



ISTITUTO AVVENTISTA DI CULTURA BIBLICA
FACOLTÀ DI TEOLOGIA

Corso di laurea in teologia
Tesi di laurea in teologia
Anno accademico 2011-2012

Le vostre figlie profetizzeranno
Il ruolo della donna nell'avventismo sabatista

Ambito disciplinare:
Storia della Chiesa avventista

Candidato:

David Eduardo Nuñez Bejarano

Relatore:

Prof. Tiziano Rimoldi

Un grazie

*A Dio che chiama ancora donne al suo servizio
A tutte coloro che si spendono per amore del Vangelo
A Laura, mia moglie, il cui ministero è grande fonte d'ispirazione*

Indice

Indice	2
Introduzione.....	4
1. La donna nel contesto sociale prima della Guerra di Secessione	8
1.1 Un tempo di riforme.....	8
1.2 La riforma dell'abbigliamento.....	13
1.3 La riforma educativa.....	14
1.4 Il movimento abolizionista	18
1.5 Il movimento per i diritti della donna	19
1.6 Un case study: Portland, Maine.....	22
2. Le donne nel contesto religioso prima della Guerra di Secessione	26
2.1 Il Secondo Grande Risveglio	26
2.2 Il ministero delle donne in due denominazioni d'interesse	28
2.2.1 Le donne nella Christian Connection	29
2.2.2 Le donne nella Chiesa metodista.....	35
2.3 Le donne nel movimento millerita.....	41
3. Il ruolo della donna nell'avventismo sabatista.....	45
3.1 La <i>Grande delusione</i> e la dispersione millerita	45
3.2 Una donna nella nascita dell'avventismo sabatista (1844-1848).....	49
3.3 Il tempo della riunione (1848-1850)	56
3.4 Il ministero di E.G. White e il ruolo della donna nell'avventismo sabatista (1850-1855)	59
3.5 Verso una comprensione del ruolo della donna nella Chiesa (1856-1861)	63
3.5.1 «Paul Says So»	65
3.5.2 «Let Your Women Keep Silence in the Churches».....	66
3.5.3 «Unity and Gifts of the Church. No. 4»	67
3.5.4 «On Keeping Silence. Ought Women to Keep Silence in the Churches?».....	68
3.5.5 «To the Female Disciples in the Third Angel's Message»	69
3.5.6 «The Promise of the Father. Luke 24:49»	69
3.5.7 «Shall the Women Keep Silence in the Churches?»	70
3.5.8 «Women as Preachers and Lecturers»	72

Conclusione.....	76
Bibliografia	79
Monografie.....	79
Articoli e Riviste.....	87
Dizionari ed Enciclopedie	90

Introduzione

Nel corso della storia, il ruolo della donna nelle comunità cristiane è stato oggetto di molteplici discussioni, opposizioni e conflitti all'interno di molte Chiese. L'idea che alcune funzioni ecclesiastiche fossero svolte da figure femminili ha incontrato resistenza e rifiuto per diversi secoli. Ma tutto questo non appartiene al passato e la Chiesa avventista del settimo giorno (da ora in poi Chiesa avventista) non ne è estranea. Pur riconoscendo che molta di questa ostilità è cessata o si è attenuata in diverse denominazioni cristiane, nell'avventismo ancora oggi questa tematica è molto attuale, e non è un argomento su cui vi sia armonia o unanimità di pensiero.

Sono diversi anni ormai che la Chiesa avventista affronta il tema del ruolo della donna nella Chiesa, in particolare della sua consacrazione al ministero pastorale. Dal 1970 tale discussione ha preso sempre più impeto, fino ad arrivare a polarizzare la Chiesa avventista, divisa tra coloro che sono a favore della consacrazione delle donne e coloro che sono a sfavore. Di conseguenza, negli ultimi anni c'è stata una marcata crescita di studi storici e teologici sull'argomento. Vista la quantità di lavori già svolti, il presente scritto si discosta dal tema della consacrazione delle donne nel ministero pastorale per affrontare invece quello del ruolo della donna nella Chiesa in generale, in chiave storica.

Anche il periodo storico di cui ci occuperemo si discosta dalla maggior parte degli studi svolti su questo tema. Non tratteremo infatti il ruolo della donna nella Chiesa avventista propriamente detta, bensì ci focalizzeremo nei decenni che precedono la sua organizzazione ufficiale, avvenuta nel 1863. Inoltre, lo spazio geografico non si estenderà oltre gli Stati Uniti d'America, luogo in cui è nato l'avventismo.

Varie possono essere le prospettive di studio riguardo a questa tematica, ma in questo scritto delimitaremo il lavoro in un'area specifica. Ciò che tratteremo coinvolgerà l'ambito storico della Chiesa avventista, ciò significa che non tratteremo il tema della donna dal punto di vista teologico.

Per comprendere appieno le dinamiche e le vicende che riguardano questa tematica, abbiamo ritenuto opportuno iniziare il nostro studio approfondendo il contesto sociale e religioso riguardante il periodo anteriore alla Guerra di Secessione Americana (1861-1865). Questa scelta è giustificata dal fatto che il

contesto americano posteriore a tale guerra era notevolmente diverso da quello che lo precedeva. Inoltre l'avventismo nacque e si sviluppò proprio nel pieno di questi mutamenti sociali e, di conseguenza, si vide inevitabilmente coinvolto in molte di queste trasformazioni¹.

L'obiettivo del nostro scritto non è, quindi, solo quello di documentare i fatti storici riguardanti il ruolo della donna, bensì collocare questi fatti dentro un contesto sociale e religioso determinato, con l'intento di aiutarci a comprendere meglio le motivazioni, le posizioni e le decisioni prese dai primi avventisti. Dire, ad esempio, che tra i primi leader avventisti c'era una donna che scriveva nei periodici e predicava nelle comunità può, oggi, non stupire. Ma resta ancora da chiederci, quale era lo sfondo sociale della donna a quel tempo? Quale il suo ruolo nella società? Quale la sua educazione? Quale la sua posizione all'interno del contesto ecclesiastico dell'epoca? Nei primi due capitoli di questo scritto abbiamo cercato di rispondere a queste domande, senza tuttavia pretendere l'eshaustività su un tema così vasto ed importante.

Nel primo capitolo abbiamo analizzato gli aspetti sociali che più hanno segnato l'America nella prima metà del XIX secolo e a conclusione di questa sezione, abbiamo ritenuto importante svolgere anche una succinta analisi del contesto sociale di Portland (Maine), città in cui è cresciuta Ellen G. White. Vista l'innegabile influenza del suo ministero e della sua guida nella Chiesa avventista, pensiamo che, avere una conoscenza generica dell'ambiente che modellò la sua esperienza di vita nei suoi anni formativi, ci possa aiutare a comprendere meglio le opinioni che aveva riguardo al ruolo delle donne.

Allo stesso modo, nel secondo capitolo abbiamo tentato di analizzare l'ambiente religioso dell'epoca, per poi interessarci al ruolo che avevano le donne nella Christian Connection e nella Chiesa metodista, le due denominazioni da cui provenivano i tre pionieri principali dell'avventismo: J. Bates, J. White ed E.G. White. Abbiamo poi concluso questo capitolo rilevando il ruolo delle donne nel millerismo, movimento da cui nascerà l'avventismo.

Il terzo capitolo, invece, si focalizza esclusivamente sul periodo della nascita dell'avventismo. Seguendo lo stesso principio d'analisi, abbiamo ritenuto

¹ In questa struttura seguiamo da vicino l'opera di G.R. Knight, *Ellen White's World. A Fascinating Look at the Times in which She Lived*, Hagerstown (MD), Review and Herald Publishing Association, 1998. Sul contesto statunitense prima della Guerra di Secessione si veda l'opera estesa e ben documentata di D.B. Davis, *Antebellum American Culture. An Interpretive Anthology*, University Park (PA), Pennsylvania State University Press, 1997².

importante prendere in considerazione il contesto in cui esso è nato, soprattutto per comprendere meglio come e quando i primi avventisti hanno affrontato il tema del ruolo della donna nella Chiesa. Inoltre, per il fatto che i primi anni della storia di questa denominazione furono segnati dal ministero profetico di una donna, Ellen G. White, che ebbe un ruolo importante, in questo capitolo seguiremo da vicino il contributo che ella diede all'interno del movimento avventista.

Grandi quantità di studi sono stati già fatti per descrivere le opere e il ministero delle prime donne avventiste. Il nostro obiettivo invece è quello di analizzare i loro contributi dentro una cornice storico-sociale ben definita. La ragione di questo intento si deve al fatto che una ricerca storica, sebbene sia una ricerca diacronica, corre il rischio di essere fatta con presupposti ancora troppo sincronici (ovvero come una ricompilazione di fatti, estranei però ai processi diacronici esterni). Attraverso questo scritto proponiamo quindi uno studio diacronico del ruolo della donna nei primi anni dall'avventismo legato allo studio diacronico del suo contesto, ovvero analizzato alla luce dei cambiamenti di quest'ultimo.

Vogliamo infine fare alcune precisazioni metodologiche riguardo alle fonti da noi utilizzate. Oltre al materiale consultato in diverse biblioteche, si è usufruito di alcune opere disponibili in alcuni siti online che permettono la consultazione di libri in diversi formati elettronici (sotto varie condizioni, accordi o abbonamenti)².

Per i libri datati, invece, abbiamo utilizzato il sito www.archive.org che permette la consultazione di molte opere il cui copyright è scaduto. In questa tesi lo abbiamo utilizzato molto per lo studio sulla riforma della salute, dell'educazione, dell'Oberlin College e della Christian Connection; mentre per le fonti avventiste abbiamo consultato i siti www.egwwritings.org e www.adventistarchives.org in cui è possibile trovare periodici e scritti dell'epoca.

Tutte le opere citate nel nostro scritto sono state da noi consultate, eccetto un piccolo numero tra le opere *consigliate* che, anche se non ci è stato possibile consultare, abbiamo comunque raccomandato in quanto abbiamo notato che diversi autori ne facevano riferimento continuo o le utilizzavano come opera di riferimento.

² Molte opere sono reperibili grazie alla biblioteca di Google (www.books.google.com) che ha un'enorme banca dati di libri e permette consultarli alcune volte parzialmente ed altre in versione integrale.

Infine, per una migliore lettura di questo lavoro vogliamo precisare alcuni termini da noi utilizzati.

Nella terminologia comunemente usata dagli storici della Chiesa e nella storiografia in lingua inglese si definiscono milleriti (*millerites*) o avventisti i credenti che sostennero e diffusero gli insegnamenti di William Miller³. Per evitare possibili fraintendimenti nella nostra tesi, in riferimento a questo gruppo, useremo solo il termine *milleriti*. Mentre con l'espressione *piccolo gregge* (Little Flock), o terminologie simili, indicheremo quel piccolo gruppo di milleriti che dal periodo successivo alla delusione dell'ottobre del 1844 intrapresero il cammino della ricerca biblica arrivando ad osservare il sabato biblico come giorno di riposo agli inizi del 1846. Da quel momento ci riferiremo a loro come *avventisti sabatisti*, o *avventisti*. Mentre dal 1863, anno in cui gli avventisti sabatisti si organizzarono ufficialmente come Chiesa avventista, ci riferiremo a loro come *avventisti del settimo giorno*.

Riguardo a Ellen G. White, sebbene il suo nome da nubile fosse Ellen G. Harmon, in questa tesi, per motivi di praticità, utilizzeremo il nome da sposata anche per riferirci a lei prima del suo matrimonio con James White.

³ Ulteriori informazioni sul millerismo le abbiamo fornite nella nota n. 126 a p. 41 di questo scritto.

1. La donna nel contesto sociale prima della Guerra di Secessione

1.1 Un tempo di riforme

Gli ultimi anni del XVIII secolo videro nel mondo occidentale un forte risveglio religioso e un elevato interesse per la Bibbia⁴.

Gli eventi successivi alla Rivoluzione Francese non impregnarono la società solo di secolarismo, ma, paradossalmente, spinsero molti a ritornare alla Bibbia per interpretare le profezie di Daniele e Apocalisse, per capire che fase della storia stessero attraversando e per comprendere gli eventi degli ultimi tempi. Non a caso a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo ci fu un'ondata senza precedenti di studi sulle profezie apocalittiche⁵. Le conclusioni di questi studi portarono un gran numero di cristiani statunitensi a credere che il millennio descritto in Apocalisse 20:2-7 stesse per adempiersi in pochi anni. Ma sebbene esistesse un consenso diffuso sull'evento, ci fu divisione riguardo a come esso si sarebbe sviluppato.

Alcuni sostenevano l'idea *post-millenarista*, ovvero che Gesù sarebbe tornato dopo mille anni di pace e di stabilità sulla terra. Altri invece avevano una posizione *pre-millenarista*, credendo che il ritorno di Cristo sarebbe avvenuto prima dei mille anni, e che tale evento avrebbe segnato l'inizio del millennio.

Mentre i sostenitori di quest'ultima interpretazione si preparavano spiritualmente e attendevano la parusia, i sostenitori della prima si adoperavano per stabilire nella Nazione i mille anni di pace. Questo poteva avvenire mediante riforme sociali, progresso e perfezione personale. L'idea più impetuosa che portarono nel XIX secolo era che con l'impegno umano si potesse costruire il regno millenario⁶.

⁴ Per ulteriori approfondimenti sulla storia dei risvegli protestanti rimandiamo a U. Gastaldi, *I movimenti di risveglio nel mondo protestante. Dal "Great Awakening" (1720) ai "revivals" del nostro secolo*, Torino, Claudiana, 1989; R. Aubert, J. Beckmann, R. Lill, *Tra rivoluzione e restaurazione: 1775-1830. Secolarizzazione, concordati, rinascita teologico-spirituale*, (Storia della Chiesa, diretta da H. Jedin, 10 voll.), Milano, Jaca Book, 1980, vol. XIII/2.

⁵ Commentando questo fenomeno Nathan Hatch scrive: «Judging by the number of sermon, books, and pamphlets that addressed prophetic themes, the first generation of United States citizens may have lived in the shadow of Christ's second coming more intensely than any generation since» (N. Hatch, *The Democratization of American Christianity*, New Haven (CT), Yale University Press, 1989, p. 184).

⁶ Charles Finney, ad esempio, tra i più grandi evangelisti statunitensi dell'epoca, nel 1835 dichiarò che se la Chiesa avesse compiuto il suo dovere, in tre anni il millennio sarebbe arrivato nel Paese. Cfr. G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., pp. 13-15.

L'America religiosa dell'Ottocento era un mix di attivismo e indolenza sociale. Per coloro che entro breve avrebbero visto Gesù, a che serviva dedicarsi a cose terrene? Per loro, ogni impegno doveva confluire in cose celesti più che in distrazioni umane. Contrario, invece, era il pensiero dei post-millenaristi.

Tuttavia, il mondo religioso non era separato dal mondo secolare e, anche se con enfasi ed ideologie diverse, molte credenze misero radici nel pensiero americano. L'idea comune era quella di formare una comunità ideale in cui la religiosità avesse un ruolo importante nel plasmare il modello civile, o meglio, i principi religiosi avrebbero dovuto costituire un esempio che la società avrebbe dovuto seguire.

In questo modo, anche il cittadino secolare aveva l'ideale di un destino millenarista e vedeva il suo Paese come il *nuovo Israele di Dio* o la *Nazione del Redentore*⁷.

Prima della Guerra di Secessione, dunque, il cittadino nordamericano vide nei progressi politici e tecnologici l'inizio di una nuova era, volta a instaurare il regno di Dio; era che sarebbe stata guidata dagli Stati Uniti d'America.

Già nei primi anni del XIX secolo queste idee trovarono la loro attuazione, nel concreto, attraverso numerose riforme che si estesero nelle zone più remote del territorio: «It was a day of universal reform, a day when almost every man you met might draw a plan for a new society or a new government from his pocket; a day of infinite hope and infinite discontent»⁸.

Ognuna era alimentata da un alto grado di ottimismo, le persone avevano la profonda convinzione che gli esseri umani fossero davvero capaci di cambiare il

⁷ A questo pensiero si allinearono anche fondatori della patria deisti, come Thomas Jefferson e Benjamin Franklin, che immaginarono gli Stati Uniti come la nuova Israele di Dio. Quando furono nominati membri della commissione incaricata al disegno dello scudo nella nuova Nazione, ad esempio, B. Franklin propose l'immagine di Mosè che alzava la mano e il Mar Rosso diviso, con il Faraone nel suo carro travolto dalle acque, e con il motto, che all'epoca godeva un grande favore popolare, «Rebellion to Tyrants Is Obedience to God». T. Jefferson invece suggerì la rappresentazione dei figli d'Israele nel deserto guidati da una nuvola durante il giorno e una colonna di fuoco durante la notte. Inoltre scrisse: «a just and solid republican government maintained here will be a standing monument and example for the aim and imitation of the people of the countries», ora in *Idem*, pp. 16, 17.

⁸ Parole che Henry Steele Commager scrisse nell'introduzione al suo libro *The Era of Reform, 1830-1860*, Princeton (NJ), Van Nostrand, 1960, p. 7. Questa fu un'epoca in cui le persone vollero rivedere la «struttura sociale, lo Stato, la scuola, la religione, il matrimonio, il commercio, la scienza [...]». Ed è questo che fecero i riformatori» (A. Nevins, H.S. Commager, *Storia degli Stati Uniti*, Torino, Einaudi, 1980, p. 199). Uno dei primi obiettivi fu rimuovere gli impedimenti che ostacolavano questo progresso, tali come l'ignoranza, la povertà, l'irresponsabile disumanità dell'uomo verso l'uomo, la guerra, la schiavitù e anche la soggezione delle donne. Il giornalista e riformatore Horace Greeley, commentando quest'era di riforme scrisse: «anche se la vita del riformatore può apparire aspra e difficile, non sarebbe facile, tuttavia, indicare qualche altra cosa per cui varrebbe la pena di vivere...Non essere stato un riformatore equivale a non avere vissuto veramente» (A. Nevins, H.S. Commager, *op. cit.*, pp. 200-202).

mondo. Mentre alcuni riformatori cercavano un cambiamento mediante la creazione di comunità utopistiche, altri desideravano una trasformazione delle strutture già esistenti. Sorsero così numerose società o associazioni di volontariato militanti in ambito religioso e sociale.

Nei primi anni del XIX secolo iniziò a dilatarsi l'entusiasmo per le missioni, così nel 1812 s'imbarcarono i primi cinque missionari nordamericani verso l'India, sotto il monitoraggio dell'American Board of Commissioners for Foreign Mission, fondata nel 1810. Nel 1816 si organizzò l'American Bible Society; nel 1824 l'American Sunday School Union; nel 1825 l'American Tract Society e nel 1826 l'American Home Missionary Society⁹.

I movimenti di riforma sociale, invece, s'interessarono a temi che ben presto diventarono d'interesse comune nella cultura nordamericana, come ad esempio il movimento per la temperanza¹⁰. Negli anni anteriori al 1820 pochi statunitensi, includendo il clero delle Chiese conservatrici, consideravano il consumo delle bevande alcoliche come un male. Qualcuno condannava l'ubriachezza, ma non l'uso di alcol. Inoltre, questa pratica non era parte dello stile di vita solo degli uomini ma anche delle donne e dei bambini. Le cose cambiarono a partire del 1820 quando alcuni cominciarono a considerare il consumo di bevande alcoliche il principale peccato dell'epoca e causa dell'impedimento del progresso sociale e spirituale¹¹. Una delle prime e più importanti risposte nacque a Boston il 13 febbraio del 1826 con la fondazione dell'American Temperance Society¹². La sensibilità verso questo tema aumentò considerevolmente negli anni successivi, e già intorno al 1835 negli Stati Uniti si contavano circa 5.000 associazioni di temperanza (la maggioranza affiliate all'American Temperance Society). Sempre

⁹ «These and related societies were inspired by the millennial mission not only to take the gospel to all the earth but to make and keep America Christian. Mission consciousness in the nineteenth century permeated the American religious atmosphere to an unparalleled extent [...] Mission consciousness was a vital part of the world of Ellen White» (G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., p. 27).

¹⁰ Utilizziamo il termine «temperanza» nella sua connotazione anglosassone, difatti «temperance» è generalmente connesso con l'uso di bevande alcoliche, diversamente dal significato italiano di moderazione, autocontrollo, regolezza.

¹¹ Tra i promotori principali di questo pensiero ricordiamo Lyman Beecher con i suoi sei celebri sermoni predicati nell'autunno del 1825. Secondo lui l'intemperanza poteva demolire le speranze che il mondo aveva posto sull'esperimento nordamericano di costruire una società ideale. Il rimedio per questo male era quindi proibire la vendita di alcolici. I sei sermoni, pubblicati nel 1826, ebbero una grande influenza sulla Nazione. Cfr. L. Beecher, *Six Sermons on the Nature, Occasions, Signs, Evils, and Remedy of Intemperance*, New York (NY), American Tract Society, 1833, p. 64. Cfr. D.B. Davis, *op. cit.*, p. 394-399.

¹² Questa associazione era conosciuta anche come American Society for the Promotion of Temperance e si mostrava totalmente contraria alla moderazione, proponendo l'astinenza totale dalle bevande alcoliche.

intorno al 1835, negli Stati Uniti, su una popolazione di 15 milioni, tra un milione e un milione e mezzo di persone avevano deciso d'impegnarsi ad evitare il consumo d'alcol¹³. Il movimento per la temperanza dilagò maggiormente nella decade del 1840, ma notevoli cambiamenti avvennero quando la riforma smise d'essere una vicenda di carattere morale e passò ad essere una questione legislativa. Nel 1851, il Maine, lo Stato in cui è cresciuta Ellen G. White¹⁴, fu il primo a vietare la commercializzazione e il consumo di prodotti alcolici¹⁵. Negli anni successivi, almeno altri nove Stati seguirono la stessa iniziativa legislativa; ma prima della Guerra di Secessione queste leggi sulla temperanza furono dichiarate anticostituzionali¹⁶.

Un'altra riforma molto sentita in ambito sociale riguardò il sistema sanitario. Riferendosi all'epoca previa a tale riforma, C.P. Snow scrisse: «No one in his senses would choose to have been born in a previous age unless he could be certain that he would have been born into a prosperous family, that he would have enjoyed extremely good health, and that he could have accepted stoically the death of the majority of his children»¹⁷. Eppure le parole di C.P. Snow non sono così esagerate come possono sembrare, tanto meno sono lontane dalla realtà dell'epoca. La speranza di vita media di una persona, ad esempio, nel 1800 era di 32 anni, mentre nel 1850 era aumentata a 41¹⁸. Le cause di queste morti precoci erano molteplici. Tra le principali ricordiamo le deficienze nell'ambito alimentare¹⁹,

¹³ G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., pp. 39, 41. Ricordiamo, ad esempio, che Joseph Bates, come capitano, ha comandato la prima nave della temperanza americana di New Bedford, Massachusetts, nel 1827. Cfr. F. Hoyt, *op. cit.*, p. 28.

¹⁴ Ellen Gould White nacque il 26 novembre del 1827 nel Maine e nel 1946 si sposò con James White, con il quale ebbe quattro figli. Oltre che predicatrice, consigliera e scrittrice di numerosi libri e articoli, fu cofondatrice della Chiesa avventista del settimo giorno, la quale riconobbe che ella avesse ricevuto il dono di profezia in quanto Dio le si rivelava tramite delle visioni. Morì in California il 16 luglio 1915 all'età di 87 anni. Cfr. «White, Ellen Gould (Harmon)», in *Seventh-Day Adventist Encyclopedia*, (Commentary Reference Series, vol. 10), Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1976, pp. 1584-1587, 1592.

¹⁵ Questo provvedimento fu preso nonostante il suo impatto negativo sull'economia dello Stato. Infatti, una delle principali importazioni del Maine era la melassa, dalla quale, tramite la distillazione, si ricavava il rum, un prodotto importante per l'economia dello Stato perché consumato a livello locale ed esportato. Cfr. *Ibidem*.

¹⁶ G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., p. 41.

¹⁷ Parole riprese da J.H. Plumb, ora in C.P. Snow, *The Two Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 82.

¹⁸ Questa crescita continuò negli anni successivi e nel 1900 si raggiunse la media di 50 anni, mentre nel 1950 si arrivò ai 67. Nei nostri giorni, la vita media per le donne negli Stati Uniti si aggira intorno agli 80 anni, mentre per gli uomini è di poco inferiore. Cfr. G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., p. 30.

¹⁹ Le diete erano grandemente sbilanciate, oltre alle pessime condizioni per la conservazione dei prodotti (anche a causa del mancato sistema di refrigerazione) e le erronee concezioni sul

le scadenti pratiche igieniche²⁰. A questi problemi, si aggiungevano la scarsa conoscenza medica²¹ e le inadeguate pratiche all'interno degli ospedali²². In quest'epoca emerse uno dei riformatori sanitari più influenti e rappresentativi degli Stati Uniti, Sylvester Graham (1794-1851)²³. Graham contribuì molto alle riforme dietetiche e igieniche e dalle sue proposte si elaborarono anche pratiche mediche come l'idroterapia, con l'intenzione di opporsi alle tecniche tradizionali di cura. I medici che impiegavano l'acqua per curare seguivano solitamente le indicazioni di Graham. Alcuni dei più rilevanti furono il Dr. Russell T. Trall, fondatore del Hygeia-Therapeutic College nel 1857, e il Dr. James Caleb Jackson, che stabilì il centro di trattamento Our Home on the Hillside a Dansville, New York. I coniugi White trascorsero varie settimane in quest'ultima clinica durante la malattia di James White nel decennio del 1860, mentre i loro due figli, Edson e Willie, andarono al

beneficio di alcuni alimenti (era diffusa l'idea che l'epidemia del colera del 1832 fosse stata trasmessa dagli ortaggi). Cfr. *Ibidem*.

²⁰ C'era una grande precarietà di latrine, oltre alla mancanza di fognature. Inoltre, la maggior parte delle persone raramente si faceva il bagno o la doccia e alcune autorità affermano che uno statunitense medio nella decade del 1830 non si era mai fatto una doccia in tutta la sua vita. «Even as late as 1855 New York City had only 1.361 bathtubs for its 629.904 residents. And one would expect ratio to be much higher than of rural areas» (*Ibidem*).

²¹ Nel Bowdoin College a Brunswick (nel Maine, Stato in cui è cresciuta Ellen G. White), ad esempio, il curriculum per ottenere una laurea in medicina prevedeva la presenza alle lezioni per 3 mesi, la presentazione di una tesi ed un esame finale. Eppure la procedura in questa facoltà di medicina era equivalente alle migliori scuole mediche americane. Cfr. H.E. Douglass, *Messenger of the Lord. The Prophetic Ministry of Ellen G. White*, Nampa (ID), Pacific Press Publishing Association, 1998, p. 45.

²² Le malattie erano spesso curate con salassi, anche di un litro o più di sangue, e con purganti al calomelano (cloruro di mercurio) e alla stricnina (un alcaloide oggi ritenuto molto tossico). In un tempo in cui si credeva che febbre, diarrea e vomito fossero sintomi di guarigione, queste droghe erano ritenute efficaci in quanto causavano l'effetto desiderato di liberare rapidamente il corpo da questi eccessi di fluidi. Per queste ragioni la chiamavano l'era della "medicina eroica". Riferendosi a questo contesto medico, Oliver Wendell Holmes dichiarò: «I firmly believe that if the whole materia medica, as now used, could be sunk to the bottom of the sea, it would be all the better for mankind, and all the worse for the fishes» (O.W. Holmes, «Currents and Counter-currents in Medical Science», in *The American Journal of the Medical Sciences*, 1860, vol. 40, p. 467).

²³ Grazie all'influenza di S. Graham la salute smise d'essere una questione personale e coinvolse l'intero Paese. Ispirati dalle idee di S. Graham, l'American Physiological Society dichiarò che il millennio non si sarebbe instaurato fino a quando le leggi che Dio stabilì nella natura fisica dell'uomo, al pari di quelle morali, non fossero state conosciute e applicate universalmente. Cfr. G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., p. 35. Questo famoso riformatore della salute visitò anche Portland, la città in cui è cresciuta Ellen G. White, dove tenne una serie di sedici lezioni sulla salute. I suoi temi caratteristici riguardavano il vegetarianismo, il grano integrale, l'esercizio, il vestiario salutare, l'igiene sessuale, l'acqua e l'aria fresca, il sole e i mali di tabacco, tè, caffè, spezie, grassi, dolci e alcol. L'impatto delle sue conferenze a Portland fu così grande che due panettiere locali iniziarono a pubblicizzare la vendita del Graham Bread mentre la serie era ancora in corso. Cfr. F. Hoyt, «Ellen White's Hometown. Portland, Maine, 1827-1846», in G. Land (ed.), *The World of Ellen G. White*, Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1987, p. 27.

college di R.T. Trall per la loro formazione medica²⁴. La riforma sanitaria è stata una delle innovazioni più significative negli Stati Uniti del XIX secolo.

Altre associazioni promossero una sensibilità maggiore verso i sordomuti, i ciechi, i portatori di handicap e di chi viveva all'interno delle prigioni. Generalmente queste associazioni si concentravano solo su uno di questi aspetti, mentre spesso ogni cittadino partecipava anche a più associazioni. Inoltre, essendo queste in massima parte laiche, e quindi libere dalle strutture religiose denominazionali, permettevano la cooperazione tra i vari gruppi protestanti.

Questo era il contesto in cui nacque la Chiesa avventista e in cui vissero i suoi primi fondatori. Per il nostro lavoro, nei paragrafi che seguono, ci occuperemo solo dei movimenti di riforma che hanno principalmente interessato gli avventisti sabatisti.

1.2 La riforma dell'abbigliamento

In stretta connessione con le riforme mediche, si promosse anche la riforma dell'abbigliamento. I vestiti femminili dell'epoca cercavano di modellare sulle donne un vitino di vespa (wasp-waisted). Per far questo si usavano dei corsetti rigidi e delle allacciature così strette che causavano lancinanti dolori. Le conseguenze erano il collasso degli organi interni e la cessazione delle loro funzioni, e questo portò come risultato una salute precaria e morti premature. Inoltre, i vestiti includevano gonne pesanti e innumerevoli sottovesti che arrivavano fino a terra, raggiungendo un peso di oltre sette chili. In questo modo gli orli delle gonne spazzavano tutto ciò che si trovava al suolo, come ad esempio spazzatura (che, vista la mancanza di un sistema di nettezza urbana per eliminarla, rimaneva in strada dove veniva spesso lasciata in pasto ai maiali²⁵), i numerosi escrementi di cavalli e gli sputi (prima della commercializzazione delle

²⁴ Nell'introduzione all'opera di R.T. Trall, *True Healing Art*, Mokelumne Hill (CA), Health Research Books, 1993, pp. 1, 2, i curatori commentano «During the early part of the 1860's Mrs. Ellen G. White and her husband James, who were Seventh Day Adventists, visited a great Hygienic Institution, "Our Home on the Hillside" [...] Later they asked Dr. Trall to come to the Battle Creek Sanitarium and teach them vegetarian diet and natural methods. Mrs. White bought all of the books written by Dr's. Trall, Jackson and Sylvester Graham and, finding they were in harmony with her Seventh Day Adventist teachings, quoted generously from them in her own numerous writings. Her book, HOW TO LIVE (now out of print), is mostly quotations from these (and other) doctors».

²⁵ «New York City of the 1840s had thousands of unchaperoned hogs to help care for the problem» (G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., p. 32).

sigarette, si usava masticare il tabacco e sputarlo in qualsiasi luogo, dentro o fuori gli edifici)²⁶.

Tali deprecabili costumi spinsero i riformatori della salute e i femministi, nel 1850, a promuovere un vestiario più caldo e salutare. Molti adottarono il vestito che Amelia Bloomer aveva reso popolare, ovvero una gonna molta più corta e, sotto questa, dei pantaloni simili ad un pigiama; molte delle donne che utilizzavano questo abbigliamento partecipavano anche ad attività di femminismo radicale²⁷.

1.3 La riforma educativa

La riforma educativa fu un altro grande contributo di questo periodo storico. La Nazione disponeva di ben poche scuole pubbliche; inoltre, sia queste ultime che quelle private, erano di scarsa qualità. Oltre alle precarie condizioni sanitarie generali, la maggior parte delle aule erano prive di aereazione, di mobili e di illuminazione adeguati. Anche gli educatori erano poco qualificati ed erano impiegati più per le loro capacità di gestione degli alunni che per le competenze nell'insegnamento²⁸.

Per quanto riguarda l'educazione religiosa, essa era impartita nelle scuole pubbliche fin dalle elementari. S'insegnava un protestantesimo generico, non denominazionale, che racchiudeva il credo comune alle Chiese più numerose della Nazione. In tal modo anche le scuole contribuivano a mantenere l'America un Paese protestante²⁹.

L'educazione superiore e universitaria era principalmente riservata alle classi benestanti ed includeva lo studio delle lingue classiche (greco e latino), letteratura classica, matematica avanzata, morale, religione e un po' di filosofia naturale³⁰.

I primi anni del XIX secolo furono anche un'epoca in cui alle donne era sconsigliata l'educazione universitaria, in quanto i loro doveri si esplicavano dentro

²⁶ *Idem*, pp. 32, 37.

²⁷ Per maggiori informazioni sulla storia della riforma del vestito in America rimandiamo all'opera dettagliata ed illustrata di E. McClellan, S.B. Steel, C.W. Trout, *Historic Dress in America, 1800-1870*, Philadelphia (PA), George W. Jacobs & Co., 1910; mentre un'opera che considera il contributo di E.G. White e dell'avventismo per la riforma del vestito è G.V. Fischer, *Pantaloon & Power. A Nineteenth-century Dress Reform in the United States*, Kent (OH), Kent State University Press, 2001.

²⁸ *Idem*, p. 42.

²⁹ Il cattolicesimo, non contento con questo tipo d'insegnamento, dal 1840 diede vita ad un proprio sistema scolastico parrocchiale. Cfr. *Idem*, p. 43.

³⁰ *Ibidem*.

le mura casalinghe, cercando d'essere brave mogli, madri e insegnanti per i propri figli. Inoltre, bisogna evidenziare che l'ambito professionale era in gran parte ancora riservato al mondo maschile. Gli impieghi che richiedevano un titolo universitario erano permessi solo agli uomini (legge, medicina e teologia), mentre la sola professione che potevano adempiere le donne, ovvero l'insegnamento elementare, richiedeva soltanto un'educazione di scuola superiore. A questo si aggiungevano i molti pregiudizi nei confronti delle donne intellettuali, che portavano i genitori a credere che nessun uomo avrebbe voluto una donna più interessata a studiare piuttosto che a prendersi cura della famiglia³¹.

In questo contesto, vari personaggi si impegnarono per migliorare la condizione educativa del Paese. Tra le principali figure di rilievo per tale riforma ricordiamo Horace Mann³², che partecipò alla lunga battaglia per fornire ai cittadini del Massachusetts un'educazione di base, aperta a tutti e di qualità. Come H. Mann, in molti volevano trasformare l'America in una società perfetta e vedevano nell'educazione uno strumento utile per raggiungere tale scopo. Purtroppo però, il cammino per concretizzare questo ideale sarebbe stato lungo e ostico nel contesto precedente alla Guerra di Secessione³³.

La solerzia dei riformatori dell'educazione si concentrò nel migliorare l'ambiente dal punto di vista sanitario all'interno del sistema scolastico e nel combattere i malcostumi educativi. Per raggiungere tali propositi, si cercò di fornire delle strutture migliori, esortando ad avere un'attenzione maggiore verso le nuove conoscenze fisiologiche ed igieniche³⁴.

Si riesaminarono anche i contenuti dell'insegnamento. Per i riformatori il curriculum di studio non era bilanciato, in quanto era troppo razionale e non prendeva in considerazione l'uomo come un tutto. Cercarono così di compensare lo studio razionale con il lavoro manuale e già nel 1831 si fondò la Society for Promoting Manual Labor in Literary Institutions grazie a Theodore Dwight. Tra le scuole più influenti a favore del lavoro manuale ricordiamo l'Oberlin College (OH), che cercò anche di bilanciare gli studi classici con lo studio delle Scritture³⁵.

³¹ O.S.L. Anderson, E. Israels Perry, J.A. Price (eds.), *An American Girl, and Her Four Years in a Boy's College*, Michigan (MI), The University of Michigan Press, 2006, pp. 7, 8.

³² Per maggiori informazioni su questo riformatore educativo consigliamo l'opera dedicata interamente alla sua vita, H. Mann, *et al.*, *Life and Works of Horace Mann*, 5 voll., Boston (MA), Lee and Shepard, 1891².

³³ G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., p. 42.

³⁴ *Idem*, pp. 42, 43.

³⁵ *Idem*, p. 43.

Tuttavia l'importanza e i riconoscimenti di quest'istituzione furono dovuti al fatto che fu il primo *college* statunitense ad aprire le porte alle donne, favorendo così la coeducazione³⁶. Nel 1833, con 44 studenti (29 uomini e 15 donne) nei corsi preparatori, i fondatori dell'Oberlin College diedero alle donne la possibilità di raggiungere un livello d'istruzione maggiore. Ma fu soltanto quattro anni dopo, nel 1837, che si aprirono ad esse anche i corsi di laurea veri e propri; Mary Kellogg, Caroline Mary Rudd, Mary Hosford e Elizabeth Prall furono le prime studentesse ad usufruire di questo beneficio. Tutte, eccetto Mary Kellogg, si laurearono nel 1841 e furono così le prime donne a ricevere un attestato di laurea negli Stati Uniti³⁷.

Ma la società americana della prima metà del XIX secolo, ancora molto maschilista, limitò considerevolmente questo tipo di riforma. Infatti nell'Oberlin College, che ha indubbiamente contribuito al superamento delle distinzioni di genere, la coeducazione era ancora molto discriminatoria³⁸. L'istituto offriva quattro corsi di laurea, di cui inizialmente soltanto due erano aperti alle donne³⁹.

³⁶ Prima della fondazione dell'Oberlin College ci furono altre iniziative volte a stabilire la coeducazione, ma fu soltanto a livello di istituti o seminari. Ricordiamo, ad esempio, il contributo di Emma Willard per la fondazione del rinomato Troy Seminary (NY), stabilito nel 1821; Catharine Beecher per l'Hartford Seminary (CT), iniziato nel 1828 e il Mount Holyoke Seminary (MA), aperto grazie a Mary Lyon nel 1837. Cfr. B.M. Solomon, *In the Company of Educated Women. A History of Women and Higher Education in America*, New Haven (CT), Yale University Press, 1985, pp. 17-20.

³⁷ Mary Kellogg dovette lasciare gli studi per mancanza di fondi ma anni dopo ritornò all'Oberlin College sposata con James Harris Fairchild, futuro presidente dell'istituto. Cfr. R.S. Fletcher, *A History of Oberlin College. From Its Foundation through the Civil War*, Oberlin (OH), Oberlin College, 1943, pp. 303, 373-385; R.S. Saslaw, «Oberlin College», in L. Eisenmann (ed.), *Historical Dictionary of Women's Education in the United States*, Westport (CT), Greenwood Press, 1998, pp. 312-314.

³⁸ «Oberlin's attitude was that women's high calling was to be the mothers of the race, and that they should stay within that special sphere in order that future generations should not suffer from the want of devoted and undistracted mother care. If women became lawyers, ministers, physicians, lecturers, politicians or any sort of "public character" the home would suffer from neglect...Washing the men's clothes, caring for their rooms, serving them at table, listening to their oration, but themselves remaining respectfully silent in public assemblages, the Oberlin "co-eds" were being prepared for intelligent motherhood and a properly subservient wifehood» (E. Flexner, E. Fitzpatrick, *Century of Struggle. The Woman's Rights Movement in the United States*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 1996³, pp. 28, 29).

³⁹ In principio, i «Collegiate and Theological Departments» erano riservati solo agli uomini; mentre alle donne era offerto il «Teachers Department» e, in maniera particolare, un corso disegnato appositamente per loro, il «Ladies' Course». Quest'ultimo non includeva le lingue antiche poiché il ministero evangelico era per soli uomini. Per le donne era sufficiente ricevere la giusta educazione per essere delle valide mogli di ministri. Altre materie erano state alleggerite per adattare alle competenze femminili. Tuttavia questa iniziale restrizione dei corsi cadde nel 1837 quando le quattro donne menzionate precedentemente s'iscrissero nel «Collegiate Department» e tre di loro ottennero una laurea. Maggiori informazioni si possono ricavare dall'opera che uno dei presidenti dell'Oberlin College scrisse per i suoi studenti, J.H. Fairchild, *Oberlin. Its Origin, Progress and Results*, Oberlin (OH), Shankland and Harmon, 1860 (di cui un capitolo, «Joint Education of the Sexes» pp. 35-39, è dedicato al programma di studio per le donne). Cfr. anche L. Eisenmann (ed.),

Anche la condivisione degli spazi tra uomini e donne era molto restrittiva. Alle donne non era concesso condividere le stesse aree degli uomini, ad eccezione delle sale da pranzo e delle aule, anche se per molto tempo le classi erano separate da un ampio corridoio centrale per evitare eventuali distrazioni. Anche la biblioteca rimase segregata fino al 1890, mantenendo orari separati per ciascun sesso. Inoltre, alle donne non era concesso né leggere né parlare in pubblico, cosa che avverrà soltanto nel 1859 con la prima donna che tenne un discorso di commiato alla cerimonia di laurea e nel 1870 quando un'altra donna tenne un discorso pubblico proprio come gli uomini erano soliti fare⁴⁰.

Anche se al giorno d'oggi questo progresso potrebbe non sembrare così rivoluzionario, negli Stati Uniti del XIX secolo fu una delle riforme più sentite. L'intento coeducativo dell'Oberlin College, quindi, da una parte sembra abbia avuto l'intenzione di valorizzare la donna, segnando così l'inizio di un cambiamento nella condizione sociale femminile, dall'altra ha mantenuto i canoni di sottomissione dell'epoca; ciò, in quel periodo, era già un grande progresso. La formazione accademica, infatti, aiutava la donna ad ottimizzare i suoi servizi pur rimanendo all'interno dei suoi ambiti di competenza. Si auspicava, quindi, un futuro con madri ed insegnanti cristiane più devote, mogli di ministri con una più performante educazione morale ed una riduzione dei dissensi tra uomo e donna⁴¹.

op. cit., p. 313. Cfr. L.D. Ginzberg, «The Joint Education of the Sexes. Oberlin's Original Vision», in C. Lasser (ed.), *Educating Men and Women Together. Coeducation in a Changing World*, Urbana (IL), University of Illinois Press in conjunction with Oberlin College, 1987, pp. 67-80.

⁴⁰ L.D. Gordon, *Gender and Higher Education in the Progressive Era*, New Haven (CT), Yale University Press, 1990, p. 18. Cfr. R.W. Hogeland, «Coeducation of the sexes at Oberlin College. A Study of Social Ideas in Mid-Nineteenth-Century America», in *Journal of Social History*, vol. 6, n. 2, 1972, pp. 164-171. Cfr. J.K. Conway, «Perspectives on the History of Women's Education in the United States», in *History of Education Quarterly*, vol. 14, n. 1, 1974, pp. 6-9.

⁴¹ Per una lettura critica sulla situazione femminile all'interno dell'Oberlin College consigliamo l'articolo di R.W. Hogeland, *art. cit.*, pp. 160-176. Per ulteriori indagini sull'educazione superiore delle donne cfr. M. Newcomer, *A Century of Higher Education for American Women*, New York (NY), Harper and Brothers, 1959 e T. Woody, *A History of Women's Education in the United States*, 2 voll., New York (NY), Octagon Books, 1980. Mentre per un panorama sulla storia dell'educazione americana consigliamo la consultazione della trilogia di Lawrence Arthur Cremin. In particolare, per la nostra ricerca, il secondo volume: *American Education. The National Experience, 1783-1876*, New York (NY), Harper and Row, 1980; e il terzo volume: *American Education. The Metropolitan Experience, 1876-1980*, New York (NY), Harper and Row, 1988. L'Oberlin College è stato anche tra i primi e pochi *college* a permettere l'istruzione agli afroamericani. La sua prima studentessa di colore fu Sarah Watson, che arrivò nel 1842 e, nel 1862, Mary Jane Patterson divenne la prima donna afroamericana a ricevere un diploma di laurea. Quest'apertura verso gli afroamericani si deve anche all'impegno dell'Oberlin College nell'abolizione della schiavitù, rendendo l'ambiente dell'istituto accogliente e sicuro per gli studenti neri del XIX secolo. Cfr. C. Lesser, S. Robertson, *Antebellum Women. Private, Public, Partisan*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield Publishers, 2010, p. 31. Difatti, l'opera di N. Brandt, *The Town that Started the Civil War*, Syracuse (NY), Syracuse University Press, 1990, racconta proprio

1.4 Il movimento abolizionista

Un altro contributo significativo in campo sociale è stato dato dal movimento abolizionista. L'istanza per l'emancipazione immediata di tutti gli schiavi sorse intorno al 1830, incentivata soprattutto dal grande risveglio religioso che la Nazione stava attraversando, un risveglio che promuoveva il ravvedimento da tutti i peccati e che vedeva la schiavitù come un peccato.

Dal 1833 leader d'ispirazione religiosa come William Lloyd Garrison e Theodore Dwight Weld, insieme ad altri riformatori, contribuirono alla nascita dell'American Antislavery Society. Inizialmente questa società non fu molto popolare, neppure negli Stati settentrionali, ma le cose cambiarono intorno al 1840, quando il tema della schiavitù divenne una questione intollerabile. Nel 1844, ad esempio, i metodisti si divisero tra denominazione del Nord e del Sud; l'anno successivo i battisti fecero lo stesso. In ambito politico, invece, sorsero partiti abolizionisti come il Liberty Party e successivamente il Free Soil Party, i cui voti elettorali influirono sulle elezioni del 1844 e 1848⁴².

In questo dibattito sulla schiavitù anche le donne ebbero voce. Infatti, alla fine della decade del 1830, alcuni degli abolizionisti più radicali, come W.L. Garrison, avevano permesso alle donne di parlare in assemblee miste e nel 1838 la New England Antislavery Society accettò alcune donne come membri. Nello stesso periodo, però, il dibattito su tale partecipazione della donna divise il movimento abolizionista in quanto non c'era unanimità sui loro ideali. Per alcuni riformatori abolizionisti il loro interesse si limitava a sfidare unicamente la schiavitù, per altri invece era necessario far fronte a tutte le strutture ingiuste e discriminatorie, comprese quelle ostili alle donne⁴³.

Negli anni successivi il problema della schiavitù acquistò sempre più importanza nella vita dei cittadini americani, raggiungendo livelli drastici e incontenibili⁴⁴. Le tensioni tra schiavisti ed abolizionisti s'inasprirono ed esplosero

l'importanza che hanno avuto gli eventi abolizionisti nella città di Oberlin (OH) e le conseguenti ripercussioni nella Guerra di Secessione.

⁴² G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., pp. 45, 46.

⁴³ *Idem*, p. 48.

⁴⁴ In quel periodo furono molte le iniziative che portarono il Paese ad una situazione di decadenza, ma ciò che sicuramente causò una grande divisione fu il Fugitive Slave Act. Questa legge rendeva responsabili i cittadini degli Stati del Nord nell'aiutare a ricattare gli schiavi che fuggivano dal Sud. Inoltre la legislazione prevedeva dure sanzioni per coloro che si rifiutavano di cooperare o

nel 1861 conducendo la Nazione millenarista alla «bloodiest war, with more lives lost than in all other American wars combined»⁴⁵.

1.5 Il movimento per i diritti della donna

In definitiva, la vita delle donne nei primi anni del XIX secolo si svolgeva principalmente all'interno delle mura domestiche. Erano soggiogate al dominio dei loro «lord and master», poiché tali erano considerati i loro mariti. Una giornata tipica di una donna statunitense dell'epoca poteva comprendere il coltivare mais e altri vegetali, produrre rimedi medicinali, filare, tessere tele e tappeti, cucire, macellare, pulire utensili della cucina, conservare le verdure, fare il burro, fabbricare candele, prendersi cura dell'educazione morale, spirituale ed intellettuale dei bambini e una miriade di altre faccende familiari⁴⁶. Non a caso E.G. White scrive:

«Quanto tempo per spolverare e tenere in ordine tutti quegli oggetti. Tutto questo lavoro e altre abitudini inutili per seguire la moda impongono alla padrona di casa una fatica senza tregua. Spesso mogli e madri non hanno il tempo per leggere, tenersi informate su ciò che accade, essere una vera compagna per il proprio marito, seguire lo sviluppo fisico e intellettuale dei propri figli, fare del loro Salvatore un amico intimo e prezioso. A poco a poco, diventano schiave delle attività domestiche e le loro energie e il loro tempo sono assorbiti da realtà effimere. Troppo tardi, scoprono di essere diventate delle estranee in casa propria. Le uniche occasioni per orientare i figli verso ideali sempre più elevati sono ormai perdute»⁴⁷.

L'ideale della condizione sociale della donna traspariva dalla maggior parte delle pubblicazioni dell'epoca nelle quali si confinava il suo ruolo esclusivamente nell'essere madre e moglie. Ma questa limitazione femminile era promossa anche nel mondo religioso, che poneva come obiettivo supremo per le donne la vita in famiglia, poiché ritenevano che il luogo stabilito da Dio per la donna fosse la casa⁴⁸. Così un autore del periodo anteriore alla Guerra di Secessione scrisse:

che ostacolavano il governo in questo dovere. Il Fugitive Slave Act incentivò molto l'opposizione e la ribellione civile, soprattutto da parte di coloro che si sentivano moralmente offesi perché la ritenevano una legge anticostituzionale e anticristiana. Cfr. *Idem*, pp. 46, 47.

⁴⁵ *Idem*, p. 47.

⁴⁶ M. Bernoi, «Nineteenth-Century Women in Adventist Ministry Against the Backdrop of Their Times», in N. Vyhmeister (ed.), *Women in Ministry. Biblical & Historical Perspective*, Berrien Springs (MI), Andrews University Press, 1998, p. 213.

⁴⁷ E.G. White, *Sulle orme del gran Medico*, Impruneta, ADV, 2000, pp. 198, 199.

⁴⁸ M. Bernoi, *op. cit.*, p. 214.

«Whenever she [...] goes out of this sphere to mingle in any of the greater public movements of the day, she is deserting the station which God and nature have assigned to her [...]. Home is here appropriate and appointed sphere of action»⁴⁹.

Anche se le mansioni domestiche rimasero il compito principale delle donne, la loro condizione lavorativa iniziò a mutare grazie agli importanti cambiamenti economici sia nel Nord che nel Sud degli Stati Uniti i quali ebbero un effetto determinante sul loro ruolo sociale. Fu fondamentale il progresso dell'industria del cotone in quanto le donne ebbero una parte significativa in esso⁵⁰. Basti pensare che, nel 1831 negli Stati del New England, le donne erano quasi 40.000 dei 58.000 lavoratori totali di questa industria e nel 1850 in tutto il Nord America esse rappresentavano il 24% della manodopera complessiva dell'industria più importante del Paese, quella del cotone, appunto⁵¹.

Tuttavia le dure ed opprimenti condizioni lavorative all'interno delle fabbriche non permisero di migliorare il loro standard di vita. Il lavoro, oltre ad essere continuamente supervisionato dai capi, aumentava con l'allungarsi delle ore di luce. Si poteva arrivare a lavorare dalle cinque di mattina alle sette di sera per un totale di 14 ore al giorno. La vita all'interno delle industrie diventò così estenuante che alcune lavoratrici organizzarono associazioni a favore della riforma del lavoro⁵². La necessità spinse molte operaie a sopportare quelle opprimenti condizioni che venivano imposte. Altre invece riuscirono a scappare dall'industria manifatturiera sposandosi, insegnando o ritornando ai servizi domestici, che era l'ideale dell'epoca⁵³. Frequentare un ambiente lavorativo fuori casa, dunque, da una parte contribuì a far nascere nelle donne una maggiore consapevolezza della propria rilevanza sociale, dall'altra, però, le costrinse a rimanere ancora più schiave del lavoro.

Fino a questo periodo, oltre alle funzioni casalinghe, esse potevano occupare soltanto posizioni secondarie in ambito sociale, non avevano diritto di voto, l'educazione universitaria era loro proibita e le donne sposate non avevano il diritto di avere proprietà a loro nome (incluso le proprietà che portavano all'interno

⁴⁹ C. Clinton, *The Other Civil War*, New York (NY), Hill and Wang, 1984, p. 41, ora in M. Bernoi, *op. cit.*, p. 214.

⁵⁰ M. Bernoi, *op. cit.*, p. 212.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Idem*, pp. 212, 213. Nel descrivere questa difficile situazione, una ragazza che lavorava in fabbrica scrisse: «Amidst the clashing noise and din/Of the ever-beating loom/Stood a fair young girl with throbbing brow/Working her way to the tomb» (*Idem*, p. 213).

⁵³ *Idem*, pp. 212, 213.

del matrimonio). Inoltre, non avevano voce non solo nella società, ma neanche in ambito ecclesiale⁵⁴.

Oltre all'avvio del sistema industriale e della coeducazione, negli stessi anni, la condizione femminile ebbe delle trasformazioni anche grazie alla legislazione approvata dalla maggior parte degli Stati, tra il 1836 e il 1850, che riconosceva il diritto alle donne sposate di possedere i propri patrimoni⁵⁵.

Tuttavia, l'impulso più influente per i diritti delle donne fu strettamente vincolato al movimento abolizionista. Difatti, furono alcuni riformatori abolizionisti coloro che per primi si chiesero se anche la condizione della donna fosse da riscattare. Nella decade del 1840 tale dibattito smise d'essere interno al movimento abolizionista e sorse come un movimento indipendente che rivendicava i diritti delle donne. Nel 1848 Lucretia Mott ed Elizabeth Cady Stanton, entrambe difensore dell'abolizionismo, insieme ad altre riformatrici, sovvenzionarono una riunione a Seneca Falls (New York). In quell'occasione prese vita il movimento per i diritti della donna che si estese durante la seconda metà del XIX secolo e si prolungò nel XX⁵⁶.

Un altro grande contributo a questo movimento è stato dato anche da Lucy Stone, considerata un pioniere nella lotta per i diritti delle donne. Ottenne la sua formazione accademica all'Oberlin College. In questo istituto, visto il divieto che avevano le donne di partecipare ai dibattiti pubblici e spinta dal desiderio di migliorare le sue arti oratorie, organizzò una società di dibattiti che aiutasse le giovani donne a migliorare loro capacità omiletiche⁵⁷. Negli anni successivi dedicò i suoi sforzi alla lotta contro la schiavitù, a cui legò anche i suoi ideali femministi.

⁵⁴ G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., p. 48. Come ci ricorda E. Flexner: «A working woman could be compelled to hand over every penny of her wages to a drunkard husband, even if she was left with nothing for her own subsistence or the maintenance of her children, and even if the husband was known to be making no provision for them. If she sought to divorce such a husband, he might, irrespective of the kind of father he was, be legally entitled to sole guardianship of the children» (E. Flexner, E. Fitzpatrick, *op. cit.*, p. 58).

⁵⁵ G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., p. 48.

⁵⁶ *Idem*, pp. 48, 49. Maggiori informazioni sulla nascita e lo sviluppo del movimento per i diritti delle donne sono consultabili in E. Flexner, E. Fitzpatrick, *op. cit.*; S.G. McMillen, *Seneca Falls and the Origins of the Women's Rights Movement*, New York (NY), Oxford University Press, 2008; B.S. Anderson, *Joyous Greetings. The First International Women's Movement, 1830-1860*, New York (NY), Oxford University Press, 2000.

⁵⁷ Lucy Stone ed altre riformatrici riversarono i loro sforzi nel ramo professionale ed educativo sebbene non tutte le riformatrici credevano che la donna potesse o dovesse reclamare uguaglianza con l'uomo nella sfera pubblica. Questo perché influenzate dal pensiero che le notevoli differenze fisiche e morali tra i sessi fossero un impedimento per adempiere gli stessi ruoli sociali. Cfr. O.S.L. Anderson, E. Israels Perry, J.A. Price (eds.), *op. cit.*, p. 8.

Nel 1850 ricoprì un ruolo di primo piano nell'organizzazione del primo National Women's Rights Convention a Worcester, Massachusetts⁵⁸.

Possiamo dunque riconoscere che furono l'insieme di queste riforme che portarono significativi cambiamenti nell'America del XIX secolo e riuscirono a far entrare le donne nell'area pubblica e religiosa del Paese⁵⁹. E questo grazie anche alle numerose le riformatrici che promossero i loro ideali in un mondo ostile, circondate da persone che regolarmente le scoraggiavano ed ostacolavano il loro operato. Tale era il contesto dove è nata la Chiesa avventista e dove hanno agito i primi pionieri della stessa denominazione.

1.6 Un case study: Portland, Maine

Considerando la rilevanza della figura di Ellen G. White come guida spirituale al femminile della Chiesa avventista, ci è sembrato opportuno dedicare un paragrafo a considerare la città dove si è formata. Infatti, sebbene Ellen G. White sia nata a Gorham, nello Stato del Maine, fu la città di Portland il luogo dove trascorse la sua infanzia e la sua adolescenza.

Portland era la più grande città del Maine e una delle più grandi città portuali dell'epoca, molto popolata ancora prima della grande espansione urbana nordamericana⁶⁰. Nonostante fosse una città marittima e di campagna, il paesaggio cittadino era una delle caratteristiche peculiari del posto, ragguardevole sia per la sua bellezza architettonica che per la pulizia delle ampie strade. I suoi residenti davano prova di ordine, dignità e civiltà, e le donne erano alquanto distinte nel loro portamento e vestiario⁶¹. Numerosi cittadini avevano accolto il messaggio della temperanza nella decade del 1830 e l'amministrazione comunale

⁵⁸ Lucy Stone è ricordata anche per essere stata tra le prime donne ad aver voluto mantenere il suo cognome anche dopo il matrimonio. Fece questo come simbolo di opposizione alla prevaricazione maschile dell'epoca. Cfr. L. Tetrault, *The Myth of Seneca Falls. Memory and the Women's Suffrage Movement, 1848-1898*, Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press, 2014, pp. 14, 15. Cfr. A. Moore Kerr, *Lucy Stone. Speaking Out for Equality*, New Brunswick (N.J.), Rutgers University Press, 1992, p. 37. Per maggiori informazioni su questa riformatrice consigliamo: A. Stone Blackwell, *Lucy Stone. Pioneer of Woman's Right*, Charlottesville (VA), University Press of Virginia, 2001 (un'opera biografica redatta da sua figlia); J. Million, *Woman's voice, Woman's place. Lucy Stone and the Birth of the Woman's Rights Movement*, Westport (CT), Praeger, 2003 e S.G. McMillen, *Lucy Stone. An Unapologetic Life*, New York (NY), Oxford University Press, 2015.

⁵⁹ M. Bernoi, *op. cit.*, p. 216.

⁶⁰ H.E. Douglass, *op. cit.*, p. 45.

⁶¹ Questa fu parte della descrizione di un visitatore a Portland nel maggio del 1846. Di certo nella città non mancavano crimini o reati, di cui i giornali dell'epoca riportarono qualche testimonianza. Cfr. F. Hoyt, *op. cit.*, pp. 13, 14, 17, 18.

si era ben organizzata per soddisfare le esigenze dei cittadini (alle elezioni potevano votare ed essere eletti solo gli uomini). Le spese più impegnative che affrontava la città riguardavano il sistema scolastico, che offriva istruzione gratuita agli studenti tra i 4 e i 21 anni. Nel 1838 si contavano otto scuole elementari, tutte con un corpo docente di donne come principali insegnanti. C'erano anche quattro scuole di grammatica (con enfasi in lettura, ortografia, calligrafia e abilità aritmetiche): due per ragazze, con amministratori ed insegnanti donne, e due per ragazzi. L'istruzione pubblica per le ragazze di Portland si concludeva con la scuola di grammatica, salvo volessero continuare gli studi nelle molte scuole private della città. I ragazzi, invece, godevano anche di un liceo d'inglese e della possibilità di studiare al Bowdoin College, l'unica scuola medica nel Maine, situato nelle vicinanze di Brunswick. Nel ramo educativo in senso lato, la città di Portland offriva numerosi corsi specialistici, tra cui anche corsi di autodifesa per gli uomini, di navigazione per coloro che pensavano ad una carriera in mare e di equitazione per le signore⁶².

Non mancavano neppure le organizzazioni filantropiche, generalmente centrate nelle chiese locali e negli ospizi, indirizzate soprattutto verso i poveri e la riabilitazione sociale delle classi più disagiate. Secondo i periodici dell'epoca, tra le organizzazioni private di beneficenza, nessuna godeva di una così alta considerazione cittadina come la Widows' Wood Society che durante i mesi invernali forniva legna da ardere alle vedove e agli orfani. Un'altra istituzione privata di beneficenza era la Female Orphan Asylum, organizzata nel 1828, che nel 1844 si prendeva cura di 25 ragazze (non vi era alcuna istituzione paragonabile per ragazzi orfani). Inoltre, anche altri gruppi s'interessavano del benessere delle donne bisognose di Portland, ad esempio il Female Charitable Society (che si focalizzava sull'assistenza sanitaria e sul fornire vestiti alle famiglie bisognose) e il Portland Society for the Employment of Poor Females (la cui funzione era principalmente ricercare impieghi per le donne bisognose)⁶³.

Per capire il mondo religioso della città di Ellen G. White basterebbe dare uno sguardo ai periodici dell'epoca, per notare con facilità il ruolo importante che

⁶² La scuola pubblica era prevista anche per gli afroamericani di Portland, anche se in maniera diversa da quella appena descritta. Ricordiamo comunque che il Maine era uno Stato fermamente antischiavista, anche se la questione della schiavitù era di continuo interesse e preoccupazione, anche per i cittadini di Portland. La città ospitò alcuni conferenzieri antiabolizionisti, ma anche leader come James G. Birney (del Liberty Party, candidato alla presidenza), Frederick Douglass (uno schiavo fuggitivo) e William Lloyd Garrison. Cfr. *Idem*, pp. 14-17, 20.

⁶³ *Idem*, p. 19.

aveva la religione nella vita quotidiana di Portland. Nel 1846 si contavano un numero impressionante di denominazioni⁶⁴. Le chiese locali erano molto impegnate in varie opere di carità e di beneficenza, ma erano notevoli anche gli spazi che queste comunità lasciavano alla proclamazione del messaggio sulla temperanza. Il fervore religioso si poteva notare anche dalla rigorosa regolamentazione delle attività domenicali, giorno in cui era vietata l'apertura degli esercizi commerciali. Il mondo religioso del Maine non gradiva la devianza dalle norme comunemente accettate, soprattutto se queste deviazioni riguardavano la dottrina, le modalità di adorazione o lo stile di leadership, in maniera particolare se le donne assumevano un ruolo religioso pubblico⁶⁵.

Come abbiamo già accennato, il mondo sociale e religioso dell'epoca era prevalentemente maschile, e di certo nello Stato del Maine non si faceva eccezione. I nomi delle donne non apparivano in relazione a nessuna attività delle chiese locali dell'epoca. Anche nei periodici locali di Portland esse erano raramente menzionate, sebbene, secondo i dati di un censimento, predominassero numericamente in questa popolata città. Le menzioni più comuni delle donne nei giornali di Portland riguardavano le comunicazioni dei mariti rispetto alle mogli scomparse. I cittadini raramente ascoltavano le donne parlare in pubblico, e quando accadeva, non erano di Portland⁶⁶.

In maniera molto succinta, questo era il contesto sociale statunitense in cui è cresciuta Ellen G. White. Per molti versi, era un ambiente difficile soprattutto per le donne, che si dovevano confrontare giornalmente con la prevaricazione maschile. D'altra parte, possiamo notare come l'America del XIX secolo fosse testimone di grandi cambiamenti sia in ambito religioso che sociale. Questi due aspetti, fortemente legati e indissociabili, promossero delle riforme che diedero

⁶⁴ «[...] from the expected Baptist, Methodist, and Congregational churches to a Roman Catholic church, a Friends chapel, a seamen's chapel, an Abyssinian church for Blacks, and even a "Second Advent" congregation of Millerites» (*Idem*, p. 20).

⁶⁵ *Idem*, p. 21.

⁶⁶ Nell'ottobre del 1839, Mary Gove Nichols tenne delle conferenze per sole donne a Portland. Oltre ad essere una docente di fisiologia, era anche una riformatrice e, in linea con gli ideali dell'epoca, promuoveva il vegetarianismo; i prodotti integrali; i malefici del caffè, tè, alcol, tabacco e droghe; la moderazione nel mangiare; diete semplici senza spezie; igiene generale e igiene sessuale; esercizi; aria fresca; sole; abbigliamento adeguato; e tante altre riforme e proibizioni. I suoi discorsi erano focalizzati contro il male dei corsetti e sui benefici dell'idroterapia e delle cure d'acqua (grazie al suo contributo si aprì la prima scuola medica d'idroterapia nel paese). Questa riformatrice, a Portland, impartì 12 lezioni di anatomia e fisiologia ad un pubblico di sole donne. Diversamente fece Mrs. S.C. Redlon che, nel mese di ottobre del 1841, tenne una serie di letture sulla riforma morale ad un pubblico misto nel municipio della città, attraendo diverse centinaia di persone, soprattutto uomini. Nonostante queste ed altre donne siano state delle abili oratrici, la loro presenza non fu sempre ben gradita. Cfr. *Idem*, pp. 21, 22.

opportunità e valore anche al mondo femminile. La Chiesa avventista, dunque, nacque in una Nazione e in un tempo che stava sperimentando grandi cambiamenti, e con questi anche tutte le difficoltà che ne derivavano. Di conseguenza, anche il pensiero, le opinioni e le decisioni che i primi pionieri avventisti presero devono essere necessariamente studiate ed analizzate alla luce di questo contesto sociale. Solo così potremo riuscire a comprendere e valorizzare il ruolo che hanno svolto le donne nella Chiesa avventista.

2. Le donne nel contesto religioso prima della Guerra di Secessione

2.1 Il Secondo Grande Risveglio

Come abbiamo già accennato, le riforme sociali promosse nel XIX secolo ricevettero un grande contributo dal forte risveglio religioso statunitense. Generalmente gli storici della Chiesa concordano nello stabilire questo risveglio, chiamato *Second Great Awakening*, tra gli anni 1790 e 1840, e lo considerano il maggior risveglio religioso della storia americana⁶⁷. In questo periodo, gli Stati Uniti videro i membri di Chiesa aumentare dal 5 al 25 per cento, mentre la frequentazione delle Chiese ebbe un incremento dal 40 al 75 per cento. Ma, al di là dei numeri, l'importanza di questo fenomeno religioso è che il cristianesimo sperimentò una forte rinascita nella vita della Nazione. All'inizio del XIX secolo, gli Stati Uniti si potevano definire un Paese cristiano, poiché quasi un'intera generazione di statunitensi aveva abbracciato il cristianesimo. Inoltre, è importante mettere in risalto che molti di questi fedeli «went not to a liberal form of Christianity but to conservative evangelicalism that took the literal teachings of the Bible seriously»⁶⁸.

In una prima fase, questo risveglio religioso diede vita ai grandi camp meeting dove si tenevano lunghi sermoni di rinnovamento, entusiasmanti canzoni e vistose manifestazioni fisiche tra gli adoratori. Dopo il 1825 il focus del risveglio cadde su Charles G. Finney, il cui successo evangelistico, sorto nello Stato di New York, si estese nelle grandi città della costa dell'est. Finney fu il padre dell'evangelismo contemporaneo. Per lui la buona riuscita del Risveglio dipendeva grandemente dai metodi che si utilizzavano⁶⁹.

⁶⁷ Verso il 1840 il Secondo Grande Risveglio religioso americano iniziò a decadere. Una delle cause del declino fu il panico per la depressione economica del 1837, i cui effetti si sono prolungati anche negli anni successivi. Tale evento ha in parte abbattuto l'ottimismo che avevano molti nordamericani in quanto al benessere e alla pace che potevano raggiungere grazie agli sforzi umani. Cfr. G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., p. 21.

⁶⁸ Questo era il clima religioso di quel periodo storico e, di conseguenza, anche dei primi sostenitori dell'avventismo e dei primi fondatori della Chiesa avventista: «That awakening also did much to mold the formative experiences of Ellen White and the other shapers of what would become Seventh-day Adventism between 1844 and 1861. Their world was a Christian one devoted to the Bible, expectant in millennial faith, and reforming in the social and personal realms» (*Idem*, pp. 20, 21).

⁶⁹ *Idem*, p. 21.

Finney introdusse nei suoi incontri religiosi: la preghiera pubblica per la conversione delle persone; una panchina riservata nella parte davanti della chiesa (chiamata *anxious bench*) per i peccatori che volevano raggiungere la salvezza; le riunioni di lunga durata e la pratica, allora scandalosa, di consentire alle donne di testimoniare e pregare in pubblico di fronte ad un uditorio di uomini e donne⁷⁰.

Gli anni di speranza millenarista e di risveglio religioso si svilupparono, inoltre, in una Nazione che considerava tutti i gruppi cristiani uguali davanti alla legge⁷¹. Gli Stati Uniti favorirono così la nascita del denominazionalismo, ovvero il sorgere di gruppi o Chiese cristiane chiamate *denominazioni*⁷², termine che «rifugge da giudizi di valore e al tempo stesso mette in qualche modo tutte le compagini ecclesiali sullo stesso piano, secondo l'ideale americano di uguaglianza nella democrazia, e in questo senso la relativizza»⁷³. Un Paese dove non si favoriva l'egemonia di un gruppo religioso rispetto ad un altro e i cui principi basilari si fondavano sulla tolleranza e sul rispetto reciproci, portò ad una sperimentazione religiosa senza precedenti nella storia⁷⁴.

Fu l'insieme di queste condizioni religiose che contribuirono ad un miglioramento del ruolo femminile all'interno della Chiesa. Ogni denominazione poteva difatti decidere liberamente se e come far partecipare le donne nella Chiesa. Come accadde nella sfera sociale, anche nell'ambito religioso si cominciava a notare poco alla volta la presenza femminile.

Antoinette Brown, ad esempio, nel 1850 riuscì a studiare nel Theological Department dell'Oberlin College, un ramo educativo fino ad allora riservato soltanto agli uomini. Nel 1853 fu la prima donna consacrata al ministero, e questo

⁷⁰ *Idem*, pp. 21, 22, 48. Maggiori informazioni su C.G. Finney si possono consultare in C.E. Hambrick-Stowe, *Charles G. Finney and the Spirit of American Evangelicalism*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1996; K. Hardman, *Charles Grandison Finney, 1792-1875. Revivalist and Reformer*, Syracuse (NY), Syracuse University Press, 1987.

⁷¹ Fin dalle loro origini, gli Stati Uniti si sono caratterizzati come un Paese senza una religione ufficiale e con un governo neutrale su questioni religiose. L'articolo 1 dell'emendamento della Costituzione federale votato nel 1791, di fatto, afferma: «Il Congresso non dovrà emanare leggi concernenti l'istituzione (*establishment*) della religione, o la proibizione del suo libero esercizio, o la limitazione della libertà di parola o di stampa, o il diritto del popolo di riunirsi pacificamente e di chiedere al governo di correggere le cose che non vanno» (P. Ricca, «Il protestantesimo negli Stati Uniti d'America (XIX e XX secolo)», in G. Filoramo, D. Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 72, 73).

⁷² L'espressione *denomination* applicato ai gruppi religiosi comparse per la prima volta nel sinodo di Westminster (1643), in Inghilterra. Inizialmente utilizzato dalla minoranza congregazionalista, negli anni venne utilizzato negli Stati Uniti per indicare le diverse comunità ecclesiali che si stabilivano nel territorio. Cfr. *Idem*, p. 75.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., pp. 50, 51.

avvenne in una comunità congregazionalista a South Butler (New York)⁷⁵. Tali eventi sono prova dei notevoli progressi realizzati in quegli anni, tuttavia è difficile affermare che le donne fossero realmente valorizzate e che quella consacrazione rappresentò davvero l'inizio di nuova epoca di leadership femminile nel cristianesimo americano. Infatti ad Antoinette Brown non fu consegnato l'attestato di laurea a causa del suo genere e la sua consacrazione non fu riconosciuta dalle altre Chiese⁷⁶. Come per A. Brown, anche molte altre donne dovettero affrontare non poche difficoltà a causa di un mondo religioso ancora troppo esclusivista. Il cammino per il riconoscimento del ruolo della donna nella Chiesa era ancora lungo.

2.2 Il ministero delle donne in due denominazioni d'interesse

È comune, per gli avventisti del settimo giorno di oggi, pensare che il loro *background* teologico discenda unicamente dal millerismo tralasciando così il contesto storico più ampio in cui sorsero. Per la nostra indagine sul ruolo della donna, ci interesseremo in particolare dell'influenza di altre due denominazioni protestanti del XIX secolo, la Christian Connection e la Chiesa metodista. Questa scelta è dovuta al fatto che alcuni fondatori e personaggi di rilievo della Chiesa avventista, i c.d. «pionieri», provenivano da queste denominazioni.

⁷⁵ B. Brown Zikmund, «Women's Ministries Within the United Church of Christ», in C. Wessinger (ed.), *Religious Institutions and Women's Leadership. New Roles Inside the Mainstream*, Columbia (SC), University of South Carolina Press, 1996, 67-68.

⁷⁶ La comunità in cui fu consacrata Antoinette Brown era congregazionalista. Grazie alla loro organizzazione localizzata, le Chiese congregazionaliste, avevano la capacità di prendere delle decisioni indipendenti dalle convinzioni denominazionali più ampie. L'anno dopo la sua consacrazione, nel 1854, Antoinette Brown si dimise dal suo incarico e, soltanto nel 1878 e nel 1908, ricevette un Master of Art e un Doctor of Divinity *ad honorem* dall'Oberlin College. Per il resto della sua vita lavorò attivamente per il movimento per i diritti delle donne, l'abolizione della schiavitù e altre cause. Cfr. N.S. Hutton, *I Am Going to Do It. The Complex Question of Action in Theology and Science in the Life of America's First Woman Minister, Rev. Antoinette Brown Blackwell (1825-1921)*, Ph.D Thesis, Harvard University, Cambridge (MA), 2015, pp. 82, 143, 202, tesi consultabile on line: <http://dash.harvard.edu/handle/1/15821955> (sito consultato il 7 settembre 2015). Per maggiori informazioni su A. Brown consigliamo l'opera, dedicata interamente alla sua biografia, di C. Elizabeth, *Antoinette Brown Blackwell. A Biography*, Old Westbury (NY), Feminist Press, 1983.

2.2.1 Le donne nella Christian Connection

M. Lutero, G. Calvino e U. Zuinglio sono considerati tra i personaggi principali della nascita della Riforma Protestante. L'intento di questi riformatori fu ripensare e riequilibrare l'autorità ecclesiale e la comprensione teologica nel cristianesimo dell'epoca. Per raggiungere tale scopo i riformatori svilupparono, ad esempio, il concetto di *Sola Scriptura*, che significava fare della Bibbia l'unica regola di fede dalla quale scaturivano i dogmi per la loro catechesi. Le successive diramazioni protestanti nate dalla Riforma seguirono per sommi capi i propositi iniziali dei primi riformatori, ma, per altri movimenti, invece, tali obiettivi non erano ancora sufficienti. Per esempio, l'orientamento di quella che gli storici della Chiesa chiamano «la Riforma popolare degli anabattisti» fu contraddistinto da un maggiore radicalismo⁷⁷. Gli anabattisti infatti rifiutarono, perché non bibliche, pratiche come il pedobattesimo e l'unione Stato-Chiesa, insegnamenti che i primi riformatori avevano invece conservato⁷⁸. Per gli anabattisti, dunque, bisognava tornare completamente agli insegnamenti biblici e agli ideali della Chiesa neotestamentaria.

Anche se l'anabattismo «non influì mai in senso istituzionale sulla religione dell'America ottocentesca»⁷⁹, le sue convinzioni permearono ed influenzarono diverse denominazioni evangeliche dell'epoca, in particolare il movimento conosciuto come «restaurazionismo» (o «primitivismo»). L'obiettivo principale di tale movimento era quello di restaurare, nelle Chiese, tutti gli insegnamenti del Nuovo Testamento. La Riforma del XVI secolo aveva solo iniziato questo processo di *restaurazione*, ma negli Stati Uniti del XIX secolo si voleva ora proseguire verso il ristabilimento di tutti gli insegnamenti biblici all'interno della Chiesa, e tale processo non si sarebbe concluso fino a quando le ultime tracce della tradizione non si sarebbero estinte⁸⁰.

Per raggiungere questo scopo, i restaurazionisti presero in modo ancora più radicale il concetto di *Sola Scriptura*. Secondo questo movimento la Bibbia non era soltanto la loro unica regola di fede, ma ricercavano in essa le prove per sostenere *ogni* decisione da prendere e lì dove la Scrittura non forniva alcuna

⁷⁷ G.R. Knight, *Alla ricerca di un'identità. Sviluppo delle dottrine avventiste fondamentali*, Impruneta, ADV, 2002, pp. 25, 26.

⁷⁸ Per l'anabattismo il battesimo non doveva essere inconsapevole, ma era una scelta intenzionale del credente. Per quanto riguardava le relazioni ecclesiastiche, invece, prese posizione a favore della separazione tra Chiesa e Stato. Cfr. *Idem*, p. 26.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

direttiva, i restaurazionisti non si esprimevano. Questo spirito antidogmatico pose le basi per la metodologia che molti protestanti nordamericani avrebbero assunto per affrontare le questioni teologiche nel XIX secolo⁸¹. Oltre alla grande enfasi sulle Sacre Scritture, un altro elemento centrale del movimento restaurazionista era il credo del *sacerdozio universale dei credenti*. Questi due concetti costituivano, per loro, il nucleo stesso del Vangelo⁸².

Per il nostro studio è di fondamentale importanza conoscere il movimento restaurazionista poiché l'enfasi che mise sul ritorno alle Scritture influì considerevolmente sulla mentalità protestante dell'epoca e, sulla base delle sue ideologie, sorsero movimenti antecedenti l'avventismo come la «Christian Connection», conosciuta anche come «Christian Connexion» o «Christian Church»⁸³.

La Chiesa avventista deve molto a quest'ultimo movimento perché due dei tre principali fondatori dell'avventismo, James White⁸⁴ e Joseph Bates⁸⁵, provenivano

⁸¹ *Idem*, p. 27.

⁸² G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., p. 54.

⁸³ La Christian Connection è il risultato della fusione di tre gruppi scismatici indipendenti, ovvero di fedeli che lasciarono la loro Chiesa d'appartenenza a causa dell'avvincente ideologia indotta dalla corrente restaurazionista. L'iniziatore del primo gruppo fu J. O'Kelly, nel 1792, proveniente dalla Chiesa metodista episcopale che influenzò gli Stati della Virginia e North Carolina. Inizialmente furono chiamati *Metodisti Repubblicani*, ma in breve tempo decisero di chiamarsi esclusivamente «Christians» in quanto volevano essere adenominazionali; stessa decisione presa anche dagli altri due movimenti. Il secondo gruppo fu condotto da A. Jones ed E. Smith, a Vermont e New Hampshire, intorno al 1802, entrambi provenienti dalla Chiesa battista. Il terzo movimento fu guidato principalmente dal presbiteriano B.W. Stone, nel Kentucky intorno al 1800. Questi tre movimenti, avendo molti propositi in comune, si unirono nel 1809, formando la *Christian Connection* (mantenendo sempre il nome di «Christian»). Successivamente, nel 1832, B.W. Stone, insieme ad un buon gruppo di membri della Christian Connection, si unì alla Chiesa Congregazionalista di A. Campbell, conosciuta come «Christian Church» o «Disciples of Christ» (una diretta diramazione del movimento restaurazionista). Da questa fusione nacque il «General Council of Congregational and Christian Churches», i cui gruppi locali si chiamavano anch'essi «Christians», o «Congregational» come meglio preferivano. Il restante gruppo minoritario della Christian Connection, che non aderì all'unione Stone-Campbell, continuò a portare avanti i suoi ideali, e affrontò ulteriori scismi nella decade del 1840 con gli insegnamenti di W. Miller. Cfr. L.E. Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers*, 4 voll., Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1954, vol. IV, p. 31; J.J. Summerbell, «Christians», in S.M. Jackson, *et. al.*, (eds.), *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 13 voll., Grand Rapids (MI), Baker Book House, 1952, vol. III, p. 45; J.F. Burnett, *The Origin and Principles of the Christians*, Boston (MA), Christian Publishing Association, 1911, pp. 3-64. Per maggiori informazioni sulla storia e la formazione di questi movimenti restaurazionisti raccomandiamo la consultazione di D.A. Foster, P.M. Blowers, A.L. Dunnivant, D.N. Williams (eds.), *Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*, Grand Rapids (MI), W.B. Eerdmans Publishing Co., 2005, (un'enciclopedia di circa pp. 854 dedicata interamente a questi movimenti).

⁸⁴ James Springer White nacque nel Maine il 4 agosto 1821 e si sposò con Ellen G. White nel 1946. Fu uno dei fondatori della Chiesa cristiana avventista del settimo giorno e, insieme alla moglie, dedicò la sua vita a studiare la Bibbia per ricercare la verità e diffonderla al mondo tramite i loro numerosissimi viaggi accompagnati da campagne di evangelizzazione. Ma, soprattutto, egli diede il suo grande contributo dedicandosi attivamente all'editoria promuovendo la stampa di

da esso, ma anche e soprattutto perché molte delle sue convinzioni condizionarono parte della struttura organizzativa, della teologia e delle attitudini sociali della Chiesa avventista.

Per quanto riguarda la struttura organizzativa, la Christian Connection aveva una impostazione congregazionalista non-denominazionale e anti-strutturale (salvo per le chiese locali), poiché la Bibbia e solo la Bibbia era la loro unica regola di fede e secondo loro in essa non appariva alcun nome di istituzione o organizzazione ecclesiastica. Le Conferenze locali o le Conferenze Generali avevano solo un ruolo *consultivo*, non *esecutivo*. Questo perché Cristo era l'unico capo della Chiesa e solo lui poteva prendere le decisioni per essa⁸⁶.

L'impianto teologico della Christian Connection aveva come unica norma di fede la *Sola Scriptura*, opponendosi a qualsiasi altro credo all'infuori di questo. Riguardo alla divinità assunsero posizioni antitrinitarie, mentre lo Spirito Santo era considerato un'essenza, una forza o un'energia di Dio e avevano un concetto ariano riguardo la divinità di Cristo⁸⁷. D'altra parte, misero una maggiore enfasi sull'etica cristiana, in particolare sul processo di santificazione del credente. Tali

materiale religioso. Morì il 6 agosto 1881 in Michigan. Cfr. «White, James Springer», in *Seventh-Day Adventist Encyclopedia*, (Commentary Reference Series, vol. 10), cit., pp. 1598, 1599-1601.

⁸⁵ Joseph Bates nacque l'8 luglio del 1792 nel Massachusetts. Intraprese la carriera di marinaio mercantile e divenne capitano nel 1820. Iniziò a frequentare e a predicare nella Chiesa cristiana a cui apparteneva la moglie, Prudence Nye e, anni dopo, divenne predicatore e cofondatore della Chiesa avventista del settimo giorno. Con il suo impegno e la sua devozione contribuì allo sviluppo delle dottrine e alla crescita numerica di tale denominazione. Morì il 19 marzo del 1872 in Michigan. Cfr. «Bates, Joseph», in *Seventh-Day Adventist Encyclopedia*, cit., pp. 132-134.

⁸⁶ B. Haloviak, «Some Great Connexion: our Seventh-Day Adventist Heritage from the Christian Church», Unpublished Paper, maggio 1994, p. 1, consultabile in <http://documents.adventistarchives.org/conferences/Docs/UnspecifiedConferences/SomeGreatConnexions.pdf> (sito consultato il 14 ottobre 2015). Nella prima fase organizzativa degli avventisti del settimo giorno, J. White, J. Bates e altri, seguirono le tracce delineate dalla Christian Connection. Difatti essi s'impegnarono nel comprendere quale tipo di organizzazione era presente nelle Scritture. Ogni aspetto strutturale doveva essere esplicitamente espresso nel Nuovo Testamento. A metà della decade del 1850, la loro comprensione estremamente letterale delle Scritture, li portò a favorire la struttura congregazionalista e a non darsi un nome ecclesiastico che li rappresentasse. Negli anni successivi tali comprensioni furono superate. Cfr. G.R. Knight, *Lest We Forget*, Hagerstown (MD), Review and Herald Publishing Association, 2008, pp. 140, 149. Cfr. G.R. Knight, *Nuestra Organización. ¿Aliada o enemiga de la gran comisión?*, México, GEMA Editores, Doral (FL), Asociación Publicadora Interamericana, 2007, pp. 46-49.

⁸⁷ «Christian Connection», in *Seventh-Day Adventist Bible Students' Source Book*, (Commentary Reference Series, vol. 9), Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1962, pp. 226-228. Per maggiori informazioni riguardo la storia e la teologia della Christian Connection consigliamo l'articolo di J.V. Himes, «Christian Connexion» in *Fessenden & Co.'s Encyclopedia of Religious Knowledge*, Brattleboro (VT), Brattleboro' Typographic Company, 1837, pp. 362, 363; M.T. Morrill, *A History of the Christian Denomination in America, 1794-1911 A.D.*, Dayton (OH), The Christian Publishing Association, 1912.

ragioni spiegano l'energica importanza che diedero all'obbedienza alla legge di Dio⁸⁸.

Degno di nota, in particolare per il nostro oggetto di studio, è il loro contributo all'aspetto sociale. I cristiani connessionisti portavano avanti una politica antischiavista, sostenevano fortemente la libertà religiosa ed avevano una visione diversa sulle pratiche sanitarie di allora. La loro enfasi era anche sul lavoro manuale, sulla temperanza e sull'importante ruolo della donna all'interno della Chiesa⁸⁹.

Già dal 1812 si distinguevano, tra i connessionisti cristiani, donne predicatrici che erano altamente stimate:

«Mrs Abigail Roberts, of New York, and Rev H Lizzie Haley, of Massachusetts, were very remarkable evangelists in their time in the East; and competent judges regard Miss Haley as the best evangelist they have ever known»⁹⁰.

Tra gli altri numerosi nomi che si possono menzionare si distingue quello di Nancy Cram, un famoso ministro nello Stato di New York, che contribuì in maniera distintiva all'opera missionaria, tanto che sette dei suoi convertiti divennero a loro volta ministri connessionisti⁹¹.

Sebbene queste prime donne predicatrici non fossero state consacrate al ministero evangelico, in molti concordano che fu proprio nella Christian

⁸⁸ B. Haloviak, «Some Great Connexion», cit., p. 1.

⁸⁹ *Ibidem*. La lotta contro lo schiavismo è stata portata avanti all'unisono dai maggiori leader della Christian Connection, come J. O'Kelly, B.W. Stone e W. Kinkade (uno dei teologi di rilievo del movimento, spesso citato da J. White). Nel 1867 i connessionisti avevano già stabilito almeno una conferenza di afro-americani nel North Carolina. Anche le lotte contro alcoolismo avevano una peculiare importanza, fattore che portò il connessionista J. Bates ad aprire la prima società della temperanza negli Stati Uniti intorno al 1820. Cfr. M.T. Morrill, *op. cit.*, pp. 362, 363 e B. Haloviak, «Some Great Connexion», cit., pp. 6, 7. Le visioni sanitarie dalla Christian Connection volevano proporre un'alternativa ai trattamenti e ai farmaci medici di allora (come mercurio ed oppio) attraverso la medicina naturale. Cfr. B. Haloviak, «Some Great Connexion», cit., p. 7.

⁹⁰ M.T. Morrill, *op. cit.*, p. 363.

⁹¹ B. Haloviak, «Some Great Connexion», cit., p. 7. Molte altre donne hanno avuto un ruolo predominante all'interno del movimento della Christian Connection, come predicatrici ed evangeliste. Alcune hanno rinunciato a ogni comfort per intraprendere una vita nomade tra uno Stato e l'altro con il solo obiettivo di predicare il Vangelo. Non ricevevano alcun salario, ma vivevano con le offerte delle persone generose che incontravano. Altri ostacoli provenivano dalle condizioni atmosferiche che affrontavano e altri dalle persecuzioni che subivano da alcune Chiese a causa del loro genere. Nonostante queste difficoltà, riuscivano comunque ad ottenere grandi risultati, sia attraverso la conversione di nuove anime, sia attraverso l'apertura di nuove comunità. Per maggiori informazioni sul ruolo ministeriale che hanno avuto le donne all'interno della Christian Connection consigliamo la lettura di A.V. Morrill, «Our Women's Work», in J.P. Barrett (ed.), *The Centennial of Religious Journalism. Thy Kingdom Come*, Dayton (OH), Christian Publishing Association, 1908², pp. 495-520; J.F. Burnett, *Early Women of the Christian Church. Heroines All*, Dayton (OH), The Christian Publishing Association, 1921, pp. 7-40.

Connection che per la prima volta si consacrò una donna al ministero *da parte di una specifica denominazione*. Mrs. Melissa Terrell fu formalmente consacrata nel 1866, e agli inizi del XX secolo si registrano oltre quaranta donne formalmente consacrate al ministero⁹².

L'efficace lavoro di queste donne, col tempo, si estese anche al di fuori della denominazione d'appartenenza. Gli annali missionari della Christian Connection sono pieni di nomi di donne che hanno offerto il loro tempo, denaro, talenti per la diffusione del Vangelo. Già nel 1885, grazie a Mrs. Gustin, fu organizzata la prima Woman's Missionary Society; nel 1886 si formò il primo organo di lavoro per le missioni estere guidato da donne, il Woman's Board for Foreign Mission e nel 1890 si organizzò il Woman's Board for Home Mission.

Questi ultimi due comitati statunitensi, più avanti, formarono la Conference Woman's Boards ed insieme progettaron le Auxiliary Missionary Societies. Ognuno di questi organismi fu condotto da donne perspicaci che costituirono una forza attiva per il lavoro missionario⁹³.

Le donne trovarono spazio anche nel ramo educativo. Nel 1850 fu fondato l'Antioch College il cui obiettivo era dare gli stessi privilegi d'istruzione ad entrambi i generi. Questa istituzione fu il primo *college* negli Stati Uniti a garantire in ogni aspetto la parità dei diritti all'istruzione ad entrambi i sessi:

«Antioch College, Yellow Springs, Ohio, the first college founded by the Christians was the first to give women equality in all matters, courses, diplomas, graduation, faculty positions. Horace Mann, Antioch's first president, was a member of the Christian Church and made a large contribution to the educational system of America. The Christian Church was the first in modern times to ordain women and place them on equality with men in pulpit, in

⁹² Melissa Terrell non fu la prima donna ad essere consacrata al ministero, ma fu la prima donna ad essere consacrata con la diretta autorità di una Conferenza. Cfr. J.F. Burnett, *Early Women of the Christian Church. Heroines All*, cit., pp. 26, 27; A.V. Morril, *op. cit.*, pp. 504, 505. Come abbiamo già accennato, molti studiosi ritengono che probabilmente sia stata Antoinette Brown, nel 1853, la prima donna statunitense di confessione protestante ad essere stata consacrata al ministero. La sua consacrazione, però, in seguito non fu riconosciuta, motivo per la quale si allontanò dalla Christian Connection e divenne unitariana.

⁹³ J.G. Bishop, «The Origin and Growth of Our Missionary Interest», in J.P. Barrett (ed.), *op. cit.*, pp. 484, 485; J.F. Burnett, «American Christian Convention», in J.P., Barrett (ed.), *op. cit.*, p. 575. Tra le donne missionarie di rilievo ricordiamo Mrs. A.E. Weston e Mrs. E.K. Bishop, il cui lavoro ha portato consistenti sviluppi all'interno della denominazione. Cfr. A.V. Morril, *op. cit.*, pp. 507-517. Ricordiamo, inoltre, che anche il movimento Stone-Campbell aveva intrapreso delle iniziative missionarie nate e guidate da donne. Il Christian Woman's Board of Mission, ad esempio, fu fondato da Carolyn Neville Pearre il 21 ottobre 1874 con il proposito di condividere il Vangelo e migliorare la qualità di vita delle donne e dei bambini negli Stati Uniti e all'esterno. Cfr. D.B. Hull, «Christian Woman's Board of Mission», in D.A. Foster, P.M. Blowers, A.L. Dunnivant, D.N. Williams (eds.), *op. cit.*, pp. 200-202.

conferences, conventions, and all Christian gatherings. They have always had equal privileges in voting in the churches, conferences, etc.»⁹⁴.

Mrs. Ella S. Watson, invece, si distinse per il suo contributo nell'editoria della denominazione. Il suo nome divenne familiare a molti grazie all'apporto che diede alla pubblicazione del *Sunday School Herald*⁹⁵.

Queste vicende hanno contribuito alla pari dignità tra uomini e donne all'interno delle chiese locali e nel lavoro denominazionale, «and unquestionably has caused the church to look with favor upon some movement for enfranchising women and allowing them equality with man in civil affairs»⁹⁶.

Possiamo quindi notare come, nonostante l'enfasi radicale sulle Sacre Scritture, il pensiero teologico della Christian Connection era alquanto aperto sul tema del ministero delle donne nella Chiesa.

Anche il "Little Flock", lo sparuto gruppo che si evolse nella Chiesa avventista, deve la sua conoscenza del messaggio riguardante il sabato, settimo giorno dedicato a Dio, a una donna. Gli storici concordano infatti che fu per la prima volta nella chiesa connessionista di Washington (New Hampshire)⁹⁷ che

⁹⁴ S.A. Bennett, *The Christian Denomination and Christian Doctrine. A Brief Analysis of the Contribution to the Denomination Known as the Christian Church*, Dayton (OH), Christian Publishing Association, 1923, pp. 48, 49. Come abbiamo visto, c'è consenso tra gli storici nel ritenere che sia stata l'Oberlin College, nel 1833, la prima istituzione educativa superiore ad aprire le porte alle donne. Il primato dell'Antioch College non fu, dunque, l'aver inaugurato la coeducazione, ma l'aver dato gli stessi privilegi d'istruzione ad entrambi i sessi, senza proibire nessun corso alle donne né pensare a corsi specifici solo per loro, come fece invece l'Oberlin College che consentiva alle donne solo quei corsi che meglio calzavano con il loro sesso e le loro prospettive d'impiego. Cfr. B. Haloviak, «Some Great Connexion», cit., p. 7. Negli anni successivi la Christian Connection si mosse verso la stessa direzione grazie al Franklinton Christian College, questa volta orientato ad eliminare le differenze razziali verso gli afroamericani. Diverse donne svolsero un ruolo importante nella dirigenza di questa istituzione. Cfr. J.J. Summerbell, «Christians», in S.M. Jackson, et. al., (eds.), *op. cit.*, p. 46 e A.V. Morrill, *op. cit.*, p. 507.

⁹⁵ A.V. Morrill, *op. cit.*, p. 505. Anche nell'ambito editoriale la Christian Connection ha portato delle grandi collaborazioni. Nel settembre del 1808 Elias Smith istituì uno dei primi giornali religiosi negli Stati Uniti, il *Herald of Gospel Liberty*. Quest'impegno per la stampa coinvolse anche il movimento millerita grazie al contributo di J.V. Himes, un connessionista che accolse il messaggio di W. Miller ed in poco tempo creò due periodici che diffusero ampiamente il millerismo, *The Signs of the Times* e *The Midnight Cry*. Si può notare, dunque, come anche in questo ambito la Chiesa avventista abbia ereditato gli operati intrapresi dalla Christian Connection. Cfr. J.D. Murch, *Christian Only. A History of the Restoration Movement*, Eugene (OR), Wipf and Stock Publishing, 2004, p. 33; R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *Portadoras de Luz. Historia de la Iglesia Adventista del Séptimo día*, Buenos Aires, APIA/ACES, 2003, pp. 35-37.

⁹⁶ M.T. Morrill, *op. cit.*, p. 363. Per ulteriori approfondimenti sul ruolo femminile nella storia dei movimenti restaurazionisti consigliamo la consultazione di: B. Miller «Restoration Women Who Responded to the Spirit Before 1900», in *Leaven*, vol. 16, n. 1, 2008, pp. 15-20; D.B. Hull, et. al., «Women in Ministry», in D.A. Foster, P.M. Blowers, A.L. Dunnivant, D.N. Williams (eds.), *op. cit.*, pp. 778-781.

⁹⁷ Questa chiesa fu costruita dai membri della Christian Connection nei primi anni del 1840. In quel periodo molte chiese connessioniste avevano già accettato il messaggio millerita. Alcuni dei suoi membri diventeranno prominenti nella Chiesa avventista, ad esempio W. Farnsworth, S.N. Mead, P.R. Russell, R. Ball e U. Smith. Cfr. B. Haloviak, «Some Great Connexion», cit., pp. 2, 3.

l'insegnamento del *sabato* come giorno di riposo e dell'imminente *avvento* di Cristo si unificarono⁹⁸; ciò avvenne grazie all'apporto di una donna, Rachel Oakes, che diffuse in questa chiesa la riscoperta dell'osservanza del sabato biblico; il suo contributo fece sì che molti uomini d'influenza accettassero il sabato come giorno di riposo. Tra questi anche il pastore battista Thomas M. Preble che, oltre a diffondere gli insegnamenti milleriti, iniziò anche a propagare la sua nuova convinzione. Il 28 febbraio del 1845 pubblicò sul periodico *Hope of Israel* un articolo sul sabato. Nello stesso anno quell'articolo arrivò tra le mani di due grandi figure di spicco tra gli avventisti: J. Bates e J.N. Andrews. Entrambi contribuirono grandemente alla consolidazione e alla diffusione della dottrina sabatica⁹⁹. Tramite i loro sforzi, successivamente, anche Ellen e James White accettarono il sabato come giorno di riposo. Quest'ultimo divenne una delle dottrine distintive della Chiesa avventista¹⁰⁰. «So from Washington, NH, SDAs received a heritage of "freedom", an openness toward accepting neglected truths that are clearly defended from the Scriptures and even a willingness to accept the insights of a woman in receiving truth»¹⁰¹. Questo spiega come anche J. White, familiare a questa apertura connessionista verso le donne, non respinse il ministero profetico di sua moglie, Ellen G. White¹⁰².

2.2.2 Le donne nella Chiesa metodista

La scelta di studiare questa denominazione cristiana non è casuale. Difatti, un altro pioniere e fondatore della Chiesa avventista proveniva dalla Chiesa metodista episcopale¹⁰³: Ellen G. White¹⁰⁴.

⁹⁸ «So it was here at Washington that the first union of these two teachings – the second advent and the Sabbath – took place in North America [...] Thus it was that Washington became the cradle of the seventh-day Sabbath among the body that, in 1860, took the name Seventh-day Adventists», in L.E. Froom, *op. cit.*, pp. 947, 948. Sembra che la Chiesa avventista abbia ereditato da questa città le sue forti ideologie di libertà politica e religiosa. Cfr. B. Haloviak, «Some Great Connexion», cit., p. 2.

⁹⁹ G.R. Knight, *Piccola storia del popolo dell'avvento*, Impruneta, ADV, 1994, p. 28.

¹⁰⁰ R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, pp. 56, 57; G.R. Knight, *Lest We Forget*, cit., pp. 75, 76.

¹⁰¹ B. Haloviak, «Some Great Connexion», cit., p. 3.

¹⁰² James White, battezzato (nel 1837 a 16 anni) e consacrato (nel 1843 a 21 anni) nella chiesa connessionista di Palmyra (Maine), portò nell'avventismo la sua esperienza sul ruolo ministeriale delle donne, in quanto esposto ad una così ampia visione di come lo Spirito guidava sia uomini che donne a parlare, predicare ed insegnare la Parola di Dio. Cfr. B. Wiklander, *The Mission of God Through the Ministry of the Church. A Biblical Theology of Ordination with Particular Attention to the Ordination of Women*, Unpublished Paper, 18 novembre 2013, pp. 613, 614.

¹⁰³ Il movimento metodista (o wesleyano) nacque in Inghilterra nel XVIII secolo. Si configurò e si diffuse grazie al contributo e agli insegnamenti di John Wesley (1703-1791), considerato il padre

E.G. White nacque in una famiglia metodista. In questa denominazione ebbe le sue prime esperienze religiose, entrò in contatto con i primi concetti dottrinali del cristianesimo e si battezzò. Per queste ragioni riteniamo importante comprendere il suo contesto religioso e le sue prime impressioni sul ruolo delle donne nel ministero, tutte esperienze che in qualche modo portò all'interno del contesto teologico dell'avventismo sabatista¹⁰⁵.

Similmente al restaurazionismo, la teologia wesleyana penetrò e si diffuse negli Stati Uniti fin dal primo Ottocento. Le ideologie arminiane del *libero arbitrio*, ad esempio, trovarono terreno fertile in un Paese che appoggiava il concetto secondo cui ogni ideale poteva essere concretizzato se qualcuno realmente lo voleva e si impegnava. Le benedizioni divine dovevano essere abbinare allo sforzo umano, l'agricoltore che si limitava a sedersi ed aspettare la volontà

fondatore del movimento. La sua intenzione iniziale era creare un risveglio religioso all'interno della Chiesa anglicana, successivamente però il movimento assunse maggiore partecipazione e forza fino a diventare una vera e propria denominazione protestante. La presenza metodista raggiunse presto gli Stati Uniti, e nel 1784 fu costituita la Chiesa metodista episcopale (Methodist Episcopal Church). Nel corso del XIX secolo questa Chiesa affrontò diversi scismi al suo interno, di cui le principali diramazioni furono la: Methodist Protestant Church (nel 1830 a causa del potere episcopale e della rappresentanza laica nel governo ecclesiale), Wesleyan Methodist Church (nel 1843 a causa della schiavitù e governo ecclesiale), Methodist Episcopal Church South (nel 1844 a causa del problema della schiavitù) e Free Methodist Church (nel 1860 a causa delle differenze riguardanti le società segrete, la disciplina e alcune dottrine, in particolare sulla santificazione). Nel 1939 la Methodist Protestant Church e la Methodist Episcopal Church South si riunirono alla Methodist Episcopal Church formando la Methodist Church. Nel 1968, in seguito ad altri cambiamenti, prese il nome di United Methodist Church. Cfr. «Methodist – The Methodist Church», in *Seventh-Day Adventist Bible Students' Source Book*, (Commentary Reference Series, vol. 9), Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1962, pp. 631-634. Cfr. T. Takahashi, «Changing Female Religious Leadership in Christianity. A Case Study of American Methodism», in *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions*, vol. 1, 2005, pp. 120-123. Per maggiori informazioni su metodismo rimandiamo all'opera di C. Jr. Yrigoyen, S.E. Warrick, *Historical Dictionary of Methodism*, Lanham (MD), Scarecrow Press, 2013³. Un'estesa bibliografia sul ruolo della donna in queste denominazioni è stata elaborata da S.E. Warrick (ed.), *Women in the Wesleyan and United Methodist Traditions. A Bibliography*, Madison (NJ), The General Commission on Archives and History, The United Methodist Church, 2003, disponibile sul sito: <http://www.kintera.org/atf/cf/%7B9FFCD624-0CB2-4EB6-9D68-68E9775A36DA%7D/Bibliography.pdf> (sito consultato il 16 ottobre 2015). In questo paragrafo utilizziamo il termine metodismo per riferirci alla Chiesa metodista episcopale, salvo diversa indicazione.

¹⁰⁴ Anche altre figure di spicco per la formazione dottrinale e per lo sviluppo organizzativo della Chiesa avventista provenivano dal metodismo: J.N. Andrews (erudito, dirigente, editore, e missionario della Chiesa avventista); H. Edson (significativa la sua esperienza riguardo all'interpretazione del santuario celeste); O.R.L. Crosier (importante per i suoi studi sullo sviluppo della dottrina del santuario celeste in collegamento con le interpretazioni della profezia di Daniele 8:14); G. Storrs (contribuì notevolmente per la comprensione avventista dello stato dei morti); J. Byington (ministro e primo presidente della Conferenza Generale della Chiesa avventista). Cfr. L.E. Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers*, 4 voll., Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1946, vol. III, p. 45.

¹⁰⁵ Per maggiori informazioni sulle esperienze di E.G. White negli incontri religiosi nel metodismo cfr. E.G. White, «The Methodist Church», in *Spiritual Gift*, 4 voll., Battle Creek (MI), Seventh-Day Adventist Publishing Association, 1860, vol. II, pp. 21-25.

predestinata di Dio era un candidato per l'insuccesso e il fallimento¹⁰⁶. Questi insegnamenti, calati in un paese che poneva molta enfasi sull'importanza delle azioni, delle scelte personali e di rendere possibile l'impossibile, portarono il metodismo a crescere in maniera ineguagliabile.

Oltre al concetto di libero arbitrio, anche quello della *santificazione* influenzò la cristianità dell'epoca e, in particolare, la Chiesa avventista. John Wesley (considerato il padre fondatore del metodismo) si oppose all'idea che la concezione riformata della giustificazione per fede contrastasse con l'ubbidienza alla legge di Dio. Rifiutando l'antinomianismo¹⁰⁷, enfatizzò l'importanza della santificazione, ovvero il processo di cambiamento che il cristiano convertito realizzava dopo aver accettato Gesù; processo che durava tutta la vita. Il fine di questo cambiamento era diventare sempre più simili a Gesù, attribuendo una particolare importanza anche alla *perfezione del carattere*, inteso «con il concetto biblico e dinamico per il quale una persona vive in una condizione progressiva di crescita nell'amore perfetto nei confronti di Dio e del prossimo. Ellen G. White portò nell'avventismo l'enfasi wesleyana-metodista sulla santificazione e il perfezionismo»¹⁰⁸. Tra le principali donne metodiste, promotrici della santificazione, emerge Phoebe Palmer, considerata una delle fondatrici dell'Holiness Movement. Le sue energiche predicazioni, i suoi insegnamenti e la mezza dozzina di libri redatti, tra cui anche *The Guide to Holiness*, furono di grande stimolo per il metodismo¹⁰⁹. Dedicò gran parte del suo ministero a difendere il ruolo e i diritti della donna e a predicare nei servizi di culto¹¹⁰. Questa riformatrice apparteneva allo stesso ramo del metodismo di Ellen G. White¹¹¹.

¹⁰⁶ G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., pp. 21, 22.

¹⁰⁷ In teologia per antinomianismo (o antinomismo) s'intende il concetto secondo cui la legge (in greco *nomos* – νόμος) non ha più nessun ruolo nella vita e per la salvezza del credente. Di conseguenza anche l'obbedienza alla legge di Dio non risulterebbe più necessaria.

¹⁰⁸ G.R. Knight, *Alla ricerca di un'identità*, cit., pp. 27-29. Dobbiamo comunque riconoscere che Ellen G. White non condivideva tutti gli insegnamenti di J. Wesley sulla perfezione. Anzi, durante i primi anni del suo ministero dovette contrastare alcune devianze del pensiero perfezionista. Cfr. G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., pp. 56, 57.

¹⁰⁹ Phoebe Palmer insieme a suo marito Walter Palmer, un medico metodista del movimento della santità, arrivarono ad avere riunioni evangelistiche con 6.000 uditori e oltre 500 conversioni. Cfr. M. Bernoi, *op. cit.*, p. 217.

¹¹⁰ G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., p. 49. Per maggiori informazioni sul pensiero di questa riformatrice consigliamo una sua stessa opera: P. Palmer, *The Way of Holiness, with Notes by the Way. Being a Narrative of Experience Resulting from a Determination to be a Bible Christian*, New York (NY), Piercy and Reed, 1843 e l'opera di D. Leclerc, *A Woman's Way of Holiness. An Analysis of Phoebe Palmer's Theology with Reflection on its Intrinsic Feminist Implications*, Lisle (IL), American Society of Church History, 1996.

¹¹¹ G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., p. 49. L'influenza di Phoebe Palmer era così vicina all'avventismo sabatista che il suo nome comparve in un articolo della *Review and Herald*: «I will

Il metodismo, tuttavia, non influenzò l'avventismo solo dal punto di vista teologico, ma anche strutturale, cioè nella sua *organizzazione ecclesiastica*. La Chiesa metodista episcopale, infatti, era tra le denominazioni protestanti quella più organizzata nell'epoca di E.G. White, e questo aiutò i pionieri della Chiesa avventista ad avere una visione diversa sul tema, soprattutto in un contesto dove molti di loro, sulla scia della Christian Connection, vedevano una Chiesa organizzata come volere del diavolo¹¹².

Il metodismo influenzò gli avventisti anche per quanto riguarda il ruolo della donna nella vita cristiana. Infatti, il movimento iniziato con John Wesley ebbe un forte impatto nella vita delle donne dell'epoca. Molti desideravano condividere la loro fede e le loro nuove esperienze religiose con familiari, amici e conoscenti e, sebbene questo non fosse un problema per gli uomini, lo stesso non si poteva dire per le donne¹¹³. I primi metodisti inglesi si resero conto molto presto che le donne avevano delle testimonianze e delle esortazioni forti e commoventi tanto quanto quelle degli uomini e rimanevano spesso stupiti di come lo Spirito Santo si servisse di esse come strumenti del suo divino amore. Così offrirono diverse opportunità alle donne perché esercitassero i loro doni, al pari degli uomini. Molte si dedicarono alla visita di malati e detenuti, ma tre attività contribuirono in modo particolare a migliorare la loro posizione nella Chiesa: la preghiera pubblica, le testimonianze e le esortazioni¹¹⁴. J. Wesley accettava, apprezzava e favoriva che le donne presentassero delle piccole riflessioni o esortazioni, ma più volte aveva ribadito che a loro non era ammesso predicare i sermoni. Affermava di non essere

say here that if a woman can effect good in a world like ours, where so much is yet to be done for its reformation, I would think twice before I would discourage her or throw any obstacle in her way. Perhaps no man living has effected half as much for a revival of religion as Mrs. Phoebe Palmer [...]». Nel medesimo articolo l'autore mostra l'efficacia e il talento del ruolo femminile. Cfr. J.A. Mowatt, «Women as Preachers and Lecturers», in *Review and Herald*, vol. 18, n. 9, 30 luglio 1861, p. 65.

¹¹² G.R. Knight, *Nuestra Iglesia. Momentos Históricos Decisivos*, México, GEMA Editores, Doral (FL), Asociación Publicadora Interamericana, 2007, p. 58. Per maggiori informazioni sull'organizzazione nella Chiesa metodista consigliamo l'opera di C. Ferguson, *Organizing to Beat the Devil. Methodists and the making of America*, Garden City (NY), Doubleday, 1971. Possiamo notare un altro esempio di collegamento o influenza del metodismo sulla Chiesa avventista, nell'organizzazione delle prime «Scuole del Sabato». Tale impostazione sembra sia stata ripresa dalle classi dei metodisti, familiari a molti avventisti. Anche l'impostazione dei «Camp Meeting», molto utilizzato anche nelle riunioni millerite, sembra abbia seguito un modello metodista. Cfr. G. Land, *Historical Dictionary of the Seventh-Day Adventists*, Lanham (MD), Scarecrow Press, 2005, pp. 53, 257.

¹¹³ E.D. Graham, *Chosen by God. The Female Itinerants of Early Primitive Methodism*, Ph.D Thesis, University of Birmingham, 1986, p. 35, consultabile on line: <http://etheses.bham.ac.uk/4557/1/Graham86PhD.pdf> (sito consultato il 3 settembre 2015).

¹¹⁴ P.W. Chilcote, «Mutuality in Early Methodist Evangelistic Leadership», in *Mutuality*, vol. 12, n. 1, 2005, pp. 18, 19.

pronto per permettere che le donne predicassero. Eppure le cose cambiarono alla fine del XVIII secolo quando si aprirono le porte ad alcune predicatrici che spiccavano particolarmente per le loro abilità oratorie. Sebbene J. Wesley non si espresse in maniera esplicita a favore della predicazione delle donne, iniziò ad approvarla. Nel 1789 scrisse una lettera a Sarah Mallett una delle prime donne da lui autorizzate a predicare, dandole consigli su come avrebbe dovuto condurre la sua predicazione. Tale gesto sembra indicare che in quegli anni alle donne fosse già concesso predicare¹¹⁵.

Si registra che durante la vita J. Wesley furono inserite circa 50 donne nel gruppo dei predicatori metodisti¹¹⁶. Oltre la sua esperienza personale, sono stati anche altri i motivi che, nel tempo, hanno guidato i primi metodisti inglesi ad avere un atteggiamento sempre più aperto, rispetto alle altre denominazioni, nei confronti del ruolo della donna nella Chiesa. Alcuni di questi motivi si trovano proprio negli insegnamenti del fondatore del movimento.

John Wesley incoraggiò a seguire, quello che nei suoi scritti aveva chiamato *the Methodist Quadrilater* (o *the Wesleyan Quadrilater*): la Scrittura, la tradizione, la ragione e l'esperienza¹¹⁷. I metodisti americani affermavano che quest'ultima, *l'esperienza individuale*, era un punto essenziale della vita ecclesiale. L'esperienza personale è stata, infatti, considerata per lungo tempo come uno degli elementi più significativi della vita religiosa americana. Tale esperienza, non solo poteva forgiare la comprensione religiosa dei credenti, ma era anche strettamente legata all'espansione della leadership femminile¹¹⁸. Come abbiamo già accennato, lo spazio religioso dato alle donne era limitato da tradizioni culturali e interpretative bibliche, ma l'importanza che i metodisti americani diedero dell'esperienza individuale aiutò ad abbattere questi confini di genere. In questo modo, l'idea che una donna potesse essere una predicatrice era giustificata sulla base della chiamata al ministero che aveva ricevuto, e l'esperienza personale era indiscutibile secondo J. Wesley e i primi metodisti.

Queste donne si consacravano ad una profonda esperienza religiosa, e una delle attività a cui si dedicavano generalmente era pregare¹¹⁹. Per alcune di loro la

¹¹⁵ E.D. Graham, *op. cit.*, pp. 35, 36.

¹¹⁶ P.W. Chilcote, *art. cit.*, p. 19.

¹¹⁷ Questo quadrilatero ha avuto un'influenza continua, anche sull'attuale metodismo americano. Cfr. T. Takahashi, *art. cit.*, p. 124.

¹¹⁸ T. Takahashi, *art. cit.*, pp. 125, 126.

¹¹⁹ T. Takahashi, *art. cit.*, p. 124.

preghiera fu la prima esperienza pubblica di leadership¹²⁰. Diverse furono elogiate come donne straordinarie e di talento. Nel Secondo Grande Risveglio¹²¹ molte di loro s'impegnarono come predicatrici itineranti, svolgendo un ruolo di leadership notevole che contribuì alla conversione dei loro mariti e figli, oltre che a rendere la classe clericale più aperta nei loro confronti. Inoltre, durante questo risveglio religioso, le donne ebbero molte più opportunità di predicare e di assumere ruoli più autonomi all'interno della Chiesa¹²².

Negli Stati Uniti d'America del XIX secolo, la crescita della Chiesa metodista episcopale non ebbe uguali tra le altre denominazioni, tanto che nel 1844 divenne la più ampia denominazione protestante nel Paese.

La giovane Ellen G. White e la sua famiglia frequentavano la Chestnut Street Methodist Church di Portland. Nel 1840, E.G. White rispose ad un appello nel Methodist camp meeting di Buxton e lo stesso anno, a sua richiesta, si battezzò per immersione e divenne membro di questa denominazione¹²³. Nel 1842 William Miller visitò per la seconda volta Portland e le sue convinzioni persuasero l'intera famiglia White ad accettare gli insegnamenti sull'imminente ritorno di Cristo. In quel periodo, la Maine Methodist Conference aveva deliberato di condannare le visioni millerite; per questa ragione E.G. White, la sua famiglia e tutti coloro che avevano condiviso tali opinioni furono espulsi dalla Chiesa metodista nel settembre del 1843¹²⁴.

Riconoscere che Ellen G. White proveniva dal metodismo, il ramo protestante più favorevole nel consentire che le donne svolgessero un ruolo pubblico in assemblee miste, è rilevante per il nostro studio. Non solo perché Ellen G. White era una donna in un mondo di uomini, ma anche perché il suo background religioso può aver influito molto sul suo pensiero riguardo al ruolo della donna nella Chiesa¹²⁵.

¹²⁰ P.W. Chilcote, *art. cit.*, p. 19.

¹²¹ Sul Secondo Grande Risveglio, vedi *infra*.

¹²² T. Takahashi, *art. cit.*, pp. 124, 125.

¹²³ Sebbene i metodisti rifiutassero il battesimo per immersione, davano comunque ai candidati la libertà di scegliere il battesimo per aspersione o immersione. Ellen G. White era convinta della sua preferenza, dato che per lei l'immersione era l'unico modo biblico per essere battezzati. Cfr. G.R. Knight, *Vita e Opere*, Impruneta, ADV, 1998, pp. 11, 12. Cfr. A.W. Spalding, *Footprints of the Pioneers*, Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1947, pp. 63, 64.

¹²⁴ L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, p. 978. In fondo «la loro chiesa, in cui si insegnava che il Cristo sarebbe venuto dopo un millennio di prosperità e di pace, non apprezzava la dottrina del prossimo ritorno di Cristo» (G.R. Knight, *Vita e Opere*, cit., pp. 14, 15).

¹²⁵ G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., p. 49.

2.3 Le donne nel movimento millerita

Fu nel contesto del declino del Secondo Grande Risveglio che insorse il fervoroso messaggio pre-millenarista di William Miller¹²⁶, ed è probabile che i suoi insegnamenti abbiano avuto una vasta accettazione proprio perché molta gente stava cercando risposte in ambito personale e sociale¹²⁷.

Il primo nucleo delle credenze e delle pratiche avventiste scaturirono dall'eredità del movimento millerita. Questo è riscontrabile, ad esempio, nel forte *fervore evangelistico* peculiare del millerismo, così come anche nei modelli strutturali dei *camp meeting*¹²⁸. In realtà il millerismo non fece altro che proseguire con le pratiche già in uso nel mondo religioso dell'epoca, tra cui i metodi promossi da Charles G. Finney, come l'apertura nei confronti delle donne¹²⁹.

¹²⁶ Il millerismo deve il suo nome a William Miller (1782-1849), predicatore preminente del risveglio spirituale statunitense del XIX secolo. W. Miller studiò diligentemente i libri di Daniele e Apocalisse e, sulla base di calcoli cronologici, giunse alla convinzione che la seconda venuta di Cristo si sarebbe verificata fra il 1843 e il 1844. Queste sue convinzioni diventarono pubbliche nel 1831, momento in cui le sue interpretazioni sugli eventi futuri si diffusero e crebbero fino a costituire un vero e proprio movimento. Cfr. G.R. Knight, *Alla ricerca di un'identità*, cit., pp. 33, 44. Per ulteriori informazioni su W. Miller e il movimento millerita consigliamo la voce «Miller William», in *Seventh-Day Adventist Encyclopedia*, (Commentary Reference Series, vol. 11), (M-Z), Hagerstown (MD), Review and Herald Publishing Association, 1996², pp. 73-75; l'ormai datata ma basilare opera di S. Bliss, *Memoirs of William Miller*, Jasper (OR), Adventist Pioneer Library, 2014; per il retroterra storico e le prime esperienze di W. Miller consigliamo F.D. Nichol, *The Midnight Cry. A Defense of William Miller and the Millerites*, Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1945; degna di nota è anche l'opera di R. Gale, *The Urgent Voice*, Ringgold (GA), Teach Services, 2006 ed infine il sostanzioso contributo di L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, pp. 429-827. Mentre gli studi profetici sul ritorno di Cristo che fece W. Miller, la diffusione iniziale del messaggio millerita, i personaggi chiave e la crescita di questo movimento e le varie opere che intrapresero per la propagazione delle loro convinzioni sono ben documentati in L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, pp. 461-737.

¹²⁷ «Perceived as a preacher with answers, Miller received an unending stream of invitations to hold revivals during the late 1830s and early 1840s in the churches of the evangelical denominations. Pastors found in William Miller a man who could revive the sagging evangelistic thrust of the Second Great Awakening. Thus several scholars of American religious history have seen Millerism as the final segment of the Awakening. Everett Dick has demonstrated that the maximum point in gains (of church members in several denominations) occurred at the exact time that Miller expected Christ's advent [...] As such, Dick is probably correct in his assessment that "William Miller may justifiably be considered the greatest evangelistic influence in the northeastern United States between 1840 and 1844". Ellen White would be one of his converts» (G.R. Knight, *Ellen White's World*, cit., pp. 22, 23).

¹²⁸ Per uno studio sull'influenza interpretativa che ha avuto il millerismo sulla Chiesa avventista consigliamo la tesi di dottorato di J. Crocombe, *A Feast of Reason. The Roots of William Miller's Biblical Interpretation and its Influence on the Seventh-day Adventist Church*, presentata a The University of Queensland, 2011.

¹²⁹ «In fact, so close were the revivals of the 1820s and 1830s and Millerism connected in the public mind that many Americans could not differentiate between the two» (D.L. Rowe, «Millerites. A Shadow Portrait», in R.L. Numbers, J.M. Butler (eds.), *The Disappointed. Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*, Knoxville (TN), University of Tennessee Press, 1993², p. 13). Interessante è anche lo studio comparativo tra Charles Finney e William Miller, due grandi riformatori del Secondo Grande Risveglio religioso. Le somiglianze delle loro visioni e l'impatto che

L'esperienza millerita fu testimone di una varietà di ministeri e di ministri che si dedicarono con forza alla predicazione del pronto ritorno di Cristo, evento che si predicava si sarebbe verificato tra il 1843 e il 1844. Tra i predicatori più influenti che accettarono il messaggio millerita ricordiamo il predicatore metodista episcopale del New England, Josiah Litch; il congregazionalista di Boston, Charles Fitch e i connessionisti Joshua V. Himes, Joseph Bates e James White¹³⁰. Ricordiamo anche i ministri afroamericani Charles Bowles e John W. Lewis, ma non meno importante è stata la partecipazione anche di alcune donne predicatrici. Tra queste possiamo ricordare Olive Maria Rice, che parlò spesso in edifici scolastici e in incontri di risveglio, tenendo conferenze ad un uditorio di oltre mille persone e Lucy Maria Stoddard che, a 18 anni, sentì la chiamata di Dio e, dimettendosi dalla sua posizione d'insegnante, iniziò a proclamare il Vangelo pubblicamente. Anche quando la salute le venne a mancare continuò a predicare e a visitare diversi Stati, raggiungendo molte persone, tra cui anche diversi ministri. Qualche suo discorso fu pubblicato anche dai giornali locali, fatto inconsueto per l'epoca dato che comunemente si pubblicavano solo i discorsi degli uomini, ma non delle donne. I milleriti poterono contare anche sulla collaborazione di Miss Seymore; Miss Spence; Sarah J. Paine, la prima donna in Massachusetts a predicare il secondo ritorno di Cristo, il cui ministero fu un grande successo, e su molte altre donne predicatrici che proclamarono in modo persuasivo, e in un contesto altamente impopolare per loro, un messaggio focalizzato sul pronto ritorno di Cristo¹³¹. Nel valutare il ruolo che questi ministri hanno avuto, lo storico Le Roy E. Froom dichiara: «So women preachers held a unique place in Millerism, and were effective heralds in reaching those of their own sex [...]. The impression is inescapable that the movement drew men and women of unusual mentality, balance, and piety»¹³².

hanno avuto Finney a Rochester (New York) e Miller a Portland (Maine) sono ben documentati nella tesi di H.P. Krug, *Charles Finney and William Miller. Revivalists, Reformers, and Millennialists Looking Downward and Upward*, presentata a The College at Brockport State University of New York, Brockport (NY), 2008, tesi consultabile on line: http://digitalcommons.brockport.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1018&context=hst_theses (sito consultato il 3 settembre 2015).

¹³⁰ R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, pp. 32, 33, 43.

¹³¹ B. Haloviak, «Route to the Ordination of Women in the Seventh-Day Adventist Church: Two Paths», Unpublished Paper, 18 marzo 1985, p. 1, articolo consultabile in: <http://docs.adventistarchives.org/docs/AST/Ast1985.pdf> (sito consultato il 14 ottobre 2015). Per maggiori informazioni sui personaggi appena citati cfr. L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, pp. 705-708.

¹³² L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, pp. 706, 708.

Un altro importante contributo delle donne nel movimento millerita riguardò il loro impegno nei periodici. Grazie all'abilità e al talento di Joshua V. Himes con la stampa, i milleriti riuscirono a diffondere i loro messaggi e le loro comprensioni teologiche in maniera dinamica, efficace e veloce¹³³. Le donne in questo ministero non furono trascurate, e già nel 1842 fu pubblicato un opuscolo intitolato *A Voice in New Hampshire* redatto da una donna (nell'introduzione gli editori affermarono che era una donna di successo e che preferiva rimanere anonima). In maniera incisiva e con acuti ragionamenti, contrastò gli attacchi lanciati contro Miller e sostenne gli insegnamenti milleriti sulle profezie, arricchendo così la stima e la considerazione per le capacità femminili¹³⁴. L'influenza delle pubblicazioni millerite era tale da riuscire a produrre periodici settimanali, bisettimanali, mensili e trimestrali; arrivarono anche al punto di avere una rivista speciale per donne, *The Advent Message to the Daughters of Zion*, curata da due donne predicatrici, Mrs. Clorinda S. Minor e Miss Emily C. Clemens. Il primo numero di questo periodico era di ventiquattro pagine e fu pubblicato nel maggio del 1844. Era composto da brevi articoli e qualche poesia e presentava l'essenza dell'Avvento in maniera semplice e concisa, con l'intento di raggiungere principalmente le donne. Anche le profezie avevano una rilevante importanza in questo periodico, dando un'enfasi particolare al ruolo unico che avevano le donne nel lavoro di avvertimento e di preghiera in quegli ultimi tempi¹³⁵. Nonostante questi notevoli segni di accettazione verso il mondo femminile, c'erano ancora alcune manifestazioni di separazione di genere. Nelle riunioni assembleari dei camp meeting, ad esempio, si era soliti far sedere gli uomini da una parte e le donne da un'altra. Questa particolarità era comunicata anche dalla stampa in vari periodici che, commentando questi incontri, sottolineavano l'ordine negli accampamenti, la

¹³³ G.R. Knight, *Lest We Forget*, cit., p. 23. «He founded newspapers in most of the nation's leading cities and issued millions of copies of books, periodicals, pamphlets, tracts, hymn-books, and visual aids. He convened conferences and camp meetings to promote the cause and recruited other men of ability to assist in the work. He established Second Advent Book Depots in cities across the country and printed illustrated charts, some of huge size, depicting various biblical images and events and showing the successive prophetic periods leading to the end of the world in 1843» (D.T. Arthur, «Joshua V. Himes and the Cause of Adventism», in R.L. Numbers, J.M. Butler (eds.), *op. cit.*, p. 36).

¹³⁴ L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, p. 708.

¹³⁵ *Idem*, pp. 621, 623, 707. La crescente fama millerita condusse anche altri periodici a parlare del loro movimento (non sempre in termini positivi), includendo la menzione delle donne fino allora mai apparse nelle stampe. Così accadde a Portland, Maine. Cfr. F. Hoyt, *op. cit.*, p. 21.

puntualità delle riunioni e dei pasti, e come le donne erano decorosamente sedute in posti diversi dagli uomini¹³⁶.

La presenza delle donne e i contributi che esse diedero aiutarono i milleriti a sostenere le copiose spese dei camp meeting. In alcuni incontri, specialmente nel 1844, si raccolsero considerevoli somme di denaro attraverso la raccolta di anelli, orecchini, spille, perle, gioielli e altri ornamenti donati da magnanime donne il cui unico intento era proclamare con enfasi la venuta del Signore¹³⁷.

In definitiva, «The Adventist movement allowed, though it did not encourage, women to lecture publicly on Adventism, and Millerite source are replete with stories of wives converting husbands [...]. But it is impossible to say yet that Millerism was essentially a female movement...»¹³⁸.

¹³⁶ L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, pp. 643, 647. Cfr. J.V. Himes, J. Litch (eds), «The Second Advent Camp-Meeting», in *Signs of the Times*, vol. 3, n. 15, 13 luglio 1842, p. 114.

¹³⁷ L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, pp. 651, 654.

¹³⁸ D.L. Rowe, «Millerites. A Shadow Portrait», in R.L. Numbers, J.M. Butler (eds.), *op. cit.*, p. 10. Della medesima opinione è anche Laura Vance che a riguardo commenta: «Himes's Christian Connection, the Millerites, and later the Adventists were among nineteenth-century religious movements that allowed women to preach in public. At time when mainline religious groups "forbade women to preach," the historian of religions Catherine A. Brekus notes, some upstarts religious movements allowed women access to the pulpit and organizational leadership. [...] Two of these movements – the Christian Connection and the Millerite millennial movement – would help spark the largest religion ever coalesced by a woman, and the largest religion to emerge from nineteenth-century America, Seventh-day Adventism» (L. Vance, *Women in New Religions*, New York (NY), New York University Press, 2015, p. 51).

3. Il ruolo della donna nell'avventismo sabatista

3.1 La *Grande delusione* e la dispersione millerita

Secondo gli studi profetici di William Miller il ritorno di Cristo si sarebbe dovuto verificare tra il 1843 e il 1844¹³⁹. In poco tempo, questa convinzione venne diffusa grandemente grazie alle persuasive argomentazioni bibliche che sostenevano tale deduzione, alle numerose conferenze, ai camp meeting e alle varie pubblicazioni. L'intenzione iniziale dei milleriti non era di fondare una Chiesa indipendente, soprattutto perché il ritorno di Cristo era alle porte e ciò che realmente desideravano era diffondere questo messaggio urgente a quante più persone possibile cominciando dalle denominazioni d'appartenenza¹⁴⁰.

Con l'avvicinarsi della presunta data dell'avvento ci fu un grande incremento delle riunioni millerite ed insieme a queste anche un aumento di fanatismo ed esaltazione delle emozioni. Tali estremi non erano condivisi dai principali leader milleriti, che procuravano invece prevenire ogni sorta di esaltazione o fanatismo, anche per evitare che tali atteggiamenti diffamassero l'intero movimento¹⁴¹.

Ogni giorno dell'anno 1843 si viveva con grande speranza, poiché poteva essere l'ultimo che trascorrevano su questa terra. Col passare delle settimane però la speranza lasciò spazio a dubbi e a delusioni. Il 21 marzo, il 18 aprile e le altre date ipotizzate per il ritorno di Cristo trascorrevano senza che niente

¹³⁹ Inizialmente gli studi profetici di William Miller lo portarono alla conclusione che Cristo sarebbe tornato nel 1843. Successivamente, però, molti dei suoi seguaci pretesero che definisse una data più esatta. Agli inizi del 1843, in base a dei calcoli fatti sul calendario religioso giudaico, suppose che l'equinozio di primavera (nell'emisfero nord) potesse essere l'inizio dell'anno giudaico. Così i milleriti cominciarono ad aspettare Gesù nel periodo compreso tra il 21 marzo del 1843 e il 21 marzo del 1844. Altri milleriti, usando i criteri dei giudei caraiti, conclusero invece che Cristo sarebbe tornato entro il 18 aprile del 1844 e non entro l'equinozio di primavera come supponeva W. Miller. Cfr. R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, pp. 41-43, 47. Maggiori informazioni su queste e altre date proposte dal movimento millerita si trovano in L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, pp. 784-809.

¹⁴⁰ G.R. Knight, *Nuestra Organización. ¿Aliada o enemiga de la gran comisión?*, cit., pp. 20, 21; R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, p. 38; L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, p. 761. Questo fece nascere anche l'interesse di portare il messaggio agli schiavi afroamericani negli Stati del Sud, sebbene i milleriti fossero considerati *personae non grata* in quanto abolizionisti. Nel maggio del 1843 George Storrs provò a tenere delle conferenze a Norfolk, Virginia, ma fu attaccato da una folla e obbligato a lasciare l'area. Nello stesso anno altri predicatori provarono ad addentrarsi anche negli Stati del Carolina e del Maryland. Cfr. R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, p. 43. In particolare ricordiamo l'opera compiuta da John W. Lewis e William E. Foy, due predicatori afroamericani che proclamarono con successo il messaggio millerita negli Stati meridionali. Cfr. G.R. Knight, *Lest We Forget*, cit., p. 28.

¹⁴¹ Quest'ultima era la posizione di W. Miller, J. Litch, J.V. Himes e di altri dirigenti milleriti. Cfr. R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, p. 39.

accadesse. Alcuni milleriti, anche se non molti, cominciarono ad abbandonare la speranza dell'avvento, sperimentando così la loro prima delusione di primavera¹⁴². I leader del gruppo, dall'altra parte, continuarono ad organizzare conferenze e camp meeting, predicando il medesimo messaggio con lo stesso impeto¹⁴³.

Questo clima fece rafforzare le convinzioni dei milleriti rendendoli sempre più intolleranti verso chi la pensava diversamente e contraddiceva i loro insegnamenti. La maggior parte delle Chiese protestanti arrivò così a criticare sempre più i milleriti, fino al punto di chiudere le porte alle loro conferenze pubbliche e di disciplinare i ministri e i laici che condividevano le loro idee¹⁴⁴. Per tale ragione era arrivato il momento che i veri fedeli uscissero da Babilonia, era il momento di andarsene dalle Chiese che non accettavano il pronto ritorno di Cristo¹⁴⁵.

Nonostante queste difficoltà, la maggioranza dei milleriti continuava a proclamare che il ritorno di Cristo era ormai alle porte¹⁴⁶.

Nel frattempo un altro bagliore di speranza riguardo alla presunta data del ritorno di Gesù cominciò a diffondersi. Questa volta fu grazie allo studio intenso di Samuel S. Snow, le cui conclusioni portarono alla certezza che Cristo sarebbe tornato il settimo mese dell'anno, nel Giorno dell'Espiazione giudaica: il 22 ottobre del 1844¹⁴⁷.

¹⁴² G.R. Knight, *Lest We Forget*, cit., p. 30.

¹⁴³ I periodici nazionali seguirono da vicino il movimento di W. Miller e le colonne dei loro quotidiani erano piene di articoli che catturarono l'attenzione popolare. Gli eventi previsti nel 1843, il millennio e la fine del mondo erano i temi ordinari nelle conversazioni pubbliche. Cfr. R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, pp. 42, 43.

¹⁴⁴ Un triste ricordo di queste azioni disciplinari verso i milleriti riguardò Levi Stockman, un pastore metodista dello Stato del Maine, il quale rifiutò di rispettare la direttiva indetta a luglio del 1843 che proibiva ai pastori di promuovere le idee millerite. A causa della sua scelta fu accusato di eresia e minacciato di essere espulso dalla Chiesa. Inoltre, essendo malato di tubercolosi, lo avvertirono che alla sua morte sua moglie e i suoi figli non avrebbero ricevuto alcun sussidio pensionistico. Levi Stockman rimase un promotore del millerismo e poche settimane prima della sua morte fu espulso dal ministero. Cfr. *Idem*, p. 45; L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, pp. 780-782. Il pastore L. Stockman fu lo stesso ministro che la madre di Ellen G. White le consigliò perché l'aiutasse ad alleviare le difficoltà spirituali che affrontava da giovane. Cfr. G.R. Knight, *Vita e Opere*, cit., p. 13. Inoltre, anche la stessa Ellen G. White e la sua famiglia furono espulsi dalla Chiesa metodista nel settembre del 1843. Cfr. G.R. Knight, *Vita e Opere*, cit., pp. 14, 15.

¹⁴⁵ Charles Fitch, basandosi sul testo di Apocalisse 18, «È caduta, è caduta Babilonia la grande! [...] Uscite da essa, o popolo mio», identificò Babilonia con tutto il cristianesimo e non solo con il papato (come credevano i milleriti e gran parte dei protestanti). In non molto tempo il pensiero di C. Fitch fu condiviso anche da altri leader come G. Storrs, J. Marsh, J.V. Himes e W. Miller. Di conseguenza, il distacco che si creò tra le Chiese e i milleriti incrementò il disprezzo verso questi ultimi. I milleriti furono così soggetti a storie fantasiose, scherzi burleschi, satira e pesanti caricature. Cfr. R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, pp. 45, 46. Ulteriori dettagli, sugli attacchi che subirono i milleriti, sono documentati in L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, pp. 738-760

¹⁴⁶ R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, p. 47.

¹⁴⁷ L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, pp. 799, 800. Per maggiori informazioni sulla proposta e l'accettazione di questa nuova data cfr. R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, pp. 47, 48; G.R. Knight, *Lest We Forget*, cit., pp. 31, 32; L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, pp. 810-816; J.V. Himes, «Bro.

Le settimane che precedettero il 22 ottobre furono da loro vissute con grande esaltazione e senso di urgenza¹⁴⁸. I rulli delle editoriali millerite si fermarono, le tende si ammainarono per l'ultima volta e i conferenzieri ritornarono nelle loro case. La messe non fu raccolta, i negozi non aprirono, gli operai rinunciarono al loro posto di lavoro...niente era più importante dell'evento che stavano per contemplare¹⁴⁹. La mattina del 22 ottobre 1844 apparve brillante e chiara in quasi tutti gli Stati Uniti. Molti dei milleriti si riunirono per vivere assieme le ultime ore su questa terra ed aspettare che Cristo scendesse dalle nuvole del cielo. Riuniti nelle case meditarono, pregarono e cantarono quasi per l'intera giornata¹⁵⁰.

Le ore passarono e gli orologi marcarono la mezzanotte, ovvero la fine di quel giorno tanto atteso. Iniziava ora il tempo della grande delusione millerita: Cristo non era tornato¹⁵¹.

Gli attimi successivi al 22 ottobre 1844 furono vissuti dai milleriti con grande dolore. In un istante i loro volti speranzosi si bagnarono con amare lacrime di sofferenza e sconforto. Il 24 ottobre il leader millerita Josiah Litch scrisse a W. Miller e a J.V. Himes: «Qui è un giorno nuvoloso e scuro, le pecore sono disperse e il Signore non è ancora venuto»¹⁵². Le loro certezze profetiche e matematiche si erano tramutate in domande a cui non sapevano dar risposta. Il non sapere in cosa avevano sbagliato e in cosa dovevano ancora sperare portò il movimento millerita ad uno stato di confusione e smarrimento. Inoltre, ad abbattere ancora di

Miller's Letter. Behold the Bridegroom Cometh», in *The Advent Herald, and Signs of the Times Reporter*, vol. 8, n. 11, 16 ottobre 1844, p. 88

¹⁴⁸ Con sempre più fermezza, i milleriti compresero che il compito di *gridare* l'ultimo messaggio d'avvertimento alle nazioni fosse stato affidato a loro. Questo concetto fu conosciuto come «*Midnight Cry*», parole riprese dalla parabola delle dieci vergini: «Verso mezzanotte si levò un grido: "Ecco lo sposo, uscitegli incontro!"», Mt 25:6. Cfr. L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, pp. 816-818; C.M. Maxwell, *Magnificent Disappointment. What Really Happened in 1844 and It's Meaning for Today*, Boise (ID), Pacific Press Publishing Association, 1994, pp. 48, 49.

¹⁴⁹ L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, p. 825; R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, p. 49. Il 16 ottobre 1844 J.V. Himes annunciò che il periodico millerita *Advent Herald* (precedentemente *Signs of the Time*) non si sarebbe più pubblicato. Cfr. J.V. Himes, «The Advent Herald», in *The Advent Herald, and Signs of the Times Reporter*, vol. 8, n. 11, 16 ottobre 1844, p. 81.

¹⁵⁰ «Those were solemn hours, hours big with hope – the last hours of time, they believed. They were standing on the brink of eternity, and would soon see Him whom, not having seen, they loved. They were at peace with all men, with every sin confessed. Their work was done, and they were anxiously awaiting the fulfillment of God's promise. Within a few hours they believed the heavens would roll together as a scroll, the elements melt with fervent heat, and their Saviour would appear» (L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, p. 826).

¹⁵¹ R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, p. 49. Per testimonianze più specifiche riguardanti il periodo anteriore alla *Grande delusione* millerita rimandiamo al capitolo «The Great Disappointment» in F.D. Nichol, *The Midnight Cry. A Defense of William Miller and the Millerites*, Lighthouse Publishing, Takoma Park (MD), Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1945, pp. 87-93.

¹⁵² G.R. Knight, *Alla ricerca di un'identità*, cit., p. 47.

più il loro stato d'animo si aggiunsero le burle degli oppositori; per non subire i loro scherni, furono costretti a rimanere chiusi in casa¹⁵³. Così, da un giorno all'altro tutto cambiò: era arrivato il *tempo della dispersione millerita*¹⁵⁴.

Tra i milleriti che mantennero la speranza, però, cominciarono a nascere diverse interpretazioni riguardo a ciò che avvenne il 22 ottobre 1844. Possiamo ricondurre queste ipotesi interpretative a tre linee di pensiero che contraddistinsero altrettanti gruppi¹⁵⁵. Uno di essi fu quello degli *spiritualizzanti*. Secondo loro, in quella data, Cristo era tornato, ma la sua venuta era stata in forma spirituale nei cuori delle persone, e non in modo visibile e concreto tra le nuvole del cielo. In altre parole, per loro, sia l'*evento* che il *tempo* erano esatti¹⁵⁶, Il secondo gruppo, in cui si identificavano la maggior parte dei leader milleriti, arrivò alla conclusione che il 22 ottobre del 1844, non fosse accaduto nulla. Secondo loro l'*evento* predetto era giusto, il ritorno di Cristo, ma era sbagliato il *tempo* in cui esso si sarebbe verificato¹⁵⁷. Con l'intento di evitare le degenerazioni, di fare ordine tra la confusione d'interpretazioni e di mantenere l'unità all'interno del movimento, questo gruppo di milleriti cominciò il procedimento per potersi organizzare ed identificare come corpo millerita distinto. Così, sotto la guida di J.V. Himes, il 29 aprile 1845 fu convocata una conferenza ad Albany, New York. In questo incontro prese vita un movimento semi-denominazionale, avente una base dottrinale e un approccio organizzativo che seguiva le linee del congregazionalismo¹⁵⁸. Nonostante questi sforzi, a dicembre del 1849, periodo in

¹⁵³ R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, p. 51. Riguardo a questo clima d'oppressione, W. Miller, il 13 dicembre 1844, scrisse: «È come se tutti i demoni, da un pozzo senza fondo, fossero stati liberti contro di noi. Quegli stessi, e molti di più, che due giorni prima imploravano misericordia si erano ora uniti alla plebaglia nell'atto di schernire, deridere e minacciare nel modo più blasfemo» (G.R. Knight, *Alla ricerca di un'identità*, cit., p. 47).

¹⁵⁴ Non è facile descrivere con precisione cosa accadde con tutti questi credenti delusi. L'ipotesi più probabile è che la maggioranza di loro abbia abbandonato la speranza nell'Avvento e sia ritornata nelle proprie comunità d'origine. Altri invece, soprattutto i principali leader del movimento millerita, mantennero la fede e la speranza nel ritorno di Cristo. Gradualmente iniziarono a rincontrarsi per consolarsi ed animarsi reciprocamente. Cfr. G.R. Knight, *Nuestra Iglesia. Momentos Históricos Decisivos*, cit., p. 31. Cfr. Lettera del 10 novembre 1844, in *The Midnight Cry*, 5 dicembre 1844, p. 179, ora in F.D. Nichol, *op. cit.*, p. 101

¹⁵⁵ G.R. Knight, *Nuestra Iglesia. Momentos Históricos Decisivos*, cit., p. 31.

¹⁵⁶ G.R. Knight, *Piccola storia*, cit., pp. 19, 20. Questo tipo di interpretazione, però, alimentò un'ondata di fanatismo tra gli spiritualizzanti. Per maggiori informazioni sulle pratiche fanatiche e carismatiche, a cui parteciparono anche un gran numero di donne, rimandiamo a R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, pp. 53, 54; G.R. Knight, *Lest We Forget*, cit., p. 34; G.R. Knight, *Piccola storia del popolo dell'avvento*, cit., p. 20

¹⁵⁷ *Ibidem*; G.R. Knight, *Lest We Forget*, cit., pp. 36, 37.

¹⁵⁸ R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, pp. 52, 54.

cui morì W. Miller, contro le aspettative e il volere dei principali leader, questo più grande ramo millerita era frammentato in vari gruppi¹⁵⁹.

Tra i milleriti che mantennero la speranza nel ritorno di Cristo, vi era anche una terza linea interpretativa che spiegava i fatti del 22 ottobre 1844. Essi sostenevano di essere stati nel giusto riguardo al *tempo* profetico, ma di essere stati in errore per quanto riguardava l'*evento*. In altre parole, secondo loro, nella data profetizzata era effettivamente accaduto qualcosa, ma non il ritorno di Cristo¹⁶⁰. Coloro che appoggiavano quest'ultima modalità interpretativa ritenevano che gli spiritualizzanti avessero abbandonato l'interpretazione letterale del ritorno di Cristo e che il gruppo di maggioranza, ovvero i milleriti di Albany, sotto la direzione di J.W. Himes, avesse abbandonato l'essenza del vero millerismo.

Dei tre gruppi descritti, questo fu l'ultimo ad emergere e il meno numeroso. Mentre migliaia, a metà del 1845, condividevano le idee degli spiritualizzanti o dei milleriti di Albany, questo riscuoteva poca adesione tra i credenti. Tuttavia erano proprio tra di loro i futuri leader di quello che sarebbe diventato il più grande successore del movimento millerita: l'avventismo del settimo giorno¹⁶¹.

3.2 Una donna nella nascita dell'avventismo sabatista (1844-1848)

Gli anni successivi alla Grande delusione non furono solo un tempo di dispersione, ma anche di grande crisi identitaria. I milleriti si adoperarono per ricercare una propria identità «un compito che non avevano mai pensato di dover intraprendere e per il quale, sotto molti aspetti, erano impreparati»¹⁶². Questo fu vero anche per il piccolo gruppo, che attraverso la preghiera e lo studio delle Scritture, cercò di comprendere cosa fosse realmente successo il 22 ottobre 1844 e in cosa dovessero ancora sperare.

Inizialmente sparsi per gli Stati del Maine, New Hampshire, Massachusetts e a Ovest di New York, erano principalmente laici o predicatori milleriti di poca importanza, e aventi poche relazioni tra loro¹⁶³.

¹⁵⁹ R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, pp. 54, 55; G.R. Knight, *Lest We Forget*, cit., pp. 35, 36.

¹⁶⁰ G.R. Knight, *Piccola storia*, cit., p. 20.

¹⁶¹ G.R. Knight, *Lest We Forget*, cit., p. 37; G.R. Knight, *Piccola storia del popolo dell'avvento*, cit., p. 20.

¹⁶² G.R. Knight, *Alla ricerca di un'identità*, cit., p. 47.

¹⁶³ R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, p. 55.

Tre sono considerati i principali pionieri di quello che sarebbe diventato il movimento avventista sabatista. Joseph Bates, il quale aveva avuto una certa importanza all'interno del movimento millerita. Insieme a lui ci fu un altro predicatore, meno conosciuto tra i milleriti, James White. Il terzo leader di questo movimento fu una donna: Ellen G. White.

Ad orientare questo gruppo di credenti confusi e alla ricerca di comprensione, non ci fu un famoso predicatore o un importante editore, ma una giovane ragazza di 17 anni, espulsa dalla Chiesa metodista insieme alla sua famiglia per aver accettato le idee millerite. A questo si aggiungeva uno stato precario di salute fisica, dovuto a un incidente che avvenne quando aveva nove anni e che, in più, le impedì di proseguire con gli studi scolastici. Sebbene fosse una giovane donna, con una salute fragile e con poca istruzione, godeva di una solida esperienza cristiana¹⁶⁴.

Un giorno di dicembre del 1844, mentre stava pregando con altre quattro donne a casa della signora Haines a Portland, nel Maine¹⁶⁵, E.G. White ricevette la sua prima visione che descrisse con le seguenti parole:

«While praying at the family altar, the Holy Ghost fell upon me, and I seemed to be rising higher and higher, far above the dark world. I turned to look for the Advent people in the world, but could not find them – when a voice said to me, “Look again, and look a little higher.” At this I raised my eyes and saw a straight and narrow path, cast up high above the world. On this path the Advent people were traveling to the City, which was at the farther end of the path. They had a bright light set up behind them at the first end of the path, which an angel told me was the Midnight Cry. [...]»¹⁶⁶.

L'intenzione di questa prima visione era quella di incoraggiare i milleriti delusi, offrendo loro un bagliore di speranza e di consolazione. Essa infatti dava vari chiarimenti su ciò che era accaduto; mostrava che l'interpretazione del 22 ottobre non era completamente errata, anzi, era stata il compimento delle profezie bibliche. Per questo il *Midnight Cry* proclamato era una *bright light* che illuminava

¹⁶⁴ R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, p. 61. Per maggiori informazioni sui primi anni di vita di E.G. White, rimandiamo alla sua opera E.G. White, *Life Sketches of Ellen G. White*, Mountain View (CA), Pacific Press Publishing Association, 1915; e all'opera di A.L. White, *Ellen G. White. The Early Years, 1827-1862*, 6 voll., Hagerstown (MD), Review and Herald Publishing Association, 1985, vol. I. Mentre per le esperienze e visioni nei primi anni del suo ministero consigliamo l'opera E.G. White, *Early Writings*, Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1882.

¹⁶⁵ G.R. Knight, *Lest We Forget*, cit., p. 58.

¹⁶⁶ E.G. White, *A Sketch of the Christian Experience and Views of Ellen G. White*, Saratoga Springs (NY), James White, 1851, p. 10.

e orientava il cammino che i milleriti delusi stavano percorrendo¹⁶⁷. Sebbene questa prima visione contenesse elementi di speranza e di conforto, non spiegava che cosa fosse accaduto realmente il 22 ottobre del 1844, ma voleva piuttosto enfatizzare come Dio li stesse ancora guidando, nonostante la grande delusione che stavano attraversando; e come volesse offrire questa guida attraverso il ministero di E.G. White¹⁶⁸.

Una settimana più tardi, infatti, Ellen ricevette una seconda visione nella quale Dio le comandava di andare a raccontare ai milleriti delusi ciò che le era stato già rivelato. Nella stessa visione fu avvertita anche delle grandi opposizioni che avrebbe incontrato, ma le fu assicurato che la provvidenza divina l'avrebbe sostenuta. Tale compito le sembrò così arduo che lo rifiutò. Dopo tutto, era pienamente cosciente delle difficoltà fisiche, della sua giovane età e della sua timidezza. Inoltre nessun suo familiare avrebbe potuto accompagnarla tra i diversi gruppi milleriti¹⁶⁹. Nei giorni successivi pregò Dio perché potesse affidare a qualcuno più capace questa responsabilità, ma il pensiero dell'incarico che le era stato affidato non smetteva di tormentarla. Avrebbe preferito la morte piuttosto che proclamare ciò che le era stato rivelato¹⁷⁰.

Potrebbe forse sorprendere il suo forte rifiuto nel doversi presentare in pubblico, ma dobbiamo ricordare la costante oppressione che subivano i milleriti soprattutto dopo la grande delusione. Inoltre anche tra le fila millerite ci fu una forte chiusura verso tutti coloro che pretendevano d'avere nuove interpretazioni. Le visioni, i sogni e le rivelazioni, avrebbero portato solo ad accrescere quella corrente di fanatismo che si stava sempre più diffondendo e che i milleriti cercavano di contenere. Rifiutarono così di concedere la minima fiducia ad ogni sorta di manifestazione soprannaturale per evitare altre deviazioni dottrinali¹⁷¹.

¹⁶⁷ È degno di nota il fatto che, prima della visione, Ellen G. White credeva che il 22 ottobre non fosse accaduto nulla, ma, in seguito a tale rivelazione, si dovette ricredere. Cfr. G.R. Knight, *Lest We Forget*, cit., p. 59.

¹⁶⁸ G.R. Knight, *Meeting Ellen White. A Fresh Look at Her Life, Writings, and Major Themes*, Hagerstown (MD), Review and Herald Publishing Association, 1996, p. 19.

¹⁶⁹ R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, p. 61.

¹⁷⁰ G.R. Knight, *Meeting Ellen White*, cit., p. 20.

¹⁷¹ R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, p. 61. Ricordiamo, inoltre, che nello Stato dell'Illinois, nell'estate del 1844 il profeta mormone Joseph Smith morì nelle mani di una folla. Mentre alla fine del 1844 e agli inizi del 1845 sorsero numerosi profeti milleriti di dubbia reputazione, molti dei quali operavano nel Maine. Questo spinse i milleriti nella conferenza di Albany a concordare che tali profeti non avessero «no confidence in any new messages, visions, dreams, tongues, miracles, extraordinary gift, revelations» (G.R. Knight, *Meeting Ellen White*, cit., p. 20).

A questa condizione di sfiducia generale, si aggiunse, a seguito della *Grande delusione* del 1844, anche un cambio d'attitudine considerevole nei confronti delle donne. Infatti, dopo aver accettato il concetto della «Shut Door»¹⁷² e dopo aver messo da parte l'iniziale entusiasmo evangelistico, alcuni milleriti cominciarono a sostenere i loro insegnamenti in modo sempre più fanatico ed estremista; tra loro era notevole il numero di leader femminili che condivisero lo stesso atteggiamento¹⁷³.

Riferendosi a questo fanatismo femminile, anni dopo, Ellen G. White osservò: «Elder Dammon and several others were baptized many times and frequently by the hand of a woman, Mrs. Ayers, a female preacher who had drunk deep of fanaticism»¹⁷⁴.

Di fronte a tutta questa ostilità, non ci dovrebbe sorprendere che la giovane E.G. White cercasse di fuggire dalla sua chiamata profetica. Nonostante le difficoltà e i numerosi timori, alla fine si fece coraggio e cominciò a diffondere i messaggi consolatori tra il popolo millerita. Attraverso le sue prime dichiarazioni autobiografiche possiamo venire a conoscenza delle grandi difficoltà che la sconosciuta adolescente del Maine affrontò fin dall'inizio del suo ministero a causa

¹⁷² La *Grande delusione* provocò non solo tristezza e confusione, ma anche divisioni all'interno del movimento millerita, per questo fu necessario ritornare alle Scritture e trovare una spiegazione teologica che potesse risolvere le inesattezze interpretative ed evitare ulteriori scissioni. La *Shut Door* (porta chiusa) fu la soluzione che gli avventisti trovarono, sostenendo che il 22 ottobre 1844 si fossero comunque adempiute le profezie bibliche e che il tempo di grazia era dunque finito per coloro che non avevano accettato il messaggio millerita. Questa posizione era già stata promossa da William Miller ancora prima del 22 ottobre e continuò a sostenerla anche dopo. Il 18 novembre del 1844 scrisse: «Avvertendo i peccatori abbiamo compiuto il nostro dovere [...] Dio, nella sua provvidenza, ha chiuso la porta; possiamo solo esortarci mutuamente ad essere pazienti» (G.R. Knight, *Alla ricerca di un'identità*, cit., p. 50). Cfr. W. Miller, «Letter from Bro. Miller», in *Advent Herald*, 11 dicembre 1844, p. 142. Medesimo era anche il pensiero di E.G. White che, commentando la credenza della *Shut Door* disse: «With my brethren and sisters, after the time passed in forty-four I did believe no more sinners would be converted. But I never had a vision that no more sinner would be converted» (G.R. Knight, *Lest We Forget*, cit., p. 88). Per maggiori approfondimenti su questo tema consigliamo la lettura del cap. 5 di R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, pp. 51-68.

¹⁷³ J. White, *et. al.*, «A Test», in *The Review and Herald*, vol. 7, n. 8, 16 ottobre 1855, pp. 61, 62. Cfr. B. Haloviak, «Route to the Ordination of Women», cit., pp. 1, 2.

¹⁷⁴ Lettera scritta a J.N. Loughborough il 24 agosto 1874. Cfr. E.G. White, «The Open Door», in *Manuscript Releases*, vol. 8, n. 592, p. 237. Riguardo a quest'ondata di fanatismo J.M. Butler commenta: «Notably, several Millerite women received press coverage for their visions. Both historians and anthropologists have noted the predominance of women in new prophetic movements and the disproportionately large number of female visionaries [...] Moreover, their Second Awakening prelude had feature women, and the Christian Connection background of many of them further encouraged women in careers as Adventist preachers, typically accompanied on their circuits by a husband or father» (J.M. Butler, «The Making of a New Order. Millerism and the Origins of Seventh-day Adventism», in R.L. Numbers, J.M. Butler (eds.), *op. cit.*, p. 196).

dell'opposizione e del fanatismo che incontrava, attitudini che cercò di correggere attraverso consigli, spesso anche di natura personale¹⁷⁵.

Nel periodo successivo Ellen G. White iniziò a viaggiare per presentare i messaggi a lei rivelati, a persone o a congregazioni millerite. I suoi viaggi si intensificarono grazie all'appoggio di un giovane predicatore millerita, James White che, il 30 agosto 1846, divenne suo marito. Ciò che incoraggiava questa giovane coppia a viaggiare, nonostante le numerose difficoltà, era la vivida speranza del pronto avvento di Cristo e la convinzione che E.G. White fosse stata chiamata da Dio per portare messaggi importanti al popolo millerita. Le prime visioni di E.G. White e i suoi viaggi non avevano il proposito di formare una nuova denominazione o di introdurre dottrine distintive; il suo ruolo iniziale fu piuttosto quello di portare consolazione a coloro che avevano tanto atteso la venuta di Cristo¹⁷⁶.

Col passare dei mesi però cominciò a delinearsi sempre di più un piccolo gruppo, soprattutto per la scoperta di alcuni credo distintivi.

Il primo concetto caratteristico su cui accordarono, fu l'interpretazione di ciò che era accaduto il 22 ottobre del 1844. I membri di questo «piccolo gregge» compresero che in tale data non si sarebbe dovuto verificare il ritorno di Cristo, bensì il Suo passaggio dal luogo santo al luogo santissimo del santuario celeste¹⁷⁷. Questa interpretazione fu sviluppata indipendentemente dal ruolo profetico di E.G. White, fu la Bibbia il punto di riferimento per l'approfondimento del tema. E.G. White confermò soltanto come tale studio stesse andando nella direzione corretta¹⁷⁸.

Un altro credo distintivo che si sviluppò in quegli anni fu il sabato. Grazie all'influenza dei battisti del settimo giorno, il sabato come giorno di riposo diventò

¹⁷⁵ G.R. Knight, *Lest We Forget*, cit., p. 60.

¹⁷⁶ R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, p. 63.

¹⁷⁷ Il primo ad arrivare a queste conclusioni fu Hiram Edson, già dalla mattina del 23 ottobre 1844. Insieme a O.R.L. Croiser e F.B. Hahn, egli approfondì il tema tramite lo studio della Bibbia. Cfr. L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, p. 877-881.

¹⁷⁸ G.R. Knight, *Meeting Ellen White*, cit., p. 23. Il fatto che gli avventisti sviluppassero le loro convinzioni sulla base dello studio della Bibbia, e non dalle visioni di E.G. White, non fu sempre chiaro a tutti. Nel 1874, ad esempio, Miles Grant, sul periodico *World's Crisis*, accusò gli avventisti del settimo giorno di essere giunti all'interpretazione del 22 ottobre per mezzo delle visioni di E.G. White. A reazione di questo, Uriah Smith rispose chiarendo e sottolineando che il loro punto di riferimento per le conclusioni sul 22 ottobre, così come per tutte le altre dottrine, era stato esclusivamente la Bibbia. Riguardo al tema del Santuario, questo è anche ciò che cercò di dimostrare Paul A. Gordon nella sua opera *The Sanctuary, 1844, and the Pioneers*, Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1983. Cfr. G.R. Knight, *Alla ricerca di un'identità*, cit., pp. 52, 53.

un tema di discussione tra i milleriti ancor prima della grande delusione. Tra coloro che formavano il piccolo gregge, fu J. Bates il primo, agli inizi del 1845, ad accettare gli insegnamenti sul sabato¹⁷⁹. Durante l'autunno del 1846 anche i coniugi divennero sostenitori dell'osservanza del sabato come settimo giorno biblico¹⁸⁰. Ma fu solo ad aprile del 1847 che E.G. White ebbe una visione che confermò l'esattezza e l'importanza dell'osservanza del sabato¹⁸¹.

La centralità della Bibbia si trovò anche in un'altra dottrina distintiva degli avventisti riguardante la non immortalità dell'anima nello stato dei morti. Questa volta, lo studio approfondito delle Scritture avvenne da parte del pastore metodista George Storrs che, dopo molti anni di studio, nel 1840 giunse alla convinzione che, secondo la Bibbia, una persona non possiede un'immortalità innata, ma la riceve soltanto tramite la grazia di Cristo¹⁸². Un'altra fonte, grazie alla quale questa credenza entrò nell'avventismo, fu la Christian Connection¹⁸³, quindi non provenne dalla diretta ispirazione di E.G. White, ma da un lungo e attento studio delle Scritture¹⁸⁴.

Possiamo dunque notare che il ruolo di Ellen G. White nello sviluppo delle dottrine avventiste fu fondamentale, ma non perché furono da lei proposte e formulate. Le sue visioni, infatti, quasi sempre assodavano e confermavano nozioni teologiche che erano già state sviluppate tramite lo studio intenso delle

¹⁷⁹ Dopo un attento e vigoroso studio biblico sul tema, egli accettò tale dottrina. In seguito, condivise le sue conclusioni con H. Edson, O.R.L. Croiser e F.B. Hahn ed essi condivisero con lui l'interpretazione sul santuario celeste. Cfr. G.R. Knight, *Meeting Ellen White*, cit., pp. 24, 25. I solidi argomenti biblici lo spinsero a diffondere ampiamente la dottrina del sabato. Ad agosto dello stesso anno, egli scrisse il suo primo trattato sul sabato intitolato: *Seventh-day Sabbath, a Perpetual Sign*. Cfr. R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, pp. 63, 64. Per maggiori informazioni sullo sviluppo storico e teologico del sabato tra gli avventisti sabatisti cfr. G.R. Knight, *Alla ricerca di un'identità*, cit., pp. 58-64.

¹⁸⁰ R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, p. 64.

¹⁸¹ Difatti scrisse: «I believed the truth upon the Sabbath question before I had seen anything in vision in reference to the Sabbath. It was months after I had commenced keeping the Sabbath before I was shown its importance and its place in the third angel's message» G.R. Knight, *Meeting Ellen White*, cit., p. 25.

¹⁸² G.R. Knight, *Alla ricerca di un'identità*, cit., p. 64.

¹⁸³ Ricordiamo che J. White e J. Bates erano concessionisti e di conseguenza portarono all'interno dell'avventismo le loro idee sull'immortalità dell'anima. In particolare il «condizionalismo (la dottrina per cui gli uomini non nascono immortali ma l'immortalità viene loro accordata come conseguenza della loro fede in Gesù) e l'annihilazionismo (la credenza secondo la quale, poiché gli uomini non possiedono un'immortalità innata, periranno nel fuoco dell'inferno piuttosto che essere torturati in perpetuo perché non possono morire)» (*Idem*, p. 65).

¹⁸⁴ È interessante notare che «ciascuna di queste non solo era il risultato dello studio della Bibbia, ma era stata elaborata da individui che non fecero mai parte del movimento sabatista» (G.R. Knight, *Alla ricerca di un'identità*, cit., p. 77).

Scritture¹⁸⁵. Fu lo studio della Bibbia a porre le basi allo sviluppo e al contenuto delle dottrine distintive dell'avventismo¹⁸⁶. Inoltre, il ruolo profetico di Ellen G. White, non era ancora riconosciuto come un'autorità tale da poter determinare una nuova dottrina; lei era solo una giovane ragazza che sosteneva di avere visioni in un tempo in cui una grande quantità di persone pretendeva di ricevere manifestazioni e rivelazioni divine¹⁸⁷.

Se per il «credo» avventista il contributo di E.G. White ebbe un ruolo più confermativo, lo stesso non si può dire riguardo al ruolo prominente che lei ebbe per lo sviluppo dei temi sullo stile di vita. Altrettanto importanti furono i suoi avvertimenti e orientamenti su determinati pericoli o momenti di smarrimento che il movimento avventista stava attraversando¹⁸⁸.

Possiamo quindi notare come gli avventisti avessero raggiunto un consenso d'opinioni e di risposte alle tante domande che sorsero dalla loro delusione. I primi anni furono un tempo di ricerca e di studio delle Scritture e, in questo cammino, attraverso l'influsso di Ellen G. White, si ebbe anche la partecipazione femminile, nonostante che il contesto continuasse ad essere notevolmente ostile verso le donne in ruoli di leadership.

Agli inizi del 1848 gli avventisti sabatisti erano diventati un piccolo gregge che si distingueva per almeno quattro credo caratteristici: il pre-milleniale e visibile ritorno di Cristo; il ministero di Cristo nel luogo santissimo del santuario celeste iniziato il 22 ottobre 1844; l'osservanza del sabato come giorno di riposo biblico e lo stato dei morti. La singolarità di queste dottrine distinse gli avventisti sabatisti non solo dagli altri milleriti, ma anche dalle altre denominazioni cristiane, rendendoli così un movimento peculiare. Queste dottrine furono considerate da loro, e successivamente dagli avventisti del settimo giorno, come *pietre miliari* o *pilastr*

¹⁸⁵ G.R. Knight, *Meeting Ellen White*, cit., p. 22. La dichiarazione di James White nel 1847 riassunse esaustivamente la relazione che ebbero la Bibbia e il ruolo di E.G. White per sviluppo delle dottrine avventiste. Dopo aver messo in chiaro che le Scritture erano la loro unica regola di fede e di condotta, riguardo al ministero profetico della moglie scrisse che «le vere visioni ci vengono date per guidarci a Dio e alla sua Parola, ma quelle che sono date in funzione di una nuova regola di fede e di condotta, indipendentemente dalla Bibbia, non possono essere da Dio e dovrebbero essere rifiutate» (G.R. Knight, *Alla ricerca di un'identità*, cit., p. 53).

¹⁸⁶ D'altra parte, l'idea della centralità biblica era insita in J. White e J. Bates che, come concessionisti, ritenevano di avere il compito di restaurare tutti gli insegnamenti biblici e di correggere tutte le deviazioni teologiche formatesi durante la storia del cristianesimo.

¹⁸⁷ G.R. Knight, *Alla ricerca di un'identità*, cit., p. 58.

¹⁸⁸ G.R. Knight, *Meeting Ellen White*, cit., pp. 25, 26.

federe; erano il centro della teologia avventista e conferivano loro una propria identità¹⁸⁹.

3.3 Il tempo della riunione (1848-1850)

Come abbiamo visto, dopo tre anni e mezzo d'intenso studio biblico, all'inizio del 1848 gli avventisti sabatisti concordavano su una serie di dottrine centrali. Dobbiamo comunque precisare che queste ultime non erano indipendenti l'una dall'altra. Gli avventisti, seguendo lo studio approfondito sulle profezie tipico del millerismo, notarono come alcune di esse avessero un punto unificante nei testi di Apocalisse 11:19 al 14:20.

Associarono infatti gli avvenimenti della seconda venuta di Cristo all'apertura del luogo santissimo del santuario celeste di Apocalisse 11:19. Nella menzione dell'arca del patto presente in questo testo, essi videro l'importanza escatologica dei dieci comandamenti, in particolare del *sabato*. Il ritorno di Cristo è quindi strettamente connesso all'apertura del luogo santissimo, nel quale traspare un collegamento anche al sabato¹⁹⁰. Inoltre tale sviluppo teologico era, secondo il libro di Apocalisse, inserito nei tempi della fine conferendo così agli avventisti un senso di urgenza che provocò un risveglio missionario, che consisteva nel predicare il messaggio d'avvertimento¹⁹¹.

Era arrivata così l'ora di diffondere le conclusioni teologiche a cui erano arrivati. Essendo tuttavia avventisti della *Shut Door*, quindi sostenitori che il tempo di grazia si fosse chiuso per tutti eccetto per chi aveva accettato il messaggio millerita, tale diffusione secondo loro non sarebbe dovuta essere rivolta a tutti, bensì solo a quei milleriti ancora confusi riguardo a ciò che era successo nell'ottobre del 1844. Era dunque *il tempo di riunire* i milleriti dispersi¹⁹².

I coniugi White, J. Bates e gli altri leader iniziarono quest'opera di proclamazione attraverso due canali: le *conferenze* e le *pubblicazioni*. Entrambi coinvolsero il ministero profetico di Ellen G. White¹⁹³.

Gli avventisti, per diffondere il loro messaggio, adottarono un'impostazione a loro familiare, il tipico sistema connessionista e millerita delle conferenze. Tali

¹⁸⁹ G.R. Knight, *Lest we forget*, cit., p. 102; G.R. Knight, *Alla ricerca di un'identità*, cit., p. 66.

¹⁹⁰ L.E. Froom, op. cit., vol. IV, pp. 956-959; G.R. Knight, *Alla ricerca di un'identità*, cit., p. 77.

¹⁹¹ G.R. Knight, *Alla ricerca di un'identità*, cit., pp. 76, 77.

¹⁹² G.R. Knight, *Meeting Ellen White*, cit., p. 32.

¹⁹³ *Idem*, p. 33.

incontri si tennero dal 1848 al 1850¹⁹⁴, e lo scopo principale era quello di riunire i credenti sulla base delle loro interpretazioni caratteristiche¹⁹⁵. Commentando il proposito di queste conferenze, James White affermò: «Here the work of uniting the brethren on the great truths connected with the message of the third angel commenced»¹⁹⁶.

La prima conferenza fu ad aprile del 1848; secondo le informazioni fornite da J. White, assistettero circa 50 persone¹⁹⁷. Il clima delle riunioni non era sempre armonioso, alcune volte si creava molta discordia tra i partecipanti e ognuno manteneva le proprie opinioni¹⁹⁸.

Tuttavia James ed Ellen G. White, insieme a Joseph Bates, erano convinti della validità e solidità delle loro argomentazioni in quanto tutte scaturivano da minuziose indagini bibliche. Iniziarono così una più decisiva proclamazione delle nuove deduzioni dottrinali, rivolgendosi ai loro conoscenti milleriti. Attraverso grandi sforzi riuscirono a riunire un buon gruppo di credenti milleriti i quali avevano il desiderio di comprendere di più sulla grande delusione che stava attraversando e molti accettarono il messaggio avventista. Durante quelle conferenze il dono profetico di Ellen G. White si manifestò cercando di portare armonia e opinioni illuminanti quando si arrivava a punti critici¹⁹⁹.

Le conferenze però non furono l'unica via utilizzata dagli avventisti, ad esse si affiancarono le pubblicazioni²⁰⁰.

A novembre del 1848, durante le conferenze a Dorchester, Massachusetts, Ellen G. White ebbe una visione che segnò profondamente la storia del movimento avventista. Al termine della visione disse a suo marito, J. White:

¹⁹⁴ Nel 1848 si tennero almeno sei conferenze; altrettante sei nel 1849 e dieci nel 1850. Cfr. G.R. Knight, *Nuestra Organización. ¿Aliada o enemiga de la gran comisión?*, cit., pp. 36.

¹⁹⁵ L.E. Froom, *op. cit.*, vol. IV, pp. 1021-1025; G.R. Knight, *Piccola storia del popolo dell'avvento*, cit., p. 37

¹⁹⁶ J. White, «A Brief Sketch of the Past», in *Review and Herald*, vol. 3, n. 1, 6 maggio 1852, p. 5.

¹⁹⁷ «They were not all fully in the truth [...] Bro. Bates presented the commandments in a clear light, and their importance was urged home by powerful testimonies. The word had effect to establish those already in the truth, and to awaken those who were not fully decided» (G.R. Knight, *Lest We Forget*, cit., p. 87).

¹⁹⁸ Descrivendo la conferenza di agosto del 1848, tenutasi nel fienile del signor Arnold, con circa 35 partecipanti, E.G. White scrisse: «there were hardly two agreed [...]. All were anxious for an opportunity to [...] preach us [...] they were told that we had not come so great a distance to hear them, but had come to teach them the truth» (*Ibidem*).

¹⁹⁹ G.R. Knight, *Meeting Ellen White*, cit., p. 33.

²⁰⁰ Possiamo notare l'influenza che la Christian Connection e il millerismo ebbero sull'avventismo non solo per i congressi ma anche i periodici, in quanto entrambi questi movimenti diedero grande importanza alla diffusione del loro messaggio tramite la stampa.

«Devi iniziare a stampare un piccolo giornale e mandarlo alla gente. All'inizio sarà piccolo, ma a mano a mano che le persone lo leggeranno, manderanno dei soldi con i quali stampare e sarà un successo fin dall'inizio. Mi è stato mostrato che da questi piccolo inizio raggi di luce si diffonderanno per illuminare tutto il mondo»²⁰¹.

Probabilmente queste parole oggi non impressionano più di tanto, in fondo il XXI secolo testimonia di una Chiesa avventista che conta numerose case editrici sparse per il mondo e le cui pubblicazioni in diverse lingue riescono a raggiungere milioni di persone²⁰². Ma nel novembre del 1848 le cose erano ben diverse. Con meno di un centinaio di avventisti, di cui la maggioranza poveri, iniziare la pubblicazione di un periodico era un'impresa impensabile. Dobbiamo inoltre ricordare che erano avventisti della *porta chiusa*, aventi quindi come obiettivo arrivare solo ai milleriti delusi. La proposta di un nuova pubblicazione, invece, sembrava voler *aprire una porta* verso tutti²⁰³.

Nonostante le notevoli difficoltà, e con una biblioteca che comprendeva una Bibbia tascabile, una concordanza (*Cruden's Condensed Concordance*) e un antico dizionario²⁰⁴, James White pubblicò il primo «piccolo giornale» del movimento avventista. Nel luglio del 1849 furono stampate le prime mille copie di *Present Truth*, una pubblicazione di solo otto pagine ma che fu la precursora per la diffusione editoriale del messaggio avventista²⁰⁵. I periodici iniziarono così a svolgere un ruolo importante nel tempo della riunione avventista. L'anno successivo, durante l'estate del 1850, James ed Ellen G. White decisero di pubblicare una rivista che includesse alcuni estratti della stampa millerita riguardo al tema della Grande delusione, con lo scopo di mostrare che gli avventisti erano gli unici che continuavano a considerare il movimento millerita come un

²⁰¹ G.R. Knight, *Piccola storia*, cit., pp. 40, 41.

²⁰² Nel 2011 la Chiesa avventista contava con 61 case editrici che complessivamente pubblicavano in 369 lingue. Cfr. G.R. Knight, *Meeting Ellen White*, cit., p. 34.

²⁰³ G.R. Knight, *Lest We Forget*, cit., p. 88.

²⁰⁴ *Idem*, p. 89.

²⁰⁵ Sebbene *Present Truth* rappresentasse per gli avventisti l'inizio di un sistema di pubblicazioni svolto in maniera sistematica, ci furono alcuni sporadici opuscoli pubblicati prima del 1849. Il più interessato a pubblicare le nuove scoperte bibliche fu Joseph Bates. Nel maggio del 1846 preparò un opuscolo di 40 pagine intitolato *The Opening Heavens*, principalmente per frenare la corrente spiritualizzante. Ad agosto dello stesso anno pubblicò un opuscolo sul sabato intitolato *The Seventh-day Sabbath, a Perpetual Sign* di 48 pagine. Nel 1847 scrisse un trattato sull'esperienza millerita con lo scopo di mostrar loro la continua provvidenza divina, in 80 pagine scrisse *Second Advent Waymarks and High Heaps*. Mentre, sempre nel 1847, troviamo la pubblicazione della prima opera scritta insieme da J. Bates e i coniugi White: *A Word to the "Little Flock"*. Le 24 pagine di questo opuscolo comprendevano qualche visione di Ellen G. White, uno scritto di J. Bates e alcuni articoli di J. White, ed era diretto ai milleriti delusi con lo scopo principale di incoraggiarli. Cfr. R.W. Schwarz, F. Greenleaf, *op. cit.*, pp. 69-71.

movimento voluto e guidato da Dio. Iniziarono così la pubblicazione della rivista intitolata *Advent Review* che, insieme a *Present Truth*, fu stampata fino a novembre del 1850. In questo stesso anno e mese si fusero dando vita ad una nuova rivista che combinava gli intenti di entrambe, la così chiamata *Second Advent Review and Sabbath Herald*²⁰⁶.

La sopravvivenza del movimento avventista deve molto al sistema editoriale promosso da Ellen G. White. Per diversi anni la *Review and Herald* divenne il centro unificante del movimento. Difatti, in questi primi anni i credenti avventisti non disponevano di luoghi di culto, di pastori fissi e di una solida organizzazione denominazionale. La *Review and Herald* riuscì a colmare in parte queste lacune fornendo «agli avventisti sparpagliati le notizie della loro chiesa, dei loro fratelli, dei sermoni e un senso di appartenenza. Per questo, l'influsso e l'importanza della rivista in seno all'Avventismo delle origini non può essere sottovalutata»²⁰⁷.

Per il nostro studio sul ruolo delle donne nell'avventismo, questa rivista è di fondamentale importanza, in quanto documento ufficiale che ci racconta per iscritto il pensiero e le impressioni che avevano i primi avventisti sul tema.

3.4 Il ministero di E.G. White e il ruolo della donna nell'avventismo sabatista (1850-1855)

Agli inizi della decade del 1850 gli avventisti sabatisti non erano più dei credenti sparsi, confusi e senza direzione, bensì un piccolo gruppo con una maggiore comprensione riguardo alle profezie bibliche e con la convinzione che era arrivato il momento di far conoscere ai loro compagni milleriti il messaggio di Dio per gli ultimi tempi. In altre parole, l'avventismo nei primi anni aveva sviluppato un messaggio e nel periodo successivo iniziò a spargerlo. In tutto questo ci fu la partecipazione predominante di una donna, che poco alla volta usciva dall'anonimato.

Grazie al sistema di conferenze e periodici che i sabatisti avevano impostato, ben presto raggiunsero i risultati che avevano sperato. Diversi milleriti iniziarono ad interessarsi e convincersi delle logiche argomentazioni degli avventisti sabatisti,

²⁰⁶ Quest'ultimo periodico, che cambiò varie volte nome, diventerà anche la rivista ufficiale della Chiesa avventista del settimo giorno, oggi conosciuta come *Adventist Review*, o comunemente chiamata *Review*. Per facilitare la lettura ci riferiremo a questa rivista con il nome *Review and Herald*. Cfr. *Idem*, pp. 72, 73.

²⁰⁷ G.R. Knight, *Piccola storia*, cit., p. 42.

portando il movimento a sperimentare una crescita non indifferente. Insieme alla crescita numerica però aumentarono anche i problemi²⁰⁸.

All'interno del movimento si erano create diverse nuove congregazioni avventiste dove non esisteva alcun tipo di ordine ecclesiastico, facendo così sorgere problemi di natura etica e dottrinale. Tale mancanza faceva di queste comunità una facile preda per fanatici e predicatori non avventisti²⁰⁹. Uno dei primi problemi, infatti, era il mancato controllo dei pastori. Ogni comunità era in balia di qualsiasi predicatore itinerante che poteva falsamente presentarsi come pastore avventista²¹⁰. Vi erano difficoltà poi si calavano anche dal punto di vista finanziario. Essi non avevano previsto nessun sistema per raccogliere fondi e per sostenere i pastori²¹¹. A queste si aggiunsero anche problemi d'ordine amministrativo. Il movimento sabatista, non essendo legalmente organizzato come Chiesa, non poteva intestarsi delle proprietà immobiliari, e questo rappresentò un grande problema per i leader²¹².

Già nel settembre del 1849 James White appellò al bisogno di appoggiare economicamente i predicatori del movimento²¹³; mentre a marzo del 1850 manifestò apertamente l'urgenza di avere un ordine evangelico all'interno del movimento. E.G. White condivise lo stesso parere e, a dicembre del 1850, attraverso alcuni articoli, anche lei iniziò a promuovere l'ordine ecclesiastico per combattere il fanatismo e gli scandali all'interno delle congregazioni. La rapida crescita del movimento nel 1851 portò i coniugi White a viaggiare per le comunità con lo scopo di attenuare tali deviazioni, ragione per cui negli anni successivi comparvero articoli nella *Review and Herald* intitolati *Our Tour East*²¹⁴. Nel 1852 gli avventisti sabatisti avevano raggiunto in poco tempo un buon numero di fedeli e si

²⁰⁸ Gli avventisti sperimentarono in pochi anni una crescita senza precedenti tanto che, secondo una stima, passarono da circa 200 credenti, nel 1850, a quasi 2000 nel 1852! Cfr. G.R. Knight, *Piccola storia del popolo dell'avvento*, cit., p. 43. A maggio del 1852, J. White calcolò che il numero degli avventisti a New York era cresciuto da 20 a circa 1000 in tre anni, mentre negli Stati occidentali erano passati da nessuno a diverse centinaia. Cfr. G.R. Knight, *Nuestra Organización. ¿Aliada o enemiga de la gran comisión?*, cit., p. 40.

²⁰⁹ *Idem*, pp. 39, 41.

²¹⁰ Inoltre non esisteva nessuna procedura per la loro consacrazione, tanto che J. White, ad esempio, era stato consacrato nella Christian Connection nel 1843 mentre J. Bates probabilmente non lo fu mai stato. Cfr. G.R. Knight, *Piccola storia del popolo dell'avvento*, cit., p. 43.

²¹¹ La carenza economica dei pastori portò il movimento avventista quasi al collasso nel 1856. Cfr. *Ibidem*.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ G.R. Knight, *Lest We Forget*, cit., p. 142.

²¹⁴ Il racconto di uno dei viaggi verso l'Est del 1851 è di particolare importanza poiché fornisce la prima informazione sulla nomina di incarichi a livello della chiesa locale: «a committee of seven was chosen (see Acts 6) to attend to the want of the poor» (*Idem*, p. 143).

prospettavano ulteriori incrementi poiché iniziarono anche a rivalutare progressivamente la loro interpretazione sulla Shut Door²¹⁵. Nell'anno 1853 i loro leader stabilirono due mezzi per proteggere le congregazioni da possibili deviazioni: delle credenziali per i predicatori che li raccomandavano alle comunità e la *consacrazione* sia dei predicatori che dei diaconi²¹⁶. Nonostante questi sforzi, c'era ancora molto da fare per correggere le difficoltà che affrontavano i primi avventisti. J. White diede un grande contributo in questo tramite quattro articoli mirati, pubblicati nella *Review and Herald* del dicembre 1853, intitolati *Gospel Order*. Gli anni seguenti furono dedicati allo stabilire un ordine ed una struttura ecclesiastica il più fedele possibile agli insegnamenti biblici²¹⁷.

Collegati a questi progressi organizzativi, sempre nella decade del 1850, ci furono sviluppi teologici che interessarono il ministero di Ellen G. White in quanto profeta e donna.

Alla crescita dell'avventismo seguì anche la crescita della sua posizione all'interno del movimento. In pochi anni E.G. White smise d'essere la sconosciuta ragazza del Maine e, grazie ai suoi viaggi, alle conferenze e ai periodici, divenne una leader di rilievo tra gli avventisti. Il suo ruolo di leader spirituale però era

²¹⁵ Come abbiamo accennato in precedenza (cfr. la nota n. 172 di p. 52), gli avventisti adottarono fin dai primi anni il concetto della *Shut Door*, limitando così il loro sforzo missionario verso i credenti milleriti. Sebbene questa posizione fosse condivisa dai dirigenti, alcune visioni che ebbe E.G. White iniziarono a mostrare il contrario. Questo è vero, ad esempio, per la visione che ebbe sulle pubblicazioni (cfr. nota n. 201 di p. 58) nel 1848 in cui si parlava di una proclamazione a scala mondiale. Inoltre, tale interpretazione iniziò a cambiare all'inizio 1850, a causa dell'inattesa conversione di alcune persone. Con l'aumento delle conversioni durante gli anni successivi i dirigenti avventisti dovettero rianalizzare la loro posizione e nel febbraio del 1852 J. White iniziò ad accettare la posizione dell'*Open Door*. Negli anni successivi questo cambiamento condusse l'avventismo ad impegnarsi nella diffusione del messaggio a livello mondiale, portandoli più avanti ad essere una Chiesa con una grande enfasi nelle missioni. Cfr. G.R. Knight, *Piccola storia del popolo dell'avvento*, cit., pp. 48, 49.

²¹⁶ G.R. Knight, *Nuestra Organización. ¿Aliada o enemiga de la gran comisión?*, cit., pp. 43, 44. Le maggiori opposizioni si mossero da parte di chi sosteneva che non ci fosse alcun principio biblico esplicito che consentisse la Chiesa di organizzarsi e rilasciare credenziali ministeriali. J. White commentò: «But if it be asked, Where are your plain texts of scripture for holding church property legally? We reply, The Bible does not furnish any; neither does it say that we should have a weekly paper, a steam printing-press, that we should publish books, build places of worship, and send out tents. Jesus says, "Let your light so shine before men," etc.; but he does not give all the particulars how this shall be done. The church is left to move forward in the great work, praying for divine guidance, acting upon the most efficient plans for its accomplishment. We believe it safe to be governed by the following: RULE All means which, according to sound judgment, will advance the cause of truth, and are not forbidden by plain scripture declarations, should be employed» (J. White, *et. al.*, «Making us a Name», in *Review and Herald*, vol. 15, n. 23, 26 aprile 1860, p. 180). Il medesimo concetto era già stato accennato in breve l'anno precedente nell'articolo: J. White, «Yearly Meetings», in *Review and Herald*, vol. 14, n. 9, 21 luglio 1859, p. 68. Cfr. B. Haloviak, «Route to the Ordination of Women», cit., p. 3.

²¹⁷ G.R. Knight, *Lest We Forget*, cit., pp. 145-150.

caratterizzato da manifestazioni divine che sosteneva d'averne, motivo per il quale fu spesso associata alle numerose correnti fanatiche dell'epoca.

Sebbene Ellen G. White operò contro questo tipo d'insegnamento delirante, anche lei venne identificata come fanatica. Il risultato fu l'iniziale sottovalutazione del suo ruolo all'interno dell'avventismo, e una notevole diminuzione della partecipazione ministeriale delle donne²¹⁸. Allo stesso tempo ci furono attacchi anche da parte di coloro che accusavano gli avventisti d'enfatizzare troppo le sue visioni e fondare il loro "credo" da queste e non dalla Bibbia. Di fronte a tale situazione, l'editore principale della rivista avventista, James White, sebbene avesse già pubblicato diverse visioni di sua moglie nel 1849 e 1850, non pubblicò nessuna visione nella *Review and Herald* nel periodo compreso tra il 1850 e il 1855²¹⁹. In quel periodo diminuirono anche i trattati redatti da lei stessa, arrivando a scrivere solo 15 articoli durante la decade del 1850. Il numero di articoli da lei scritti salì a 31 nella decade del 1860 e a circa 100 in quella del 1870. Dal 1880 fino alla sua morte, avvenuta nel 1915, invece, scrisse articoli quasi settimanalmente. Questi numeri ci dicono molto sulla cautela che gli avventisti ebbero, nei primi anni, nel raccontare le sue visioni, soprattutto tramite il loro periodico principale in quanto esso poteva arrivare a qualsiasi tipo di persona²²⁰.

Fin dai primi anni della decade del 1850, gli avventisti iniziarono a sperimentare le prime difficoltà ecclesiastiche, tra queste il ruolo da attribuire a uno dei loro leader principali, E.G. White. I fattori problematici del suo ministero non erano causati solo dal fatto che fosse una visionaria, ma anche dal fatto che fosse una donna. A causa del suo ruolo in primo piano iniziarono a sorgere grandi interrogativi sulla legittimità della presenza delle donne in questioni religiose. Iniziò ad aumentare il bisogno di elaborare una risposta adeguata alle tante accuse e domande da parte di chi riteneva anti-biblica la leadership femminile. Il movimento

²¹⁸ B. Haloviak, «Route to the Ordination of Women», cit., pp. 1, 2.

²¹⁹ J. White, *et. al.*, «A Test», in *The Review and Herald*, vol. 7, n. 8, 16 ottobre 1855, pp. 61, 62. Inoltre, per un periodo di tempo cessarono anche le visioni che Ellen G. White aveva, fino al punto che pensò che il suo ministero si fosse concluso. Cfr. B. Haloviak, «Route to the Ordination of Women», cit., p. 2.

²²⁰ J. White era comunque convinto dell'importanza che avevano le visioni per il popolo avventista. Decise così pubblicare un'edizione speciale della *Review and Herald* mirata ad una cerchia di lettori più ristretta. L'edizione *Extra* della rivista uscì il 21 luglio del 1851 dove l'editore spiegò che, per evitare ulteriori critiche, le visioni di E.G. White non sarebbero più state pubblicate nelle edizioni regolari della *Review and Herald*, ma che non voleva comunque privare del beneficio di queste a coloro che credevano che fossero realmente messaggi di Dio. Cfr. G.R. Knight, *Meeting Ellen White*, cit., p. 38.

avventista non poteva ignorare l'argomento, farlo avrebbe potuto significare un'altra dispersione.

3.5 Verso una comprensione del ruolo della donna nella Chiesa (1856-1861)

A metà della decade del 1850 la *Review and Herald* aveva iniziato ad acquisire grande popolarità all'interno del movimento. Grazie a questo periodico si poteva comprendere con più precisione ciò che credevano gli avventisti. Il loro intento iniziale, di fatto, era delineare con più accuratezza i propri punti di fede e trasmetterli a quanti più milleriti possibile. Essendo la rivista ufficiale del movimento avventista, e all'epoca l'unica pubblicazione che racchiudeva le varie opinioni sui temi che stiamo trattando, per il nostro studio sarà di grande utilità analizzare ciò che fu redatto in questo periodico riguardo al ruolo della donna nella Chiesa.

Fin dai primi anni del movimento avventista, i leader enfatizzarono grandemente l'importanza dei doni spirituali. Nessuno era escluso dal ricevere ed esercitare questi doni, anzi, i leader incoraggiavano il fatto che i credenti potessero riversarli nelle assemblee pubbliche o nelle riunioni religiose²²¹. Anche le donne erano chiamate a sviluppare i propri doni, infatti viaggiavano per predicare, scrivevano articoli teologici, esortavano i credenti e parlavano in assemblee pubbliche, manifestando così una chiara leadership spirituale. Oltre alle attività pubbliche svolte da Ellen G. White, ci sono evidenze di altre donne che evangelizzavano e insegnavano. Ciò era vero, ad esempio, per Sarah H. Lindsey e S.F. Shimper, la prima, nello Stato di New York e la seconda a Vermont²²². Le donne quindi, non erano più vincolate alle faccende casalinghe, come pretendeva il pensiero dell'epoca. I leader avventisti le esortavano continuamente perché potessero esercitare i loro talenti. Merritt Cornel, ad esempio, scrisse che tutti i

²²¹ B. Beem, G.H. Harwood, «“Your Daughters Shall Prophesy”. James White, Uriah Smith, and the “Triumphant Vindication of the Right of the Sisters” to Preach», in *Andrews University Seminary Studies*, vol. 43, n. 1, 2005, p. 41.

²²² B. Beem, G.H. Harwood, *art. cit.*, pp. 41, 42; J. Benton, *Called by God. Stories of Seventh-day Adventist Women Ministers*, Lincoln (NE), Advent Source, 2002, pp. 109, 110.

membri avevano *una licenza per esortare* (licensed exhorters), ovvero un ruolo che li coinvolgeva come dirigenti in un'attività che si svolgeva dopo il sermone²²³. Che una donna potesse guidare un servizio di culto e avere un ruolo attivo all'interno di una comunità ecclesiale non era di certo cosa comune in quest'epoca storica, dove le si richiedeva piuttosto la subordinazione e il silenzio.

Dalla nascita della *Review and Herald*, 1850, fino all'anno in cui gli avventisti si organizzarono ufficialmente come Chiesa, 1863, varie volte comparve il tema del ruolo della donna nella Chiesa. Diversi articoli trattarono l'argomento in maniera indiretta e senza studiarlo approfonditamente, ma dal 1857, però, comparvero otto articoli dedicati specificamente alla leadership spirituale delle donne²²⁴. Essi approfondirono la problematica riguardante il concedere o impedire alle donne di predicare o profetizzare nella Chiesa. Le difficoltà principali nell'affrontare questo tema non provenivano da fattori culturali o sociali, ma si radicavano in alcuni testi biblici. Quello più problematico si trovava in 1Cor 14:34, «Come si fa in tutte le chiese dei santi, le donne tacciono nelle assemblee, perché non è loro concesso di parlare; stiano sottomesse, come dice la legge»²²⁵. Le parole di Paolo sembravano non lasciar nessun dubbio riguardo alla posizione della donna all'interno della comunità. Inoltre, per un movimento che pretendeva basare la sua fede sulla *Sola Scriptura*, questo testo non poteva essere ignorato.

Come era ormai prassi comune tra i primi avventisti, per capire o risolvere qualsiasi tema dottrinale o ecclesiastico, era necessario andare alle Scritture per poi elaborare una propria posizione a riguardo. Così fecero con le prime dottrine distintive, così fecero con le prime problematiche ecclesiali, così fecero anche in relazione al ministero profetico di Ellen G. White e al ruolo della donna nel ministero. C'era ancora una volta bisogno di studiare approfonditamente il tema e giungere ad un consenso comune rispettando la validità biblica; ciò che cercarono di fare i leader avventisti in questi otto articoli²²⁶.

²²³ M.E. Cornell, R.J. Lawrence, «Tent Meetings in Lapeer, Mich. Closed», in *Review and Herald*, vol. 12, n. 17, 9 settembre 1858, p. 133; B. Beem, G.H. Harwood, *art. cit.*, p. 42.

²²⁴ B. Beem, G.H. Harwood, *art. cit.*, pp. 41, 42.

²²⁵ Salvo diversa indicazione, per i testi biblici utilizzeremo *La Sacra Bibbia. Nuova Riveduta sui testi originali con riferimenti paralleli*, Ginevra, Società Biblica di Ginevra, 2005.

²²⁶ B. Beem, G.H. Harwood, *art. cit.*, pp. 43, 44.

3.5.1 «Paul Says So»

Fu James White il primo a trattare l'argomento in maniera specifica in un breve articolo della *Review and Herald* nel settembre 1857²²⁷.

J. White provò a confutare la posizione di coloro che, con un semplice «così dice Paolo», proibivano alle donne di parlare nelle assemblee. Già dal titolo si nota il tono pungente con cui J. White voleva affrontare questi oppositori. Probabilmente la disputa se la donna potesse parlare o predicare nelle riunioni ecclesiali si stava facendo sempre più opprimente tra gli avventisti. Con una serie di domande e risposte retoriche ed una serie di ragionamenti logici, J. White cerca di dimostrare, non solo il pericolo che si corre nell'isolare un versetto biblico dal suo contesto, ma anche la difficoltà che si correrebbe nel prendere alla lettera qualsiasi testo, compresi quelli paolini. Di fatto, all'ordine di silenzio e sottomissione, enunciato in 1Cor 14:34, segue il v. 35 che ordina alle donne che «se vogliono imparare qualcosa, interrogino i loro mariti a casa; perché è vergognoso per una donna parlare in assemblea». Secondo J. White, se si proibisse alle donne di parlare nelle assemblee allora sarebbe meglio lasciarle a casa, perché se partecipassero agli incontri ecclesiastici e ascoltassero ciò che è detto non avrebbero niente da domandare ai loro mariti a casa. Secondo lui, quindi, se si dovessero prendere alla lettera le parole di Paolo, le donne non dovrebbero né parlare né tanto meno partecipare agli incontri religiosi. A quegli estremisti, a cui non piaceva ascoltare le «Marie» che predicano il Salvatore risorto o che sta tornando, J. White suggerisce una posizione che armonizza sia con il testo che con la ragione. Per lui, le riunioni a cui faceva riferimento Paolo, probabilmente non erano incontri religiosi, ma amministrativi. Sebbene James White non faccia un'esegesi dettagliata del testo e non argomenti esaurientemente il soggetto, lascia comunque in chiaro il fatto che l'annuncio del Vangelo non possa essere limitato dal genere del messaggero. Il tema non può essere quindi ridotto ad un semplice «così dice Paolo», deve essere studiato con più attenzione e in modo più rigoroso. Questo primo articolo della *Review and Herald* iniziò ad evidenziare la complessità dell'argomento.

²²⁷ J. White, «Paul Says So», in *Review and Herald*, vol. 10, n. 19, 10 settembre 1857, p. 152.

3.5.2 «Let Your Women Keep Silence in the Churches»

Circa un mese dopo l'articolo di J. White, apparve nella *Review and Herald* il trattato di David Hewitt²²⁸. Con grande abilità teologica, l'autore inizia le sue argomentazioni stabilendo i principi ermeneutici basilari per affrontare biblicamente il dibattito sul ruolo della donna. Secondo D. Hewitt uno studio serio del testo di 1Cor 14:34 deve prendere in considerazione anche le altre dichiarazioni di Paolo sul quel tema. Il confronto dei vari testi aiuta ad avere una visione più chiara, armoniosa e completa sul soggetto studiato. Contrariamente, isolare una singola dichiarazione e formularci sopra una teoria porterebbe confusione e pareri discordanti. Fatte queste premesse, Hewitt applica tale metodologia per il suo studio. Invita così il lettore a leggere attentamente 1Cor 11:1-15, dove si può dedurre che una donna possa, a capo coperto, pregare o profetizzare (cfr. v. 5). Successivamente, nello stesso articolo, esamina 1Cor 14 partendo dai primi versetti, per capire cosa volesse dire Paolo con il termine *profetizzare*, e arriva poi alla conclusione che in realtà l'intento dell'autore dell'epistola era portare armonia in un contesto dove probabilmente le donne creavano scandalo con le loro domande nelle assemblee pubbliche. Per questo motivo Paolo consiglia loro che se vogliono imparare qualcosa domandino ai loro mariti a casa. Analizzando il contesto letterario più ampio, Hewitt prende in considerazione anche il testo di At 21:8, 9 dove si racconta che quattro figlie dell'evangelista Filippo profetizzavano; se ne deduce che fosse un'azione loro permessa nel cristianesimo delle origini. Come supporto finale alla sua tesi, nomina anche la promessa del *dono di profezia* che compare nel testo di At 2:17, 18²²⁹, dove si enuncia che nei tempi finali lo Spirito discenderà anche sulle donne per profetizzare e, secondo la comprensione avventista delle profezie, quei tempi finali erano già iniziati. Nel suo articolo, Hewitt mostra ampia capacità d'indagine. Attraverso un approccio analitico più approfondito, e con un panorama biblico più

²²⁸ D. Hewitt, «Let Your Women Keep Silence in the Churches», in *Review and Herald*, vol. 10, n. 24, 15 ottobre 1857, p. 190. David Hewitt (1805-1878) fu il primo personaggio che si convertì all'avventismo del settimo giorno a Battle Creek, nel Michigan e fu uno dei primi non-milleriti a battezzarsi. All'epoca Joseph Bates parlò di lui come l'uomo più onesto del paese. Era un venditore ambulante che diede il suo contributo alla Chiesa predicando, insegnando e scrivendo diversi articoli riguardo alle dottrine avventiste e prese parte attiva nella discussione riguardo al nome ufficiale da dare alla Chiesa. Cfr. «Hewitt, David», in *Seventh-Day Adventist Encyclopedia*, (Commentary Reference Series, vol. 10), cit., pp. 582-583.

²²⁹ Nel testo di At 2:17, 18 si legge: «“Avverrà negli ultimi giorni”, dice Dio, “che io spanderò il mio Spirito sopra *ogni persona*; i vostri figli e le vostre *figlie* profetizzeranno, i vostri giovani avranno delle visioni, e i vostri vecchi sogneranno dei sogni. Anche sui miei servi e sulle mie *serve*, in quei giorni, spanderò il mio Spirito, e profetizzeranno”», (corsivo mio).

ampio, l'autore arriva a confermare la legittimità del ruolo pubblico della donna nella Chiesa.

3.5.3 «Unity and Gifts of the Church. No. 4»

Il terzo articolo della *Review and Herald* sul tema delle donne fu redatto ancora una volta da James White²³⁰ e lo possiamo definire come un'estensione all'approfondimento biblico iniziato con D. Hewitt. Quest'ultimo, infatti, con il testo di At 2:17, 18, aveva attribuito il dono di profezia degli ultimi tempi anche alle donne. J. White, nel suo secondo articolo, approfondisce la tematica sul dono di profezia. Partendo da una prospettiva biblica, nota come tale dono non appartenga solo agli uomini, , poiché già ai tempi dell'Antico Testamento compare la profetessa Anna (Lc 2:36). Confutando, invece, chi pensava che il profetismo appartenesse solo ai tempi anteriori al cristianesimo primitivo, cita alcuni testi degli Atti, dove uomini e donne avevano il dono di profetizzare (o lo *spirito di profezia*). Ricorda così le quattro figlie di Filippo l'evangelista che profetizzavano (At 21:8, 9), già menzionate da D. Hewitt. Sembra inoltre che J. White voglia ratificare la normalità e la consuetudine che avevano i primi cristiani in rapporto alle esperienze profetiche o visionarie. Menziona testi come Gal 1:11, 12, At 26:12-19 e 2Cor 12:1-7 dove si racconta l'esperienza che Paolo ebbe in relazione alle rivelazioni teofaniche. L'insieme di questi testi biblici forma la base per poi giungere alla conclusione che il dono di profezia non si sia concluso né con l'Antico Testamento, né con il Nuovo Testamento e nemmeno con il cristianesimo primitivo. Sempre l'apostolo Paolo afferma, in Ef 4:11²³¹ e 1Cor 12:28²³², che il profetismo è un ruolo ministeriale della Chiesa ricevuto come dono dallo Spirito (1Cor 12:1-11). Il dono di profezia deve essere dunque tenuto in grande stima soprattutto negli ultimi tempi, 1Tes 5:19-21²³³. Per tale ragione, argomenta J.

²³⁰ J. White, «Unity and Gifts of the Church. No. 4», in *Review and Herald*, vol. 11, n. 9, 7 gennaio 1858, pp. 68, 69.

²³¹ «È lui che ha dato alcuni come apostoli, altri come *profeti*, altri come evangelisti, altri come pastori e dottori», (corsivo mio).

²³² «E Dio ha posto nella chiesa in primo luogo degli apostoli, in secondo luogo dei *profeti*, in terzo luogo dei dottori, poi miracoli, poi doni di guarigioni, assistenze, doni di governo, diversità di lingue», (corsivo mio).

²³³ «Non spegnete lo Spirito. Non disprezzate le profezie; ma esaminate ogni cosa e ritenete il bene». James White nota come l'epistola ai Tessalonicesi sembri indirizzata a dei credenti che stavano vivendo i tempi finali. Il triplice avvertimento paolino di questo testo, quindi, era molto attuale per un avventismo che sosteneva d'essere prossimo al ritorno di Cristo. Successivamente,

White, prima di rifiutare un dono profetico bisognerebbe «esaminare» o «provare» se viene da Dio. A svolgere questo mandato profetico non sono chiamati solo gli uomini, poiché, secondo Gl 2:28-32, anche le «figlie profetizzeranno». James White, attraverso quest'ultimo testo, elabora una chiara difesa del ruolo delle donne nel ministero profetico, provvedendo di conseguenza un solido fondamento biblico per la tutela del ministero profetico di Ellen G. White.

3.5.4 «On Keeping Silence. Ought Women to Keep Silence in the Churches?»

Gli editori della *Review and Herald*, nell'edizione di dicembre del 1858, inserirono un breve articolo scritto dalla moglie di un ministro congregazionalista²³⁴. L'articolo è composto da una serie di quesiti relativi al silenzio che si voleva imporre alle donne nelle assemblee. Attraverso il solo uso di domande retoriche, sembra che l'autrice voglia far riflettere il lettore sulle difficoltà bibliche che incontrerebbero coloro che negano la leadership femminile. Prendendo esempi sia dall'Antico che dal Nuovo Testamento, elabora una serie di domande su: la profetessa Miriam; la giudice e profetessa Debora; la teologa Cilda; la profetessa Anna; le quattro profetesse figlie di Filippo; il ruolo di Febe nella chiesa di a Cencrea e le altre varie collaboratrici di Paolo. Se le parole di Paolo riguardo alle donne si dovessero applicare in maniera letterale, allora tutte le persone appena menzionate avrebbero svolto i loro incarichi in maniera impropria e contro la volontà di Dio. L'autrice s'interroga anche sulla veridicità della promessa escatologica di Gioele 2:28-32, dato che tale promessa include un ministero aperto alle donne. Rifiutare tale ministero significherebbe rifiutare la legittimità dell'operato che svolsero le donne nella Bibbia e questo significherebbe di conseguenza disconoscere anche l'operato di Dio. La serie di domande retoriche erano destinate a dimostrare l'insostenibilità dell'applicazione letterale delle parole di Paolo contro le donne. In fondo, potrebbe Paolo aver proibito alle donne di pregare e profetizzare e allo stesso tempo aver dato loro istruzioni su

J. White, analizza in dettaglio questo testo per collegare i doni spirituali con la Chiesa degli ultimi giorni.

²³⁴ Anonimo, «On Keeping Silence. Ought Women to Keep Silence in the Churches», in *Review and Herald*, vol. 13, n. 4, 16 dicembre 1858, p. 27.

cosa dovessero fare per onorare il Vangelo quando pregavano e profetizzavano in pubblico?

3.5.5 «To the Female Disciples in the Third Angel's Message»

Nel 1859 uscì l'articolo di B.F. Robbins indirizzato in maniera specifica alle donne che chiama *discepole del messaggio del terzo angelo*²³⁵. Fin dalle prime battute, l'autore rivela la sua preoccupazione verso quelle donne che, pur osservando i comandamenti di Dio e avendo la fede in Gesù, non si dedicano al servizio di Dio. Molte donne hanno perso il desiderio di sperimentare le promesse divine riguardo ai doni dello Spirito. B.F. Robbins riconosce le difficoltà che le donne affrontavano a causa di Chiese che screditavano i loro sforzi e il loro lavoro nell'opera di Dio. Questo tipo di agire non può che portare timidezza, scoraggiamento e reticenza nell'usare i doni che lo Spirito mette a loro disposizione per l'edificazione della Chiesa. Davanti a questa situazione l'autore incoraggia ed esorta le donne attraverso l'esperienza delle fedeli *Marie*, discepole di Gesù che, nonostante le tante sofferenze, continuarono ad aspettare che si adempisse la promessa del Padre per ricevere lo Spirito. Ricordando esperienze personali di donne che hanno contribuito per l'edificazione del corpo di Cristo, B.F. Robbins esorta le lettrici a guardare oltre le debolezze, le difficoltà e gli scoraggiamenti, perché per la propagazione del Vangelo, il Signore ha chiamato donne come loro. Sebbene l'autore non analizzi nessun testo paolino, il suo articolo è comunque di grande incoraggiamento per il ministero della donna nella Chiesa. Dirigendosi direttamente a loro, B.F. Robbins le esorta ad accettare i doni dello Spirito, doni che Dio ha disposto non solo per gli uomini ma anche per le donne.

3.5.6 «The Promise of the Father. Luke 24:49»

B.F. Robbins chiarisce il suo punto di vista sul ruolo della donna nella Chiesa in un secondo articolo, pubblicato dalla *Review and Herald* circa un mese

²³⁵ B.F. Robbins, «To the Female Disciples in the Third Angel's Message», in *Review and Herald*, vol. 15, n. 3, 8 dicembre 1859, pp. 21, 22.

dopo il precedente²³⁶. Nel trattato precedente, l'autore si era rivolto alle donne, incoraggiandole a svolgere il loro ministero ecclesiastico sulla base delle promesse divine dei doni dello Spirito. Ora approfondisce questa tematica prendendo in esame le parole di Gesù in Luca 24:49: «Ed ecco io mando su di voi quello che il Padre mio ha promesso; ma voi, rimanete in questa città, finché siate rivestiti di potenza dall'alto». Secondo B.F. Robbins questa promessa non ha ricevuto l'attenzione che merita, forse perché si pensa che il suo compimento è stato confinato ai tempi apostolici e di conseguenza anche le benedizioni contenute in essa sono state limitate. At 1:8 chiarisce che questa promessa era riferita alla discesa dello Spirito, compiutosi nel giorno di Pentecoste. In quel giorno erano presenti uomini e donne²³⁷, che in un istante furono qualificati per il lavoro per la quale erano stati chiamati. Secondo l'autore tale promessa, il battesimo dello Spirito, non solo include le donne, come alla Pentecoste, ma è ancora attuale. Difatti, la profezia di Gioele 2:28-32, che Pietro applicò alla discesa dello Spirito, è destinata a compiersi anche negli ultimi giorni. Come nel giorno di Pentecoste, nessuno è escluso dalla promessa del Padre, uomini e donne sono chiamati a riceverla e a sperimentare le abbondanti benedizioni che ne derivano. Benedizioni che hanno lo scopo di preparare i discepoli di oggi perché possano essere utili per il ministero del Vangelo, che coinvolge anche le donne.

3.5.7 «Shall the Women Keep Silence in the Churches?»

A gennaio del 1860 fu pubblicata dalla *Review and Herald* una breve inserzione di Sarah A. Hallock²³⁸ la quale chiedeva se le affermazioni di B.F. Robbins sulla leadership femminile²³⁹ potessero essere armonizzate con 1Cor 14:34-35 e 1Tm 2:11, i due passi biblici generalmente utilizzati per escludere le donne dal ministero pubblico²⁴⁰. Una risposta articolata all'appello di S.A. Hallock

²³⁶ B.F. Robbins, «The Promise of the Father. Luke 24:49», in *Review and Herald*, vol. 15, n. 7, 5 gennaio 1860, p. 53.

²³⁷ In At 1:13, 14 si menzionano coloro che attendevano il compimento della promessa, la discesa dello Spirito: «Quando furono entrati, salirono nella sala di sopra dove di consueto si trattenevano Pietro e Giovanni, Giacomo e Andrea, Filippo e Tommaso, Bartolomeo e Matteo, Giacomo d'Alfeo e Simone lo Zelota, e Giuda di Giacomo. Tutti questi perseveravano concordi nella preghiera, con le *donne*, e con *Maria*, madre di Gesù, e con i fratelli di lui», (corsivo mio).

²³⁸ S.A. Hallock, «A Query», in *Review and Herald*, vol. 15, n. 8, 12 gennaio 1860, p. 64. Sarah A. Hallock è colei che più tardi sarebbe diventata l'evangelista S.A. Lindsey.

²³⁹ B.F. Robbins, «To the Female Disciples in the Third Angel's Message», in cit., pp. 21, 22.

²⁴⁰ B. Beem, G.H. Harwood, *art. cit.*, p. 53. All'articolo di richiesta di S.A. Hallock seguì la risposta degli editori: «We understand the subject involved in the above request has lately been up for investigation in the Bible Class at Waukon, Iowa. We hope to hear from Bro. Andrews soon

fu data, circa un mese dopo, dall'articolo di S.C. Welcome²⁴¹. Secondo lui, i testi biblici sopra menzionati sono stati oggetto di fuorvianti interpretazioni che hanno tolto a migliaia di donne convertite, battezzate dallo Spirito Santo e fedeli a Dio, il diritto di esprimere pubblicamente i loro sentimenti. L'autore racconta di aver partecipato ad alcuni incontri in cui le donne non potevano parlare in pubblico e, intanto che gli uomini testimoniavano ed esprimevano i loro sentimenti di riconoscenza, le donne dovevano rimanere sedute mentre «her flushed cheek and flowing tears told plainly that she was an unwilling slave to the laws of the church»²⁴². S.C. Welcome passa poi ad analizzare la parole proibitive di Paolo sulle donne, trovando la loro chiave d'interpretazione nell'analisi del contesto in cui l'autore biblico scrisse. Il divieto imposto alle donne era una risposta ad un problema locale che Paolo stava affrontando e non era una dichiarazione universale. Probabilmente nella chiesa di Corinto la pratica di far domande sulla fede e su quel Cristo che avevano accettato, aveva condotto alcuni ad eccedere, trasformando gli incontri edificanti in aule di discussione su cose poco importanti o non pertinenti. In quest'ottica, S.C. Welcome, comprende meglio le parole di Paolo a Timoteo quando gli consiglia «di non occuparsi di favole e di genealogie senza fine, le quali suscitano discussioni invece di promuovere l'opera di Dio, che è fondata sulla fede» 1Tm 1:3-4, e a Tito «Ma quanto alle questioni stolte, alle genealogie, alle contese, e alle dispute intorno alla legge, evitale, perché sono inutili e vane», Ti 3:9²⁴³. Per Paolo la soluzione è che tali donne non continuino a comportarsi in quel modo nelle assemblee, ma che se hanno qualche domanda, la pongano ai loro mariti a casa, 1Cor 14:34-35. L'autore arriva così alla conclusione che la proibizione di Paolo non riguardi il predicare, profetizzare, esortare o

concerning it. – Ed.» (S.A. Hallock, «A Query», *art., cit.*, p. 64.). Gli editori menzionano J.N. Andrews in quanto sembra che sia stato incaricato a studiare il tema sul ruolo della donna nella Chiesa. Probabilmente tale studio non fu portato a termine, per questo mai pubblicato, ma fu lo stesso B.F. Robbins a rispondere brevemente tre settimane più tardi in un articolo intitolato «Reply to Query in Review No. 8», in *Review and Herald*, vol. 15, n. 11, 2 febbraio 1860, pp. 86, 87. È interessante comunque notare come la richiesta fatta da S.A. Hallock sembra sia un appello ai leader perché studiassero il ruolo biblico della donna in relazione ai due testi paolini più problematici. In questo modo una formulazione ben definita sul tema avrebbe tutelato il ministero di S.A. Hallock come predicatrice laica. Cfr. B.E. Strayer, «Sarah A.H. Lindsey. Advent Preacher on the Southern Tier», in *Adventist Heritage. A Journal of Adventist History*, vol. 11, n. 2, 1986, pp. 19, 20.

²⁴¹ S.C. Welcome, «Shall the Women Keep Silence in the Churches?», in *Review and Herald*, vol. 15, n. 14, 23 febbraio 1860, pp. 109, 110.

²⁴² *Idem*, p. 109. L'immagine che l'autore utilizza della donna come schiava sembra essere compresa meglio dai primi lettori, in quanto una delle piaghe sociali più presenti nel loro contesto era proprio quella della schiavitù.

²⁴³ S.C. Welcome cita anche 1Tm 6:4, 5 e 2Tm 2:23.

pregare in pubblico, poiché questi sono strumenti che Dio utilizza per l'edificazione delle sua Chiesa, e anche le donne sono chiamate a parteciparvi attraverso i doni che hanno ricevuto. Infine, S.C. Welcome prova la legittimità del ministero della donna attraverso altri testi paolini²⁴⁴, l'importanza della promessa in At 2:17-18 ed esempi biblici che descrivono il ruolo pubblico e gli sforzi evangelistici di alcune donne; in particolare rimarca che a portare la buona novella della resurrezione di Gesù fu proprio una donna, e predicò agli apostoli! Per mezzo di uno studio approfondito delle Scritture l'autore tenta di dare una risposta, non solo a S.A. Hallock, ma a tutti gli avventisti che si confrontavano con le parole dell'apostolo Paolo sul silenzio delle donne. In conclusione al suo studio, S.C. Welcome riconosce che:

«experience has proved that many females have possessed the natural qualifications for speaking in public, the range of thought, the faculty of communicating their ideas in appropriate language, the sympathy with suffering humanity, a deep and lively sense of gratitude to God, and of the beauty of holiness, a zeal for the honor of God, and the happiness of his rational creatures – all these are found among the female part of the human family, as frequently and as eminently as among the men. Then let no stumbling-block be thrown in their way, but let them fill the place that God calls them to fill, let them not be bound down to silence by church rules, but let their tongues speak forth the praises of God, and let them point sinners to the Lamb of God, and grieve not the holy Spirit by silence in the congregation»²⁴⁵.

3.5.8 «Women as Preachers and Lecturers»

L'articolo di J.A. Mowatt²⁴⁶, riguardo al ruolo della donna nella Chiesa, fu l'ultimo che comparve sulla *Review and Herald* prima che il movimento avventista si organizzasse nel 1863 come Chiesa avventista del settimo giorno. Uriah Smith, l'allora direttore del periodico avventista, introdusse tale articolo mostrando il grande apprezzamento da parte dei dirigenti avventisti riguardo alle argomentazioni di J.A. Mowatt: «We consider the following a triumphant

²⁴⁴ S.C. Welcome si chiede come può Paolo vietare il ruolo pubblico alle donne e allo stesso tempo offrirgli consigli su come dovrebbero esercitare i doni che Dio gli ha dato. Menziona, ad esempio, 1Cor 11:5: «ma ogni donna che *prega* o *profetizza* senza avere il capo coperto fa disonore al suo capo, perché è come se fosse rasa», (corsivo mio). L'autore nota anche che Paolo ha delle fedeli collaboratrici il cui ministero poteva difficilmente essere esercitato in silenzio: «Sì, prego pure te, mio fedele collaboratore, vieni in aiuto a queste *donne, che hanno lottato per il vangelo* insieme a me, a Clemente e agli altri miei collaboratori i cui nomi sono nel libro della vita», FI 4:3 (corsivo mio).

²⁴⁵ S.C. Welcome, «Shall the Women Keep Silence in the Churches?», cit., p. 110.

²⁴⁶ J.A. Mowatt, *art. cit.*, pp. 65-66. Il medesimo articolo fu pubblicato anteriormente nel *Portadown News*, Irlanda, del 2 marzo 1861.

vindication of the right of the sisters to take part in the public worship of God. [...] We have nothing to say upon what the writer claims to have been done by certain females. That to which the attention of the reader is especially called is the argument by which he shows that they have a right to do this, or any amount besides in the same direction»²⁴⁷.

J.A. Mowatt, nel suo scritto, tenta di rispondere ad un lettera che comparve nel *Portadown News* in cui l'autore, firmato come «An Admirer of Woman in Her Proper Place», cercò in ogni modo di sostenere che le Scritture proibissero alle donne di predicare in pubblico. Le prime argomentazioni di J.A. Mowatt si focalizzano sul ragguardevole lavoro di alcune donne dell'epoca. Secondo l'autore, ad esempio, non c'era uomo in quel momento che stesse svolgendo metà della riforma religiosa che fece Phoebe Palmer; così come l'abolizionista Harriet Beecher Stowe; la signora Buck, un'eloquente predicatrice inglese e Theoblad, un'abile riformatrice della temperanza. L'autore domanda all'*Admirer of Woman in Her Proper Place* se queste o altre donne dovrebbero veramente smettere di predicare, se il loro talento dovrebbe essere comunicato solo attraverso atti e non parole, se dovrebbero davvero cessare di portare i peccatori al Redentore. In fondo, perché si concederebbe alla donna di riscattare un suo amico dalla morte temporale e non dalla morte eterna? Sono le donne esenti dall'obbligo del Vangelo di fare tutto ciò che è possibile per il bene altrui e per rendere questo mondo un posto migliore? Secondo J.A. Mowatt le donne hanno pieno diritto, al pari degli uomini, di esercitare tutti i doni che Dio ha dato loro; nella Bibbia non c'è alcun comando che vada nella direzione contraria. Né Paolo, né alcun altro apostolo, ha mai impartito alle donne il divieto di predicare o insegnare, e nel resto dell'articolo proverà a dimostrare questa sua posizione.

Secondo l'autore, seguendo dei principi d'analisi più accurati, bisognerebbe almeno analizzare l'intera epistola in cui è inserito il testo. Nel farlo ci si domanderà come può Paolo escludere il ruolo pubblico delle donne in 1Cor 14:34, 35 e contraddirsi in 1Cor 11:5 dando le direttive su come le donne devono pregare o profetizzare? Anche leggendo l'intero capitolo 14 di 1Corinzi si intuisce che Paolo non stesse negando alle donne il diritto di parlare nei regolari servizi di culto; le intenzioni dell'apostolo sembravano piuttosto quelle di evitare confusione

²⁴⁷ J.A. Mowatt, *art. cit.*, p. 65.

e di regolare gli incontri di discussione su determinati temi²⁴⁸. Mowatt prende in considerazione anche 1Tm 2:11-14²⁴⁹ ed anche qui nota come questo testo sia comunemente utilizzato senza analizzare il suo contesto letterario, neanche quello più prossimo. Dai versetti precedenti, infatti, si nota come Paolo volesse correggere alcune devianze, come il vestire indecoroso di alcune donne. Tra questi consigli l'apostolo inserisce anche quelli riguardanti la relazione che deve esserci tra moglie e marito, usando l'esempio di Adamo ed Eva. Secondo l'analisi di J.A. Mowatt non c'è nessuna evidenza testuale che sostenga che le proibizioni d'insegnare o di usare autorità abbiano una valenza generale o che abbiano a che fare con il profetizzare e il pregare della donna, bensì riguarderebbero la relazione delle mogli con i mariti. A conferma di queste argomentazioni l'autore aggiunge la profezia di Gl 2:28 che preannuncia il profetizzare anche di donne, anche Pietro in At 2:17 espresse la stessa interpretazione. Infine J.A. Mowatt enfatizza il ministero delle donne che nella Bibbia ebbero posizioni al pari degli uomini. Iniziando da Febe, il cui ruolo come diaconessa la collocava in una posizione non indifferente nell'ordine ecclesiale (Rm 16:1-2), passa poi a Debora, Cilda, Anna e alle diverse aiutanti di Paolo, alcune di loro elogiate come fedeli collaboratrici. Nella sua analisi l'autore nomina anche Miriam che, in Mi 6:4, è messa al pari di Mosè ed Aronne nella guida del popolo d'Israele²⁵⁰ e conclude con Eva che, a causa della sua trasgressione, è usata più volte come esempio contro il ministero delle donne e per sottolineare la loro inferiorità rispetto all'uomo. A questo J.A. Mowatt risponde che come attraverso una donna, Eva, (e con il ricco contributo di Adamo) è entrato il peccato nel mondo, così per mezzo di una donna, Maria, (e senza il contributo di nessun uomo) è arrivato il Salvatore a portare liberazione. Se una donna quindi è schernita a causa di Eva, può chiamare in causa Maria e tutte le donne che hanno assistito Cristo ogni giorno del suo ministero terreno, dalla sua nascita fino alla sua morte, sepoltura e resurrezione. Perché dunque una donna non potrebbe predicare la redenzione se per mezzo di una donna è arrivato il Redentore?

²⁴⁸ J.A. Mowatt arriva a questa conclusione grazie a 1Cor 14:27, 29, 33 dove si legge: «Se c'è chi parla in altra lingua, siano due o tre al massimo a farlo, e l'uno dopo l'altro, e qualcuno interpreti [...] Anche i profeti parlino in due o tre e gli altri giudichino; [...] perché Dio non è un Dio di confusione, ma di pace».

²⁴⁹ «La donna impari in silenzio con ogni sottomissione. Poiché non permetto alla donna d'insegnare, né di usare autorità sul marito, ma stia in silenzio. Infatti Adamo fu formato per primo, e poi Eva; e Adamo non fu sedotto; ma la donna, essendo stata sedotta, cadde in trasgressione», 1Tm 2:11-14.

²⁵⁰ «Sono io infatti che ti ho condotto fuori dal paese d'Egitto, ti ho liberato dalla casa di schiavitù, ho mandato davanti a te Mosè, Aaronne e Maria», Mi 6:4.

Dopo tutta la serie di argomentazioni bibliche, non dovrebbe sorprendere che i leader avventisti considerassero questo articolo come una «triumphant vindication of the right of the sisters to take part in the public worship of God»!

Attraverso un esame attento di questi otto articoli si può notare come i versetti biblici non furono solo analizzati in maniera indipendente, bensì studiati in relazione ad altri testi e al loro contesto letterario più ampio, prendendo in considerazione l'intenzione teologica dell'autore, il contesto culturale dell'epoca in cui furono scritti e alla luce di tutta la rivelazione biblica su quel determinato argomento. Dobbiamo riconoscere che fu grazie ad una tale ermeneutica che gli autori riuscirono a dare al movimento avventista una dichiarazione ben articolata sulla natura dei doni spirituali, sul dovere cristiano di esercitare tali doni e una valida difesa contro coloro che rifiutavano la partecipazione pubblica della donna nella Chiesa perché la ritenevano non biblica²⁵¹.

²⁵¹ B. Beem, G.H. Harwood, *art. cit.*, pp. 58, 43, 44.

Conclusione

L'avventismo non è nato dal nulla. I primi avventisti vivevano in un contesto sociale ben preciso e per capire quale fosse il loro pensiero riguardo alle donne era necessario tentare di capire come queste fossero considerate in quel determinato contesto storico. Questa è la metodologia di studio che abbiamo cercato d'applicare in questo lavoro.

Abbiamo visto come il contesto sociale americano stava attraversando fasi di grande riforme nella prima metà del XIX secolo. Ma nonostante i notevoli miglioramenti che si verificarono, la donna era vincolata dietro le mura casalinghe, potendo aspirare solo ad essere brave madri e mogli. Anche il contesto religioso fu travolto dalle numerose riforme, ma non era poi così diverso da quello sociale, visto che il testimoniare e il pregare in pubblico di una donna erano ritenute delle pratiche scandalose. Prima della Guerra di Secessione, quindi, la vita socio-religiosa della donna era ancora prevalentemente di subordinazione e silenzio.

Questo panorama deve essere ben chiaro ad ogni studioso che si appresta ad analizzare il ruolo della donna nel movimento avventista. Soprattutto perché uno dei suoi maggiori leader, Ellen G. White, era una donna in un mondo di uomini. A coloro che sono un poco familiari a ciò che ha fatto o scritto forse non sorprende che già dal 1845 ella iniziò a predicare in pubblico e ad assemblee miste, ma non bisogna dimenticare che questo era un affronto sia sociale che religioso. Lo stesso discorso valeva anche per gli articoli che lei, e altre donne, scrissero nei periodici ufficiali del movimento avventista. Ecco perché abbiamo visto il contesto sociale e religioso: è attraverso questo che possiamo capire molto di più sul ruolo che hanno avuto le donne nell'avventismo.

A queste avversità che i primi avventisti affrontarono, si aggiunsero anche tensioni interne di natura teologica. In fondo, c'erano dei testi biblici apparentemente chiari che condannavano il ministero pubblico della donna. Il ruolo profetico di Ellen G. White e le sue attività all'interno del movimento avventista furono così motivo di grande dibattito. Durante gli anni in cui l'avventismo camminava verso la sua organizzazione come Chiesa, quindi, i leader avventisti affrontarono due temi importanti: il ruolo della donna nella Chiesa e la dottrina dei doni spirituali.

Analizzando i primi anni della storia avventista, possiamo notare come la dottrina dei doni spirituali in relazione al ruolo profetico di Ellen G. White, pur essendo una dottrina distintiva degli avventisti, non fu sviluppata insieme alle altre. Sia perché le problematiche in relazione al suo ministero si ampliarono solo nella decade del 1850 sia perché lei stessa non riteneva che tale insegnamento fosse uno dei pilastri dell'avventismo²⁵².

Fu a partire dal 1856 che i pionieri avventisti sentirono un'esigenza maggiore nello sviluppare una teologia sui doni profetici da integrare alle loro credenze²⁵³. Nella decade del 1850 si formularono dunque le difese sul ministero di Ellen G. White, soprattutto per contrastare gli attacchi che subiva e per precisare il suo ruolo in relazione alla Bibbia, alla Chiesa e alle dottrine che avevano sviluppato i primi avventisti. Come per Ellen G. White si stava procedendo alla tutela del suo ministero, così avvenne anche per difendere il ruolo della donna nelle comunità²⁵⁴.

Come per tutte le dottrine che fino ad allora avevano accettato, i primi avventisti dovettero analizzare e trovare risposta nelle Scritture. E visto l'uso improprio che molti facevano di alcuni passi paolini sulle donne, era necessario effettuare uno studio approfondito e ben definito.

Durante questo periodo di ricerca non ci fu nessun articolo, nessuna lettera al direttore del periodico, articoli d'opinione o trattati teologici che volessero limitare la donna al ministero della predicazione²⁵⁵. La *Review and Herald*, rivista ufficiale del movimento e a quel tempo il mezzo con cui si potevano raggiungere più avventisti possibili, affrontò il tema in ben otto articoli, ognuno a favore del ruolo pubblico della donna nella Chiesa e questo perché strettamente connesso ai doni dello Spirito, tra cui quello di profezia. In ognuno degli otto articoli, si nota chiaramente il parere favorevole verso il ministero pubblico della donna, un privilegio che la maggioranza delle denominazioni cristiane negava loro. La comprensione biblica del ruolo della donna si ottenne grazie a studiosi che non si fermarono a confutare i brani paolini apparentemente avversi alle donne, ma che cercarono piuttosto di comprendere il tema da diverse prospettive. La difesa al ministero femminile è, infatti, fondata sulla comprensione dei doni che lo Spirito

²⁵² G.R. Knight, *Lest We Forget*, cit., p. 102.

²⁵³ G.R. Knight, *Alla ricerca di un'identità*, cit., pp. 75, 76.

²⁵⁴ B. Haloviak, «Route to the Ordination of Women», cit., p. 2.

²⁵⁵ B. Beem, G.H. Harwood, *art. cit.*, pp. 42, 43.

offre sia a uomini che a donne, e questa comprensione era fondata sul brano escatologico di Gioele 2:28: «Dopo questo, avverrà che io spargerò il mio Spirito su ogni persona: i vostri figli e le vostre figlie profetizzeranno». Il ruolo di Ellen G. White aveva quindi basi bibliche, soprattutto in un movimento profetico come quello avventista che collegava questo dono di profezia agli eventi degli ultimi tempi. In questi primi anni, l'avventismo gettò le basi perché il ruolo della donna fosse difeso, accettato e praticato. Possiamo quindi definire gli avventisti come un movimento che fin dalle sue origini è stato a favore del ministero della donna nella Chiesa.

L'avventismo dovette perciò lottare, fin dai suoi primi anni, con un contesto sociale sfavorevole, con un contesto religioso avverso e con passi biblici problematici. Ma nessuna di queste difficoltà condusse l'avventismo a chiudere le porte alle donne. Anzi, i primi pionieri avventisti portarono avanti un significativo lavoro a favore delle donne nonostante i notevoli pregiudizi culturali e l'erronea idea che la Scrittura proibisse alle donne di parlare in chiesa o di insegnare agli uomini²⁵⁶. Con la Bibbia alla mano i primi avventisti hanno saputo difendere e valorizzare la donna e tutelare la sua dignità, forse perché non c'è cultura o contesto che possa negare loro l'onore e il rispetto che meritano.

Abbiamo tanto da imparare attraverso la storia del movimento avventista, un movimento che è stato capace di affrontare le difficoltà attraverso lo studio intenso delle Scritture. Gli avventisti sono stati capaci di scavare a fondo nei testi biblici per riuscire a comprendere la volontà di Dio per loro. Questo fu vero per il loro sviluppo dottrinale iniziale e per le difficoltà ecclesiastiche che affrontarono, come lo era il ruolo della donna.

I pionieri avventisti non si fermarono davanti alle proibizioni scritturali che apparentemente vietavano il ministero femminile. Così come non si fermarono nemmeno davanti agli ostacoli culturali, sociali e religiosi che, ancora una volta, tendevano verso l'emarginazione.

Se dimentichiamo la storia passata potremmo oggi rischiare di costruire una Chiesa che nega i diritti ecclesiali alle donne. E cosa ancora peggiore, si rischierebbe di far questo senza avere alcun chiaro testo biblico avverso e con condizioni sociali e religiose decisamente più aperte verso possibili *figlie che profetizzeranno*.

²⁵⁶ M. Bernoi, *op. cit.*, p. 220.

Bibliografia

Monografie

Anderson, B.S., *Joyous Greetings. The First International Women's Movement, 1830-1860*, New York (NY), Oxford University Press, 2000.

Anderson, O.S.L., Israels Perry, E., Price, J.A. (eds.), *An American Girl, and Her Four Years in a Boy's College*, Michigan (MI), The University of Michigan Press, 2006.

Arthur, D.T., «Joshua V. Himes and the Cause of Adventism», in Numbers, R.L., Butler, J.M., (eds.), *The Disappointed. Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*, Knoxville (TN), University of Tennessee Press, 1993².

Aubert, R., Beckmann, J., Lill, R. *Tra rivoluzione e restaurazione: 1775-1830. Secolarizzazione, concordati, rinascita teologico-spirituale*, (Storia della Chiesa, diretta da H. Jedin, 10 voll.), Milano, Jaca Book, 1980, vol. XIII/2.

Beecher, L., *Six Sermons on the Nature, Occasions, Signs, Evils, and Remedy of Intemperance*, New York (NY), American Tract Society, 1833.

Bennett, S.A., *The Christian Denomination and Christian Doctrine. A Brief Analysis of the Contribution to the Denomination Known as the Christian Church*, Dayton (OH), Christian Publishing Association, 1923.

Benton, J., *Called by God. Stories of Seventh-day Adventist Women Ministers*, Lincoln (NE), Advent Source, 2002.

Bernoi, M., «Nineteenth-Century Women in Adventist Ministry Against the Backdrop of Their Times», in Vyhmeister, N. (ed.), *Women in Ministry. Biblical & Historical Perspective*, Berrien Springs (MI), Andrews University Press, 1998.

Bishop, J.G., «The Origin and Growth of Our Missionary Interest», in Barrett, J.P. (ed.), *The Centennial of Religious Journalism. Thy Kingdom Come*, Dayton (OH), Christian Publishing Association, 1908².

Bliss, S., *Memoirs of William Miller*, Jasper (OR), Adventist Pioneer Library, 2014.
Brandt, N., *The Town that Started the Civil War*, Syracuse (NY), Syracuse University Press, 1990.

Brown Zikmund, B., «Women's Ministries Within the United Church of Christ», in Wessinger, C. (ed.), *Religious Institutions and Women's Leadership. New Roles Inside the Mainstream*, Columbia (SC), University of South Carolina Press, 1996.

Burnett, J.F., «American Christian Convention», in Barrett, J.P. (ed.), *The Centennial of Religious Journalism. Thy Kingdom Come*, Dayton (OH), Christian Publishing Association, 1908².

Burnett, J.F., *Early Women of the Christian Church. Heroines All*, Dayton (OH), The Christian Publishing Association, 1921.

Burnett, J.F., *The Origin and Principles of the Christians*, Dayton (OH), The Christian Publishing Association, 1911.

Butler, J.M., «The Making of a New Order. Millerism and the Origins of Seventh-day Adventism», in Numbers, R.L., Butler, J.M., (eds.), *The Disappointed. Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*, Knoxville (TN), University of Tennessee Press, 1993².

Clinton, C., *The Other Civil War*, New York (NY), Hill and Wang, 1984.

Commager, H.S., *The Era of Reform, 1830-1860*, Princeton (NJ), Van Nostrand, 1960.

Cremin, L.A., *American Education. The National Experience, 1783-1876*, 3 voll., New York (NY), Harper and Row, 1980, vol. II.

Cremin, L.A., *American Education. The Metropolitan Experience, 1876 1980*, 3 voll., New York (NY), Harper and Row, 1988, vol. III.

Crocombe, J., *A Feast of Reason. The Roots of William Miller's Biblical Interpretation and its Influence on the Seventh-day Adventist Church*, Ph.D Thesis, The University of Queensland, 2011.

Davis, D.B., *Antebellum American Culture. An Interpretive Anthology*, University Park (PA), Pennsylvania State University Press, 1997².

Douglass, H.E., *Messenger of the Lord. The Prophetic Ministry of Ellen G. White*, Nampa (ID), Pacific Press Publishing Association, 1998.

Elizabeth, C., *Antoinette Brown Blackwell. A Biography*, Old Westbury (NY), Feminist Press, 1983.

Fairchild, J.H., «Joint Education of the Sexes», in Fairchild, J.H., *Oberlin. Its Origin, Progress and Results*, Oberlin (OH), Shankland and Harmon, 1860.

Ferguson, C., *Organizing to Beat the Devil. Methodists and the making of America*, Garden City (NY), Doubleday, 1971.

Fischer, G.V., *Pantaloon & Power. A Nineteenth-century Dress Reform in the United States*, Kent (OH), Kent State University Press, 2001.

Fletcher, R.S., *A History of Oberlin College. From Its Foundation through the Civil War*, Oberlin (OH), Oberlin College, 1943.

Flexner, E., Fitzpatrick, E., *Century of Struggle. The Woman's Rights Movement in the United States*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 1996³.

Froom, L.E., *The Prophetic Faith of Our Fathers*, 4 voll., Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1946, vol. III.

Froom, L.E., *The Prophetic Faith of Our Fathers*, 4 voll., Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1954, vol. IV.

Gale, R., *The Urgent Voice*, Ringgold (GA), Teach Services, 2006.

Gastaldi, U., *I movimenti di risveglio nel mondo protestante. Dal "Great Awakening" (1720) ai "revivals" del nostro secolo*, Torino, Claudiana, 1989.

Ginzberg, L.D., «The Joint Education of the Sexes. Oberlin's Original Vision», in Lasser, C. (ed.), *Educating Men and Women Together. Coeducation in a Changing World*, Urbana (IL), University of Illinois Press in conjunction with Oberlin College, 1987.

Gordon, L.D., *Gender and Higher Education in the Progressive Era*, New Haven (CT), Yale University Press, 1990.

Graham, E.D., *Chosen by God. The Female Itinerants of Early Primitive Methodism*, Ph.D Thesis, University of Birmingham, 1986.

Hambrick-Stowe, C.E., *Charles G. Finney and the Spirit of American Evangelicalism*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1996.

Hardman, K., *Charles Grandison Finney, 1792-1875. Revivalist and Reformer*, Syracuse (NY), Syracuse University Press, 1987.

Hatch, N., *The Democratization of American Christianity*, New Haven (CT), Yale University Press, 1989.

Hoyt, F., «Ellen White's Hometown. Portland, Maine, 1827-1846», in Land, G. (ed.), *The World of Ellen G. White*, Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1987.

Hutton, N.S., *I Am Going to Do It. The Complex Question of Action in Theology and Science in the Life of America's First Woman Minister, Rev. Antoinette Brown Blackwell (1825-1921)*, Ph.D Thesis, Harvard University, Cambridge (MA), 2015.

Knight, G.R., *Alla ricerca di un'identità. Sviluppo delle dottrine avventiste fondamentali*, Impruneta, ADV, 2002.

Knight, G.R., *Ellen White's World. A Fascinating Look at the Times in which She Lived*, Hagerstown (MD), Review and Herald Publishing Association, 1998.

Knight, G.R., *Lest We Forget*, Hagerstown (MD), Review and Herald Publishing Association, 2008.

Knight, G.R., *Meeting Ellen White. A Fresh Look at Her Life, Writings, and Major Themes*, Hagerstown (MD), Review and Herald Publishing Association, 1996.

Knight, G.R., *Nuestra Iglesia. Momentos Históricos Decisivos*, México, GEMA Editores, Doral (FL), Asociación Publicadora Interamericana, 2007.

Knight, G.R., *Nuestra Organización. ¿Aliada o enemiga de la gran comisión?*, México, GEMA Editores, Doral (FL), Asociación Publicadora Interamericana, 2007.

Knight, G.R., *Piccola storia del popolo dell'avvento*, Impruneta, ADV, 1994.

Knight, G.R., *Vita e Opere*, Impruneta, ADV, 1998.

Krug, H.P., *Charles Finney and William Miller. Revivalists, Reformers, and Millennialists Looking Downward and Upward*, Thesis, The College at Brockport State University of New York, Brockport (NY), 2008.

Leclerc, D., *A Woman's Way of Holiness. An Analysis of Phoebe Palmer's Theology with Reflection on its Intrinsic Feminist Implications*, Lisle (IL), American Society of Church History, 1996.

Lesser, C., Robertson, S., *Antebellum Women. Private, Public, Partisan*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield Publishers, 2010.

Mann, H., *et al.*, *Life and Works of Horace Mann*, 5 voll., Boston (MA), Lee and Shepard, 1891².

Maxwell, C.M., *Magnificent Disappointment. What Really Happened in 1844 and It's Meaning for Today*, Boise (ID), Pacific Press Publishing Association, 1994.

McClellan, E., Steel, S.B., Trout, C.W., *Historic Dress in America, 1800-1870*, Philadelphia (PA), George W. Jacobs & Co., 1910.

McMillen, S.G., *Lucy Stone. An Unapologetic Life*, New York (NY), Oxford University Press, 2015.

McMillen, S.G., *Seneca Falls and the Origins of the Women's Rights Movement*, New York (NY), Oxford University Press, 2008.

Million, J., *Woman's voice, Woman's place. Lucy Stone and the Birth of the Woman's Rights Movement*, Westport (CT), Praeger, 2003.

Moore Kerr, A., *Lucy Stone. Speaking Out for Equality*, New Brunswick (N.J.), Rutgers University Press, 1992.

Morril, A.V., «Our Women's Work», in Barrett, J.P. (ed.), *The Centennial of Religious Journalism. Thy Kingdom Come*, Dayton (OH), Christian Publishing Association, 1908².

Morrill, M.T., *A History of the Christian Denomination in America, 1794-1911 A.D.*, Dayton (OH), The Christian Publishing Association, 1912.

Murch, J.D., *Christian Only. A History of the Restoration Movement*, Eugene (OR), Wipf and Stock Publishing, 2004.

Nevins, A., Commager, H.S., *Storia degli Stati Uniti*, Torino, Einaudi, 1980.

Newcomer, M., *A Century of Higher Education for American Women*, New York (NY), Harper and Brothers, 1959.

Nichol, F.D., *The Midnight Cry. A Defense of William Miller and the Millerites*, Lighthouse Publishing, Takoma Park (MD), Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1945.

Palmer, P. *The Way of Holiness, with Notes by the Way. Being a Narrative of Experience Resulting from a Determination to be a Bible Christian*, New York (NY), Piercy and Reed, 1843.

Ricca, P., «Il protestantesimo negli Stati Uniti d'America (XIX e XX secolo)», in Filoramo, G., Menozzi, D., (a cura di), *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

Rowe, D.L., «Millerites. A Shadow Portrait», in Numbers, R.L., Butler, J.M. (eds.), *The Disappointed. Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*, Knoxville (TN), University of Tennessee Press, 1993².

Schwarz, R.W., Greenleaf, F., *Portadores de Luz. Historia de la Iglesia Adventista del Séptimo día*, Buenos Aires, APIA/ACES, 2003.

Snow, C.P., *The Two Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Solomon, B.M., *In the Company of Educated Women. A History of Women and Higher Education in America*, New Haven (CT), Yale University Press, 1985.

Spalding, A.W., *Footprints of the Pioneers*, Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1947.

Stone Blackwell, A., *Lucy Stone. Pioneer of Woman's Right*, Charlottesville (VA), University Press of Virginia, 2001.

Tetrault, L., *The Myth of Seneca Falls. Memory and the Women's Suffrage Movement, 1848-1898*, Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press, 2014.

Trall, R.T., *True Healing Art*, Mokelumne Hill (CA), Health Research Books, 1993.

Vance, L., *Women in New Religions*, New York (NY), New York University Press, 2015.

Warrick, S.E. (ed.), *Women in the Wesleyan and United Methodist Traditions. A Bibliography*, Madison (NJ), The General Commission on Archives and History, The United Methodist Church, 2003.

White, E.G., *A Sketch of the Christian Experience and Views of Ellen G. White*, Saratoga Springs (NY), James White, 1851.

White, E.G., *Sulle orme del gran Medico*, Impruneta, ADV, 2000.

White, E.G., «The Methodist Church», in *Spiritual Gift*, 4 voll., Battle Creek (MI), Seventh-Day Adventist Publishing Association, 1860, vol. II.

Wiklander, B., *The Mission of God Through the Ministry of the Church. A Biblical Theology of Ordination with Particular Attention to the Ordination of Women*, Unpublished Paper, 18 novembre, 2013.

Woody, T., *A History of Women's Education in the United States*, 2 voll., New York (NY), Octagon Books, 1980.

Yrigoyen, C.Jr., Warrick, S.E., *Historical Dictionary of Methodism*, Lanham (MD), Scarecrow Press, 2013³.

Articoli e Riviste

AA.VV., «Conference Address», in *Review and Herald*, vol. 8, n. 12, 24 luglio 1856, pp. 93, 94.

Anonimo, «On Keeping Silence. Ought Women to Keep Silence in the Churches», in *Review and Herald*, vol. 13, n. 4, 16 dicembre 1858, p. 27.

Bates, J., *et. al.*, «ADDRESS. Of the Conference Assembled at Battle Creek, Mich., Nov. 16th, 1855», in *Review and Herald*, vol. 7, n. 10, 4 dicembre 1855, pp. 78, 79.

Beem, B., Harwood, G.H., «“Your Daughters Shall Prophecy”. James White, Uriah Smith, and the “Triumphant Vindication of the Right of the Sisters” to Preach», in *Andrews University Seminary Studies*, vol. 43, n. 1, 2005, pp. 41-58.

Chilcote, P.W., «Mutuality in Early Methodist Evangelistic Leadership», in *Mutuality*, vol. 12, n. 1, 2005, pp. 18-20.

Conway, J.K., «Perspectives on the History of Women’s Education in the United States», in *History of Education Quarterly*, vol. 14, n. 1, 1974, pp. 1-12

Cornell, M.E., Lawrence, R.J., «Tent Meetings in Lapeer, Mich. Closed», in *Review and Herald*, vol. 12, n. 17, 9 settembre 1858, p. 133.

Haloviak, B., «Route to the Ordination of Women in the Seventh-Day Adventist Church: Two Paths», Unpublished Paper, 18 marzo 1985, pp. 1-34, articolo consultabile in: <http://docs.adventistarchives.org/docs/AST/Ast1985.pdf> (sito consultato il 14 ottobre 2015).

Haloviak, B., «Some Great Connexion: our Seventh-Day Adventist Heritage from the Christian Church», Unpublished Paper, maggio 1994, pp. 1-22 articolo consultabile in:

<http://documents.adventistarchives.org/conferences/Docs/UnspecifiedConferences/SomeGreatConnexions.pdf> (sito consultato il 14 ottobre 2015).

Hallock, S.A., «A Query», in *Review and Herald*, vol. 15, n. 8, 12 gennaio 1860, p. 64.

Hewitt, D., «Let Your Women Keep Silence in the Churches», in *Review and Herald*, vol. 10, n. 24, 15 ottobre 1857, p. 190.

Himes, J.V., «Bro. Miller's Letter. Behold the Bridegroom Cometh», in *The Advent Herald, and Signs of the Times Reporter*, vol. 8, n. 11, 16 ottobre 1844, p. 88.

Himes, J.V., «The Advent Herald», in *The Advent Herald, and Signs of the Times Reporter*, vol. 8, n. 11, 16 ottobre 1844, p. 81.

Himes, J.V., Litch, J. (eds), «The Second Advent Camp-Meeting», in *Signs of the Times*, vol. 3, n. 15, 13 luglio 1842, p. 114.

Hogeland, R.W., «Coeducation of the sexes at Oberlin College. A Study of Social Ideas in Mid-Nineteenth-Century America», in *Journal of Social History*, vol. 6, n. 2, 1972, pp. 164-171.

Holmes, O.W., «Currents and Counter-currents in Medical Science», in *The American Journal of the Medical Sciences*, 1860, vol. 40, pp. 462-474.

Miller, B., «Restoration Women Who Responded to the Spirit Before 1900», in *Leaven*, vol. 16, n. 1, 2008, pp. 15-20.

Miller, W., «Letter from Bro. Miller», in *Advent Herald*, 11 dicembre 1844, pp. 219-242.

Mowatt, J.A., «Women as Preachers and Lecturers», in *Review and Herald*, vol. 18, n. 9, 30 luglio 1861, pp. 65, 66.

Robbins, B.F., «Reply to Query in Review No. 8», in *Review and Herald*, vol. 15, n. 11, 2 febbraio 1860, pp. 86, 87.

Robbins, B.F., «The Promise of the Father. Luke 24:49», in *Review and Herald*, vol. 15, n. 7, 5 gennaio 1860, p. 53.

Robbins, B.F., «To the Female Disciples in the Third Angel's Message», in *Review and Herald*, vol. 15, n. 3, 8 dicembre 1859, pp. 21-22.

“Signs of the Times”, vol. 3, 13 luglio 1842, p. 114.

Strayer, B.E., «Sarah A.H. Lindsey. Advent Preacher on the Southern Tier», in *Adventist Heritage. A Journal of Adventist History*, vol. 11, n. 2, 1986, pp. 16-25.

Takahashi, T., «Changing Female Religious Leadership in Christianity. A Case Study of American Methodism», in *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions*, vol. 1, 2005, pp. 117-134.

Welcome, S.C., «Shall the Women Keep Silence in the Churches?», in *Review and Herald*, vol. 15, n. 14, 23 febbraio 1860, pp. 109, 110

White, E.G., «The Open Door», in *Manuscript Releases*, vol. 8, n. 592, pp. 1-13, (lettera scritta a J.N. Loughborough il 24 agosto 1874).

White, J., «A Brief Sketch of the Past», in *Review and Herald*, vol. 3, n. 1, 6 maggio 1852, p. 5.

White, J., «Paul Says So», in *Review and Herald*, vol. 10, n. 19, 10 settembre 1857, p. 152.

White, J., «Unity and Gifts of the Church. No. 4», in *Review and Herald*, vol. 11, n. 9, 7 gennaio 1858, pp. 68, 69.

White, J., «Yearly Meetings», in *Review and Herald*, vol. 14, n. 9, 21 luglio 1859, p. 68.

White, J., *et. al.*, «A Test», in *The Review and Herald*, vol. 7, n. 8, 16 ottobre 1855, pp. 61, 62.

White, J., *et. al.*, «Making us a Name», in *Review and Herald*, vol. 15, n. 23, 26 aprile 1860, pp. 180-182.

Dizionari ed Enciclopedie

«Bates, Joseph», in *Seventh-Day Adventist Encyclopedia*, (Commentary Reference Series, vol. 10), Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1976, pp. 132-134.

«Christian Connection», in *Seventh-Day Adventist Bible Students' Source Book*, (Commentary Reference Series, vol. 9), Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1962, pp. 226-228.

Foster, D.A., Blowers, P.M., Dunnivant, A.L., Williams, D.N. (eds.), *Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*, Grand Rapids (MI), W.B. Eerdmans Publishing Co., 2005.

«Hewitt, David», in *Seventh-Day Adventist Encyclopedia*, (Commentary Reference Series, vol. 10), Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1976, pp. 582-583.

Himes, J.V., «Christian Connexion» in *Fessenden & Co.'s Encyclopedia of Religious Knowledge*, Brattleboro (VT), Brattleboro' Typographic Company, 1837, pp. 362, 363.

Hull, D.B., «Christian Woman's Board of Mission», in Foster, D.A., Blowers, P.M., Dunnivant, A.L., Williams, D.N. (eds.), *Encyclopedia of the Stone-Campbell*

Movement, Grand Rapids (MI), W.B. Eerdmans Publishing Co., 2005, pp. 200-202.

Hull, D.B., «Women in Ministry. Nineteenth Century», in Foster, D.A., Blowers, P.M., Dunnavant, A.L., Williams, D.N. (eds.), *Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*, Grand Rapids (MI), W.B. Eerdmans Publishing Co., 2005, pp. 776, 777.

Hull, D.B., *et. al.*, «Women in Ministry», in Foster, D.A., Blowers, P.M., Dunnavant, A.L., Williams, D.N. (eds.), *Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*, Grand Rapids (MI), W.B. Eerdmans Publishing Co., 2005, pp. 778-781.

Land, G., *Historical Dictionary of the Seventh-Day Adventists*, Lanham (MD), Scarecrow Press, 2005.

«Methodist – The Methodist Church», in *Seventh-Day Adventist Bible Students' Source Book*, (Commentary Reference Series, vol. 9), Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1962, pp. 631-634.

«Miller William», in *Seventh-Day Adventist Encyclopedia*, (Commentary Reference Series, vol. 11), (M-Z), Hagerstown (MD), Review and Herald Publishing Association, 1996², pp. 73-75.

Saslaw, R.S., «Oberlin College», in Eisenmann, L., (ed.), *Historical Dictionary of Women's Education in the United States*, Westport (CT), Greenwood Press, 1998, pp. 312-314.

Summerbell, J.J., «Christians», in *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, Jackson, S.M., *et. al.*, (eds.), 13 voll., Grand Rapids (MI), Baker Book House, 1952, vol. III, p. 45.

«White, Ellen Gould (Harmon)», in *Seventh-Day Adventist Encyclopedia*, (Commentary Reference Series, vol. 10), Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1976, pp. 1584-1592.

«White, James Springer», in *Seventh-Day Adventist Encyclopedia*, (Commentary Reference Series, vol. 10), Washington D.C., Review and Herald Publishing Association, 1976, pp. 1598-1604.