that could stand in any degree of comparison with *Gregory Lopez*, or *Monsieur de Renty*. But let any impartial person judge, if Mr. *Fletcher* was at all inferior to them<sup>307</sup>?”.

---

<sup>303</sup> La scelta dell'eremo è la meno apprezzata della vita di Lopez: Wesley soggiunge, nel passaggio in cui Losa descrive la ricerca di un eremo in Messico, la postilla “it is absolutely certain that this resolution is not to be justified on Scripture principles: and consequently, Lopez is not to be imitated in this; however God might wink at the times of ignorance”.

<sup>304</sup> J. Wesley, *Letter*, October 16, 1771.

<sup>305</sup> Wesley amava molto la figura di De Renty, cui probabilmente era stato introdotto già dal padre; la vita di de Renty, scritta da Jean-Baptiste Saint-Jure, un illustre gesuita, pose però parecchi problemi: l'estrema ricerca della solitudine e le pratiche “papiste” come la devozione a san Giuseppe o al bambino Gesù furono eliminate nell'estratto wesleyano: cf. Rivers, *Vanity Fair and the Celestial City*, cit., p. 170 e E. Duffy, *Wesley and the Counter-Reformation*, *passim*.

<sup>306</sup> Cf. S.T. Kisker, *Foundation for Revival: Anthony Horneck, the Religious Societies, and the Construction of an Anglican Pietism*, Lanham, Scarecrow Press, 2008. Samuel Wesley, il padre di John, fece parte di una *Religious Society*; si trattava di associazioni volontarie di individui che si accompagnavano in una ricerca guidata della *holy life*. Wesley nella *Library* antologizza l'opera di Horneck *The Happy Ascetick*.

<sup>307</sup> J. Wesley, *A Short Account of the Life and Death of the Rev. John Fletcher*, London, Paramore, 1786, p. 244.

Rack riporta nella sua autobiografia, a prova della percezione fondamentalmente poco “entusiasta” che Wesley dava di sé, dal tempo dei moravi, una lettera del suo collaboratore William Briggs del 1750, in piena pubblicazione della *Christian Library*: Briggs fa una valutazione molto severa della condizione spirituale di John, osservando che

you have the knowledge of all experience; but not the experience of all you know. You know, speaking with limitation, the heights and depths, the beginning and the end of true religion. You know the fallen state of man, his inability to rise again; the freeness of redeeming love, and the mighty workings of the Holy Ghost. You know the heaven and happiness of man is to feel a change of nature, to enjoy deep communion with God, and to walk in love with all around. All these things you know, partly by the information of others, and partly from experience. But I think your experience is buried in your extensive knowledge<sup>308</sup>.

Al di là dell’evidente aspettativa in fondo “morava” dello scrivente, l’immagine di un Wesley vorace consumatore di storie, di libri, di “conoscenza”, è la migliore epigrafe della mappatura dell’anima costituita dalla *Christian Library*.

---

<sup>308</sup> *Letters of John Wesley*, vol. II, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 415.

## CAPITOLO SECONDO. UNA TEOLOGIA PROGRESSIVA

In questo capitolo si proverà a leggere per saggi alcuni dei testi della *Christian Library* presentati, in una presentazione per temi contigui, a delineare quella che si è tentativamente indicata come “teologia progressiva”, mostrando poi assonanze e differenze negli scritti wesleyani. La traccia scelta sarà quella dei testi che, genealogicamente, sembrano i più efficaci per questo tipo di confronto: ovvero testi appartenenti in modo diverso a quella linea “greco –orientale”, come l’ha chiamata la storiografia wesleyana recente, e che chiamerei qui “origenian-nissena”, che, come si diceva nell’introduzione, è particolarmente adeguata a un’indagine sul progresso. Questi testi sono le omelie pseudo-macariane, la selezione dei discorsi giovanili di Henry More e il sermone *The Excellency and Nobleness of True Religion* di John Smith<sup>309</sup>: da un lato, quindi, un autore molto amato da Wesley e oggetto di un’intensa analisi storiografica, dall’altro due accademici apparentemente lontani e molto trascurati dalla critica wesleyana; insieme mostreranno in che misura una corrente di pensiero progressiva, “greca”, ottimista, razionale, sia rappresentata nella *Library* e nutra di riflesso la teologia wesleyana. Il riferimento pressoché esclusivo ai brani presenti nella *Library* risulterà riduttivo rispetto alla profondità e ampiezza del pensiero degli autori trattati – soprattutto nel caso di More, in cui la selezione, recuperando uno scritto giovanile, non restituisce la profondità del suo pensiero. Tuttavia, questa scelta è l’unica che permette di apprezzare la selezione wesleyana e l’ampiezza del suo apprezzamento di tale teologia, mostrandone la compatibilità non nella singola, ardita espressione, ma nella coerenza generale.

---

<sup>309</sup> Citerò i testi nell’edizione Jackson della *Library* (Io Ps. Macario in *A Christian Library*, vol. 1, London, Cordeux, 1821, pp. 69-134; Smith, al vol. 11, London, Cordeux, 1821, pp. 335-390; per More, il vol. 23, London, Kershaw, 1825, pp. 105-182) in questo modo: titolo abbreviato dalla *Library*, numero romano dell’omelia/sermone nella *Library*, fra parentesi il numero del discorso nell’edizione originale/critica. Nel caso di Smith, dal momento che si analizza un solo, ampio sermone dai *Select Discourses*, citerò l’edizione Jackson della *Library* semplicemente così: *The Excellency and Nobleness of True Religion*, con numero di pagina.



### *Creato a immagine*

Punto di partenza di una teologia progressiva è il rapporto dialettico fra l'origine ad immagine di Dio e il progresso verso Dio, fine ultimo, nel quale si riacquista la dignità dell'immagine, persa con la caduta, riattivando la perfezione iniziale, e nel contempo arrivando a uno stadio più perfetto perché conquistato tramite la libertà. Dunque, una trattazione della teologia del progresso non può non partire dal concetto di immagine, nella consapevolezza del suo intimo legame con il tema della libertà e della perfezione come restaurazione dell'immagine.

### Nello Ps. Macario

La protologia pseudomacariana, così come emerge dalle omelie, ruota attorno al concetto di immagine. Adamo era signore di tutto, creato a immagine e somiglianza, e tramite la caduta fu ferito mortalmente<sup>310</sup>. E così la natura dell'anima "in itself" è quella di una "creature intellectual and beautiful, and great, and wonderful, and a noble likeness and image of God", ma tramite la trasgressione "the affections of darkness gained entrance into it"<sup>311</sup>.

La missione redentiva di Cristo è quindi anzitutto restaurazione dell'immagine adamitica:

Do not slightly regard the intellectual nature of the soul. The immortal soul is a vessel of great price. Observe how great the heaven is and the earth; and yet God took not any great complacency in them; but in thee only. Behold thy own worth and high descent, that the Lord should come on an embassy and that not by angels, but in his own person, on purpose to recall thee that hadst been lost, and to restore to thee the original formation of Adam in his purity. For man

---

<sup>310</sup> Stewart, *Working the Earth of the Heart*, cit., p. 77, parla di una mancanza di consistenza nello Ps. Macario per quanto riguarda la condizione dell'uomo dopo la caduta: "Ps.-Macarius' descriptions of Adam's fall and the believer's restoration are not always consistent; at times he is strong in his assertion that the original, pure nature of Adam was completely lost by disobedience and the invasion by the passions, whereas on other occasions he refers to damage and wounding".

<sup>311</sup> *The Homilies of Macarius*, om. I (1), p. 75.

was Lord of all, from heaven above to the depths beneath, and pure from sin, (the image<sup>312</sup>) and likeness of God. But through the transgression he is fallen and wounded, and dead<sup>313</sup>.

L'uomo è invitato dunque a riconoscere il proprio valore, "thy high descent and worth: how precious thou art as the brother of Christ; the friend of the king, the spouse of the heavenly Bridegroom<sup>314</sup>", nel lessico sponsale che Macario eredita da Origene e condivide con Gregorio di Nissa. L'opera dello Spirito, che sradica il peccato, fa sì che l'uomo riceva "the original formation of Adam in his purity<sup>315</sup>", ma supera Adamo: "through the power of the Spirit, he comes up to the first Adam; yea, is made greater than him". Tale superamento è propriamente indicato dal termine di deificazione, reso in inglese da Haywood come "He is deified", ma per Wesley questo termine è sospetto e preferibilmente – anche se non sempre – evitato.

Al tema dell'immagine e della missione salvifica del suo recupero è legata una serie di immagini cristologiche: l'omelia XIX (44) è tutta dedicata a Cristo medico<sup>316</sup>, che guarisce e restaura l'immagine, per cambiare, "and renew, and create afresh this soul that had been perverted by vile affections, tempering it with his own Divine Spirit<sup>317</sup>"; Cristo è il buon pastore che guarisce la pecora perduta; Cristo sommo sacerdote, che guarisce i lebbrosi:

After the same manner, Christ, the true high-priest of good things to come, in condescension to leprous souls, enters into the tabernacle of their body, takes care of their disorders, and healeth them. And thus will the soul be able to enter into the heavenly church of the saints of the true Israel<sup>318</sup>.

---

<sup>312</sup> Wesley lascia la parentesi che proviene da Haywood, che dichiara di aver integrato εἰκόν dai manoscritti, correggendo l'errore dei testi a stampa: cf. *Primitive Morality*, cit., p. 320.

<sup>313</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XIV (26), p. 110.

<sup>314</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XV (27), p. 112.

<sup>315</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XIV (26), p. 110.

<sup>316</sup> Importanti riferimento anche in XII (20).

<sup>317</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XIX (44), p. 121.

<sup>318</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XIX (44), p. 122.

L'opera di redenzione di Cristo nei confronti della creatura, nuda come Adamo nella sua propria giustizia, inutile come il panno immondo del profeta<sup>319</sup>, la riveste d'un manto di gloria, ""the garment of salvation<sup>320</sup>". Lo Spirito mandato da Cristo ha lo scopo di abilitare l'uomo a "recovering health, being purified, in his heart<sup>321</sup>".

### In More e Smith

Il tema della nuova creatura come recupero dell'immagine – "the lost image of Adam, who was made according to the similitude of God<sup>322</sup>" – è centrale anche nel pensiero dei *Cambridge Platonists*.

Il quadro di riferimento è qui però più esplicitamente platonico di quello pseudomacariano, come è evidente già nel sermone II (6) di Henry More, ove si afferma che l'immagine di Dio "seems not to be unknown even to the very heathens<sup>323</sup>", come provano i famosi versi dell'Odissea<sup>324</sup> ove Ulisse s'interroga se gli uomini che veda siano "injurious, barbarous, and unjust? Or are they of a loving disposition, courteous unto strangers, and of a godlike mind?". I Feaci sono θεουδής – non solo timorati di Dio, come in Omero<sup>325</sup>, ma *animo Deiformi*. Anche i greci hanno intuito qualcosa della creazione a immagine. "Plato speaks more expressly, though in fewer words: To be like God is to be holy, just, and wise<sup>326</sup>".

La dimenticanza dell'immagine è quindi collegata alla morte e al sonno. Anche Eraclito è chiamato nel sermone III (8) a testimoniare che la vita prima del vero

---

<sup>319</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XII (20), p. 106; cf. Is 64, 5.

<sup>320</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XII (20), p. 106.

<sup>321</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XII (20), p. 107.

<sup>322</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. II (6), p. 133.

<sup>323</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. II (6), p. 133.

<sup>324</sup> Citati in originale e poi anche in traduzione sia in More, che nella *Library*: cf. Hom. Od. 6, 119-121: ὦ μοι ἐγὼ, τέων αὐτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἰκάνω; ἦ ῥ' οἱ γ' ὑβρισταὶ τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, ἦε φιλόξενοι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής;

<sup>325</sup> θεός più δέος; ma già nella tarda grecoità poetica il termine è sinonimo di θεοειδής; cf. LSJ, 790.

<sup>326</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. II (6), p. 133.

risveglio è una scena di sonno e della sua sorella morte: “all these things which we see with these bodily eyes, it is but a scene of death”. Così Plotino e il neoplatonico Ierocle di Alessandria, autore molto letto dai Cambridge Platonists e poi tradotto da John Norris<sup>327</sup>: “the death of every rational essence is the loss or suppression of her divine and intellectual excellencies<sup>328</sup>”. Sino al risveglio dell’immagine divina, l’essere umano dorme; “while Christ is thus hid, or dead, or asleep in us, we are in a state of death or sleep<sup>329</sup>”. L’immagine divina è “in sonno”, ma di essa “every soul is capable<sup>330</sup>”, nonostante sia ritenuta morta finché non è risvegliata. Coloro che non si sono risvegliati, che sono attaccati al mondo materiale, che non arrivano più in alto dell’immagine dell’Adamo carnale, vivono in “ a series of dreams<sup>331</sup>”. Già al principio del sermone II (6), il tema del risveglio era stato presentato, anzi anticipato, da Wesley. L’originale di More parla, introducendo il dovere di essere “hearer of the word”, della

Resuscitation of that better part of Mans Soul, that lieth slumbering in a Trance; which many times being strongly called upon by the Word ...<sup>332</sup>

Wesley mantiene il passaggio per intero, ma lo converte sostituendo a “resuscitation” il più suggestivo “awakening<sup>333</sup>”, che, prima ancora di essere l’etichetta che ha contrassegnato le grandi ondate di entusiasmo evangelico d’oltreoceano fra XVII e XIX secolo, indica l’azione dello Spirito che risveglia la creatura alla percezione del proprio bisogno. Questo risveglio è chiosato dal verso *oraziano surge, ne longus tibi somnus, unde non times, detur*<sup>334</sup>: il sonno mortale aspetta colui che non si ridesta.

---

<sup>327</sup> Mi riferisco a *Hierocles upon the Golden Verses of the Pythagoreans* (1682).

<sup>328</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. III (8), p. 139.

<sup>329</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. III (8), p. 138.

<sup>330</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. III (8), p. 139.

<sup>331</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. III (8), p. 140.

<sup>332</sup> More, *Discourses on Several Texts of Scripture*, cit., p. 152.

<sup>333</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. II (6), p. 121.

<sup>334</sup> Hor. *Od.* 3, 11, *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. II (6), p. 122.

La prima definizione di *True Religion* nel sermone di Smith, ad essa dedicata, è che la vera religione è “a noble thing in its raise and original”: essa deriva il suo *pedigree* dal cielo, viene dal cielo e muove verso di lui. Quindi,

God is the first truth and primitive goodness. True religion is a vigorous efflux and emanation of both upon the spirits of men, and therefore is called a participation of the Divine nature. Indeed God hath copied out himself in all created being, having no other pattern to frame any thing by but his own essence; so that all created being is *umbratilis similitudo entis increati*, a shadowy resemblance of God; and is, by some stamp or other of God upon it, at least remotely allied to him<sup>335</sup>.

La vera religione è partecipazione della divina natura: l'esegesi platonico-alessandrina della seconda lettera di Pietro è espressa a chiare lettere. L'uomo è *umbratile somiglianza dell'ente increato*, dice Smith echeggiando Giovanni Pico della Mirandola<sup>336</sup>. Smith non spinge il suo origenismo agli estremi cui lo portava More, parlando della preesistenza delle anime, ma parla di una *remota alleanza*: all'origine dell'umana stirpe c'è la terra rossa, *Adamah*<sup>337</sup>. Ma all'immagine dell'Adamo terreno il cristiano può sovrapporre l'immagine del celeste, secondo il quale è stato creato<sup>338</sup>: “a Christian derives his line from Christ, who is the only-begotten Son of God<sup>339</sup>”.

Dio ha stampato nell'anima, continua Smith, una copia della sua *archetipa amabilità*, in modo che l'uomo, riflettendo su di sé, possa lì contemplare la gloria di Dio e vedervi le idee della verità che riguardano la natura e l'essenza di Dio, tramite la sua

---

<sup>335</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 337.

<sup>336</sup> Howard rileva la terminologia scolastica dell'espressione, che non ritrova però in Tommaso (cf. *John Smith's Select Discourses. Editio optima*, cit., p. 485), mentre Patrides traduce il latino senza fare riferimenti autoriali; mi sembra però che il riferimento piciano sia chiaro: cf. G. Pico della Mirandola, *Heptaplus*, I, 4, in *De hominis dignitate. Heptaplus. De Ente et Uno*, ed. E. Garin, vol. 1, Aragno, 2004, p. 210: “Primi Boni imago tenuis et umbratilis similitudo”.

<sup>337</sup> La derivazione del nome del primo uomo, *Adam*, dalla terra *adamah*, che è rossa, dalla radice *adam*, si ritrova originariamente in Giuseppe Flavio, ed era luogo comune nei commenti di XVI e XVII secolo: cf. P.C. Almond, *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 17.

<sup>338</sup> Riecheggio con queste espressioni Orig. *Hler*, 2, 1, tipica presentazione origeniana dell'esegesi di 1, Cor 15, l'Adamo celeste/Adamo terrestre.

<sup>339</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 338.

stessa somiglianza a Dio, e così produrre dentro di sé i più liberi e generosi moti d'amore verso Dio<sup>340</sup>. Così commenta Micheletti:

la ragione nell'uomo è una partecipazione della ragione eterna; come la legge di natura, la legge scritta nel cuore dell'uomo, è una partecipazione della legge eterna nella creatura razionale. La perfezione e l'efficacia della religione naturale sono misurate dalla sua capacità di modellare l'uomo interiore nella massima conformità con la natura di Dio<sup>341</sup>.

Nel modellare l'uomo interiore alla conformità della natura divina consiste la perfezione e l'efficacia della religione naturale<sup>342</sup>.

### *Condizione creaturale e libero arbitrio*

#### Nello Ps. Macario

La caduta dalla condizione originaria è perdita delle ali: nella II (2) omelia dello Ps. Macario la condizione umana è quella di colui che vede un uccello volare e desidera anche lui spiccare il volo, ma non ha le ali:

just so a man may be willing to be pure, and without blame, and without spot, and to be always with God; but he has not wherewithal to compass it. He is willing to fly up into the divine air and into the liberty of the Holy Spirit; but, unless he receive wings for his purpose, he can never do it<sup>343</sup>.

Il tema delle ali come mezzo dell'ascesa dell'anima è naturalmente in origine debitore al Fedro platonico, ma è frequentissima negli scrittori cristiani delle origini e

---

<sup>340</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 339.

<sup>341</sup> Micheletti, *Il pensiero religioso di John Smith*, cit., p. 292.

<sup>342</sup> Per religione naturale si implica quindi un tipo della rivelazione e un modo della sua comunicazione; la ragione è infatti "candle of the Lord within us", secondo la citazione da Prv 20, 27, molto cara ai platonici di Cambridge, e *participata similitudo rationis aeternae*, secondo la citazione da Tommaso d'Aquino (che in questo testo Smith attribuisce erroneamente a Cicerone): cf. Micheletti, *Il pensiero religioso di John Smith*, cit., p. 211.

<sup>343</sup> *The Homilies of Macarius*, om. III (4), p. 78.

negli alessandrini, in congiunzione con l'immaginario semitico e in particolare siriano dell'aquila e della colomba<sup>344</sup>.

Alla caduta, "since man transgressed the commandment, the devil has covered the whole soul with a dark veil<sup>345</sup>". L'anima decaduta, coperta dall'oscuro velo diabolico, è agitata da vento di tempesta:

As in a dark and cloudy night a boisterous wind blows, and searches and shakes every plant and seed, so man also, when he is fallen under the power of the devil, and is in the midst of the night and darkness, is ruffled, and shocked, and tossed about by the dreadful wind of sin that blows. It moreover searches his whole nature, his soul, his thoughts, and mind. And all the members of his body share in the commotion; and no thing is left free from it; neither is there the least part, either of soul or body, but what suffers from the sin that dwelleth in us<sup>346</sup>.

L'anima è come una "city of corrupt affections", che brama ad arrivare alla "city of goodness and peace, the city of the light of the Godhead<sup>347</sup>", dove è completamente immersa in opere spirituali e degne di Dio<sup>348</sup>.

---

<sup>344</sup> Si veda almeno Gregorio di Nissa, *Cant* 15, dove l'esegesi del termine "ali" è che la natura umana è creata alata, a somiglianza di Dio. L'inclinazione al male l'ha spogliata delle ali, ma la rivelazione di Dio ha illuminato l'essere umano perché rimettesse le ali. Cf. S. Burns, *Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius: Flight and Intoxication*, in *The Greek Orthodox Theological Review* 44 (1999) pp. 309-327.

<sup>345</sup> *The Homilies of Macarius*, om. IX (17), p. 96.

<sup>346</sup> *The Homilies of Macarius*, om. II (2), p. 79.

<sup>347</sup> *The Homilies of Macarius*, om. I (1), p. 75.

<sup>348</sup> L'immagine della anima come città infestata dalle passioni è tipica dello ps. Macario; in Gregorio di Nissa all'anima si applica il testo di Ct 5, 7; vedi Ps. Macario, *Spirito e fuoco. Omelie spirituali*, cit., p. 63.

### In More e Smith

I sermoni di More presentano la tipica antropologia origeniana dell'anima come elemento di mezzo fra spirito e carne, capace di inclinare da ambo i lati, con l'antropologia sinergistica che ne consegue<sup>349</sup>:

The soul of man, betwixt these two, the spirit and the flesh, heaven and hell, God and the Devil, is so placed, that accordingly as it inclines or cleaves to either, so is its wisdom and life. If it continually struggle to work itself upward toward God, God will put out his merciful arm to draw it out of those infernal waters. If it cleave unto the flesh and its deceivable lusts, the warmth of wickedness will attract it down lower and lower, until Satan hath insnared it in all his nests, and hath chained it in his own chains; so that being made an absolute vassal of that tyrannic Prince that rules in the sons of disobedience, he shall be excluded from the everlasting light of God, and his holy truth<sup>350</sup>.

In Smith torna invece il tema della caduta come perdita delle ali, presentato in termini sicuramente più ottimistici che nello Ps. Macario. La caduta ha infatti fatto *decadere* nella creatura l'innata virtù e il vigore della ragione: l'anima subisce una *πτερορροήσις*, nei termini di Platone, un *defluvium pennarum*; ha perso le ali e i principi della divina virtù, prima impressi nel suo cuore dal dito di Dio, sono meno chiari e leggibili<sup>351</sup>. Principi dunque sbiaditi, ma la cui impressione lascia ancora un lieve calco, sul quale opererà lo spirito della *true religion*.

### *Un'ermeneutica progressiva*

### Nello Ps. Macario

La selezione delle omelie compiuta dalla *Library* non è così ampia da darci materiale sufficiente a comprendere lo svolgimento di questo tema, e che comunque vedremo più oltre risolto spesso nel senso di quella che è stata chiamata la

---

<sup>349</sup> Cf. Origene, *Princ*, III, 4, 2; *CommRom*, I.18

<sup>350</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. II (6), p. 135.

<sup>351</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 339. Cf. Plato, *Phdr.* 246c, *Enn.* IV, 3, 7; GregNyss, *De anima et resurrectione*, GNO 3, 3, p. 88; *CCt*, om. XIV, GNO 6, pp. 447-448.



“interiorizzazione dell’apocalittica”. Opera comunque un tipo di lettura del passaggio dalla lettera allo spirito, come progresso rivelativo divino e quindi di conseguenza della comprensione umana, come si vede nell’omelia XXI (47). Qui l’esegesi della Lettera agli Ebrei è sviluppata nel senso della circoncisione del cuore che sostituisce la mutilazione fisica dell’antico patto, la legge interiore al posto dei sacrifici esteriori e un battesimo di fuoco dello Spirito Santo al posto del battesimo della carne. Nuovo è l’esodo del nuovo popolo:

The children of Israel having kept the passover, depart. The soul advances forwards, having once received the life of the Holy Spirit, and tasted of the Lamb, and been anointed with his blood, and fed upon the true bread, the Living Word<sup>352</sup>.

Dal piano storico-tipologico si trapassa naturalmente a quello del progresso dell’anima, nuovo Esodo, in cui, nonostante afflizioni, tentazioni, e il pericolo della morte, essa è guidata dallo Spirito Santo.

### [In More e Smith](#)

Profondamente orientata in senso platonico-alessandrino è l’ermeneutica scritturistica presentata nei *Discourses* di More. Nell’esegesi di Gv 4, 1-26, nel sermone I (5), l’acqua viva promessa alla Samaritana è indicazione della modalità di Cristo di “ascend from sensible and corporeal things, to those things which are inward and spiritual<sup>353</sup>”: infatti l’intero mondo “is a large sign or symbol of spiritual truths that nearly concern our souls<sup>354</sup>”. L’uomo naturale non può decifrare questa foresta di simboli, ma lo Spirito di Dio abilita la conoscenza, è la stessa possibilità di comprensione spirituale e quindi di ascesi:

There is nothing that the natural man is sensible of in this outward world, but the Spirit of God has made use of to set out the nature of spiritual things; that hence the soul may receive hints

---

<sup>352</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XXI (47), p 128.

<sup>353</sup> *Extracts from the Sermons of Dr. Henry More*, serm. I (5), p. 110.

<sup>354</sup> *Extracts from the Sermons of Dr. Henry More*, serm. I (5), p. 111.

to raise herself towards him that made her to inherit spirituality, and not always lie grovelling on the earth. Whatsoever we see, or hear, or smell, or taste, or feel, we may in all these even very sensibly feel some hidden mystery, and find out in those shells and husks some more precious food than this that pleases our mortal body, and perishable senses: and he that doth not feel through these sensible creatures something better than themselves, certainly is exceedingly benumbed, or rather spiritually dead; and has his conversation in the world no otherwise than the beasts of the field<sup>355</sup>.

La mente carnale è lenta nell'afferrare i misteri spirituali; e neanche la presenza sensibile del Salvatore può istruire l'anima: "our Saviour's bodily presence could not convey those divine truths unto his disciples, that an inward principle of life, when they wore partakers thereof, would convey to them<sup>356</sup>". Così, Cristo promette il Paracleto, principio di vita e rivelatore delle divine verità.

Conoscenza non è opinione, ribadisce More nell'omelia II, e alla conoscenza si deve accompagnare virtù; così Plotino giustamente castigò gli gnostici, accusati di antinomismo, con l'ammonizione che "virtue arrived at its due pitch, with true wisdom and prudence, shows God unto us; but without true virtue, the naming of God is but a name, a word, a sound, an echo, nothing<sup>357</sup>". La comprensione divina "waters with showers of light this flourishing paradise of piety and virtue<sup>358</sup>".

In Smith, già nell'introduzione del sermone si dichiara un'ermeneutica scritturale dell'*accomodatio*, per la quale Dio, "to accomodate his truth to our weak capacities, does, as it were, embody it in earthly expression<sup>359</sup>". La Sacra Scrittura opera allo stesso tempo "opening and hiding at once the truth which is offered to us<sup>360</sup>"; in questo gioco di nascondimento e rivelazione, la metafora e l'allegoria sono un "velo di

---

<sup>355</sup> *Sermons of Dr. Henry More*, serm. I (5), p. 111.

<sup>356</sup> *Sermons of Dr. Henry More*, serm. I (5), p. 113.

<sup>357</sup> *Sermons of Dr. Henry More*, serm. II (6), p. 113. Cf. *Enn.* II.9 [33].15.

<sup>358</sup> *Sermons of Dr. Henry More*, serm. II (6), p. 133.

<sup>359</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 336.

<sup>360</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 336.

mortalità” che è proporzionato ai sensi umani e li delizia<sup>361</sup>. Da parte dell’interprete umano, sia in More che in Smith è evidente il presupposto platonico per il quale virtù morale, timor di Dio e vera conoscenza sono strettamente congiunti<sup>362</sup>.

Una trattazione sintetica ma chiara della progressione dalla lettera allo spirito come regola ermeneutica di lettura del reale è presente nel sermone di Smith. Infatti, nella descrizione degli effetti della vera religione, Smith identifica al sesto posto la spiritualizzazione del materiale. La vera religione permette di scoprire come passare dal mondo sensibile a quello intellettuale, e trovare Dio e con lui conversare nelle situazioni più mondane, salendo e scendendo le scale dorate che uniscono Dio e il mondo, riconoscendo ogni bene particolare come bocciolo della prima bontà e ogni luogo come suolo sacro<sup>363</sup>. Scrive Micheletti:

Come in Plotino e in Origene, c’è in Smith una stretta connessione tra la disposizione interna dello spirito e la struttura dell’ordine dell’essere, e quindi anche tra il livello di coscienza della persona e il modo di essere e apparire della realtà naturale... Ogni creatura è, *per la mente purificata*, un segno della reale perfezione e della bontà di Dio<sup>364</sup>.

*Progresso morale e mistico: l’anima fra l’agone dell’ascesa e il trono dello Spirito*

[Nello Ps. Macario](#)

Il viaggio interiore fra le due città, quella delle affezioni corrotte e quella della luce e del riposo, si compie in un agone drammatico, contro le potestà e potenze che

---

<sup>361</sup> Qui Smith cita lo Ps. Dionigi, “Impossibile est nobis aliter lucere radium Divinum, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum”; Wesley elimina il riferimento così come quello a “that ancient Maxim of the Cabbalists, Lumen Supernum nunquam descendit sine indumento”: entrambi riferimento sgraditi alla sensibilità “moderata” wesleyana. Rimane solo il riferimento, senza esplicita citazione, all’ermeneutica agostiniana: S. Austin hath well assigned the reason why we are so much delighted with metaphors and allegories, because they are so much proportioned to our senses, with which our reason hath contracted an intimacy and familiarity” (cf. *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 336).

<sup>362</sup> Micheletti, *Il pensiero religioso di John Smith*, cit., p. 167.

<sup>363</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, pp. 372-375.

<sup>364</sup> Micheletti, *Il pensiero religioso di John Smith*, cit., pp. 306-307.

occupano il cuore<sup>365</sup>. L'esigenza dell'asceti è sottolineata nello Ps. Macario con il vocabolario della violenza, del diniego di sé e della concentrazione della volontà:

The man upon whom [God] bestows the succours of his grace, is he who divorces himself from gross pleasures, and at all times forcibly urges his mind towards the Lord, both denying himself, and seeking after the Lord only<sup>366</sup>.

Nell'omelia X (18) della selezione wesleyana si esplicita la necessità della preghiera, della violenza verso se stessi<sup>367</sup> perché il Signore renda degni del suo nome, in un delicato gioco fra arbitrio umano e dono di grazia:

It behoves every one therefore to oblige himself by force to petition the Lord, that he may receive the heavenly treasure of the Spirit, so as without difficulty to be able to perform all the commandments of the Lord, blameless and in purity; which before, even with violence, he could never do<sup>368</sup>.

Colui che desidera venire al Signore deve cominciare "with believing in the Lord, to give himself entirely up to the directions of his commandments, and to bid an universal farewell to the world, that his mind may not be engrossed by any of the things that do appear<sup>369</sup>". Questo riguarda anche colui che ha ricevuto il dono di grazia. Nell'omelia VII (15) la parabola dell'anima decaduta dalla sua condizione di felicità è illustrata tramite la storia della povera donna andata in sposa al nobile principe: se ella non mostra "all good will ... and a constant love<sup>370</sup>" e trasgredisce i limiti della decenza

---

<sup>365</sup> Diversi studi hanno sottolineato l'aspetto agonistico della spiritualità delle omelie: cf. V. Desprez, *Pseudo-Macarius, II: Spiritual Combat, Prayer and Experience*, in *The American Benedictine Review* 46/2 (1995) pp. 207-224 e F. Young, *Inner Struggle: Some Parallels between the Spirituality of John Wesley and the Greek Fathers*, cit.

<sup>366</sup> *The Homilies of Macarius*, om. III (4), p. 78.

<sup>367</sup> Su questo tema si veda Clemente Alessandrino, *Quis dives salvetur*, 21, 2-3: l'esegesi di Mt 11, 12 è applicata al libero arbitrio umano che deve manifestare il proprio intenso desiderio e l'impegno, che strappano a Dio la vita. Dio gode nel farsi superare dal desiderio dell'uomo, e si tira indietro di fronte alla sua sicurezza e al suo ardito e violento desiderio.

<sup>368</sup> *The Homilies of Macarius*, p. 99.

<sup>369</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XI (19), p. 102.

<sup>370</sup> *The Homilies of Macarius*, om. VII (15), p. 92.

e del dovere, le è mostrata la porta, ed è scacciata in disgrazia. Così l'anima sposata a Cristo deve portarsi con gratitudine e impegnarsi. Insiste lo ps. Macario:

We must therefore strive, and with the utmost prudence take care to "work out our salvation with fear and trembling". Whosoever therefore you are, that have been made partakers of the Spirit of Christ, look upon, yourselves in no case whatever, whether small, or great, to be above advice; neither do any despite to the Spirit of grace, that you may be never excluded from the life which you have been made to partake of<sup>371</sup>.

A colui che esercita il suo amore viene incontro la pazienza suasiva del Verbo, che non forza nel suo amore la creatura:

For the Lord bears an exceeding friendly affection for man, waiting with compassion for the time when we shall entirely turn to him. For though through the abundance of ignorance, and childishness, and corruption we are turned away from life, and multiply impediments upon ourselves, yet he is touched with abundance of compassion for us—suffering long till we return to him, and are enlightened in our inward man<sup>372</sup>.

Egli trattiene la mano, aspettando il pentimento, e accetta "this warm effort of our will, and the forwardness that proceeds from a good purpose<sup>373</sup>"; sua opera è "the whole regulation of it", che "he worketh in us himself". Il Signore converte l'anima che si volge a lui, la porta alla libertà dalle passioni, e alla "renovation of the mind from the deadness of infidelity, and ignorance, and want of fear<sup>374</sup>".

Cristo, a sua volta, si compiace nel combattimento del fedele, nella sua preghiera costante e ardita<sup>375</sup>, nella fissità dell'intenzione<sup>376</sup>, e nella "habitual violence<sup>377</sup>" come auto-umiliazione, uniformazione a Cristo stesso<sup>378</sup>:

**For the Lord observing how he forces himself**, and even wrests his heart, though never so unwilling, **shews mercy to him**, and redeems him from his enemies, and from the sin that dwelleth

---

<sup>371</sup> *The Homilies of Macarius*, om. VII (15), p. 93.

<sup>372</sup> *The Homilies of Macarius*, om. III (4), p. 78.

<sup>373</sup> *The Homilies of Macarius*, om. III (4), p. 82.

<sup>374</sup> *The Homilies of Macarius*, om. III (4), p. 83.

<sup>375</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XI (4), p. 83.

<sup>376</sup> *The Homilies of Macarius*, om. III (19), p. 102.

<sup>377</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XI (19), p. 104.

<sup>378</sup> *The Homilies of Macarius*, om. III (19), p. 104.

in him, filling him with the Spirit. And thus for the future, **without compulsion or difficulty**, does he perform the commands of the Lord in truth. Or rather, the Lord himself doth his own commandments in him; and then he brings forth the fruits of the Spirit in purity. But **first he ought thus to force himself** to that which is good; and though his heart be ever so much against it, to wait continually for mercy; to force himself to shew compassion, to endure contempt with a courageous patience; and though he is set at nought, not to be moved with indignation, as it is written, "Dearly beloved, avenge not yourselves ;" to force himself to prayer, if he have not the spiritual prayer. And **thus does God, beholding him in these conflicts**, grant unto him the true prayer of the Spirit, the true love<sup>379</sup>.

Anche se Dio potrebbe concedere in dono la preghiera a colui che l'ha chiesta ma non ha forzato se stesso in mitezza, umiltà e amore, tale dono non cambierebbe il suo comportamento: l'uomo che non ha scoperto ciò che desidera, nel profondo del suo cuore, non l'otterrà. Solo così gli esercizi di virtù potranno divenire natura<sup>380</sup>. Il *self-abasement* diventa quindi la prima e più importante opera: "self-elevation is a great abasement; but self-abasement is a great exaltation, and honour, and dignity<sup>381</sup>". Tale rinuncia a sé e fissazione del desiderio nel Signore, nel fuoco della Trinità, sono paragonati, con una celebre metafora di provenienza origeniana, al metallo nel fuoco, che è "changed from the hardness of sin, and melted down in a fervent and unspeakable love for that heavenly Bridegroom alone, whom it has received<sup>382</sup>".

Alla lotta pertiene il timore e tremore. Un timore geloso, a "jealous fear", la paura "that they make no false step in any one instance; but harmonize with grace". L'uomo infatti, dice lo Ps. Macario, non arriva immediatamente alla perfezione: "first, he enters the lists and fights with Satan, and after a long course and fight he carries off the trophies of victory, and becomes a Christian<sup>383</sup>". Questa perfezione non avviene "merely by hearing", solo tramite l'ascolto, ma per la via *strait and narrow*, e dunque è

---

<sup>379</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XI (19), p. 103. Il grassetto è mio.

<sup>380</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XI (19), p. 104.

<sup>381</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XI (19), p. 105.

<sup>382</sup> *The Homilies of Macarius*, om. III (4), p. 81.

<sup>383</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XV (27), p. 115.

necessario andare avanti, procedere, per entrare nella vita, nella strada della giustizia, che è Cristo.

La necessità del progresso è insita nella natura dell'anima, cui è indispensabile la crescita, altrimenti appassisce:

Wo to the body, when it shall stand upon the bottom of its own nature, because it corrupts and dies! And wo to the soul, if it shall presume upon the strength of its nature, and trust to nothing, but its own works, not having the fellowship of the Spirit, because it dies of course<sup>384</sup>.

Guai anche all'anima sazia. Correlato naturale a una dottrina teologica del progresso è il suo opposto, la sazietà<sup>385</sup> e la trascuratezza: così, alcune anime "after having been once thought worthy of Divine grace, have yet been insensibly circumvented by the evil one, and so have given themselves over to carelessness and remissness<sup>386</sup>". La negligenza è dovuta al fatto che, invece di mantenere cuore contrito e mente umile, e attendere con fede e diligenza, d'essere riempiti perfettamente di grazia ("to be perfectly filled with grace") tali anime "were full, they were completely satisfied, and rested in the first consolation of grace". Questo progresso è "elevation" invece che "humility".

Così, nell'omelia VII (15), ove il già citato esempio della povera sposata al principe ha introdotto il tema della trascuratezza dell'anima, si domanda: "can a man fall that has the gift of grace?" a cui si risponde: "if he grow careless, he certainly falls. For his enemies are never idle, or backward in the war<sup>387</sup>". La sazietà è quindi connessa alla costante attività dei nemici dell'anima, in agguato per cogliere la sua disattenzione.

Il contrario della sazietà è il continuo esercizio di "an inflamed desire after the heavenly Bridegroom<sup>388</sup>", desiderio che si sollevi il velo dal volto dell'anima e si possa

---

<sup>384</sup> *The Homilies of Macarius*, om. I (1), p. 77.

<sup>385</sup> Faccio riferimento qui al tema origeniano del κόπος, la sazietà motivo della caduta delle anime.

<sup>386</sup> *The Homilies of Macarius*, om. VI (10), p. 90.

<sup>387</sup> *The Homilies of Macarius*, om. VII (15), p. 93.

<sup>388</sup> *The Homilies of Macarius*, om. VI (10), p. 91.

guardare con occhio fermo lo Sposo. La lotta contro la sazietà e il “remnant of corruption” che rimane anche nella creatura ricca in grazia, è anche il permanere nella speranza: “when a man retains his hope in God, sin crumbles as it were, and dries away<sup>389</sup>”.

La natura dinamica della creatura, il suo bisogno di azione nell’esercizio del desiderio, sono declinate *in actu* nell’omelia V (8), attraverso i “gradi di perfezione”, come recita il sottotitolo<sup>390</sup>. La grazia opera nell’uomo calmando il corpo e il cuore, rendendolo come un bambino, “conscious of no ill” e privo di condanna per chiunque, guardando tutti con un occhio di purezza, già in questo mondo. Può avvenire nella preghiera: “a man goes in to bow the knee, and his heart is filled with a Divine power, and his soul rejoiceth with the Lord, as the bride with her bridegroom<sup>391</sup>”; così, per il tempo della preghiera, i suoi pensieri terreni sono obliati dalle cose divine. “At another time, as the son of a king, he confides in the Son of God as his own father, and the doors are opened to him, and he goes into many mansions”: e più procede più nuove ricchezze e nuove meraviglie gli si aprono davanti, ed è erede di beni impronunciabili. La mutevolezza dei modi della grazia è necessaria alla cura dei fratelli:

And one that is rich in grace, at all times, by night and by day, continues in a perfect state, free and pure, ever captivated with love, and elevated to God. But if a man should have these things always present before him, he would not be able to undertake the dispensation of the word. Neither could he bear to but purely to sit in a corner in a state of elevation: so that the perfect degree of all hath not been given, that a man may be in a capacity to attend the care of the brethren, and the

---

<sup>389</sup> *The Homilies of Macarius*, om. VIII (16), p. 94.

<sup>390</sup> *The Homilies of Macarius*, om. V (8), pp. 87-89; *Primitive Morality*, cit., pp. 162-166; il sottotitolo dato da Haywood è più ampio: “Concerning those things that happen to Christians in the Time of Prayer, and concerning the Degrees of Perfection, namely, whether it be possible for Christians to arrive at that State which is Perfect”. Wesley mantiene solo la prima parte: “concerning those things that happen to Christians in the time of prayer, and concerning the degrees of perfection”.

<sup>391</sup> *The Homilies of Macarius*, om. V (8), pp. 87-88.



ministration of the word. Nevertheless, " the middle wall of partition is broken down, and death is overcome<sup>392</sup>".

Il senso ecclesiologico di necessità di cura del mondo e dei fratelli è evidente in queste righe. Il moto ascensivo è declinato nello Ps. Macario non come quello di una freccia puntata verso l'alto, ma come una continua donazione dell'esperienza (πεῖρα<sup>393</sup>) dello Spirito. Quindi, l'unica differenza fra la consumazione escatologica e la gloria presente è che in vita è nascosta *in interiore homine*, nel tempio del corpo<sup>394</sup>. Questa ascesa nelle molte mansioni, crescendo in ricchezza e stupore, è indubbiamente molto vicina all'*epectasi* nissena, e come quella ha il suo motore nell'eros<sup>395</sup>. Così, feriti d'amore per il Re, accattivati dalla sua bellezza e gloria ineffabile, le anime si volgono totalmente a Lui, per ottenere quei beni, che tramite lo Spirito già contemplano<sup>396</sup>. Nell'omelia VI (10), gli amanti di Dio, coloro che vogliono rivestirsi di Cristo, inchiodati alla sua croce, percepiscono giorno dopo giorno "an experimental sense of their advances towards the spiritual Bridegroom<sup>397</sup>": si noti il continuo richiamo dello Ps. Macario alla necessità della percezione completa, sensibile, vibrante, dell'ascesa stessa. Più ricevono doni spirituali, più le anime sono "sensible of the spiritual progress in themselves", più sono affamate e assetate della crescita di grazia; più sono ricche spiritualmente, più desiderano e procedono verso lo Sposo celeste<sup>398</sup>.

Il coronamento di quest'esperienza è quella che Alexander Golitzin ha chiamato "the whole thrust of the *Macarian Homilies*", ovvero «"the soul as throne of God" or temple"<sup>399</sup>» espresso al meglio nella prima omelia. Qui si trova l'interiorizzazione della visione della *Merkabah*, il carro-trono di Dio di Ezechiele 1, 4-26, uno dei passi più

---

<sup>392</sup> *The Homilies of Macarius*, om. V (8), pp. 88-89.

<sup>393</sup> Su questo vocabolo, carico di valore ermeneutico e spirituale nello Ps. Macario, si consulti Stewart, *Working the Earth of the Heart*, cit., pp. 147-153.

<sup>394</sup> Golitzin, *Et introibo*, cit., p. 376.

<sup>395</sup> Golitzin, *Et introibo*, cit., p. 378.

<sup>396</sup> *The Homilies of Macarius*, om. IV (5), p. 86.

<sup>397</sup> *The Homilies of Macarius*, om. VI (10), p. 89.

<sup>398</sup> *The Homilies of Macarius*, om. VI (10), p. 90.

<sup>399</sup> Golitzin, *Et introibo*, cit., p. 374.

rivoluzionari della letteratura profetica d'Israele, con la sua "apertura del cielo" e la visione di uno squarcio del mondo celeste, oggetto di speculazioni mistiche e teosofiche già nell'Israele del Secondo Tempio. Già Scholem aveva identificato il brano pseudomacariano come uno dei passaggi verso "a mystical reinterpretation of the Merkabah itself<sup>400</sup>". Nell'omelia 1, infatti, lo Ps. Macario allegorizza la visione del carro di Ezechiele come visione del "mystery ... of the human soul as she is hereafter to receive her Lord, and become herself the very throne of his glory<sup>401</sup>". L'anima che è degna di prendere parte allo Spirito, "by that spirit prepared her for his own seat and habitation", diventa "all light, all face, and all eye<sup>402</sup>", tutta occhio spirituale, tutta luce, niente d'oscuro. Questa intronizzazione della gloria del Signore nell'anima, seppur proiettata nell'*eschaton*, è già possibile in questo mondo.

La reinterpretazione mistica dello ps. Macario, si chiede Scholem, non è forse "[a step in the direction of the] temptation to regard man himself as the representative of divinity, his soul as the throne of glory<sup>403</sup>"? Golitzin la chiama "interiorizzazione dell'apocalittica", paragonabile a quella di Evagrio, e ne riconosce le consonanze platoniche come

a stunning marriage of Ezekiel with the Phaedrus, save that Plato's rider and charioteer, the *logistikon* (roughly equivalent to the Macarian *nous*), has been bumped out of the driver's seat in favor of Israel's God, and placed in harness, that is, demoted to the status of the other faculties of the soul<sup>404</sup>.

---

<sup>400</sup> G.G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1995, (ed. or. 1941), p. 79. Scholem fa riferimento a J. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die Ältesten Ansätze christlicher Mystik*, Bonn, Hanstein, 1908.

<sup>401</sup> *The Homilies of Macarius*, om. I (1), p. 73.

<sup>402</sup> *Ibid.*

<sup>403</sup> Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, cit., p. 79.

<sup>404</sup> A. Golitzin, *Temple and Throne of the Divine Glory: "Pseudo-Macarius" and Purity of Heart, Together with Some Remarks on the Limitations and Usefulness of Scholarship*, in *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of Juana Raasch, O.S.B.*, eds. H.A. Luckman – L. Kulzer, Collegetown, The Liturgical Press, 1999, p. 129.

L'anima, illuminata dalla luce ineffabile del volto di Cristo, "partakes of the Holy Spirit in perfection, and is thought worthy to become the mansion and the throne of God, becomes all eye, all light, and all face, and all glory, and all spirit<sup>405</sup>".

La visione del carro è quindi da un lato purificazione dell'uomo interiore, del tempio dello spirito per ricevere la luce trinitaria, e dall'altro la conoscenza del mistero dell'interiorità.

La perfezione è intesa dallo Ps. Macario come perfezione d'amore e di mistica unione, che rende le anime "beautiful brides, pure and blameless<sup>406</sup>", ed è operata in modo trinitario, espresso con un ricco simbolismo: i cristiani sono lampade piene d'olio che devono essere accese dalla Trinità stessa<sup>407</sup>, sui quali è riversata la rugiada dello Spirito Santo<sup>408</sup>, che li ha feriti d'amore per il Figlio. La "fellowship of the Divine Spirit" è pane di vita, acqua vivente, vino che rallegra il cuore dell'uomo, olio di letizia<sup>409</sup>.

Centrale nello Ps. Macario è il termine *πλεροφορία*<sup>410</sup>, come realtà della pienezza di vita nello Spirito: "the experienced reality of fullness of life in the Holy Spirit<sup>411</sup>". Il termine ha il significato di *assicurazione, certezza, fiducia*, nell'aspetto insieme puntuale e ottativo tipico del contesto della Lettera agli Ebrei e la sua celebre definizione di fede a Eb 11, 1; quindi, sia *compimento* che *anticipazione*: "it is not simply assurance, it is not only a quality of the present moment; yet it is not the hoped-for thing itself<sup>412</sup>". L'aspetto vertiginoso, di *già e non ancora*, di questa esperienza è spesso risolto nel senso della perfezione raggiunta.

---

<sup>405</sup> *The Homilies of Macarius*, om. I (1), p. 73.

<sup>406</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XI (19), p. 105.

<sup>407</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XVIII (43), p. 118.

<sup>408</sup> *The Homilies of Macarius*, om. IV (5), p. 86.

<sup>409</sup> *The Homilies of Macarius*, om. I (1), p. 76.

<sup>410</sup> Si fa riferimento qui all'analisi lessicale e teologica di Stewart, *Working the Earth of the Heart*, cit., pp. 101-110.

<sup>411</sup> Stewart, *Working the Earth of the Heart*, cit., p. 109.

<sup>412</sup> Stewart, *Working the Earth of the Heart*, cit., p. 105.

Nel possesso del tesoro dello Spirito, è possibile compiere tutta la giustizia dei comandamenti, e la completa pratica della virtù<sup>413</sup>. L'omelia X (18) presenta "in some measures by examples the methods of the Spirit in the soul<sup>414</sup>". I figli di Dio possono essere gioiosi come a un "royal banquet", o, talvolta, gioiosi come la sposa che gode dei piaceri divini dello Sposo. A volte possono divenire come angeli incorporei, non appesantiti dal corpo. Ma talvolta sono immersi nell'afflizione per il genere umano, piangendo per la sua sorte. Altre volte, infiammati d'amore, prenderebbero su di sé buoni e cattivi nelle proprie viscere. Altre volte il loro animo riposa nella quiete del godimento spirituale. Ancora, talvolta sono istruiti in una conoscenza e sapienza senza pari. Così varia è l'azione di grazia in loro, "and such variety is there in the manner after which it conducts the soul, refreshing it according to the will and pleasure of God. And with equal variety does it exercise her, thereby to restore her perfect and blameless, and pure to our heavenly Father<sup>415</sup>". Questa apocatastasi al Padre tramite i vari modi della grazia nell'anima, dal sapore profondamente origeniano, ha come suo culmine la completa purificazione e l'unione dell'anima allo Spirito e la sua trasformazione in "spirit itself: then is it all light, all eye, all spirit, all joy, all rest, all gladness, all love, all bowels, all goodness, and clemency<sup>416</sup>". Come la pietra al fondo del mare è completamente circondata d'acqua, così costoro sono immersi nello Spirito e cristificati.

L'omelia XVII (29) in modo parallelo mette a tema le dispensazioni della grazia divina: Dio, "being infinite and incomprehensible" dispensa la sua grazia "after an unsearchable manner, with great variety<sup>417</sup>", in due principali maniere; se prima aveva parlato di molti modi, ora se ne individuano principalmente due. Il primo modo è immediato, senza fatiche o sforzi:

---

<sup>413</sup> *The Homilies of Macarius*, om. X (18), p. 98.

<sup>414</sup> *The Homilies of Macarius*, om. X (18), p. 99.

<sup>415</sup> *The Homilies of Macarius*, om. X (18), p. 100.

<sup>416</sup> *The Homilies of Macarius*, om. X (18), p. 101.

<sup>417</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XVII (29), p. 116.

Some are prevented with the favours and gifts of the Holy Spirit, immediately, as soon as they ask, without toil, and sweat, and fatigue; God affording them grace, not by chance, but by a wisdom that exceeds all expression. Let these who so quickly obtain the Divine grace, be sensible of the benefit and kindness that has been shewn them, and of the sweetness of God, according to the proportion of grace received, without any pains of their own<sup>418</sup>.

Per altri invece così opera la pedagogia divina:

On others, though they have withdrawn from the world, and persevere in prayer, and fasting and diligence) God does not immediately bestow his grace and rest, and the gladness of the Spirit, but withholds the gift, that he may see whether they thought him the faithful and true God, who has promised, *to give to them that ask, and to open to them that knock*<sup>419</sup>.

Così, chi non ha ancora ricevuto cresce nel desiderio, e “every day adds to their former industry, and speed, and struggle, and hunger and thirst after that which is good<sup>420</sup>”. La Sapienza divina accomoda la propria azione redentiva alla disposizione di spirito della creatura.

In like manner Christians, though outwardly they are tempted; inwardly are they filled with the Divine nature, and so nothing injured. These degrees, if any man attain to, he is come to the perfect love of Christ, and to the fulness of the Godhead. But he that is not so, still inwardly retains the war... if any one comes to perfect love, he is forever after bound and captivated by grace. But if any one make but small advances towards this, he is still in bondage to fear, and to war, and to falling<sup>421</sup>.

Lo stato di libertà dal peccato è uno stato di follia, di estasi da cui poi si ricade nuovamente. Coloro che regneranno nel mondo a venire, sono “before-hand acquainted with the mysteries of grace<sup>422</sup>”. Sono coloro che “though they have not actually received the inheritance prepared for them in that world, they are secure from the earnest of the Spirit, which they have received, as if they were already crowned,

---

<sup>418</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XVII (29), p. 116.

<sup>419</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XVII (29), p. 117.

<sup>420</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XVII (29), p. 117.

<sup>421</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XIV (26), p. 111.

<sup>422</sup> *The Homilies of Macarius*, om. IX (17), p. 96.

and in possession of the kingdom<sup>423</sup>". Come se fossero già incoronati. La fiamma d'amore è più o meno vibrante, a volte gentile, a volte un grande incendio, tale da trascinare l'anima in una luce "more inward, profound, and concealed light, insomuch that the whole man being absorbed in that sweetness and contemplation, was master of himself no longer, but was to this world as a mere fool and barbarian": un'estasi e follia d'amore, che diviene perfezione somma, "as to become pure and free from sin". Dopo questi picchi, però la grazia si può ritirare e "the veil of the adverse power has come upon him; it appears in past however, and he stands in one of the lower rounds of perfection<sup>424</sup>. Se è possibile arrivare al punto d'essere liberi dal peccato, è anche possibile ricadere, e, dunque, Macario in veste di padre spirituale avverte: "I have seen men that have been admitted to the whole circle of gifts, and been partakers of the Spirit, and these very persons, not having attained to perfect charity, have fallen<sup>425</sup>".

Il cuore è là dov'è il suo tesoro, ma bisogna custodirlo, come i mercanti che solcano i mari sono sempre in guardia contro le tempeste. Il cuore umano, infatti, è recipiente di tutte le cose:

the heart is a little vessel. And yet there are dragons, and there are lions, the poisonous beasts, and all the treasures of wickedness, and there are rugged ways, and precipices. In like manner there is God, there are the angels; there is the life and the kingdom; there is the light, there are the treasures of grace: there are all things<sup>426</sup>.

Per questo è necessario perseverare, a motivo del premio futuro:

Ought every -one of us to strive, and be diligent in all virtue, and to believe and to seek it of the Lord; that the inward man may be made partaker of that glory in this present life, and have that holiness of the Spirit, that we may have at the resurrection where with to cover our naked bodies, and refresh us to all eternity in the kingdom of heaven.

---

<sup>423</sup> *The Homilies of Macarius*, om. IX (17), p. 96.

<sup>424</sup> *The Homilies of Macarius*, om. V (8), p. 88. Il grassetto è mio.

<sup>425</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XV (27), p. 113.

<sup>426</sup> *The Homilies of Macarius*, om. XVIII (43), p. 120.

Il regno dell'oscurità e del peccato è nascosto nelle anime dei peccatori fino al giorno della resurrezione, così come il regno di luce, ma "even now is actually refreshed and enlightened with the light eternal<sup>427</sup>". La consumazione escatologica sarà, infine, glorificazione del corpo: "for every one, so far as he hath been thought worthy by faith to be made partaker of the Holy Spirit, in the same proportion shall his body also be glorified in that day<sup>428</sup>".

### In More e Smith

Partendo dalla nozione di *self-motion* come definizione propria dell'anima, una costante nel pensiero di More<sup>429</sup>, i sermoni descrivono la passività, l'essere mosso o agito da altro, tipico della creatura decaduta, come morte; mentre il recupero dell'immagine è la possibilità di attività e quindi di reale potere:

the power of Christ in him shows him his way clearly, that he may make a choice never to be repented of, and enables him to walk in that way, and to bear strongly and victoriously against all the assaults of the body, or suggestions of this worldly life; and so by the activity of that spiritual principle in him, he rules this little world of his, as God himself does the great one<sup>430</sup>.

Il potere di Cristo nell'uomo è quello del maestro che insegna la strada per camminare e insieme la forza che permette il cammino, e lo rende signore del proprio piccolo mondo. Ciò a condizione che la libertà sia esercitata nella continua mortificazione:

You see plainly then, that we are not Christ's, nor God's, nor heirs of God with Christ, unless we suffer with Christ, in mortifying all bodily lusts, in curbing our inordinate desire of eating or

---

<sup>427</sup> *The Homilies of Macarius*, om. II (2), p. 79.

<sup>428</sup> *The Homilies of Macarius*, om. IV (5), p. 86.

<sup>429</sup> More scrive, ad esempio, che "the very nature of the Soul, as it is a Soul, is an aptitude of informing or actuating a Body" (*Conjectura Cabbalistica*, in *Collection of Several Philosophical Writings*, London, Downing, 1712, p. 223); cf. J. Reid, *The Metaphysics of Henry More*, p. 238. Questo è un tratto anticartesiano e antiplotiniano; cf. D.W. Dockrill, *The Heritage of Patristic Platonism in Seventeenth-Century English Philosophical Theology*, in *The Cambridge Platonists in Philosophical Context*, eds. G.A.J. Rogers – J.M. Vienne – Y.C. Zarka, Dordrecht, Kluwer, 2010, pp. 55-78, p. 62.

<sup>430</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. III (8), p. 144.

drinking; unless we study to keep under the body, and live chastely and continently. If we will be heirs of that heavenly inheritance, we must bring under all evil and carnal concupiscence<sup>431</sup>.

È dunque necessario crocifiggere la mente carnale, domando l'orgoglio dello spirito con l'abnegazione, l'umiltà e la percezione del proprio nulla. Infatti, "the inheritance of heaven is conditional<sup>432</sup>": la condizione è la sofferenza con Cristo, come dice la seconda lettera a Timoteo ( 2 Tm 2, 11). Insomma, senza mortificazione non c'è salvezza. È necessario che la creatura sia preparata all'ascolto della parola perché possa essere rigenerata. La proclamazione della salvezza, al contrario di quello che vorrebbero taluni che – chiara qui la polemica anticalvinista – vorrebbero "restrict this preaching" perché il Salmo e Paolo insieme attestano che la gloria di Dio è dichiarata dai cieli e la sua opera è proclamata dal firmamento. I cieli stessi, dunque, chiamano l'essere umano all'obbedienza. L'*hearing of God's Word* è universale; e dunque

If, then, without hearing, (at least, in some sense,) no faith; without faith, no calling upon God; without calling upon God, no salvation ; without salvation from the old man, no regeneration; then surely it is very requisite, that we give heed to the word, and hearken to it, and receive it as the necessary seed for our new birth or regeneration<sup>433</sup>.

La parola è seme della nuova creazione, della nuova nascita. Tale rinascita è reale e genera "a new sense and apprehension of things, new sympathy and antipathy, new embracing and abhorrency<sup>434</sup>". È il contrario della morte, la pienezza di vita, declinata in tre fattori: *self-motion* o *self-activity*, *sense* o *perception* e in *pleasure, love, joy*, che percepiscono "the heightening or enlargement in several degrees<sup>435</sup>". La creatura è abilitata all'azione, diviene capace di autogoverno divino, acquisisce "an intellectual or divine sense", che discerne la bontà e bellezza di azioni e pensieri, e percepisce la

---

<sup>431</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. IV (9), p. 158.

<sup>432</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. IV (9), p. 163. Si noti come "conditional" è parola d'ordine per un principio cardine dell'arminianesimo, detta *conditional security*, l'elezione condizionale e dunque la salvezza condizionale, che John Wesley difese strenuamente negli stessi anni della *Library*, come si vede in *Serious Thoughts Upon the Perseverance of the Saint* (1751).

<sup>433</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. II (6), p. 123.

<sup>434</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. II (6), p. 124.

<sup>435</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. III (8), p. 142.



gioia e l'amore nel massimo livello cui può aspirare la natura umana, in una dolcezza di spirito che diviene premurosa compassione nei confronti del prossimo.

Nel sermone III (8), More declina il tema del recupero della divina immagine in rapporto a Dio stesso. Cosa, infatti, conosce l'uomo del Creatore? Egli può avere solo "a perception, or rather devotional admiration" delle eccellenze divine, che consistono in onnipotenza, onniscienza e infinita bontà<sup>436</sup>. Il recupero dell'immagine non può comportare l'assimilazione di tali attributi in senso assoluto, ma ciò non esclude una "communicated omnipotency", che consiste nel controllo delle passioni e nella loro sottomissione alla ragione, equiparata alla "rule of the Spirit of God"; recupero dell'immagine comporta anche un'imitazione dell'onniscienza divina, nella trasformazione

in a manner entirely intellectual, and thoroughly understand, and as affectionately relish, the true interest of our own souls, and perfectly discern all the concerns thereof, and be accompanied with all those divine truths and blissful speculations<sup>437</sup>.

Infine, pur essendo impossibile all'uomo la bontà perfetta, gli è possibile essere riempito di uno "spirit of inexpressible benignity" e desiderare il bene di ogni creatura di Dio.

Il recupero della divina immagine poi è cibo spirituale e avviene nella vera partecipazione al suo corpo e al suo sangue; avviene in "righteousness and sincerity of heart<sup>438</sup>", ove *righteousness*, lungi dall'essere connotato da valore forensico, è sinonimo di immagine divina. Infine, la condizione di nuova creatura rigenerata nell'immagine è *naturale*; e ciò è provato dalla sua perpetuità: "for every thing seeks the perfection of its own nature; and when it is where it is most natural for it to be, is naturally satisfied, and rests therein<sup>439</sup>".

---

<sup>436</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. III (8), p. 143.

<sup>437</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. III (8), p. 143.

<sup>438</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. III (8), p. 148.

<sup>439</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. III (8), p. 148.

L'unificazione della creatura, tema platonico già visto in Macario, torna in More come unificazione del desiderio e della volontà:

the very depth of Christianity is the divine will; a will raised up in the soul of man, perfectly answerable to the will of God, though not so absolutely powerful. This is the very new birth ; and he that is thus in Christ, is a new creature; he that is not thus, never knew Christ, unless according to the flesh<sup>440</sup>.

Questo volere divino, cuore e essenza del cristianesimo, non è semplicemente il desiderio "toward God" o la semplice conoscenza di Dio, ma

a full and absolute resignation of a man's self unto the will of God; our desires not at all circling into ourselves: (for it is a sign then, that they sprung from ourselves:) but our desire and will being melted as it were into one will with God, and desiring nothing but for God, and because God desires it and wills it<sup>441</sup>.

Così, il volere divino nella creatura sarà "the nature and constitution of the regenerate soul", la pianta piantata da Dio, l'occhio di Dio fissato nell'anima. La nuova creatura è infuocata dalla volontà divina e ne diviene una fiamma: come la fiamma naturale, deve essere mantenuta in vita "by motion and agitation ... it must act and move within at least, and without, as oft as occasion permits or requires; otherwise it will be suffocated and extinct<sup>442</sup>". Il volere di Dio è il cibo della fiamma umana, e come il cibo materiale ha delle proprietà riguardanti "health, growth, strength, sweetness of taste, and satisfying the stomach<sup>443</sup>". Salute dell'anima è temere Dio e la trasgressione della sua legge. Infatti, colui che vuole ciò che Dio vuole, nella misura in cui mantiene questo volere, è "safe from sin, the disease of the soul". Questa legge non riguarda solo l'anima rigenerata, ma "would even metamorphose Satan himself into a saint<sup>444</sup>", dice

---

<sup>440</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. I (5), pp. 114-115.

<sup>441</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. I (5), p. 115.

<sup>442</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. I (5), p. 116.

<sup>443</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. I (5), p. 116.

<sup>444</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. I (5), p. 117.

More in una prudente apertura apocatastatica alla possibilità della salvezza, anzi della santità del diavolo, in contraddizione col More maturo<sup>445</sup>.

La crescita dell'anima è ancora caratterizzata come rinuncia al *self-will*, e continua meditazione del volere di Dio, che è libero e più grande, illimitato, rispetto al *strained will* umano. Il nutrimento dell'anima è cibarsi "on the good pleasure of God<sup>446</sup>", e il "gusto" è la legge di Dio, che porta abbondanza e dolcezza: *His delight is in the law of the Lord* (Sal 1, 2). Infine, viene "the satisfying of the stomach<sup>447</sup>": la vera soddisfazione, portata dal "continual repast" nella vita dello Spirito. La provenienza origeniana della trattazione del nutrimento della parola è evidente<sup>448</sup>. La parola di Dio sostiene giovani e vecchi, accomodandosi "to every one's necessity and capacity. Or else how could the young ones increase, or they of full age subsist?<sup>449</sup>". Colui che non ha desiderio di questa parola, che è il nutrimento della sua natura nuova, uccide questa stessa natura rigenerata.

Chi adempie la parola avrà ricompensa "in estate, in body, in soul<sup>450</sup>": Cristo ha promesso la benedizione, il centuplo; inoltre, "a cheerful conscience purifies and

---

<sup>445</sup> Cf. D.P. Walker, *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, Chicago, University of Chicago Press, 1964, p. 129; Richard Roach, un origenista più radicale, ritenne che anche More avesse sostenuto, come la Conway, la dottrina della salvezza universale, ma l'avesse taciuta per timore. In *Immortality of the Soul e Annotations upon Lux Orientalis* parla della "restitution of all things" come "that dream of the Stoicks"; in una lettera alla Conway la mette in guardia da questa dottrina: vedi H. More, *The Immortality of the Soul*, ed. A. Jacob, Dordrecht, Kluwer, 1987, pp. 300-301 (libro III, cap. XVIII, 11-12); R. Ward, *The Life of the Learned and Pious Dr. Henry More*, London, Downing, 1710, p. 302. Cf. R. Crocker, *Henry More, 1614-1687. A Biography of the Cambridge Platonist*, Dordrecht, Kluwer, 2003, pp. 121-122.

<sup>446</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. I (5), p. 118.

<sup>447</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. I (5), p. 119.

<sup>448</sup> Cf. ad es. Origenes, *De oratione*, in *Origenes Werke*, 2 ed. P. Koetschau, Leipzig, Hinrich's, 1899, 2. 27.2.15- 23. Nel *Commento a Giovanni* il tema del nutrimento prende un complesso valore trinitario: anche il Logos, ha bisogno del nutrimento del Padre, ne gode perfettamente anche nel nutrire le creature intellettuali decadute con la sua carne, tramite il suo Spirito. Solo il Padre è completo in se stesso: cf. *Commlo*. XIII, 32, 193 -37, 246. Cf. G. Lettieri, *Il sacrificio del Logos. Omelia I*, in *Omellerie sul Levitico. Lettura origeniana*, eds. M. Maritano – E. dal Covolo, Roma, Biblioteca di Scienze Religiose, 2003, pp. 15-47, p. 41.

<sup>449</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. II (6), p. 125.

<sup>450</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. II (6), p. 131.

refines the blood<sup>451</sup>”, la parola di Dio purifica, fortifica e imbellisce la persona “in all friendly amiableness<sup>452</sup>”; infine, il recupero dell’immagine perduta corona la ricompensa di coloro che compiono la parola di Dio.

Nel sermone V (10)<sup>453</sup>, More pone a tema la “pure religion” e la sua discussa, “legalistica” definizione nella lettera di Giacomo (Giac 1, 27): “Pure religion and undefiled before God and the Father is this, To visit the fatherless and widows in their affliction, and to keep a man's self unspotted of the world<sup>454</sup>”. Queste parole, commenta More, implicano: 1. che esiste una religione pura e senza macchia. 2. che Dio ne è giudice. 3. che tale religione pura è visitare gli orfani e le vedove, e rimanere puri in questo mondo. 4. che tutto ciò è pura religione, anche agli occhi di Dio.

Dunque, 1. religione pura è “that which is void of all heterogeneal mixture, cleansed and refined from that palpable gross luggage of unwieldy ceremonies; being pure extraction, mere essence or quintessence, perfect life and spirit<sup>455</sup>”. Questo nocciolo senza guscio, si chiede More – impersonando i suoi avversari, e l’accusa tipica al pensiero latitudinario – non avrà “so spiritualized religion” che non ne sarà rimasta alcuna, dopo tanto “sifting and cleansing<sup>456</sup>”? L’accusa, replica More, rivela la mente carnale di chi la pronuncia, che considera religione le cerimonie esterne. Vera religione, dice More, il sacrificio spirituale, l’offerta di sé a Dio<sup>457</sup>; nei termini dell’esegesi alessandrina, il vero culto è λογική λατρεία, culto razionale, del Logos rivelato in Cristo. 2. Dio stesso ne è giudice: infatti, Dio stesso insegna cosa sia la religione, che non è altro se non “the worship and service of God”. E chi dovrà insegnare dunque

---

<sup>451</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. II (6), p. 131.

<sup>452</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. II (6), p. 132.

<sup>453</sup> Questo sermone, parecchio erudito, è abbastanza riassunto nell’estratto wesleyano, che elimina molti riferimenti platonici, ma lascia un riferimento a Plotino; cf. More, *Discourses on Several Texts of Scriptures*, cit., pp. 282-313.

<sup>454</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. V (10), p. 166.

<sup>455</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. V (10), p. 167.

<sup>456</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. V (10), p. 167.

<sup>457</sup> Cf. Clemente, *Strom.* V, 6, 32,1 -40, 4; Origene, *HomLev* 1. Cf. Lettieri, *Il sacrificio del Logos. Omelia I, passim.*

cosa è vera religione se non Dio, rivelatosi in Cristo? La ragione del dissenso sulla rivelazione di Cristo è quella che l'apostolo ha chiamato ἐθελοθησκεία (Col 2, 23), una religione definita dai propri desideri o da quelli di altri. Parafrasando la prima lettera ai Corinzi, More si chiede: "what is Paul, Apollos, or Cephas? What is Bellarmine, Calvin, or Arminius? Was Arminius crucified for you; or was you baptized into the name of Calvin<sup>458</sup>?"

3. La vera religione è ineffabile, coperta come da un velo dagli stessi sacramenti. Così, in accordo con quanto dice Plotino della bellezza ineffabile (*if thou beest it, thou seest it*<sup>459</sup>), non è prudente descrivere la religione "from the efficient", che è Dio, ma "the safest mark to point out true religion, was the effects of it<sup>460</sup>". E questo effetto in particolare; non la preghiera, non l'ascolto della parola, né la lettura, ma visitare gli orfani e le vedove e rimanere puri: "Charity and Purity". La carità consiste sia in "outward transient actions", come la carità verso il prossimo, ma anche "divers inward and immanent motions of the soul<sup>461</sup>", riassunte da 1 Cor 12, 4-7. La purezza non è assenza assoluta di macchie, ma aspirazione fissa davanti agli occhi perché l'uomo si conformi ad essa. La precisazione su quanto questo tenersi puri dipenda da Dio è notevole:

We walk in the power of that "Spirit of life in Christ"; as our body moves by virtue of our natural spirit. But whether this keeping ourselves pure, be so from God, that it is not in any-wise from us, I leave to them to dispute, that are more at leisure: That it must be in us, if there be any religion in us, is all that the text affords me, and it is enough for the trial of our religion<sup>462</sup>.

---

<sup>458</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. V (10), p. 170.

<sup>459</sup> Il riferimento è probabilmente a *Enneade* I, 6, 9, uno dei riferimenti plotiniani preferiti di More; cf. D. Leech, *Henry More and Descartes*, in *Plotinus' Legacy: The Transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era*, ed. S. Gersh, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 127-145, p. 130.

<sup>460</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. V (10), p. 172.

<sup>461</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. V (10), p. 173.

<sup>462</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. V (10), p. 175.

La possibilità, lo slancio verso la purificazione deve essere almeno in qualche forma *in us*: in che modo, lo si lascia alle dispute teologiche.

Infine, 4. «there is no doubt of God's sentencing that religion for the best, whose nature consists in that which himself loves, and is the image of himself, *viz.*, love or charity. And we have his command for the other part thereof, backed with his own example, *viz.*, "Be ye holy, {saith he,) for I am holy"<sup>463</sup>». La perfezione è divenire ciò che si ama, Dio, la cui natura è amore e santità. Questo amore è cura dei fratelli, amministrazione e signoria sul mondo. Infatti,

We are of necessity, here in this orb of death and corruption, actors in the administration of the affairs of this lower world. Let not our hearts sink into that, which our eye must needs attend, if we be not idle and useless.

Every man has a part or province committed to him by God: let us administer our part as God doth the whole; not by immersion, or spilling our souls or affections upon the visible creature; but collectedly into God, as God is collected into himself. Let not our souls cleave unto the dust, nor be spilled upon the ground, as the Prophet David sometimes complains; but be as the rays of the sun, which, though they reach to the earth, sink not in the earth; but being fast fixed in their fountain, the sun, always move whither he carries them<sup>464</sup>.

Il cristiano è chiamato ad essere raggio del sole divino, che, raggiunta la terra, non sprofonda in essa, ma muove, porta a progresso e compimento tutto ciò che incontra sul suo cammino, sino al raggiungimento del suo fine.

Il tema della *Excellency and Nobleness of True Religion* è al centro dell'opera di Smith, che si apre con una citazione da *Proverbi* 15, 24: "the Way of Life is above to the Wise, that he may depart from Hell beneath<sup>465</sup>". La *way of life* di cui parla "Salomone", strumento che la Sapienza stessa ha intonato per cantare la sua divina lezione<sup>466</sup>, è appunto la nobiltà e eccellenza della vera religione. Già nell'introduzione il nome di

---

<sup>463</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. V (10), pp. 177-178.

<sup>464</sup> *The Sermons of Dr. Henry More*, serm. V (10), p. 178.

<sup>465</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, in *A Christian Library*, ed. Jackson, vol. 11, p. 335.

<sup>466</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 336.

Salomone svela dunque il clima spirituale del testo, situandolo in diretta continuità con i commenti al *Cantico dei Cantici* di Origene e di Gregorio di Nissa.

La rivelazione è in Smith dono libero di Dio, che ha offerto nella venuta del Figlio, tramite dunque una rivelazione esterna, cui si accompagna una “inward impression<sup>467</sup>” del suo volere nelle menti: dal momento che è possibile vedere le cose divine solo in una luce divina, solo Dio può trasformare l’anima, come argilla, nel sigillo del suo amore. Lui, che ha creato l’uomo a sua immagine e somiglianza, parla una Parola che si imprime nell’anima come la punta di un diamante.

Come in More, la nobiltà della religione, rispetto alla sua natura, si evidenzia nell’attivare l’uomo, che, mosso e reso attivo, abilitato all’ascesa, dalla religione, “1. lives above the world, 2. Converses with himself, and knows how to love, value, and reverence himself in the best sense 3. Lives above himself, not being content to enjoy himself, except he may enjoy God too, and himself in God<sup>468</sup>”. L’anima, una volta restaurata al possesso del proprio essere, è cosa troppo vigorosa e possente da poter essere legata all’asfittica sfera della mortalità o incarcerata alle delizie corporee; essa erompe da queste catene e ascende verso l’immortalità. La vera religione insegna a morire al mondo e salire al di sopra della vapida sfera dei piaceri sensuali, in un principio ascensivo: “the proper motion of religion is still upwards to its first Original<sup>469</sup>”. L’anima morta al mondo e elevata dai piacere sensuali procede verso l’alto leggera, mentre le anime dei perversi sono pesanti e cadono in cose terrene<sup>470</sup>,

---

<sup>467</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 340.

<sup>468</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 341.

<sup>469</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 341.

<sup>470</sup> In Smith il paragrafo recita: “Whereas on the contrary the Souls of wicked men ὑποβρύχια συμπεριφέρονται, as Plato somewhere speaks, being moistned with the Exudations of their Sensual parts become heavy and sink down into Earthly things, and couch as near as may be to the Centre. Wicked men bury their Souls in their Bodies ... ” (cf. *Select Discourses*, cit., p. 386). Wesley semplifica ma mantiene nella sostanza il riferimento platonico a *Phaedr* 248a: “Whereas, on the contrary, the souls of wicked men are heavy, and sink down into earthly things, and couch as near as may be to the centre. Wicked men bury their souls in their bodies ..”; cf. *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 341. Si confronti questa chiara derivazione origeniana del processo di caduta delle anime preesistenti con il più organico e audace origenismo di Henry More, che usa la

seppellendo le loro anime nei corpi. L'essere umano poi, attivato dalla religione, vive in converse with his own reason", "at the height of his own being": conosce veramente se stesso, non come l'epicureo, nella sua parte inferiore e terrena, ma tramite l'essenza immortale, e quella parte di se stesso d'origine celeste, e così "does climb up to the height of that immortal principle which is within him<sup>471</sup>". Quando l'anima si ritira in se stessa, trova "a chaste and virgin-love stirred up towards itself, and is from within the more excited and obliged to mind the preserving its own dignity and glory<sup>472</sup>". Infine, nell'uomo attuato dalla vera religione, la ragione siede in trono e governa tutti i poteri della sua anima in dolce armonia, al contrario di quel che avviene negli uomini malvagi, ove vige una democrazia delle passioni selvagge, eccitate dalla sedizione istigata nell'anima dai poteri sensibili contro la ragione<sup>473</sup>. L'uomo buono muove

---

dottrina della preesistenza delle anime per spiegare come l'anima sia legata al corpo. La teoria origeniana è dichiarata qui congruente con Aristotele, di cui viene data una lettura platonica, e con Cartesio. In sostanza la teoria del *vehicle of the soul* prevede che le sostanze incorporee devono avere un corpo *-ethereal or aerial-* nel quale risiedere, e richiedono un rivestimento di spirito anche quando sono unite al corpo. Per More è lo Spirito della Natura che spiega come le anime siano guidate ai corpi. La *vital congruity* spiega come anima e corpo si uniscono: esiste una predisposizione naturale che permette all'uno di ricevere l'altro armonicamente. Cf. S. Hutton, *Henry More and Anne Conway on Preexistence and Universal Salvation*, cit.

<sup>471</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 342; il passaggio, che nei *Select Discourses* è in greco, è un adattamento di Plotino, *Ennead*, 6.9.3 (cf. *John Smith's Select Discourses*, cit., p. 493). Wesley qui elimina un passaggio in cui si discute la dottrina stoica: "the Stoicks thought no man a fit Auditor of their Ethicks till he were dispossess'd of that Opinion, That man was nothing but συμπλοχή ψυχῆς καὶ σώματος, as professing to teach men how to live only κατὰ λόγον, as they speak. Perhaps their Divinity was in some things too rigid; but I am sure a Good man acts the best of this their doctrine in the best sense, and knows better how to reverence himself, without any Self-flattery or admiration, than ever any Stoick did" (cf. *Select Discourses*, cit., p. 387) e lo adatta: "A good man knows better how to reverence himself, without any self-flattery, than ever any Stoic did". In ogni caso, Smith è preoccupato dalla tentazione di autosufficienza del modello stoico (cf. Micheletti, *Il pensiero religioso di John Smith*, cit., p. 293) e in questo Wesley certamente lo segue.

<sup>472</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 342. L'ultimo passaggio nell'originale di Smith è citato anche in greco da Simplicio: "obliged εἰς τὴν φυλακὴν τοῦ οἰκείου ἀξιώματος. Cf. Simplicius, *Commentarius In Enchiridion Epicteti: Ex Libris veteribus emendatus*, ed. H. Wolf, Leiden, Maire, 1640, p. 3; cf. *John Smith's Select Discourses*, cit., p. 493.

<sup>473</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, pp. 342-343. Cf. B. Whichcote, *Moral and Religious Aphorisms, Collected from the Manuscript Papers*, ed. S. Salter, London, Payne, 1753, p. 488: "The government of man should be the monarchy of reason; it is too often the democracy of passions, or the anarchy of humors".



secondo moti metodici, regolari, e concentrici alla regione. Solo “a fond imagination” crede che la religione estingua la ragione; invece, la rende più illustre e vigorosa.

Infine, l’uomo buono vive al di sopra di sé. Anzitutto, nel *self-denial*: tale espressione non implica, avverte Smith, la negazione della ragione, raggio divino, ma, come hanno detto “some philosophers”, significa seguire Dio: la citazione è più perspicua se si conserva, come fa Smith e non Wesley, l’originale greco: “ἔπεσθαι λόγῳ to follow Reason is ἔπεσθαι θεῶ to follow God; and again, λόγῳ δὲ ὀρθῶ πείθεσθαι καὶ θεῶ, ταυτόν ἐστι<sup>474</sup>”. In questa nozione di *Self-Denial*, dice Micheletti, si congiungono in Smith “l’attitudine etica puritana e l’attitudine mistica”, nel senso di “servire puntualmente Dio e di rendere gloria a Dio in ogni aspetto della vita<sup>475</sup>”. L’uomo perverso è imprigionato nella stretta circonferenza del suo essere, eternamente congelato in un freddo amore di sé che lega il vigore del suo animo, nell’immaginazione della propria auto-sufficienza. Questa è la colpa stoica, aver abbassato Dio al proprio modello, per innalzare se stessi. L’uomo buono è invece in grado di negare se stesso e abbandonarsi completamente a Dio. L’altra faccia di questa vita al di sopra di sé è il godimento di Dio, l’intimità con Lui. E se la legge di natura rende comune condizione delle creature l’essere in Dio, solo la vera religione può dare “a feeling and comfortable sense of it ... an inward feeling knowledge of God<sup>476</sup>”. La religione è vita e spirito, in un moto prima discensivo, da Dio<sup>477</sup> alla creatura, e poi ascendente, dalla creatura a Dio, in un’espansione e potenziamento delle capacità dell’anima, e portando con sé la ricompensa in forma di intimo senso della divina dolcezza.

---

<sup>474</sup> *Select Discourses*, cit., p. 389. Micheletti fa riferimento a Ierocle, *In Aureum Pythagoreorum Commentarius*, XIV, 29; XI, 19; Plutarco, *De Recta Ratione Audiendi*, 37D; Filone, *De Migratione Abrahami*, 128; Clemente Alessandrino, *Stromata*, II, 15, e naturalmente il tema è anche in Origene.

<sup>475</sup> Micheletti, *Il pensiero religioso di John Smith*, cit., p. 294.

<sup>476</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 345.

<sup>477</sup> Definito l’ Αὐτοζωή, come dice Smith in un echeggiamento dello Ps. Dionigi, che Wesley salta.

Avendo delineato origine e natura della vera religione, Smith passa a descrivere le sue proprietà ed effetti. In primo luogo, la vera religione “widens and enlarges all the faculties of the soul, and begets a true ingenuity, liberty, and amplitude, the most free and generous spirit, in the minds of good men<sup>478</sup>”. Ogni ente, più si avvicina a Dio, l’infinita pienezza, più è vasto, e largo, e senza confini; più gli si allontana, più si restringe. La condizione degli uomini sensuali, come ha ricordato Platone, è quella di coloro che vivono “like a shell-fish, and can never move up and down but in their own prison, which they ever carry about with them<sup>479</sup>”. La religione è quindi madre e nutrice della divina libertà, quella che porta l’anima a Dio. La vera libertà distingue il vero cristiano dai “mechanical Christians”, coloro che, non trovando dentro di sé la religione come forma vivente, si accontentano di farne un’arte, e di agirla, piuttosto che esserne agiti; e quindi pongono limiti e confini che non eccedano le ristrette misure dei loro *home-made principles*. La vera religione è invece un principio vivente che ha affinità con l’anima. Ciò rispecchia la bontà divina, che, al contrario di quanto pensano alcuni – e qui l’attacco è chiaro contro il volontarismo agostinista<sup>480</sup> – non “charge any duty upon man without consulting first with his goodness<sup>481</sup>”.

La seconda proprietà della religione è la restaurazione del giusto dominio su di sé, sulle sue passioni incostanti e ribelli. Torna qui il tema già più volte incontrato dell’unificazione dell’uomo, possibile solo nell’unità con Dio. Smith dichiara chiaramente gli antecedenti filosofici del suo ragionamento con questo passaggio, che Wesley salta ma che è al cuore dell’argomentazione, per il resto lasciata intatta: “Tis

---

<sup>478</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 346.

<sup>479</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 347. Cf. *Phaedr*, 250c; cf. *John Smith’s Select Discourses*, cit., p. 500.

<sup>480</sup> Si veda ad es. M. J. Osler, *Triangulating Divine Will: Henry More, Robert Boyle, and René Descartes on God’s Relationship to the Creation, in Mind Senior to the World*, cit., pp. 76-77; quello che Osler chiama intellettualismo, la posizione condivisa da More e Smith, e che implica la superiorità dell’ intelletto di Dio sulla sua volontà, è portato da More all’estremo, per cui tale intellettualismo riguarda sia la *potentia ordinata* che *absoluta* di Dio: per More Dio è costretto dalle verità matematiche che stanno al di fuori della sua libertà creativa, e non sarebbe stato libero di non creare il mondo o di far sì che i raggi del cerchio non fossero uguali.

<sup>481</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 348.

only Religion that restores that ἀντεξούσιον which the Stoical Philosophy so impotently pretended to<sup>482</sup>". L'avocazione cristiana del termine stoico ἀντεξούσιον a definire il libero arbitrio come autodominio è tipica in Origene<sup>483</sup>, seguito da Gregorio di Nissa. Tale dominio di sé è l'opposto del *self-will*; notiamo, ancora con Micheletti, come sia

un principio fondamentale della antropologia religiosa di Smith, che ogni tentativo di affermazione autonoma di sé nell'uomo abbia il risultato di approfondire la sua malvagità e corruzione. Ogni sforzo di perfezionamento di sé, non assistito e promosso dall'aiuto divino, ha l'effetto di concentrare l'attenzione sulla propria personalità invece che su Dio<sup>484</sup>.

Il *self-will* è il vero cuore dell'Adamo carnale che è dentro gli uomini, spirito infernale; la religione mostra la grandezza del suo potere quando sconfigge il *self-will*, il grande Arimanius seduto al centro dell'anima<sup>485</sup>. Il vero cristiano, capace di domare la propria volontà, possiede uno spirito veramente magnanimo: la religione è così veramente "spirito di potere" in opposizione allo spirito di paura (2 Tm 1). La risposta alla caduta delle ali che prima s'è lamentata è il risveglio nell'anima della forza di un'aquila, che va sicura verso il cielo.

La terza proprietà della vera religione è che abilita l'uomo a proporsi il fine migliore, ovvero la gloria di Dio e il suo divenire come Dio<sup>486</sup>. Il cristiano governato dalla vera religione ha un'ambizione potente, all'altezza della propria statura rigenerata. La mente umana infatti si modella sempre in conformità al proprio scopo, e più gli si avvicina più gli assomiglia; più l'anima si dirige verso Dio, più gli diviene simile. Così,

---

<sup>482</sup> *Select Discourses*, cit., p. 397.

<sup>483</sup> Cf. ad es. *Prin.* 3, 1, 1; *Orat* 29, 13; *Contra Celsum*, 5, 10.

<sup>484</sup> Micheletti, *Il pensiero religioso di John Smith*, cit., p. 297.

<sup>485</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 351; Wesley mantiene il riferimento a questa figura il cui riferimento più celebre si trova nel *De Iside e Osiride* di Plutarco, ove è il nome della divinità del male presso i persiani; anche Cudworth lo cita nel suo *The True Intellectual System of the Universe*; cf. *John Smith's Select Discourses*, cit., p. 506.

<sup>486</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 354.

All self-seeking and self-love do but imprison the soul, and confine it to its own home. The mind of a good man is too noble, too big for such a particular life; he hath learned to despise his own being, in comparison of that uncreated beauty and goodness which is so infinitely transcendent to himself or any created thing ; he reckons his choice and best affections and designs as too choice and precious a treasure to be spent upon such a poor sorry thing as himself, or upon any thing else but God<sup>487</sup>.

Il vero cristiano non cerca la propria gloria ma quella di Colui che lo ha mandato: e nel vivere la vita di Dio, nell'essere nascosto in Dio con Cristo, "in a sober sense he becomes deified<sup>488</sup>". Questa deificazione non è "transacted merely upon the stage of fancy by arrogance and presumption" ma è operata dai più elevati poteri dell'anima "by a living and quickening spirit of true religion there uniting God and the soul together in the unity of affections, will, and end<sup>489</sup>". Questo implica che non è concentrando tutte le proprie azioni verso un'immagine della mente, che si designa arbitrariamente come gloria di Dio, che lo si glorifica: "it is not the thinking of God's glory that is glorifying of him<sup>490</sup>". Invece, glorificare Dio significa ricevere l'impronta della sua gloria, divenire il tabernacolo dove la divina *Shechinah* riposa: We best glorify him when we grow most like him<sup>491</sup>. Infatti, l'amore di Dio in Smith, con il *Simposio* platonico e tutta la innumerevole tradizione cristiana che lo ha seguito, è detto sorgere "not out of indigency, as created love does, but out of fulness and redundancy<sup>492</sup>". Dio, non potendo nulla aggiungere a se stesso, ama comunicando la sua gloria come fontana sovrabbondante. Quando l'anima, ammirando l'infinita bontà e amabilità della divinità, guarda in basso la perfezione creata, commista d'oscurità, è rapita da amore e ammirazione e s'adopera verso la più grande somiglianza di Dio, conversando con lui, allora si può dire che lo glorifica.

---

<sup>487</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 356.

<sup>488</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 356. Wesley conserva qui il problematico termine.

<sup>489</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 356.

<sup>490</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 357.

<sup>491</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 357.

<sup>492</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 358.

A questo punto, Smith ammonisce contro il rischio di una logica troppo sottile che distingue fra la gloria di Dio e la propria salvezza: non è possibile cercare la propria salvezza più che la gloria di Dio, che trionfa al suo massimo nella salvezza delle anime. In verità, la salvezza non è altro che vera partecipazione alla divina natura:

Heaven is not a thing without us, nor is happiness any thing distinct from a true conjunction of the mind with God in a secret feeling of his goodness and reciprocation of affection to him, wherein the Divine glory most unfolds itself. And there is nothing that a soul, touched with any serious sense of God, can more earnestly thirst after or seek with more strength of affection than this<sup>493</sup>.

La quarta proprietà della vera religione, strettamente connessa alla seconda, è che genera compostezza e serenità di mente, proveniente dall'unità e dalla pace dell'animo dell'uomo buono, "a city compacted together"<sup>494</sup>. La grazia man mano riduce tutte le facoltà dell'anima ad una perfetta soggezione e subordinazione a sé. La congiunzione dell'anima a Dio è un nucleo di unità primitiva che è fonte di pace e riposo. La vita dell'uomo perverso è centrifuga, sempre distratta da molteplici oggetti e obiettivi, mentre la vita dell'uomo buono è sotto il dolce comando di una suprema bontà e di un fine ultimo<sup>495</sup>. La pace posseduta dall'animo religioso è una pace ineffabile e superiore a qualsiasi capacità di comprensione; questa pace non è però imbronciato stoicismo o melancolia opprimente, non è tirannia esercitata sulle affezioni, ma "a vigorous and masculine delight, and such as advanceth and ennobles the soul"<sup>496</sup>. Vera religione non è "a toilsome drudgery about some external performances; nor it is only the spending of ourselves in such attendances upon God and services to

---

<sup>493</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 359.

<sup>494</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 360.

<sup>495</sup> Qui Wesley elimina il riferimento pitagorico via Clemente d'Alessandria: "it was a good Maxim of Pythagoras quoted by Clemens Alexandrinus Δεῖ καὶ τὸν ἄνθρωπον ἕνα γενέσθαι Oportet etiam hominem unum fieri" (cf. *Select Discourses*, cit., p. 414; *Stromata*, IV, 23).

<sup>496</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 363.

him as are accommodated to this life<sup>497</sup>"; no, c'è qualcosa nella vera religione che conduce alle porte del paradiso, che

sometimes carries up the soul into a mount of transfiguration, or to the top of Pisgah, where it may take a prospect of the promised land; and gives it a map of its future inheritance. It gives it some anticipations of blessedness, some foretastes of those joys, those rivers of pleasure which run at God's right hand for evermore<sup>498</sup>.

In termini straordinariamente simili allo Ps. Macario, Smith descrive le operazioni dello Spirito nell'anima come trasfigurazione e promessa visibile della futura eredità, in un anticipo di paradiso possibile adesso.

Eppure, nonostante questo anticipo, Dio ha creato, nella sua liberalità, l'uomo con "a spring of restless motion", che lo forza fuori da se stesso, che lo spinge avanti e indietro finché non raggiunge una bontà solida e autosufficiente. C'è un appetito insaziabile nell'uomo; il suo animo è abitato da "two principal faculties which, like the two daughters of the horse-leach, are always crying, "Give, give<sup>499</sup>" (*Pro* 30, 15). Questa natura dell'uomo, continua Smith, spiega perché l'idea degli Stoici, che pensavano che l'ottenimento del vero riposo fosse confinare l'anima in se stessa, sia così erronea. Un'anima confinata nella sua ristretta cella è privata della gloria che splende attorno ad essa, e rimane, in virtù della propria natura vagabonda e irrequieta, in uno stato di perpetuo scontento.

La quinta proprietà o effetto della vera religione è l'umile e dolce familiarità con Dio, che aumenta in proporzione all'ascesa dell'anima. Man mano che procede l'ascesa, l'anima si trova in "a bright clear region, above cloud and tempests<sup>500</sup>": ciò che scopre in questo ciel sereno è che la suprema maestà divina non possiede alcuna terribilità; è il demonio che si diletta ad essere servito con timore e sgomento. Sono queste le note

---

<sup>497</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 364.

<sup>498</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 364.

<sup>499</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 365.

<sup>500</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 369.

più chiaramente anti-calviniste del sermone, e, conseguentemente, seppur nei toni molto concilianti del sermone, si attacca la dottrina dell'*assurance*.

Sebbene sia impresa degna del cristiano arrivare a tale assicurazione della propria salvezza, Smith afferma, sarebbe forse meglio moderare la propria curiosità di sbirciare nei piani divini. Se la creatura potesse sentire una voce dal cielo, o vedere una visione dell'Onnipotente... ma è più desiderabile, forse, continua Smith, trovare una

revelation of all from within, arising from the centre of a man's own soul, in the real and internal impressions of a God-like nature upon his own spirit; and thus to find the foundation and beginning of heaven and happiness within himself: it were more desirable to see the crucifying of our own will, the mortifying of the mere animal life, and to see a Divine life rising up in the room of it, as a sure pledge of immortality and happiness, the very essence of which consists in a perfect conformity and cheerful compliance of all the powers of our souls with the will of God<sup>501</sup>.

In sostanza, la vera assicurazione è somiglianza, santificazione, partecipazione della natura divina. Colui che vede il sole di giustizia sorgere dalla sua anima non ha bisogno di scrutare i segreti divini, perché vede la transazione della propria salvezza nell'intimo scenario del suo animo. Riflettendo su se stesso, potrebbe vedere "a Heaven opened from within, and a Throne set up in his Soul, and an Almighty Saviour sitting upon it, and reigning within him<sup>502</sup>". Tuttavia, l'abbandono del proprio volere a Dio non implica – e qui ancora risuona la polemica – il "venturous and rugged conceit" di ritenere che un uomo dovrebbe essere contento della propria dannazione se ciò piacesse a Dio: questo è impossibile perché è contrario alla natura dell'uomo, che è infinitamente assetato della vera partecipazione alla natura divina. Per Smith, il dinamismo del desiderio creaturale non può permettere una tale mortifera stasi, contraria al fine ultimo che è bontà razionale d'amore.

Abbiamo già visto il sesto effetto della vera religione, la spiritualizzazione del materiale. Il settimo e ultimo effetto della vera religione è che essa porta al "debito

---

<sup>501</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 370.

<sup>502</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 371.

rispetto e osservanza della Divina Provvidenza, e abilita a servire il volere di Dio". Servire il volere di Dio è in fondo servire se stessi, sapendo di non essere niente senza Dio o contro di lui. Dunque, il modo migliore "for a man to enjoy himself" è mantenere un'universale e gioiosa ottemperanza al divino volere.

Dopo avere descritto la natura, l'origine e gli effetti della vera religione, Smith arriva nel paragrafo X del sermone al cuore del discorso, nel categorizzare l'eccellenza della religione "in regard of its Progress<sup>503</sup>". La natura progressiva della religione consiste nel suo "perpetually carrying on that Mind in which it is once seated toward Perfection<sup>504</sup>". Come Cristo, che essendo nel corpo cresceva in età e sapienza, così, dice Smith, "the New Testament does more than once distinguish of Christ in his several ages and degrees of growth in the souls of all true Christians<sup>505</sup>". Quando "c'è lo spirito della vera religione, c'è la forza stessa del paradiso che vivifica coloro che ne sono informati nei loro moti verso il cielo<sup>506</sup>". Come è appropriato a un passaggio profondamente impregnato della mistica erotica origeniana<sup>507</sup>, il desiderio proprio del buon cristiano è assimilato all'ardente desiderio delle nozze; non è speculazione, ma reale possesso, anche in questa vita. Una meschina visione del paradiso lo fa pensare come qualcosa al di là da venire, ma quando viene la "true assurance" – il termine è qui recuperato e restituito al suo giusto senso – "heaven itself will appear upon our souls, like a morning light, chasing away all our dark and gloomy doubtings before it<sup>508</sup>". La vera certezza della propria salvezza è quindi come il seme piantato nel campo, è il germoglio e la fioritura della felicità nell'animo; è un "inward sense and feeling of the true life, spirit, sweetness, and beauty of grace, powerfully expressing its own energy within us<sup>509</sup>". In breve, la vera religione, nel suo progresso, trasforma le menti

---

<sup>503</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 378.

<sup>504</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 379.

<sup>505</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 379.

<sup>506</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, pp. 379-380.

<sup>507</sup> Mi riferisco in particolare a quella espressa nelle sue *Omèlie* e nel *Commentario al Cantico dei Cantici*.

<sup>508</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 380.

<sup>509</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 381.



in cui regna di gloria in gloria, è il seme di Dio nelle anime umane, e la bocca dell'inferno non potrà trionfare su tale sicura condizione.

E infine, nel paragrafo XI, Smith tocca l'eccellenza della religione a riguardo del suo fine, la perfetta beatitudine. Tale fine è connesso alla natura spirituale dell'uomo: "a Spirit is too full of activity and energy, is too quick and potent a thing to enjoy a full and complete Happiness in a mere Cessation; this were to make Happiness an heavy Spiritless thing<sup>510</sup>". Con le parole del "filosofo" (Simplicio), "there is infinite power and strength in Divine joy, pleasure and happiness commensurate to that almighty being and goodness which is the eternal source of it<sup>511</sup>". Come Dio si comunica in diversi gradi alla creatura, ci potrebbero essere "as many degrees of perfection, as there are conditions of creatures"; la vera santità avanza più e più in alto, fino a una "nearer conjunction with God". La vera religione porta le anime degli uomini buoni al cielo: questa è la grande "restoration of souls" – Smith utilizza il greco ἀποκατάσις, in Wesley evitato per lasciare solo la traduzione inglese – la vera religione, la vera partecipazione a Dio e alla sua santità. E così

sin and hell are so twined together, that if the power of sin be once dissolved, the bonds of death and hell will also fall asunder... Religion delivers us from hell by instating us in a possession of true life and bliss. Hell is rather a nature than a place: and heaven cannot be so truly defined by any thing without us, as by something that is within us.

Il portato propriamente apocatastatico, in senso origeniano, di questo passaggio, che porta l'uomo nel cielo e il cielo nell'uomo, è evidente. L'esortazione finale di Smith chiude in tono il sermone, con un ultimo spunto dinamico: "up then, and be doing, and the Lord will be with us<sup>512</sup>". L'invito è a mettersi in cammino, nell'eccellenza e amabilità della *practical religion*.

---

<sup>510</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 383.

<sup>511</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 383.

<sup>512</sup> *The Excellency and Nobleness of True Religion*, p. 386.

*Note finali: per una teologia progressiva in John Wesley*

Si è qui tentati di concludere dicendo, come fece John Wesley in introduzione alla propria selezione di opere di John Smith, che queste pagine, sebbene indubbiamente “difficili” – ovvero profondamente greco-orientali, platonizzanti, restie ad essere conciliate all’immagine del predicatore dell’*awakening*, che arringa le folle superstiziose sui prati – parlano da sole. Ed infatti, come s’è cercato di mostrare nel primo capitolo, la loro stessa inclusione è argomento sufficiente e probante. Tuttavia, si può cercare di procedere oltre e segnalare, al di là delle indubie diversità – si ricordi ancora l’anti-innatismo wesleyano, sicuro segno di differenziazione rispetto a quanto qui proposto – dei segni di consonanza, che vadano oltre quanto proposto dalla critica per quanto riguarda lo Ps. Macario e che segnalino la tendenziale consonanza con i *Cambridge Platonists*, che, dopo questa veloce incursione, possiamo a buon motivo concordare nel chiamare *Cambridge Origenists*. Si procederà dunque brevemente per nuclei concettuali, emersi nelle pagine precedenti.

La centralità del tema dell’immagine in Wesley è strettamente legata alla rigenerazione e alla nuova nascita. Infatti, definizione della *New Birth* in Wesley è essenzialmente quella di “being inwardly changed by the Almighty operation of the Spirit of God, changed from sin to holiness, renewed in the image of him who created us<sup>513</sup>”. Nel sermone *The General Deliverance* (1781), si descrive la condizione dell’uomo in paradiso, che

was made in the image of God. "But "God is a Spirit:" So therefore was man. (Only that spirit, being designed to dwell on earth, was lodged in an earthly tabernacle.)As such, he had an innate principle of self-motion. ... He was, after the likeness of his Creator, endued with understanding; a capacity of apprehending whatever objects were brought before it, and of judging concerning them. He was endued with a will, exerting itself in various affections and passions: And, lastly, with liberty, or freedom of choice; without which all the rest would have been in vain, and he would have been no more capable of serving his Creator than a piece of earth or marble; he would

---

<sup>513</sup> J. Wesley, *The Doctrine of Original Sin*, in *Doctrinal and Controversial Treatises I*, cit., p. 298.

have been as incapable of vice or virtue, as any part of the inanimate creation. In these, in the power of self-motion, understanding, will, and liberty, the natural image of God consisted<sup>514</sup>.

*Self-motion, understanding, will, liberty*: queste le caratteristiche dell'immagine. Con la caduta, Adamo ed Eva subiscono la perdita dell'immagine, e cadono in quella che, in accordo con la tradizione protestante che l'ha generato, Wesley chiama *total depravity*. Ma a questa *total depravity* risponde la prescienza divina, che, nella *felix culpa* di Adamo, vede la possibilità di salvare l'umanità in Cristo, e portare l'umanità a un destino più felice e santo di quello di Adamo stesso: per i meriti della redenzione di Cristo, ogni colpa ereditata da Adamo è cancellata alla nascita, nella grazia preveniente del Padre<sup>515</sup>.

Nonostante la cancellazione della colpa ereditaria, l'umanità si trova in uno stato di profondo malessere, della quale, come molti autori hanno notato<sup>516</sup>, Wesley sottolinea il carattere di malattia, bisognosa di un medico. Nonostante le aperture di grazia provocate dalla *preventing grace*, i sensi spirituali sono morti, e gli uomini hanno bisogno di un *awakening*, un risveglio. Di questo risveglio, man mano che si allontanavano gli anni di Aldersgate, Wesley sottolineò sempre meno il carattere di drammatica impotenza, e la conseguente necessità di una predicazione violenta e costruita sulla paura della dannazione, quale pure egli stesso aveva operato. Il risveglio è semplicemente la scoperta del proprio bisogno spirituale, operata dallo Spirito, che produce pentimento. Al pentimento segue il perdono: è questa la definizione più semplice e in fondo spiazzante che Wesley dà della giustificazione, così come si trova nel suo *Dictionary*<sup>517</sup>. Abbiamo già notato quanto sia esplicita in Wesley la presa di distanza dalla giustificazione luterana. La giustificazione è invece declinata come abilitazione alla partecipazione alla vita divina<sup>518</sup>, nel recupero dell'immagine. Alla

---

<sup>514</sup> J. Wesley, *The General Deliverance*, in *Sermons II*, pp. 436-450.

<sup>515</sup> J. Wesley, *God's Love To Fallen Man* (1782), in *Sermons II*, pp. 422-435. Cf. Maddox, *Responsible Grace*, cit., p. 75.

<sup>516</sup> Cf. H. Lindström, *Wesley and Sanctification: A Study in the Doctrine of Salvation*, Wilmore, Asbury, Asbury Press, 1946, p. 41; Maddox, *Responsible Grace*, cit., p. 174.

<sup>517</sup> Wesley, *The Complete English Dictionary*, cit.

<sup>518</sup> Cf. Outler, *The Place of Wesley in the Western Tradition*, cit., p. 81.

giustificazione, si attua una nuova nascita, si genera una nuova creatura. La nuova nascita è per Wesley solo l'inizio di un processo di rigenerazione: nelle parole di Maddox,

the New Birth is only the gate or beginning to sanctification proper. So which of these – New Birth or sanctification – should most properly be identified as “regeneration”? Wesley was convinced that *both* should be, as increasing *degrees* of a larger reality<sup>519</sup>.

La *New Birth*, preceduta dall'universale *preventing grace*, porta d'ingresso al cammino della santificazione, assomiglia veramente ormai ben poco alla giustificazione per fede luterana: e Maddox nota come accuse di questo genere, frequentemente rivolte anche in vita a Wesley, trovassero prima un veemente diniego, e poi, come del resto abbiamo già visto, una più o meno implicita acquiescenza.

Con la rinascita si apre dunque un cancello. La strada del cristiano, il suo progresso, è anzitutto, ancora, fatto di abnegazione, diniego di sé, pentimento. Con l'affermazione della necessità di un pentimento costante si viene ad un punto delicato, già accennato in rapporto ai moravi: dopo Aldersgate, Wesley proclamò l'assenza, nel vero cristiano, sia di peccati abituali e volontari, sia di desideri peccaminosi, ammettendo, al massimo, infermità involontarie. Di fronte alle critiche e ai propri personali dubbi, Wesley ridusse la portata dell'affermazione dichiarando che pensieri e affezioni cattive sarebbero rimasti nelle vite dei credenti, fino alla crisi perfezionista degli anni '60 del secolo, nella quale Wesley dichiarò anti-scritturistico dichiarare che le affezioni e inclinazioni cattive dell'anima potessero essere sradicate del tutto<sup>520</sup>. Nel 1765, a commentare questa dottrina, Wesley chiama lo stesso Ps. Macario:

How exactly did Macarius, fourteen hundred years ago, describe the present experience of the children of God? "The unskillful," or unexperienced, "when grace operates, presently imagine they have no more sin. Whereas they that have discretion cannot deny, that even we who have the grace of God may be molested again. For we have often had instances of some among the brethren, who have experienced such grace as to affirm that they had no sin in them; and yet, after all, when

---

<sup>519</sup> Maddox, *Responsible Grace*, cit., p. 159.

<sup>520</sup> Cf. J. Wesley, *On Sin in Believers*, (1763), in *Sermons I*, pp. 314-334.

they thought themselves entirely freed from it, the corruption that lurked within was stirred up anew, and they were well-nigh burned up<sup>521</sup>.

Wesley indica ammirato la precisione della descrizione morale di Macario direttore di anime, e invita a comprendere in questi termini la propria dottrina. In realtà, Macario era servito probabilmente come modello anche del lessico che parla di uno sradicamento del peccato interiore<sup>522</sup>. L'ambiguità fra questa vittoria e sradicamento e la permanenza di affezioni peccaminose è, come si è visto, presente anche nel modello, e comprensibile solo nei termini di un *già e non ancora*: di un progresso.

Al fratello Charles, più orientate verso una conflagrazione unitaria di giustificazione e santificazione, John scrisse così: "press the instantaneous blessing. Then I shall have more time for my peculiar calling, enforcing the gradual work<sup>523</sup>". John percepì sempre più, col passare degli anni, la predicazione di questo cammino graduale come la propria particolare chiamata, che salvava l'intero suo cammino spirituale, dall'ascesi dell'*Holy Club* alle società metodiste. Così, Wesley potrà continuamente predicare ai propri fedeli *On Working Out Our Own Salvation*<sup>524</sup>, la necessità della crescita graduale, di assecondare la "variability in the operations of the Holy Spirit on human souls<sup>525</sup>", a volte dolce, a volte impetuosa come torrente in piena, lavorando in sinergistica armonia. Fine e strumento del cammino è l'amore. In uno dei suoi sermoni più belli<sup>526</sup>, Wesley parla dello *zeal*, l'amore al suo più alto grado, l'amore fervido, che siede nel fedele come in un trono, eretto nell'intimo dell'anima, e in corteggio siedono le *holy tempers*: pazienza, gentilezza, mitezza, bontà, temperanza, in una parola, tutto ciò che è compreso nella mente di Cristo; in un circolo più esterno

---

<sup>521</sup> J. Wesley, *Sermon 43, The Scripture Way of Salvation*, in *Sermons II*, cit., pp. 153-169, p. 159. Cf. om. IX (17) della raccolta della *Christian Library*.

<sup>522</sup> Maddox, *Responsible Grace*, cit., p. 188; il termine usato da Wesley è proprio quello di "rooting out", come nella pseudomacariana XIV (26).

<sup>523</sup> J. Wesley, Letter to Charles Wesley, 27 June 1766, in *Letters*, V, p. 16.

<sup>524</sup> J. Wesley, *Sermon 85, On Working Out Our Own Salvation* (1785), vol. 3, pp. 199-209.

<sup>525</sup> J. Wesley, Letter to Mary Cooke, 30 October 1785, in *Letters*, VII, p. 298.

<sup>526</sup> J. Wesley, *Sermon 92, On Zeal* (1781), *Sermons III*, pp. 308-321.

siedono le opere di misericordia. *Holy tempers* e opere di misericordia insieme costituiscono i mezzi di grazia, e loro accanto ci sono le opere di pietà: tutti insieme, sono radunati nella chiesa. L'anima, dunque, è specchio e trono dell'amore di Cristo, piccola chiesa. Tutta una teologia mistica origeniana, che abbiamo delineato nella tematica ricorrente dell'intronizzazione, che ha segnato le pagine precedenti, è racchiusa in queste poche parole. La vera religione è *caritas*, questa è "the entire, connected system of Christianity", e questo comporta:

1. l'amore per la Chiesa universale, che significa combattere con Dio in preghiera e lavorare per allargare i suoi confini e rafforzare i fratelli

2. la necessità di uno zelo per i mezzi di grazia, ordinanze di Cristo, più che per la chiesa come istituzione ecclesiastica; e per le opere di pietà e misericordia, e per la propria salute spirituale, esercitata nelle *holy tempers*, più che tutto il resto.

Questo implica che lo zelo per cose indifferenti, gli *adiaphora*, non è vero amore cristiano. L'amore per le controversie non è vero zelo. Non lo è, infine, il fervore per le "opinioni". Queste parole latitudinarie, con la loro propensione verso un culto "logico" e razionale, sono riecheggiate nel *Farther Appeal to Men to Men of Reason and Religion* (1745), uno dei tanti manifesti del movimento metodista, che dichiara la purezza della religione (potremmo dire qui la "true Religion") consistere nell'amore di Dio e degli uomini. Questa religione non pone peso in nulla di circostanziale, estrinseco, superstizioso; si tiene strette le proprie opinioni ma non fa consistere in esse tutto il valore del cristianesimo: è *rational and pure from enthusiasm*. In una parola, è *sober, manly, rational, divine*.

Il sermone *On Zeal* si conclude con una vera e propria scala gerarchica dell'amore, in una progressione "proportioned to the degree of goodness which is in its object, then should it rise higher and higher according to the scale". Quindi è necessario essere zelanti per la chiesa, ancor più per le ordinanze di Dio, in misura ancora maggiore per le opere di misericordia, e infine per le *holy tempers*: "but most zealous of all, for that which is the sum and the perfection of religion, the love of God

and man". Amore, la regina di tutte le grazie, la più alta perfezione in terra o in cielo, la vera immagine del Dio invisibile. John Wesley, mistico rinnegato, alla fine trova nella sua penna tratti semplici e innamorati, dalla lunga tradizione.

## *Una postilla*

No *former times* since the Apostles left the earth, has been better than the present. None has been comparable to it in several respects. We are not born out of due time, but in the day of his power, -  
- a day of glorious salvation, wherein he is hastening to renew the whole race of mankind in  
righteousness and true holiness<sup>527</sup>.

Nel giugno 1787 il più che ottantenne reverendo John Wesley predica a Dublino un energico sermone sui versetti dell'Ecclésiaste (Qo 7, 10): *say not thou, What is the cause that the former days were better than these? For thou dost not inquire wisely concerning this*<sup>528</sup>. Tema del sermone wesleyano è proprio il vigoroso diniego della premessa biblica. Con abile escamotage retorico, Wesley ammette invece la veridicità della seconda parte del versetto – non è saggio indagare in proposito – perché, in realtà, l'idea che “we now live in the dregs of time<sup>529</sup>”, la feccia dei tempi, è solo “a general supposition”, “the common cry from generation to generation”, che una “cool and impartial consideration<sup>530</sup>” rivelerà fallace. Anzi, un'attenta analisi, ammonisce Wesley, mostrerà che “the former days were not better than these; yea, on the contrary, that these are, in many respects, beyond comparison better than them<sup>531</sup>”. Una prospettiva storica-universalistica e persino fisiologica opera nel sermone, che dalla dimostrazione, tramite reperti archeologici, che l'essere umano nei secoli è cresciuto in altezza, passa a indicare il culto animale praticato in Egitto come arretratezza e dimostrazione di uno sviluppo del genere umano in “natural understanding, learning, acquired knowledge<sup>532</sup>” rispetto a quelle pratiche. Infine, per quel che riguarda “virtue” e

---

<sup>527</sup> John Wesley, *Sermon 102, Of Former Times* (1787) in *Sermons III*, cit., pp. 440-453, p. 453.

<sup>528</sup> Wesley, *Of Former Times*, cit., p. 442.

<sup>529</sup> *Ibid.*

<sup>530</sup> Wesley, *Of Former Times*, cit., 447.

<sup>531</sup> *Ibid.*

<sup>532</sup> Wesley, *Of Former Times*, p. 446.



“religion”, ovvero “the love of God and man, filling the heart and governing the life<sup>533</sup>”, Wesley si domanda, “which of the former times were better than these with regard to this, to the religion experienced and practised by Archbishop Fénelon in France, Bishop Ken in England, and Bishop Bedell in Ireland?<sup>534</sup>”. Se è possibile parlare di una “golden age”, essa è da riservare a un arco temporale limitatissimo: “the days immediately succeeding the pouring out of the Holy Ghost on the day of Pentecost<sup>535</sup>”. Ma, eccettuati questi giorni felici, lo sguardo del predicatore trova ben pochi esempi di migliori virtù o eccelse opinioni religiose. E se l’età della Riforma ha visto “a considerable reformation of religious opinions ... and modes of worship, which were much changed for the better<sup>536</sup>”, lo stesso Lutero lamentò i costumi dei suoi seguaci, e certo l’esorbitante numero di martiri dei conflitti religiosi non può non essere posto sulla bilancia della storia. Contro ogni esaltazione dell’età costantiniana, Wesley proclama la totale negatività della conversione imperiale, più dannosa alla chiesa di dieci persecuzioni messe assieme<sup>537</sup>. E se tale condivisione del paradigma della “Constantinian fall of the Church”, di remota origine agostiniana, perveniva a Wesley dalle letture pietiste, concordi in tale storiografia<sup>538</sup>, certo il “mito delle origini<sup>539</sup>” protestante, di ampia diffusione, aveva visto nei tre secoli prima di Costantino un periodo molto migliore di ogni altro che lo seguì: “this has been almost universally believed<sup>540</sup>”, chiosa Wesley. Ma forse non sono gli apostoli Paolo e Giovanni, o san Cipriano, a testimoniarcì abominii nelle loro chiese?

---

<sup>533</sup> Wesley, *Of Former Times*, p. 448.

<sup>534</sup> *Ibid.*

<sup>535</sup> *Ibid.*

<sup>536</sup> Wesley, *Of Former Times*, p. 449.

<sup>537</sup> Wesley, *Of Former Times*, p. 450.

<sup>538</sup> Cf. ad es. T. Buchan, *John Wesley and the Constantinian Fall of the Church: Historiographical Indications of Pietist Influence*, in *The Pietist Impulse in Christianity* eds. C. T. Collins Winn – C. Gehrz, Eugene, Pickwick Publications, 2011, pp. 146-160.

<sup>539</sup>

<sup>540</sup> Wesley, *Of Former Times*, p. 450.

No, tira le somme Wesley, sarebbe ingratitudine verso Dio negare il progresso della religione nei secoli: e se tale nome vuol dire amore per il prossimo, l'età che egli vive è certo la migliore dai tempi degli apostoli, testimoniando la quasi totale scomparsa delle persecuzioni, la tolleranza (*forbearance*) fra i cristiani delle varie denominazioni, la clemenza dei governanti rispetto ai governati<sup>541</sup>. Wesley non teme neanche l'insidiosa obiezione che riporta a "the fruit of the general infidelity, the Deism<sup>542</sup>" tali risultati: l'azione provvidenziale dello Spirito ha permesso tale beneficio, in una vera e propria eterogenesi dei fini, che prepara la strada al revival della *real Christianity*, favorita dalla compiacenza di un governo religiosamente indifferente, come avviene in Nord America.

Il progresso odierno dello spirito, conclude Wesley, è massimamente evidente nel proliferare mai visto dell'azione caritativa pubblica, che tocca il suo zenith nella città di Londra. E infine, da quella stessa città "a seed of mustard" è stato seminato, ha portato frutto e ha attraversato l'oceano: l'ondata del movimento metodista è dichiarata, a chiare lettere, un evento mai visto "since the time that st. John went to Abraham's bosom<sup>543</sup>".

Una marcia inesorabile di progresso dello Spirito verso tempi migliori: questa ottimistica fiducia della teologia wesleyana nell'essere umano *awakened* dallo Spirito conclude bene quest'incursione, del tutto parziale, nella teologia progressiva di John Wesley. Lo stesso metodo operante nella *Library* muove gli esempi del sermone: la menzione, di tre illustri vescovi, il cattolico Fénelon (1651-1715) e i due esponenti della *Church of England*, William Bedell (1571-1642) e Thomas Ken (1637-1711), tutti e tre inclusi nella *Library*; nella retorica wesleyana i tre vescovi sono, come abbiamo visto, testimonianza vivente dello splendore della 'practised religion' dei tempi contemporanei (o appena trascorsi).

---

<sup>541</sup> Wesley, *Of Former Times*, p. 451.

<sup>542</sup> *Ibid.*

<sup>543</sup> Wesley, *Of Former Times*, p. 453.

L'introduzione al sermone 102 nella *Bicentennial Edition of the Works*, curata da Albert C. Outler, descrive questo testo come un *sample* della "theology of culture"<sup>544</sup> wesleyana, in dialogo con l'emergente "idea of progress", che agitava la società a lui contemporanea, divenendo "a general conversation piece"<sup>545</sup>. Outler ricorda come Wesley conoscesse il testo di George Hakewill, *Apologie or Declaration of the Power and Providence of God in the Government of the World* (1627), *Plus Ultra, or the Progress and Advancement of Knowledge since the Days of Aristotle* (1668) di Joseph Glanvill e probabilmente anche i testi di Bernard Le Bovier de Fontanelle, tradotti in inglese agli inizi del secolo e ampiamente dibattuti. Per Outler dunque, lo scopo di Wesley sarebbe stato chiarire la necessità «to connect two points not always held together by the apostles of progress: (1) the actuality of "progress" and (2) the radical dependence of all so-called 'progress' upon the design and scope of God's providence<sup>546</sup>». Quindi, Outler conclude, "here, then, is a secular idea embraced and transformed by an evangelical theologian. It is one of the earlier essays in this vein that one can point to<sup>547</sup>". Dunque, la particolare tonalità del sermone è ricondotta da Outler ad un dispositivo estraneo – secolare appunto: "the secular dream of progress" – con cui il teologo Wesley, attento a problemi culturali, dialoga. Ciò che finora si è detto mostra come in realtà in Wesley tale accento progressivo sia invece intrinseco alla visione teologica di base, al di là delle maturazioni e oscillazioni.

La mia indagine non punta certo al problema, che si lascia ai teorici della secolarizzazione, della veridicità di ricostruzioni che si possono riassumere nella stringente espressione di Karl Löwith: "le interpretazioni della storia in termini di progresso e di decadenza, da Voltaire e Rousseau fino a Marx e a Sorel, sono il tardo ma ancor valido prodotto della teoria biblica della salvezza e della perdizione ... [una] interpretazione escatologica del divenire in riferimento a un giudizio e a una

---

<sup>544</sup> A. C. Outler, *An Introductory Comment*, in *Works*, 3, p. 440.

<sup>545</sup> Outler, *An Introductory Comment*, in *Works*, 3, p. 441.

<sup>546</sup> *Ibid.*

<sup>547</sup> *Ibid.*

redenzione finale<sup>548</sup>". Tali genealogie del concetto di progresso, contestate brillantemente da Hans Blumenberg ne *La legittimità dell'età moderna*, non sono state l'oggetto del presente studio, che è rimasto saldamente entro i confini del teologico. Tuttavia, mi sembra importante rilevare la posta in gioco d'una settecentesca teologia del progresso, che si ponga l'ambizione di parlare a nome di una *real, reasonable Christianity* vivente e operante in diverse tradizioni religiose, spogliata d'ogni divisivo orpello teologico in favore di '*charity and mutual forbearance*', possibile perché innestata in un'antropologia e una soteriologia sinergistiche. Se il teologo Wesley, alfiere di una religione ragionevole e 'eudaimonistica', può guardare con condiscendenza agli sforzi deistici di costruire una società illuminata e pacifica, governata amabilmente, nella divisione fra stato e chiesa, e vissuta nella tolleranza della diversità religiosa, è perché li riassorbe in un piano provvidenziale, progressivo, che chiede la piena, attiva, gioiosa partecipazione del cristiano, che si serve anche di strumenti inconsapevoli, che opera per vie remote ma discernibili all'occhio profetico, che, infine, ha il suo stendardo nel seme metodista volto alla conquista delle terre al di qua e al di là dell'oceano.

Il sermone 102 colpisce il lettore per la coesistenza di due fattori: l'insistenza latitudinaria sulla manifestazione della religione come carità universale, i cui accenti deistici vengono paradossalmente accettati, e la forza evangelica di un'azione personale dello Spirito che muove il progresso della storia. Nell'intera opera e vicenda umana di Wesley il contrasto fra la 'latitudinaria' *reasonableness* della religione dell'amore e una fede nella continua, apocalittica presenza dello Spirito, che non manca di suscitare miracoli, turbò e confuse critici e simpatizzanti. In questa ambiguità sta forse il fascino e l'attrattiva del movimento metodista per i suoi contemporanei e al contempo la sua vulnerabilità.

---

<sup>548</sup> K. Löwith, *Significato e fine della storia*, tr. P. Rossi, Milano, Il saggiatore, 2015, (ed. or. *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago, 1949), pp. 82-83.

## CONCLUSIONI

Parafrasando il poeta, si può concludere ora con ciò che *non* sappiamo, anche alla fine di questo percorso: ciò che questa tesi *non* è stata dirà forse qualcosa delle sue acquisizioni.

Questo lavoro infatti anzitutto *non* è una teorizzazione della categoria di progresso in John Wesley, men che meno nel metodismo, tema enorme e di complessa decifrazione. E tuttavia mi sembra che l'analisi dei suoi incontri e delle sue letture debba far riflettere sul valore teologico del dato esperienziale, spesso sottolineato, del metodismo come religione giovane, in fermento, *mobile, inquieta, fluida*<sup>549</sup>. La categoria teologica di progresso è alla radice dell'arminianesimo di John Wesley, del suo *ragionevole entusiasmo*, della continua esortazione alla "santificazione graduale", nel riconoscimento della continua – ergo anche istantanea – operazione dello Spirito nell'individuo. La stessa insistenza wesleyana nel valore sacramentale della lettura implica una concezione del religioso e della fruizione dello Spirito come apprendimento e formazione razionale, ove nel razionale è compreso e abbracciato l'ampio spettro dell'affettivo.

Il rischio di questa presentazione è naturalmente la sopravvalutazione del lato "liberale" del fondatore di un movimento accusato dai contemporanei di oscurantismo, anti-illuminismo, fanatismo e molto più; in termini più propri, di dimenticare l'eredità genericamente "protestante" di Wesley e al contempo la sua appartenenza al movimento del *revival* intraoceanico. Il rischio, insomma, di declinare l'*awakening* solo come risveglio, affettivo e partecipe, della mente-immagine. A parziale correttivo agisce in questo senso il primo capitolo, che mostra quale tipo di

---

<sup>549</sup> Cf. J. Walsh, "Methodism" and the Origins of English-Speaking Evangelicalism, in *Evangelicalism. Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, British Isles, and Beyond, 1700-1990*, eds. M.A. Noll – D.W. Bebbington – G.A. Rawlyk, Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 19-37, p. 23.

protestantesimo Wesley riceva; ma un'indagine più generale sul tema di progresso in Wesley, ancora da farsi, non potrà esimersi da un confronto più serrato con questo problema, in particolare su due fronti: la religione della *Church of England*, quella *self-professed* via media dal profondo sentire arminiano, e le evoluzioni interne del metodismo, in particolare il decadimento e la progressiva dimenticanza della dottrina wesleyana della *Christian perfection*, già lamentati da Wesley in vita.

Se il presente studio, dunque, non è teologia del progresso in Wesley, *non* è neanche comparazione sistematica fra gli autori presentati. Se mi è permessa una nota del tutto oleografica, è interessante la lettura incrociata delle biografie degli autori qui studiati, in particolare Henry More e John Wesley, figure che non potrebbero essere più diverse per scelte di vita, statura intellettuale e filosofica e seguito. Il biografo di More, Richard Ward, nota come il filosofo stesso confessasse di avere *a Natural touch of Enthusiasm in his Complexion*, che però, ringraziando il cielo, era *governable* e *subduable*<sup>550</sup>. Grazie a questa particolare propensione affettiva e emozionale, continua Ward, More era in grado di capire, individuare e condannare i rischi dell'entusiasmo religioso, come aveva fatto nel *Enthusiasmus Triumphatus*. John Wesley, il predicatore di una religione del cuore che proiettava all'esterno un'immagine (e talvolta una realtà) di emozionale e irrazionale *entusiasmo*, era invece stato giudicato più volte dai suoi intimi freddo e non intimamente toccato dalle corde più vibranti della sua stessa predicazione; egli stesso, in diversi passaggi del diario, confessa la percezione di una distanza. Prendendo ancora una volta in prestito la formula di Henry Rack, al More *razionalista entusiastico* corrisponde il *ragionevole, progressista entusiasta* Wesley; e già Haywood aveva ricordato la somiglianza del carattere di More con quell'antico "entusiasta", il monaco Macario.

Più seriamente, questo lavoro mi sembra rispondere all'esigenza, segnalata più volte dalla storiografia wesleyana, di sostanziare e storicizzare quella vena "greco-

---

<sup>550</sup> R. Ward, *The Life of Henry More, Parts 1 and 2*, eds. S. Hutton – C. Courtney – M. Courtney – R. Crocker – A. Rupert Hall, Dordrecht, Kluwer, 2000, p. 36.

orientale” della teologia di John Wesley, letta con Wesley e nella sua officina editoriale. Questa esigenza era stata segnalata già ai tempi di Alexander Knox (1757 – 1831), giovane amico di Wesley e simpatetico osservatore dall’esterno del metodismo nel suo sorgere, che aveva dichiarato:

I observe (in Wesley) a Christianity far more elevated and enlarged than even the worthy pietists appear to have had. I see the necessity of converting grace insisted on with as much zeal as ever was shown by St. Augustin himself; and in addition to this, a subsequent progress and perfection of holiness maintained and urged in the very spirit of St. Chrysostom. What is more gratifying, I find this (I should almost think) unprecedented union of the doctrines of grace, and holiness, manifesting its efficacy in a way equally unexampled ... He [Wesley] talks often and earnestly to be sure of justification as well as of sanctification or of regeneration: but his justification, though he did not clearly see it to be so, was a very different thing from the justification spoken of by Calvinists: theirs is a transaction done in heaven, from which the soul derives consolation by a kind of strong affiance or confidence; his justification, whether rightly or erroneously conceived by him, is much rather a transaction which takes place in the soul itself, a matter not of affiance but experience, identical with the first consciousness of that peace which passes all understanding<sup>551</sup>.

Una cristianità elevata e amplificata, che senta la necessità dell’opera della grazia – anche se in termini, aggiungiamo qui, molto diversi da quelli di Agostino – e che predichi il progresso e la perfezione di santità, e che intenda la giustificazione come “a transaction in the soul”. Al nome di Crisostomo, suggerito dallo Knox come modello, abbiamo affiancato i suoi predecessori nella scuola alessandrina, l’enigmatico monaco siriano imbevuto di quella cultura, e i suoi grandi diffusori e continuatori nella Cambridge di XVII secolo. Campo di prova, la *Christian Library*, riflesso forse adesso meno opaco di una teologia progressiva.

---

<sup>551</sup> A. Knox, *Remains*, vol. 3, London, Duncan and Malcolm, 1844, pp. 152-155. Cf. McCormick, *Theosis in Chrysostom and Wesley: An Eastern Paradigm of Faith and Love*, cit., p.p. 44-45.

## BIBLIOGRAFIA

*John Wesley e il metodismo*

### Fonti primarie

*A Christian Library: Consisting of Extracts from, and Abridgments of, the Choicest Pieces of Practical Divinity which have been published in the English Tongue in Fifty Volumes*, 50 vol. Bristol, Farley, 1749-1755.

*Explanatory Notes Upon the New Testament*, 2 vol., Bristol, Graham and Pine, 1760–62<sup>3</sup>.

*Explanatory Notes upon the Old Testament*, 3 vol., Bristol, Pine, 1765.

*The Complete English Dictionary Explaining Most of those Hard Words Which are Found in the Best English Writers*, London, Printed and sold at the New Chapel, 1790<sup>2</sup>.

Si citano le seguenti edizioni critiche e postume delle opere:

*A Christian Library, Consisting of Extracts from and Abridgements of the Choicest Pieces of Practical Divinity which have been published in the English Tongue*, ed. T. Jackson, 30 vol., London, T. Blanshard, 1819- 1827.

*The Works of Rev. John Wesley*, ed. T. Jackson, 14 vol., London, Wesleyan Methodist Book Room, 1829-1831. Ristampa Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1978.



*The Journal of Rev. John Wesley*, ed. N. Curnock, 8 vol., London, Epworth, 1909-1916.

*The Letters of the Rev. John Wesley*, ed. J. Telford, 8 vol., London, Epworth, 1931.

*The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, General Editors F. Baker – R. P. Heitzenrater, Nashville, Abingdon Press, 1976–.

Si sono consultate le seguenti opere bibliografiche:

R. Green, *The Works of John and Charles Wesley. A Bibliography*, London, Kelly, 1896.

K.J. Collins, *A Wesley Bibliography*, Wilmore, First Fruits Press, 2017<sup>6</sup>.

#### Fonti secondarie

Allison, Christopher, *The Methodist Edwards: John Wesley's Abridgement of the Selected Works of Jonathan Edwards*, in *Methodist History* 50/ 3 (2012) pp. 144-160.

Anderson, Neil D., *A Definitive Study of Evidence Concerning John Wesley's Appropriation of the Thought of Clement of Alexandria*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2004.

Annese, Andrea, *With open arms the world embrace». Motivi "ecumenici" in John Wesley: per un confronto con Erasmo da Rotterdam*, in *Ecumenismo e cattolicità delle Chiese. Il contributo del metodismo*, ed. A. Annese, Roma, Carocci, 2016, pp. 101-117.

Baker, Frank, *John Wesley and the Imitatio Christi*, in *London Quarterly & Holborn Review* 166 (1941) pp. 74-87.

--- *A Study of John Wesley's Readings*, in *London Quarterly & Holborn Review* 168 (1943) pp. 140- 45; 234-42.

--- *Wesley's Puritan Ancestry*, in *London Quarterly & Holborn Review* 187 (1962) pp. 180-86.

Bullen, Donald A., *A Man of One Book? John Wesley's Interpretation and Use of the Bible*, Waynesboro, Georgia, Paternoster Publishing, 2007.

Bundy, David, *Christian Virtue: John Wesley and the Alexandrian Tradition*, in *Wesleyan Theological Journal* 26/1 (1991) pp. 139-63.

Burrows, Roland, *John Wesley in Reformation Tradition: The Protestant and Puritan Nature of Methodism Rediscovered*, Stoke-on-Trent, Tentmaker Publications, 2008.

Campbell, Ted A., *John Wesley and Christian Antiquity: Religious Vision and Cultural Changes*, Nashville, Kingswood Books, 1991.

--- *The Religion of the Heart: A Study of European Religious Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Eugene, Wipf and Stock, 2000.

--- *John Wesley and Conyers Middleton on Divine Intervention in History*, in *Church History* 55 (1986) pp. 39-49.

-- *Wesley's Use of the Church Fathers*, in *Asbury Theological Journal* 50-52 (1995-1996) pp. 57-70.

--- *Wesleyan Quest for Ancient Roots: The 1980's*, in *Wesleyan Theological Journal* 32/1 (1997) pp. 5-16.

Cannon, William R., *The Theology of John Wesley, with Special Reference to the Doctrine of Justification*, Lanham, University Press of America, 1984.

Cell, George Croft, *The Rediscovery of John Wesley*, New York, Holt, 1935; Maryland, University Press of America, 1984.

Chapman, Daniel Pratt Morris, *High and Low? The Heritage of Anglican Latitudinarianism in the Thought of John Wesley*, in *Journal of Religious History, Literature and Culture*, vol. 5/1 (2019) pp. 83-99.

Christensen, Michael J., *Theosis and Sanctification: John Wesley's Reformation of a Patristic Doctrine*, in *Wesleyan Theological Journal* 31/ 2 (1996) pp. 71-94.

-- *John Wesley: Christian Perfection as Faith Filled with the Energy of Love*, in *Partakers of the Divine Nature*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.

Clapper, Gregory S., *John Wesley on Religious Affections: His Views on Experience and Emotion and their Role in the Christian Life and Theology*, Metuchen, Scarecrow Press, 1989.

--- *Orthokardia: The Practical Theology of John Wesley's Heart Religion*, in *Quarterly Review* 10 (1990) pp. 49-66.

--- *John Wesley's Abridgement of Isaac Watts' the Doctrine of the Passions Explained and Improved*, in *Wesleyan Theological Journal* 43 (2008) pp. 28-32.

Coffey, John, *Heart Religion: Evangelical Piety in England & Ireland, 1690-1850*, New York, Oxford University Press, 2016.

Collins, Kenneth J., *Wesley on Salvation: A Study in the Standard Sermons*. Grand Rapids, Asbury Press, 1989.

--- *The Influence of Early German Pietism on John Wesley [Arndt and Francke]*, in *The Covenant Quarterly* 48 (1990) pp. 23-42.

--- *Other Thoughts on Aldersgate: Has the Conversionist Paradigm Collapsed?*, in *Methodist History* 30/ 1 (1991) pp. 10-25.

--- *John Wesley's Critical Appropriation of Early German Pietism*, in *Wesleyan Theological Journal* 27 (1992) pp. 57-92.

--- *The Motif of Real Christianity in the Writings of John Wesley*, in *The Asbury Theological Journal* 49/1 (1994) pp. 49-62.

--- *The Scripture Way of Salvation: The Heart of John Wesley's Theology*, Nashville, Tennessee, Abingdon Press, 1997.

--- *A Real Christian: The Life of John Wesley*, Nashville, Abingdon Press, 1999.

--- *John Wesley: A Theological Journey*, Nashville, Abingdon Press, 2003.

--- *The Theology of John Wesley: Holy Love and the Shape of Grace*, Nashville, Abingdon Press, 2007.

Cunningham, Joseph W., *John Wesley's Pneumatology: Perceptible Inspiration*, Burlington, Ashgate, 2014.

Davies, Horton, *Worship and Theology in England. Vol. III: From Watts and Wesley to Maurice, 1690-1850*, Princeton, Princeton University Press, 1961.

Deschner, John, *Wesley's Christology: An Interpretation*, Dallas, Southern Methodist University Press, 1985.

Duffy, Eamon, *Wesley and the Counter-Reformation*, in *Revival and Religion Since 1700*, eds. Jane Garnett – Colin Matthew, London, Hambledon, 1993, pp. 1-19.

English, John C., *The Cambridge Platonists in Wesley's "Christian Library"*, in *Proceedings of the Wesley Historical Society*, vol. XXXVI (1968) pp. 161-168.

--- *The Path to Perfection in Pseudo-Macarius and John Wesley*, in *Pacifica* 11 (1998) pp. 54-62.

--- *References to St. Augustine In the Works of John Wesley*, in *The Asbury Theological Journal* 60 (2005), pp. 5-24.

Flew, R. Newton, *The Idea of Perfection in Christian Theology*, London, Oxford University Press, 1934.

Ganske, Karl Ludwig, *Religion of the Heart and Growth in Grace: John Wesley's Selection and Editing of Puritan Literature for a Christian Library*, Ph. D. thesis, Manchester, University of Manchester, 2009.

Hammond, Geordan, *John Wesley in America: Restoring Primitive Christianity*, New York, Oxford University Press, 2014.

Heitzenrater, Richard P. *The Elusive Mr. Wesley*, 2 vol., Nashville, Abingdon Press, 1984; 2003.

--- *Mirror and Memory: Reflections on Early Methodism*, Nashville, Kingswood Books, 1989.

--- *Wesley and the People Called Methodists*, Nashville, Abingdon Press, 1995; 2013.

Hempton, David Neil, *Methodism: Empire of the Spirit*, New Haven, Yale University Press, 2005.

Hildebrandt, Franz, *From Luther to Wesley*, London, Lutterworth, 1951.

Hindmarsh, D. Bruce, *John Newton and the English Evangelical Tradition: Between the Conversions of Wesley and Wilberforce*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2001.

--- *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern England*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

--- *The Spirit of Early Evangelicalism: True Religion in a Modern World*, New York, Oxford University Press, 2018.

Holgerson, Timothy W., *To the "Serious Reader": The Influence of John Wesley's A Christian Library on Methodism, 1752-1778*, Master of Arts Thesis, Kansas State University, 2011.

Kimbrough, S. T., Jr., ed., *Orthodox and Wesleyan Spirituality*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2002.

--- *Orthodox and Wesleyan Scriptural Understanding and Practice*. Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 2005.

Kimbrough Jr., S. T., – Peter Bouteneff, *Partakers of the Life Divine: Participation in the Divine Nature in the Writings of Charles Wesley*. Eugene, Cascade Books, 2016.

Lee, Hoo-Jung, *John Wesley and Early Eastern Spirituality*, in *Religious Pluralism and Korean Theology*, Seoul, Korean Institute of Theology Press, 1992.

--- *Experiencing the Spirit in Wesley and Macarius*, in *Rethinking Wesley's Theology for Contemporary Methodism*, ed. Randy Maddox, Nashville, Abingdon Press, 1998, pp. 197-212.

Lindström, Harald, *Wesley and Sanctification: A Study in the Doctrine of Salvation*, Wilmore, Asbury, Asbury Press, 1946 (ristampa dell'ed. or. Stockholm, Nya Bokförlags Aktiebolaget, 1946).

Lowery, Kevin Twain, *Salvaging Wesley's Agenda: A New Paradigm for Wesleyan Virtue Ethics*, Eugene, Pickwick Publications, 2008.

MacDonald, James A., *Wesley's Revision of the Shorter Catechism*, Edinburgh, Morton, 1906.

Maddox, Randy L., *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*, Nashville, Kingswood Books, 1994.

Maddox, Randy L., ed., *Aldersgate Reconsidered*, Nashville, Kingswood Books, 1990.

Maddox, Randy L., – Vickers Jason E., *The Cambridge Companion to John Wesley*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Matthews, Rex D., "With the Eyes of Faith': Spiritual Experience and the Knowledge of God in the Theology of John Wesley, in *Wesleyan Theology Today*, ed. Theodore Runyon, Nashville, Tennessee: Kingswood, 1985, pp. 406-15.

McGonigle, Herbert, *Sufficient Saving Grace: John Wesley's Evangelical Arminianism*, Carlisle, Paternoster Publishing, 2001.

Meeks, M. Douglas, ed., *The Future of the Methodist Theological Traditions*, Nashville, Abingdon Press, 1985.

Monk, Robert C., *John Wesley: His Puritan Heritage*, Nashville, Abingdon Press, 1966; 1999.

Newton, John A., *Methodism and the Puritans*, London, Dr. William's Library Trust, 1964.

--- *Susanna Wesley and the Puritan Tradition in Methodism*, London, Epworth Press, 1968.

Oden, Thomas C., *John Wesley's Scriptural Christianity: A Plain Exposition of His Teaching on Christian Doctrine*, Grand Rapids, Zondervan, 1994.

--- *John Wesley's Teachings: God and Providence*, Grand Rapids, Zondervan, 2012.

--- *John Wesley's Teachings: Christ and Salvation*, Grand Rapids, Zondervan, 2012.

--- *John Wesley's Teachings: Pastoral Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 2013.

--- *John Wesley's Teachings: Ethics and Society*, Grand Rapids, Zondervan, 2014.

Olson, Mark K., *John Wesley's Theology of Christian Perfection: Developments in Doctrine & Theological System*, Fenwick, Truth in Heart, 2007.

O'Malley, J. Steven, –Vickers Jason A., eds., *Methodist and Pietist: Retrieving the Evangelical United Brethren Tradition*, Nashville, Kingswood Books, 2011.

Orcibal, Jean, *The Theological Originality of John Wesley and Continental Spirituality*, in *A History of the Methodist Church in Great Britain*, vol. I., eds. R. E. Davies – E. G. Rupp, London, England: Epworth, 1965, pp. 83-111.

Outler, Albert C., *The Place of Wesley in Christian Tradition*, in *The Place of Wesley in Christian Tradition*, ed. Kenneth E. Rowe, Metuchen, NJ: Scarecrow, 1976, pp. 11-38.

--- *John Wesley as Theologian--Then and Now* in *The Wesleyan Theological Heritage: Essays of Albert C. Outler*, eds. Thomas C. Oden – Leicester R. Longden, Grand Rapids, Zondervan, 1991, pp. 55-74.

--- "A New Future for Wesley Studies: An Agenda for "Phase III", in *The Wesleyan Theological Heritage: Essays of Albert C. Outler*, eds. Thomas C. Oden – Leicester R. Longden, Grand Rapids, Zondervan, 1991, pp. 125- 144.

--- *The Wesleyan Quadrilateral in John Wesley*, in *The Wesleyan Theological Heritage: Essays of Albert C. Outler*, eds. Thomas C. Oden – Leicester R. Longden, Grand Rapids, Zondervan, 1991, pp. 21-38.

Pasquarello, Michael, *John Wesley: A Preaching Life*, Nashville, Abingdon Press, 2010.

Piette, Maximin, *John Wesley in the Evolution of Protestantism*, London, Sheed and Ward, 1938.

Rack, Henry D., *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the Rise of Methodism*, London, Epworth Press, 1989; 1993.

Rinaldi, Giancarlo,

Rivers, Isabel, *Reason, Grace, and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780. Vol. 1: Whichcote to Wesley*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

--- *Vanity Fair and the Celestial City: Dissenting, Methodist, and Evangelical Literary Culture in England 1720-1800*, Oxford University Press, Oxford University Press, 2018.

--- 'Strangers and Pilgrims': *Sources and Patterns of Methodist Narrative*, in *Augustan Worlds*, eds. J. C Hilson – M.M.B. Jones – J.R. Watson, Leicester, Leicester University Press; New York, Harper and Row, 1978, pp. 189-204.

--- *William Law and Religious Revival: The Reception of A Serious Call*, in *Huntington Library Quarterly* 71/4 (2008) pp. 633-649.

--- *John Wesley as Editor and Publisher*, in *The Cambridge Companion to John Wesley*, eds. R. L. Maddox – J. E. Vickers, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 144-159.

--- *Thomas Jackson (1783–1873), Book Collector, Editor, and Tutor*, in *Wesley and Methodist Studies* 6 (2014) pp. 63-88.



--- *The Pilgrim's Progress in the Evangelical Revival*, in *The Oxford Handbook of John Bunyan*, eds. M. Davies – W. R. Owens, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 537-554.

Rivers, Isabel, ed., *Books and their Readers in Eighteenth Century England*, New York, St. Martins, 1982. Rowe, Kenneth E., ed., *The Place of Wesley in the Christian Tradition*, Revised ed. Metuchen, Scarecrow Press, 1980.

Runyon, Theodore H., *The New Creation: John Wesley's Theology Today*, Nashville, Abingdon Press, 1998.

Schmidt, Martin, *The Young Wesley: Missionary and Theologian of Missions*, London, Epworth, 1958.

--- *John Wesley: A Theological Biography*, 2 vol., Nashville, Abingdon Press, 1962-1973.

Semmel, Bernard, *The Methodist Revolution*, New York, Basic Books, 1972.

Snyder, Howard A., *The Radical Wesley and Patterns for Church Renewal*, Downers Grove, Inter-Varsity Press, 1980.

Southey, Robert, *The Life of Wesley; and Rise and Progress of Methodism*, vol. 1. London, Longman, Brown, Green, and Longmans, 1846.

Stoeffler, Fred Ernest, *Continental Pietism and Early American Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1976.

Tuttle, Robert G., Jr., *Mysticism in the Wesleyan Tradition*, Grand Rapids, Asbury Press, 1989.

Tyerman, L., *The Life and Times of the Rev. John Wesley, M.A.* Vol. 3 vols. New York, Burt Franklin, 1872.

Ward, Reginald W., *The Protestant Evangelical Awakening*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Wood, A. Skevington, *The Burning Heart: John Wesley, Evangelist*, Minneapolis, MN: Bethany House, 1978.

--- *Love Excluding Sin: Wesley's Doctrine of Sanctification*, Derbys, England, Moorley's Bookshop, 1986.

*Cristianità antica*

Fonti primarie

Clemente d'Alessandria, *Le Protreptique*, ed. C. Mondésert, (*Sources Chrétiennes* = SC 2), Paris, Cerf, 2004<sup>2</sup>.

*Les Stromates, Stromate VI*, ed. P. Descourtieux, (SC 446), Paris, Cerf, 1999.

*Les Stromates, Stromate VII*, ed. A. Le Boulluec (SC 428), Paris, Cerf, 1997.

*Stromati. Note di vera filosofia*, ed. M. Rizzi, tr. e note di G. Pini, Milano, Paoline, 2006.

Origene, *Buch V-VIII Gegen Celsus, Die Schrift vom Gebet, Origenes Werke II*, ed. P. Koetschau (*Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* = GCS 3), Leipzig, Hinrichs', 1899.

--- *Der Johanneskommentar, hrsg. v. E. Preuschen Origenes Werke IV* (GCS 10), Leipzig, Hinrichs', 1903.

--- *De principiis*, ed. P. Koetschau, *Origenes Werke 5*, Leipzig, Hinrichs', 1913.

--- *Homélie sur le Lévitique, I-II*, ed. M. Borret (SC 286-287), Paris, Cerf, 1981.

--- *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins*, ed. C.P. Hammond Bammel, Freiburg im Breisgau, Herder, 1990-1998.

--- *I Principii*, ed. M. Simonetti, Torino, Utet, 2010<sup>2</sup>.

Gregorio di Nissa, *Opera ascetica*, eds. W. Jaeger – J. P. Cavarnos – V. Woods Callahan (Gregorii Nysseni Opera = GNO 8), Leiden, Brill, 1952.

*In Canticum Canticorum*, ed. H. Langerbeck, GNO vol. 6, Leiden, Brill, 1960.

--- *De anima et resurrectione*, in *Opera dogmatica minora. Pars III* (GNO), ed. A. Spira, Brill, Leiden, 2014.

Origene, Gregorio di Nissa, *Sul Cantico dei cantici*, ed. V. Limone, Milano, Bompiani, 2016.

Ps. Macario

*Makarios/Symeon. Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, ed. H. Berthold, GCS, vol. I-II, Berlin, Akademie-Verlag, 1973.

--- *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, eds. H. Dörries – E. Klostermann – M. Kroeger, Berlin, De Gruyter, 1964.

--- *Macarii Anecdota*, Cambridge, ed. G. L. Marriott, Harvard University Press, 1918.

--- *Neue Homilien des Makarios/Symeon, I: Aus Typus III*, ed. E. Klostermann, TU 72, Berlin, Akademie-Verlag, 1961.

--- *Œuvres Spirituelles. Homélie propres à la Collection III*, ed. V. Desprez, Paris, Cerf, 1980.

--- *Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios*, vol. I–II, ed. W. Strothmann, Wiesbaden, Harrassowitz, 1981.

--- *Spirito e fuoco. Omelie spirituali (Collezione II)*, ed. L. Cremaschi, Bose, Qiqajon, 1995.

--- *I discorsi*, ed. F. Aleo, Roma, Città Nuova, 2009.

*Primitive Morality: or, The Spiritual Homilies of St. Macarius the Egyptian Full of Very Profitable Instructions concerning that Perfection, which is Expected from Christians, and which it is their Duty to Endeavour after. Done out of Greek into English, with several Considerable Emendations and some Enlargements from a Bodleian Manuscript, never before Printed, By a Presbyter of the Church of England, [ed. T. Haywood], London, W. Taylor – W. and J. Innys – J. Osborn, 1721.*

### Fonti secondarie

Aleo, Francesco, *L'inabitazione personale dello Spirito Santo nel Corpus degli scritti dello Ps.-Macario Egizio: una prospettiva ecclesiologica*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 2006.

Baker, Aelred, *Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa*, in *Vigiliae Christianae* 20 (1996) pp. 227-234.

Benz, Ernst, *Die Protestantische Thebais: Zur Nachwirkung Makarios des Agypters im Protestantismus der 17. and 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika*, Wiesbaden, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz in Kommission bei Franz Steiner Verlag GMBH, 1963.

Bitton-Ashkelony, Brouria, *Personal Experience and Self-Exposure in Eastern Christianity: From Pseudo-Macarius to Symeon the New Theologian*, in *Between Personal and Institutional Religion: Self, Doctrine, and Practice in Late Antique Eastern Christianity* eds. B. Bitton-Ashkelony – L. Perrone, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 99-128.

Dauids, Ephrem, *Das Bild vom Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum*, Salzburg, Pustet, 1968

Desprez, Vincent, *Pseudo-Macarius, II: Spiritual Combat, Prayer and Experience*, in *The American Benedictine Review* 46/2 (1995) pp. 207-224.

Golitzin, Alexander, *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Thessaloniki, Patriarchikon Idruma Paterikōn Meletōn, 1994.

--- *Temple and Throne of the Divine Glory: "Pseudo-Macarius" and Purity of Heart, Together with Some Remarks on the Limitations and Usefulness of Scholarship*, in *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of Juana Raasch, O.S.B.*, eds. H.A. Luckman – L. Kulzer, Collegeville, The Liturgical Press, 1999, pp. 107-129.

Golitzin, Alexander, – Orlov, Andrei, "Many lamps are lightened from the one": *Paradigms of the Transformational Vision in Macarian Homilies*, in *Vigiliae christianae* 55 (2001) pp. 281-298.

Gribomont, Jean, *Macario/Simeone*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (NDPAC), ed. A. Di Bernardino, Genova-Milano, Marietti, 2007<sup>2</sup>, vol. 2, pp. 2954-2956.

Jaeger, Werner, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden, Brill, 1954.

Lettieri, Gaetano, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia, 2001.

--- *Origenismo (In Occidente. Sec. VII-XVIII)*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. A. Monaci Castagno, Roma, Città Nuova, 2000, pp. 307-322

--- *Progresso*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. A. Monaci Castagno, Roma, Città Nuova, 2000, pp. 379-392.

--- *Il sacrificio del Logos. Omelia I, in Omelie sul Levitico. Lettura origeniana*, eds. M. Maritano – E. dal Covolo, Roma, Biblioteca di Scienze Religiose, 2003, pp. 15-47.

--- *Emozioni e amore patico in Agostino*, in *Bruniana e Campanelliana* 24 (2018) pp. 109-131.

--- *Progress. A Key Idea for Origen and Its Inheritance*, in *Origen and the Origenian Tradition on Progress*, ed. A.C. Jacobsen – M. Fallica, di prossima pubblicazione.

Miquel, Pierre, *Les caractères de l'expérience spirituelle selon le Pseudo-Macaire*, in *Irénikon* 39 (1966) pp. 497-513.

Ramelli, Ilaria, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Brill, Leiden, 2013.

Ramsey, Susan E., *Exploring the Harbor of Rest: the Significance of ἀνάπαυσις in the Theology of the Pseudo-Macarian Corpus*, dissertation thesis, Marquette University, 2012.

Sacchi, Paolo, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a. C. e I secolo d. C.*, Torino, Società Editrice Internazionale, 2006<sup>2</sup>.

Scholem, Gershom G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1995, ed. or. 1941.

Simonetti, Manlio, *Lettera e/o allegoria : un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, Institutum Patristicum "Augustinianum", 1985.

*Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia, Morcelliana, 2004.

--- *Origene*, in *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, I, Roma, Città Nuova, 1984, pp. 257-280.

Staats, Reinhart, *Makarios-Symeon Epistola Magna: Eine messalianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa „De instituto christiano“*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

Stoffels, Joseph, *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die Ältesten Ansätze christlicher Mystik*, Bonn, Hanstein, 1908.

Plested, Marcus, *The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2004.



Fonti primarie

Arnold, Gottfried, *Die erste Liebe: Das ist, Wahre Abbildung der Ersten Christen Nach Ihren Lebendigen Glauben und Heiligen Leben*, Frankfurt, Friedeburg, 1696.

--- *Unpartryische Kirchen- und Ketzer-Historie, Vom Anfang des Neuen Testaments Bisz auf das Jahr Christi 1688*, Frankfurt, Fritsch, 1699-1700.

--- *Ein Denckmahl Des Alten Christentums, Bestehend in des Heiligen Macarii Und anderer Hoherleuchteten Männer Aus der Alten Kirche Höchsterbaulichen und Ausserlesenen Schrifften*, Gosslar, König, 1702,

More, Henry, *The Immortality of the Soul*, ed. A. Jacob, Dordrecht, Kluwer, 1987, ristampa della *editio princeps*, London, Flesher, and for Morden, Cambridge, 1659.

--- , *A Collection of Several Philosophical Writings*, London, Downing, 1712.

--- *Divine Dialogues*, London, Downing, 1713<sup>2</sup>.

[Patrick, Simon], *A Brief Account of the New Sect of Latitude-men*, London, printed and are to be: sold in St. Pauls Churchyard, and in Westmimster-Hall [sic] and Oxford and Cambridge, 1662.

Poiret, Pierre, *Bibliotheca mysticorum selecta*, Amsterdam, Wetstenios, 1708.

Rust, George, *The Cambridge Origenists. George Rust's Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions*, eds. A. Fürst – C. Hengstermann, Münster, Aschendorff, 2013.

--- '*Origenian Platonisme*' in *Interregnum Cambridge: Three Academic Texts by George Rust, 1656 and 1658*, in *History of Universities*, eds. M.A. Lewis – D. A. Secci – C. Hengstermann, Vol. 18/1-2 (2017) pp. 43-124.

Smith, John, *Select Discourses*, ed. J. Worthington, London, Flesher, 1660; London: Morden, 1673; ed. by Lord Hailes, Edinburgh, 1756; ed. by J. King, London, 1820; ed. H.Griffin Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 1859.

--- *John Smith's Select Discourses, editio optima*, ed. R. Howard, online edition, 2017: <https://cambridgeplatonism.uk/wp-content/uploads/2017/01/Workingmaster.pdf>.

Whichcote, Benjamin, *Moral and Religious Aphorisms, Collected from the Manuscript Papers*, ed. S. Salter, London, Payne, 1753.

*The Cambridge Platonists*, ed. C.A. Patrides, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

#### Fonti secondarie

Baldi, Marialuisa, ed., *"Mind senior to the world" : stoicismo e origenismo nella filosofia platonica del Seicento inglese*, Milano, F. Angeli, 1996.

Bury, John B., *The Idea of Progress: an Inquiry Into Its Origin and Growth*, New York, Dover, 1955.

Chevallier, Marjolaine, *Pierre Poiret (1646-1719): du protestantisme à la mystique*, Genève, Labor et Fides, 1994.

Crocker, Robert, *Henry More, 1614-1687. A Biography of the Cambridge Platonist*, Dordrecht, Kluwer, 2003.

Dockrill, David W., *The Heritage of Patristic Platonism in Seventeenth Century English Philosophical Theology*, in *The Cambridge Platonists in Philosophical Context* eds. G.A.J. Rogers – J.M. Vienne – Y.C. Zarka, Dordrecht, Kluwer, 2010.

Hedley, Douglas – Hutton, Sarah, *Platonism at the Origins of Modernity. Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, Dordrecht Springer, 2008.

Hutton, Sarah, ed., *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, Dordrecht, Kluwer, 1990.

--- *Iconisms, Enthusiasm and Origen: Henry More Reads the Bible*, in *Scripture and Scholarship in Early Modern England*, ed. A. Hessayon – N. Keene, Aldershot, Aldersgate, 2006, pp. 192-207.

Leech, David, *Henry More and Descartes*, in *Plotinus' Legacy: The Transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era*, ed. S. Gersh, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 127-145.

Micheletti, Mario, *Il pensiero religioso di John Smith, platonico di Cambridge*, Padova, La Garangola, 1976.

Quantin, Jean-Louis, *The Church of England and Christian Antiquity: The Construction of a Confessional Identity in the 17<sup>th</sup> century*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Walker, Daniel P., *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.

Ward, Richard, *The Life of the Learned and Pious Dr. Henry More*, London, Downing, 1710; Id., *The Life of Henry More, Parts 1 and 2*, eds. S. Hutton – C. Courtney – M. Courtney – R. Crocker – A. Rupert Hall, Dordrecht, Kluwer, 2000.

Walzer, Michael, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1965.

Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 20-21(1904-1905) pp. 1-54; 1-110, poi Mohr, Tübingen, 1934.