



# I “teologi nelle taverne”

Pietro Adamo

## 1. *Una grande Amsterdam*

Nella Londra del 1641 lo scontro tra i seguaci del Parlamento e i fedeli del re aveva prodotto, oltre a una crisi istituzionale che di lì a poco sarebbe culminata in una guerra civile, una perdita di prestigio delle istituzioni cui in precedenza era affidato il compito di controllare le manifestazioni di dissenso e gestire al meglio le spinte sociali centrifughe. I tribunali vescovili e le cosiddette corti di prerogativa (che si fondavano sull'autorità diretta del sovrano) vennero sostanzialmente abolite; i funzionari regi erano in fuga; i comitati della Camera dei Comuni si occupavano soprattutto dei realisti; gli sceriffi, i giudici di pace e i sindaci tentavano di non prendere iniziative che potessero scontentare una delle due parti. Di questa situazione di disordine e confusione approfittarono le forze del dissenso religioso: «c'è una tale moltitudine di settari dappertutto, sia nelle nostre città sia in campagna», dichiarò un libellista dell'epoca, «da poter a ragione temere che la nostra piccola isola si trasformi in una grande Amsterdam». Le strade della capitale furono improvvisamente occupate da un'orda di «tessitori santificati dalla testa agitata, scatolai prolissi, ciabattini dall'ago veloce, cappellai che pestano i piedi, cocchieri spasmodici e bottonai dalla testa rotonda, che rovinano le Bibbie girando le pagine con le loro dita sporche e siedono presso il fuoco curando il loro pentolone di porridge mentre il loro entusiasmo trabocca in applicazioni e interpretazioni delle Scritture».

Provenienti dalle fila dei gruppi separatisti, battisti e indipendenti, questi *mechanic preachers* (ovvero, con una traduzione un po' libera, «operai preti»)

presero ad «evangelizzare» le loro improvvisate congregazioni, nonché ad arringare le folle nelle strade, suscitando l'allarme dei predicatori e dei pastori d'anime con diploma universitario. «Questi nostri settari», notò un altro libellista, «non rispettano alcun titolo conseguito nelle scuole; tutto il sapere umano deve esser messo da parte; per loro le accademie sono abominevoli». Gli ortodossi scesero in campo, lamentando l'ignoranza e l'analfabetismo di questi loro imitatori e mettendone in caricatura gli errori sintattici e le ingenuità dottrinali. Alcuni di loro andarono oltre le questioni di concorrenza professionale, manifestando un allarme forse più genuino per le conseguenze che potevano produrre le «dottrine altamente strampalate» di questi «nuovi» teologi. Per esempio, nello stesso 1641 il prestigioso pastore presbiteriano Thomas Edwards chiese a coloro che si facevano campioni di una tolleranza generalizzata se era giusto «permettere a ben intenzionati cristiani di andare a erigere chiese e poi scegliere chi pare loro come ministro del culto - magari un sarto, un cappellaio, un bottonaio, uomini ignoranti, di bassa estrazione - abbandonando le assemblee pubbliche, dove possono invece fruire di pastori degni e raffinati?» Ciò avrebbe indubbiamente fomentato «il libertinismo, l'empietà e gli errori».

Edwards mirava da un lato a confutare le premesse democratiche di chi delegava il potere ecclesiastico al complesso della congregazione e dall'altro a confutare i presupposti individualistici di chi, sminuendo la cultura umana, valorizzava l'ispirazione e l'illuminazione dei singoli e traeva fantasiosamente innominabili errori dall'armamentario teologico tradizionale, con grande «turbamento delle famiglie e di tutte le relazioni e i doveri economici». I teologi professionisti comprendevano con una certa chiarezza che la libertà di predicazione equivaleva alla libertà di interpretazione e che i *mechanic preachers*, liberi dalle costrizioni formali e ideologiche fornite dalle università, avrebbero potuto assaltare l'ortodossia riformata da posizioni inusuali, proporre riletture «eretiche» e rivederne i fondamenti alla luce di un'*ethos* popolare avverso all'ordine sociale ed economico consolidato e fondato su pretese egualitarie e antigerarchiche. Non si poteva certo permettere a costoro di servirsi liberamente del *discorso religioso*, o di sedere, come si espresse Ephraim Pagitt, un collega di Edwards, «sulla sedia di Mosè a correggerci tutti, come fossero ambasciatori di Gesù Cristo o araldi del Dio supremo».

Qualche anno dopo i conservatori e gli ortodossi avevano identificato con una certa precisione l'area maggiormente pericolosa. In una sua diatriba del 1644 Edwards si mise alla ricerca dell'eresia più «orribile» e nel contempo più significativa della generale tendenza a trarre conclusioni indebite dalla teologia

riformata: cosa fareste, chiese ancora a chi voleva la tolleranza, «se una chiesa caduta nell'antinomianesimo dovesse censurare un suo membro rimasto ortodosso» accusandolo di essere un «legalista contrario alla libera grazia»? La dottrina antinomiana - letteralmente *anti-nomos*, «contro la legge» - sembrava soddisfare alla perfezione le esigenze «libertine» e «disordinate» dell'orda dei *mechanic preachers*: essa aveva un lunga storia nell'immaginario protestante e si contraddistingueva per una certa consequenzialità logica rispetto ad alcune dottrine riformate fondamentali. Secondo i suoi sostenitori il cristiano in stato di grazia non dipendeva in alcun modo dalle opere; da ciò era possibile dedurre che l'eletto era sciolto non solo da ogni obbligo politico, ma dalle prescrizioni dei comandamenti e, in senso più lato, da tutto ciò che l'etica e i costumi correnti giudicavano necessario per una corretta vita cristiana. Gli antinomiani, dichiarò John Sedgwick, un altro dei colleghi di Edwards, «si distaccano dalla legge morale cadendo in una condotta proibita, eppure gridano di non peccare: ubriacarsi, andare a puttane, mentire, rubare, per loro non sono peccati». L'antinomianesimo si configurava quindi come una dottrina teologica che giustificava la trasgressione. Nelle mani dei più scatenati *mechanic preachers* sarebbe divenuto uno strumento di ribellione alle norme sociali e all'ordine politico: nei tardi anni Quaranta gli antinomiani più estremisti - i ranter - avrebbero così proposto un modello di vita dionisiaco e «libertino», fondato sul libero amore, il rifiuto del lavoro, l'uso «estatico» dei liquori, ecc.

L'aspetto più interessante della vicenda sta nell'ambiguo rapporto tra la teologia riformata e l'antinomianesimo. Per molti versi i «libertini» avevano compiuto una brillante operazione di revisione dal basso di un corpo di dottrina centrale nel pensiero della Riforma, appropriandosene per i loro scopi. Nel 1643 il presbiteriano Stephen Geree sostenne che si trattava «di una ben strana cosa da insegnare dal pulpito», di «teologia da folli», ammettendo però che la dottrina era «tanto pericolosa quanto plausibile». Cinque anni dopo, lo scozzese Samuel Rutherford, altro rappresentante del calvinismo «ufficiale», scrisse un poderoso volume contro l'antinomianesimo, sforzandosi da un lato di mostrarne la natura «eretica» dall'altro di avanzare «specifiche considerazioni, utili per chiarire quali sono le differenze tra noi e gli antinomiani, i quali non sono altro che entusiasti». L'insistenza sulla necessità di scindere la versione ortodossa dei temi in discussione (la giustificazione per sola fede, la predestinazione, la perseveranza dei santi) da quella «libertina» è di per sé una dimostrazione di quanto fosse sentita l'esigenza di distinguersi dai *mechanic preachers*. Uno dei bersagli di Rutherford era John Saltmarsh, anch'egli teologo professionista, ma «compagno di strada» degli eterodossi. Quest'ultimo aveva pubblicato nel 1645

un noto trattato in cui citava a ripetizione i classici della Riforma per spiegare in che senso la posizione antinomiana rispecchiava per certi versi una posizione condivisa e ortodossa. Le pagine di Saltmarsh sono il punto d'arrivo della creativa operazione di «sottrazione dottrinale» operata nei confronti della teologia della Riforma. Le pagine che seguono illustrano in maggior dettaglio la meccanica del «furto».

## 2. *La tentazione antinomiana*

I primi protestanti dovettero affrontare la sfida antinomiana sin dagli inizi. Lutero, Calvino, Bucero, Vermigli, ecc., tutti scrissero contro questa «eresia», che, in virtù della sua specifica «plausibilità» agli occhi dei riformati, si presentava come particolarmente insidiosa. Se la giustificazione era per sola fede, allora le opere - compreso il furto, l'adulterio, ecc. erano concretamente ininfluenti; se il cristiano era predestinato da Dio alla salvezza ancor prima della fondazione del mondo, era assurdo pensare che le sue azioni avrebbero mutato il decreto divino; se era impensabile che Dio, una volta concessa la grazia al singolo, cambiasse idea, allora l'eletto poteva comportarsi come meglio credeva. I protestanti inglesi del Cinquecento e del Seicento, presi dalla necessità di confutare le forti tendenze interne che inclinavano verso la giustificazione per opere (cattolici, anabattisti e arminiani) con versioni radicali della grazia e della libertà cristiana, si esposero alla tentazione antinomiana in misura anche maggiore dei loro confratelli del continente. I riformati, nel tentativo di costruire una serie di barriere contro i «senzalegge», elaborarono strategie ermeneutiche, tattiche dottrinali, casistiche *ad hoc*, ecc.. Al centro del loro schema interpretativo troviamo la «teologia federale», o «teologia del patto», in cui l'intero complesso delle relazioni uomo-Dio era interpretato secondo la serie di *foedera* che si dipana nelle Scritture: in sostanza, si trattò di un tentativo di sistematizzare la teologia della Riforma in modo da salvaguardare da un lato l'assolutezza dei principî di base (la giustificazione per sola fede, ecc.), e dall'altro di impedire che da essi si traessero conclusioni «libertine».

Il periodo di piena fioritura della teologia federale fu probabilmente la prima metà del Seicento. In Inghilterra i due rappresentanti più influenti della tendenza furono John Preston e Richard Sibbes, noti teologi accademici di Cambridge. La loro prospettiva era concretamente pastorale; entrambi erano molto famosi come predicatori e curatori di anime. Sibbes affermò di scrivere per quei «poveri peccatori tremanti» che, assediati dalle tentazioni di Satana, «sedevano [scoraggiati] nell'oscurità e nella valle della morte». Il tema principale era la

tranquillità dei cristiani: nel paese in cui Robert Burton aveva scritto *L'anatomia della melanconia*, era necessario assicurare i fedeli della salvezza finale e mostrare che i turbamenti, le incertezze e gli stati depressivi non costituivano, e non potevano costituire, un ragionevole motivo per dubitare della propria elezione. Ma, associata costantemente a questo scopo, negli scritti dei due troviamo la consapevolezza del grande pericolo: «aprire una porta alla libertà, rendendo gli uomini più licenziosi».

Il principale presupposto epistemologico della teologia federale era l'idea che Dio comunicasse con gli uomini per mezzo di una serie di patti. Secondo Preston e Sibbes il patto della grazia (quello evangelico stretto con Gesù) annullava quello delle opere (quello stretto con Mosé sulla base dei dieci comandamenti). Ciò configurava il problema della salvezza come un problema di pura fede (e fiducia) interiore: «qualsiasi cosa tu veda che ti scoraggia, qualsiasi cosa tu veda nel tuo stesso cuore, quando ci rifletti sopra, si tratta o del peccato o del vuoto. Se è il peccato, la grandezza della misericordia di Dio è in grado di inghiottirlo, e se è il vuoto, sappi questo, che Egli è ricco in misericordia ed è onnisufficiente». L'elezione sembrava quindi dipendere completamente da agenti esterni; l'uomo era quasi impotente; la grandiosità del vangelo superava in tutto il gretto formalismo della legge; il cristiano non aveva alcun motivo per guardare al decalogo come una regola cui obbedire per ottenere la salvezza.

La sua preoccupazione principale doveva essere un'altra: «imparare a conoscere i fondamenti dai quali aspettarsi la salvezza», scrisse Preston. La ragione umana doveva essere usata in sede di autoanalisi, per scorgere i segni della grazia senza lasciarsi scoraggiare da eventuali *defaillances*. Alle sue insufficienze sopperiva peraltro il ricorso allo spirito: per Preston «esisteva una maniera di vedere propria solo ai santi, e questa era opera dello spirito in loro»: «quando lo *Spirito Santo* dirà *Cristo è tuo*, queste cose ti appartengono e Dio è tuo padre, quando lo spirito porterà la testimonianza ai nostri spiriti, con un'operazione immediata sua propria, allora crederemo». Inoltre, vi era un altro metodo per assicurarsi del proprio statuto soteriologico. L'eletto poteva garantirsi di far parte della schiera dei prescelti controllando i frutti della fede, vale a dire valutando la propria condotta: il cristiano in stato di grazia *necessariamente* produceva *buone opere*. La differenza rispetto ai seguaci della chiesa di Roma era rilevante: se per questi le opere erano richieste come condizione antecedente la concessione della grazia, ora ne divenivano una prova a posteriori, costituendo solo un «segno» convincente dell'elezione. Dal punto di vista pratico si configuravano però come condizioni reali da soddisfare, in un quadro di totale reciprocità pattizia: «il patto regge finché tu non scegli un altro

marito», ovvero muti condotta, dichiarò Preston, implicando che solo le buone opere dimostravano sia al mondo sia al buon cristiano il raggiungimento della condizione di eletto, ferma restando la possibilità di qualche cedimento sporadico.

L'obiettivo polemico dei teologi federali era la «carne inebetita e ribelle». Di conseguenza il frutto più importante della conversione era la capacità del cristiano di controllare i propri impulsi più bassi. In questo schema, dove alla rivendicazione di una libertà quasi assoluta dalle prescrizioni della legge veniva legata la necessità di comportarsi in modo retto e «legale», abbiamo, scrisse Sibbes, «un gran pericolo di estendere la libertà cristiana oltre i suoi limiti». La tentazione libertina e antinomiana era sempre dietro l'angolo; più precisamente, essa si sviluppava tra «quei membri delle classi più basse e ignoranti», scrisse Sibbes,

presso cui abbiamo di recente visto strisciare un errore: essi pensano che Dio non veda peccato alcuno nell'uomo quando gli ha concesso una volta per tutte il perdono con la giustificazione, si tranquillizzano falsamente in questa loro convinzione empia e sensuale, pensano di non poter commettere peccato offensivo per Dio, come se Dio dovesse concepire una giustificazione tale per l'uomo da bendarlo o buttargli polvere negli occhi, oppure giustificarlo per renderlo licenzioso e pigro. [...] In questo caso il cuore è falso e ingannevole. Perché, mentre pretende una fede gloriosa nel rivolgersi a Cristo, nel vivere nella fede, e nell'attribuire tutto a lui per mezzo della giustificazione, concede libertà a se stesso, trascura la santificazione e la mortificazione della carne, e, magnificando l'immagine di Dio al suo interno, accorda troppa strada libera alla carne.

### *3. Ortodossi ed eterodossi*

Sibbes non offriva speculazioni astratte. I «membri delle classi più povere e ignoranti» avevano già dato prova della loro capacità di reinterpretare in modo nuovo i dogmi della teologia federale. Nel 1617, per esempio, i membri della congregazione di Roger Brearley, curato di Grindleton (Yorkshire), furono accusati di aver sostenuto le seguenti idee:

Il cristiano assicurato non può mai commettere un peccato grossolano [...]. Per ottenere la salvezza un uomo non deve mirare a null'altro che alla gloria di Dio [...]. Non è legittimo pregare per il perdono del peccato dopo esser stati assicurati [...]. È un peccato aver paura del peccato [...]. Dio ha decretato una tale abbondanza di grazia che ora si può camminare senza peccato [...].

Toccò agli eterodossi di matrice accademica come Brearley operare una prima modifica nel lessico dei teologi federali, valorizzandone gli aspetti «liberatori» e

svalutandone quelli legalisti e repressivi. Nella congregazione indipendente di Arnhem (Province Unite) l'ex teologo di Cambridge Thomas Goodwin (passato apertamente nelle fila dei congregazionalisti avversi all'episcopato) predicò ripetutamente, sul finire degli anni Trenta, contro la legge. In uno dei suoi sermoni si chiese «cosa mai sia in grado di rendere più pesante il peccato in generale, e quello dei singoli in particolare, cui non si possa rispondere con questa singola frase, 'Cristo è morto'»?», aggiungendo che era difficile «immaginare o desiderare una soddisfazione più grande di questa per l'eliminazione di tutti i peccati». Il pastore di Arnhem esponeva una teoria della giustificazione basata sull'assolutezza della redenzione che non concedeva spazio a considerazioni relative alla moralità pratica degli individui e ai loro doveri nei confronti del decalogo, insistendo piuttosto sull'ampiezza della grazia e dell'espiazione del Salvatore. Mentre Goodwin amministrava in tal guisa il culto in Olanda, a Boston (Massachusetts) i suoi connazionali John Wheelright (ministro del culto laureato) e la popolana Anne Hutchinson, muovendo da una cristologia non dissimile da quella esposta da Arnhem, giungevano a conclusioni ancora più radicalmente antilegaliste. La Hutchinson si ritrovò infine a giustificare le sue opinioni davanti a una specie di giuria di *probi viri* in un processo pubblico. Secondo alcuni dei suoi accusatori ella aveva sostenuto una posizione antinomiana piena, diffondendo l'idea che gli eletti, uniti con Cristo, «non erano obbligati dalla legge come regola di vita» e che, «non essendo obbligati dalla legge, nessuna trasgressione della stessa era peccaminosa».

L'«eresia» attribuita alla Hutchinson prefigura l'esplosione antinomiana del decennio successivo. I teologi professionisti, i professori universitari e i dotti uomini di chiesa che avevano optato per il separatismo o il congregazionalismo (come Goodwin, Wheelright e Brearley) unirono all'esaltazione dello spirito e dell'illuminazione tipica dei gruppi «eretici» gli stilemi e i *topoi* del linguaggio antilegalista dei teologi federali, criticando nel contempo le strategie di contenimento della logica antinomiana di tali argomenti che i loro maestri Preston e Sibbes avevano elaborato. Essi divennero una specie di cinghia di trasmissione, fornendo all'*ethos* popolare e antigerarchico dominante negli ambienti della separazione un lessico marcatamente «liberatorio». Non è difficile, del resto, identificare delle differenze di enfasi e argomento nello sviluppo di questi temi nel mondo settario.

Gli antinomiani si mossero tra due poli, costruiti intorno a due differenti prospettive: la prima era dottrinale e soteriologica, la seconda combinava preoccupazioni socio-politiche e visioni millenariste. Per alcuni si trattava di assicurare il credente della salvezza finale, evitandogli i dubbi provocati da

nozioni associate alla giustificazione per opere e fornendogli una nuova certezza basata sull'idea di grazia incondizionata. Altri presentavano questo schema salvifico nei termini di una liberazione totale e completa dalla schiavitù delle opere, che si tramutava in un'affrancamento dallo stesso mondo della carne e assumeva le dimensioni di una vera e propria rinascita, spirituale e materiale.

I primi - in genere uomini di chiesa - adottavano stili discorsivi e argomenti incentrati sulle necessità soteriologiche, presentandosi in veste di pastori preoccupati per la tranquillità spirituale dei loro greggi e insistendo soprattutto sui temi della certezza e della stabilità della grazia. Thomas Goodwin si preoccupava essenzialmente di «quelle povere anime angosciate che non sono in grado di vedere questi o quest'altri segni in se stesse, per cui poter affermare che Dio è il loro Dio». Anche John Saltmarsh dichiarò di porsi l'obiettivo di trovare soluzioni per quelle «molte anime che, prigioniere dello spirito che Cristo ha mandato nel mondo per rimproverarlo del peccato, avanzano tristemente sotto il loro carico e i loro dolori». Goodwin, Saltmarsh e i loro colleghi teologi ripudiarono la connessione organica tra legge e vangelo, tra opere e grazia, sulla quale i teologi federali avevano costruito la loro dottrina. Uno dei massimi ispiratori dei radicali fu il teologo John Eaton, il quale affermò con perentorietà che

la legge insegna solo ciò che dovremmo fare; ma il vangelo ci insegna cosa dovremmo ricevere; e quindi la legge e il vangelo sono due dottrine contrarie l'una all'altra. Mosé con la sua legge è un severo esattore che ci richiede, per paura e speranza di ricompense, di fare e dare. Al contrario, il vangelo concede liberamente e non ci richiede null'altro che di tendere le mani e prendere ciò che ci è offerto.

Eaton esclude ogni possibile «mistura e mescolamento» tra il patto delle opere e quello della grazia. I federalisti presentavano solo «velenose dottrine di opere e di vanaglorioso agire corretto», mentre il vangelo - ed esclusivamente il vangelo - rendeva «liberamente e perfettamente santi e virtuosi agli occhi di Dio». Tobias Crisp, il più influente teologo antinomiano della Londra dei primi anni Quaranta, illustrò le conclusioni pratiche cui potevano condurre simili ragionamenti:

Lo so, potrei ora dire qualcosa che per alcuni sarà offensivo, ma io devo rivelare la verità del Signore, qualunque cosa dicano gli uomini. Io dico che qualsiasi cosa tu sia in questa congregazione, supponi [pure] un ubriacone, un ruffiano, un imprecatore, un bestemmiatore, un persecutore, un pazzo furioso in iniquità, se tu potessi solo venire a Gesù Cristo, lo ripeto, venire, solo venire, non ha importanza se non vi è alterazione nel mondo in te, in quell'istante, quando tu vieni, io dico, sebbene tu sia tanto abietto



quanto possibile, in quell'istante, quando vieni a Cristo, egli sarebbe falso se ti rifiutasse: 'Mai li rifiuterò', egli ha detto, 'se verranno a me'.

In quest'ottica il peccato diveniva poco più che un errore temporaneo, di nessuna rilevanza per la salvezza. John Saltmarsh, dopo aver espresso l'opinione che difficilmente i rigenerati avrebbero commesso grandi peccati come «l'adulterio, l'assassinio, la bestemmia, il furto», precisò che, in ogni caso, «essere radicati in Cristo [...] ci rende completamente morti verso il peccato [...]. Quindi, chiunque sia inciampato in qualche particolare atto peccaminoso non disper, considerando che siamo perfettamente morti o mortificati in Cristo». In quanto ai processi di conoscenza, i teologi dottrinari antinomiani insisterono ancor più sulla funzione illuminante dello spirito, svalutando il sapere umano e spingendosi sino a celebrare, in toni retorici suggestivi, l'*unio mystica* del fedele con Cristo. Il gallese Walter Cradock, per esempio, insistette sugli aspetti estatici di questo rapporto privilegiato tra Cristo e gli eletti: «un'unione totale, [...] in cui Cristo è unito al credente nella sua interezza». E Peter Sterry, che aveva fatto parte del circolo dei platonici di Cambridge, e la cui prosa era probabilmente la più fantasiosa e allucinata del periodo, descrisse nel seguente modo questa relazione: «Cristo raccoglie nel suo cocchio quei suoi santi i cui cuori sono retti verso il Padre, così come lo è il suo. E loro, sebbene ancora nella carne, loro si sciolgono al calore disseccante di questo fuoco, e tuttavia, in quanto uomini spirituali, essi giungono cavalcando al terzo cielo insieme al loro re».

Tra questi teologi di formazione accademica alcuni - per esempio gli indipendenti Sidrach Simpson ed Henry Burton - traslarono alla sfera del politico questa visione della vita dei fedeli dominata dai valori supremi del rapporto diretto con Cristo, negando a qualsivoglia autorità civile il diritto di intervento in materia di religione e insistendo su una concezione negativa delle leggi in sé, concepite come limite alla libera esplicazione dello spirito del fedele. Anche in elaborazioni di questo genere la prospettiva degli antinomiani dottrinari restava spirituale e pastorale; tra loro solo alcuni sposarono con convinzione la versione più radicale dell'*ethos* antilegalista proposta dai *mechanic preachers*.

#### 4. *I teologi nelle taverne*

La trasfigurazione antilegalista dei temi della teologia federale operata dagli allievi di Preston e Sibbes si trasformò, quando di essa si appropriarono gli «uomini di bassa estrazione» di Edwards, in una potente arma retorica e politica.

Gli artigiani, i bottegai, i dirigenti laici dei gruppi separatisti, i soldati dell'esercito parlamentare e addirittura - a supremo scorno dei conservatori - gli apprendisti e le donne presero a disquisire anch'essi di grazia e giustificazione, legge e vangelo, *unio mystica* e libertà dalla legge: «di questi tempi molti settari», scrisse Edwards discutendo di uno dei luoghi in cui apparentemente si tenevano questi raduni «teologici», «si danno al bere e se ne stanno alla taverna tutto il giorno».

Nelle chiese separatiste, fondate su uno spirito democratico e financo pluralista, ognuno aveva il diritto di esporre le proprie teorie e dottrine e di essere ascoltato dalla chiesa. Anche in questo caso possiamo discernere tendenze differenti. La versione dell'antinomianesimo più diffusa in questi ambienti popolari si legava ai temi della rinascita spirituale del rigenerato. Nelle mani dei più scatenati rappresentanti del radicalismo questi si sarebbero trasformati in un'affermazione più marcata - e meno simbolica - della presenza della divinità negli uomini.

William Dell, laureato a Cambridge ma noto come cappellano militare di Cromwell (al cui comando militavano i separatisti più entusiasti), celebrò le nuove potenzialità dell'individuo finalmente liberato da tutte le catene terrene: «i fedeli devono capire che solo lo spirito di Dio, senza alcuna sapienza umana, è sufficiente per insegnarci perfettamente cosa è verità e cosa è errore e per renderci capaci di giudicare tutte le dottrine degli uomini e degli angeli». Un settario meno sofisticato di Dell espresse la medesima idea, collegando però lo spirito di Dio a uno «spirito» di altro genere: «a suo parere l'ubriachezza non era un peccato, ma un aiuto per vedere meglio Cristo». Secondo Edwards il sarto Paul Hobson, destinato a una fortunata carriera nell'esercito parlamentare, aveva fornito una lettura «antinomiana e libertina» di questo stesso tema, sostenendo che di fatto «Cristo non era venuto per riconciliare l'uomo con Dio, ma Dio con l'uomo», ovvero per conferire all'umanità intera «la cristitudine di Cristo». E il ciabattino Samuel How, leader di una delle più note congregazioni separatiste di Londra, si servì di argomenti di questo genere per giustificare il diritto alla predicazione di chiunque fosse stato ispirato direttamente da Dio: «le sette arti liberali non sono altro che sapienza umana ed è falso dire che il sapere o la conoscenza siano di qualche utilità nel vangelo».

Altri adottarono strategie più consapevoli del potenziale politico-sociale di queste dottrine. Per esempio, il «prete operaio» Henry Denne, che si liberò dell'abito talare sostenendo che i religiosi dovevano lavorare come gli altri uomini, insistette sulla liberazione concreta, quasi materiale, del cristiano dal giogo delle istituzioni: «a causa della trasgressione del primo Adamo, siamo stati

assoggettati sia alle punizioni temporali che a quelle eterne. Quindi, per mezzo della soddisfazione di nostro signore Cristo, il secondo Adamo, siamo stati liberati da *entrambe*» (corsivo mio). Il ranter Abiezer Coppe, che studiò a Cambridge ma probabilmente non ottenne un diploma, espose un progetto di totale rovesciamento delle istituzioni: attraverso la violazione generalizzata delle leggi civili, delle norme morali e dei costumi tradizionali si sarebbe raggiunto l'obiettivo della distruzione del «ministero del culto, delle cariche universitarie, delle ordinanze, delle preghiere, della santità, della virtù e di tutte le religioni, di ogni sorta e rango».

Gli antilegalisti più estremisti - non casualmente provenienti dalle fila degli «uomini di bassa estrazione» - combinarono in genere le interpretazioni misticheggianti con le letture più consapevolmente politico-sociali, presentando l'ipotesi di un'epocale rinascita, in cui il cristiano, distrutte per mezzo della sua nuova consapevolezza spirituale le convenzioni sociali e le istituzioni terrene, non solo si sarebbe liberato da tutte le pastoie della carne, ma sarebbe stato finalmente libero di cominciare la sua ascesa verso la divinità. La loro strategia di superamento della legge, intesa sia come norma morale sia come limite posto al libero sviluppo umano dagli enti temporali, si incentra sulla svalutazione del ruolo del peccato, ovvero sulla conseguenza dottrinale dell'antinomianesimo che i conservatori avevano sempre paventato maggiormente.

Furono i ranter a portare agli estremi questa strategia. A loro parere le azioni considerate in genere peccaminose erano moralmente neutre, mentre l'usuale concettualizzazione del peccato - la trasgressione delle norme divine (e sociali), compendiate in particolare nel decalogo - era solo il frutto di abitudini psicologiche radicate nei costumi, nelle tradizioni e nelle norme sociali, nei confronti delle quali l'eletto del Signore, che viveva in piena unione con Cristo, non aveva dovere alcuno. «Non so di alcuna azione che per me sia impura», affermò per esempio il sarto Lawrence Clarkson, «non più di quanto lo sia in se stessa e quindi qualsiasi cosa io compia, essa è compiuta dalla maestà divina che è in me». La deriva più specificamente protestante è maggiormente evidente in Abiezer Coppe e nell'autore di *A Justification of the Mad Crew*, dove l'idea che questa liberazione dal peccato sia riservata in particolare all'eletto, all'uomo in stato di grazia, è più esplicita. Secondo l'autore di *A Justification* solo «il santo uomo innocente non conosce, e non riconosce, tali distinzioni»; l'autore proseguì dichiarando che per quest'uomo innocente, vale a dire per l'eletto, «bestemmiare, mentire, andare a puttane sono cose pure, egli non le conosce sotto queste definizioni o distinzioni, le conosce come azioni della sua vita, come se stesso, come una sola cosa con lui». Anche Coppe insistette sullo

statuto particolare dei santi: «bene! Per i puri tutte le cose sono pure. Dio ha in tal modo purificato la bestemmia e l'imprecazione *in alcuni* che ciò che in loro sembra bestemmia e imprecazione è più splendido che la preghiera e la predicazione *in altri*» (corsivo mio).

L'esplosione antinomiana degli anni Quaranta del Seicento si configura come un fenomeno di radicale slittamento ermeneutico e una manipolazione largamente consapevole di certo immaginario riformato. Gli esponenti del radicalismo *lower class* si impadronirono degli stilemi, del lessico e dei *topoi* antilegalisti che gli eterodossi accademici avevano tratto dalla teologia federale, usandoli per modellare un'*ethos* antigerarchico e libertario, profondamente imbevuto di una sensibilità popolare avversa alle istituzioni, ai ceti e ai gruppi dominanti. Questa operazione non mancò di produrre risultati anche duraturi nel dibattito e negli sviluppi propriamente dottrinali. Nei decenni successivi i teologi protestanti abbandonarono l'orientamento «federalista» risposando con maggior decisione una nozione di giustificazione per fede e per opere e un'idea di grazia divina che si affidava ancora, e pesantemente, alle convenzioni etiche usuali, seguendo un percorso che va da Richard Baxter a John Wesley sino ai moralisti dell'Ottocento. Anche questo fu un esito, indubbiamente non inteso, delle iniziative di quell'armata di «sarti, cappellai e bottonai» che si proposero, per un breve momento, e sottraendo agli specialisti della teologia linguaggio e idee, di «girare il mondo alla rovescia».