

RODNEY STARK

FALSE TESTIMONIANZE



COME SMASCHERARE
ALCUNI SECOLI
DI STORIA ANTICATTOLICA



I LEONI

Nella vulgata politicamente corretta sono merce corrente non poche conclamate falsità storiche sulla Chiesa e sul cattolicesimo. Da molti secoli – in particolare dal tempo della Riforma – versioni distorte della verità, accettate dai più come fatti indiscutibili, sono sistematicamente usate come strumenti di manipolazione. Non si tratta, spiega Rodney Stark in questo suo ultimo lavoro, di constatare l'eterno gioco delle opposte fazioni, nel cui nome le diverse vicende vengono deformate a scopo di provocazione o di polemica. Si tratta, piuttosto, di denunciare e smentire pregiudizi, inesattezze e calunnie che compongono un sapere diffuso e condiviso, sulla cui base si legge – erroneamente – la storia, si costruisce il presente e si pianifica il futuro.

Con il consueto pragmatismo, l'autore smonta una dopo l'altra le «colpe» del cattolicesimo: l'antisemitismo, le crociate, l'oscurantismo che soffocò il Medioevo, l'Inquisizione, lo scontro con la scienza, l'accettazione della schiavitù, la predilezione per i regimi tirannici, l'opposizione al capitalismo e, più in generale, alla modernità. Lungi dall'essere un'opera di apologetica, l'analisi di Stark – storico protestante, legato alla Baylor University, la più grande università battista del mondo – si fonda su una scrupolosa ricerca e su un'accurata disamina delle fonti e degli eventi, e in relazione a ciascuno dei miti anticattolici più radicati mostra come la menzogna si sia inesorabilmente trasformata in verità.

RODNEY STARK, sociologo della religione, insegna Scienze sociali alla Baylor University, in Texas, dove è co-direttore dell'Istituto di studi religiosi. È uno dei maggiori esponenti della teoria della «scelta razionale». Presso le nostre Edizioni sono usciti i seguenti suoi volumi: *La vittoria della Ragione*; *Ascesa e affermazione del cristianesimo*; *La scoperta di Dio*; *Un unico vero Dio*; *Gli eserciti di Dio*; *Le città di Dio*; *A gloria di Dio*; *Il trionfo del cristianesimo*; *La vittoria dell'Occidente*.

I Leoni

In copertina: Diebold Schilling, il Vecchio, *Supplizio di Jan Hus* (1485).

Titolo originale: *Bearing False Witness. Debunking Centuries of Anticatholic History*

Traduzione dall'inglese di Franca Genta Bonelli

© 2016 by Rodney Stark

© 2016 Lindau s.r.l.

corso Re Umberto 37 - 10128 Torino

www.lindau.it | lindau@lindau.it

www.facebook.com/Edizioni.Lindau - www.twitter.com/edizionilindau

Prima edizione: novembre 2016

ISBN 978-88-6708-695-5

Rodney Stark

FALSE TESTIMONIANZE

*Come smascherare
alcuni secoli di storia anticattolica*



In memoria di Andrew M. Greeley e Richard John Neuhaus



Il mito della barbarie cattolica. Questa incisione del 1598, pubblicata in Olanda, mostra un hidalgo spagnolo mentre dà in pasto ai propri cani dei bambini indiani. Tipico della propaganda anticattolica dell'epoca.

Prefazione

Contro illustri fanatici

Cresciuto come un protestante americano con pretese intellettuali, mi ero sempre chiesto perché mai i cattolici dessero tanta importanza al Columbus Day. Non si rendevano conto dell'ironia insita nel fatto che, sebbene Colombo fosse cattolico, il suo viaggio di scoperta fu realizzato contro l'inflessibile opposizione dei prelati della Chiesa cattolica romana, che si facevano forti dell'affermazione biblica secondo cui la Terra era piatta e dunque qualsiasi tentativo di arrivare in Asia, navigando verso ovest, avrebbe fatto sì che le navi precipitassero dall'estremità del mondo?

Tutti lo sapevano, tutti sapevano dei cattolici e di Colombo. Non lo abbiamo studiato soltanto a scuola; la storia di Colombo, che dimostrò che la Terra è rotonda, è stata raccontata in film, commedie di Broadway¹ e persino canzoni popolari². Eppure, eccoli tutti lì il 12 ottobre: schiere di Cavalieri di Colombo, accompagnati da preti, che sfilano per celebrare l'arrivo del «Grande Navigatore» nel Nuovo Mondo. Che assurdità!

E che sorpresa scoprire, molti anni dopo, che tutta la storia del motivo per cui gli esperti della Chiesa cattolica si opposero era una bufala³.

Nel XV secolo (e da un bel po' di secoli) tutti gli europei colti, prelati cattolici compresi, sapevano che la Terra è rotonda. L'opposizione contro cui Colombo dovette scontrarsi non riguardava la forma della Terra, ma il fatto che, nel calcolare la circonferenza del globo, si sbagliava alla grande. Era infatti convinto che la distanza dalle Canarie al Giappone fosse di 14.000 miglia circa. I suoi ecclesiastici oppositori sapevano benissimo che era decisamente maggiore ed erano contrari alla spedizione per il semplice motivo che si rendevano conto che Colombo e i suoi uomini sarebbero morti tutti in mezzo al mare. Se non ci fosse stato l'emisfero occidentale – e nessuno sapeva che esistesse – la Niña, la Pinta e la Santa Maria sarebbero davvero cadute giù dalla Terra, perché a bordo sarebbero morti tutti di fame e sete.

Abbastanza sorprendentemente, nel suo giornale di bordo nonché nel libro

scritto da suo figlio, *Storia dell'Ammiraglio*, non c'è la minima traccia della necessità, da parte di Colombo, di dimostrare che la Terra è rotonda. Non a caso, la storiella rimase sconosciuta fino a più di trecento anni dopo, quando fece la sua comparsa in una biografia di Colombo pubblicata nel 1828. L'autore, Washington Irving, più noto per la sua narrativa, in *The Legend of Sleepy Hollow* [La leggenda della Valle Addormentata] aveva inserito il personaggio del Cavaliere Senza Testa⁴. Sebbene la storia di Colombo e della Terra piatta fosse altrettanto frutto di fantasia, Irving la presentò come vera. Quasi immediatamente la storiella fu fatta propria dagli storici, che erano così certi della malvagità e della stupidità della Chiesa cattolica romana da non sentire il bisogno di cercare ulteriori conferme, anche se alcuni di loro dovettero certamente essersi resi conto che la storia era spuntata fuori dal nulla. Comunque sia, è così che la tradizione secondo cui Colombo dimostrò che la Terra è rotonda entrò nei libri di scuola.

All'epoca di Irving si trattava di uno schema ben collaudato, dal momento che molte menzogne e molti speciosi stravolgimenti erano entrati nella storiografia ufficiale con il sigillo dell'approvazione di illustri studiosi purché gettassero cattiva luce sulla Chiesa cattolica (si tenga presente che, fino al 1871, i cattolici non erano ammessi a Oxford e Cambridge e che alcuni college americani non li ammettono neppure oggi). Sfortunatamente, a differenza della bufala riguardante Colombo, molte di quelle, altrettanto false, accuse anticattoliche fanno tuttora parte a pieno titolo del retaggio storico occidentale. In effetti, un'indagine condotta nel 2009 sui testi scolastici di Austria e Germania ha rivelato come in quei paesi siano ancora insegnate le falsità su Colombo e la Terra piatta⁵!

Tutto iniziò con le guerre scatenate in Europa dalla Riforma che mise i cattolici contro i protestanti e fece milioni di morti, guerre durante le quali la Spagna emerse come la principale potenza cattolica. Per tutta risposta, Inghilterra e Olanda promossero violente campagne propagandistiche in cui gli spagnoli venivano descritti come barbari fanatici e assetati di sangue. L'illustre medievalista Jeffrey Burton Russell spiegava: «Dalle stamperie dell'Europa settentrionale piovvero innumerevoli libri e libelli in cui si accusava l'impero spagnolo di depravazione disumana e di orribili atrocità [...]. La Spagna veniva descritta come un luogo di oscurantismo, ignoranza e malvagità»⁶. Scrupolosi studiosi moderni non solo respingono questa malevola descrizione, ma le hanno persino dato un nome: «Leggenda Nera»⁷. Eppure, nella nostra cultura questo marchio, impresso sulla Spagna e i cattolici spagnoli è tuttora vivo e vegeto: il solo nominare l'Inquisizione spagnola suscita disgusto e sdegno.

Ma non furono soltanto protestanti arrabbiati ad aver inventato e fatto proprie queste storie. Molte delle falsità analizzate nei prossimi capitoli furono sponsorizzate da autori anti-religiosi, soprattutto durante il cosiddetto «Illuminismo»; autori le cui opere furono accettate soltanto perché ritenute anticattoliche invece che per quello che erano realmente – sebbene più di recente questi studiosi si siano vantati della loro irreligiosità oltre che del loro disprezzo nei confronti del cattolicesimo⁸. Tuttavia, ai suoi tempi suoi, Edward Gibbon (1737-1794) avrebbe avuto certamente delle grosse difficoltà se le posizioni fortemente antireligiose espresse nel suo *Declino e caduta dell'Impero Romano* non fossero state considerate, a torto, rivolte esclusivamente contro il cattolicesimo. Ma poiché all'epoca dell'Impero Romano il cattolicesimo era l'unica Chiesa cristiana, i lettori di Gibbon ipotizzarono che i suoi attacchi fossero diretti esclusivamente contro il cattolicesimo e non contro la religione in generale.

Anche se Gibbon fu uno dei primissimi «illustri fanatici», di certo si trova in ottima compagnia: l'elenco degli illustri studiosi anticattolici (alcuni tuttora viventi) è davvero lungo. Nei prossimi capitoli ne incontreremo tantissimi, alcuni più volte. Peggio ancora, negli ultimi anni alcuni dei più malevoli contributi alla storia anticattolica sono stati forniti da ex-cattolici, molti dei quali seminaristi mancati, ex-preti o ex-suore, come John Cornwell, James Carroll e Karen Armstrong. Normalmente gli attacchi, provenienti da chi se ne è andato da un determinato gruppo, vengono valutati con circospezione. Al contrario, gli attacchi alla Chiesa da parte di cattolici «apostati» sono ampiamente considerati degni di particolare attendibilità proprio per la loro provenienza!

In ogni caso, se doveste dubitare del fatto che la vostra conoscenza della storia occidentale risulti distorta dall'opera di questi illustri fanatici, valutate se credete o meno alle seguenti affermazioni:

- La Chiesa cattolica ha causato e avuto parte attiva in quasi due millenni di violenza antisemita, e l'ha giustificata sulla base della colpevolezza degli ebrei in quanto responsabili della crocifissione di Gesù, fino a quando, nel 1965, il Concilio Vaticano II fu costretto a sconfessare questa posizione. Tuttavia la Chiesa non ha ancora fatto ammenda per il fatto che papa Pio XII è a buon diritto noto come il «papa di Hitler».
- Solo di recente siamo venuti a conoscenza di vangeli cristiani notevolmente «aperti», che per molto tempo erano stati tenuti nascosti da prelati cristiani oscurantisti.
- Non appena arrivati al potere, come membri della religione ufficiale di Roma, i

cristiani si affrettarono a perseguitare brutalmente il paganesimo fino a eliminarlo.

- La caduta di Roma e l'ascesa della Chiesa affrettarono il declino dell'Europa, che precipitò in un millennio di ignoranza e arretratezza. I secoli bui che durarono fino al Rinascimento/Illuminismo, quando studiosi laici abbattono secoli di barricate cattoliche contro la ragione.

- Iniziate dal papa, le crociate non furono che il primo, sanguinoso capitolo nella storia del colonialismo europeo, brutale e non-provocato.

- L'Inquisizione spagnola torturò e assassinò un gran numero di persone innocenti per crimini «immaginari», come stregoneria e blasfemia.

- La Chiesa cattolica temeva e perseguitava gli scienziati, come dimostra il caso di Galileo. Pertanto la «rivoluzione scientifica» avvenne soprattutto nelle società protestanti perché soltanto lì la Chiesa cattolica non poté sopprimere il pensiero indipendente.

- Non essendo in alcun modo contraria alla schiavitù, la Chiesa cattolica non fece nulla per opporsi alla sua introduzione nel Nuovo Mondo né per renderla più umana.

- Fino a tempi recentissimi, la posizione cattolica sullo Stato ideale era riassunta nella locuzione «diritto divino dei re». Di conseguenza, la Chiesa si oppose con forza a tutti i tentativi di instaurare governi più liberali, appoggiando con convinzione le dittature.

- Fu la Riforma protestante a spezzare la repressiva morsa cattolica sul progresso e a spalancare la porta al capitalismo, alla libertà religiosa e al mondo moderno.

Queste affermazioni fanno parte della cultura comune, ampiamente accettate e frequentemente ripetute. Eppure sono tutte false e molte sono addirittura il contrario della verità! Un capitolo sarà dedicato a riassumere recenti ripetizioni di queste affermazioni e a dimostrare come ciascuna sia assolutamente falsa.

Ritengo opportuno sottolineare che non mi sono dedicato alla stesura di questo libro partendo da zero. Al contrario, durante la stesura di parecchi altri libri sulla storia medievale⁹, nonché sul cristianesimo delle origini¹⁰, mi sono imbattuto più volte in pesanti distorsioni derivanti da un palese atteggiamento anticattolico: spesso gli autori rivelavano esplicitamente il loro odio nei confronti della Chiesa. Poiché in questi libri ho scritto solo incidentalmente su molti degli esempi su citati, ho infine deciso che il tema dell'illustre storiografia anticattolica sia troppo importante, e le sue conseguenze di troppo vasta portata, per essere lasciato a queste confutazioni estemporanee. Pertanto ho raccolto, riveduto e considerevolmente ampliato le mie precedenti argomentazioni

aggiungendovene di nuove. Nel farlo, non ho affatto cercato di «ripulire» la storia della Chiesa. Nei miei libri precedenti mi sono soffermato a lungo su argomenti come la corruzione del clero, la brutalità degli attacchi contro gli «eretici» nonché su più recenti malefatte e lati negativi della Chiesa, come il voler nascondere i preti pedofili e l'incauto appoggio alla teologia della Liberazione. Ma per quanta importanza si dia a questi aspetti negativi della Chiesa, questo non giustifica le esagerazioni estreme, le false accuse e le palesi menzogne affrontate nei capitoli seguenti. Di fronte a questa enorme massa di testi zeppi di falsità, mi sono ispirato alle parole di Garrett Mattingly (1900-1962) della Columbia University: «Ai morti non interessa affatto ricevere o meno giustizia da parte delle generazioni che verranno dopo di loro. Ma ai vivi fare giustizia, sia pure tardivamente, dovrebbe interessare»¹¹.

Potreste chiedervi: se si tratta notoriamente di falsità, perché permangono? In parte perché si rafforzano a tal punto reciprocamente e sono così profondamente radicate nella nostra storia comune che sembra impossibile che non siano vere. Si potrebbe facilmente ipotizzare che, nella nostra epoca «illuminata», di certo queste argomentazioni sarebbero state respinte da tempo se fossero false. Confesso che quando per la prima volta mi sono imbattuto nell'affermazione secondo cui non solo l'Inquisizione spagnola sparse ben poco sangue, ma fu essenzialmente una forza di primo piano a sostegno della moderazione e della giustizia, l'ho liquidata come l'ennesimo esercizio di bizzarro revisionismo a caccia di notorietà. Dopo ulteriori ricerche, mi stupì scoprire che in effetti, tra le altre cose, fu proprio l'Inquisizione a impedire che la sanguinosa caccia alle streghe che imperversò in gran parte dell'Europa nel XVI e nel XVII secolo dilagasse anche in Spagna e in Italia. Invece di bruciare le streghe, gli inquisitori mandarono sulla forca alcune persone colpevoli di aver bruciato le streghe.

State certi che su queste confutazioni non vi sarà chiesto di credermi sulla parola. Talvolta ho fatto ricerche di base, necessarie per rovesciare una di queste false affermazioni contro il cattolicesimo, e in quei casi ho documentato quanto scoperto in modo completo così da consentire a chiunque di controllare. Tuttavia, nella maggior parte dei casi mi sono limitato a riportare le opinioni prevalenti tra esperti qualificati. Sfortunatamente, anche se spesso si lamentano perché una particolare menzogna anticattolica continua a sopravvivere, la maggior parte di questi continuano a scrivere l'uno per l'altro e non cercano di condividere le proprie conoscenze con il grande pubblico dei lettori: il mito di Colombo è rimasto nei testi scolastici per decenni dopo che gli studiosi ne avevano scoperto le origini fraudolente¹².

Da parte mia ho cercato di rendere ampiamente disponibile il lavoro di questi

illustri studiosi, avendo cura di citare in modo completo le loro opere; brevi biografie degli autori più importanti sono riportate in ciascun capitolo.

Infine, non sono cattolico e non ho scritto questo libro per difendere la Chiesa. L'ho scritto per difendere la storia.

¹ Russell, 1997.

² Si vedano i versi di Ira Gershwin, tratti da *They All Laughed* [«Tutti risero»]: «Tutti risero in faccia a Cristoforo Colombo, quando disse che il mondo era rotondo, tutti risero quando Edison registrò il suono».

³ Russell, 1997.

⁴ *Ivi.*

⁵ Bernhard, 2014.

⁶ Russell, 2003, p. 30.

⁷ Maltby, 1971, p. 4.

⁸ Si vedano Dawkins, 2006; Sagan, 1996.

⁹ Stark, 2001, 2003, 2005 e 2014.

¹⁰ Stark, 1996, 2006 e 2011.

¹¹ Mattingly, 1959, p. 375.

¹² Russell, 1997.

FALSE TESTIMONIANZE

Primo capitolo

Peccati di antisemitismo

«Per secoli, la persecuzione degli ebrei venne giustificata in nome di Dio. Per i ghetti medievali e i sanguinosi pogrom della storia, l'ispirazione fu fornita dalla dottrina secondo cui gli ebrei avevano assassinato Cristo e dunque provocato la collera eterna e la punizione di Dio»¹.

Si tratta del primo paragrafo di un libro pubblicato molti anni fa. Mi sembra adatto per iniziare questo capitolo spiegando come sono arrivato a scriverlo.

Nel mio primo anno di specializzazione a Berkeley ero stato incaricato dal direttore del Survey Research Center di occuparmi di un importante progetto di ricerca dedicato allo studio dell'antisemitismo, progetto finanziato dall'Anti-Defamation League di B'nai B'rith. Nell'ambito di quella ricerca fui assegnato alla parte dedicata agli effetti degli insegnamenti cristiani sulle opinioni e i sentimenti negativi nei confronti degli ebrei. Anche se non avevo ancora conseguito il master, ben presto mi assunsi la responsabilità di ideare e realizzare importanti indagini dell'opinione pubblica su questo argomento, analizzarne i risultati e scriverne in un libro *Christian Beliefs and Anti-Semitism*.

Non sorprendentemente, i dati rivelarono l'esistenza di un legame significativo tra fede e pregiudizio: i cristiani americani, che accusavano «gli ebrei» di aver crocifisso Cristo, erano anche più inclini ad accettare gli stereotipi anti-semiti secondo cui gli ebrei sono avidi, avari, selettivi, immorali e non patriottici. Di conseguenza, prima ancora di aver completato una bozza del libro, mi fu chiesto di preparare un breve riassunto di quanto avevo scoperto; riassunto che sarebbe stato consegnato ai vescovi che prendevano parte al Concilio Vaticano II, l'importante concilio ecumenico indetto da papa Giovanni XXIII nel 1962. Secondo il cardinale Agostino Bea, come riportato dal «New York Times»², quel riassunto ebbe un ruolo significativo nella stesura della dichiarazione sugli ebrei (*Nostra Aetate*) elaborata dai padri conciliari, in cui si afferma:

Se è certo che le autorità ebraiche con i propri seguaci si sono adoperate per la morte di Cristo, tuttavia

quanto è stato commesso durante la Sua passione non può essere imputato né indistintamente a tutti gli ebrei allora viventi, né agli ebrei del nostro tempo. E se è vero che la Chiesa è il nuovo popolo di Dio, gli ebrei tuttavia non devono essere presentati come rigettati da Dio, né come maledetti, quasi che ciò scaturisse dalla Sacra Scrittura. Curino pertanto tutti nella catechesi e nella predicazione della parola di Dio che non si insegni alcunché che non sia conforme alla verità del Vangelo e dello Spirito di Cristo. La Chiesa inoltre, che esecra tutte le persecuzioni contro qualsiasi uomo, memore del patrimonio che essa ha in comune con gli ebrei, e spinta non da motivi politici, ma da religiosa carità evangelica, deplora gli odi, le persecuzioni e tutte le manifestazioni dell'antisemitismo dirette contro gli ebrei in ogni tempo e da chiunque.

Fui molto lieto della presa di posizione del Concilio e fui orgoglioso di aver avuto un qualche ruolo nel far sì che avvenisse. Tuttavia, all'epoca ero troppo inesperto per apprezzare le numerose sottigliezze presenti nel testo conciliare e mi mancava la necessaria preparazione storica per rendermi conto che, in realtà, non c'era nulla di nuovo: vale a dire, che la Chiesa non aveva mai insegnato che gli ebrei fossero esclusi dall'amore di Dio. E dovevano ancora trascorrere molti anni prima che comprendessi fino a che punto la Chiesa cattolica avesse costituito una considerevole barriera contro la violenza anti-semita, sebbene i cristiani, che attaccavano gli ebrei, spesso giustificassero le loro azioni con motivazioni religiose. Su questi temi la mia consapevolezza cresceva a mano a mano che lavoravo su diversi aspetti della storia antica e medievale: in un caso, scrivendo una lunga analisi di tutte le esplosioni di violenza antisemita, sia in Europa che nell'Islam, avvenute nel periodo compreso tra il VI secolo e il XVII³. Infine questo lavoro mi costrinse a riconsiderare l'intero legame tra cristianesimo e antisemitismo.

Si tenga presente che, nel corso dei secoli, si sono succeduti moltissimi ecclesiastici cattolici: alcuni santi, alcuni opportunisti, alcuni pii, alcuni corrotti, molti ignoranti, qualcuno ateo e occasionalmente persino qualche pazzo furioso. Non sorprende che, tra di loro, alcuni credessero davvero che Dio odiava tutti gli ebrei e che qualcuno sia stato direttamente coinvolto in esplosioni di violenza antisemita. Tuttavia, come vedremo, queste opinioni e queste azioni non avevano nulla a che fare con la posizione ufficiale della Chiesa, e non rispecchiavano il normale atteggiamento del clero cattolico nei confronti degli ebrei. Al contrario, spesso il clero difendeva gli ebrei locali dalle aggressioni, talvolta rischiando la propria vita.

L'invenzione dell'antisemitismo

Cominciamo dall'inizio: molti studiosi contemporanei accusano la Chiesa di aver dato origine all'antisemitismo⁴. La celebre teologa femminista Rosemary Ruether ha persino affermato che «la Chiesa deve addossarsi una sostanziale responsabilità per la tragica storia degli ebrei nella cristianità, che costituì la base

su cui venne costruito l'antisemitismo politico e l'uso che i nazisti ne fecero»⁵.

Jules Isaac faceva vibrare la stessa corda: «Senza secoli di catechismo, propaganda e vituperazione da parte della Chiesa, non sarebbe stata possibile la dottrina, la propaganda e la vituperazione hitleriana»⁶. E secondo Robert T. Osborne, «i cristiani sono stati anti-ebrei e anti-semiti, apparentemente fin dall'inizio»⁷.

Queste accuse sono basate su passi del Nuovo Testamento in cui si attaccano gli ebrei per aver respinto Cristo e perseguitato i cristiani, anche se tutti gli studiosi sostenitori della teoria secondo cui i cristiani hanno inventato l'antisemitismo sanno che la profonda ostilità nei confronti degli ebrei esisteva già molto tempo prima della nascita di Cristo. Forse a causa della loro ostilità nei confronti della Chiesa delle origini, essi declassarono a semplice «antipatia»⁸ quello che talvolta gli antichi provavano verso gli ebrei. Insomma, non si sarebbe trattato di qualcosa di duraturo e di fondamentale, come quello che potrebbe essere definito «antisemitismo», ma di momentaneo, derivante interamente da conflitti politici, come la Rivolta Maccabea. In effetti questi sentimenti negativi nei confronti degli ebrei furono soltanto «sporadici», semplici «isolate sacche di malessere»⁹. Al contrario, sostenevano, il vero antisemitismo fu profondo e duraturo, qualcosa di interamente nuovo introdotto dal cristianesimo e frutto dell'arroganza e dell'ambizione cristiane. Se fosse davvero così, vorrebbe dire che molti illustri intellettuali romani avevano abbracciato in segreto la religione cristiana.

Fu il grande filosofo e statista romano, Lucio Anneo Seneca (4 a.C.-65 d.C.) a definire gli ebrei una «razza maledetta»¹⁰ e a condannare la loro influenza. Fu Marco Tullio Cicerone (106-43 a.C.), considerato il più grande oratore romano, a lamentare che i riti e le pratiche ebraiche erano «in contrasto con la gloria del nostro impero e la dignità del nostro nome»¹¹. Fu l'illustre storico romano Cornelio Tacito (56-117 d.C.) a scagliarsi contro gli ebrei perché «disprezzano gli dèi» e a definire le loro pratiche religiose «sinistre e disgustose». E non solo, secondo Tacito, gli ebrei si erano «emarginati da soli con la loro stessa malvagità» e cercavano di «aumentare la ricchezza» con la loro «testarda lealtà» reciproca. E sottolineava: «Ma nei confronti di tutti gli altri covano un odio fazioso»¹².

Da parte mia, non riesco a capire in che cosa le critiche di Tacito differiscano dall'antisemitismo moderno, così come viene normalmente definito e valutato.

E non si trattava soltanto di parole. Gli ebrei vennero cacciati da Roma nel 139 a.C. con un editto in cui li si accusava di tentare di «introdurre i loro riti»

presso i romani e pertanto di «contaminare la morale romana»¹³. Poi, nel 19 d.C., l'imperatore Tiberio impose agli ebrei di Roma di bruciare tutti i loro paramenti rituali e ordinò che gli ebrei maschi, in età di servizio militare, fossero mandati a combattere il brigantaggio in Sardegna dove, secondo Tacito, «se fossero morti a causa del clima pestilenziale, si sarebbe trattato di una perdita di poco conto»¹⁴. Inoltre, tutti gli altri ebrei furono banditi non solo dalla città, ma dall'Italia, «sotto minaccia di schiavitù se non avessero ubbidito», come scrisse Svetonio (c. 71-135 d.C.)¹⁵. Nel 70 d.C. l'imperatore Vespasiano impose una tassa speciale a tutti gli ebrei dell'impero, confiscando così il contributo che annualmente versavano al tempio di Gerusalemme. Nel 95 d.C. l'imperatore Domiziano fece giustiziare suo cugino Flavio Clemente e «molti altri» per «essersi sviati dietro le usanze degli ebrei», per dirla con Dione Cassio (163-229 d.C.)¹⁶.

Ma persino così i romani non si sono inventati l'antisemitismo. Sono giunte fino a noi parecchie versioni del resoconto di un'espulsione dall'Egitto di lebbrosi e stranieri indesiderati, espulsione paragonabile all'esodo. Da alcuni studiosi questi resoconti sono stati interpretati come la prima comparsa dell'antisemitismo. Sappiamo anche di descrizioni assai ostili degli ebrei, definiti misantropi senza Dio, scritte nel I secolo a.C. da autori greci, tra cui Diodoro Siculo (c. 90-30 a.C.), Strabone (c. 63 a.C.-24 d.C.) e Apione (20 a.C.-5 d.C.), che accusarono gli ebrei addirittura di cannibalismo rituale¹⁷.

È chiaro dunque che l'antisemitismo non nacque dal conflitto tra cristiani ed ebrei sulla divinità di Gesù. Semmai derivò dalla profonda dedizione che le religioni esclusive generano nei loro adepti e dalla risposta ostile che questa dedizione provoca tra coloro che non ne fanno parte. Come afferma l'illustre Mary Smallwood, «l'esclusivismo ebraico generò impopolarità, che a sua volta generò l'antisemitismo»¹⁸, esattamente come, successivamente, l'esclusivismo cristiano generò l'ostilità romana anche nei confronti dei seguaci di Cristo. In effetti, non furono soltanto ebrei e cristiani a essere perseguitati da Roma, lo furono anche alcune religioni pagane esclusive, comprese sette che praticavano il culto di Iside e Cibele (*Magna Mater*)¹⁹.

Con la scomparsa di questi culti pagani e la nascita del cristianesimo, l'antisemitismo rimase l'unico superstite degli antichi pregiudizi. Ma a meno di ritenere che la Chiesa fu l'unico canale di trasmissione culturale, non c'è motivo di ipotizzare che questo retaggio di antisemitismo pre-cristiano non sia sopravvissuto nella civiltà occidentale – probabilmente spesso legato a definizioni degli ebrei quali outsider religiosi, ma non come conseguenza di questo legame. Vale a dire che l'ostilità nei confronti degli ebrei probabilmente

ebbe vita propria, un'ostilità le cui radici erano di epoca classica e si rifacevano al persistente esclusivismo ebraico. Per esempio, il Nuovo Testamento non descrive gli ebrei come ricchi avari, tuttavia questa caratterizzazione era al centro dell'odio medievale nei loro confronti, così come lo era stato per Tacito e i romani suoi contemporanei. Naturalmente, vi si deve aggiungere l'antisemitismo legato al conflitto teologico tra le due religioni.

Antichi conflitti religiosi

Nel Nuovo Testamento sono presenti qua e là svariate allusioni agli ebrei, dure, terribili e ostili. Una di quelle più incendiarie e citate più di frequente è contenuta in Mt 27, 24-26: «Pilato, visto che non otteneva nulla, anzi che il tumulto cresceva sempre più, presa dell'acqua si lavò le mani davanti alla folla. «Non sono responsabile», disse, «di questo sangue; vedetela voi!» E tutto il popolo rispose: «Il suo sangue ricada sopra di noi e i nostri figli.» Allora rilasciò loro Barabba e, dopo aver fatto flagellare Gesù, lo consegnò ai soldati perché fosse crocifisso»²⁰. Altri esempi comprendono:

- Mt 23, 37: «Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi quelli che ti sono inviati».
- Gv 5, 16-18: «Per questo i giudei cominciarono a perseguitare Gesù, perché faceva tali cose [guarire un malato] di sabato. Ma Gesù rispose loro: «Il Padre mio opera sempre e anch'io opero.» Proprio per questo i giudei cercavano ancor più di ucciderlo, perché non soltanto violava il sabato, ma chiamava Dio suo Padre, facendosi uguale a Dio».

Comprensibilmente, brani di questo tipo hanno causato non poca angoscia a molti cristiani moderni e provocato molta amarezza a molti ebrei. Sfortunatamente, nel condannare questi e altri simili presenti nel Nuovo Testamento, cristiani apologisti ed ebrei critici troppo spesso li hanno interpretati fuori dal contesto e in modo assolutamente non comparativo. Quanto al contesto, queste frasi sono state scritte da uomini che si consideravano ancora ebrei, sebbene dalla mentalità più aperta, e che si rivolgevano a ebrei che non erano riusciti, o non avevano voluto, riconoscere il «progresso». Pertanto, coloro che criticano duramente i cristiani, come J. T. Sanders²¹, non dovrebbero focalizzare la loro attenzione esclusivamente sul Nuovo Testamento, ma metterne a confronto le affermazioni relative agli ebrei con le polemiche, presenti nel Vecchio, contro altri ebrei che non erano riusciti a raggiungere adeguati standard di fede indicati da un determinato profeta. Per esempio, Geremia (18, 23)

chiedeva al Signore: «Non lasciare impunita la loro iniquità e non cancellare il loro peccato dalla tua presenza. Inciampino alla tua presenza: al momento del tuo sdegno agisci contro di essi!» Poi, rincarando ulteriormente la dose, Geremia (19, 7-9) citava la risposta del Signore: «Io renderò vani i piani di Giuda e di Gerusalemme in questo luogo. Li farò cadere di spada davanti ai loro nemici e per mezzo di coloro che attentano alla loro vita, e darò i loro cadaveri in pasto agli uccelli dell'aria e alle bestie selvatiche [...]. Farò loro mangiare la carne dei figli e la carne delle figlie».

Nel Vecchio Testamento si possono trovare dozzine di versi simili, che forniscono un contesto in cui le polemiche neo-testamentarie possono essere considerate come «critica profetica dall'interno»²².

Analogamente, molto sconcerto relativo alle affermazioni anti-ebraiche del Nuovo Testamento deriva dal fatto che sono considerate, in modo del tutto anacronistico, affermazioni di una maggioranza cristiana malevola e abusiva. Non si considera che, quando furono scritti questi brani, i cristiani erano una minoranza, piccola e perseguitata, non solo entro i confini dell'enorme impero greco-romano, ma anche rispetto a un gran numero di ebrei, compresi coloro che vivevano in Palestina e quanti facevano parte delle molte, importanti comunità della diaspora sparse in svariate grandi città greco-romane. Perché era proprio all'interno di queste comunità ebraiche che i primi cristiani concentravano i propri sforzi in vista della conversione²³. Persino nell'anno 100, quando i Vangeli erano già in circolazione, con buona probabilità i cristiani erano leggermente meno di 8.000 e addirittura un secolo dopo erano soltanto 200.000²⁴. In compenso c'erano circa sette milioni di ebrei: un milione solo in Palestina²⁵. Inizialmente per i cristiani la minaccia principale era costituita non dai romani, ma dalle comunità ebraiche da cui erano circondati.

Le prove delle persecuzioni ebraiche ai danni di cristiani sono frammentarie e ovviamente molto incomplete, tuttavia ci sono validi motivi per ritenere che le persecuzioni fossero comuni e siano continuate per parecchi secoli²⁶. Innanzi tutto, agli occhi degli ebrei osservanti il cristianesimo era un intollerabile abominio. A differenza dei pagani, i cui peccati potevano essere liquidati come commessi da outsider ignoranti, la mancata osservanza della Legge da parte dei cristiani era un'inadempienza perpetrata da coloro, molti dei quali erano stati allevati come ebrei, che pretendevano di essere i legittimi eredi della tradizione ebraica. Peggio ancora, i cristiani sostenevano un'eresia oltraggiosa, non soltanto affermando che Gesù era il Messia promesso, ma definendolo Figlio di Dio sembravano rinunciare al monoteismo²⁷. Agli occhi degli ebrei osservanti, si trattava di crimini terribili, che meritavano risposte violente²⁸.

Quanto alle testimonianze dei tentativi, effettivamente compiuti da parte degli ebrei, di punire questi crimini, sappiamo che (At 22, 4-5) Paolo confessa che, prima della conversione, approssimativamente nell'anno 35, consegnò dei cristiani al «sommo sacerdote e agli anziani» perché fossero puniti; inoltre gli *Atti* citano parecchi casi in cui gli «apostoli» furono fustigati. Il diacono Stefano fu lapidato per ordine del Sinedrio all'incirca nel 37. Per di più, dopo aver rivolto verso Occidente i propri sforzi missionari, in svariate città Paolo fu vittima di numerose bastonature e di un fallito tentativo di lapidazione da parte dei leader ebrei. Successivamente, secondo quanto afferma il grande storico ebreo Giuseppe Flavio (37-101), ed è confermato dallo storico cristiano Eusebio (262-339), nel 61 o 62. Giacomo, fratello di Gesù e capo della Chiesa, fu pubblicamente sbeffeggiato e giustiziato dai capi ebraici a Gerusalemme. La minaccia ebraica era dunque reale.

Di conseguenza, alcuni studiosi hanno sottolineato che le affermazioni anti-ebraiche, presenti nel Nuovo Testamento, dovrebbero essere interpretate semplicemente come *una* delle parti di un accesissimo conflitto religioso. Quella che è venuta a mancare è una valida prova dell'*altra* parte, ovvero delle sprezzanti espressioni anticristiane presenti in fonti ebraiche, come il Talmud, la raccolta di scritti di dotti rabbini iniziata nel I secolo. Alcuni brani ferocemente anticristiani, che si ritiene provengano dal Talmud, furono pubblicati da un frate domenicano spagnolo nel XIII secolo (si dice fattigli pervenire da ebrei convertiti al cristianesimo) e successivamente citati da Martin Lutero²⁹. Un'opera analoga in due volumi fu pubblicata in Germania nell'anno 1700. Le due pubblicazioni attirarono l'attenzione degli antisemiti, che le citarono in violenti libelli, tuttavia la loro autenticità fu sconfessata sia dai cristiani che dagli ebrei; a Francoforte, le lamentele della comunità ebraica fecero sì che i volumi tedeschi fossero confiscati dal governo³⁰. Pertanto tra gli storici è da tempo opinione comune che nel Talmud non ci siano riferimenti autentici a Gesù³¹, e che, tranne qualche isolato incidente, da parte ebraica non ci siano state significative persecuzioni di cristiani³². E dunque, James Everett Seaver dichiarò convintamente che l'odio ebraico verso i primi cristiani «non esiste come fatto storico»³³.

Opinione che attualmente è stata confutata appieno dallo splendido studio di Peter Schäfer. Forte di impeccabili credenziali in quanto direttore del Centro di Studi Giudaici a Princeton, Schäfer ha lavorato sia sul Talmud di Gerusalemme che sul Talmud Babilonese: il primo fu scritto da rabbini nel I e II secolo, mentre il secondo risale probabilmente a un periodo compreso tra il III e il VI secolo. Sparse in questi enormi compendi, ci sono effettivamente molte annotazioni su

Gesù. Per usare le parole con cui Schäfer le descriveva:

Ci sono molte contro-narrazioni in cui si fa la parodia delle storie del Nuovo Testamento, soprattutto quella della nascita e della morte di Gesù. Si ridicolizza la nascita di Gesù da una vergine [...] ma soprattutto si contesta la storia della Passione secondo il Nuovo Testamento con il suo messaggio di colpevolezza e vergogna riferito agli ebrei in quanto uccisori di Cristo. Messaggio che viene ribaltato completamente: sì, vi si afferma, ne accettiamo la responsabilità, ma non abbiamo motivo di vergognarcene, poiché abbiamo giustamente giustiziato un blasfemo e un idolatra. Gesù meritava la morte e ha avuto ciò che meritava. Conseguentemente, veniva capovolta l'idea cristiana della Resurrezione di Gesù, sostenendo che è stato punito per sempre nell'inferno e mettendo bene in chiaro come questa stessa sorte spetti ai suoi seguaci, che credono in un tale impostore³⁴.

Schäfer proseguiva più specificatamente:

- pur essendo sposata con Giuseppe, Maria rimase incinta nel corso di una relazione adulterina con un soldato romano di nome Pandera (forse il nome deriva da un gioco di parole sul termine greco *parthenos*, ovvero vergine). In base alla legge ebraica, entrambi avrebbero dovuto essere lapidati.
- Gesù era un *mamzer* (un bastardo) e pertanto avrebbe dovuto essere escluso da qualsiasi forma di partecipazione alla vita religiosa ebraica; in base ad alcune particolari interpretazioni della Legge, anche i *mamzer* dovevano essere lapidati.
- Gesù ebbe rapporti sessuali promiscui con Maria Maddalena, oltre che con altre.
- Gesù fu dichiarato colpevole di stregoneria.
- Gesù non fu crocifisso, ma lapidato dagli ebrei, che poi ne appesero il corpo a un albero.
- Gesù trascorre l'eternità all'inferno, bollendo tra gli escrementi.

Questo è quanto. L'ostilità del Nuovo Testamento nei confronti degli ebrei è pienamente compensata dall'ostilità talmudica nei confronti dei cristiani; si tenga inoltre presente che la maggior parte di questo scambio di accuse avvenne quando i cristiani erano una piccola minoranza. Naturalmente, quando i cristiani divennero una maggioranza schiacciante, questo atteggiamento nei confronti degli ebrei assunse un'importanza sociale di gran lunga maggiore di qualsiasi cosa gli ebrei anticristiani abbiano affermato in quel periodo. Eppure, contrariamente a quanto affermano storici fuorvianti o fuorviati, la Chiesa non tradusse mai l'ostilità del Nuovo Testamento in una autorizzazione a compiere attacchi antisemiti.

La Chiesa e gli attacchi antisemiti

Mentre mi preparavo a scrivere un libro sulle conseguenze storiche del

monoteismo³⁵, iniziai a raccogliere dati su ogni grave attacco antisemita compiuto da gruppi di cristiani dell'Europa occidentale nel periodo compreso tra il VI e il XVII secolo. Iniziai con l'anno 500 perché i conflitti di cui si sia a conoscenza, avvenuti prima di quell'anno, sono molto poco documentati e di dubbia storicità. In ogni caso, poiché raccoglievo soltanto casi documentati in modo affidabile, scoprii qualcosa di assai notevole. Sembra che, tra il 500 e il 1600 ci sia stato un solo fatto rispondente a quelle caratteristiche: nel 554 una folla inferocita uccise alcuni ebrei a Clermont, nella Gallia meridionale (oggi Francia) e ne costrinse altri ad accettare il battesimo. Il fatto che non ci siano stati altri incidenti analoghi³⁶ dimostra come la Chiesa condannasse atti di questo tipo, sottolineando che le conversioni forzate non erano valide e che gli ebrei dovevano essere lasciati stare, posizione ribadita più e più volte dalla Chiesa nel corso dei secoli; il divieto di battesimo forzato fu applicato persino ai musulmani nel periodo delle crociate³⁷.

L'incapacità, da parte mia, di trovare altri attacchi in un lasso di tempo così lungo è stata confermata da illustri storici ebrei. Lo storico israeliano Nachum T. Gidal indicava questo periodo come i «giorni felici»³⁸ dei rapporti tra cristiani ed ebrei, e il premiato storico ebreo Robert Chazan lo descriveva come «tranquillo»³⁹. Léon Poliakov (1910-97), uno dei più stimati storici contemporanei di antisemitismo, scrisse dello «status favorevole» degli ebrei in quegli anni: «Re, nobili e vescovi concedevano agli ebrei un'ampia autonomia; pertanto essi amministravano le loro comunità e vivevano secondo le loro leggi. La cultura talmudica fiorì nuovamente sulle rive del Reno e della Senna proprio nel periodo in cui stava decadendo a Babilonia [...] [Gli ebrei] continuarono a mescolarsi liberamente con le popolazioni cristiane e a vivere in ottimi rapporti con loro [...]. Fino all'XI secolo nessuna cronaca parla di esplosioni di odio popolare contro gli ebrei»⁴⁰. Dunque, per altri cinque secoli, le affermazioni ostili del Nuovo Testamento nei confronti degli ebrei non ebbero conseguenze violente.

Alcuni medievalisti hanno fatto notare come, in quel periodo, la Chiesa praticamente non dimostrasse alcun interesse nei confronti dell'eresia. Non che non ci fossero degli eretici, ma la Chiesa scelse di ignorarli⁴¹. A mio parere, i due fenomeni sono collegati: politiche tolleranti, nei confronti sia degli ebrei che degli eretici, erano una conseguenza del fatto che per la Chiesa né gli uni né gli altri costituivano una minaccia istituzionale. Detto in modo più formale: dove esiste un monopolio religioso relativamente sicuro, una certa quantità di non-conformismo religioso sarà tollerata nella misura in cui si ritiene che i dissenzienti non costituiscano una minaccia al potere dell'élite religiosa⁴². La

Chiesa si sentiva sicura e la tranquillità prevaleva.

Quest'epoca di tolleranza finì nell'XI secolo perché il conflitto con l'islam, che sfociò nelle crociate, cambiò la percezione delle minacce di tipo religioso. Rilevanti conflitti religiosi avrebbero prodotto un generalizzato clima di intolleranza religiosa facendo sì che la tolleranza venisse meno, o fosse negata, persino nei confronti di gruppi religiosi non pericolosi, ma eterodossi⁴³. E non era neppure il caso che si trattasse della politica dei leader della Chiesa egemone: il conflitto può produrre un clima di opinione, che spinge membri della società laica ad agire per contrastare quelle che sembrano minacce di tipo religioso. Questo spiega lo scatenarsi di violente esplosioni antisemite, avvenute nell'XI secolo in parti del mondo cristiano così come l'inizio di sanguinose campagne contro l'eresia. È anche in linea con il fatto che, mentre scoppiavano gravi conflitti nella cristianità, analoghi attacchi antisemiti e di caccia all'eresia iniziarono all'interno del mondo islamico⁴⁴!

A partire dall'XI secolo il clero cattolico promosse una violenta repressione di eresie, che spesso degenerò in sanguinose campagne, come quelle contro i Catari (albigesi). Tuttavia il clero non promosse né capeggiò le esplosioni di antisemitismo, che cominciarono in quello stesso periodo. Queste ultime erano capeggiate da laici, e a opporvisi furono gli ecclesiastici, che spesso riuscirono a prevenire ulteriori attacchi.

Alcuni storici ritengono che queste violenze antisemite siano scoppiate sulla scia della «crociata dei Pezzenti»⁴⁵, quell'«orda scombinata»⁴⁶ di uomini, donne e bambini che, nel 1096, seguirono Pietro l'Eremita fino in Turchia solo per essere massacrati. Altri storici non ne fanno menzione⁴⁷. È tuttavia opinione comunemente accettata che, nella loro marcia verso Oriente, i seguaci di Pietro si siano dati al saccheggio e alle estorsioni e che ne furono vittime sia cristiani che ebrei.

Tuttavia, è ampiamente documentato che oltre cinque secoli di pace nelle relazioni tra ebrei e cristiani finirono il 3 maggio 1096, quando un conte, per altro poco importante, della Renania, Emich di Leisingen, condusse un attacco contro la popolazione ebraica di Spira⁴⁸. Emich era stato nominato reggente quando il duca, suo signore, partì per la Terra Santa con le truppe raccolte da Enrico IV, il Sacro Romano Imperatore, per combattere la prima crociata. Emich avrebbe dovuto organizzare una compagnia di rinforzo e condurla a est così da prendere parte alla campagna. Poiché circolavano voci, in realtà false, secondo cui, prima di marciare verso oriente, Enrico IV avrebbe pianificato di assassinare tutti gli ebrei della Renania per vendicare la morte di Cristo, l'imperatore Enrico aveva scritto a tutti i vassalli sconfessando quelle voci e ordinando loro di

garantire la sicurezza di tutti gli ebrei. Ma Emich non smise di ritenere che non avesse senso compiere una spedizione per sconfiggere i nemici di Dio in Oriente e lasciarsi alle spalle i nemici di Cristo. E dunque condusse i suoi uomini a Spira.

Tuttavia il vescovo di Spira prese sotto la propria protezione la comunità ebraica locale e le truppe di Emich dovettero accontentarsi di mettere le mani su una dozzina di ebrei che, per qualche motivo, non avevano prestato ascolto all'allarme del vescovo. Tutti e dodici furono massacrati. Poi Emich condusse i suoi a Worms. Anche qui il vescovo accolse gli ebrei locali nel suo palazzo per proteggerli. Questa volta però Emich non ne volle sapere, e le sue truppe sfondarono i cancelli del vescovado e uccisero circa cinquecento ebrei. Lo stesso schema si ripeté la settimana seguente a Mainz. Come già era accaduto, il vescovo cercò di proteggere gli ebrei, ma fu attaccato e costretto a fuggire per salvare la pelle. Fatti analoghi si ripeterono a Colonia e poi a Metz. Come riassunse Léon Poliakov, «è importante sottolineare che quasi ovunque [...] i vescovi cercarono, talvolta rischiando la vita, di proteggere gli ebrei»⁴⁹. A quel punto, una parte degli uomini di Emich se ne andarono e si accinsero a purificare la Valle della Mosella dalla presenza degli ebrei. Facendo bene attenzione ad attaccare soltanto città *in cui non risiedesse un vescovo*, riuscirono a uccidere parecchie migliaia di ebrei.

Nel frattempo altri due comandanti di contingenti di rinforzo attaccarono comunità ebraiche. Volkmar soprafecce l'opposizione del vescovo locale e massacrò gli ebrei di Praga. Gottschalk condusse un violento attacco contro gli ebrei di Ratisbona. Il papa «condannò duramente» tutti questi attacchi, «ma oltre a condannarli, c'era ben poco che potesse fare»⁵⁰. In compenso, si scoprì che i cavalieri ungheresi potevano fare molto. Quando Volkmar e le sue truppe raggiunsero l'Ungheria, e cercarono di continuare i loro attacchi contro gli ebrei, furono spazzati via dai cavalieri ungheresi che si schierarono in sostegno del loro vescovo. La stessa sorte toccò a Gottschalk. E quando Emich e i suoi arrivarono in Ungheria, anche a loro fu sbarrata la strada a causa delle loro sanguinose azioni contro gli ebrei. Quando poi cercarono di forzarsi il passaggio, anch'essi furono sconfitti dai cavalieri ungheresi.

Secondo l'illustre storico delle crociate, Sir Steven Runciman (1903-2000), queste sconfitte colpirono «moltissimi buoni cristiani» che la considerarono una «punizione inflitta dall'alto ai massacratori di ebrei»⁵¹.

Il che era in linea con gli sforzi dei vescovi locali per salvaguardare gli ebrei e con il fatto che altre armate, radunate per la prima crociata, non molestarono gli ebrei, se si escludono le parecchie centinaia di ebrei che morirono a

Gerusalemme, quanto l'intera città fu massacrata dopo essere caduta nelle mani dei crociati.

Sfortunatamente, sebbene gli attacchi contro gli ebrei della Renania fossero opera di pochi, costituirono un *modus operandi* che attirò l'attenzione sul continuare a permettere agli ebrei di rifiutare Gesù in un contesto in cui il conformismo religioso era una preoccupazione crescente. Persino alcuni ecclesiastici cedettero a questa tentazione. Al tempo della seconda crociata (1146-1149), l'abate Pierre del monastero francese di Cluny faceva notare: «A che serve andare fino in capo al mondo, con grande dispendio di uomini e denaro, per combattere i saraceni, quando permettiamo che tra di noi ci siano altri infedeli che, nei confronti di Cristo, sono mille volte più colpevoli dei maomettani?»⁵².

Comunque, non fu in Francia, ma soltanto nella Renania che, al tempo della seconda crociata, ci furono massacri di ebrei, ancora una volta a Colonia, Mainz, Metz, Worms e Spira⁵³. In questo caso, un monaco di nome Radulf contribuì a scatenare tumulti antisemiti. Tuttavia il numero delle vittime sarebbe stato molto più elevato se non fosse intervenuto san Bernardo di Chiaravalle, che si precipitò in Renania e ordinò di mettere fine ai massacri. L'intervento è stato riportato da Efrem di Bonn, un cronachista ebreo:

Allora il Signore udì il nostro lamento [...] Contro il prete malvagio inviò un prete perbene, un grande uomo [...]. Il suo nome era Abate Bernardo, della città di Chiaravalle [che] disse loro: «È giusto che voi andiate contro i musulmani. Tuttavia chiunque attacchi un ebreo, o cerchi di ucciderlo, è come se attaccasse Gesù stesso. Il mio allievo Radulf, che ha consigliato di massacrarli, non ha dato un consiglio giusto. Perché, a proposito degli ebrei, nel Libro dei Salmi sta scritto: "Non uccideteli, lasciate dimenticare il mio popolo"». Tutti consideravano questo prete uno dei loro santi [...] se non fosse stato per la misericordia del nostro Creatore, che ha mandato il suddetto abate [...] tra gli ebrei non ci sarebbe stato un solo superstite⁵⁴.

Ben presto le crociate avrebbero fatto il loro tempo, ma in Renania le esplosioni di violenza contro gli ebrei continuarono. Questi primi incidenti erano penetrati profondamente nella cultura popolare; per giunta, si trattava di un'area notevolmente carente di autorità politica. Anzi, era «un'area politicamente frammentata»⁵⁵ dove sorsero e prosperarono una varietà di movimenti eretici poiché né la Chiesa né il governo erano in grado di eliminarli, e fu proprio lì che la plebaglia continuò ad attaccare gli ebrei. Così, nel 1270, i demagoghi locali, che sostenevano di essere i discendenti degli *Judenbreiter* («arrostitori di ebrei») dell'epoca delle crociate, uccisero degli ebrei lungo tutto il corso del Reno. Attacchi analoghi si ebbero nel 1283, 1285, 1286 e 1298⁵⁶.

Quando poi in Europa scoppiò la Peste Nera (1347-1350), ancora una volta

fu soltanto nella Valle del Reno che la Chiesa non fu in grado di proteggere gli ebrei dalle accuse di aver causato la peste avvelenando segretamente i pozzi. La diceria era iniziata in Spagna, dove inizialmente si era sparsa la voce che ad avvelenare i pozzi erano stati i musulmani. Poi la diceria era cambiata, e a essere accusati di avvelenare i pozzi furono gli ebrei spagnoli; ed è così che iniziarono gli attacchi antisemiti. Attacchi che vennero rapidamente fermati dai vescovi locali, forti di una bolla, emanata da papa Clemente IV, che ordinava agli ecclesiastici di proteggere gli ebrei, respingeva tutte le accuse di avvelenamento dei pozzi e ordinava che tutti coloro che diffondevano quella diceria, nonché quanti avessero fatto del male agli ebrei, fossero scomunicati⁵⁷.

Ma in Renania non venne dato ascolto neppure alla bolla papale. Così, ancora una volta, un'ondata di massacri di ebrei dilagò lungo il Reno, investendo il solito elenco di città: Spira, Mainz, Metz, Worms e Colonia. Perché l'antisemitismo fanatico persistette soltanto lì e non anche in altre parti della Germania? Probabilmente, come è già stato osservato, perché altrove le élite locali erano sufficientemente potenti da impedire fin dall'inizio l'instaurarsi di una tradizione di uccisione di ebrei. Quanto al motivo per cui, agli inizi del XV secolo, in Renania finirono gli attacchi letali ai danni degli ebrei locali, è semplicemente che di ebrei ormai non ce n'erano più. Innanzi tutto ci fu una massiccia emigrazione di ebrei dalla Valle del Reno all'Europa orientale.

Nel contempo, molte di queste comunità notoriamente antisemite cacciarono i loro ebrei; Colonia lo fece nel 1424, e poco dopo fecero altrettanto la maggior parte delle altre città. Fino al XIX secolo a nessun ebreo fu concesso di tornare a vivere in quelle aree! La cacciata degli ebrei renani non fu opera della Chiesa, come risulta evidente dal fatto che, qua e là, nel resto della Germania continuarono a esserci grandi comunità ebraiche. Si tenga presente, inoltre, che quando gli ebrei furono espulsi da altri paesi, come l'Inghilterra (1290), la Francia (1306) e la Spagna (1492), l'espulsione avvenne per iniziativa delle autorità secolari, non su istigazione della Chiesa.

Tuttavia, se è vero che la Chiesa fu una barriera contro gli attacchi ai danni degli ebrei in Europa, è anche vero che fu parte attiva in molte forme di discriminazione contro di loro. In moltissimi posti per la costruzione di sinagoghe era necessario un permesso, c'erano dispute su quando potesse essere celebrata la Pasqua ebraica e le conversioni dal cristianesimo all'ebraismo erano rigorosamente proibite. Quanto ai contatti sociali tra cristiani ed ebrei, esistevano molte proibizioni: i matrimoni tra membri delle due comunità erano vietati e così pure i rapporti sessuali, inoltre gli ebrei non potevano avere servi cristiani. Infine, nella maggior parte dell'Europa, agli ebrei fu imposto di esibire un distintivo o un qualche segno identificativo. Spesso erano anche obbligati a

risiedere in una speciale parte della città, che finì con l'essere nota come «ghetto» (una deformazione della parola italiana *borghetto*, ovvero «piccolo borgo»).

Musulmani ed ebrei

Per generazioni, gli storici hanno definito «Età d'Oro» la condizione degli ebrei nella Spagna musulmana, in contrapposizione al brutale antisemitismo del mondo cristiano⁵⁸. Nessuno trovò nulla da obiettare quando, nel 1897, Stanley Lane-Poole dichiarò che «la storia della Spagna ci offre un malinconico contrasto. Sotto la dominazione islamica, per quasi otto secoli la Spagna fu per l'Europa intera un luminoso esempio di Stato civile e illuminato [...] tutto ciò che rende un regno grande e prospero, tutto ciò che porta alla raffinatezza e alla civiltà era presente nella Spagna moresca»⁵⁹. E continuò, contrapponendo questo luminoso esempio con la Spagna crudele e fanatica che espulse gli ebrei dopo la definitiva sconfitta dei mori da parte di Ferdinando e Isabella nel 1492.

E nessuno contraddisse l'illustre storico ebreo Heinrich Hirsh Graetz quando affermò che «il giudaismo si è sempre proiettato verso la luce, mentre il cristianesimo monastico è rimasto nell'oscurità. Così, nel X secolo, c'era un solo paese in grado di offrire terreno fertile per lo sviluppo del giudaismo, un paese dove potesse sbocciare e fiorire, ed era la Spagna maomettana»⁶⁰. E la maggior parte degli intellettuali si dichiarò d'accordo anche quando Rudolf Kayer, genero di Albert Einstein, esultava: «È una sorta di miracolo storico che nello stesso periodo della storia» in cui «orge di persecuzione» contro gli ebrei avvenivano nell'Europa cristiana, gli ebrei della Spagna moresca «godessero di un'età d'oro, quale non avevano più conosciuto dai giorni della Bibbia»⁶¹. Per non essere da meno, Anthony Burgess scrisse che, dopo la caduta di Granada, «il magnifico emirato di Cordova, dove bellezza, tolleranza, sapere e ordine prevalevano, era soltanto un ricordo»⁶². Anzi, in un'opera, in cui si commemorava il cinquecentesimo anniversario dell'espulsione degli ebrei dalla Spagna cristiana, si faceva notare che «l'Età d'Oro della comunità ebraica spagnola [...] è rappresentata soprattutto da Maimonide»⁶³.

È difficile capire come qualcuno, anche il più accanito anticattolico, abbia potuto veramente credere ad affermazioni simili! Di per sé, la biografia stessa di Maimonide (1135-1204) costituisce una negazione di tali affermazioni. Nel 1148, la famiglia di Maimonide finse di convertirsi all'islam quando agli ebrei di Cordova fu ordinato di diventare musulmani o andarsene, sotto pena di morte. Si noti come la maggior parte degli storici, quando riferiscono che, nel 1492, Ferdinando e Isabella ordinarono agli ebrei di Spagna di convertirsi al

cristianesimo o andarsene, dimentichino di rivelare che i musulmani avevano imposto la stessa alternativa nel XII secolo. E non dicono neppure che molti ebrei, che scelsero di lasciare la Spagna piuttosto che fingere di convertirsi, si stabilirono nelle aree cristiane della Spagna settentrionale. In ogni caso, dopo undici anni in cui avevano finto di essersi convertiti, Maimonide e i suoi famigliari ebbero tanta paura di essere scoperti che fuggirono in Marocco, dove continuarono nella loro finzione. Pertanto, da adulto, il più celebrato pensatore medievale ebreo si finse musulmano⁶⁴. La sua storia rivela con tutta evidenza che, come ha detto così bene Richard Fletcher, «la Spagna moresca non fu una società tollerante e illuminata neppure nella sua epoca più colta»⁶⁵.

In effetti, allo stesso modo in cui nei paesi cristiani gli ebrei vivevano come una minoranza discriminata, anche nelle società islamiche, e persino durante il periodo «tranquillo», sia gli ebrei che i cristiani erano comunque sottoposti a pesanti restrizioni e fortemente stigmatizzati. Come aveva sottolineato l'illustre storico dell'islam, Marshall G. S. Hodgson (1922-68), fin dai primissimi tempi le autorità islamiche fecero di tutto per umiliare e punire i *dhimmis*, ovvero quegli ebrei e cristiani che rifiutavano di convertirsi all'islam. Era prassi ufficiale che i *dhimmis* dovessero «sentirsi inferiori e sapere quale fosse «il loro posto» [imponendo leggi secondo cui] cristiani ed ebrei non potevano per esempio andare a cavallo, ma soltanto cavalcare muli, al massimo, + o addirittura portare sugli abiti determinati segni che rivelassero la loro religione quando si trovavano tra musulmani»⁶⁶. In alcuni luoghi, ai non musulmani era vietato indossare abiti simili a quelli dei musulmani e non potevano essere armati⁶⁷. Per giunta, i non musulmani erano invariabilmente costretti a pagare tasse più pesanti rispetto a quelle dei musulmani⁶⁸.

Il fatto che i cristiani imponessero agli ebrei umiliazioni altrettanto ignobili non è quello che conta; il punto è che la pretesa superiorità dell'islam quanto a tolleranza è un'assurda invenzione. Gli storici sono riusciti a cavarsela su questa speciosa assurdità non solo ignorando con cura la *dhimmitudine*, ma anche giocando con intenzionale malafede sul fatto che, sia nei paesi cristiani che in quelli islamici, ci fu un lungo periodo di tranquillità nelle relazioni con gli ebrei, e scegliendo di paragonare il periodo di tranquillità nell'islam con quello, posteriore, di violenza antisemita nella cristianità. Ma esattamente come l'intolleranza cristiana fu notevolmente accresciuta dai conflitti con l'islam legati alle crociate, questi stessi conflitti causarono analoghe violenze nell'islam. Nella sola Granada migliaia di ebrei furono massacrati verso la fine dell'XI secolo⁶⁹, cosa regolarmente taciuta in molte descrizioni storiche della «gloriosa» Granada. Allo stesso modo, i biografi occidentali di Maometto sono restii ad ammettere (o

rapidi nel giustificare) che il primo massacro di ebrei da parte di musulmani avvenne a Medina, quando Maometto fece decapitare tutti i maschi ebrei adulti (circa settecento) dopo averli obbligati a scavarsi la fossa⁷⁰.

L'undicesimo comandamento

Detto questo, la questione più stringente circa la Chiesa e l'antisemitismo può non essere perché i cristiani qualche volta abbiano attaccato gli ebrei, ma piuttosto perché mai li abbiano tollerati. A differenza di eretici cristiani come catari, valdesi, fraticelli e gruppi simili, gli ebrei furono l'unico gruppo religioso piuttosto grande, apertamente eterodosso, che sia sopravvissuto in Europa fino a quando i luterani ci riuscirono con la forza delle armi. Come osservava Robert Chazan, pur essendo oggetto di sospetti e pur dovendo sopportare molte forme di discriminazione, il «fatto essenziale restava che [...] agli ebrei fu permesso di esistere all'interno della società cristiana e di adempiere ai propri doveri religiosi di ebrei osservanti»⁷¹.

I cristiani fecero questa eccezione per gli ebrei in conseguenza della dottrina teologica in base alla quale la seconda Venuta sarebbe preceduta dalla conversione degli ebrei, dottrina la cui interpretazione prevedeva che la loro diversità facesse parte del piano di Dio e che la loro conversione finale fosse anch'essa nelle mani di Dio. Di conseguenza, nel Medioevo nessun papa intraprese una campagna per convertire gli ebrei⁷² e sant'Agostino (354-430) insegnava che, chiunque avesse ucciso degli ebrei, avrebbe «subito una vendetta divina pari a sette volte tanto»⁷³. Quanto a coloro che vorrebbero liquidarle come semplici parole, è opportuno citare per esteso lo stimatissimo storico Steven T. Katz, direttore del Centro Elie Wiesel per gli Studi Giudaici della Boston University. Identificando il «non annienterai gli ebrei» come «l'undicesimo comandamento cristiano», Katz scriveva:

Sebbene la cristianità abbia avuto il potere, nel corso di quasi quindici secoli, di annientare quella parte di popolo ebraico su cui dominava, scelse di non farlo [...] poiché l'eliminazione fisica del popolo ebraico non fu mai, in nessuna epoca, la politica ufficiale di nessuna Chiesa o di nessuno stato cristiano. Più che cercare attivamente di eliminare il giudaismo, l'ultima illuminante ironia [...] è che i dogmatici cristiani tentarono di proteggere il giudaismo dall'estinzione. Anche se la civiltà cristiana disprezzava e umiliava gli ebrei[...]. La Chiesa, paradossalmente, si impegnava per assicurare la sopravvivenza ebraica – fino a quanto, cioè, il pentimento collettivo dell'Israele «della carne» avrebbe introdotto la Seconda Venuta⁷⁴.

Il che significa che la posizione relativa agli ebrei, ribadita dal Vaticano II nel 1965, non era niente di più (o niente di meno) dell'indispensabile rielaborazione dell'insegnamento tradizionale della Chiesa in un linguaggio

adatto ai tempi.

Sfortunatamente, questa particolare dimostrazione di storiografia anticattolica si manifesta con rinnovata velenosità nelle recenti accuse a papa Pio XII di aver collaborato con Hitler nell'Olocausto, cosa che si dice sia del tutto compatibile con l'appoggio del papa a Franco e ai fascisti spagnoli. Ironicamente, questa calunnia è stata diffusa prevalentemente da ex-cattolici, mentre l'appoggio più convinto nei confronti del papa è venuto dagli ebrei.

APPROFONDIMENTO

Alcuni storici di primo piano sulle cui opere si basa questo capitolo. I lavori di ciascuno sono in bibliografia.

Robert Chazan è professore di Lingua Ebraica e Studi Giudaici presso la New York University. Ha studiato per diventare rabbino presso il Jewish Theological Seminary (dove si è laureato nel 1962), poi ha conseguito il dottorato presso la Columbia University nel 1967. Ha pubblicato una dozzina di libri, tutti accolti favorevolmente.

David G. Dalin è un rabbino e storico americano conservatore. Ha conseguito il dottorato in storia presso la Brandeis University ed è stato Visiting Professor presso svariate università e istituti, tra cui Princeton e la Hoover Institution della Stanford University. Ha scritto alcuni libri sul giudaismo; tuttavia, ai fini di questo capitolo, nessuno di essi è più importante della sua denuncia delle false accuse secondo cui papa Pio XII avrebbe appoggiato i nazisti.

Nachum T. Gidal (1909-1996) nacque in Germania. In quanto ebreo, nel 1933 emigrò in Svizzera e infine si stabilì a Gerusalemme. Durante la seconda guerra mondiale lavorò come giornalista e fotografo per una pubblicazione dell'esercito britannico. Finita la guerra, si recò negli Stati Uniti e, dopo un periodo di lavoro presso la rivista «Life», entrò a far parte della New School for Social Research a New York City.

Léon Poliakov (1910-1997) è uno storico francese, nato in Russia in una famiglia ebrea trasferitasi in Italia. Dopo la seconda guerra mondiale fu co-fondatore del Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea e assistette al processo di Norimberga contro i criminali di guerra nazisti. È noto soprattutto per uno studio in quattro volumi sull'antisemitismo.

Peter Schäfer è professore di Studi Ebraici presso l'Università di Princeton. Dopo gli studi presso l'Università Ebraica di Gerusalemme, conseguì il dottorato all'Università di Friburgo. Nel 1994 fu insignito del Leibniz Prize, il più prestigioso premio tedesco per la ricerca. Autore di dozzine di libri, nel 1998 ha accettato un incarico a Princeton.

«Il papa di Hitler»

Sembra che, per la maggior parte, ci sia dimenticati del fatto che la campagna per collegare il papa a Hitler fu avviata dall'Unione Sovietica, presumibilmente nella speranza di neutralizzare il Vaticano nelle vicende post-seconda guerra mondiale. All'inizio del 1944, le «Izvestia» (quotidiano ufficiale del partito, pubblicato a Mosca) dichiarò che papa Pio XII aveva appoggiato il regime nazista. L'indomani, il «New York Times» criticò l'articolo in quanto propaganda dolosa e ribadì con forza l'opposizione del papa a qualsiasi forma di tirannia. I sovietici però continuarono e poco dopo uno dei loro agenti pubblicò un libro in cui sosteneva che il Vaticano aveva firmato un patto segreto con

Hitler⁷⁵. Ovviamente si trattava di un falso, preso per buono soltanto dai simpatizzanti del partito e da anticattolici «di professione», che all'epoca erano sorprendentemente numerosi. Per fortuna, la campagna di disinformazione, orchestrata dai sovietici, fu zittita da un notevole coro di apprezzamenti in difesa del papa, coro proveniente da fonti ebraiche all'indomani della fine della guerra. Come facevano notare, Hitler aveva duramente attaccato la Chiesa cattolica, chiuso tutte le scuole cattoliche e arrestato migliaia di preti e suore, che aveva mandato a Dachau e negli altri campi di concentramento⁷⁶.

Mentre il mondo scopriva gli orrori dei campi della morte nazisti, papa Pio XII veniva ampiamente lodato per gli sforzi con cui, durante la guerra, con vigore e dedizione aveva cercato di salvare vite ebraiche. Nel 1943 Chaim Weizmann, che sarebbe diventato il primo presidente di Israele, scriveva: «La Santa Sede sta offrendo il suo potente aiuto ovunque possa per mitigare la sorte dei miei perseguitati correligionari»⁷⁷. Moshe Sharett, che ben presto sarebbe diventato il primo Ministro degli Esteri di Israele e il secondo Premier, negli ultimi giorni di guerra incontrò il papa: «Gli dissi che, a nome del popolo ebraico, il mio primo dovere era ringraziarlo e, tramite lui, ringraziare la Chiesa cattolica, per tutto quello che, in vari continenti, hanno fatto per salvare ebrei»⁷⁸. Dopo la morte del papa, nel 1958, Golda Meir, futuro premier di Israele, sottolineò i suoi sforzi in difesa degli ebrei europei, definendolo «un grande servitore della pace»⁷⁹: quella generazione di israeliani ben sapeva che papa Pio XII aveva personalmente fatto molto per proteggere e difendere gli ebrei dai nazisti.

E poi ebbe inizio il revisionismo anticattolico. Dapprima ci fu un'opera teatrale, *Il vicario*, scritta da un tedesco di estrema sinistra, Rolf Hochhuth, in cui papa Pio XII era descritto come un antisemita, del tutto indifferente all'Olocausto. Dopo aver debuttato a Berlino nel 1963 con il favore della critica, verso la fine dello stesso anno andò in scena a Londra e nel febbraio del 1964 a Broadway. Fu poi tradotto in più di venti lingue, nel 2002 divenne un film (titolo *Amen*) e nel 2006 ebbe un revival a Londra. I critici teatrali dei più importanti quotidiani sia inglesi che americani ne tessero le lodi⁸⁰, e Susan Sontag spianò la via agli intellettuali newyorkesi: «*Il vicario* pone anche l'accento, e questa è la parte controversa dell'opera, su un fatto grave, in quanto avvalorava la complicità della Chiesa cattolica tedesca e di papa Pio XII. Sono certa che questo è vero [...] e l'importanza storica e morale di questa difficile verità oggi non può essere sovrastimata»⁸¹.

Ciononostante, illustri storici hanno confutato *Il vicario*. Scrivendo da Cambridge, Eamon Duffy ha dichiarato che un esame di tutti i documenti

pertinenti «ha stabilito senza alcun dubbio la falsità delle specifiche accuse di Hochhuth»⁸². Ebrei importanti furono d'accordo con lui. Joseph L. Lichten, della Anti-Defamation League, pubblicò una sprezzante confutazione de *Il vicario* e dei suoi ammiratori. Altrettanto fece il diplomatico israeliano Pinchas Lapid, il quale testimoniò che papa Pio XII «contribuì a salvare almeno 700.000 ebrei, ma probabilmente addirittura 860.000, da morte certa per mano dei nazisti»⁸³. Queste affermazioni, e altre relative agli interventi compiuti dal papa per salvare degli ebrei, sono confermate da molti altri esperti dell'Olocausto.

A questo punto sembrò che gli attacchi, contro il papa complice dei nazisti, fossero stati messi a tacere, anche se occasionalmente negli ambienti di estrema sinistra continuarono a circolare voci accusatrici. Poi, però, si ricominciò daccapo con una sfilza di nuovi libri. Anche se questi libri dimostrano notevole ignoranza nonché auto-compiacimento, per lo più ricevettero un'accoglienza molto positiva da parte della stampa popolare e vendettero molto bene, stimolando così e giustificando una buona quantità di anticattolicesimo «informato». Come spesso accadde, molti importanti storici scrissero caustici commenti in cui si sottolineavano gli abissali pregiudizi e l'ignoranza degli autori⁸⁴, tuttavia queste recensioni non ebbero una grande diffusione.

In questo nuovo assalto la prima bomba fu *Hitler's Pope: The Secret History of Pius XII* (1999) (*Il papa di Hitler: la storia segreta di Pio XII*) di John Cornwell. La tesi principale era che Pio XII avrebbe negoziato un accordo che aiutò i nazisti a prendere il potere in Germania, condannando così gli ebrei ai campi di sterminio. Fedele a questa tesi, la fotografia riportata sulla sopra-copertina del libro sembrerebbe mostrare il futuro Pio XII in visita al quartier generale nazista. In realtà, quello che mostra effettivamente è il futuro papa mentre si accomiata da un ricevimento in onore del presidente della repubblica di Weimar, nel 1927⁸⁵. Il papa non incontrò mai Hitler e lasciò la Germania nel 1929, dunque molto prima che i nazisti andassero al potere. Il resto del libro contiene analoghe distorsioni e false affermazioni.

Il papa di Hitler vendette molto bene, arrivando al quattordicesimo posto nella graduatoria dei best-seller non fiction del «New York Times», e godette di un'ampia e favorevole copertura nel programma televisivo *60 Minutes*. Che l'autore fosse un seminarista cattolico mancato fu considerato una prova del fatto che non era mosso da sentimenti anticattolici. In compenso, non si tenne conto di un altro fatto, ovvero che Cornwell si descriveva come un «cattolico apostata»⁸⁶. Si ignorò anche quanto emerse successivamente, ovvero che le pretese di Cornwell, di aver esaminato incriminanti documenti segreti contenuti

nella Biblioteca Vaticana, erano false⁸⁷. Infine, ed è la cosa più importante, come la maggior parte dei nuovi tentativi di collegare il papa a Hitler, il libro rientra nel tentativo di cattolici contrari alla istituzione-Chiesa di spingerla in una direzione molto progressista. Come spiegava Rabbi David G. Dalin, «l'Olocausto è semplicemente il randello più poderoso che, nel loro tentativo di colpire il papato e di conseguenza distruggere il tradizionale insegnamento cattolico, i cattolici progressisti possono sfruttare per agire contro i cattolici tradizionalisti. [Queste] polemiche di cattolici apostati o progressisti arrabbiati sfruttano la tragedia del popolo ebraico durante l'Olocausto per favorire la propria agenda politica»⁸⁸.

Questa descrizione si applica altrettanto bene a James Carroll, autore di *Constantine's Sword: The Church and the Jews. A History*, del 2001) (*La spada di Costantino: la Chiesa e gli ebrei. Una storia*). Carroll è un romanziere e un ex-prete, e le due identità hanno modellato il suo libro, in cui si sostiene come la storia stessa di Cristo sia la base di un irriducibile antisemitismo cristiano. Per usare le sue parole: «Auschwitz è il punto culminante di una storia che inizia sul Golgota [...] Auschwitz, se vista nell'ottica della sua causalità, rivela che l'odio verso gli ebrei non è stata un'anomalia casuale, ma un'azione centrale della storia cristiana [...] poiché l'odio verso gli ebrei è stato reso santo, è diventato letale»⁸⁹. Dopodiché Carroll dedica centinaia di pagine a una distorta analisi di argomenti medievali, di cui ci siamo già occupati in questo capitolo, e a excursus in campo teologico: liquida la Resurrezione come una dannosa assurdità inventata molto tempo dopo i fatti e ipotizza che i cristiani possano superare il loro antisemitismo soltanto respingendo l'idea che Gesù era divino. Il libro è infarcito dalle ossessive riflessioni di Carroll sulla propria vita privata (come sua madre lo fece diventare prete) e sulle sue preferenze (gli piace Bob Dylan). Infine, dopo 495 pagine, il libro affronta il tema dei rapporti tra Pio XII e Hitler, solo per accontentarsi di un banale rimaneggiamento dell'*Hitler's Pope* di Cornwell.

Anche il libro di Carroll vendette molto bene, fu recensito molto positivamente sui giornali e fu molto apprezzato da Garry Wills e Karen Armstrong. Fu però snobbato dagli studiosi veri. Così, lo stimatissimo storico protestante Robert Louis Wilken faceva notare come, sebbene nel sottotitolo Carroll sostenesse che il suo libro è un'opera di storia, in realtà non sia nulla del genere, in quanto «spinto da intenti teologici» e basato «quasi interamente su lavori di altri»⁹⁰.

In modo analogo, i libri di Gary Wills, Daniel Jonah Goldhagen, Michael Phayer e David Kertzer sono rabbiosi rimaneggiamenti dello stesso materiale

nello stesso modo non accademico. Infine, c'è *Under His Very Windows: The Vatican and the Holocaust in Italy* (Sotto le sue finestre: Il Vaticano e l'Olocausto in Italia) (2002) di Susan Zuccotti. L'autrice ammette che, quando i nazisti cercarono di rastrellare e deportare gli ebrei italiani, almeno l'85% sopravvisse, per lo più nascosto in conventi, monasteri, chiese e altri edifici cattolici, dove molti rimasero fino all'arrivo degli Alleati. Tuttavia, secondo la Zuccotti, tutto questo fu fatto senza alcun incoraggiamento da parte di Pio XII, che rimase impassibile di fronte al dramma degli ebrei. Posizione che sostenne contro la testimonianza di moltissimi ecclesiastici, frati e suore, che dichiararono di aver agito su suggerimento del papa. La Zuccotti liquidò infatti le loro dichiarazioni come tentativi di porre il papa in una luce favorevole. Liquidò anche le testimonianze di molti ebrei in favore del pontefice come basate su «benevola ignoranza»⁹¹ e decise persino di ignorare fatti ben noti, per esempio che durante la guerra il papa usò la propria residenza estiva a Castel Gandolfo per dare rifugio a migliaia di ebrei, fornendo loro cibo kasher e trasformando il proprio appartamento privato in un reparto di ostetricia.

La verità è che Pacelli si espresse contro Hitler e il razzismo già negli anni '30, ancor prima di diventare papa Pio XII, e che continuò a farlo per tutta la guerra. Nel marzo del 1935 inviò una «lettera aperta» al vescovo di Colonia in cui definiva i nazisti «falsi profeti con l'orgoglio di Lucifero». Nel 1937, in occasione di un'omelia a Notre-Dame di Parigi, parlò della Germania come di «quella nobile e potente nazione che cattivi pastori fuorviano verso un'ideologia di razza»⁹².

Si considerino questi titoli del «New York Times»:

- «Il papa condanna dittatori, violatori di trattati, razzismo» (28 ottobre 1939).
- «Si dice che il papa sia intervenuto in favore degli ebrei inseriti negli elenchi per la deportazione dalla Francia» (6 agosto 1942).
- «Vichy rastrella gli ebrei; papa Pio ignorato» (27 agosto 1942).

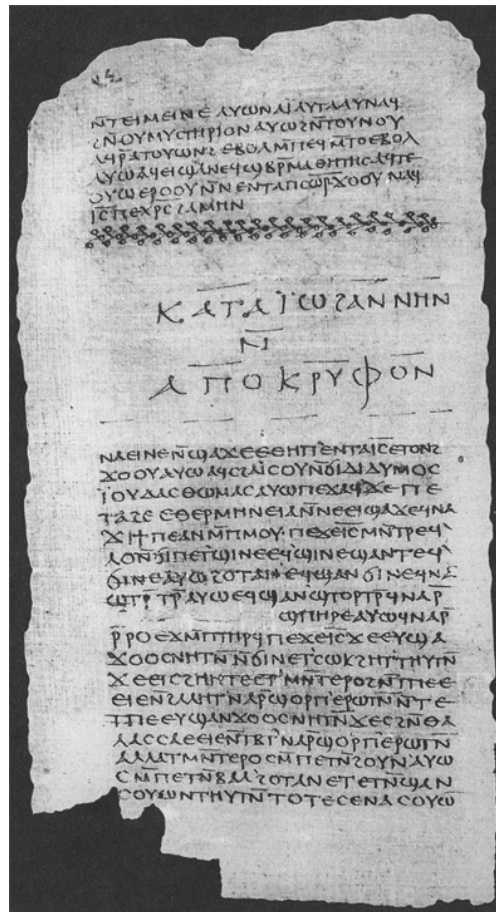
E il 26 dicembre del 1941 un editoriale del «New York Times» affermava: «La voce di Pio XII è una voce solitaria nel silenzio e nell'oscurità che avviluppano l'Europa in questo Natale [...]. Nell'invocare un "reale nuovo ordine" basato su "libertà, giustizia e amore" [...] il papa si pone coraggiosamente contro l'hitlerismo».

Qualora fossero necessarie ulteriori prove, dozzine di eminenti ebrei hanno pubblicamente ringraziato il papa per essere intervenuto con forza per evitare l'Olocausto e per i suoi personali e relativamente riusciti sforzi per salvare gli

ebrei italiani. Anche se nei nuovi attacchi contro papa Pacelli non se ne parla, Hitler era così furibondo nei suoi confronti che, nel 1942, il ministro tedesco per la Propaganda pubblicò dieci milioni di copie di un libello in cui Pio XII veniva indicato come il «papa pro-ebrei»⁹³ e l'anno successivo Hitler cercò di farlo rapire⁹⁴. Infine, un messaggio radio indirizzato a Berlino dal quartier generale nazista a Roma, inviato dieci giorni dopo il tentato rastrellamento degli ebrei italiani e intercettato dagli Alleati il 26 ottobre 1943, diceva: «A quanto risulta, da molto tempo il Vaticano ha aiutato molti ebrei a fuggire»⁹⁵.

Conclusioni

È assolutamente vero che per secoli la Chiesa cattolica ha giustificato un orrendo assortimento di credenze antisemite e preso parte a varie forme di discriminazione contro gli ebrei (come fecero i protestanti). Questo spiacevole fatto rende plausibili le accuse secondo cui anche la Chiesa sarebbe stata profondamente implicata nei pogrom, che iniziarono durante il Medioevo e culminarono nell'Olocausto. Tuttavia molto di ciò che è plausibile non è vero, e in questo caso non lo è. La Chiesa cattolica ha un lungo e onorevole curriculum di ferma opposizione ad attacchi contro gli ebrei. E papa Pio XII rientra appieno in quella tradizione



Il mito dei vangeli fatti sparire. Questa immagine riproduce una pagina del *Vangelo di Tommaso*, uno dei tanti vangeli gnostici perduti e infine recuperati nel XX secolo. Molti esperti sostengono che queste opere furono fatte sparire perché non in linea con la dottrina ufficiale della Chiesa cattolica.

¹ Glock e Stark, 1966, p. XV.

² 26 settembre 1964, p. 1.

³ Stark, 2001, cap. 3.

⁴ Gager, 1983; Isaac, 1971, 1974; Osborn, 1985; Ruether, 1974.

⁵ Ruether, 1974, p. 184.

⁶ Isaac, 1971, p. 508.

⁷ Osborn, 1985, p. 341.

⁸ Gager, 1983, p. 88.

⁹ *Ivi.*

¹⁰ Citato in sant'Agostino, *La città di Dio*, 6:11.

¹¹ Cicerone, *Pro Flacco*, 28:69.

¹² Tacito, *Historiae*, 5:1-13 (Gli ebrei).

¹³ Smallwood, 1981, p. 129.

¹⁴ Tacito, *Annales* 2:85.

- ¹⁵ Svetonio, *Tiberius* 36.
- ¹⁶ Dione Cassio, *Historia Romana* 67:14.
- ¹⁷ L'intero paragrafo è basato su Schäfer, 1997.
- ¹⁸ Smallwood, 1999, p. 169.
- ¹⁹ Stark, 2007, cap. 3.
- ²⁰ Le citazioni dal Vecchio e Nuovo Testamento sono tratte dal testo ufficiale della CEI, la Conferenza Episcopale Italiana [N.d.T.].
- ²¹ Sanders, 1987.
- ²² Evans, 1993, p. 17.
- ²³ Stark, 2006.
- ²⁴ Ivi, p. 67.
- ²⁵ Meeks, 1983.
- ²⁶ Frend, 1965; Hare [1967] 2005; Parkes, 1934.
- ²⁷ Katz, 1999, p. 265.
- ²⁸ Hare, [1967] 2005, p. 3.
- ²⁹ Oberman, 1992, p. 293.
- ³⁰ Schäfer, 2007, p. 146.
- ³¹ Si era ritenuto che, in proposito, l'opera decisiva fosse lo studio di Johann Maier, pubblicato in Germania nel 1978, che pretendeva di dimostrare come nel Talmud non ci fosse alcun accenno a Gesù. Sfortunatamente, a Maier interessava soltanto scoprire passi che aggiungessero affidabili conoscenze storiche su Gesù e dunque liquidò le molte allusioni a Gesù come fantasiose, ignorando il loro immenso interesse in quanto «parte mancante» di un'autentica battaglia polemica.
- ³² Seaver, 1952; Williams, 1935.
- ³³ Seaver, 1952, p. 7.
- ³⁴ Schäfer, 2007, p. 9.
- ³⁵ Stark, 2001.
- ³⁶ Graetz, 1894, pp. 37-39.
- ³⁷ Kedar, 1984.
- ³⁸ Gidal, 1988, p. 30.
- ³⁹ Chazan, 1986, p. 29.
- ⁴⁰ Poliakov, 1965, pp. 35-36.
- ⁴¹ Lambert, 1992; Moore, 1976, 1985; Russell, 1965, 1971.
- ⁴² Stark, 2001, p. 121.
- ⁴³ Ivi, p. 123.
- ⁴⁴ Ivi, cap. 3.
- ⁴⁵ Tyerman, 2006.
- ⁴⁶ Asbridge, 2004, p. 82.
- ⁴⁷ Grosser e Halperin (1983) non sono molto critici sulle fonti, eppure anche loro si limitano ad accusare i seguaci di Pietro l'Eremita di aver fatto pressione sulle comunità ebraiche per ottenere finanziamenti. Neppure Runciman (1951) attribuisce attacchi contro gli ebrei da parte dei crociati.
- ⁴⁸ Baron, 1957; Chazan, 1980; Graetz, 1998; Grosser and Halperin, 1983; Flannery, 1965; Poliakov, 1965; Runciman, 1951; Stark, 2001.
- ⁴⁹ Poliakov, 1965, p. 45.
- ⁵⁰ Madden, 1999, p. 20.

- ⁵¹ Runciman, 1951; 1:141.
- ⁵² In Poliakov, 1965, p. 48.
- ⁵³ Stark, 2001, cap. 3.
- ⁵⁴ In Chazen, 1980, pp. 107-8.
- ⁵⁵ Magnus, 1997, p. 18.
- ⁵⁶ Stark, 2001, cap. 3.
- ⁵⁷ Ziegler, 1971.
- ⁵⁸ Cohen, 1996; Goiten, 1964.
- ⁵⁹ In Fletcher, 1992, p. 172.
- ⁶⁰ Graetz, 1894, p. 214.
- ⁶¹ Kayer, 1949, p. 50
- ⁶² In Fletcher, 1992, p. 171.
- ⁶³ Mann, 1992, XI.
- ⁶⁴ Alroy, 1975, p. 185.
- ⁶⁵ Fletcher, 1992, p. 173.
- ⁶⁶ Hodgson, 1974: 1:268.
- ⁶⁷ Payne, [1959] 1995, p. 105.
- ⁶⁸ Hodgson, 1974; Payne, [1959] 1995.
- ⁶⁹ Stark, 2001, cap. 3.
- ⁷⁰ Stark, 2007, cap. 8.
- ⁷¹ Chazan, 1986, p. 29.
- ⁷² Browe, in Katz, 1994, p. 317.
- ⁷³ Agostino, *Contra Faustum*.
- ⁷⁴ Katz, 1994, 317.
- ⁷⁵ Doino, 2004, p. 159.
- ⁷⁶ Shirer, [1960] 1990, pp. 234-35.
- ⁷⁷ In Dalin, 2005, p. 100.
- ⁷⁸ Marchione, 2002, p. 50.
- ⁷⁹ *Ivi*.
- ⁸⁰ Stava scritto sulla copertina dell'edizione tascabile pubblicata nel 1997 dalla Johns Hopkins University Press: «Notevole» («The New Yorker»); «Straordinario» («The San Francisco Chronicle»); «Probabilmente il più importante documento cristiano per rielaborare l'abissale tragedia della seconda guerra mondiale» («The Los Angeles Times»).
- ⁸¹ Sontag 1964, ristampato in Sontag, 2001, p. 128.
- ⁸² Duffy, 1997, p. 264.
- ⁸³ In Dalin, 2005, p. 11.
- ⁸⁴ Questi studiosi comprendono: Robert Louis Wilken, Owen Chadwick, Michael Novack, John Lukas, Michael Burleigh, Heinz Hürten, Joseph Bottum, Russell Hittinger, Thomas Brechenmacher, William D. Rubinstein, Michal Marrus, Eamon Duffy e molti altri.
- ⁸⁵ Doino, p. 204, p. 169.
- ⁸⁶ Rychlak, 2000.
- ⁸⁷ *Ivi*, epilogo.
- ⁸⁸ Dalin, 2005, pp. 2-3.

⁸⁹ Carroll, 2001, p. 22.

⁹⁰ Wilken, 2001, p. 22.

⁹¹ Zuccotti, 2001, p. 301.

⁹² Dalin, 2005, p. 17.

⁹³ Dalin, 2004, p. 18.

⁹⁴ Kurzman, 2007.

⁹⁵ National Archives and Records Administration, College Park, MD, CIA Selected Documents, 1941-47, box 4; come citato in Doyno, 2004, p. 162.

Secondo capitolo

I Vangeli fatti sparire

Le librerie traboccano di vangeli recentemente scoperti, vangeli che vennero esclusi dal Nuovo Testamento e fatti sparire per quasi duemila anni da uomini di limitate vedute i quali imposero il proprio predominio sulla Chiesa primitiva – persino oggi questi scritti sono condannati dalla gerarchia cattolica romana¹. Tra i best-seller ci sono: *Il vangelo segreto di Tommaso*, *Il vangelo di Maria*, *Il libro segreto di Giovanni* e *Il vangelo di Giuda*. Questi vangeli erano soltanto «perduti», non sconosciuti, dal momento che se ne discuteva e spesso venivano ampiamente citati negli scritti dei primi Padri della Chiesa, che ne screditarono gli autori definendoli «vili eretici»². Sembra probabile che questi «vangeli perduti» abbiano suscitato tanta combattiva ostilità perché rivelano palesemente che il cattolicesimo romano è una «perversione del cristianesimo autentico»³.

Gli attacchi contro queste scritture cristiane eterodosse iniziarono con *Adversus haereses* di Ireneo, vescovo di Lione, pubblicato sul finire del II secolo. A giudicare dalle citazioni riportate da Ireneo e da altri, questi scritti eretici erano strani al punto da essere assurdi, per cui la loro perdita non costituisce un grosso danno. Tuttavia, il secolo scorso sono state rinvenute copie della maggior parte di essi, ritrovamenti che hanno suscitato un bel po' di agitazione e di dibattito perché si tratta di testi che descrivono Gesù e il cristianesimo delle origini in modo «notevolmente diverso»⁴ dalla dottrina tradizionale. Rivelano una cosmologia molto più complessa di quella del Nuovo Testamento canonico, nonché un Gesù molto più umano, sovversivo e molto mistico. Secondo l'illustre storico Marvin Meyer, i vangeli recentemente ritrovati sono «altrettanto preziosi e forse persino più preziosi» dei testi del Nuovo Testamento⁵. Non stupisce dunque che stiano causando importanti revisioni della dottrina tradizionale della Chiesa, soprattutto tra i principali studiosi della Bibbia nelle più sofisticate scuole teologiche.

Sottolinea Elaine Pagels: «Si riaprono tutte le antiche questioni, ovvero le questioni originarie, aspramente dibattute nei primi anni del cristianesimo. Come

si deve intendere la Resurrezione? Come deve essere considerata la partecipazione femminile nelle funzioni sacerdotali ed ecclesiastiche? Chi era Cristo e come si rapporta con il credente? Quali sono le somiglianze tra il cristianesimo e le altre religioni mondiali?»⁶. Rosemary Radford Reuther della Claremont School of Theology, in California, ritiene che i vangeli perduti ci riportino a un cristianesimo colpevolmente fatto sparire e molto più aperto, consentendoci di «scorgere un tempo in cui una grande varietà di cristianesimi, alcuni audacemente impegnati nello sperimentare mutamenti personali e sociali nonché interpretazioni teologiche della redenzione, non solo competevano alla pari con le emergenti forme clericali e patriarcali, ma in molti luoghi costituivano la forma predominante di cristianesimo. Allo stesso modo di coloro che vinsero come «ortodossi», costoro ritenevano di basarsi sulle antiche tradizioni risalenti a Gesù»⁷. Quanto a Burton Mack, recentemente andato in pensione dalla Claremont School of Theology e autore di *The Lost Gospel (Il Vangelo perduto*, 1993), questi ritrovamenti rivelano che il cristianesimo tradizionale è tutta una truffa: «Basta. Di rivelazioni ne abbiamo avute abbastanza. Di martiri ne avevamo avuti abbastanza. Il cristianesimo è andato avanti per duemila anni, e adesso ha fatto il suo tempo»⁸. E lo scomparso Robert Funk, fondatore del tanto pubblicizzato Jesus Seminar, era d'accordo con Mack sul fatto che, alla luce dei vangeli perduti, «non è più credibile parlare di un Gesù divino, [crederlo] è sub-razionale e sub-etico. Gesù non risorse dai morti tranne forse in un qualche senso metaforico»⁹.

I vangeli perduti cominciarono a saltare fuori verso la fine del XIX secolo; un *Vangelo di Maria* venne acquistato da un negoziante del Cairo nel 1896. Tuttavia la scoperta più importante fu fatta nel villaggio di Nag Hammadi, in Egitto, nel 1945. Tredici volumi rilegati in cuoio rosso, contenenti oltre quaranta vangeli perduti, furono ritrovati sepolti con cura in una grande giara di terracotta. I volumi risalivano al IV secolo ed erano scritti in copto, tutti erano stati tradotti da originali più antichi, probabilmente in greco. Da quando sono divenuti disponibili, questi vangeli hanno scatenato molta pubblicità e molte prese di posizione, compresi romanzi «basati su fatti reali». L'attenzione si è focalizzata su presunti complotti orditi per far sparire queste rivelazioni, specialmente quelle secondo cui Gesù era sposato e aveva una propria famiglia. Oltre alla narrativa e alla storia fasulla¹⁰, «sono stati scritti molti libri più rispettabili dal punto di vista accademico in cui si inneggia al cristianesimo alternativo rivelato da questi vangeli»¹¹. Per esempio, Elaine Pagels ha dedicato sforzi notevoli al fine di dimostrare quale sia il motivo per cui ritiene che i vangeli perduti siano più interessanti di quelli contenuti nel Nuovo Testamento, soprattutto *Il vangelo*

segreto di Tommaso, a cui di recente ha dedicato un intero libro.

A differenza della maggior parte dei vangeli ritrovati recentemente e di quelli inclusi nel Nuovo Testamento, *Il vangelo di Tommaso* non ha parti narrative ed è costituito soltanto da 114 detti attribuiti a Gesù, cominciando con: «1) Ecco le parole segrete (o nascoste) che Gesù Vivente ha detto e che Didimo Giuda Tommaso [suo gemello] ha trascritto. Ed egli ha detto: “Colui che trova il senso segreto di queste parole, non assaggerà la morte”»¹².

Mentre alcuni dei 114 detti compaiono anche nel Nuovo Testamento, molti non ci sono. Per esempio: «7) Disse Gesù: “È nel giusto il leone che divora l'uomo; è il leone che diventa uomo. Sbaglia l'uomo che mangia il leone; è sempre il leone che diventa uomo”» e «56) Disse Gesù: “Colui che ha capito il mondo, ha scoperto un cadavere; ma se ha scoperto un cadavere, il mondo a che gli serve?”».

Come la maggior parte degli altri vangeli perduti, anche quello di Tommaso non invita i seguaci di Gesù a diffondere la loro fede nel mondo. Al contrario, il cristianesimo viene presentato come un insieme di «insegnamenti segreti» riservati a una piccola élite di iniziati, ed è questo il motivo per cui la maggior parte dei vangeli perduti sono indicati collettivamente come *gnostici*. Il termine «si riferisce alla “conoscenza rivelata” disponibile soltanto per coloro che hanno ricevuto un insegnamento segreto da un rivelatore celeste»¹³. Per usare le parole del vangelo di Tommaso: «“Beati i solitari e gli eletti” (49)» e «“Io rivelo i miei misteri a coloro che sono degni dei miei misteri” (62)».

La Pagels non è certo sola nell'ammirazione per il *Vangelo di Tommaso*. Il gruppo noto come Jesus Seminar lo considera una fonte più autentica delle parole di Gesù di quanto lo siano i quattro vangeli «ufficiali». Funk, presidente e fondatore del seminario, era portato a indicare Matteo, Marco, Luca, Giovanni e Tommaso come i «cinque vangeli». Argomentava: «Il Gesù dei vangeli è una costruzione teologica fantasiosa, in cui si intrecciano tracce di quell'enigmatico saggio di Nazareth, elementi che chiedono a gran voce il riconoscimento e la liberazione dalla ferma stretta di coloro la cui fede ha sopraffatto i ricordi. La ricerca dell'autentico Gesù è la ricerca del Gesù dimenticato»¹⁴. Secondo la descrizione presente nella maggior parte dei vangeli perduti, questo Gesù dimenticato era «non tanto una figura storica, quanto una realtà nella mente del credente»¹⁵. Il che è coerente con la posizione di Funk già sottolineata, secondo cui, anche ammesso che Gesù sia effettivamente esistito, era semplicemente un maestro di saggezza, un uomo mortale.

Due dei più pubblicizzati vangeli scoperti di recente non provengono dal nascondiglio trovato a Nag Hammadi. Come già osservato, *Il vangelo di Maria*

fu rinvenuto al Cairo nel 1896. Il presunto autore di questo vangelo non è la madre di Gesù, ma Maria Maddalena, la seguace di Gesù che si dice sia stata la prima a scoprirne la resurrezione. Le prime sei pagine, o giù di lì, sono andate perdute e quel che resta sono minuscoli frammenti e un manoscritto su papiro di circa otto pagine. Ignorato per quasi un secolo, recentemente *Il vangelo di Maria* è stato pubblicato più volte, accompagnato da una campagna mediatica che strombazzava la «nuova» scoperta.

La più nota di queste pubblicazioni è *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*, del 2003 (*Il vangelo di Maria di Magdala: Gesù e il primo apostolo donna*), di Karen King della Divinity School di Harvard. Anche se, nel suo libro, la traduzione del *Vangelo di Maria* occupa soltanto cinque pagine, la King riesce a dedicarne oltre duecento alle varie implicazioni e ai significati nascosti che scopre in quelle poche righe. Secondo la King, il testo rivela «un'interpretazione radicale degli insegnamenti di Gesù, come percorso verso una conoscenza spirituale interiore; respinge le sue sofferenze e la sua morte come cammino per la vita eterna; smaschera per quello che è l'erronea opinione secondo cui Maria di Magdala era una prostituta: una pagina di novellistica teologica; costituisce la più chiara e convincente argomentazione, presente in qualsiasi scritto cristiano delle origini, in favore della legittimità della leadership femminile [...] e ci chiede di ripensare le basi dell'autorità della Chiesa»¹⁶. La necessità di ripensare la questione della leadership femminile deriva dal fatto che questo vangelo sostiene che Maria era l'apostolo più importante, a cui Gesù confidò segreti che non rivelò agli altri. La King però non ne fa una questione di genere, il Vangelo di Maria non solo si discosta dalla posizione tradizionale della Chiesa, ma è in disaccordo anche con gli altri vangeli perduti. Si consideri questo detto del Vangelo di Tommaso: «114) “Simon Pietro disse loro: ‘Voglio che Maria si allontani da noi perché le donne non sono degne della Vita’”. Gesù allora disse: “Io invece la terrò con me, affinché io possa completarla in maschilità, per farla diventare Spirito Vivente. E similmente per voi maschi. Perché le donne che si completano in maschilità possono entrare nel Regno dei Cieli”»¹⁷.

Forse il più controverso degli insegnamenti contenuti nel *Vangelo di Maria*, un insegnamento che oltre al femminismo suscita un forte interesse presso molti studiosi moderni, è che di fatto non c'è posto per una cosa come il peccato: un'illusione generata negli esseri umani dalla loro erronea credenza che la realtà materiale esiste.

3) Allora Pietro gli disse: «Tu ci hai spiegato ogni argomento; adesso dicci un'altra cosa. Cos'è il peccato del mondo?». Il Salvatore rispose: «Non esiste una cosa come il peccato; piuttosto siete voi

stessi ciò che produce il peccato [...] Questo è il motivo per cui vi ammalate e morite: poiché [voi amate] ciò che vi inganna»¹⁸.

Il minuscolo manoscritto del Vangelo di Maria ispirò anche una trattazione, lunga un intero libro, da parte di Jean-Yves Leloup in *The Gospel of Mary Magdalene* (2002). Leloup se ne servì, in parte, per sostenere che, per motivi teologici, Gesù dovette avere sperimentato «la propria sessualità [altrimenti] la sessualità non sarebbe stata redenta. In caso contrario, non potrebbe essere il Salvatore nel senso pieno del termine [...] Il Vangelo di Maria [...] ci ricorda che [Gesù] fu capace di intimità con donne»¹⁹. Non a caso, che Gesù potesse aver avuto rapporti sessuali con Maria Maddalena, o persino averla sposata, è diventato un tema comune nelle nuove interpretazioni di Gesù.

Più di recente, un'immensa copertura stampa è stata dedicata a *The Gospel of Judas (Il Vangelo di Giuda)* pubblicato dal «National Geographic» nell'aprile del 2006. Nonostante il *battage* orchestrato dai media, questo vangelo non era stato scoperto da poco, in quanto fu trovato nel 1978 in una grotta, in Egitto. Circolò per anni tra i mercanti di antichità prima di essere acquistato dalla National Geographic Society per, si dice, un milione di dollari. Il manoscritto è costituito da tredici fogli di papiro, scritti sul fronte e sul retro in copto, e risale approssimativamente al IV secolo²⁰. Anche se sostiene di essere stato scritto da Giuda, in realtà il suo autore è molto più tardo: l'originale non fu stilato prima del II secolo. Quello che lo ha reso un evento mediatico di tale portata è l'affermazione secondo cui Giuda non fu colui che tradì Cristo, come sta scritto nel Nuovo Testamento, ma il più fidato degli apostoli, colui a cui Gesù avrebbe confidato molti «misteri del regno» ignoti agli altri. Certo, Giuda rivelò alle autorità dove potevano arrestare Gesù, ma lo fece soltanto perché Gesù gli disse di farlo, così da adempiere la sua missione ed essere crocifisso.

Alcuni studiosi si sono affrettati ad accettare questa versione, ritenendola corretta. La maggior parte ha invece evitato di affrontare l'argomento, limitandosi, per usare le parole di Bart D. Ehrman, a sottolineare come sia possibile che questo vangelo non ci fornisca «informazioni più affidabili su quanto accadde nella vita di Gesù, ma [...] ci dia informazioni più affidabili su quanto accadde nella vita dei suoi seguaci nei decenni successivi alla sua morte»²¹. Come c'era da aspettarsi, sia Elaine Pagels che Karen King si affrettarono a definire questo nuovo vangelo un importante contributo all'insieme delle «prove» che dimostrano come il cristianesimo delle origini fosse molto diverso e teologicamente più sofisticato della fede che divenne dominante²². Anzi, entrambe hanno poi scritto il libro *Reading Judas: The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity*, del 2007 (*Leggendo Giuda: Il*

vangelo di Giuda e le origini del cristianesimo).

Ecco una sintesi del loro libro: l'angusta, dottrinale fede che si rispecchia nel Nuovo Testamento non è in grado di rappresentare alcune importantissime tradizioni del pensiero cristiano delle origini. E probabilmente, proprio perché erano così aperti e non dogmatici, i vangeli che circolavano tra queste altre comunità cristiane furono diffamati e fatti sparire dalla Chiesa cattolica.

Non è così!

Come prima cosa, questi vangeli furono non tanto fatti sparire quanto scartati, come palesi falsificazioni e assurdità. Lamentare che Ireneo e altri citarono in modo volutamente scorretto questi vangeli «perduti», perché fosse più facile screditarli, poteva sembrare un'ipotesi ragionevole fino a quando gli originali restarono effettivamente «perduti»; da quando però sono stati ritrovati è apparso evidente che i Padri della Chiesa citarono i testi originali essenzialmente parola per parola, forse ritenendo che «fossero così contorti e grotteschi che gli eretici li si condannava meglio utilizzando le parole che uscivano direttamente dalle loro bocche»²³.

Ma anche così, molti moderni difensori dello gnosticismo continuano a fingere che i Padri della Chiesa abbiano grossolanamente travisato questi scritti. Per dirla con Marvin Meyer, le versioni offerte dagli antichi ecclesiastici «sono non obiettive e deformano palesemente molti aspetti dello gnosticismo»²⁴. Ed Elaine Pagels ha continuato a condannare Ireneo per aver definito gli autori di questi vangeli «eretici, vale a dire persone che scelgono cosa pensare. Ireneo non voleva che le persone scegliessero. Voleva che pensassero quello che il vescovo diceva loro di pensare»²⁵. Anche se evita l'argomento, presumibilmente la Pagels è disposta ad accettare la dottrina secondo cui Dio è l'epitome del male e la compiaciuta causa della sofferenza umana come una semplice scelta, non un'eresia: perché è questo il messaggio più fondamentale dei vangeli perduti!

Il che ci porta al travisamento più grande: presentarli come vangeli *cristiani*. Una lettura onesta dei principali vangeli gnostici rivela che, nonostante qualche tema cristiano, sono essenzialmente *scritture pagane* e che pertanto si tratta esattamente delle bizzarre eresie che gli antichi Padri della Chiesa dissero che erano!

È significativo come si scriva così tanto su questi testi da parte di studiosi moderni che, per qualche motivo, evitano di citare le dottrine al centro dei vangeli gnostici. Pur avendo scritto un intero libro per magnificare *Il vangelo segreto di Tommaso*, Elaine Pagels non riuscì a trovare lo spazio necessario per stampare i brevi 114 detti da cui è composto, cosa che avrebbe richiesto pochissime pagine. Ma anche se lo avesse fatto, il *Vangelo di Tommaso* è così

criptico che pochi lettori vi avrebbero individuato le premesse fondamentali dei vangeli gnostici, i temi alla base di testi come i vangeli di Tommaso, di Maria e di Giuda. Questi temi sono:

1. Il mondo, e tutto ciò che contiene, è totalmente corrotto perché è stato creato da una divinità minore, inferiore, altamente malvagia, rinnegata.
2. La creazione altro non fu se non il bizzarro giocattolo di questo satanico ribelle, una potenza spirituale depravata priva di qualsiasi virtù redentrice.
3. Questo «dio» malvagio è venerato dagli ebrei, che pertanto sono un popolo maledetto, e dai cristiani tradizionali, che sono caduti nella stessa trappola.
4. Gesù non è il figlio di questa malvagia creatura, ma è un maestro, o un saggio, o (talvolta) un essere spirituale che ha i poteri mistici necessari per scoprire questa spaventosa menzogna. I suoi insegnamenti possono liberare pochi illuminati.
5. Poiché il mondo materiale è totalmente corrotto, un ascetismo estremo, comprendente il celibato, è l'unica opzione.

Il modo migliore per avvicinarsi a questi temi fondamentali dello gnosticismo è consultare *Il libro segreto di Giovanni* (o *L'Apocrifo di Giovanni*). Nella misura in cui esiste un'opera contenente l'essenza dello gnosticismo, è proprio questa: Michel Tardieu l'ha definita «la Bibbia gnostica *par excellence*»²⁶. Fu trovata anch'essa in una giara di terracotta a Nag Hammadi e anch'essa fu condannata da Ireneo (che si ritiene disponesse di una versione leggermente diversa)²⁷. Il manoscritto identifica nell'apostolo Giovanni il proprio autore e riferisce di un'apparizione di Gesù, che lo avrebbe istruito circa «i misteri che sono nascosti nel silenzio»²⁸.

La rivelazione inizia con il mistero supremo, la natura di Dio, identificato come lo «spirito invisibile» così «superiore alla divinità» che «non si addice pensare a lui come divino». Quando Dio pensò alla sua stessa perfezione, questa risultò nell'esistenza di un'entità indipendente, nota come *Primo Pensiero* o *Barbelo*. Barbelo è anche la «Madre» e pertanto la consorte di Dio il «Padre», e questo risultò in un Figlio auto-generato. Questa trinità produsse un'intera schiera di entità divine, note come «eoni». Per una qualche infinità di tempo tutto andò bene, «la scena descritta in questo divino reame è di completo ordine, pace e rispetto»²⁹. Ma non durò. Una delle entità divine divenne malvagia: quella denominata Sofia. Senza chiedere il permesso a Dio, Sofia mise in atto la propria immaginazione creativa, generando un figlio. Era un grottesco mostro, «a forma di serpente, con il volto di un leone, e con gli occhi che brillavano

come lampi». Per nascondere la propria follia, Sofia «lo circondò con una nube luminosa. E pose un trono in mezzo alla nuvola, di modo che nessun essere potesse vederlo tranne lo spirito santo [...] e lo chiamò Ialtabaōth».

Ed ecco che le cose si fanno interessanti. Ialtabaōth non *sembra* soltanto un mostro, è un mostro. «Totalmente caparbio, sottrae potere spirituale a sua madre e scappa e si accinge a creare un mondo che possa controllare a piacimento»³⁰. Egli non è che il Dio della *Genesi*, che crea «una banda di angelici scagnozzi, governatori (“arconti”) che devono aiutarlo a controllare il regno delle tenebre, e si dedica a organizzare il proprio regno secondo il classico stile di un tirannucolo», come correttamente sintetizza Michael Williams³¹. Dopo aver creato la Terra e averla popolata, Ialtabaōth iniziò ad affermare: «Da parte mia sono un dio geloso. E non c'è altro dio all'infuori di me».

Poi il libro riporta una versione riveduta di tutta la saga di Adamo ed Eva e del Giardino dell'Eden. Dopo aver cacciato Adamo ed Eva dall'Eden, Ialtabaōth instillò il desiderio di rapporti sessuali negli esseri umani, quindi sedusse Eva per generare Caino e Abele, il primo con il viso di un orso e il secondo di un gatto. Infine Adamo generò Seth che, a differenza di Caino e Abele, aveva lo spirito di Dio. Seth e i suoi discendenti furono considerati un affronto da Ialtabaōth e dai suoi scagnozzi: e per questo cercò di ucciderli tutti scatenando il diluvio. Essendo stato beffato da Noè, Ialtabaōth mandò allora angeli malvagi, travestiti da uomini, che presero donne come proprie spose e generarono un'umanità contaminata.

A questo punto il libro segreto offre un «poema della liberazione», in cui Gesù spiega di essere venuto per liberare l'umanità dalle catene di Ialtabaōth. Tuttavia Gesù non conclude le sue rivelazioni incoraggiando Giovanni ad andare a convertire il mondo. Niente affatto: «Da parte mia, ti ho detto tutte le cose, affinché tu possa trascriverle e trasmetterle segretamente a coloro che sono come te in spirito».

Dunque il messaggio essenziale del *Libro segreto di Giovanni*, e della maggior parte degli altri testi gnostici andati perduti, è che la Terra si trova alla mercé di un dio malvagio. Secondo molti scritti gnostici, il dio malvagio è il dio degli ebrei, e il suo Popolo Eletto fu scelto per un buon motivo: venerare e fare proseliti per conto di questa malvagia creatura. Non a caso, la maggior parte dei vangeli perduti rivelano un considerevole antisemitismo. «Descrivono il Dio del Vecchio Testamento come un dio vanitoso, ignorante, invidioso e geloso; un Creatore maligno, che usa tutti i mezzi a sua disposizione per impedire all'umanità di raggiungere la vera perfezione»³².

In *La testimonianza della verità*, un altro dei manoscritti rinvenuti a Nag

Hammadi, una sezione inizia con il racconto della storia di Adamo ed Eva, che mangiano il frutto dell'albero della conoscenza, come racconta la *Genesi*. Arrivati al punto in cui scopre che Adamo ed Eva hanno mangiato il frutto, Dio disse:

«Ecco, Adamo è diventato come uno di noi, che conosce il bene e il male». Poi disse: «Cacciamolo dal paradiso, altrimenti mangerà dell'albero della vita e vivrà per sempre». Ma che razza di Dio è costui? Prima malignamente vietò ad Adamo di mangiare il frutto dell'albero della conoscenza. E poi disse: «Adamo, dove sei?». [Questo] dio non ha preveggenza (altrimenti) non lo avrebbe saputo fin dall'inizio? (E) poi disse: «Cacciamolo da questo posto, altrimenti mangerà dell'albero della vita e vivrà per sempre». Di certo si è dimostrato un essere malevolo e invidioso.

A questo punto *La testimonianza* sposta la propria attenzione dal Dio del Vecchio Testamento a coloro che lo adorano:

Perché grande è la cecità di coloro che leggono, e non lo conoscono [per quello che è]. Ed egli disse: «Io sono un Dio geloso; farò ricadere le colpe dei padri sui figli fino alla terza e quarta generazione». Ed egli disse, «Indurirò i loro cuori e accecherò le loro menti, affinché non conoscano e non capiscano le cose che sono dette». Ma queste cose egli le disse a coloro che credono in lui (e) lo servono!

Questi passi non sono un'eccezione. Molti testi gnostici sono zeppi di ostilità nei confronti del Dio degli ebrei.

Il cristianesimo può essere piuttosto ambivalente sulla sessualità, ma essendo favorevole alla natalità, il sesso coniugale vi è valorizzato. Non solo nella *Prima Lettera ai Corinzi* (7, 8) Paolo ammette che «è meglio sposarsi che ardere», ma consiglia alle coppie sposate di non praticare la castità, bensì di adempiere reciprocamente ai «doveri coniugali». Rispetto a molti testi gnostici, Paolo sembra una sorta di libertino³³. La maggior parte dei vangeli perduti ammonisce che il rapporto sessuale deve essere assolutamente evitato, poiché fornisce agli angeli malvagi (arconti) i mezzi per continuare a sviare e tormentare gli umani in quanto il sesso è un atto di totale contaminazione. In *La sofia [o Sapienza] di Gesù Cristo*, trovato a Nag Hammadi, dopo la Resurrezione il Salvatore apparve ai «suoi dodici discepoli e alle sette donne [che] continuavano a essere suoi seguaci» e tra le altre cose disse loro che potevano essere liberati dalla morsa dell'oblio riguardante la sapienza se non si fossero lasciati andare «all'impuro strofinamento» del rapporto sessuale³⁴. *La parafrasi di Sem* condanna il rapporto sessuale come «immondo strofinamento». *Il vangelo di Filippo*, altro testo rinvenuto a Nag Hammadi, va dritto al dunque: «In paradiso crescono due alberi. Uno genera animali, l'altro genera uomini. Adamo mangiò dell'albero che genera animali. Divenne un animale e generò animali». Molti vangeli gnostici

sostengono il celibato totale e considerano particolarmente virtuoso non mettere al mondo bambini. Come dice il *Vangelo di Tommaso*, «79) beato il ventre che non ha concepito e i seni che non hanno allattato».

L'insistenza dei testi gnostici su questo tema può essere stato un fattore importante nella loro mancata capacità di attrarre seguaci. Pur attribuendo una speciale santità a coloro che praticavano il celibato, la Chiesa tradizionale accoglieva appieno quanti vivevano una felice vita coniugale. Nock lo espone bene: «Certamente il cristianesimo ebbe successo presso coloro ai cui occhi la sessualità era impura; diede soddisfazione ai molti che erano affascinati dall'ascetismo, ma repressero quegli elementi al proprio interno che enfatizzavano in modo eccessivo quel punto di vista e non negò mai la compatibilità della vita normale con il praticare appieno la religione»³⁵.

Se le strane dottrine, enunciate nei vangeli gnostici, non fossero sufficienti a giustificare l'opinione dei primi Padri della Chiesa, secondo cui questi testi non potevano far parte della Bibbia, ci sono altri importanti motivi per non accettarli. Innanzi tutto si tratta di falsi. Non nel senso che sono stati confezionati di recente, ma in quello che non furono scritti quando affermano di esserlo stati o da coloro a cui sono attribuiti. Non c'è motivo di ammettere che Gesù ebbe un fratello gemello, eppure è quello che Didimo Giuda Tommaso, presunto autore del *Vangelo segreto di Tommaso*, sostiene di essere. Anzi, poiché si ritiene che questo vangelo sia stato scritto non prima della metà del II secolo, è ovvio che, se questo gemello ci fosse stato davvero, sarebbe stato nella tomba da un pezzo prima di aver preso in mano il calamo. Lo stesso va detto dei vangeli attribuiti a Maria Maddalena, Giovanni, Giuda, Pilato e via dicendo. La paternità è una menzogna, così come lo è la pretesa che siano racconti di testimoni oculari vissuti al tempo del Nuovo Testamento.

Per giunta, i vangeli perduti sono totalmente diversi da quelli inclusi nel Nuovo Testamento, o dai libri che costituiscono il Vecchio Testamento, in quanto sono privi di un contesto storico e si collocano in uno scenario ultraterreno. La Bibbia abbonda di dettagli storici e geografici, quasi tutto avviene su questa Terra e coinvolge persone che probabilmente esistettero. Al contrario, il tipico testo gnostico, come *Il libro segreto di Giovanni*, ha origine nelle visioni e nelle rivelazioni mistiche dell'autore, visioni e rivelazioni che si collocano in un'altra realtà e non hanno quasi alcun contenuto storico o geografico. Come spiegava PHEME PERKINS, «gli gnostici rifiutano dei e tradizioni religiose che in qualche modo siano legati a questo cosmo! Pertanto, spesso la mitologia gnostica sembra priva di legami con lo spazio o il tempo»³⁶. In questo modo la mitologia gnostica è molto più simile alla mitologia pagana che al Nuovo Testamento, poiché gli

«eventi» avvengono così spesso in uno scenario immateriale, ultraterreno e «incantato». Il che non sorprende quando si ammette che questi autori cercavano di assimilare il cristianesimo nel paganesimo.

I vangeli perduti furono legati non tanto a movimenti cristiani alternativi, quanto alle scuole gnostiche, modellate sulle scuole filosofiche classiche, come l'Accademia di Atene. Un esempio eccellente è la scuola fondata da Valentino ad Alessandria agli inizi del II secolo. Anche se Valentino fu membro della Chiesa ufficiale fino a quando, verso il 140, ne fu espulso per eresia, la sua scuola non si proponeva di istruire intellettuali o leader cristiani. Le «verità» che interessavano a Valentino e ai suoi studenti erano intuitive, più che ragionate, partendo dalle ipotesi di base del cristianesimo. Per di più non dovevano essere condivise con il grande pubblico, ma soltanto trasmesse come dottrine segrete a una piccola élite³⁷. Quanto ai loro sforzi di adattare il cristianesimo al paganesimo, i Valentiniani trassero le loro ipotesi di partenza direttamente da Platone, che postulava l'esistenza di un essere divino minore, che chiamava Demiurgo. Platone sosteneva che fosse stato il Demiurgo, e non dio, ad aver creato il mondo. Inoltre Platone vedeva il Demiurgo come un essere dotato di poteri limitati, che poteva soltanto costruire il mondo da elementi già disponibili e secondo un insieme di idee preesistenti. Nelle mani di visionari gnostici come Valentino, il Demiurgo divenne Ialtabaōth.

I vangeli perduti furono esclusi dalla Bibbia non perché i primi Padri della Chiesa erano spregevoli dogmatici, ma perché furono perfettamente consapevoli del fatto che le scritture gnostiche non erano cristiane³⁸. E le autorità romane erano d'accordo! Come osservava Kurt Rudolph, le «sette gnostiche» godettero di «completa immunità» dalle persecuzioni romane ai danni dei cristiani³⁹. Fu così perché gli gnostici erano del tutto disponibili a celebrare i sacrifici dovuti agli dei di Roma. Secondo Eusebio, Basilide, un maestro gnostico particolarmente importante, «insegnava che non c'era alcun male nel mangiare le cose offerte agli idoli, o nel negare a cuor leggero la fede in epoche di persecuzioni»⁴⁰.

Sfortunatamente, pur essendo ovvio che sono di origine pagana, i vangeli gnostici continuano a trovare ampio spazio nei media. Nell'aprile del 2012 la già citata Karen King ebbe una copertura mediatica internazionale quando, tramite un comunicato stampa di Harvard, rivelò di aver ottenuto un minuscolo frammento di papiro con su scritto: «Gesù disse loro, mia moglie». Ecco dunque la prova certa che Gesù era sposato! Questa affermazione avrebbe dovuto essere liquidata su due piedi dal momento che, come sottolineato precedentemente, nei testi gnostici sono presenti molte affermazioni oltraggiose, e non c'è motivo di

ritenere che chiunque abbia scritto quel papiro potesse vantare una qualche fonte affidabile. Eppure, per la stampa e per molti entusiasti ammiratori degli gnostici, non c'era di preoccuparsi. Presumibilmente, dato che stava scritto su un vecchio pezzo di papiro, non poteva che essere vero. Si scoprì poi che non si trattava neppure di un antico testo gnostico: la King era stata ingannata da una moderna falsificazione. Il 4 maggio 2014, il «Wall Street Journal» titolava: «Come si è sgonfiata la bufala della moglie di Gesù».

Conclusione

Indubbiamente spunteranno fuori altri manoscritti, alcuni saranno persino autentici, e la stampa continuerà a salutarli come una scoperta importante che capovolge la dottrina tradizionale della Chiesa. È chiaro che molti vangeli gnostici, come il *Vangelo di Giuda*, causerebbero importanti revisioni teologiche se fossero accettati come parte del Nuovo Testamento. Ma non accadrà mai, perché avranno il marchio squalificante delle loro origini gnostiche, che è il motivo per cui, quasi duemila anni fa, Ireneo liquidò il *Vangelo di Giuda* e scritti analoghi come narrativa. Scriveva: «Dichiarano che Giuda il traditore era perfettamente a conoscenza di queste cose e che lui soltanto, conoscendo la verità come nessun altro, attuò il mistero del tradimento; grazie a lui tutte le cose in cielo e in Terra furono così gettate nella confusione. Inventano una storia fantastica di questo tipo, che chiamano il *Vangelo di Giuda*»⁴¹.

Oggi la moderna controparte dei vangeli gnostici è la fiction, che vorrebbe essere considerata realtà dissimulata, come per esempio *Il codice da Vinci*: un duro atto di accusa contro una cospirazione della Chiesa cattolica romana per nascondere la verità su Gesù.

APPROFONDIMENTO

Alcuni storici di primo piano sulle cui opere si basa questo capitolo. I lavori di ciascuno sono in bibliografia.

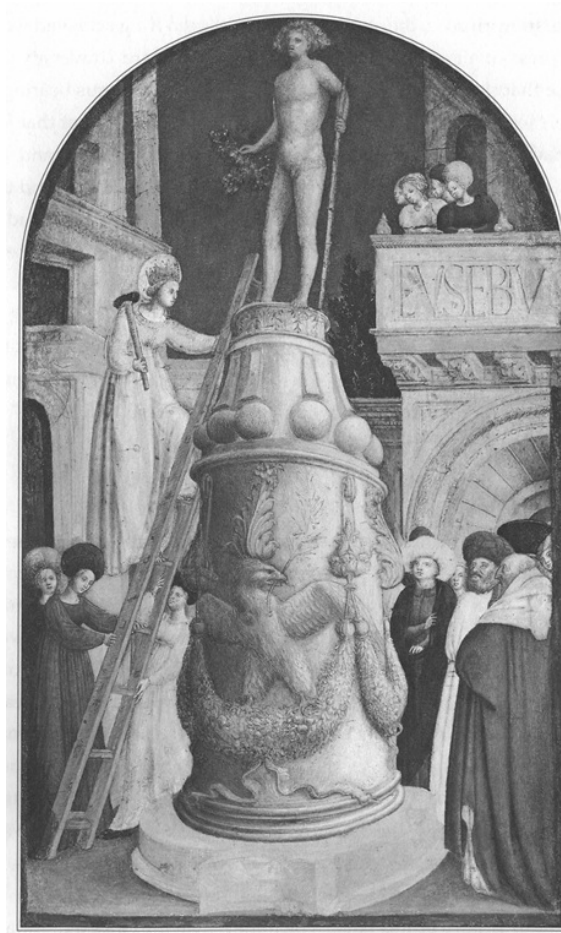
Philip Jenkins è un illustre professore di storia e co-direttore del Program on Historical Studies of Religion, presso l'Institute for Studies of Religion della Baylor University. Nato nel Galles, ha studiato a Cambridge dove ha meritato un raro Double First Honours e successivamente ha conseguito il dottorato. Prima di approdare a Baylor, per molti anni è stato professore di studi umanistici presso la Pennsylvania State University. Autore di oltre venti libri, il suo *Hidden Gospels: How the Search for Jesus lost its Way* (2001) è un classico.

Bentley Layton è professore di studi religiosi e di lingue del Vicino Oriente presso la Yale University. Ha conseguito il dottorato a Harvard ed è noto per gli studi sullo gnosticismo, nonché per le sue autorevoli traduzioni dei vangeli gnostici. La sua grammatica copta è il testo di riferimento.

PHEME PERKINS è docente di teologia presso il Boston College. È nata a Louisville, Kentucky, e ha conseguito il dottorato a Harvard nel 1971. È molto stimata per i suoi pregevoli libri, in particolare *Gnosticism and the New Testament* (1933), e per il suo incarico di condirettore di *The New Oxford Annotated Bible* (terza edizione).

Michael Williams è professore di religione comparata presso l'Università di Washington. Nato in Texas,

ha conseguito il dottorato a Harvard. Il suo libro *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category* (1996) ha fatto scalpore. Ho avuto il privilegio di essere suo collega per molti anni a Washington.



Il mito dell'oppressione dei pagani. Questo dipinto mostra i primi cristiani nell'atto di distruggere templi pagani. Per molto tempo si è creduto che, una volta al potere, in quanto membri della religione ufficiale di Roma i cristiani abbiano perseguitato i pagani e si siano affrettati a distruggerne i templi. (*Giovanni d'Alemagna, sant'Apollonia distrugge un idolo pagano, 1442-1445 ca.*).

¹ Li condannano anche gruppi protestanti evangelici.

² Meyer, 2005, p. 2.

³ Jenkins, 2001, p. 41.

⁴ Meyer, 2005, p. 1.

⁵ Considerazioni espresse in un speciale televisivo e citate in Jenkins, 2001, p. 5.

⁶ Pagels, 1979, p. 150.

⁷ Ruether, 1998, p. 51.

⁸ Citato in Allen, 1996, p. 67.

⁹ Citato in Jenkins, 2001, p. 167.

- ¹⁰ Baigent et al., 1983.
- ¹¹ Ehrman, 2003, 2006; King, 2003a, 2003b; Leloup, 2002; Meyer, 2005, Pagels, 1979, 2005.
- ¹² Nell'edizione originale, traduzione di Layton, 1987.
- ¹³ Perkins, 1990, p. 371.
- ¹⁴ Funk et al., 1993, p. 4.
- ¹⁵ Jenkins, 2001, p. 103.
- ¹⁶ King, 2003b, pp. 3-4.
- ¹⁷ Layton, 1987.
- ¹⁸ King, 2003b, pp. 3-6, pp. 13-14.
- ¹⁹ Leloup, 2002, pp. 11-12.
- ²⁰ Ehrman, 2006, p. 82.
- ²¹ Ivi, p. 173.
- ²² Entrambe sono citate nell'edizione del «New York Times» del 6 aprile 2006, dedicata alla storia del *Vangelo di Giuda*.
- ²³ Jenkins, 2001, p. 29.
- ²⁴ Meyer, 2005, p. 2
- ²⁵ Citato in Jenkins, 2001, p. 110.
- ²⁶ Citato in Williams, 1996, p. 8.
- ²⁷ Layton, 1987, p. 24.
- ²⁸ Questa e le altre citazioni in corsivo sono tratte dal vangelo stesso.
- ²⁹ Williams, 1996, p. 10.
- ³⁰ Ivi, p. 11.
- ³¹ Ivi.
- ³² Perkins, 1980, p. 16.
- ³³ Significativamente, nel magnificare la grande apertura mentale degli gnostici, Elaine Pagels e Karen King (2007) evitano di affrontare il tema del sesso. Anzi, nel libro scritto dalla Pagels nel 1979 sui vangeli gnostici, i brevi accenni al sesso sono limitati al cristianesimo tradizionale.
- ³⁴ Nell'originale americano la traduzione è di Douglas M. Parrott.
- ³⁵ Nock, 1933, p. 252.
- ³⁶ Perkins, 1980, p. 10.
- ³⁷ Layton, 1987, pp. 273-74
- ³⁸ Ho esposto molti dati circa il legame tra gnostici e pagani in Stark, 2006.
- ³⁹ Rudolph, 1987, p. 367.
- ⁴⁰ In Wright, 2006, p. 98.
- ⁴¹ Ireneo, *Contra aereses* 1:31.1.

Terzo capitolo

La persecuzione di tolleranti pagani

Quando, nel 312, Costantino divenne imperatore, i cristiani erano circa nove milioni, grosso modo il 15% della popolazione dell'impero¹. Quando morì, nel 337, erano più di un terzo e poco dopo divennero la maggioranza². Come fu possibile un aumento così eccezionale? Per secoli molti cristiani hanno spiegato questo notevole successo attribuendolo a un miracolo. Tuttavia, al tempo del cosiddetto Illuminismo era necessaria una spiegazione puramente terrena e trovarne una fu facile. Come spiegava Edward Gibbon, e come fu poi fatto proprio da generazioni di studiosi altrettanto anticattolici, la vittoria cristiana venne causata da «zelo intollerante»³, aiutato e incoraggiato da Costantino, che fu complice della brutale persecuzione del paganesimo da parte della Chiesa.

I pagani non furono in grado di sopravvivere a questo massacro compiuto da cristiani militanti perché, per usare una frase di Gibbon frequentemente citata, erano imbevuti del «mite spirito dell'antichità»⁴. Inoltre, caso mai qualcuno dovesse avanzare qualche obiezione citando le persecuzioni subite dai cristiani, Voltaire confidò che le persecuzioni dei cristiani non erano mai state un granché⁵ e Gibbon si dichiarò d'accordo, accusando gli «autori cristiani del IV e V secolo» di aver esagerato la portata delle persecuzioni perché «attribuivano ai magistrati di Roma lo stesso grado di implacabile e inflessibile zelo che colmava i loro petti» contro gli eretici. In verità, continuava Gibbon, i magistrati romani «si comportavano come uomini dai modi garbati [e] rispettavano le regole della giustizia»⁶.

Per svariati secoli, questa è stata l'opinione prevalente degli accademici. Anzi, semmai la nostalgia per il paganesimo è diventata sempre più forte. Si prenda per esempio Jonathan Kirsch, presenza regolare alla National Public Radio. Dopo aver iniziato il suo libro del 2004, *God Against Gods (Dio contro dei)* con un breve catalogo degli odiosi episodi di intolleranza religiosa, Kirsch ha proseguito rimpiangendo che l'imperatore Giuliano non sia riuscito ad annullare l'incoraggiamento, dato da Costantino al cristianesimo, e a riportare

l'impero al paganesimo: «È allettante considerare quanto [Giuliano] sia arrivato vicino a riportare lo spirito di rispetto e tolleranza nel governo romano e dunque nelle radici della civiltà occidentale, e persino ancor più allettante considerare quanto diverso il nostro ottenebrato mondo avrebbe potuto⁷ essere qualora ci fosse riuscito». Analogamente, nel suo studio sull'ellenismo, cui fu assegnato un premio, Glenn Bowersock scrisse che «per definizione il politeismo è tollerante e accomodante»⁸.

Persino molte generazioni di autori cristiani, risalendo fino a Eusebio (275-339), sostennero con orgoglio che, una volta forte dell'autorità statale, la Chiesa aveva rapidamente abbattuto tutti i templi pagani e schiacciato ogni opposizione. Questi autori erano motivati da uno spirito di trionfalismo ad affermare come fosse inevitabile che la Chiesa divenne rapidamente potente. Pertanto, nessuno trovò da obiettare alla conclusione di Gibbon, secondo cui la cristianizzazione di Roma fu dovuta «all'irresistibile potere degli imperatori romani»⁹ unitamente alla natura repressiva della Chiesa cattolica romana. Come sintetizzò l'illustre storico Peter Brown, «da Gibbon e Burckhardt fino ai giorni nostri, si è ipotizzato che, non appena dovette affrontare la risoluta intolleranza del cristianesimo, la fine del paganesimo fosse inevitabile; e che nella sua eliminazione l'intervento degli imperatori cristiani fu decisivo»¹⁰.

Ma non è vero!

Come sostiene Peter Brown, grandi e attive comunità pagane «per molte generazioni continuarono a godere di un'esistenza relativamente tranquilla». Quello che accadde effettivamente è che «scivolarono via dalla storia»¹¹.

Durante la scorsa generazione, molti illustri storici¹² non solo hanno ribadito la realtà delle persecuzioni pagane contro i cristiani, ma hanno anche ampiamente rettificato e minimizzato le affermazioni relative alla coercizione cristiana nei confronti di pagani. A questo si è sommato un rinnovato interesse per gli aspetti politici della dominazione di Costantino, soprattutto nei notevoli studi di H. A. Drake. Di conseguenza, noi ora sappiamo che durante il regno di Costantino prevalse un periodo di relativa tolleranza e tranquillità tra cristiani e pagani. Naturalmente, in quel periodo i cristiani stavano crescendo in fretta, ma senza nessun sostanziale ricorso a metodi coercitivi. Prendiamo Giuliano l'Apostata. Un'analisi dei suoi «sforzi» anticristiani rivela quanto si fossero riaccesi i timori cristiani di una ripresa delle persecuzioni e di conseguenza si fossero rafforzati gli elementi più militanti nella Chiesa delle origini. Ma persino così, da parte di questa fazione gli sforzi post-Giuliano di regolare «vecchi conti» con i pagani portarono semplicemente a sporadici tentativi di coercizione e rappresaglia, molto meno estesi, molto meno pesanti e per nulla così efficaci

come si era pensato. E la coercizione dei pagani non era assolutamente spalleggiata dallo Stato. Si consideri questo articolo del Codice di Giustiniano (529-534): «Ordiniamo in modo particolare a coloro che sono veri cristiani, o a coloro che sono detti tali, che non dovrebbero abusare dell'autorità della religione e osare mettere violentemente le mani su ebrei e pagani, che vivono in pace e non fanno nulla di turbolento o di contrario alla legge»¹³. Il che lascia intendere che ci fossero stati attacchi da parte di cristiani contro pagani; tuttavia il documento rivela anche come in quella stessa epoca plebaglie pagane di tanto in tanto avessero attaccato dei cristiani. Molto più sorprendente è come siano stati pochi gli attacchi dell'una e dell'altra parte¹⁴.

Di conseguenza, e nonostante l'opinione storica prevalente, per altro iniziata dagli autori cristiani, il paganesimo non scomparve tanto rapidamente. Anzi, scivolò via molto lentamente. L'Accademia di Atene non chiuse fino al 529 e «persino nella cristianissima Edessa [...] organizzate comunità di pagani sacrificavano ancora a Zeus-Hadad nell'ultimo quarto del VI secolo»¹⁵. Quando, nel 639, le prime forze musulmane minacciarono Carrae (Harran), in città il numero dei pagani superava a tal punto quello dei cristiani che tutti i membri della delegazione inviata a negoziare con gli arabi erano pagani¹⁶. Per giunta, per un tempo considerevole, in molte parti dell'impero, comprese alcune città importanti, le posizioni e le pratiche religiose prevalenti erano costituite da un significativo amalgama di paganesimo e cristianesimo. Infine, in Europa il paganesimo non morì mai del tutto; fu assimilato dal cristianesimo. Per esempio, molte feste pagane continuarono a essere celebrate e molti dei continuarono a esistere sotto tenuissime coperture cristiane. Anche se fece di tutto per eliminare le varie eresie cristiane, come per esempio i catari, sostanzialmente la Chiesa medievale ignorò il perdurare del paganesimo.

Ma se, di fatto, ci fu poca coercizione, perché così tante persone si convertirono al cristianesimo e lo fecero così in fretta? Ho ampiamente trattato questo fenomeno in *The Rise of Christianity*, del 2001 (*La nascita del cristianesimo*) e anche nel mio successivo e più esteso lavoro, *The Triumph of Christianity (Il trionfo del cristianesimo)*, del 2011. In generale i fattori coinvolti furono due: uno sociale e uno dottrinale. Socialmente il cristianesimo dava vita a un'intensa vita comunitaria: le persone appartenevano a una congregazione cristiana, mentre i templi pagani si limitavano a frequentarli. Elevati livelli di impegno e di rapporti sociali non solo erano direttamente remunerativi, ma in più consentivano ai gruppi cristiani di fornire essenziali «servizi sociali». Dottrinalmente, a differenza degli dei pagani, limitati, inaffidabili e spesso immorali, il cristianesimo offriva un'immagine di un Dio morale, partecipe,

affidabile e onnipotente. Il cristianesimo offriva pure un metodo chiaro per il perdono dei peccati e la prospettiva di un'allettante vita eterna.

Bisogna anche riconoscere che, una volta iniziata un'ondata di conversioni a una nuova fede – come era accaduto molto prima di Costantino – per molti la conversione consistette semplicemente nell'allineare la propria vita religiosa a quella di familiari, amici e vicini che l'hanno già abbracciata, creando così un'autosostentata rete di crescita. Infine, per molte persone altolocate e ambiziose, abbandonare il paganesimo divenne una questione di opportunismo: molti si professavano cristiani o non esibivano il proprio paganesimo per ottenere vantaggi sociali e politici.

Costantino riconsiderato

Costantino non fu responsabile del trionfo del cristianesimo. Quando salì sul trono, la crescita del cristianesimo aveva già assunto le proporzioni di un'ondata di marea con andamento esponenziale¹⁷. Semmai, il cristianesimo ebbe un ruolo importante nel trionfo di Costantino, fornendogli un solido e ben organizzato sostegno urbano. E anche se per molto tempo gli storici hanno scritto di aspre rimostranze da parte dei pagani contro l'appoggio dato da Costantino al cristianesimo, gli studiosi moderni più preparati concordano sul fatto che di queste proteste non c'è alcuna prova¹⁸ e suggeriscono che persino i pagani più direttamente coinvolti considerassero i favori, concessi da Costantino alla Chiesa, «un male tollerabile»¹⁹. E potevano ben farlo, dato che Costantino non mise fuori legge il paganesimo né giustificò le persecuzioni contro i non-cristiani. In effetti, anche se finanziò e diede una posizione ufficiale alla Chiesa cristiana, continuò a elargire finanziamenti ai templi pagani²⁰. Quanto alle accuse di aver incoraggiato la plebaglia cristiana a distruggere i templi pagani, possiamo farle risalire a quanto sosteneva Eusebio, uno dei primi storici cristiani, che di questo incoraggiamento si servì per dimostrare che «l'intero, marcio edificio del paganesimo» crollò rapidamente come parte del disegno divino; «è molto probabile che Eusebio abbia riferito tutto quello che sapeva della distruzione di templi», tuttavia poté fornire solo quattro esempi²¹ e di essi solo uno sembra pertinente. Gli altri tre riguardano templi di Afrodite in cui avveniva la prostituzione rituale.

Fatto ancor più significativo persino dell'aver tollerato i templi pagani, Costantino continuò a nominare pagani a ricoprire cariche estremamente importanti, comprese quelle di console e prefetto. Se si dà uno sguardo alla [tabella 3.1](#), si vede come il 56% degli uomini nominati da Costantino fossero cristiani, il 18 pagani, mentre la religione del 26% è sconosciuta. Probabilmente

è ragionevole supporre che la maggior parte, se non tutti, di coloro di cui non conosce la religione fossero, di fatto, pagani.

TABELLA 3.1

Appartenenza religiosa degli uomini nominati consoli e prefetti, 317-455 d.C.

REGNO	CRISTIANI	PAGANI	SCONOSCIUTA	NUMERO
Costantino (317-37) *	56%	18%	26%	55
Costantino e Costanzo (337-50)	26%	46%	28%	43
Costanzo II (351-61) *	63%	22%	15%	27
Giuliano (361-63) **	18%	82%	0%	17
Valentiniano (364-75)	31%	38%	31%	32
Valente (364-78) **	39%	25%	36%	36
Graziano (375-83) **	50%	11%	39%	44
Valentiniano II (383-92) **	32%	32%	36%	19
Teodosio (379-95)	27%	19%	54%	83
Arcadio e Onorio (395-423) **	34%	12%	54%	161
Teodosio II e Valentiniano III (408-55) **	48%	4%	48%	157

*Calcolati in base a Barnes, 1995

**Calcolati da Raban von Haeling, in Barnes, 1995

Inoltre, alla sua corte²² i filosofi pagani ebbero un ruolo di primo piano e sulle sue monete compaiono raffigurazioni del dio Sole. Anzi, «gli attacchi retorici più feroci Costantino li rivolse» non contro pagani, ma contro eretici cristiani: valentiniani, marcioniti e scuole «gnostiche»²³. In parte proprio per questi motivi, dai tempi di Gibbon in poi, gli storici più importanti hanno definito la conversione di Costantino una mossa politica priva di sincerità. Tuttavia, gli storici più recenti²⁴ sono ora dell'opinione che la conversione sia stata sincera e citano la permanenza di elementi pagani nel suo regno come esempi del suo impegno per mantenere l'armonia religiosa.

Sorprendentemente, Gibbon e tutti gli storici successivi, che bollarono come non-sincera la conversione di Costantino, hanno sostenuto che fu estremamente sincero nella brutale soppressione del paganesimo, sebbene con tutta evidenza farlo non fosse nel suo interesse politico. Quegli storici non hanno offerto un motivo credibile per questa notevole contraddizione, ignorando il fatto che, non solo Costantino evitò di sopprimere il paganesimo, ma ripetutamente si esprime e diede disposizioni contro tutti i tentativi in tal senso. Di importanza cruciale sono due editti da lui emanati subito dopo aver sconfitto Licinio, editti che miravano a riunire l'impero. Entrambi insistevano su un pacifico pluralismo.

L'Editto ai palestinesi è notevole per il pluralismo del linguaggio. Nell'Editto, Costantino fa ripetutamente riferimento a Dio, ma non nomina mai Cristo, usando «frasi comuni per cristiani e pagani, [il che] è coerente con la ricerca di un denominatore comune, che fu la caratteristica della sua politica religiosa»²⁵. Ma è l'Editto per le province orientali a esprimere appieno l'impegno di Costantino per la conciliazione e il suo rifiuto delle forme coercitive di conversione. Inizia con una preghiera; invocando «Dio onnipotente» in nome del «bene comune del mondo e di tutta l'umanità, desidero ardentemente che siate in pace e restiate liberi dai conflitti». Quindi prosegue: «Lasciate che coloro che si compiacciono dell'errore e coloro che credono condividano i vantaggi della pace e della tranquillità [...]. Lasciate che non ci si disturbi vicendevolmente, che ogni uomo si attenga a quello che desidera la sua anima, che ne benefici appieno». E continua: «Quello che ciascun uomo ha abbracciato come propria fede, non se ne serva per fare del male a un altro [...]. Perché una cosa è impegnarsi volontariamente nella ricerca dell'immortalità, un'altra imporla con punizione». Infine condanna «la violenta opposizione all'errore perverso [...] smodatamente radicato in alcune anime, a detrimento della nostra comune salvezza»²⁶.

Sia nelle parole che nei fatti, Costantino difese il pluralismo religioso, persino rendendo esplicita la propria adesione al cristianesimo. E dunque, durante il suo regno, «l'amicizia tra vescovi cristiani e pagani eminenti» era ben nota e molti erano gli esempi del pacifico mescolarsi di pensiero pagano e cristiano, che può [...] essere considerato come una prova del successo della politica di Costantino», fatta di consenso e pluralismo²⁷. Questa politica fu continuata dai suoi successori con «il rifiuto, per quasi cinquant'anni, di intervenire se non in modo simbolico contro le pratiche pagane»²⁸. Ed emerse anche una cultura pubblica che mescolava elementi cristiani e pagani in modi che sembrano notevoli, visti i tradizionali resoconti di un'implacabile repressione. Un esempio, divenuto famoso recentemente, è un calendario preparato nel 354 per un romano di classe elevata²⁹.

Il calendario fu realizzato da un importante pittore che in seguito avrebbe lavorato per papa Damaso ed è probabile che di calendari di questo tipo ne circolassero molti. Come tutti i calendari cattolici, da allora in poi, questo calendario segnava tutte le festività della Chiesa e commemorava le date della sepoltura di importanti papi. Comprende però anche sezioni illustrate, costituite da «raffigurazioni di quei riti del culto romano pubblico associati a ciascun mese». Un attento esame del calendario conferma che gli elementi cristiani e pagani non sono discordanti, ma, come osserva Peter Brown,

«formano un tutto coerente; si avvicinano reciprocamente»³⁰. In effetti, una sorta di cristo-paganesimo era comune ben oltre gli inizi del V secolo, e probabilmente ancora dopo. Negli anni attorno al 440, a Ravenna, il vescovo esprime il proprio sgomento per il fatto che «la nuova nascita dell'anno è benedetta da un logoro sacrilegio», una reazione alla partecipazione dei «principi più cattolici» della città a riti pagani che comprendevano il loro travestimento da «divinità di Roma» e l'atteggiarsi davanti a un pubblico enorme nell'ippodromo³¹. Allo stesso modo, neppure sant'Agostino riuscì a convincere il suo gregge di Ippona che, in realtà, cose come raccolti abbondanti e buona salute non erano subappaltate agli dei pagani dall'Unico Vero Dio³², dal momento che i cristiani di Ippona consideravano legittimo e proficuo celebrare i riti pagani. In molte parti d'Europa, l'uso del paganesimo come magia è continuato anche in epoca moderna³³.

Sfortunatamente la tolleranza, che si ebbe sotto Costantino, fu descritta in modo scorretto dai primi autori cristiani, in particolare da Eusebio, il quale voleva dimostrare che l'imperatore era lo strumento scelto per attuare la volontà di Dio, ovvero che tutte le tracce del paganesimo fossero rapidamente cancellate e che l'unica vera fede fosse istituita come la Chiesa Trionfante. Può essere stata una polemica efficace, ma si trattava di storia falsa e, peggio ancora, fu fatta propria avidamente dagli storici protestanti del XVIII e XIX secolo, desiderosi di porre la Chiesa nella peggior luce possibile. In verità, non fu Costantino a reintrodurre la persecuzione religiosa, ma Giuliano, l'ultimo imperatore pagano.

La follia di Giuliano

Flavio Claudio Giuliano, noto come Giuliano l'Apostata, in quanto imperatore ebbe un regno breve (361-63) e decisamente disastroso. Ciononostante divenne una sorta di santo tra gli intellettuali anticattolici e anticristiani. Edward Gibbon lamentava³⁴ che le molte virtù di Giuliano furono «oscurate» dalla «irriducibile ostilità» dei suoi nemici cristiani, i quali lo disprezzavano per il suo «devoto e sincero attaccamento agli dei di Atene e di Roma»³⁵. Due secoli dopo, Gore Vidal trasformò la vita di Giuliano in un romanzo epico. Dall'inizio alla fine, il tema centrale è che, pur cercando di far rivivere la vitalità del paganesimo, Giuliano agì con spirito tollerante. La verità è assai diversa.

Giuliano fu apparentemente educato come cristiano, tuttavia erano pagani alcuni dei suoi illustri maestri, che lo immerse nella cultura greca classica³⁶. La conseguenza dei loro insegnamenti fu che Giuliano divenne un pagano puritano, ascetico e fanatico³⁷, iniziato in parecchi culti misterici, compresi i

misteri eleusini³⁸ e probabilmente il culto di Mitra³⁹. Fin quando non salì sul trono, ebbe cura di comportarsi «in pubblico come un cristiano, mentre in segreto venerava gli dei pagani»⁴⁰. Non appena fu incoronato imperatore, esprese a gran voce il proprio disprezzo per coloro che insultava chiamandoli «Galilei», i cui «altezzosi ministri» secondo Gibbon «non capivano né credevano nella loro religione»⁴¹ e subito si dedicò a cercare di restaurare il paganesimo come religione dominante, sponsorizzata dallo Stato.

Non volendo creare nuovi martiri, Giuliano non diede inizio a una sanguinosa persecuzione dei cristiani, alla Nerone o alla Diocleziano, ma giustificò le torture inflitte a parecchi vescovi, ne esiliò altri e ignorò le «esecuzioni sommarie, che sembra siano avvenute in gran numero nella Siria centrale e meridionale durante il suo regno»⁴². E dunque non ci fu reazione imperiale quando le «vergini sante [a Heliopolis] furono fatte a pezzi e le loro membra gettate ai porci»⁴³. Quando la notizia che, sul trono, sedeva un imperatore pagano spinse i pagani di Alessandria a torturare il vescovo della città, a farlo a pezzi, e poi a crocifiggere «molti cristiani», la preoccupazione principale di Giuliano fu accaparrarsi la biblioteca del defunto vescovo⁴⁴.

Con un gesto, che l'illustre H. A. Drake paragonò a quello di «uno scolaro che fa maramao ai suoi maestri»⁴⁵, Giuliano ripristinò la diffusa celebrazione dei sacrifici cruenti, in certe occasioni immolando un centinaio di capi di bestiame in una sola volta, pratica che da molto tempo era stata messa fuori legge a seguito dell'influenza cristiana. Inoltre tagliò i finanziamenti di Stato alle chiese e finanziò i templi. Nelle importanti cariche imperiali mise dei pagani, sostituendoli ai cristiani (si veda la [tabella 3.1](#)). Con un intervento che era molto più significativo di quanto possa apparire ai lettori moderni, rese illegale per i docenti cristiani insegnare i classici. Il che voleva dire che i genitori delle classi elevate dovevano scegliere tra far istruire i figli da maestri pagani, o negare loro l'opportunità di acquisire «il linguaggio, l'aspetto, gli innumerevoli codici di comportamento che in modo inconsapevole venivano assorbiti con la *paideia*, o istruzione, classica, [senza la quale] i bambini cristiani non sarebbero stati in grado di competere nella cultura di élite dell'antichità classica, come Giuliano ben sapeva»⁴⁶.

Tuttavia, come faceva notare Drake, la più profonda di tutte le «ferite che [Giuliano] riuscì a infliggere nonostante un regno relativamente breve» fu resuscitare i timori cristiani che incombesse un'altra era di spietate persecuzioni: «All'epoca [...] i cristiani non avevano alcuna certezza che non fosse in arrivo un altro Giuliano, e comprensibilmente potevano temere che il peggio dovesse

ancora arrivare»⁴⁷. Di conseguenza, «Giuliano fu una benedizione» per quei cristiani che si opponevano al pluralismo. Riassume Drake: «Il risultato degli sforzi di Giuliano fu polarizzare cristiani e pagani, eliminando la posizione intermedia, che precedentemente aveva fornito la cultura tradizionale, e nel contempo dando credibilità alle paure di una ripresa delle persecuzioni»⁴⁸. L'amico e ammiratore di Giuliano, Libanio, ammetteva che Giuliano «rifiutò l'uso della forza, eppure la minaccia della paura si abbatté [sui cristiani], perché si aspettavano di essere accecati o decapitati: fiumi di sangue sarebbero scorsi durante i massacri, pensavano, e il nuovo padrone avrebbe escogitato nuovissime torture; fuoco, spada, annegamento, sepolture di persone vive, smembramenti e mutilazioni sembravano un gioco da ragazzi. Era stato quello il comportamento dei suoi predecessori ed essi si aspettavano misure ancora più dure»⁴⁹.

Persecuzione e persistenza

Anche se regnò per soli diciotto mesi e fu ucciso in battaglia nel corso di un'assurda campagna contro i persiani, il nome di Giuliano terrorizzò i cristiani ancora per una generazione⁵⁰. Tuttavia non fu sostituito da un altro imperatore pagano, sebbene il suo favorito Procopio avesse tentato di salire sul trono, proclamandosi imperatore a Costantinopoli sul finire del 365. Procopio venne però abbandonato dall'esercito e giustiziato come ribelle; pertanto fu Gioviano che riuscì a prendere il potere. Gioviano era un cristiano che smantellò alcuni dei provvedimenti anticristiani di Giuliano, ma regnò soltanto un anno prima che gli succedessero Valentiniano, in Occidente, e suo fratello Valente, in Oriente. Pur essendo un devoto cristiano, Valentiniano fu assai tollerante⁵¹ e continuò a nominare molti pagani a ricoprire cariche importanti. Valente era un cristiano ariano piuttosto fanatico, che di tanto in tanto perseguitava i non-ariani; tuttavia anche lui nominò molti pagani.

Cionondimeno, sulla scia della campagna di Giuliano in favore del paganesimo, la Chiesa riuscì a ottenere leggi che proibivano determinate attività pagane. In tre editti, emanati tra il 391 e il 392, Teodosio proibì sacrifici pubblici e privati in onore degli dei. Non si trattava soltanto di sacrifici cruenti, ma anche di «pratiche pagane come spargere incenso sugli altari, appendere festoni sacri sugli alberi, innalzare altari di zolle erbose»⁵². Tuttavia questi divieti venivano a tal punto ignorati che i due successivi imperatori, Arcadio e Giustiniano, li ribadirono. I pagani ubbidirono per quel che riguardava il non celebrare più pubblici massacri di animali, ma la devozione al paganesimo rimase aperta e diffusa⁵³.

È importante ammettere che il paganesimo non fu soltanto un insieme di

pratiche superficiali e di miti più o meno creduti, oppure, per dirla con Lattanzio, «non più di una venerazione sulla punta delle dita»⁵⁴. In un lavoro precedente mi sono reso colpevole, come la maggior parte dei primi storici della Chiesa, di sottovalutare la profondità del paganesimo. I pagani di fine IV-inizio V secolo sono spesso descritti come poco di più di «nostalgici appassionati di antichità». Al contrario, in realtà la loro fu una fede attiva, «basata sulla convinzione che il mondo è colmo di divino, e che un sacrificio correttamente eseguito porta l'uomo a un'intima comunione con il divino»⁵⁵. Sebbene la rapida ed estesa cristianizzazione dell'impero abbia dimostrato che i pagani si lasciarono molto influenzare dalla conversione di parenti e amici, il fallimento delle proibizioni legali nell'intaccare il paganesimo dimostrò che, contro la devozione agli dei, la coercizione non costituiva un deterrente maggiore di quanto lo fosse stata contro la fede nell'Unico Vero Dio. Gli sforzi imperiali volti a eliminare il paganesimo con la forza furono assai meno intensi e assai meno vigorosi di quanto per molto tempo si sia ritenuto. Si consideri che, un bel po' dopo l'inizio del V secolo, uomini apertamente pagani continuarono a essere nominati consoli e prefetti, così come erano molti di più coloro che nascondevano le proprie preferenze in campo religioso, cosa che i cristiani non avevano alcun motivo di fare (*tabella 3.1*). Ancora nel VI secolo, c'erano templi aperti in molte parti dell'impero⁵⁶, e alcuni sopravvissero fino all'VIII⁵⁷.

Nell'era post-Giuliano, la pubblica sopravvivenza del paganesimo non riflette tanto la tolleranza imperiale quanto il pragmatismo imperiale. Gli imperatori spesso lamentavano che i loro editti contro il paganesimo fossero ignorati e appare significativo come «non risulti che, nel IV secolo, qualcuno sia stato processato» per aver sacrificato agli dei⁵⁸. Una lettera imperiale lamentava che «i governatori delle province trascurano gli ordini imperiali per ottenere favori personali, e apertamente consentono che la religione [cristiana], che noi [imperatori] correttamente professiamo, sia palesemente offesa, forse perché essi stessi sono negligenti»⁵⁹. L'imperatore Onorio lamentava che le leggi contro il paganesimo non fossero fatte rispettare per «l'indolenza dei governatori [e] la connivenza dei loro funzionari»⁶⁰. Tuttavia gli imperatori evitarono accuratamente di usare la mano pesante nei confronti di questi governatori di province, che giustificavano la propria inazione con la motivazione che l'applicazione degli editti contro il paganesimo avrebbe creato livelli di malcontento pubblico che «avrebbero seriamente messo in difficoltà la riscossione delle tasse nelle province»⁶¹. E dunque, nel 400 l'imperatore Arcadio respinse la proposta di abbattere i templi di Gaza, sottolineando che «so che la città è piena di idoli, ma dimostra [lealtà] nel pagare le tasse [...] se

improvvisamente terrorizziamo queste persone, scapperanno via e perderemo notevoli introiti»⁶². Roger Brown ha ipotizzato che il persistere del paganesimo fu particolarmente utile all'imperatore, poiché le città «sarebbero state tanto più puntuali nel pagare le tasse, se dovevano preservare [...] le loro antiche pratiche religiose» dall'intervento imperiale⁶³.

C'è persino da chiedersi se la maggior parte degli imperatori si aspettassero davvero che i vari editti, riguardanti cristianesimo e paganesimo, fossero osservati appieno. Per esempio, quando fu sollecitato dai vescovi a intervenire, Costantino vietò i combattimenti dei gladiatori. Quando però alcune città umbre gli chiesero il permesso di celebrare il culto imperiale con una festa, che avrebbe previsto anche combattimenti di gladiatori, accolse la richiesta. In modo analogo, Costanzo emanò un editto che ordinava l'immediata chiusura di tutti i templi pagani. Poi, praticamente nello stesso periodo, raccomandò al prefetto di Roma di aver cura e di finanziare i templi che sorgevano nei pressi della città. Nel corso di una successiva visita a Roma, Costanzo visitò questi templi ed espresse la propria ammirazione⁶⁴. Il fatto è che, quando il V secolo era già iniziato da un pezzo, «una parte considerevole della popolazione dell'impero romano, a tutti i livelli, non era ancora stata toccata» dal cristianesimo. «Restavano incorreggibilmente politeisti, nel fatto che il senso comune della loro epoca, come quello dei secoli precedenti, li portava a ipotizzare un paesaggio spirituale brulicante di presenze invisibili, con innumerevoli esseri divini e i loro eterei assistenti»⁶⁵.

I templi pagani alla fine non poterono fare a meno di chiudere e per molti secoli il cristianesimo fu l'unica fede consentita. Tuttavia, contrariamente a quanto sostennero i primi cristiani e successivamente gli storici anti-religiosi, ciò non avvenne improvvisamente e non comportò un notevole spargimento di sangue; lo spargimento di sangue fu prevalentemente limitato ai conflitti *tra* cristiani, che talvolta sfociarono in azioni militari contro i vari movimenti eretici⁶⁶.

Il declino del paganesimo

Gibbon fa risalire la «distruzione definitiva del paganesimo» al regno di Teodosio (379-395), sottolineando che questo «è forse il primo esempio del totale sradicamento di ogni antica e popolare superstizione; che pertanto merita di essere considerato come un evento singolare nella storia della mente umana». E, naturalmente, avvenne perché «Roma si sottomise al giogo del Vangelo»⁶⁷. Come molto di ciò che viene riferito da Gibbon, semplicemente non è vero. Si consideri un solo fatto: da parte di Teodosio, l'imperatore che, secondo Gibbon,

sradicò il paganesimo, il numero di uomini apertamente pagani nominati alla carica di consoli e prefetti fu all'incirca pari a quello dei cristiani, come si può vedere nella [tabella 3.1](#).

Nel corso del capitolo a questa tabella si è fatto riferimento più volte, ma è questo il punto in cui è opportuno analizzarla in dettaglio. Il computo iniziale fu fatto da Raban von Haehling nel 1978. Successivamente, T. H. Barnes corresse le statistiche di Haehling riferite al regno di Costanzo (351-361) per eliminare alcuni dopppioni, quando lo stesso individuo veniva nominato più volte. Anche se i numeri di Barnes sono indubbiamente più accurati, non hanno portato a sostanziali reinterpretazioni e non c'è motivo di non usare i dati originari di von Haehling per il regno di Giuliano e dei suoi successori.

Analizzando la tabella, sembrano delinearsi tre schemi principali. Primo: tranne in modo limitato durante il regno di Costantino e con un margine maggiore tra coloro che furono nominati da Costanzo, gli uomini noti per la loro fede cristiana non furono la maggioranza, e fu così anche nella prima metà del V secolo. Secondo: Giuliano discriminò i cristiani, sebbene non completamente. Terzo: se possiamo ipotizzare, per gli uomini la cui fede religiosa non era nota, che fosse improbabile che erano cristiani (dal momento che essere ritenuti cristiani era vantaggioso), se ne deduce che il declino dell'influenza e del potere dei pagani fu davvero molto lento.

Molti hanno sostenuto che il paganesimo durò più a lungo presso le classi elevate e le persone colte che non presso quelle di condizione inferiore⁶⁸. Questo però lo si è dedotto dal ben noto paganesimo di molte persone importanti e dal «presupposto» che il cristianesimo ebbe successo soprattutto tra le classi inferiori. Tuttavia, essendo ormai opinione comune che il cristianesimo attrasse parimenti le classi elevate e quelle inferiori, o addirittura di più le prime delle seconde, quella deduzione è ingiustificata⁶⁹. Semmai, assai più probabilmente, la [tabella 3.1](#) dimostra che il paganesimo morì lentamente presso tutte le classi sociali e, stando così le cose, che le classi elevate divennero sempre meno propense a rivelare la propria identità religiosa, cercando di mantenere le proprie posizioni e il proprio accesso al favore imperiale.

E questo mette in luce un fattore importante della cristianizzazione dell'impero: l'opportunismo. Dal tempo di Costantino, con la breve eccezione del regno di Giuliano, il trono imperiale fu in mani cristiane e con buone probabilità di restarvi. Anche se alcuni, identificabili come pagani, continuarono a essere nominati a ricoprire importanti cariche politiche, le loro prospettive erano in discesa. Inoltre, i molti incarichi importanti e sempre più lucrativi all'interno della Chiesa erano loro preclusi. Comprensibilmente molte persone e

molte famiglie ambiziose scelsero di convertirsi. Come diceva Roger Brown, «un'ondata di fiducia nel fatto che i cristiani avevano accesso ai potenti scrisse la fine del politeismo in modo molto più efficace di qualsiasi editto imperiale o della chiusura di qualsiasi tempio»⁷⁰. Persino molti filosofi pagani uscirono dai ranghi, alcuni diventando addirittura vescovi⁷¹.

Assimilazione

Il termine «pagano» deriva dalla parola latina *paganus*, che in origine significava «abitante della campagna» o, in modo più colloquiale, «zoticone di campagna». Finì poi con l'assumere un significato religioso perché, dopo che il cristianesimo ebbe trionfato nelle città, la maggior parte degli abitanti delle campagne rimasero non convertiti. Tuttavia, come si è già notato, persino nelle città per secoli fiorì un elaborato mix di cristianesimo e paganesimo. Quanto alla gente di campagna, sembra che la stragrande maggioranza non si sia mai cristianizzata appieno, in quanto si sarebbe limitata a trapiantare nel cristianesimo le proprie tradizionali divinità, i luoghi sacri, i riti e le festività. Come diceva MacMullen, «il trionfo della Chiesa non fu di cancellazione, ma di ampliamento e assimilazione»⁷².

L'assimilazione del paganesimo si rispecchiava in molte cose. Innanzi tutto, non appena il cristianesimo divenne la religione ufficiale dell'impero, per fare proseliti i leader cristiani adottarono la «teoria della goccia»⁷³. Era sufficiente che, in un'area, le classi elevate riconoscessero l'autorità della Chiesa e poi aspettassero che il loro esempio «gocciolasse» lungo la scala sociale finché anche i contadini diventavano cristiani. Ma i contadini tendevano ad accettare il cristianesimo come avevano sempre fatto con la comparsa di nuovi dei nel pantheon pagano: aggiungere il nuovo al vecchio, piuttosto che sostituirlo. E dunque, Gesù e i vari santi furono semplicemente aggiunti al panteon locale. Come sta scritto nell'islandese *Landnábók*, Helgi il Magro «credeva in Cristo, ma invocava Thor quando era alle prese con la navigazione e nei momenti di grave pericolo»⁷⁴.

Una seconda base per l'assimilazione del paganesimo fu la politica aperta della Chiesa. In una lettera, datata 601 e conservata dal Venerabile Beda⁷⁵, papa Gregorio Magno consigliava all'Abate Mellito, che si accingeva a una missione di evangelizzazione della Britannia: «Sono giunto alla conclusione che, tra quel popolo, i templi degli idoli non dovrebbero per nessun motivo essere distrutti [...]. Perché è certamente impossibile sradicare in un colpo solo tutti gli errori da menti ostinate». Al contrario, il papa consigliava che altari e reliquie sacre dovessero essere posti nei templi pagani, che così si sarebbero trasformati in

edifici cristiani. La stessa prassi fu applicata anche agli altri siti pagani. «Le centinaia di sorgenti magiche che punteggiavano le campagne divennero «pozzi sacri», associati a un santo, tuttavia continuarono a essere usate per guarigioni magiche e per predire il futuro»⁷⁶. Il santuario famoso per le guarigioni nei pressi di Alessandria e dedicato alla dea Iside fu trasformato in un analogo sito cristiano quando vi furono deposti i resti di due martiri. Lo stesso processo di assimilazione fu applicato al gran numero di boschetti sacri, formazioni rocciose e altri siti pagani. La gente continuò a visitarli per gli stessi motivi originari, anche se questi siti avevano ora un'impronta cristiana: gran parte dei visitatori continuò a rivolgere le proprie suppliche agli antichi dei⁷⁷.

Anche tradizionali modalità pagane di celebrare le festività vennero rapidamente assimilate dalla Chiesa, e dunque una grande quantità di danze festose, scampanii, accensione di candele e soprattutto canti divenne «cristiana». Come faceva notare MacMullen, «tra i cristiani, inizialmente il canto fu limitato ai salmi, come era sempre stata tradizione tra gli ebrei. Dopo la metà del IV secolo, tuttavia, si sentì un diverso tipo di musica non solo in feste private [...] ma anche nelle chiese [...]. L'ingresso della musica in un ambiente sacro deve ovviamente essere attribuito agli antichi culti»⁷⁸.

I primi Padri della Chiesa ebbero anche cura di assimilare le principali festività pagane, cristianizzandole. Questo fu notato da Agostino (354-430) quando «a folle di pagani, che volevano diventare cristiani, fu impedito di diventarlo a causa della loro abitudine di celebrare i giorni di festa dei loro idoli con banchetti e gozzoviglie [...]. I nostri antenati pensarono che fosse bene fare una concessione [...] e permettere loro di celebrare altre feste»⁷⁹.

La Bibbia non dice quando nacque Gesù, e quando la Chiesa stabilì una data per il Natale fu scelta quella della celebrazione pagana dei Saturnalia. Calendimaggio divenne la festa dei Santi Filippo e Giacomo; la Festa di Mezza Estate divenne la Natività di san Giovanni⁸⁰. Pasqua è fissata per il giorno dell'equinozio di primavera e il nome stesso in lingua inglese, *Easter*, può essere derivato dalla dea sassone Eostre. La Festa di Tutti i Santi sembra sia stata introdotta per sovrapporla alla tradizionale festa del raccolto. È anche opinione comune che alcuni santi locali poco importanti siano la sovrapposizione di altrettante divinità pagane, locali e poco importanti. Così parecchi illustri storici sostengono che «cerimoniale pre-cristiano» e «persistente mentalità pagana»⁸¹ siano sopravvissuti tra europei delle aree rurali e dei piccoli centri, tra i quali «l'antichità pagana [...] non è mai scomparsa»⁸².

Conclusione

In una delle sue migliaia di lettere, in questo caso scritta verso il 420, il monaco cristiano Isidoro di Pelusio sottolineava: «La fede pagana, resa dominante per così tanti anni, con tante sofferenze, tanto dispendio di ricchezza, tanti fatti d'arme, è scomparsa dalla faccia della Terra»⁸³. Oltre millecinquecento anni dopo, l'illustre storico di Oxford E.R. Dodds (1893-1973) si esprime in modo analogo: «Nel IV secolo il paganesimo appare come una sorta di cadavere vivente, che inizia a crollare nel momento in cui gli viene tolta la mano dello Stato, da cui era sostenuto»⁸⁴.

Eppure non era vero. Nel IV e V secolo, il paganesimo era ancora piuttosto forte. Per riconoscere questo fatto è però necessario, per dirla con Peter Brown, prestare attenzione agli «allettanti frammenti» di testimonianze storiche, che si possono «scorgere attraverso le crepe di un insieme di testimonianze che pretendono di raccontare una storia molto diversa». Una storia in cui si racconta che «questo breve lasso di tempo (meno di un secolo) assistette alla «morte del paganesimo»... poiché un susseguirsi di imperatori cristiani [...] recitarono il loro ruolo mandato da Dio abolendo [...] i vecchi dei»⁸⁵.

Certo, i primi Padri della Chiesa erano certi che la loro fosse l'Unica Vera Fede e pertanto non potevano, e non lo fecero, affidarsi a ideali di libertà religiosa. Ciononostante la Chiesa non sfruttò la propria posizione ufficiale per eliminare rapidamente il paganesimo, e gli imperatori non lo fecero per conto della nuova fede. Al contrario, dopo la conversione di Costantino il paganesimo sopravvisse relativamente indisturbato per secoli, scivolando lentamente nell'oscurità e nel contempo riuscendo a creare nicchie per alcune delle proprie tradizioni all'interno del cristianesimo.

APPROFONDIMENTO

Alcuni storici di primo piano sulle cui opere si basa questo capitolo. I lavori di ciascuno sono in bibliografia.

Timothy Barnes per trentun anni è stato professore di studi classici presso l'Università di Toronto e attualmente ha un incarico onorario presso la School of Divinity di Edimburgo. Nato in Inghilterra, nel 1970 ha conseguito il dottorato a Oxford. Nel 1982 gli è stato assegnato il Philip Schaff Prize dall'American Society of Church History per il suo libro *Costantine and Eusebius*.

Peter Brown è professore emerito presso l'Università di Princeton. Nato in Irlanda, a Dublino, ha studiato a Oxford. Dopo la laurea, gli è stato assegnato un incarico di sette anni e ha iniziato così la sua prestigiosa carriera accademica a Oxford, senza curarsi di conseguire un dottorato. Ben presto ha pubblicato il classico *Augustine of Hippo: A Biography* (1967), che non ha reso necessario un titolo di livello superiore. Nel 1971 è stato chiamato a far parte della British Academy, dopo di che ha lasciato l'Inghilterra per diventare professore di storia e studi classici all'Università di California a Berkeley. Nel 1986 si è trasferito a Princeton.

H.A. Drake è professore, senza incarichi didattici, di storia all'Università di California a Santa Barbara, dove ha trascorso tutta la sua carriera professionale, dopo aver conseguito il dottorato presso l'Università del Wisconsin nel 1970. I suoi studi su Costantino hanno sfidato, e poi cambiato, la posizione prevalente secondo cui la sua conversione al cristianesimo sarebbe stata una finzione e con la

violenza avrebbe imposto la Chiesa a un mondo pagano.

Ramsay MacMullen è professore emerito di storia presso la Yale University. Nel 2001, l'American History Association lo ha definito «il più grande storico dell'Impero Romano vivente oggi». Su quel periodo ho imparato di più dai suoi sedici libri che da qualsiasi altro testo, soprattutto *Paganism in the Roman Empire* (1984) e *Christianizing the Roman Empire, AD 100-400* (1989).



Il mito dei Secoli Bui. È noto che durante i cosiddetti «secoli bui» la Chiesa dominasse la vita intellettuale al punto che l'ignoranza prevaleva in tutta Europa. Il mito sostiene che persino la capacità di leggere e scrivere fosse limitata ai membri degli ordini religiosi. (*Particolare dalle Storie di San Nicola di Tolentino, 1320-1325. Affresco della Basilica di San Nicola di Tolentino.*)

¹ Stark, 1996, 2006, 2007.

² Calcolato con la stessa formula utilizzata in Stark 1996, 2006, 2007.

³ Gibbon [1776-88] 1994, 1:15.447.

⁴ Gibbon [1776-88] 1994, 1:2.57.

⁵ In Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*.

⁶ Gibbon [1776-88] 1994, 1:16.539.

⁷ Kirsch, 2004, p. 18.

⁸ Bowersock, 1990, p. 6.

⁹ Gibbon [1776-88] 1994, 1:20.750.

¹⁰ Brown, 1998, p. 633.

¹¹ *Ivi*, p. 641.

¹² Tra di essi troviamo Peter Brown, Jean Delumeau, H. A. Drake e Ramsay MacMullen.

¹³ In Brown, 1998, p. 641.

- ¹⁴ Brown, 1998; MacMullen, 1997.
- ¹⁵ Harl, 1990, p. 14.
- ¹⁶ MacMullen, 1997, p. 28.
- ¹⁷ Stark, 2006, cap. 3.
- ¹⁸ Persino uno dei più forti sostenitori della posizione tradizionale, secondo cui Costantino distrusse rapidamente il paganesimo, ha ammesso che non ci sono prove di proteste pagane: «L'opposizione al cristianesimo può [soltanto] essere ipotizzata, più che dimostrata», in Momigliano, 1963, p. 94.
- ¹⁹ Winkelman, 1961 in Drake, 2000, p. 246.
- ²⁰ Geffcken, [1920] 1978, p. 120.
- ²¹ Entrambe le citazioni sono tratte da Bradbury, 1994, p. 123.
- ²² Drake, 2000, p. 247.
- ²³ Drake, 1996, p. 29.
- ²⁴ Brown, 1995; Drake, 2000.
- ²⁵ Drake, 2000, p. 244.
- ²⁶ Citati in Drake, 2000, pp. 244-87.
- ²⁷ Ivi, p. 247.
- ²⁸ Ivi, p. 249.
- ²⁹ Salzman, 1990.
- ³⁰ Entrambe le citazioni sono tratte da Brown, 1995, p. 12.
- ³¹ Brown, 1995, p. 15.
- ³² Ivi, p. 18.
- ³³ Per un sommario, si veda Stark, 2004, cap. 3.
- ³⁴ Bowersock, 1978, p. 18.
- ³⁵ Gibbon [1776-88] 1994, 2:28.864.
- ³⁶ Levenson, 1990, p. 510.
- ³⁷ Bowersock, 1978, pp. 79-93, p. 16.
- ³⁸ Geffcken, [1920] 1978, p. 139.
- ³⁹ Levenson, 1990, p. 510.
- ⁴⁰ Bowersock, 1978, p. 18.
- ⁴¹ Gibbon, [1776-88] 1994, 2:28.866-67.
- ⁴² Chuvin, 1990, p. 44.
- ⁴³ Geffcken, [1920] 1978, p. 144.
- ⁴⁴ Athanassiadi, 1993, p. 13.
- ⁴⁵ Drake, 2000, p. 434.
- ⁴⁶ Ivi, p. 435.
- ⁴⁷ Ivi, p. 434.
- ⁴⁸ Ivi, p. 436.
- ⁴⁹ *Oratio*, XVIII, citata in Drake, 1996, p. 34.
- ⁵⁰ Wilken, 1983, p. 128.
- ⁵¹ Bloch, 1963, p. 195.
- ⁵² Harl, 1990, p. 7.
- ⁵³ Ivi.
- ⁵⁴ Lattanzio, *Divinae Institutiones* 5.23.

- ⁵⁵ Harl, 1990, p. 27.
- ⁵⁶ *Ivi*, p. 14.
- ⁵⁷ MacMullen, 1997.
- ⁵⁸ Bradbury, 1994, p. 134.
- ⁵⁹ *Ivi*, p. 133.
- ⁶⁰ Brown, 1992, p. 23.
- ⁶¹ Bradbury, 1994, p. 133.
- ⁶² In Brown, 1995, p. 42.
- ⁶³ *Ivi*.
- ⁶⁴ Bradbury, 1994, pp. 135-36.
- ⁶⁵ Brown, 1998, p. 632.
- ⁶⁶ *Ivi*, p. 642.
- ⁶⁷ Gibbon, [1776-88] 1994, 3:28.71, p. 77.
- ⁶⁸ Beugnot, 1835; Bloch, 1963.
- ⁶⁹ Stark, 1996.
- ⁷⁰ Brown, 1992, p. 136
- ⁷¹ Per una sintesi, si veda *ivi*.
- ⁷² MacMullen, 1997, 159.
- ⁷³ Fletcher, 1997, p. 236.
- ⁷⁴ Brøndsted, 1965, p. 306.
- ⁷⁵ *Storia Ecclesiastica* 1.30.
- ⁷⁶ Thomas, 1971, p. 48.
- ⁷⁷ MacMullen, 1997, pp. 123-24.
- ⁷⁸ *Ivi*, p. 108.
- ⁷⁹ *Ivi*, p. 115.
- ⁸⁰ Thomas, 1971, p. 48.
- ⁸¹ Delumeau, 1977, p. 176.
- ⁸² Seznec, 1972, p. 3.
- ⁸³ In Brown, 1998, p. 634.
- ⁸⁴ Dodds, 1965, p. 132.
- ⁸⁵ Brown, 1998, p. 633.

Quarto capitolo

L'invenzione dei Secoli Bui

Per molti intellettuali occidentali, la Caduta non si riferisce alla sorte di Adamo ed Eva, ma a quella della civiltà dopo il crollo di Roma. «Il cristianesimo conquistò l'impero romano e la maggior parte dell'Europa. Poi, a livello europeo, assistiamo a un fenomeno di amnesia culturale, che afflisce il continente dal 300 a quanto meno il XIV secolo. Il tutto accadde perché «i leader del cristianesimo ortodosso costruirono una grande barriera contro il progredire del sapere»¹.

Queste frasi furono pubblicate in un capitolo, dal titolo «La prigionia del dogma cristiano», di un best-seller intitolato *The Discoverers (Gli scopritori)* (1983). L'autore non era uno scrittore qualunque, ma Daniel J. Boorstin (1914-2004), già professore presso l'Università di Chicago, poi bibliotecario del Congresso e storico presso la Smithsonian Institution. Nel corso della sua prestigiosa carriera, Boorstin fu pure insignito del Premio Bancroft e del Premio Pulitzer, onorificenze legate alla sua posizione sui dannosi effetti della Chiesa cattolica sulla cultura classica. Per molto tempo è stata opinione comune che, dopo la caduta di Roma, l'Europa si sia trascinata attraverso un intero millennio di ignoranza, millennio che finì con l'essere noto come «Secoli Bui» (e talvolta «Età della Fede»). Il celebre storico di Cambridge J. B. Bury (1861-1927) osservò che quando l'imperatore Costantino abbracciò il cristianesimo «ebbe inizio un millennio in cui la ragione fu incatenata, il pensiero schiavizzato e il sapere non progredì»². E l'illustre William Manchester (1922-2004) descriveva questo periodo come un'era «di incessanti guerre, corruzione, illegalità, ossessione per strani miti e una quasi impenetrabile irrazionalità [...]». I Secoli Bui furono una desolazione sotto ogni aspetto»³.

Francesco Petrarca (1304-1374) può essere stato il primo a definire il «periodo, che va dalla caduta dell'Impero Romano fino ai suoi tempi, come un'epoca di "oscurità"»⁴, una valutazione anticattolica che è riecheggiata nei secoli. Così, Voltaire (1694-1778) descriveva questo lungo periodo come un'epoca in

cui «barbarie, superstizione [e] ignoranza coprivano la faccia della Terra»⁵. Secondo Rousseau (1712-1778), «l'Europa era ricaduta nella barbarie dei tempi più antichi. Gli abitanti di questa parte del mondo [...] alcuni secoli fa vivevano in una condizione peggiore dell'ignoranza»⁶. Anche Edward Gibbon (1737-1794) sosteneva che la caduta di Roma fu «il trionfo della barbarie e della religione»⁷. Più recentemente, sulla questione, Bertrand Russell (1872-1970) mise a disposizione la propria formidabile autorità, scrivendo nell'edizione illustrata del suo famoso libro di testo: «Quando decadde l'autorità centrale di Roma, i territori dell'Impero d'Occidente iniziarono a precipitare in un'era di barbarie durante la quale l'Europa subì un generale declino culturale. I Secoli Bui, come vengono chiamati [...] non è inappropriato definirli tali, specialmente se paragonati a quello che venne prima e a quello che venne dopo»⁸.

Come lasciava intendere Russell, l'ignoranza che dominava nei Secoli Bui sembra ingigantita dal contrasto con il Rinascimento, una rinascita che ebbe inizio con la fine del XIV secolo quando gli europei riscoprirono il sapere classico, dimenticato da tempo, facendo in modo che nuova luce diradasse le dominanti tenebre intellettuali. Secondo la storiografia comune, il Rinascimento ci fu perché una diminuzione del controllo della Chiesa sulle principali città dell'Italia centrale, ad esempio come Firenze⁹, permise una rinascita della cultura classica greco-romana. Inoltre, questo nuovo apprezzamento del sapere, soprattutto del sapere scientifico non intralciato dalla teologia, portò direttamente dal Rinascimento all'Illuminismo. Noto anche come «Età della Ragione», si dice che l'Illuminismo abbia avuto inizio nel XVI secolo quando (con l'aiuto della Riforma) i pensatori laici si liberarono dal controllo clericale e rivoluzionarono sia la scienza che la filosofia, spalancando così le porte al mondo moderno. Per citare ancora una volta Bertrand Russell: «L'Illuminismo fu essenzialmente una rivalutazione dell'attività intellettuale indipendente, mirante essenzialmente a diffondere luce dove fino a quel momento prevaleva la tenebra»¹⁰.

Ricapitolando, la storia occidentale è formata da quattro ere principali: (1) antichità classica; (2) Secoli Bui, nei quali ha dominato la Chiesa 3) Rinascimento-Illuminismo, che spianarono al strada verso (4) l'epoca moderna.

Per parecchi secoli questo è stato lo schema fondamentale di qualsiasi testo scolastico dedicato alla storia occidentale¹¹, sebbene storici seri sapessero da decenni che si trattava di uno schema completamente falso: «Un indistruttibile fossile di auto-incensante umanesimo rinascimentale»¹². Usare il termine «Rinascimento» è appropriato per indicare in campo artistico un particolare periodo, durante il quale ci fu un rinnovato interesse per lo stile classico, e

distinguere questo periodo dal Gotico o dal Barocco. Ma non è appropriato usarlo per identificare la rinascita del progresso intellettuale che si ebbe dopo i Secoli Bui, semplicemente perché non ci furono ... secoli bui. Persino le enciclopedie serie oggi definiscono i Secoli Bui un mito. *The Columbia Encyclopedia* rifiuta il termine, osservando che «non si ritiene più che la civiltà medievale sia stata così oscura». La *Britannica* snobba l'espressione come «peggiorativa». E Wikipedia definisce i Secoli Bui come «un presunto periodo di oscurità intellettuale dopo la caduta di Roma». Quanto al recupero del sapere classico, nella misura in cui non fu mai perduto, la Chiesa si incaricò di recuperarlo molto prima del Rinascimento. E se proprio si vuole identificare l'Età della Ragione, bisogna modificarne la data in quanto iniziò molto presto, ovvero nei primi tempi dell'era cristiana, dal momento che la fede occidentale nella ragione ha origine nella teologia cristiana.

Il mito dei Secoli Bui

Supporre che, nel 410, il sacco della città di Roma ad opera di Alarico e dei suoi goti abbia causato «la fine del mondo intero», come lamentava san Gerolamo (347-420), è supporre che, all'epoca, l'unica popolazione civile abitasse in quella città. Ovviamente però, i veri romani abitavano in tutto l'impero e non è che, quando Roma cadde, di colpo diventarono ignoranti. Anzi, all'epoca Roma non era neppure più la capitale dell'impero: gli imperatori si erano trasferiti a Ravenna. Certo, la caduta della città ebbe un'importanza simbolica immensa, non c'è dubbio, ma i simboli non dovrebbero essere presi per realtà.

Cosa ancor più importante, i goti che conquistarono Roma non erano barbari, indipendentemente da come i romani li chiamassero. Alarico aveva prestato servizio nell'esercito romano come comandante, e la maggior parte dei suoi soldati erano veterani delle legioni romane. Allo stesso modo, il «barbarico Nord» era stato pienamente «romanizzato» da un pezzo e disponeva di sofisticati centri manifatturieri, con trafficate strade commerciali che arrivavano fino al lontano Oriente. Per esempio, in Svezia, già nel 250 d.C. la città insulare di Helgö, nelle vicinanze di Stoccolma, era un fiorente centro industriale che sfornava «grandi quantità di attrezzi e armi di ferro, gioielli in bronzo, ornamenti in oro, e altri prodotti [comprese] serrature e chiavi [e] perline di vetro». Monete, rinvenute nel sito di Helgö, dimostrano che faceva parte di una vasta rete commerciale, e altrettanto dimostra il ritrovamento di «un'immagine bronzea di Buddha fatta in India»¹³. E Helgö non era un'anomalia: in tutto il Nord dell'Europa, patria dei cosiddetti «barbari», c'erano numerosi centri industriali

analoghi.

Non solo da quelle parti non ci fu nessuna «caduta» nei «Secoli Bui», ma si assistette a «una delle più grandi ere innovative dell'umanità», poiché la tecnologia fu sviluppata e messa in uso «su una scala che nessuna civiltà aveva mai conosciuto», come sostiene lo storico francese Jean Gimpel¹⁴. In effetti, fu proprio durante i Secoli Bui che l'Europa compì il grande balzo tecnologico che la pose all'avanguardia rispetto al resto del mondo¹⁵. Come è possibile che gli storici abbiano travisato così le cose?

In parte, l'idea che l'Europa sarebbe precipitata nei «Secoli Bui» è frutto di un imbroglio, ordito da intellettuali fortemente antireligiosi come Voltaire e Gibbon, determinati a sostenere che la loro era «l'Età dei Lumi». Un altro fattore sta nel fatto che troppo spesso gli intellettuali provano interesse soltanto per le questioni letterarie. È assai vero che, dopo la caduta di Roma, gli europei colti non scrivevano un latino elegante quanto quello dei migliori autori romani. Per molti fu un motivo sufficiente per considerarla un'epoca di arretratezza. Per giunta in questo periodo ai pensatori classici, come Platone e Aristotele, veniva dedicata solo scarsa attenzione, e anche questa era considerata una prova di diffusa ignoranza.

Un altro elemento che ha contribuito al mito dei Secoli Bui fu che, in quel periodo, non c'erano più grandi città con centinaia di migliaia di abitanti, come nel mondo antico Roma e Alessandria¹⁶. Sembrava ovvio che una cultura elevata non avrebbe potuto esistere nelle piccole comunità dell'Europa medievale: nell'anno mille Parigi aveva solo 20.000 abitanti, a Londra non ce n'erano molti di più e Roma era scesa a poco meno di 30.000 abitanti¹⁷. Forse però il fattore più importante nella creazione del mito dei Secoli Bui fu l'incapacità degli intellettuali di valutare, o persino notare, gli elementi fondamentali della vita reale. E dunque, rivoluzioni in campo agricolo, armamenti e tecnica militare, utilizzo di energie non direttamente fornite dall'uomo, trasporti, manifattura e commercio non vennero presi in considerazione. Lo stesso dicasi per il notevole progresso morale. Per esempio, al tempo della caduta di Roma ovunque in Europa c'era la schiavitù; all'epoca del Rinascimento era sparita da tempo. Ma quello che è veramente difficile da spiegare è come gli inventori dei Secoli Bui abbiano potuto trascurare quello che sembrerebbe dovesse essere il loro interesse principale: la cultura di alto livello. Eppure non si accorsero, o snobbarono, l'enorme progresso che avvenne nel campo della musica, dell'arte, della letteratura, dell'istruzione e della scienza.

Su quanto accadde realmente nei mitici Secoli Bui ho scritto ampiamente in *How the West Won (La vittoria dell'Occidente)* (2014). Qui sarà sufficiente una

sintesi.

Progresso nella tecnologia

I romani sfruttarono poco la forza dell'acqua o del vento, preferendo il lavoro manuale compiuto dagli schiavi. Un inventario, condotto nel IX secolo, rivelò che, nei dintorni di Parigi, un terzo delle proprietà agricole lungo la Senna aveva mulini ad acqua, per lo più in tenute appartenenti alla Chiesa¹⁸. Svariati secoli dopo, lungo questo tratto di fiume c'era un mulino all'incirca ogni venti metri¹⁹! Nel frattempo, oltre Manica, il *Doomsday Book* (*Il Libro del Giorno del Giudizio*), stilato nel 1086 come una sorta di moderno censimento, riportava che, in Inghilterra, c'erano almeno 5.624 mulini ad acqua già in funzione, vale a dire uno ogni cinquanta famiglie, ed è noto che si tratta di una sottostima²⁰. Tra le molte altre cose, mulini di questo tipo meccanizzarono la manifattura di tessuti di lana e ben presto consentirono all'Inghilterra di dominare il mercato europeo²¹.

Nel Medioevo furono anche costruite molte dighe; una a Tolosa, costruita verso il 1120, era lunga quasi quattrocento metri e fu realizzata piantando migliaia di giganteschi tronchi di quercia nel letto del fiume per formare una doppia palizzata, che poi fu riempita di terriccio e pietre²². In questo periodo gli europei imbrigliarono anche il vento. Non solo usarono i mulini a vento per mettere in funzione gli stessi macchinari azionati dai mulini ad acqua, ma li utilizzarono anche per recuperare enormi porzioni di terra di quelli che oggi sono il Belgio e i Paesi Bassi, pompando via acqua dal mare; decine di migliaia di mulini a vento, dedicati a questo compito, lavorarono giorno e notte per la maggior parte del Medioevo. Anzi, sul finire del XII secolo, l'Europa occidentale era diventata così affollata di mulini a vento che i proprietari cominciarono a denunciarsi a vicenda con l'accusa di «portarsi via il vento»²³ (in quel periodo gli europei disponevano di tribunali ben organizzati e di una schiera di avvocati, anche se questo potrebbe non costituire un progresso).

Nel frattempo l'agricoltura subì una rivoluzione²⁴. Innanzi tutto ci fu il passaggio a un sistema di rotazione triennale delle colture, in cui un terzo della terra produttiva non veniva seminato ogni anno, mentre continuava a essere curato (per rimuovere le erbacce) e fertilizzato. Il risultato fu una produzione molto maggiore. Inoltre, l'invenzione dell'aratro pesante permise di coltivare in modo decisamente migliore i terreni pesanti e umidi a nord dell'Italia, mentre l'introduzione del collare per il cavallo consentì di sostituire le lente pariglie di buoi con pariglie di cavalli, raddoppiando la velocità della coltivazione.

Anche gli incroci selettivi, iniziati nei monasteri, ebbero come conseguenza

varietà più produttive e resistenti. Complessivamente queste miglierie nutrirono meglio un numero maggiore di persone e garantirono il nutrimento per popolazioni urbane molto più numerose.

Di immensa importanza fu anche l'invenzione della canna fumaria, che consentì di riscaldare edifici e case senza bisogno di aprire buchi nel tetto, che consentivano sì la fuoruscita del fumo, ma anche l'ingresso di pioggia, neve e aria fredda. Un'altra innovazione rivoluzionaria furono gli occhiali, che vennero inventati verso il 1280 e quasi immediatamente prodotti in massa, consentendo a un enorme numero di persone di condurre una vita produttiva che altrimenti sarebbe stata per loro impossibile²⁵. Nel 1492, quando Colombo partì per il suo primo viaggio, gli occhiali erano conosciuti soltanto in Europa.

Prima dei Secoli Bui non c'era cavalleria pesante. Le truppe a cavallo non caricavano al galoppo lancia in resta, ponendo tutta l'inerzia di cavallo e cavaliere su una lunga lancia. Il motivo era la mancanza delle staffe e di una sella adeguata. Senza staffe contro cui fare forza, un cavaliere che avesse tentato di fare centro con una lancia sarebbe stato disarcionato. L'abilità di un cavaliere di reggere a contraccolpi improvvisi fu notevolmente aumentata anche da una sella con altissimo pomello e arcione posteriore, quest'ultimo curvo per contenere parzialmente le anche del cavaliere. Non fu Roma o qualche altro impero bellicoso a produrre la cavalleria pesante: le loro truppe a cavallo montavano su selle imbottite, leggere e quasi piatte, o addirittura a pelo, e non avevano staffe. Di conseguenza, questi guerrieri a cavallo potevano solo tirare con l'arco, scagliare lance o roteare spade. Non potevano scagliarsi sugli avversari. Furono i «barbarici» franchi che, nel 732, misero i primi cavalieri con armature pesanti in groppa a cavalli massicci e massacrarono le truppe degli invasori musulmani sul campo di battaglia di Tours, quando li caricarono imbracciando lunghe lance, saldi sulle selle normanne dall'alto schienale e sulle loro rivoluzionarie staffe²⁶. Quasi quattro secoli dopo, quando i cavalieri europei affrontarono le armate islamiche in Terra Santa, nulla era cambiato. I crociati erano ancora gli unici con staffe e selle adeguate.

La potenza navale romana si basava su galee mosse da remi e con soltanto una vela ausiliaria. Le navi romane combattevano speronandosi l'un l'altra e poi impegnandosi in combattimenti corpo a corpo con spade e lance. Ma molto prima della fine dei Secoli Bui, gli europei avevano «inventato» vere e proprie navi a vela e le avevano armate con cannoni²⁷.

Che la polvere da sparo non sia stata inventata in Occidente conta poco. Quello che importa è che, entro un decennio dall'arrivo della polvere da sparo dalla Cina, in tutta Europa i costruttori di campane fondevano efficienti cannoni

che venivano usati da tutti gli eserciti e da tutte le marine, trasformando la natura della guerra²⁸. Al contrario, i cinesi costruirono soltanto pochi, inutili cannoni, accontentandosi principalmente di usare la polvere pirica per i fuochi di artificio²⁹.

Queste sono soltanto alcune delle importanti innovazioni tecnologiche realizzate nei Secoli Bui. Quello che è chiaro è che un così importante progresso tecnologico sia avvenuto nei cosiddetti Secoli Bui, che la Grecia classica e Roma si erano lasciate alle spalle. In effetti, anche se non disponevano ancora di cannoni, i cavalieri crociati, che nel 1097 marciarono sulla Terra Santa, con le legioni romane se la sarebbero cavata in fretta.

Progresso morale

Tutte le società del mondo classico erano schiaviste. In effetti, tutte le società a noi note al di sopra di un livello molto primitivo, persino alcune tribù indiane del Nord-Ovest, disponevano di schiavi molto prima del viaggio di Colombo³⁰.

In questa situazione di schiavismo universale, una sola civiltà respinse la schiavitù di esseri umani: il cristianesimo. E lo fece ben due volte!

La storia di come la schiavitù ricomparve e fu poi proibita nell'emisfero occidentale sarà esposta nell'ottavo capitolo. Tuttavia, la prima volta che la schiavitù venne eliminata in una qualche parte del mondo non fu durante il Rinascimento o l'Illuminismo. Fu durante il Medioevo. E avvenne per opera di intelligenti leader della Chiesa che innanzi tutto estesero i sacramenti agli schiavi, a parte l'ordinazione sacerdotale. In un primo momento, le implicazioni della cristianizzazione degli schiavi passò inosservata; ben presto però il clero cominciò a sostenere che nessun vero cristiano (o ebreo) avrebbe dovuto essere ridotto in schiavitù³¹. Poiché gli schiavi erano cristiani, i preti cominciarono a fare pressione sui padroni affinché liberassero i loro schiavi, in quanto «atto infinitamente lodevole» che contribuiva a garantire la Salvezza³². Molte manomissioni (o liberazioni di schiavi) furono citate in testamenti giunti fino a noi.

Ben presto si aggiunse un altro fattore: il matrimonio tra liberi e schiavi. Pur essendo illegale in gran parte dell'Europa, nel VII secolo sono presenti considerevoli testimonianze di unioni miste, di solito tra uomini liberi e donne schiave. La più famosa di queste unioni avvenne nel 649, quando Clodoveo II, re dei franchi, sposò la propria schiava Bathilda. Quando poi Clodoveo morì, nel 657, Bathilda regnò come reggente fino alla maggiore età del figlio. Bathilda approfittò della propria posizione per organizzare una campagna per l'abolizione del commercio degli schiavi e il riscatto di coloro che vivevano ancora in

schiavitù. Alla sua morte, Bathilda fu innalzata alla gloria degli altari.

Alla fine dell'VIII secolo Carlo Magno si espresse contro la schiavitù, mentre il papa e molte altre potenti ed efficaci voci ecclesiastiche riecheggiavano Santa Bathilda. All'alba del IX secolo, il vescovo Agobardo di Lione tuonava: «Tutti gli uomini sono fratelli, tutti invocano lo stesso Padre, Dio: lo schiavo e il padrone, il povero e il ricco, l'ignorante e il dotto, il debole e il forte [...]. Nessuno è stato innalzato al di sopra dell'altro [...] non c'è [...] schiavo o libero, ma in tutte le cose e sempre c'è soltanto Cristo»³³. Ben presto, nessuno «mise più in dubbio che la schiavitù fosse di per sé contro la legge divina»³⁴. Anzi, nell'XI secolo, san Wulfstan e sant'Anselmo si batterono con successo per cancellare nella cristianità le ultime vestigia della schiavitù³⁵.

L'abolizione della schiavitù fu semplicemente il più eclatante esempio di progresso morale durante i Secoli Bui. Il nono capitolo esaminerà le radici della democrazia nella dottrina cristiana dell'eguaglianza morale e nella valutazione negativa che la teologia dava dello Stato. Cosa che portò a «parlamenti» elettivi, sorprendentemente rappresentativi dapprima nelle città-stato italiane, e poi più a nord.

Progresso nell'alta cultura

Anche se Voltaire, Gibbon e altri esponenti del cosiddetto «Illuminismo» potrebbero essere scusati per aver trascurato i successi in campo ingegneristico e le innovazioni in agricoltura e nell'arte militare, certamente devono essere giudicati severamente per aver ignorato o snobbato i notevoli successi nell'«alta cultura» conseguiti dagli europei medievali: nella musica, nell'arte, nella letteratura, nell'istruzione e nella scienza.

Musica

I romani e i greci cantavano e suonavano musica monofonica; un'unica linea musicale suonata da tutti gli strumenti o voci. Furono i musicisti medievali gli inventori della polifonia, il suono simultaneo di due o più linee musicali, da cui l'armonia. Quando esattamente questo sia accaduto non si sa, ma si trattava di una pratica già consolidata quando fu descritta in *Musica enchiriadis*, pubblicato verso il 900³⁶. E approssimativamente nel X secolo, un adeguato sistema di notazione musicale fu inventato e diffuso affinché la musica potesse essere accuratamente eseguita da musicisti che non l'avevano mai sentita.

Arte

Sfortunatamente, il notevole periodo artistico che emerse nell'Europa dell'XI

secolo è noto come «romanico», sebbene sia assai diverso da qualsiasi cosa fatta dai romani. Il nome fu dato da professori del XIX secolo i quali «sapevano» che l'Europa sarebbe emersa dai Secoli Bui solo *tornando* alla cultura romana. E dunque, il romanico poteva soltanto essere un periodo di scadente imitazione di cose romane. In realtà, l'architettura, la scultura e la pittura romaniche furono originali e potenti, in modi che «persino gli artisti tardo-romani non avrebbero mai capito»³⁷. Poi, nel XII secolo, il romanico fu seguito da un ancor più potente periodo, il gotico. Sembra stupefacente, ma l'architettura e la pittura gotiche furono disprezzate dai critici del periodo illuminista perché non conformi agli «standard della Grecia classica e di Roma: «Possa essere maledetto chi lo ha inventato»³⁸. Quegli stessi critici ritennero erroneamente che lo stile fosse stato inventato dai «barbarici» goti (di qui il nome). Come sa chiunque abbia visto una qualsiasi delle grandi cattedrali gotiche europee, la capacità di valutazione artistica di questi critici non era migliore della loro storiografia, per non parlare del loro disprezzo nei confronti delle invenzioni architettoniche, compresi gli archi rampanti, che per la prima volta resero possibile la costruzione di edifici molto alti, con muri sottili e grandi finestre, favorendo così grandi successi nella lavorazione del vetro colorato. E furono anche i pittori del XIII secolo nell'Europa del Nord a usare per primi la pittura a olio e dipingere su tele invece che su legno o intonaco. Questo «permise al pittore di lavorare con calma, di usare pennellate di stupefacente delicatezza, di ottenere effetti [...] che sembravano vicini al miracolo»³⁹. Chiunque pensi che la grande pittura iniziò con il Rinascimento italiano dovrebbe osservare l'opera di Van Eyck. Basta dunque con l'idea che, artisticamente, il millennio successivo alla caduta di Roma fu uno spazio vuoto, o peggio.

Letteratura

Gibbon scrisse *The Decline and Fall of the Roman Empire* (*Declino e caduta dell'Impero Romano*) in inglese, non in latino. Voltaire scrisse esclusivamente in francese, Cervantes in spagnolo, e Machiavelli e Leonardo in italiano. Questo fu possibile soltanto perché a queste lingue era stata data una forma letteraria da giganti medievali come Dante e Chaucer, dagli anonimi autori delle *chansons de geste* e dai monaci che, a partire dal IX secolo, si dedicarono alla stesura delle vite dei santi: «Le prime pagine di letteratura francese a noi note [...] appartengono a questo genere»⁴⁰. In questo modo nacque e si diffuse la prosa in volgare. Basta con l'analfabetismo e l'ignoranza dei Secoli Bui.

Istruzione

L'università era qualcosa di nuovo sotto il Sole, un'istituzione dedicata esclusivamente a una «istruzione superiore». Questa invenzione cristiana era assai diversa dalle accademie cinesi, in cui si istruivano i mandarini, o da una scuola per maestri Zen. Obiettivo principale delle nuove università non era insegnare il sapere ricevuto. Piuttosto, come avviene oggi, il corpo docente acquisiva fama e inviti a entrare a far parte di altre università tramite l'innovazione. Di conseguenza, durante i Secoli Bui, i professori universitari – ora noti come gli Scolastici – dedicavano la loro attenzione soprattutto all'acquisizione del sapere⁴¹. E conseguirono molti notevoli risultati, come verrà sottolineato nel settimo capitolo.

Le prime due università sorsero a Parigi (dove insegnarono sia Alberto Magno che Tommaso d'Aquino) e a Bologna verso la metà del XII secolo. Oxford e Cambridge vennero fondate attorno al 1200; poi, nel resto del XIII secolo, si ebbe una marea di nuove istituzioni. È molto diffusa l'idea sbagliata che non si trattasse di vere università, in quanto costituite da due o tre docenti e poche dozzine di studenti. Al contrario, agli inizi del XIII secolo, Parigi, Bologna, Oxford e Tolosa probabilmente contavano su un numero di studenti compreso tra i mille e i millecinquecento ciascuna: ogni anno all'università di Parigi si iscrivevano all'incirca cinquecento nuovi studenti. Incuranti del numero di matricole, molti recenti storici «illuminati» si fanno beffe di queste università in quanto intellettualmente «disastrose» in quanto «corrotte da sovrapposizioni scolastiche ed ecclesiastiche»⁴². Eppure fu in queste «disastrose» prime università che nacque la scienza.

Scienza

Per generazioni, gli storici hanno affermato che la «rivoluzione scientifica» sarebbe iniziata nel XVI secolo, quando Copernico propose un modello eliocentrico del sistema solare. Tuttavia, di recente, esperti di storia della scienza hanno concluso che quanto accadde fu un'evoluzione, non una rivoluzione⁴³. Esattamente come Copernico fece semplicemente il successivo, implicito passo nella cosmologia del suo tempo, così in quell'epoca il fiorire della scienza fu il culmine del graduale progresso che era stato compiuto nei secoli precedenti. Questa evoluzione sarà opportunamente illustrata nel settimo capitolo.

Questa dunque fu l'epoca che i promotori intellettuali dell'Illuminismo descrivevano come una tragica caduta nell'ignoranza e nella superstizione. Stupisce assai poco che molti storici contemporanei si siano irritati per l'uso del termine «Secoli Bui». Come affermava l'illustre medievalista Warren Hollister (1930-97) nel suo discorso da presidente alla Pacific Historical Association, «a

mio parere chiunque creda che l'epoca che vide la costruzione della cattedrale di Chartres e l'invenzione del parlamento e dell'università fu «buia» non può che essere mentalmente ritardato o, nella migliore delle ipotesi, profondamente, profondamente, ignorante»⁴⁴. Oppure potrebbe semplicemente essere un irriducibile anticattolico.

Il mito del Rinascimento

Ovviamente, se quello dei Secoli Bui è un mito ridicolo, altrettanto ridicolo è quello del Rinascimento, in quanto sostiene che l'Europa fu salvata dall'ignoranza quando, in varie città-stato dell'Italia settentrionale, gli intellettuali si liberarono dal controllo della Chiesa quel tanto che fu sufficiente per consentire la «rinascita» del sapere classico. Se fosse stato effettivamente così, ci sarebbe stata un'epoca di declino culturale dato che l'Europa cristiana aveva da tempo superato l'antichità classica quasi in ogni campo. Sfortunatamente, gli inventori del mito del Rinascimento non erano a conoscenza dell'immenso progresso avvenuto nei Secoli Bui e si direbbe che abbiano basato la loro valutazione interamente sul grado di conoscenza delle opere di Aristotele, Platone, Euclide, Sofocle, Aristofane e degli altri pilastri del sapere e della cultura classica. Ma persino questo retaggio di cultura classica era stato largamente recuperato molto prima del Rinascimento. Il fattore chiave era stata la traduzione di questi scritti in latino, dal momento che il greco non era più la lingua colta della cristianità. Traduzioni che però non furono fatte durante il Rinascimento, ma semmai parecchi secoli prima da pii studiosi nei loro monasteri. Anzi, «tra il 1125 e il 1200, una vera marea di traduzioni in latino, resero disponibili [...] i [testi] greci, e molti di più lo sarebbero stati nel XIII secolo»⁴⁵. Cosa pienamente confermata da cataloghi, giunti sino a noi, di biblioteche di monasteri, cataloghi risalenti addirittura al XII secolo, che rivelano un ingente patrimonio di testi di autori classici⁴⁶.

Quanto al famoso «Rinascimento italiano» non si trattò affatto di una rinascita del sapere classico! Fu un periodo di emulazione culturale durante il quale persone alla moda copiavano lo stile classico nei modi, nell'arte, nella letteratura e nella filosofia. Grazie a questa passione per i loro antichi giorni di gloria, gli italiani del Settentrione rimaneggiarono la storia per sottolineare «i successi dell'Italia moderna e la loro avversione e il loro disprezzo nei confronti dei barbari del Nord»⁴⁷. In questo modo inventarono i Secoli Bui, collocandoli tra sé stessi e il loro passato. Però non era così. Gli Scolastici erano a conoscenza degli antichi autori greci e romani, e spesso ne sapevano più di loro.

Il mito dell'Illuminismo laico

Sull'Illuminismo la cosa più notevole e ironica è che coloro che lo esaltavano contribuirono ben poco, o non contribuirono affatto, ai progressi che salutarono come una rivoluzione nel sapere umano, mentre coloro che di quei progressi furono gli artefici sottolinearono la continuità con il passato. Ovvero, Voltaire, Rousseau, Diderot, Hume, Gibbon e gli altri erano del letterati, mentre la sostanziale rivoluzione, che chiamarono «Illuminismo», fu scientifica. Parimenti fuorviante è il fatto che, sebbene i letterati che proclamarono l'Illuminismo ce l'avessero con la religione, le figure centrali dei successi scientifici dell'epoca erano profondamente religiose e tra di loro c'erano tanti cattolici quanti protestanti⁴⁸. Basta dunque con l'idea che nel XVI secolo, improvvisamente, forze illuminate laiche rupero le catene del pensiero cattolico e posero le basi della modernità. Quello cui di fatto diedero il via i promotori dell'Illuminismo fu la tradizione di rabbiosi attacchi laici contro la religione, in nome della scienza; attacchi simili a quelli delle loro moderne controparti, quali Carl Sagan, Daniel Dennett e Richard Dawkins. Presentati come l'ultima parola in fatto di ricercatezza, razionalismo e ragione, questi attacchi sono notevolmente ingenui e semplicistici, sia allora che oggi⁴⁹. In verità, lo sviluppo della scienza fu inseparabile dalla teologia cristiana, perché diede indirizzo e fiducia alla prima (*si veda il capitolo 7*).

Teologia, ragione e progresso

Le affermazioni circa il carattere rivoluzionario del Rinascimento e dell'Illuminismo erano plausibili perché in quei periodi ci fu un notevole progresso. Tuttavia, più che una rivoluzionaria rottura con il passato, questi successi furono semplicemente un'estensione del progresso iniziata poco dopo la caduta di Roma. E dunque, compito dello storico non è spiegare perché un progresso così grande sia avvenuto a partire dal XVI secolo: la focalizzazione avviene su un periodo troppo tardo. Gli interrogativi fondamentali circa lo sviluppo dell'Occidente sono: cosa ha permesso agli europei di iniziare e sostenere lo straordinario e durevole periodo di rapido progresso che consentì loro, alla fine dei Secoli Bui, di superare di gran lunga il resto del mondo? Perché, sebbene molte civiltà praticassero l'alchimia, soltanto in Europa l'alchimia produsse la chimica? Oppure, mentre molte società hanno compiuto eccellenti osservazioni del cielo e hanno creato complessi sistemi astrologici, perché soltanto in Europa tutto questo si è trasformato in scientifica astronomia?

Parecchi autori hanno individuato il segreto del successo dell'Occidente nella geografia. Tuttavia, quella stessa geografia ha supportato culture europee

che erano molto più arretrate di quelle dell'Asia. Altri hanno attribuito l'ascesa dell'Occidente all'acciaio, o ai cannoni e alle navi a vela, e altri ancora l'hanno accreditata a un'agricoltura più produttiva. Il problema è che queste risposte sono parte di quello che deve essere spiegato: *perché* gli europei eccelsero nel campo della metallurgia, delle costruzioni navali o dell'agricoltura? Ho dedicato un libro alla mia risposta: la base veramente essenziale all'ascesa dell'Occidente fu una straordinaria fede nella *ragione* e nel *progresso*, e questa fede aveva origine nel cristianesimo⁵⁰.

Convenzionalmente si è stabilito che l'Età della Ragione sia iniziata nel XVII secolo. A dire il vero, di fatto iniziò nel II secolo, grazie ai primi teologi cristiani. Talvolta descritta come «scienza della fede»⁵¹, la *teologia* consiste nel *ragionamento formale su Dio*. L'accento è sullo *scoprire* la natura, le intenzioni e le richieste di Dio e sul capire come esse definiscano il rapporto tra gli esseri umani e Dio. E i pensatori cristiani hanno fatto questo non tramite nuove rivelazioni, la meditazione o l'ispirazione, ma mediante la ragione.

Anzi, per i teologi cristiani non era insolito arrivare a una nuova dottrina tramite la ragione; fin dai primissimi tempi i pensatori cristiani onorarono la ragione come il mezzo per ottenere una maggiore comprensione delle intenzioni divine. Come insegnava Quinto Tertulliano (155-239) nel II secolo, «la ragione è una cosa di Dio, in quanto non c'è nulla che Dio Creatore di tutte le cose non abbia provveduto, disposto e ordinato se non tramite la ragione, nulla che Egli non abbia voluto che dovesse essere trattato e compreso se non tramite la ragione»⁵². Con lo stesso spirito Clemente di Alessandria (150-215) ammoniva: «Non pensate che diciamo che queste cose debbano essere accettate soltanto per fede, ma anche che devono essere asserite per mezzo della ragione. Perché certamente non è sicuro affidare queste cose alla pura fede senza la ragione, poiché indubbiamente non può esserci verità senza ragione»⁵³.

Agostino (354-430) espresse semplicemente il sapere prevalente quando disse che la ragione era indispensabile alla fede: «Il cielo non voglia che Dio odi in noi quello con il quale ci ha fatti superiori agli animali! Il cielo non voglia che crediamo in modo tale da non accettare o cercare la ragione». Poi Agostino ammetteva che «la fede deve precedere la ragione e purificare il cuore e renderlo adatto a ricevere e sostenere la grande luce della ragione». Infine aggiungeva che, sebbene sia necessario «che la fede preceda la ragione, in alcune questioni di grande importanza che non possono ancora essere afferrate, certamente deve precedere la piccolissima porzione di ragione che ci persuade di questo»⁵⁴. I teologi cristiani hanno sempre riposto molta più fiducia nella ragione di quanto sia disposta a fare oggi la maggior parte dei filosofi laici⁵⁵.

Inoltre, fin dai primissimi tempi, i teologi cattolici hanno sostenuto che l'uso della ragione può dare una *sempre più accurata comprensione* della volontà di Dio. Agostino osservava che, sebbene ci fossero «alcune questioni, riguardanti la dottrina della salvezza, che non possiamo ancora afferrare [...] un giorno saremo in grado di farlo»⁵⁶. Tra i teologi cattolici questa fede universale nel progresso ebbe un impatto anche sulla società laica. Infatti Agostino onorava non solo il progresso teologico, ma anche quello materiale. Scrivendo agli inizi del V secolo, esclamava: «Forse che il genio dell'uomo non ha inventato e utilizzato innumerevoli e stupefacenti arti, in parte per necessità, in parte come risultato di un'inventiva esuberante, cosicché questo vigore della mente [...] indica un'inesauribile ricchezza nella natura che può inventare, apprendere o utilizzare tali arti. Che meravigliosi – qualcuno potrebbe dire stupefacenti – progressi ha compiuto l'ingegno umano nell'arte di tessere e costruire, di coltivare e navigare!». E continuò ammirando «la perizia [che] è stata raggiunta in fatto di misure e numeri! Con quale sagacia sono stati scoperti i movimenti e le correlazioni delle stelle!». Tutto questo era dovuto «all'indicibile dono» che Dio ha concesso alle sue creature, una «natura razionale»⁵⁷.

L'ottimismo di Agostino era tipico degli intellettuali medievali; il progresso chiamava. Come scriveva Gilbert de Tournai nel XIII secolo, «non troveremo mai la verità se ci accontentiamo di quello che già si sa [...]. Le cose che sono state scritte prima di noi non sono leggi, ma guide. La verità è aperta a tutti, perché non è ancora totalmente posseduta»⁵⁸. Particolarmente tipiche erano le parole pronunciate da Fra Giordano a Firenze nel 1306: «Non tutte le arti sono state scoperte; non vedremo mai una fine allo scoprirle. Ogni giorno si potrebbe scoprire una nuova arte»⁵⁹. Lo si confronti con l'opinione prevalente in Cina nello stesso periodo, ben espressa da Li Yen-chang, «Se i dotti sono tenuti a concentrare la loro attenzione soltanto sui classici ed è loro impedito di scivolare nello studio delle volgari pratiche delle generazioni future, allora l'impero sarà certamente fortunato!»⁶⁰.

È opinione ampiamente diffusa, persino tra gli studiosi laici, che «l'idea di progresso» sia stata cruciale per lo sviluppo della civiltà occidentale⁶¹. Poiché gli europei credevano che il progresso fosse possibile, desiderabile e, fino a un certo punto inevitabile, cercarono impazientemente nuovi metodi, idee e tecnologie. Come si scoprì, questi sforzi si rafforzavano a vicenda: la fede nel progresso favoriva sforzi che rapidamente producevano progresso. La base della fede nel progresso, tipicamente europea, non era un trionfo della laicità, ma della religione. Come diceva John Macmurray, «il semplice fatto che pensiamo al progresso mostra di per sé l'ampiezza dell'influenza del cristianesimo su di

noi»⁶².

Basta dunque con l'assurdità del «trionfo della barbarie e della religione». E basta anche con le sciocche affermazioni secondo cui l'Età della Ragione ebbe inizio verso il 1600. Forse l'aspetto più rivelatore di questa assurdità è la pretesa che fu Descartes, colui che spianò la strada e impersonò l'Età della Ragione. In effetti, esplicitamente, Descartes prese a modello i suoi predecessori Scolastici quando, partendo dal più basilare degli assiomi («Penso, quindi sono»), cercò di ragionare sui fondamenti della fede cristiana. In seguito, vari filosofi hanno contestato la validità dei passaggi di questa sua catena deduttiva, ma la cosa importante è che Descartes non si ribellava all'Età della Fede, ma al contrario era perfettamente a proprio agio nell'estendere alla ragione la lunga tradizione dell'impegno cristiano.

Per contro, l'espressione «Età della Ragione» deriva dal titolo di un libro di Thomas Paine, scritto nel 1793-94, mentre era in prigione durante la rivoluzione francese. Nonostante il titolo, non si trattava essenzialmente di un'opera della ragione, ma di un'invettiva in nome della ragione, per la maggior parte dedicata agli attacchi contro la Bibbia e a tutte le religioni, in quanto «invenzioni fantasiose».

APPROFONDIMENTO

Alcuni storici di primo piano sulle cui opere si basa questo capitolo. I lavori di ciascuno sono in bibliografia.

Marc Bloch (1886-1944) è stato il più influente storico francese del XX secolo. Nato a Lione da una famiglia ebraica, figlio di professore di storia antica, studiò a Parigi, Berlino e Lipsia prima di prestare servizio come ufficiale nella fanteria francese durante la prima guerra mondiale. Dopo la guerra continuò gli studi all'Università di Strasburgo e nel 1924 pubblicò il suo primo libro: fu un enorme successo. Nel 1936, divenne professore di storia economica alla Sorbona e nel 1939 pubblicò il suo capolavoro in due volumi, *La società feudale*. Quello stesso anno scoppiò la seconda guerra mondiale e Bloch, a cinquantadue anni, lasciò la cattedra all'università per combattere come capitano nell'esercito francese. Nel 1940, quando la Francia era ormai nelle mani dei tedeschi, si impegnò attivamente nella resistenza francese. Fu denunciato alla Gestapo e il 16 giugno 1944, dieci giorni prima che gli Alleati sbarcassero in Normandia, fu fucilato da un plotone di esecuzione tedesco.

Frances Gies (1915-2013) e Joseph Gies (1916-2006), americani, marito e moglie, furono due studiosi indipendenti che scrissero alcuni libri, belli e di piacevole lettura, sulla vita nel Medioevo; libri che contribuirono a dissipare il mito dei Secoli Bui, soprattutto *Cathedral, Forge and Waterwheel: Technology and Invention in the Middle Ages* (1994). Il loro lavoro è molto stimato dagli storici professionisti.

Jean Gimpel (1918-96) è stato uno storico e medievalista francese, che, essendo ricco di suo, non ebbe alcun bisogno di una cattedra universitaria. Come Bloch, durante la seconda guerra mondiale si impegnò attivamente nella resistenza francese, ragion per cui fu insignito della Croce di Guerra e della Legion d'Onore, la più alta onorificenza francese. Nel 1987 Gimpel fu vicepresidente e fondatore della Società di Tecnologia e Scienza Medievale. Ha scritto quattro libri, dei quali il più influente è stato *The Medieval Machine. The Industrial Revolution of the Middle Ages*.

Lynn Townsend White jr. (1907-87) è stato professore di storia medievale a Princeton e poi a Stanford. Successivamente divenne presidente del Mills College, all'epoca una scuola femminile a Oakland, in

California. Nel 1958 divenne professore all'Università di California, a Los Angeles, dove insegnò fino alla morte. White si specializzò nella storia della tecnologia e fu tra i primi a respingere il concetto di Secoli Bui sulla base del notevole progresso in campo tecnologico avvenuto in questi secoli ritenuti arretrati. Dedicò il suo libro più famoso, *Medieval Technology and Social Change*, a Marc Bloch.

Conclusioni

Quando si analizza il profilo convenzionale della storia occidentale ci si imbatte in alcune invenzioni veramente fantasiose, che però non furono inventate dalla Chiesa, ma da intellettuali laici, i quali coniarono i Secoli Bui, il Rinascimento, l'Illuminismo e l'Età della Ragione: grandi epoche storiche, che in realtà non ci furono mai.

¹ Boorstin, 1983, p. 100.

² Bury, 1914, p. 31.

³ Manchester, 1993, p. 3, p. 5.

⁴ Mommsen, 1942, p. 237.

⁵ Voltaire, *Opere* XII.

⁶ Citato in Gay, 1966.

⁷ Gibbon, [1776-88] 1994, 2:1443.

⁸ Russell, 1959, p. 142.

⁹ Burckhardt, [1860] 1990, p. 19; Stark, 2005.

¹⁰ Russell, 1959, p. 232.

¹¹ Bouwsma, 1979, p. 4.

¹² Hollister, 1992, p. 7.

¹³ Wells, 2008, pp. 143-44.

¹⁴ Gimpel, 1976, p. 1.

¹⁵ White, 1940, p. 151.

¹⁶ Stark, 2006.

¹⁷ Chandler, 1987.

¹⁸ Lopez, 1976, p. 43.

¹⁹ Gimpel, 1976, p. 16.

²⁰ Gies e Gies, 1994, p. 113.

²¹ Stark, 2005, cap. 5.

²² Gies e Gies, 1994, p. 117.

²³ Gimpel, 1976, pp. 25-27.

²⁴ Stark, 2005, cap. 5.

²⁵ Landes, 1998, p. 46.

²⁶ Montgomery, 1968; White, 1962.

²⁷ Lane, [1934] 1992, pp. 35-53.

²⁸ Barclay e Schofield, 1981, 488.

²⁹ Needham, 1980.

- ³⁰ Stark, 2003a, cap. 4.
- ³¹ Bonnassie, 1991, p. 30.
- ³² Bloch, 1975, p. 14.
- ³³ In Bonnassie, 1991, p. 54.
- ³⁴ Bloch, 1975, p. 11.
- ³⁵ *Ivi*, p. 30.
- ³⁶ Daniel, 1981, p. 705.
- ³⁷ Gardner e Crosby, 1959, p. 236.
- ³⁸ De la Croix e Tansey, 1975, p. 353
- ³⁹ Johnson, 2003, p. 190.
- ⁴⁰ Lopez, 1967, p. 198.
- ⁴¹ Colish, 1997, p. 266.
- ⁴² Manchester, 1993, pp. 103-4.
- ⁴³ Cohen, 1985; Gingerich, 1975; Jaki, 2000; Rosen, 1971.
- ⁴⁴ Hollister, 1992, p. 8.
- ⁴⁵ Grant, 1996, p. 23.
- ⁴⁶ Pernoud, 2000, p. 24.
- ⁴⁷ Ferguson, 1939, p. 8.
- ⁴⁸ Stark, 2003a, cap. 2.
- ⁴⁹ Stark, 2007, cap. 1.
- ⁵⁰ Stark, 2014.
- ⁵¹ Rahner, 1975, 1687.
- ⁵² Tertulliano, *De paenitentia* 1.
- ⁵³ Clemente, *Riconoscimenti Clementini*, 2,69.
- ⁵⁴ In Lindberg e Numbers, 1986, pp. 27-28.
- ⁵⁵ Southern, 1970a, p. 49.
- ⁵⁶ In Lindberg, 1986, p. 27.
- ⁵⁷ Agostino, *La città di Dio* 22:24.
- ⁵⁸ In Gimpel, 1961, p. 165.
- ⁵⁹ *Ivi*, p. 149.
- ⁶⁰ In Hartwell, 1971, p. 691.
- ⁶¹ Baillie, 1951; Nisbet, 1980.
- ⁶² Macmurray, 1938, p. 113.

Quinto capitolo

Crociate combattute per terre, bottino e conversioni

All'indomani della distruzione del World Trade Center da parte dei terroristi islamici si è parlato spesso delle crociate come di una delle cause della furia islamica. Si sosteneva che il risentimento islamico per il maltrattamento subito da parte dell'Occidente cristiano, potrebbe essere fatto risalire al 1096, quando la prima crociata si mise in marcia verso la Terra Santa. Lungi dall'essere motivate dalla devozione o dalla preoccupazione per l'incolumità dei pellegrini e dei luoghi santi di Gerusalemme, le crociate altro non sarebbero state altro che il primo, sanguinosissimo capitolo in una lunga storia di colonialismo europeo¹. Più specificatamente, i crociati marciarono verso est non mossi da idealismo, ma in cerca di terre e di bottino; le crociate furono scatenate da «papi assetati di potere», desiderosi di espandere grandemente la cristianità mediante la conversione di masse islamiche², creando così «una macchia nera sulla storia della Chiesa cattolica»; i cavalieri europei erano dei barbari che massacravano chiunque si trovasse sul loro cammino, lasciando «l'elevata cultura islamica [...] in rovina»³. Come suggeriva Akbar Ahmed, docente di studi islamici presso la American University, a Washington, «le crociate crearono una memoria storica che è tuttora presente in noi: la memoria di un lungo massacro da parte degli europei»⁴.



Il mito delle crociate. Persino alcuni presidenti americani e il «New York Times» hanno erroneamente affermato che gran parte dell'attuale conflitto tra l'Occidente e i fondamentalisti musulmani può essere fatto risalire alle crociate, quando armate europee, come quella comandata da Riccardo Cuor di Leone, invasero e colonizzarono il Medio Oriente musulmano. (I quattro comandanti della prima crociata, *incisione francese del XIX sec.*).

Due mesi dopo l'attacco a New York, in un discorso alla Georgetown University l'ex-presidente Bill Clinton fece notare che « quanti di noi sono di origine europea, qualunque essa sia, non sono privi di colpe » per quel che concerne le crociate come crimine contro l'islam, dopodiché si lanciò in una sintetica descrizione di tutto il sangue sparso quando, nel 1099, Goffredo di Buglione e le sue truppe conquistarono Gerusalemme. Che le crociate fossero un crimine, che richiedeva fortemente di essere espiato, era un tema popolare persino prima che i terroristi islamici facessero schiantare gli aerei. Nel 1999 il «New York Times» dichiarava solennemente che le crociate erano paragonabili ai crimini di Hitler o alla pulizia etnica nel Kosovo⁵. Sempre nel 1999, per celebrare il novecentesimo anniversario della conquista di Gerusalemme da parte dei crociati, centinaia di devoti protestanti presero parte a una «Marcia di

riconciliazione» che iniziò in Germania e terminò in Terra Santa. Strada facendo, i marciatori indossavano magliette con la scritta «Io chiedo scusa» in arabo. La loro presa di posizione spiegava la necessità delle scuse da parte cristiana:

Novecento anni fa i nostri antenati portarono il nome di Cristo in battaglia attraverso il Medio Oriente. Spinti da paura, avidità e odio [...] i crociati innalzarono lo stendardo della Croce sopra di voi. [...] Nell'anniversario della prima crociata [...] desideriamo ripercorrere i passi dei crociati così da chiedere scusa per le loro azioni. [...] Noi siamo profondamente rammaricati per le atrocità commesse nel nome di Cristo dai nostri predecessori. Noi rinneghiamo avidità, odio e paura, e condanniamo ogni violenza commessa in nome di Gesù Cristo⁶.

Nel febbraio del 2015, in risposta alle critiche per non aver voluto identificare come musulmani i terroristi che trasmettevano i video delle numerose decapitazioni di nemici «infedeli», il presidente Barack Obama dichiarò a coloro che partecipavano al National Prayer Breakfast: «A meno che saliamo in cattedra e pensiamo che questo sia tipico di qualche altro luogo, ricordate che, durante le crociate e l'Inquisizione, furono commesse azioni terribili in nome di Cristo».

Non si tratta di accuse nuove. Le condanne occidentali delle crociate ebbero inizio durante l'Illuminismo, epoca denominata in modo del tutto improprio, allorché gli intellettuali francesi e inglesi inventarono i «Secoli Bui» al fine di glorificare sé stessi e vilipendere la Chiesa ([capitolo 4](#)). E dunque Voltaire (1694-1778) definì le crociate «un'epidemia di furia che durò per duecento anni e fu caratterizzata da tutte le crudeltà, tutte le perfidie, tutte le dissolutezze, tutte le follie di cui l'umana natura è capace»⁷. Secondo David Hume (1711-76), le crociate furono «il monumento più significativo e più duraturo alla follia umana, che mai sia apparso in qualsiasi epoca o nazione»⁸. Denis Diderot (1713-84) definiva le crociate «un'epoca della più profonda oscurità e della più grande follia [...] trascinare una parte significativa del mondo in un'infelice piccolo paese per tagliare la gola ai suoi abitanti e impadronirsi di un picco roccioso, che non valeva una sola goccia di sangue»⁹.

Questi attacchi rafforzarono la diffusa «convinzione protestante secondo cui le crociate altro non furono che un'altra dimostrazione del fanatismo e della crudeltà cattoliche»¹⁰. Tuttavia, l'idea che i crociati fossero imperialisti occidentali *ante litteram*, che usarono una motivazione religiosa per andare alla ricerca di terre e bottino, probabilmente la si deve a Edward Gibbon (1737-94), secondo cui i crociati andavano in cerca di «miniere di tesori, di oro e diamanti, di palazzi di marmo e diaspro, e di profumati boschetti di cannella e incenso»¹¹.

Nel XX secolo la tesi di Gibbon venne sviluppata in una assai elaborata

versione «materialista» del perché ci furono le crociate¹². Come sintetizzato da Hans Mayer, le crociate alleviarono la pesante pressione finanziaria che gravava sulla «classe dei cavalieri» europei. Secondo Mayer e altri all'epoca ci fu un notevole e rapido aumento del numero di figli «di troppo», membri di famiglie nobili che non avrebbero ereditato e non avrebbero potuto ricevere neppure un reddito modesto dalle rispettive famiglie. Pertanto, per usare le parole di Mayer, «le crociate furono una sorta di valvola di sicurezza per la classe dei cavalieri, [...] una classe che guardava alla crociata come a un modo per risolvere i suoi problemi materiali»¹³. Anzi, recentemente un gruppo di economisti americani ha ipotizzato che i crociati sperassero di arricchirsi grazie al flusso di pellegrini (paragonando i santuari di Gerusalemme agli attuali parchi di divertimento) e che il papa li avrebbe inviati in cerca di «nuovi mercati» per la Chiesa, che presumibilmente si sarebbero ottenuti convertendo persone di fede islamica¹⁴. Il prolifico Geoffrey Barraclough scrisse: «Il nostro verdetto sulle crociate [è che gli insediamenti di cavalieri in Oriente furono] centri di sfruttamento coloniale»¹⁵. Non stupisce dunque che un importante testo scolastico sulla civiltà occidentale, in uso presso i college, faccia notare agli studenti che «dal punto di vista del papa e dei sovrani europei, le crociate offrivano un modo per liberare l'Europa da giovani nobili litigiosi [che] vedevano un'opportunità per procurarsi terre, ricchezze, status, possibilmente un titolo e persino la salvezza»¹⁶. Oppure, come confidava la popolare scrittrice Karen Armstrong, queste «furono le nostre prime colonie»¹⁷.

Ricapitolando: durante le crociate, una cristianità espansionista, imperialista, dominata dal papa, brutalizzò, saccheggiò e colonizzò un tollerante e pacifico islam.

Recentemente, queste affermazioni sono state totalmente contestate da un gruppo di illustri storici¹⁸, i quali sostengono che le crociate furono scatenate dalle provocazioni islamiche; da secoli di sanguinosi tentativi di colonizzare l'Occidente e infine da nuovi attacchi contro pellegrini cristiani e luoghi santi. Anche se le crociate furono motivate da un appello del papa, questo non aveva nulla a che vedere con le speranze di convertire islamici. E non furono affatto organizzate e condotte da figli «di troppo», ma dai capi di grandi casate perfettamente consapevoli del fatto che i costi sarebbero stati di gran lunga superiori ai modestissimi guadagni che ci si poteva aspettare; la maggior parte vi partecipò con costi personali elevatissimi, alcuni arrivarono al punto di rovinarsi consapevolmente per potervi prendere parte. Per giunta, i regni crociati, fondati in Terra Santa e che resistettero per duecento anni, non furono affatto finanziati dalle tasse locali, ma al contrario richiesero immensi finanziamenti dall'Europa.

Inoltre, è completamente assurdo attribuire le posizioni moderne in fatto di corretta conduzione delle operazioni militari agli eserciti medievali: sia cristiani che musulmani osservavano norme di guerra del tutto diverse dalle attuali. Infine, l'affermazione secondo cui per un millennio i musulmani avrebbero nutrito un profondo risentimento a causa delle crociate è assurda; l'ostilità islamica derivante dalle crociate non si manifestò fino al 1900 circa, come reazione al declino dell'Impero Ottomano e all'inizio del colonialismo europeo in Medio Oriente.

E adesso i dettagli.

Provocazioni

I musulmani cominciarono a compiere incursioni in territori cristiani quando Maometto era in vita. Poi, un anno dopo la sua morte, ebbero inizio le invasioni vere e proprie, quando le truppe islamiche penetrarono in Siria, all'epoca una provincia cristiana dell'Impero Romano d'Oriente. Subito le armate musulmane vinsero una serie di battaglie, prendendo Daffmasco e alcune altre città nel 635, e nel 636 l'esercito bizantino fu costretto ad abbandonare la Siria. Dopodiché gli arabi marciarono sulla Terra Santa: Gerusalemme fu conquistata nel 638; Cesarea Marittima nel 640. Di lì, le armate islamiche invasero l'Egitto cristiano, occupando il Cairo; Alessandria cadde nel 642. Un potente impero islamico regnava ormai sulla maggior parte del Medio Oriente e si espandeva lungo le coste del Nord Africa, all'epoca un'importante regione cristiana. Trent'anni dopo, l'impero arrivava oltre Tangeri e raggiungeva l'Atlantico. Nel 714, gran parte della Spagna era ormai stata occupata. Ben presto, importanti incursioni si spinsero in profondità in territorio francese prima che, nel 732, i franchi riuscissero a respingere le armate islamiche a Tours (o Poitiers). Nell'831 le truppe islamiche invasero la Sicilia, che occuparono fino al 1072, e nell'846 saccheggiarono Roma, dopodiché si ritirarono e per i successivi due secoli dominarono sull'Italia meridionale.

Sembra molto strano che, quanti attualmente condannano a gran voce le sofferenze e le ingiustizie provocate dagli europei nei loro ex-imperi coloniali, evitino di prendere in considerazione le analoghe conseguenze dell'imperialismo islamico. Resta comunque il fatto che le crociate furono essenzialmente difensive e che fu in questo generale panorama di lagnanze occidentali, croniche e di vecchia data, che devono essere considerate le specifiche provocazioni che portarono a esse. Provocazioni che comprendevano la distruzione, e la minaccia di distruzione, dei luoghi santi di Gerusalemme e l'assassinio, la tortura, la riduzione in schiavitù, la rapina e in generale gli attacchi ai pellegrini cristiani.

Nel 1009, su indicazione del califfo fatimita al-Hakim, a Gerusalemme i

musulmani distrussero la Chiesa del Santo Sepolcro, la splendida basilica che Costantino aveva fatto erigere nel luogo dove si riteneva fosse situata la tomba in cui Cristo fu deposto prima della Resurrezione. Non appena la notizia della profanazione del più santo di tutti i santuari della cristianità raggiunse l'Europa, la rabbia e la costernazione furono notevoli. Tuttavia la crisi rientrò in fretta poiché al-Hakim fu assassinato da oppositori politici e la tolleranza religiosa fu ripristinata a Gerusalemme, permettendo così la ripresa del consistente flusso di pellegrini cristiani. Anzi, molto probabilmente il valore economico del viavai di pellegrini fu il fattore principale delle politiche molto aperte che nel corso dei secoli erano prevalse nella Gerusalemme controllata dai musulmani. Infatti, nonostante le grandi distanze coinvolte e i limitati mezzi di trasporto, i pellegrinaggi a Gerusalemme erano sorprendentemente comuni. Nel primo dei suoi famosi tre volumi sulle crociate, Sir Steven Runciman (1903-2000) scriveva: «Un flusso senza fine di viaggiatori si riversava verso oriente, talvolta viaggiando in comitive di migliaia di pellegrini, uomini e donne di ogni età e classe sociale, pronti [...] a trascorrere un anno o più nel [viaggio]»¹⁹. Una delle motivazioni principali per andare in Terra Santa era la convinzione che un pellegrinaggio avrebbe garantito l'assoluzione persino dei peccati più terribili. E dunque, molti pellegrini partivano dalla Scandinavia, alcuni addirittura dall'Islanda. Come spiegava Runciman, i norvegesi «erano uomini violenti, spesso colpevoli di assassinio e spesso bisognosi di un atto di penitenza»²⁰.

Poi però, sul finire dell'XI secolo, tutto cambiò. I turchi selgiuchidi, recentemente convertiti all'islam, divennero i nuovi padroni dell'Asia Minore, spingendosi fino a un centinaio di miglia da Costantinopoli. Forse perché neofiti, o perché erano ancora membri di tribù seminomadi non abituati alla vita in città, i turchi erano intransigenti. C'era un Solo Vero Dio e il suo nome era Allah, non Yahveh o Jehovah. La tolleranza era finita. Non che ufficialmente i turchi vietassero i pellegrinaggi dei cristiani, tuttavia misero bene in chiaro che i cristiani erano facili prede. E dunque, lungo la strada per Gerusalemme, ogni villaggio anatolico iniziò a imporre una tassa ai viaggiatori cristiani. Peggio ancora, molti pellegrini venivano catturati e venduti come schiavi, mentre altri venivano torturati, spesso a quanto sembra per divertimento. Quanti sopravvivevano a questi pericoli «tornavano in Occidente malconci e impoveriti, con spaventose esperienze da raccontare»²¹.

E dunque crebbero l'angoscia e la rabbia per ciò che accadeva in Terra Santa. È importante capire quanto fosse vivida l'immagine della Terra Santa per i devoti cristiani medievali. Era dove Gesù e i suoi discepoli avevano vissuto e, in modo quasi palpabile, ancora vivevano. Nelle parole di Robert Payne, in

Palestina i cristiani «si aspettavano di trovare la santità in una forma concreta, qualcosa che poteva essere visto, toccato, baciato, adorato, e persino portato via. La santità era sui sentieri percorsi da Cristo, nelle montagne e nelle valli viste da Cristo, nelle strade di Gerusalemme su cui Cristo aveva vagato»²². A Gerusalemme, un cristiano poteva persino salire sulla collina dove era stata innalzata la croce su cui era stato crocifisso il Figlio di Dio. Ora non più. Viventi «nemici di Cristo, la progenie di Satana», ora impedivano ai cristiani di camminare sulle orme di Cristo.

Fu in questa atmosfera che Alessio Comneno, imperatore di Bisanzio, scrisse dalla sua capitale minacciata al conte delle Fiandre chiedendo che lui stesso e i suoi colleghi cristiani in Occidente gli venissero in aiuto. Nella lettera l'imperatore descriveva dettagliatamente le raccapriccianti torture subite dai pellegrini e le ignobili profanazioni di chiese, altari e fonti battesimali. Se Costantinopoli fosse caduta in mano ai turchi, non solo altre migliaia di cristiani sarebbero stati massacrati, torturati e stuprati, ma «le più sante reliquie del Salvatore», radunate nel corso dei secoli, sarebbero andate perdute. «Pertanto in nome di Dio [...] vi imploriamo di portare in questa città tutti i fedeli soldati di Cristo [...] venendo, troverete la vostra ricompensa in cielo e, se non verrete, Dio vi condannerà»²³.

Quando lesse questa lettera, papa Urbano II decise che si dovesse rispondere con i fatti. Il 27 novembre 1095 organizzò un grande raduno di ecclesiastici e laici nella città francese di Clermont. Ritto su un podio, nel bel mezzo di un campo e circondato da una folla immensa, che comprendeva contadini poveri così come nobili e clero, il papa pronunciò uno dei discorsi più efficaci di tutti i tempi. Dotato di una voce espressiva e insolitamente potente, poté essere udito e compreso anche a grande distanza. In seguito, copie del discorso (scritto e pronunciato in francese) circolarono in tutta Europa²⁴.

Il papa iniziò descrivendo incisivamente i dettagli delle torture, delle violenze e dei massacri di pellegrini cristiani nonché delle profanazioni di chiese e luoghi santi:

Molte chiese di Dio sono state violate [...] hanno danneggiato gli altari con sozzure e profanazioni. Hanno circonciso cristiani e spalmato il loro sangue sugli altari o lo hanno versato nel fonte battesimale. Li divertiva uccidere i cristiani sventrandoli, estraendo l'estremità dei loro intestini, che poi legavano a un palo. Infine frustavano le vittime e le obbligavano a girare attorno al palo, fino a quando i loro intestini erano fuorusciti completamente ed essi cadevano a terra morti [...] Cosa devo dire degli abominevoli stupri di donne? Su questo può essere peggio parlare che restare in silenzio.

A questo punto, papa Urbano affrontò un secondo argomento, cui aveva già dedicato anni di sforzi: il cronico stato di guerra dell'età medievale. Il papa

aveva tentato di ottenere una «Tregua di Dio» tra i membri della nobiltà feudale, molti dei quali sembravano inclini a fare la guerra, persino agli amici, semplicemente per il gusto di un bel combattimento. Dopo tutto, era quello a cui si allenavano fin dalla prima infanzia. Ed ecco arrivata l'occasione buona! Papa Urbano disse: «Guerrieri cristiani, che continuamente e vanamente cercate motivi per guerreggiare, rallegratevi, perché oggi avete trovato un motivo vero. [...] Se sarete vinti, avrete la gloria di morire nello stesso luogo di Gesù Cristo, e Dio non dimenticherà mai di avervi trovati nei battaglioni santi. [...] Soldati dell'inferno, diventate soldati del Dio vivente!»

Ed ecco che grida di «Dieu li volt!» (Dio lo vuole!) cominciarono a diffondersi tra la folla e gli uomini iniziarono a tagliare i mantelli e altri pezzi di stoffa per farne croci da cucire sulle spalle e sul petto. Tutti decisero di comune accordo che la primavera seguente avrebbero marciato su Gerusalemme. E lo fecero.

È stato spesso suggerito che, su quanto stava succedendo in Terra Santa, non dovremmo fidarci del papa o dell'imperatore. Forse erano male informati. Forse mentivano con l'obiettivo di scatenare un'avventura militare per ragioni loro personali. James Carroll ha persino ipotizzato che il papa si servisse cinicamente dei musulmani come di minacciosi outsider con l'obiettivo di unire i principi europei «contro un nemico comune»²⁵. Ma, come sottolineava Runciman, gli europei, soprattutto i nobili, avevano informazioni indipendenti e affidabili sulle brutalità subite dai pellegrini: le ottenevano direttamente dai loro parenti e amici, che erano riusciti a sopravvivere. Persino se il papa e l'imperatore fossero stati cinici propagandisti, questo non cambierebbe comunque le motivazioni dei crociati, motivazioni che derivavano interamente da quello che credevano i cavalieri.

Aspetti economici delle crociate

Se ci fosse stata una pressione finanziaria sulla classe dei cavalieri, l'ultima cosa che avrebbero fatto sarebbe stato partire per una crociata in Terra Santa. Come spiegava Peter Edbury, «combattere una crociata era costoso, e i costi erano sostenuti interamente dai crociati stessi, dalle loro famiglie, dai loro signori e, sempre di più a partire dal XII secolo, dalle tasse imposte alla Chiesa in Occidente»²⁶. Persino i numerosi castelli e presidi crociati, con i quali per duecento anni i cristiani controllarono parti di Terra Santa, non furono costruiti o finanziati con tributi locali, ma con i fondi inviati dall'Europa. La grande ricchezza degli ordini cavallereschi non era dovuta a saccheggio: proveniva da donazioni e lasciti in Europa²⁷. «Grandi quantità di denaro occidentale

affluivano negli stati crociati»²⁸. Le crociate furono possibili soltanto perché non avvennero in un periodo di declino economico, bensì di *crescita*, «che mise più risorse e più denaro nelle mani delle élite al potere nell'Europa occidentale»²⁹.

Per giunta a partire non furono affatto i «figli di troppo». Dal momento che «il costo di partecipare alla crociata era davvero enorme»³⁰, soltanto i capi delle casate più importanti potevano radunare il denaro necessario: erano re, principi, conti, duchi, baroni che arruolavano e guidavano compagnie di cavalieri e di fanti, di cui pagavano le spese³¹. Ma anche così, i fondi necessari li radunavano a costo di grandissimi sacrifici. Molti vendettero tutti i propri beni o una parte consistente di essi, si fecero prestare tutto quello che poterono dai parenti e impoverirono sé stessi e le proprie famiglie per prendervi parte³². Quanto a rifarsi delle perdite con il saccheggio e la creazione di colonie in Terra Santa, la maggior parte dei crociati non si faceva illusioni: anzi, per lo più non avevano alcuna intenzione di restare in Oriente quando i combattimenti fossero finiti e tutti, tranne un piccolo contingente, tornarono a casa.

Perché partirono

I cavalieri europei cucivano croci sul petto e marciavano verso l'Oriente per due motivi principali: uno generico e l'altro specificatamente legato alla crociata. Il motivo generico era il bisogno di espiazione. Quello specifico era liberare la Terra Santa. Esattamente come oggi, la Chiesa medievale nutriva profonde riserve sull'uso della violenza, soprattutto sull'uccidere. E questo creava serie preoccupazioni ai cavalieri medievali e ai loro confessori, perché tra i nobili la guerra era cronica e ogni cavaliere, che fosse sopravvissuto a lungo, era probabile che avesse ucciso qualcuno. Persino quando le vittime erano persone malvagie, indegne di essere salvate, si riteneva che la loro morte fosse peccato³³, e in molti casi l'uccisore non sembrava possedere un'evidente superiorità morale sulla vittima, anzi, talvolta era addirittura l'opposto. Di conseguenza, i cavalieri erano eternamente nella necessità di fare penitenza, e i confessori comminavano loro vari tipi di espiazione. Talvolta ordinavano di compiere un pellegrinaggio a un famoso santuario e, per peccati particolarmente orribili, di andare niente meno che in Terra Santa.

APPROFONDIMENTO

Alcuni storici di primo piano sulle cui opere si basa questo capitolo. I lavori di ciascuno sono in bibliografia.

Thomas F. Madden è professore di storia e direttore del Center for Medieval and Renaissance Studies presso la Saint Louis University. Ha conseguito la laurea all'Università del New Mexico e il dottorato all'Università dell'Illinois. Con i suoi dieci libri, magistralmente scritti, Madden è esplicito nei suoi tentativi di mutare l'immagine pubblica delle crociate: far sapere all'opinione pubblica che si trattò di

«una guerra difensiva».

Jonathan Riley-Smith è il più importante storico delle crociate. Già professore di Storia Ecclesiastica a Cambridge, attualmente fa parte presso l'Emmanuel College, a Cambridge. È stato fondatore della Society for the Study of the Crusades and Latin East (di cui faccio parte anch'io) ed è Cavaliere di Malta. Ha compreso che un'enorme mole di valide testimonianze su chi effettivamente partecipò alle crociate e sul perché poteva essere recuperata dalla documentazione superstite di prestiti e vendite fondiari. Finora le sue ricerche sulle crociate hanno prodotto sedici libri.

Sir Steven Runciman (1903-2000) sulle crociate scrisse un'opera in tre volumi (1951, 1952 e 1954) che per molto tempo fu la più importante sull'argomento. Sotto molti aspetti si tratta di libri brillanti, che però fecero molti danni descrivendo i crociati come barbari brutali che invasero una cultura molto superiore, non l'islam, ma Bisanzio. Nato in una nobile famiglia inglese, era ricchissimo e poté viaggiare e studiare dove desiderava, il che gli consentì di conoscere bene il latino e il greco, nonché il francese, il russo e il tedesco, e anche l'arabo, il turco, il persiano, l'ebraico, il siriano e l'armeno. A lungo legato all'università di Cambridge, negli anni della seconda guerra mondiale fu professore di Arte e Storia Bizantina presso l'Università di Istanbul.

Christopher Tyerman nel 2015 ricevette un grande onore quando l'Università di Oxford creò per lui una cattedra di storia delle crociate. Si trattò di un riconoscimento per il suo immenso studio (1.040 pagine) *God's War: A new History of the Crusades* (2007). Nessun libro è più significativo nel dimostrare che i crociati partirono per motivazioni religiose e che per le loro imprese pagarono consapevolmente un prezzo elevatissimo in denaro e vite.

Come già sottolineato, per parecchi secoli i pellegrinaggi a Gerusalemme furono notevolmente comuni, ancor prima che si combattesse la prima crociata. Ogni anno partivano in migliaia, spesso in grandi gruppi; per esempio, nel 1026, dalla Normandia partì un gruppo di settecento persone e strada facendo a loro si unirono molti altri gruppi di pellegrini³⁴. Uno dei motivi principali per cui i pellegrinaggi erano così frequenti fu che i cavalieri europei erano molto violenti e molto religiosi. Pertanto quando, nel 1059, il conte Thierry di Trier assassinò il suo arcivescovo, il confessore gli impose di intraprendere il pellegrinaggio, e il conte partì³⁵. Probabilmente, il pellegrino più famoso fu Folco III, conte d'Angiò (972-1040), cui fu comminato di compiere quattro pellegrinaggi in Terra Santa, il primo come penitenza per aver fatto bruciare viva sua moglie quando indossava ancora l'abito da sposa, con l'accusa di aver fatto sesso con un capraio. Tutto sommato, quattro pellegrinaggi potevano essere stati troppo pochi, se si considera che Folco era un «saccheggiatore, assassino, ladro, spergiuro, una figura spaventosa di diabolica crudeltà [...] ogniquale volta aveva la minima controversia con un vicino, faceva irruzione sulle sue terre, devastando, saccheggiando, stuprando e uccidendo, nulla poteva fermarlo»³⁶. Ciononostante, quando si trovava di fronte al suo confessore, Folco «replicava con stravaganti espressioni di devozione»³⁷.

E dunque, la chiamata alla crociata non costituiva una chiamata per fare qualcosa di nuovo; indubbiamente molti cavalieri da tempo stavano pensando a un pellegrinaggio. Anzi, il papa in persona aveva assicurato loro che la crociata

avrebbe lavato via tutti i loro peccati e, nel contempo, avrebbero potuto liberare la Terra Santa, compresa la tomba di Cristo, da ulteriori danni e sacrilegi per mano dei nemici di Dio. Si trattava di una missione del tutto nobile e santa, e i cavalieri la consideravano tale. Il borgognone Stefano I di Neublans la metteva in questo modo: «Considerando quanti sono i miei peccati e l'amore, la clemenza e la misericordia di Nostro Signore Gesù Cristo, poiché mentre era ricco si fece povero per il nostro bene, ho deciso di ripagarlo in qualche modo per tutto quello che mi ha dato liberamente, sebbene io non ne sia degno. E così ho deciso di andare a Gerusalemme, dove Dio è stato visto come uomo e ha parlato con uomini, e di adorare il luogo che i suoi piedi hanno calpestato»³⁸.

Se i crociati non fossero stati motivati dalla religione, ma dal desiderio di conquista e di bottino, i cavalieri europei avrebbero risposto già quando, nel 1063, papa Alessandro II aveva proposto una crociata per cacciare dalla Spagna gli infedeli musulmani. A differenza della Terra Santa, la Spagna moresca era ricchissima, possedeva abbondanza di terreni fertili ed era a portata di mano. Invece quasi nessuno rispose alla chiamata del papa. Ed ecco che, solo venti anni dopo, migliaia di crociati partirono per le lande aride e impoverite della lontana Palestina. Qual era la differenza? La Spagna non era la Terra Santa, Cristo non aveva camminato per le strade di Toledo e non era stato crocifisso a Siviglia.

Così, il 7 giugno 1099, malgrado tutto i crociati arrivarono a Gerusalemme. Del contingente originario di circa 45.000 cavalieri e 30.000 fanti, malattie, stenti, disavventure, diserzioni e combattimenti ne avevano decimato a tal punto i ranghi che i crociati si erano ridotti a circa 13.000 cavalieri e forse 10.000 fanti³⁹, anche se gli storici musulmani parlano di 300.000 combattenti⁴⁰. Dopo un breve assedio, il 15 luglio 1099, i crociati fecero irruzione nella città. Così, dopo 460 anni di dominazione islamica, Gerusalemme era nuovamente in mani cristiane, anche se era quasi distrutta e col passare del tempo si era spopolata.

I regni crociati.

Dopo aver sconfitto parecchie armate musulmane che avevano tentato di respingerli e con Gerusalemme in loro possesso, i crociati dovettero decidere cosa fare per salvaguardare la vittoria. La soluzione fu creare quattro regni, quattro stati indipendenti lungo la costa del Mediterraneo. Erano la Contea di Edessa, chiamata così dal nome della città più importante; il Principato di Antiochia, che circondava la città di Antiochia in quella che oggi è la Turchia meridionale; la Contea di Tripoli, subito a sud del principato e chiamata così per via della città costiera libanese che aveva quel nome; e il Regno di Gerusalemme, un'enclave sulla costa della Palestina, che grosso modo

corrisponde alla moderna Israele⁴¹.

A differenza degli altri tre regni, Edessa non aveva sbocco sul mare. Quando, nel 1098, l'armata crociata principale aveva marciato in direzione sud per attaccare Antiochia, Baldovino di Boulogne aveva condotto un contingente più piccolo a est, verso Edessa ed era riuscito a convincere Thoros, il signore della città (un cristiano greco-ortodosso) ad adottarlo come proprio figlio ed erede! Quando Thoros venne assassinato dai sudditi inferociti, Baldovino prese il potere. Edessa fu così il primo stato crociato (fondato nel 1098) e il primo a essere riconquistato dall'islam (1149).

I crociati catturarono la città di Antiochia nel 1098 dopo un lungo assedio, durante il quale i cavalieri si ritrovarono così a corto di rifornimenti che mangiarono un buon numero dei loro cavalli. Quasi immediatamente dopo la conquista crociata della città, apparve una nuova armata islamica che assediò i cavalieri. Nonostante una situazione straordinariamente avversa, Boemondo di Taranto condusse le sue truppe fuori dalla città e in qualche modo sconfisse i musulmani: in seguito si disse che un esercito di santi era miracolosamente apparso per dare manforte ai cavalieri. Dopo quella vittoria, Boemondo si autonominò principe. L'area rimase uno stato indipendente fino al 1119, quando fu unita al Regno di Gerusalemme. Nel 1268, Antiochia cadde per mano di un esercito comandato da Baybars, sultano d'Egitto, le cui truppe uccisero tutti i cristiani che riuscirono a trovare (si veda di seguito).

La Contea di Tripoli fu l'ultimo dei quattro stati crociati ad essere costituito, nel 1102. Avvenne quando il conte Raimondo IV di Tolosa, uno dei leader della prima crociata, assediò la città portuale di Tripoli. Quando, nel 1105, Raimondo morì improvvisamente, l'erede divenne il figlio ancora in tenerissima età, perciò quando i cavalieri finalmente occuparono la città, la contea divenne uno stato vassallo del Regno di Gerusalemme. Fu conquistata dai mamelucchi nel 1289.

Di gran lunga il più importante e potente dei vari stati crociati fu il Regno di Gerusalemme, noto anche come *Outremer*, parola francese che significa appunto «oltremare». Inizialmente il termine fu usato per indicare tutti gli stati crociati, poi però finì con l'essere riferito essenzialmente al Regno di Gerusalemme. Come gli altri stati, non fu mai una colonia europea, in quanto era totalmente indipendente. Goffredo di Buglione, che aveva comandato le truppe che conquistarono Gerusalemme, ne divenne il primo signore con il titolo di Difensore del Santo Sepolcro. Goffredo fu scelto non solo per l'integrità, ma anche per il talento militare, cosa altrettanto importante dal momento che, poco dopo aver assunto la carica, dovette fare i conti con un grandissimo esercito egiziano intenzionato a riconquistare Gerusalemme. Invece di tenere le sue truppe al riparo dietro le mura della città, Goffredo le condusse all'attacco con

una sortita notturna, che colse gli egiziani nel sonno e li sconfisse infliggendo loro ingenti perdite.

Per lungo tempo questa terribile sconfitta fece sì che i leader musulmani rinunciassero a ulteriori attacchi. Lo storico musulmano Ibn Zafir annotava in tono di rimprovero: «Egli [il visir egiziano] aveva perso la speranza che la costa siriana restasse in mani islamiche e, dopo quel fatto, da parte sua non fece più guerra contro di essi»⁴². Per i crociati fu un colpo di fortuna, dato che, dopo la vittoria sugli egiziani, quasi tutte le truppe della prima crociata salirono sulle navi e fecero vela verso casa, lasciando Outremer difesa soltanto da un piccolo contingente di circa 300 cavalieri e forse 2.000 fanti⁴³.

Successivamente le loro file furono significativamente rafforzate da due ordini religioso-cavallereschi, in cui «disciplina monastica e addestramento militare si univano per la prima volta nel mondo cristiano»⁴⁴. Inizialmente l'ordine dei Cavalieri Ospitalieri era stato fondato per prendersi cura dei pellegrini cristiani che si fossero ammalati durante il viaggio in Terra Santa. In seguito l'ordine mantenne l'originario nome «medico» anche se, verso il 1120, ampliò i propri voti di castità, povertà e obbedienza in modo da includere anche la protezione armata dei cristiani in Palestina. I Cavalieri Templari furono istituiti come ordine religioso-cavalleresco verso il 1119. Gli Ospitalieri indossavano abiti neri con una croce bianca sulla manica sinistra; i Templari un abito bianco con una croce rossa sul mantello. I due ordini si odiavano vicendevolmente con una certa intensità, tuttavia congiuntamente fornivano al Regno di Gerusalemme un'affidabile forza militare, composta di combattenti ben addestrati che costruirono e presidiarono una catena di castelli estremamente ben posizionati lungo le frontiere del regno.

Ciononostante, l'esistenza dei regni rimase precaria, circondati com'erano da un vasto e popoloso mondo islamico. Per molti anni, ogniquale volta la minaccia musulmana si faceva particolarmente pericolosa, in Europa si organizzavano nuove crociate che portavano truppe fresche in soccorso ai regni d'oltremare. Infine però, gli europei persero il fervore che li spingeva a difendere la Terra Santa e le truppe islamiche cominciarono a eroderne le conquiste. Comunque, che il Regno di Gerusalemme abbia resistito fino al 1291, quando l'ultima fortezza di Acri fu conquistata da un enorme esercito mamelucco, appare un successo notevole.

Come già sottolineato, non solo i difensori, ma la maggior parte dei finanziamenti provenivano dall'Europa⁴⁵. Entrambi gli ordini cavallereschi avevano creato in Europa un gran numero di sedi religiose dalle quali inviavano non solo giovani reclute, ma anche un costante, significativo flusso di denaro, in

parte proveniente dalle attività produttive delle sedi stesse – ciascuna possedeva grandi proprietà terriere, comprese città e villaggi – ma soprattutto donato da ricchi europei. Una settantina d’anni dopo la conquista di Gerusalemme, le rotte commerciali provenienti dall’Asia furono modificate per passare dai porti di Gerusalemme. Il che sembra aver arricchito Genova e Pisa (e forse Venezia), poiché queste città controllavano il commercio marittimo sul Mediterraneo; tuttavia in generale ebbe un impatto di poco conto sull’economia del regno e di certo non ebbe alcun ruolo nel motivare i crociati⁴⁶. Pertanto, gli stati crociati «rimasero dipendenti dalla cristianità per uomini e denaro; resistettero fino a quando la cristianità mantenne un interesse sufficiente a continuare a foraggiarli; e si indebolirono e caddero quando quell’interesse scomparve»⁴⁷. Poiché normalmente si definisce «colonia» un luogo che è politicamente governato ed economicamente sfruttato da una madrepatria, gli stati crociati non erano colonie⁴⁸, a meno che si attribuisca un elevato valore materiale ai profitti spirituali.

Eppure i crociati non fecero alcun tentativo di imporre il cristianesimo ai musulmani. In effetti, «ai musulmani che vivevano in territori conquistati dai crociati, in generale fu consentito di mantenere proprietà e mezzi di sostentamento, e sempre la propria religione»⁴⁹. Di conseguenza, nei regni crociati i residenti musulmani furono sempre molto più numerosi di quelli cristiani. Nel XIII secolo, alcuni francescani avviarono qualche tentativo di conversione, ma si trattò sempre di persuasione pacifica; i tentativi ebbero poco successo e ben presto furono abbandonati⁵⁰. In effetti, in linea di massima la Chiesa fu contraria a qualsiasi collegamento tra crociate e conversioni, fino a quando il problema si pose durante le «crociate» contro cristiani eretici in Europa⁵¹.

Le crociate «crimini di guerra»

Nell’ultimo paragrafo della sua influentissima opera in tre volumi sulle crociate, Runciman lamentava questo «tragico e distruttivo episodio»: i «nobili ideali» dei crociati «furono infangati da crudeltà e avidità [...] da un cieco e ottuso moralismo»⁵². Sulla scia dell’immenso lavoro di Runciman, molti storici hanno adottato la posizione tradizionale secondo cui le crociate contrapposero un Occidente barbarico a un Oriente più sofisticato e civile. E dunque fu posto l’accento sul fatto che i crociati erano fanatici religiosi, brutali e sanguinari.

Gli attacchi contro gli ebrei nella Renania vengono spesso citati a sostegno di queste affermazioni. Tuttavia, come riferito nel primo capitolo, in quegli attacchi non erano coinvolti i contingenti principali, ma soltanto gruppi secondari, come

quello di Emich Leisinger e la sua eterogenea banda di rinforzi, o plebaglie disorganizzate.

È il massacro successivo alla caduta di Gerusalemme a essere preso come prova certa del fatto che i crociati erano brutali persino per l'epoca e soprattutto rispetto ai loro avversari musulmani. Dopo l'assedio, i cavalieri cristiani fecero irruzione in città e si dice che, dopo l'assalto, ci fu un'incredibilmente sanguinoso massacro dell'intera popolazione. Sfortunatamente, queste affermazioni furono riferite da cronachisti cristiani «desiderosi di descrivere una purificazione rituale della città»⁵³. Ma ci fu davvero? Le descrizioni dei cronachisti sembrano raffazzonate – le strade non si coprono di fiumi di sangue che arriva alle ginocchia – tuttavia sembra proprio che un massacro di notevoli proporzioni ci fu. È però importante tenere presente che, secondo le norme belliche dell'epoca, un massacro della popolazione di Gerusalemme sarebbe stato ritenuto giustificato poiché la città aveva rifiutato di arrendersi e dunque era stato necessario prenderla d'assalto, causando molte perdite anche agli attaccanti. In questi casi, i comandanti (sia musulmani che cristiani) ritenevano fosse loro dovere lasciare che i propri uomini si dessero a uccisioni, saccheggi e incendi, perché servisse di esempio ad altre città che, in futuro, potessero essere tentate di resistere troppo a lungo. Pertanto, vittorie islamiche in circostanze analoghe risultarono in massacri altrettanto di massa. Il punto è che, per quanto oggi possiamo condannare queste pratiche, non erano appannaggio esclusivo dei crociati, ma considerate corrette e attuate da entrambi gli schieramenti.

I forti preconcetti di tantissime storie delle crociate stilate da autori occidentali non potrebbero essere più evidenti se si considera che ai massacri compiuti dai musulmani viene dedicata scarsissima attenzione. Come sottolinea Robert Irwin, «in Inghilterra si è avuta una lunga tradizione di denigrazione dei crociati, in quanto guerrafondai barbarici e fanatici, e di glorificazione dei saraceni, in quanto paladini dello spirito cavalleresco. Anzi, è opinione molto diffusa che la cavalleria sia nata nell'Oriente islamico. Il più perfetto esempio di cortesia cavalleresca islamica fu, naturalmente, Saladino, il sultano Ayyubid del XII secolo»⁵⁴. In realtà non si tratta di un'invenzione inglese recente. Dal tempo dell'Illuminismo il Saladino è stato «bizzarramente» descritto «come una persona razionale e civile, in contrapposizione con i creduloni e rozzi crociati»⁵⁵. Per esempio, nel 1898, il Kaiser Guglielmo andò in visita a Damasco e depose una corona bronzea d'alloro sulla sua tomba. Sulla corona c'era scritto: «Da un grande imperatore a un altro»⁵⁶.

Si è dato un gran peso al fatto che, nel 1187, quando riconquistò Gerusalemme, il Saladino non massacrò i cristiani. Scrivendo nel 1869, la storica

inglese Barbara Hutton affermò che, sebbene Saladino «odiasse i cristiani [...] quando erano supplichevoli e alla sua mercé, non si mostrava mai crudele o vendicativo»⁵⁷. Ma né la Hutton né la maggior parte degli altri moderni simpatizzanti occidentali dell'islam hanno avuto nulla da ridire sul fatto, ammesso dagli stessi autori islamici, che Gerusalemme è stata un'eccezione alla consueta carneficina riservata da Saladino ai nemici. In effetti, Saladino aveva intenzione di massacrare i cavalieri che difendevano Gerusalemme, poi però offrì loro un salvacondotto in cambio della resa senza resistenza (e a differenza di molti altri leader islamici, mantenne la parola). Nella maggior parte degli altri casi, Saladino fu tutt'altro che cavalleresco. Dopo la battaglia di Hattin, per esempio, prese parte personalmente al massacro di alcuni cavalieri catturati e si divertì ad assistere all'esecuzione dei restanti.

Come descritto dal suo segretario, Imad ed-Din, «egli [Saladino] ordinò che fossero decapitati, preferendo averli morti che in prigione. Con lui c'era una grande schiera di studiosi e sufi e un certo numero di uomini devoti e asceti; ciascuno di loro supplicò che gli fosse concesso di uccidere un cavaliere, e sguainò la spada e si rimboccò le maniche. Saladino, con volto allegro, sedeva sul palco; gli infedeli davano segni di una nera disperazione»⁵⁸. Sembra dunque appropriato che, durante la prima guerra mondiale, mentre era impegnato nelle sue incredibili avventure a capo di truppe irregolari arabe contro i turchi, T. E. Lawrence abbia «liberato» la corona del kaiser dalla tomba di Saladino; corona che ora si trova nell'Imperial War Museum di Londra.

Non solo molti storici occidentali hanno ignorato il vero Saladino, ma si sono occupati poco o nulla di Baybars (o Baibars), sultano d'Egitto, anche se nelle cronache islamiche dell'epoca è molto più osannato di Saladino. Quando, nel 1266, conquistò la fortezza templare di Safad, Baybars fece massacrare tutti gli abitanti, sebbene durante i negoziati avesse promesso di risparmiare loro la vita⁵⁹. Quello stesso anno le sue truppe conquistarono la grande città di Antiochia. Sebbene la città si fosse arresa dopo soli quattro giorni di assedio, Baybars ordinò che tutti gli abitanti, comprese le donne e i bambini, fossero uccisi o venduti come schiavi. Quel che seguì fu «il più grande massacro dell'intera epoca delle crociate»⁶⁰.

Poiché Boemondo, principe di Antiochia, non c'era quando il disastro si abbatté sulla sua città, Baybars gli inviò una lettera per descrivergli lo spettacolo che si era perso:

Avresti visto i tuoi cavalieri prostrati davanti agli zoccoli dei cavalli, le tue case invase da saccheggiatori [...] Avresti visto il tuo nemico musulmano calpestare il luogo in cui celebravi la Messa, tagliare la gola a monaci, preti e diaconi sugli altari, dare improvvisa morte ai patriarchi e schiavitù ai

principi reali. Avresti visto il fuoco infuriare nei tuoi palazzi, i tuoi morti bruciati tra le fiamme in questo mondo, prima di finire tra le fiamme nell'altro⁶¹.

Del massacro di Antiochia si parla raramente nelle numerose, apologetiche descrizioni occidentali delle crociate. Karen Armstrong lo fece, ma lo attribuì a «un nuovo islam» che si era sviluppato in risposta alla pesante minaccia dei crociati e con «una disperata determinazione di sopravvivere». La Armstrong faceva anche notare che, poiché Baybars sponsorizzava le arti, «non fu semplicemente un distruttore [ma anche] un grande costruttore»⁶². Eppure, persino così la considerazione in cui la Armstrong teneva Baybars è un debole elogio se paragonato a quello tributatagli dai musulmani. Un'iscrizione, risalente all'incirca al 1266, lo definisce «pilastro del mondo e della religione, sultano dell'islam e dei musulmani, uccisore di infedeli e politeisti, domatore di ribelli ed eretici [...] l'Alessandro della sua epoca»⁶³. Molte altre iscrizioni lo paragonano ad Alessandro Magno.

Naturalmente, anche se la maggior parte dei crociati andò in guerra per la gloria di Dio e con considerevoli costi personali, pochi di loro adottarono uno stile di vita monacale. Mangiavano e bevevano a più non posso e i più violavano abitualmente i comandamenti, soprattutto quelli riguardanti l'adulterio e il desiderare la donna d'altri. Per giunta non disprezzavano le spoglie della battaglia e saccheggiavano quanto più potevano – che non era molto rispetto ai costi della crociata. E naturalmente spesso erano crudeli e sanguinari: dopo tutto, fin dall'infanzia erano stati addestrati a fare la guerra, corpo a corpo, spada contro spada, e papa Urbano II li definì «soldati dell'inferno». Indubbiamente da parte dei crociati fu «poco civile» essere stati tipici guerrieri medievali, ma sembra ancora più scorretto imporre anacronisticamente la Convenzione di Ginevra ai crociati e nel contempo fingere che i loro avversari islamici fossero peacekeepers dell'Onu, o vittime innocenti.

Riscoprire le crociate

Karen Armstrong vorrebbe farci credere che le crociate furono «una delle cause dirette dell'attuale conflitto in Medio Oriente»⁶⁴. Può anche darsi, ma di certo non perché per molti secoli nel mondo islamico ci sarebbe stato rancore per via delle crociate. Come spiega Jonathan Riley-Smith, «spesso si legge che i musulmani hanno ereditato dai loro antenati medievali l'amaro ricordo delle violenze dei crociati. Niente potrebbe essere più lontano dalla verità. Prima della fine del XIX secolo, i musulmani non avevano mostrato un gran interesse per le crociate [...] cui guardavano con indifferenza e sufficienza»⁶⁵. Persino quando furono combattute, i cronachisti musulmani dedicarono loro pochissima

attenzione, considerandole invasioni da parte di «persone rozze, ignoranti, impoverite e non-musulmane, di cui i principi e i dotti musulmani erano a conoscenza e si curavano poco»⁶⁶. Per di più, la maggior parte degli arabi liquidavano le crociate come attacchi contro gli odiati turchi e pertanto di scarso interesse⁶⁷. Anzi, in una cronaca scritta da Ibn Zafir alla fine del XII secolo, si diceva che era stato meglio che i franchi avessero occupato il Regno di Gerusalemme, perché questo aveva impedito «il diffondersi dell'influenza dei turchi nel territorio dell'Egitto»⁶⁸.

Sembra che l'interesse islamico nei confronti delle crociate sia iniziato nel XIX secolo, quando il termine stesso⁶⁹ fu introdotto da arabi cristiani che tradussero in arabo le storie francesi; perché fu in Occidente che, nel XIX secolo, le crociate divennero di moda. In Europa e negli Stati Uniti «l'epopea delle crociate» divenne un tema letterario molto popolare, come in molti romanzi di Sir Walter Scott⁷⁰. Non sorprende che questo sviluppo abbia richiesto, quanto meno in Inghilterra e in America, che le crociate fossero «de-cattolicizzate»⁷¹. In parte fu fatto enfatizzando il conflitto tra i Templari e il papa, trasformando i primi in valorosi eroi anticattolici. Per di più, si sviluppò un forte legame tra la volontà imperiale europea e l'immaginario romantico delle crociate, «a tal punto che, durante la prima guerra mondiale, le campagne militari e gli eroi di guerra venivano regolarmente elogiati come crociati nella stampa popolare, dal pulpito e nella propaganda ufficiale della macchina bellica inglese»⁷².

Nel frattempo, in Oriente, l'Impero Ottomano si era chiaramente rivelato «il malato d'Europa», una decrepita reliquia incapace di produrre una qualsiasi delle armi necessarie alla propria difesa, che metteva in luce la generale arretratezza della cultura islamica e che tra gli intellettuali musulmani alimentava una «rabbia crescente»⁷³ contro l'Occidente, rabbia che infine li portò a focalizzarsi sulle crociate.

Dunque, gli attuali ricordi e risentimenti islamici legati alle crociate sono una creazione del XX secolo⁷⁴, alimentati in parte «dall'imperialismo inglese e francese successivo alla prima guerra mondiale e dalla creazione dello Stato di Israele dopo seconda»⁷⁵. In effetti, fu Abdulhamid II, l'ultimo sultano ottomano ad aver esercitato un potere assoluto (regnò dal 1876 al 1909), il primo a tirarle in ballo. Fatto che produsse la prima storia musulmana delle crociate, pubblicata nel 1899. Nell'introduzione, il suo autore, Sayyid Ali al-Hariri, osservava che «i sovrani dell'Europa di oggi attaccano il nostro Sublime Impero in un modo che assomiglia molto a come si comportarono persone di epoche passate [i crociati]. Il nostro gloriosissimo sultano, Abdulhamid II, ha giustamente sottolineato che

oggi l'Europa sta portando avanti una crociata contro di noi»⁷⁶.

Tema che fu avidamente fatto proprio dai nazionalisti islamici: «Soltanto l'unità dei musulmani potrebbe opporsi a questi nuovi crociati, sostennero alcuni, e la minaccia crociata divenne un tema importante negli scritti del movimento pan-islamico»⁷⁷. Persino nel contesto della debolezza islamica nei confronti dell'Occidente moderno, fiorì il trionfalismo musulmano; molti sostennero che, tramite le crociate, il «rozzo Occidente [...] trasse beneficio dall'assorbimento dei civili valori [dell'islam]». Quanto agli effetti dei crociati sull'islam, «come avrebbe potuto l'islam trarre benefici da contatti con una civiltà inferiore e arretrata?»⁷⁸.

Infine, l'immaginario del crociato brutale e colonizzatore dimostrò di avere una tale forza polemica da soffocare pressoché ogni altra cosa nel lessico ideologico dell'antagonismo musulmano verso l'Occidente, fatta eccezione, ovviamente, per Israele e le paranoiche invenzioni sulla cospirazione ebraica a livello planetario.

Conclusioni

Non è vero che le crociate non furono la conseguenza di provocazioni. Non è vero che si trattò della prima mossa del colonialismo europeo. Non è vero che furono combattute per terre, bottino e conversioni. I crociati non furono barbari che infierirono su musulmani raffinati. Le crociate non sono una macchia sulla storia della Chiesa cattolica. Non c'è alcun bisogno di scuse.

¹ Prawer, 1972. Nel suo libro Prawer non cita il colonialismo e arriva persino ad ammettere che il flusso di ricchezza andò dall'Europa al regno di Gerusalemme.

² Ekelund et al., 1996.

³ Citato da Madden, 2002b.

⁴ Curry, 2002, 36.

⁵ 20 giugno 1999, parte 4, p. 15.

⁶ *Christian Apology for the Crusades: The Reconciliation Walk*, Ontario Consultants on Religious Tolerance, ultima modifica 4 novembre 2005, www.religioustolerance.org/chr_cru1.htm.

⁷ Citato in Richard, 1999, p. 475.

⁸ Hume, *The History of England*, 1761, 1:209.

⁹ Citato in Richard, 1999, p. 475.

¹⁰ Riley-Smith, 2003, p. 154.

¹¹ Gibbon [1776-88] 1994, 6:58.

¹² Duby, 1977; France, 1997; Mayer, 1972.

¹³ Mayer, 1972, pp. 22-25.

¹⁴ Ekelund et al., 1996. Si tratta di uno dei più maldestri e disinformati tentativi di applicare principi

economici per analogia in cui mi sia mai imbattuto.

¹⁵ In Riley-Smith, 2003, p. 159.

¹⁶ Spielvogel, 2000, p. 259.

¹⁷ Armstrong, [1991] 2001, p. XII.

¹⁸ Tra cui Alfred J. Andrea, Peter Edbury, Benjamin Z. Kedar, Thomas Fadden, Edward M. Peters, Jean Richard, Jonathan Riley-Smith e Christopher Tyerman.

¹⁹ Runciman, 1951, 1:49.

²⁰ *Ivi*, 1:47.

²¹ *Ivi*, 1:79.

²² Payne, 1984, pp. 18-19.

²³ *Ivi*, pp. 28-29.

²⁴ Del discorso esistono cinque versioni principali, ognuna incompleta. Ho tratto brani da parecchie versioni.

²⁵ Carroll, 2001, p. 241.

²⁶ Edbury, 1999, p. 95.

²⁷ *Ivi*; Reed, 1999.

²⁸ Edbury, 1999, p. 95.

²⁹ Gillingham, 1999, p. 59.

³⁰ Madden, 1999, p. 12

³¹ Riley-Smith, 1997.

³² *Ivi*.

³³ *Ivi*, p. 49.

³⁴ *Ivi*, pp. 29-30.

³⁵ *Ivi*, 28.

³⁶ Erdoes, 1988, p. 26.

³⁷ Riley-Smith, 1997, p. 28.

³⁸ Citato in Riley-Smith, 1997, p. 72.

³⁹ Runciman, 1951, 1:339-40.

⁴⁰ Hillenbrand, 1999, p. 54.

⁴¹ Hamilton, 2000; LaMonte, 1932; Phillips, 1995; Prawer, 1972; Riley-Smith, 1973; Runciman, 1951; Tyerman, 2006.

⁴² In Hillenbrand, 1999, p. 77.

⁴³ Tyerman, 2006, p. 178.

⁴⁴ Madden, 1999, p. 49.

⁴⁵ Tyerman, 2006, p. 179.

⁴⁶ Riley-Smith, 1997, p. 17.

⁴⁷ Issawi, 1957, p. 272.

⁴⁸ Phillips, 1995, p. 112.

⁴⁹ Madden, 2002b, p. 3.

⁵⁰ Kedar, 1984.

⁵¹ *Ivi*.

⁵² Runciman, 1951, 3:480.

⁵³ Madden, 2002a; anche Tyerman, 2006, XV.

- ⁵⁴ Irwin, 2006, p. 213.
- ⁵⁵ Tyerman, 2006, p. 351.
- ⁵⁶ Siberry, 1995, p. 368.
- ⁵⁷ *Ivi*, p. 115.
- ⁵⁸ Citato in Madden, 1999, p. 78.
- ⁵⁹ Madden, 1999, p. 181.
- ⁶⁰ *Ivi*.
- ⁶¹ *Ivi*, 181-82.
- ⁶² Armstrong, [1991] 2001, p. 448.
- ⁶³ In Hillenbrand, 1999, p. 230.
- ⁶⁴ Armstrong, [1991] 2001, p. XIV.
- ⁶⁵ Riley-Smith, 2003, pp. 160-61.
- ⁶⁶ Peters, 2003, p. 6.
- ⁶⁷ Hillenbrand, 1999, pp. 4-5.
- ⁶⁸ *Ivi*, p. 45.
- ⁶⁹ Non esisteva alcuna parola araba per indicare le «crociate».
- ⁷⁰ Knobler, 2006, p. 310.
- ⁷¹ *Ivi*.
- ⁷² *Ivi*.
- ⁷³ Lewis, 2002, p. 3.
- ⁷⁴ Peters, 2003; Riley-Smith, 2003.
- ⁷⁵ Andrea, 2003, p. 2.
- ⁷⁶ Sivan, 1973, 12.
- ⁷⁷ Knobler, 2006, p. 320.
- ⁷⁸ Numerosi autori islamici citati da Riley-Smith, 2003, p. 162.

Sesto capitolo

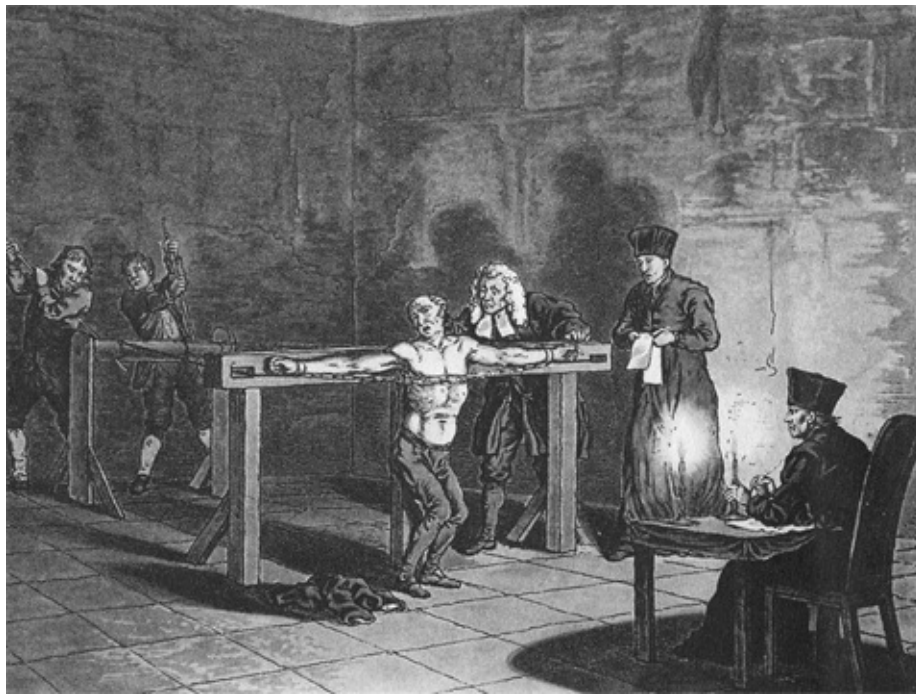
Mostri dell'Inquisizione

L'espressione «Inquisizione spagnola» richiama alla mente uno dei capitoli più terrificanti e sanguinosi della storia occidentale. Creata nel 1478 dai sovrani spagnoli Ferdinando e Isabella, l'Inquisizione aveva il compito di liberare la Spagna dalla presenza di eretici, soprattutto ebrei e musulmani, che fingevano di essere cristiani. Tuttavia l'Inquisizione tenne d'occhio anche tutti i protestanti, nonché streghe, omosessuali e quanti non rispettavano la dottrina e le leggi morali.

Inizialmente, per parecchi anni, rimase pressoché inattiva, ma dopo che nel 1483 il fanatico Tomás de Torquemada fu nominato Grande Inquisitore, questa odiosa istituzione cattolica torturò e massacrò un enorme numero di persone innocenti. Ogni sabato, in ogni importante città spagnola si celebrava un autodafé e l'aria si riempiva di cenere, mentre vittime urlanti venivano bruciate sul rogo, di solito dopo essere state spietatamente torturate. Molti sabati, anche mucchi di libri oltraggiosi, soprattutto trattati scientifici, venivano dati alle fiamme durante gli autodafé.

L'Inquisizione non fingeva neppure di osservare una qualche forma di procedura legale, catturando a destra e a manca sulla base delle accuse più insignificanti, poiché gli inquisitori si arricchivano confiscando le proprietà degli accusati. Scrivendo nel 1554, il protestante inglese John Foxe, denunciava, «l'estrema condotta e la crudele avidità di questi inquisitori cattolici spagnoli che, sotto la finta maschera della religione, altro non fanno se non perseguire il proprio interesse personale e appropriarsi dei beni altrui»¹. Tredici anni dopo, apparve un rapporto veramente devastante, scritto in latino da Reginaldo Montano, *Sanctae inquisitionis hispanicae artes aliquot detectae ac palam traductae*. Tradotto in inglese, francese, olandese e tedesco ebbe un'ampia diffusione. Il rapporto di Montano «enfaticava la malvagità e la malafede delle tecniche usate durante gli interrogatori, la varietà degli orrori perpetrati nelle camere di tortura e l'agghiacciante comportamento degli addetti, carcerieri e torturatori»². La parte principale del libro segue una vittima innocente lungo

l'intero calvario fino al rogo, e il libro si conclude con dodici storie di luterani martirizzati per la loro fede.



Il mito delle torture ingiuste ed estreme durante l'Inquisizione spagnola. Mentre raffigurazioni come questa vorrebbero rappresentare l'uso dilagante della tortura, e delle morti conseguenti, da parte dell'Inquisizione, la realtà è che, per l'epoca, essa fu una relativa fonte di giustizia. (Il terzo grado di tortura dell'Inquisizione, incisione di L. C. Stadler, 1813 ca.).

Il volume di Montano divenne il testo di riferimento. Secondo la *Columbia Encyclopedia*, «torturare l'accusato [...] divenne ben presto abituale e risaputo [...] la maggior parte dei processi si concludevano con un verdetto di colpevolezza»³. Su queste basi, il popolarissimo storico Will Durant (1885-1981) rese noto a svariate generazioni di lettori che «dobbiamo inserire l'Inquisizione [...] tra le macchie più nere sul curriculum dell'umanità, in quanto rivela una ferocia che nessuna bestia conosce»⁴.

Non solo storici, ma romanzieri, pittori e sceneggiatori hanno più volte ricreato scene di brutale sadismo da Inquisizione: di essi, il racconto di Edgar Allan Poe *Il pozzo e il pendolo* (1842) è un classico. Un altro è il brano dei *Fratelli Karamazov* (1880) di Dostoevskij, in cui il Grande Inquisitore, essendosi imbattuto in Cristo che sta resuscitando un bambino dai morti, fa arrestare Gesù e gli dice: «Domani ti condannerò e ti farò bruciare sul rogo, come il peggiore degli eretici».

Quante furono le vittime? *Encarta* di Microsoft sostiene che Torquemada

«fece giustiziare migliaia di persone». La *Encyclopedia of Religious Freedom* parla di un totale di 10.000 vittime attribuibili a Torquemada; altrettanto afferma Edmond Paris⁵, che però ritiene se ne debbano aggiungere altre 125.000, morte per le torture e gli stenti nelle prigioni di Torquemada. Alcuni storici hanno stimato che, durante il periodo di effettivo funzionamento dell'Inquisizione, oltre 31.000 persone furono arse sul rogo⁶ mentre Simon Whitechapel calcola che ben oltre 100.000 morirono soltanto nel periodo in cui vi fu a capo Torquemada⁷. Un altro storico ha ipotizzato che l'Inquisizione ne arse «quasi 200.000 [...] in trentasei anni»⁸, mentre David Hunt calcola che, in totale, l'Inquisizione condannò oltre tre milioni di persone, «delle quali circa 300.000 furono arse sul rogo»⁹.

In ogni caso, nonostante la forte discrepanza nel calcolo delle vittime, tutti concordano sul fatto che l'Inquisizione fu un bagno di sangue. E forse nulla ha altrettanto avvelenato l'atteggiamento nei confronti della Chiesa cattolica. Ancora nel 2003, Whitechapel iniziava così il suo libro sulle «atrocità» dell'Inquisizione: «Fin dall'inizio dovrei mettere ben in chiaro una cosa: io disprezzo la Chiesa cattolica»¹⁰.

Basta!

La descrizione tipica dell'Inquisizione spagnola è essenzialmente un cumulo di menzogne, inventate e diffuse dai propagandisti inglesi e olandesi nel XVI secolo, durante le guerre con la Spagna, e da allora ripetute a non finire da storici tendenziosi, o male informati, per avvalorare «un'immagine della Spagna come una nazione di bigotti fanatici»¹¹. Si consideri che «Montano» era lo pseudonimo usato da un monaco spagnolo rinnegato che, diventato luterano, era fuggito nei Paesi Bassi dove aveva scritto il suo libro. Come faceva notare l'illustre Edward Peters, «parte del fascino di Montano deriva dall'accuratezza con cui ha costruito una descrizione, per il resto estremamente ingannevole, dell'Inquisizione destinata a un pubblico pronto a credere il peggio [...]». Montano descrive ogni vittima dell'Inquisizione come innocente, ogni membro dell'Inquisizione come venale e disonesto, ogni passo della procedura come una violazione della legge naturale e razionale»¹².

Che menzogne simili abbiano prosperato in un'epoca di guerre di religione non è poi così sorprendente. Ma non esiste una scusa analoga per gli irresponsabili «studiosi» moderni, che continuano ad avvalorare tali affermazioni, ignorando i notevoli studi sull'Inquisizione compiuti durante la scorsa generazione. Per quanto possa sembrare stupefacente, i nuovi storici hanno rivelato che, a differenza delle corti secolari dell'intera Europa,

l'Inquisizione spagnola fu un notevole strumento di giustizia, moderazione, giusto processo e saggezza¹³.

APPROFONDIMENTO

Alcuni storici di primo piano sulle cui opere si basa questo capitolo. I lavori di ciascuno sono in bibliografia.

Carlo Ginzburg, figlio di un padre ebreo che nel 1943 fu assassinato dalla Gestapo per aver pubblicato un giornale clandestino a Torino, nel 1961 ha conseguito la Libera Docenza in storia presso l'Università di Pisa. Successivamente è entrato a far parte del corpo docente dell'Università di Bologna e, nel 1988, si è trasferito a Los Angeles. Nel 2006 è tornato all'Università di Pisa.

Henry Kamen, storico inglese nato a Rangoon, ha conseguito il dottorato a Oxford. Nel 1984 è divenuto docente presso l'Università del Wisconsin e nel 1992 è stato chiamato a far parte della Royal Historical Society. Nel 1993 si è trasferito all'Università di Barcellona per studiare i documenti dell'Inquisizione. Nel 1997 ha contribuito a ristabilire la verità con *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*.

E. William Monter ha conseguito il dottorato presso l'Università di Princeton ed è diventato professore di storia presso la Northwestern University. Prima di avere un ruolo di primo piano nell'analisi dei documenti dell'Inquisizione, Monter è divenuto noto a livello internazionale per i suoi importanti studi sulla caccia alle streghe in Europa. Grazie a essi è diventato membro dell'Institute for Advanced Studies a Princeton, un onore prevalentemente riservato a illustri fisici.

John Tedeschi è uno storico americano che, per molti anni, ha lavorato come curatore di libri rari e collezioni speciali presso l'Università del Wisconsin. Oltre a molti importanti lavori sull'Inquisizione, basati su documenti, ha scritto saggi sulla Riforma e, insieme alla moglie Anne, ha tradotto importanti libri dall'italiano.

Gli storici non-allineati (*si veda il riquadro 6.1*) basano le proprie opinioni su quanto scoperto avendo avuto accesso all'archivio completo delle Inquisizioni di Aragona e Castiglia, che congiuntamente costituirono l'Inquisizione spagnola. Successivamente hanno vagliato la documentazione relativa a ciascuno dei 44.674 casi, esaminati dalle due Inquisizioni tra il 1540 e il 1700. All'epoca in cui furono scritti, questi documenti erano segreti, pertanto i verbalizzatori non avevano motivo di descrivere le procedure in modo non veritiero. Non solo questi casi sono una miniera di informazioni storiche, ma gli studiosi li hanno inseriti in un database per facilitare analisi statistiche¹⁴. Per giunta, questi storici hanno svolto una quantità enorme di ricerca più tradizionale, esaminando diari, lettere, decreti e altri documenti antichi. I risultati sono innegabili. La parte restante di questo capitolo offre una sintesi delle scoperte più importanti.

Morti

Il termine «autodafé» non significa esecuzione, men che meno «bruciare sul rogo»; la sua definizione migliore è «atto di fede». Agli inquisitori interessava molto di più il pentimento della punizione, pertanto un autodafé consisteva nell'apparizione pubblica delle persone colpevoli di vari peccati, che confessavano pubblicamente la propria colpa e così facendo si riconciliavano

con la Chiesa. Solo molto raramente un autodafé terminava con il peccatore arrestato dalle autorità civili per essere giustiziato (l'Inquisizione non eseguiva mai direttamente l'esecuzione). Ma persino così, gli autodafé non erano frequenti. Nella città di Toledo, tra il 1575 e il 1610, furono soltanto 12, cui «presero parte 386 colpevoli»¹⁵. Ovvio dunque che i racconti, secondo cui settimanalmente in tutta la Spagna si facevano roghi di massa, sono invenzioni speciose.

Allora, quanti furono i morti?

I primi cinquant'anni di operatività dell'Inquisizione sono poco documentati, tuttavia attualmente gli storici ritengono che furono il periodo più sanguinoso e che potrebbero essere state giustiziate circa 1.500 persone, ovvero una trentina l'anno¹⁶. Passando invece al periodo pienamente documentato, dei 44.674 casi le persone giustiziate furono soltanto 826, il che costituisce l'1,8% di coloro che furono sottoposti a processo¹⁷. Tutto sommato, nell'intero periodo compreso tra il 1480 e il 1700, in tutta la Spagna le sentenze di morte inflitte dall'Inquisizione furono circa dieci *all'anno*, una percentuale minima delle molte migliaia di luterani, lollardi e cattolici (oltre a due delle sue mogli) che Enrico VIII avrebbe fatto bollire, bruciare, decapitare o impiccare¹⁸. Nel secolo successivo (dal 1530 al 1630), gli inglesi tennero una media di 750 impiccagioni l'anno, molte delle quali inflitte per piccoli furti¹⁹. Al contrario, i pochi condannati a morte dall'Inquisizione spagnola di solito erano delinquenti abituali, che non si sarebbero pentiti.

Tortura

Nella cultura popolare, il termine «Inquisizione» è quasi sinonimo di tortura. Come spiegava John Dowling (1808-78), «di tutte le invenzioni della crudeltà papale, la Santa Inquisizione è il capolavoro [...]. Sarebbe stato impossibile per lo stesso Satana concepire un più orribile apparato di tortura e sangue»²⁰. Pertanto, come già sottolineato, si è dato per scontato che siano stati molti di più gli infelici morti nelle prigioni e nelle camere della tortura dell'Inquisizione di coloro che sopravvissero abbastanza a lungo da essere mandati al rogo.

Questa potrebbe essere la menzogna più grande di tutte!

Tutti i tribunali d'Europa praticavano la tortura, ma l'Inquisizione lo fece di *gran lunga meno* degli altri tribunali. Come prima cosa, le leggi della Chiesa la limitavano a una sessione che non poteva durare più di quindici minuti, e non dovevano essere a rischio la vita o le membra. Né si poteva versare sangue²¹! Ovviamente ci sono tecniche estremamente dolorose che possono essere applicate nell'ambito di queste regole. Ma anche così, la tortura veniva usata

raramente, forse perché «gli stessi inquisitori erano scettici sull'efficacia e la validità della tortura come metodo di accertamento della colpevolezza»²². Se comunque vi si ricorreva, lo svolgimento veniva accuratamente verbalizzato da un segretario e inserito nella documentazione del caso²³. Basandosi su questi dati, Thomas Madden ha stimato che gli inquisitori ricorrevano alla tortura soltanto nel 2% dei casi che venivano loro sottoposti²⁴. Per giunta, è opinione largamente condivisa che in Europa le prigioni dell'Inquisizione fossero di gran lunga più confortevoli e umane – sono documentati casi di «criminali che, in Spagna, bestemmiavano di proposito per esser[vi] trasferiti»²⁵.

Le cose stanno così. Contrariamente alla Leggenda Nera, l'Inquisizione fece scarso uso del rogo, di rado ricorse alla tortura e aveva prigioni insolitamente umane. E che dire delle sue procedure? La parte restante del capitolo esamina i comportamenti dell'Inquisizione, suddivisi sulla base dei presunti reati.

Stregoneria

Forse nessuna statistica storica è stata così indegnamente gonfiata quanto quella relativa alle streghe giustiziate durante la follia che dilagò in Europa dal 1450 al 1700. Molti autori hanno fissato il numero totale di morti in nove milioni, facendo confronti con l'Olocausto²⁶. E mentre è risaputo che anche i protestanti bruciarono un bel po' di streghe, ancora una volta gli storici hanno posto l'accento sul ruolo di primo piano avuto dall'Inquisizione²⁷. Molti hanno attribuito la colpa dell'intera faccenda ai disastrosi effetti del celibato, che spinsero i preti a «una rabbiosa campagna di vendetta e annientamento» contro le donne²⁸. Infine, è opinione largamente diffusa che la caccia alle streghe finì quanto i cosiddetti Secoli Bui dell'estremismo religioso furono sconfitti dal presunto Illuminismo²⁹.

Assurdità speciose, *in toto*.

Si consideri che la caccia alle streghe giunse al culmine *durante* il cosiddetto Illuminismo! Anzi, nel suo famoso *Leviatano* (1651) il celebre filosofo inglese e sostenitore dell'Illuminismo Thomas Hobbes (1599-1679) scriveva che «quanto alle streghe [...] sono giustamente punite»³⁰. Un'altra figura di primo piano legata all'Illuminismo, Jean Bodin (c. 1530-96), fu giudice in parecchi processi per stregoneria e si pronunciò in favore del bruciare le streghe a fuoco lento, il più lento possibile³¹. In effetti, molti illustri scienziati del XVII secolo, compreso Robert Boyle, furono favorevoli alla caccia alle streghe³².

Quanto al numero delle vittime, recentemente ottimi studiosi hanno raccolto con cura le testimonianze, nazione per nazione, e scoperto che i numeri

«accettati» sono assolutamente fantasiosi. Per esempio, per molto tempo si è ipotizzato che in Inghilterra, dal 1600 al 1680, «siano state bruciate circa 42.000 streghe»³³, mentre calcoli più attendibili rivelano che furono meno di mille in tre secoli³⁴. Analogamente, le stime più accurate parlano di un totale non di nove milioni, ma di circa sessantamila³⁵! Anche così si tratta pur sempre di un totale tragico, tuttavia è opportuno sottolineare che di queste vittime soltanto un piccolo numero fu condannato a morte dall'Inquisizione spagnola, tanto piccolo che, a un capitolo del suo studio statistico sull'Inquisizione, il famosissimo storico William Monter diede come titolo «Stregoneria: il crimine dimenticato»³⁶. Si trattava di una risposta ai dati che rivelavano come, dal 1540 al 1640, secolo in cui la caccia alle streghe giunse al culmine nella maggior parte dell'Europa, l'Inquisizione dell'Aragona (una delle due Inquisizioni operative in Spagna) giustiziò soltanto 12 persone per «superstizione e stregoneria»³⁷. Questo lo si sarebbe dovuto ammettere da sempre. Persino lo storico, violentemente anticattolico, Henry C. Lea (1825-1909) ammetteva che la caccia alle streghe in Spagna fu «resa relativamente innocua» e questo «fu dovuto alla saggezza e alla risolutezza dell'Inquisizione»³⁸.

Esaminiamo dunque nei dettagli questa saggezza e questa risolutezza. Tanto per cominciare, è importante individuare su cosa si basasse l'accusa di stregoneria, dato che non accadeva che fosse semplicemente quella di isteria infondata; in realtà, molte persone «facevano davvero qualcosa», di cui poi venivano accusate. Quello che facevano erano pratiche magiche. Come ci sarebbe stato da aspettarsi in un'epoca estremamente carente di conoscenze in campo medico, in Europa la magia medica abbondava e così pure i tentativi di influenzare, tramite la magia, il tempo, i raccolti, l'amore, la ricchezza e altre fonti di preoccupazione. La distinzione critica era tra la magia legata alla Chiesa e quella non vi aveva nulla a che fare.

Nella Chiesa, la magia abbondava: pozzi, sorgenti e boschetti sacri, nonché santuari dove i fedeli potevano invocare ogni sorta di miracoli e benedizioni. Inoltre, i preti disponevano di un'ampia gamma di incantesimi, preghiere e riti per affrontare molti problemi, soprattutto per curare malattie; c'erano molti preti specializzati negli esorcismi. Parallela a questo elaborato sistema di magia ecclesiastica, era una vasta cultura di magia popolare, o tradizionale, buona parte della quale a sua volta dedicata a curare malattie. Alcune di queste pratiche magiche risalivano a epoche pre-cristiane e molte erano una sorta di confuso adattamento della magia cristiana. Questa magia non-ecclesiastica era esercitata da praticanti locali, talvolta indicati come «Saggi». Spesso costoro si dedicavano anche a pratiche non legate alla magia, come nel caso delle ostetriche che, per

fare nascere i bambini, univano capacità professionali a formule magiche. È opportuno ricordare che talvolta i preti stessi si lasciavano andare a «stravolgimenti» della magia della Chiesa, come nel caso di un prete di campagna che battezzava le monete nell'olio santo, nella speranza che, non appena fossero state spese, ne comparissero di nuove³⁹, e dei molti preti che battezzavano oggetti quali magneti, nella speranza di creare pozioni d'amore, sebbene queste fossero severamente condannate dalla Chiesa⁴⁰. Anche se compiute da preti, dalle autorità religiose queste azioni erano considerate magia che nulla aveva a che fare con la Chiesa.

Tutte le pratiche magiche sembrano funzionare, talvolta. E dunque alcuni dei malati, che si rivolgevano al prete locale, guarivano. Tuttavia accadeva la stessa cosa ad altri che si rivolgevano al «Saggio» locale. Questo però poneva un serio problema teologico e il tentativo di trovare una spiegazione logica finì in tragedia. La domanda che ci si poneva era: se la magia della Chiesa funziona perché Dio le dà il potere di agire, perché funziona anche la magia non della Chiesa? Di certo quei poteri non vengono da Dio. La conclusione sembrava ovvia: la magia non della Chiesa agisce perché è Satana che le dà il potere! Pertanto, praticare quella magia voleva dire invocare Satana e i suoi demoni. Questa è la definizione di «stregoneria»⁴¹.

I tentativi di smascherare e sopprimere il male nella forma della magia laica portò a manifestazioni di panico in molte parti d'Europa. Racconti orribili e paure di ogni sorta si diffusero rapidamente e, soprattutto in luoghi in cui il potere centrale era debole, plebaglie e autorità locali furono travolte dalla follia della caccia alle streghe. Quegli stessi villaggi e quelle stesse città della valle del Reno in cui, nei secoli precedenti, si erano concentrati gli attacchi contro gli ebrei (*capitolo 1*) divennero focolai della caccia alle streghe⁴². Paure e impulsi analoghi si scatenarono anche in Spagna, ma furono efficacemente tenuti a bada dall'Inquisizione.

Il motivo per cui, in Spagna, l'Inquisizione impedì il dilagare della caccia alle streghe è che, nell'esaminare i primissimi casi riguardanti la magia laica, gli inquisitori dedicarono un'estrema attenzione a quello che gli accusati avevano da dire. Quel che appresero fu che quanti praticavano la magia non avevano alcuna intenzione di invocare le forze sataniche. In effetti, molti pensavano di fare uso della magia della Chiesa! Questo perché le pratiche e le procedure utilizzate erano molto simili a quelle autorizzate per uso del clero: recitare frammenti di brani liturgici, rivolgersi ai santi, spruzzare acqua santa presa nella chiesa locale sull'area interessata e farsi ripetutamente il segno della croce. Il risultato fu che gli accusati sembrarono sinceramente sorpresi di scoprire di aver fatto qualcosa

di sbagliato.

In effetti, il motivo principale per cui queste pratiche non potevano essere ricondotte alla Chiesa stava nel fatto che gli accusati non erano stati ordinati preti, e dunque non erano autorizzati a compierle. Pertanto, se la magia funzionava, non era opera di Dio. Ovvero, gli inquisitori spagnoli erano d'accordo con i colleghi di altri paesi nel ritenere che la magia laica avesse effetto soltanto per intervento del demonio. Tuttavia, avendo ascoltato gli accusati con atteggiamento comprensivo, gli inquisitori spagnoli fecero una distinzione cruciale «tra l'invocazione implicita e quella esplicita dei demoni»⁴³. Pertanto ipotizzarono che la maggior parte di coloro che erano accusati di usare una magia laica (preti compresi) fossero sinceri cattolici che non volevano fare del male e non si erano resi conto di aver invocato i demoni. Se era sbagliato anche l'aver invocato implicitamente i demoni, si trattava di una colpa che doveva essere espiata nel modo consueto, attraverso la confessione e l'assoluzione. Di conseguenza, l'Inquisizione spagnola non mandò al rogo quasi nessuna strega, e quelle che lo furono erano state condannate per la terza o quarta volta.

Ancora più importante è il fatto che l'Inquisizione usò il proprio potere e la propria influenza per impedire la caccia alle streghe da parte di locali folle inferocite o di autorità secolari. Ne è un esempio quanto accadde a Barcellona nel 1549, proprio mentre in altre parti d'Europa erano in atto le più feroci cacce alle streghe. Le autorità locali accusarono sette donne di stregoneria e i membri della sezione locale dell'Inquisizione ne approvarono la condanna al rogo. I membri della Suprema (l'organismo direttivo dell'Inquisizione) inorridirono per il fatto che potesse accadere una cosa simile e inviarono l'inquisitore Francisco Vega a investigare. Appena arrivato, Vega allontanò i funzionari locali dell'Inquisizione e ordinò l'immediata scarcerazione di due donne, detenute in quanto condannate a morte. Dopo ulteriori investigazioni, annullò tutte le accuse pendenti e impose la restituzione alle famiglie delle vittime di tutte le proprietà confiscate. Nella sua relazione, Vega liquidò le accuse di stregoneria come «risibili» e «scrisse uno dei più pesanti atti d'accusa alla caccia alle streghe mai registrati»⁴⁴. I suoi colleghi della Suprema furono d'accordo, dopodiché rivolsero la loro vendetta contro coloro che avevano condotto cacce alle streghe *non autorizzate*, facendone giustiziare un buon numero e inviandone altri a scontare lunghe condanne sulle galee⁴⁵.

Ma anche così, nel 1610, a Logroño, sei donne furono bruciate in quanto streghe dai funzionari locali. Quando lo venne a sapere, la Suprema inviò Alonso de Salazar y Frias, che passò più di un anno a interrogare la gente del posto e a

invitarla a ripudiare i suoi errori (per la maggior parte legati alla superstizione e alla magia). Al termine della sua missione, Salazar riferì di aver riconciliato 1.802 persone con la Chiesa. Riferì anche i risultati negativi della sua investigazione relativa alla stregoneria: «Non ho trovato la benché minima prova che sia stato effettivamente compiuto anche un solo atto di stregoneria»⁴⁶. Salazar proseguì suggerendo che si compissero sforzi per prevenire discussioni e polemiche pubbliche sull'argomento; che in particolar modo i sermoni sulla stregoneria dovessero essere evitati poiché aveva scoperto «che non c'erano né streghe né stregati fino a quando si cominciava a parlarne e a scriverne»⁴⁷.

Il documento di Salazar ebbe un'ampia diffusione presso ecclesiastici di tutta l'Europa. Altri prelati cattolici, compreso il gesuita Friedrich von Spee, ben presto presero posizione contro la caccia alle streghe e fu la loro influenza e il loro screditare la validità di confessioni estorte con la tortura ciò che mise fine ai roghi di streghe nelle aree cattoliche, un effetto che ben presto si fece sentire anche nelle aree protestanti. Alcuni storici amano sostenere che la caccia alle streghe finì definitivamente poiché fu contestata da aderenti all'Illuminismo come Balthasar Bekker. Tuttavia nessuno di questi attacchi «illuminati» contro la caccia alle streghe comparve fin quasi un secolo dopo che gli sforzi della Chiesa cattolica avevano screditato la sua follia e reso del tutto sicuro affermare tali cose⁴⁸.

Eresia

L'Inquisizione spagnola fu istituita per affrontare una crisi sociale riguardante i *conversos*, i convertiti ex-ebrei ed ex-musulmani diventati cattolici. La storiografia condivisa dà un'idea sbagliata di tutte le persone coinvolte. Descrive i *conversos*, soprattutto di origine ebraica, come persone che nella stragrande maggioranza dei casi avevano soltanto finto di essere diventati cristiani, mentre in realtà continuavano a vivere come «cripto-ebrei». E descrive l'Inquisizione come brutalmente intenzionata a smascherare tutti questi simulatori, così da mandarli al rogo per eresia. La verità è che quasi tutti gli ebrei e la maggior parte dei musulmani convertiti erano sinceri, e l'Inquisizione fu istituita per eliminare le croniche esplosioni di violenza da parte di folle inferocite e sostituirle con regolari processi, così come per smascherare coloro la cui conversione non era sincera.

Subito dopo che l'Inquisizione aveva iniziato a operare, la Riforma di Lutero sconvolse la coscienza politica dell'Europa, Riforma che ben presto fu seguita da altri movimenti protestanti. Sebbene la corona spagnola fosse fermamente cattolica, in Spagna sorse un piccolo movimento luterano clandestino (cui spesso

aderivano preti e frati) e l'Inquisizione fu incaricata di reprimerlo.

Marranos

Per oltre mille anni, in Spagna vissero più ebrei che in «tutti i paesi dell'Europa medievale messi insieme»⁴⁹. Fu in Spagna che la rinascita della lingua ebraica fu resa possibile dalla creazione di una grammatica ebraica; gli ebrei della diaspora avevano perso così completamente la capacità di leggere e scrivere in ebraico, che le Scritture avevano dovuto essere tradotte in greco parecchi secoli prima della nascita di Cristo. Tuttavia, all'inizio del X secolo in Spagna ci fu un improvviso fiorire di poesia e scritti vari in ebraico⁵⁰. Per giunta il centro di questa rinascita ebraica era proprio nelle aree cristiane della Spagna e, mentre le truppe cristiane lentamente respingevano verso sud i musulmani, gli ebrei continuavano a emigrare verso nord. Ogniquale volta le minoranze ebraiche avevano goduto di rapporti amichevoli con l'ambiente circostante, si era verificato un numero consistente di conversioni⁵¹, ed è esattamente quello che successe in Spagna. Un'ondata di conversioni di ebrei si verificò nel XIV secolo, quando decine di migliaia si fecero battezzare e divennero noti come *conversos*⁵². Il che causò un'immensa amarezza nella comunità ebraica spagnola: Maimonide propose che i *conversos* fossero lapidati in quanto idolatri. Peggio ancora, dal momento che, in Spagna, i leader ebraici presumevano che nessun ebreo potesse abbandonare liberamente la propria fede, conclusero che queste conversioni fossero state in qualche modo imposte con la forza e non sincere: una falsità che, da allora in poi, non ha smesso di inficiare la storiografia⁵³. Di fatto, queste conversioni erano così sincere che, ben presto, in Spagna, molti cristiani di primo piano, compresi vescovi e cardinali, provenivano da famiglie di *conversos*. Anzi, nel 1391, il rabbino capo di Burgos si fece battezzare insieme a tutta la famiglia e infine divenne vescovo di Burgos⁵⁴. I numeri stessi dei convertiti ebrei, così come l'importanza della loro posizione (re Ferdinando aveva una nonna *conversa*)⁵⁵, impedì l'assimilazione e portò a un antagonismo tra «vecchi» e «nuovi» cristiani, che infine sfociò in scontri armati tra i due gruppi. Non sorprende che i «vecchi» cristiani fossero inclini ad accusare i «nuovi» di essere «cripto-ebrei» e troppo spesso gli ebrei spagnoli furono ben contenti di appoggiare tali accuse. Cosa che si rivelò un errore, dato che l'ostilità verso i *conversos* ben presto si estese fino a comprendere attacchi contro gli ebrei da parte di «vecchi» cristiani.

Fu in questo caos che l'Inquisizione fu chiamata a fare chiarezza. Gli inquisitori riuscirono a bloccare gran parte dei disordini e delle violenze di folle inferocite, ma non furono in grado di creare una pace duratura. Il tragico

risultato fu l'editto del 1492, con cui si ordinava che gli ebrei, ancora residenti in Spagna, si convertissero o se ne andassero. Tuttavia, l'Inquisizione riuscì infine a dissipare i conflitti sui «cripto-ebrei». Lo fece in gran parte non riuscendo a scoprire molti colpevoli. Infatti, sebbene fossero molti i casi esaminati, l'effettivo totale dei colpevoli fu di gran lunga inferiore a quello che ci si sarebbe aspettati vista l'enorme e virulenta letteratura in proposito, che spesso sembra suggerire che la maggior parte dei *conversos* furono trascinati davanti agli inquisitori. I dati relativi all'Inquisizione in Aragona (1540-1640) – una delle due sezioni dell'Inquisizione spagnola e quella per cui le esecuzioni furono suddivise in base al reato – dimostra che soltanto 942, ovvero il 3,6% di tutti i casi esaminati, riguardavano l'accusa di essere *marranos*, molto meno di quella di essere *moriscos* o *luteranos* (protestanti). Alcuni di questi presunti *marranos* furono assolti. Non solo, ma soltanto 16 dei 942 accusati (1,7%) vennero giustiziati⁵⁶.

Basta dunque con affermazioni sul tipo di quella di Cecil Roth (1899-1970), il quale scrisse che i *marranos* «furono un numero sproporzionatamente elevato di quanti vennero condannati a morte»⁵⁷.

Moriscos

Per *morisco* si intende un musulmano che, dopo la Riconquista cristiana, finse di convertirsi piuttosto che lasciare la Spagna. I *moriscos* costituivano un pericolo molto più grave degli ebrei o dei *marranos*. Erano molto più numerosi, vivevano in aree in cui spesso costituivano la maggioranza dei residenti, parlavano la loro lingua e la loro conversione spesso era stata forzata. Di certo, i *moriscos* scatenarono parecchie sanguinose insurrezioni⁵⁸.

Eppure, persino così, molti storici ebrei hanno sostenuto che, dall'Inquisizione, i *moriscos* furono trattati con molta più indulgenza dei *marranos*: «Furono giustiziati molti meno *moriscos* che *conversos* [cripto-ebrei]»⁵⁹.

Sbagliato! In Aragona, l'Inquisizione processò 7.472 individui accusati di essere *moriscos*, ovvero il 29% dei casi esaminati. Di questi, i giustiziati furono 181, ovvero il 2,4%, leggermente meno della percentuale dei *marranos*.

Luteranos

Le varie Riforme protestanti in Spagna non ottennero molto. In gran parte questo avvenne perché, in Spagna, precedenti tentativi di riforma della Chiesa ebbero grandissimo successo. Come scriveva l'illustre storico di Yale, Roland Bainton (1894-1984), «la Spagna produsse la riforma cattolica della Chiesa

prima ancora che iniziasse quella protestante»⁶⁰. Il risultato fu un notevole aumento del sostegno popolare nei confronti della Chiesa e la mancanza del forte dissenso, che altrove favorì luteranesimo e calvinismo. In effetti, la maggior parte di coloro che abbracciarono il protestantesimo (indicati in Spagna come *luteranos*), o che addirittura vi ebbero un ruolo di primo piano, sembra fossero ecclesiastici. In ogni caso, 2.284 individui furono portati davanti al tribunale dell'Inquisizione con l'accusa di essere *luteranos*, ovvero l'8,8% di tutti i casi presi in esame. Di essi, 122 furono giustiziati, ovvero il 5,3% degli accusati, più del doppio di quanti accusati di essere *moriscos*.

All'epoca dell'Inquisizione spagnola, tutti i paesi europei perseguitavano dissenzienti e minoranze religiose⁶¹. Oltre a dare la caccia a lollardi e luterani, gli inglesi cercavano per mari e monti preti cattolici clandestini e giustiziavano tutti quelli che trovavano. I francesi massacrarono migliaia di ugonotti e anche i calvinisti olandesi impiccarono preti. Gli anabattisti furono perseguitati sia nelle parti luterane che in quelle cattoliche della Germania, mentre, a Ginevra, Calvino perseguitava sia gli anabattisti che i cattolici. In qualche modo, però, tutte queste azioni sono state considerate «diverse» dalle persecuzioni di *luteranos* da parte dell'Inquisizione spagnola.

Sessualità

Gli inquisitori si occupavano anche di comportamenti sessuali non corretti, suddividendo quei crimini in quattro categorie principali.

- *Istigazione*: si trattava del caso in cui un prete si serviva del confessionale e dei suoi poteri di concedere o negare l'assoluzione, per avere rapporti sessuali con una donna. Dei 44.674 casi rinvenuti in generale, 1131 riguardano pressioni, ovvero il 2,5% del totale. Un prete ritenuto colpevole di questa violazione poteva aspettarsi quanto meno una dura fustigazione, seguita dall'essere svergognato a vita. Coloro che si era scoperto si fossero macchiati più e più volte di una simile colpa venivano condannati a lunghi periodi di lavori forzati e svariati casi di pubblico dominio si conclusero con condanne a morte.

- *Bigamia*: probabilmente era molto diffusa in un'epoca in cui il divorzio era quasi impossibile, ma solo di rado costituiva uno scandalo pubblico tale da attrarre l'attenzione dell'Inquisizione (in quanto si trattava di sacrilegio). Anche così, sono stati riscontrati 2.645 casi di bigamia (ovvero il 5,9% del totale). Oltre alla cancellazione del secondo matrimonio, di solito la pena era costituita semplicemente dalla vergogna pubblica e da un periodo di allontanamento forzato dalla comunità di residenza; le donne erano il 20% dei condannati per

bigamia⁶².

- *Sodomia*: riguardava essenzialmente l'omosessualità maschile, tuttavia furono esaminati anche alcuni casi di omosessualità femminile, nonché casi di rapporti anali eterosessuali (di solito basati su accuse da parte di una moglie). La sodomia non era indicata separatamente nelle statistiche sui 44.674 casi complessivi, poiché nel 1509 la Suprema aveva ordinato che «non si prendessero provvedimenti contro omosessuali, tranne quando vi fosse coinvolta l'eresia»⁶³ (cioè soltanto quando non si affermasse che la sodomia non era peccato). Di conseguenza, l'Inquisizione della Castiglia, che delle due Inquisizioni spagnole aveva la giurisdizione di gran lunga più vasta, «non la esercitò più a proposito della sodomia»⁶⁴, sebbene quella dell'Aragona continuasse a farlo. Per altro, sulla sessualità i dati pubblicati sono basati esclusivamente sulle città di Barcellona, Valencia e Saragozza (1560-1700). Dei 1.829 casi di reati sessuali compiuti in queste tre città, i procedimenti per sodomia raggiunsero il 38%⁶⁵. Quanto ai dati relativi alle condanne a morte, anch'essi basati esclusivamente sull'Inquisizione dell'Aragona (1540-1640), i giustiziati per «sodomia» furono 167 contro i 12 per «superstizione e stregoneria» e i 122 per essere «protestanti»⁶⁶. Eppure, persino così, nei confronti della sodomia (e della maggior parte dei reati sessuali) l'Inquisizione si mostrò più indulgente dei tribunali laici. La maggior parte di coloro che furono condannati per sodomia dall'Inquisizione venivano fustigati o mandati per brevi periodi sulle galee; persino molte sentenze di morte furono commutate. Al contrario, all'epoca i tribunali laici della maggior parte d'Europa consideravano l'omosessualità un crimine capitale⁶⁷. Per esempio, a partire dal XII secolo, in Francia e in Italia i tribunali civili mandavano al rogo i «sodomiti». Enrico VIII impose che il parlamento approvasse una legge «anti-sodomia» e, nel 1533, fu approvato un decreto che rendeva la sodomia punibile mediante impiccagione. Nel 1730, anche l'Olanda rese la sodomia un crimine capitale. In pratica, però, in generale la gente era restia all'idea di accusare qualcuno di sodomia e i tribunali, sia laici che religiosi, non erano affatto desiderosi di processare i sodomiti.

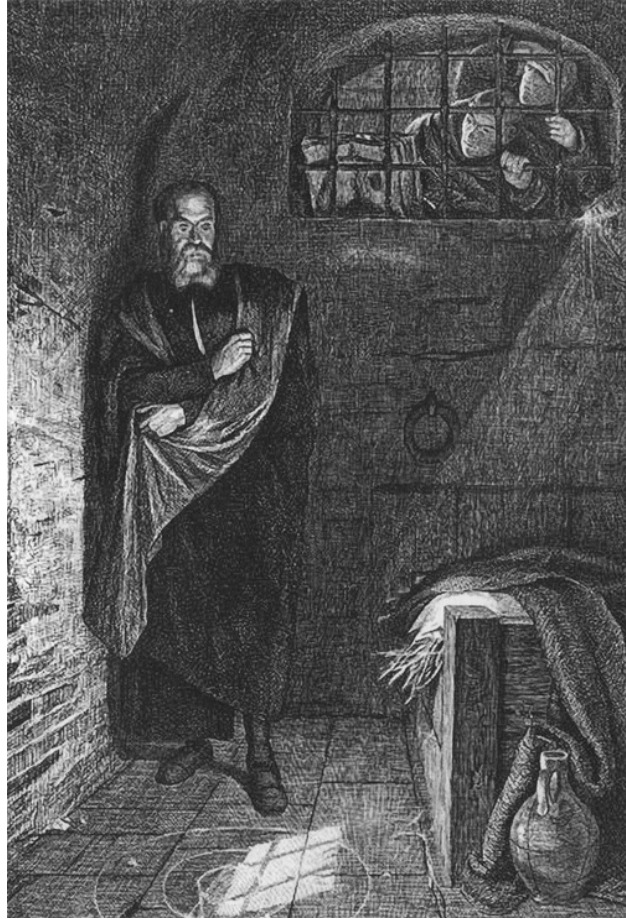
- *Zooerastia*: ammontava al 27% dei casi di crimini sessuali commessi nelle tre città, anche se talvolta veniva inserita nella sodomia, invece di essere considerata a parte. Questo crimine riguardava di solito giovani maschi scapoli, spesso pastori, accusati di aver fatto sesso con cani da compagnia, anche se anche parecchie donne furono condannate per la stessa ragione. Dall'Inquisizione la zooerastia era «quasi sempre punita in modo spietato»⁶⁸. Come in molti altri riguardanti i crimini sessuali, «le pene inflitte alle donne erano molto più lievi di quelle che punivano la sessualità maschile»⁶⁹.

Roghi di libri

È vero che l'Inquisizione bruciò i libri. Molti di essi contenevano eresie teologiche, come per esempio dottrine luterane; tuttavia pochissimi, se non addirittura nessuno, furono i libri scientifici bruciati: negli elenchi dei libri proibiti, gli spagnoli non inserirono mai neppure le opere di Galileo⁷⁰. Mi sembra particolarmente interessante che, dei libri mandati al rogo dall'Inquisizione, la maggior parte fosse per pornografia⁷¹. Sembra infatti che, anche se i primi libri a essere stampati furono la Bibbia e raccolte di preghiere, assai presto gli stampatori scoprirono un mercato, clandestino, affamato di pornografia⁷².

Conclusione

I grandi miti storici sono duri a morire, persino quando non c'è una resistenza esplicita alle nuove prove. In questo caso, però, molti autori recenti continuano a divulgare i tradizionali miti su questo «terrore santo» pur essendo perfettamente consapevoli delle nuove scoperte⁷³. Lo fanno perché sono determinati a dimostrare che per l'umanità la religione, soprattutto il cristianesimo, è un spaventosa sventura. Come spiega Helen Ellerbe, la Chiesa «ha lasciato un retaggio [...] che alimenta sessismo, razzismo, intolleranza alle differenze e profanazione dell'ambiente naturale»⁷⁴. E dunque, questi autori snobbano i nuovi studi come scritti da «apologeti»⁷⁵ e continuano imperterriti a parlare di «uomini vestiti di nero [che] uccisero innumerevoli migliaia di uomini, donne e bambini innocenti», come scriveva Jonathan Kirsch nel 2008.



Il mito della Chiesa che ostacola la scienza. Questa raffigurazione è uno dei molti disegni e quadri che ritraggono il coraggioso genio scientifico Galileo Galilei nella prigione cui era stato condannato dal papa per aver scritto che la Terra gira attorno al Sole. Galileo però non trascorse neppure un solo giorno in prigione. (Incisione del XVII secolo).

¹ Maltby, 1971, p. 35.

² Peters, 1989, pp. 133-44.

³ *The Columbia Encyclopedia*, VI ed., alla voce «Inquisition».

⁴ Durant, 1950, p. 784

⁵ Paris, 1961, p. 4.

⁶ Llorente, [1823] 1967.

⁷ Whitechapel, 2002.

⁸ Robertson, 1902, p. 290.

⁹ Hunt, 1994, p. 79.

¹⁰ Whitechapel, 2002, p. 5

¹¹ Rawlings, 2006, p. 1.

¹² Peters, 1989, p. 134.

¹³ Contreras e Henningsen, 1986; Given, 1997; Haliczzer, 1990; Henningsen, 1980; Henningsen e Tedeschi, 1986; Kamen, 1993, 1997; Levack, 1995; Monter, 1990; Rawlings, 2006.

- ¹⁴ Si vedano Henningsen e Tedeschi, 1986.
- ¹⁵ Rawlings, 2006, p. 37.
- ¹⁶ Monter, 1990.
- ¹⁷ Contreras e Henningsen, 1986.
- ¹⁸ Holinshed ([1587] 1965) afferma che furono 72.000 le persone giustiziate da Enrico VIII.
- ¹⁹ Gatrell, 1994, p. 7.
- ²⁰ Dowling [1845] 2002, p. 16.
- ²¹ Kamen, 1997, p. 190; Madden, 2003, p. 30.
- ²² Rawlings, 2006, p. 33.
- ²³ Peters, 1989, p. 93.
- ²⁴ Madden, 2003, p. 30.
- ²⁵ *Ivi*, p. 29.
- ²⁶ Daly, 1978; Davies, 1996, 567; Dworkin, 1974; Hughes, 1952.
- ²⁷ Burr, 1987, p. 1
- ²⁸ Trethowan, 1963, p. 343.
- ²⁹ Burckhardt [1885] 1990; Lecky [1865] 1903.
- ³⁰ Hobbes, [1651] 1956, p. 21.
- ³¹ Trevor-Roper, [1969] 2001, p. 112.
- ³² Briggs, 1998.
- ³³ Hyslop, 1925, p. 4
- ³⁴ Ewen, 1929; Levack, 1995; Thomas, 1971.
- ³⁵ Briggs, 1998; Katz, 1994; Levack, 1995.
- ³⁶ Monter, 1990.
- ³⁷ Si veda Stark, 2003a, p. 258.
- ³⁸ Lea, 1906-7, p. 4, p. 206.
- ³⁹ Contreras e Henningsen, 1996, p. 103.
- ⁴⁰ O'Neil, 1987, p. 11.
- ⁴¹ Per una trattazione completa, si veda Stark, 2003a, cap. 3.
- ⁴² *Ivi*.
- ⁴³ O'Neil, 1987, p. 90.
- ⁴⁴ Kamen, 1993, p. 238.
- ⁴⁵ *Ivi*, p. 197.
- ⁴⁶ *Ivi*, 274.
- ⁴⁷ *Ivi*.
- ⁴⁸ Robbins, 1959, p. 45.
- ⁴⁹ Roth, 2002, XI.
- ⁵⁰ Decter, 2007.
- ⁵¹ Stark, 2001, cap. 4.
- ⁵² Gerber, 1994, p. 117.
- ⁵³ Per esempio, «La maggior parte dei suddetti convertiti, furono costretti con la forza», Netanyahu, 2001, XVI. Si veda anche Perez, 2005.
- ⁵⁴ Perez, 2005, p. 10.
- ⁵⁵ Roth, 2002, p. 320.

- ⁵⁶ Calcolati dall'autore basandosi su Contreras e Henningsen, 1986, e Monter, 1990.
- ⁵⁷ Roth, [1964] 1996, p. 132.
- ⁵⁸ Chejne, 1983.
- ⁵⁹ Perez, 2005, p. 45.
- ⁶⁰ Bainton [1952] 1985, p. 131.
- ⁶¹ Peters, 1989, p. 122.
- ⁶² Fernandez, 1997, p. 483.
- ⁶³ Kamen, 1997, p. 268.
- ⁶⁴ *Ivi.*
- ⁶⁵ Fernandez, 1997, p. 483.
- ⁶⁶ Stark, 2003a, p. 258.
- ⁶⁷ Goodish, 1976.
- ⁶⁸ Kamen, 1997, p. 268.
- ⁶⁹ Fernandez, 1997, p. 494.
- ⁷⁰ Kamen, 1997, p. 134.
- ⁷¹ Monter e Tedeschi, 1986.
- ⁷² Findlen, 1993; Hyde, 1964.
- ⁷³ Ellerbe, 1995; Kirsch, 2008, MacCulloch, 2010.
- ⁷⁴ Ellerbe, 1995, p. 1.
- ⁷⁵ Kirsch, 2008.

Settimo capitolo

Eresie scientifiche

Nel 1829, papa Leone XII proibì la vaccinazione contro il vaiolo, con la motivazione che «il vaiolo è una punizione divina»¹. Lo fece perché «era uno spietato fanatico, il cui obiettivo era eliminare tutti i vantaggi dell'epoca moderna, e obbligare la società a tornare alle forme di governo, tradizioni e idee del Medioevo. In questa sua furia insensata contro il progresso, bloccò la vaccinazione contro il vaiolo»². Ovviamente, il divieto di papa Leone alla vaccinazione contro il vaiolo era pienamente in linea con i molti secoli durante i quali la Chiesa si oppose alla scienza e perseguitò gli scienziati, rigettando le scoperte di Copernico secondo cui la Terra ruota attorno al Sole e condannando Galileo a «languire [...] nelle prigioni dell'Inquisizione», come sosteneva Voltaire³. Anzi, è ben noto che, coloro cui si deve la grande «rivoluzione scientifica», furono uomini dell'Illuminismo, che si erano liberati dai paraocchi del cattolicesimo. E ancora, fu soprattutto perché la Riforma protestante aveva liberato l'Inghilterra e molte parti del continente dalla «manomorta della Chiesa cattolica»⁴ che il vero pensiero scientifico divenne possibile.

Si dà il caso, però, che papa Leone non avesse mai detto nulla del genere! Non si era mai opposto alle vaccinazioni, anzi la Chiesa aveva caldeggiato con forza le vaccinazioni fin dai primissimi tempi. La storia della sua opposizione era falsa, tanto quanto altre, apparentemente attendibili, accuse contro la Chiesa. Per giunta, i grandi successi scientifici del diciassettesimo e XVIII secolo non furono ottenuti a dispetto della Chiesa; al contrario, rappresentarono il culmine del normale progresso scientifico che, nel corso dei secoli, si ebbe nelle università fondate, controllate e sovvenzionate dalla Chiesa. Anzi, gli esponenti più importanti della «rivoluzione scientifica» erano uomini insolitamente religiosi, di essi quasi la metà erano cattolici, molti addirittura preti. Quando a Galileo, non trascorse mai neppure un solo giorno in prigione e in realtà finì nei guai non per la sua scienza (l'Inquisizione spagnola non proibì mai i suoi libri), ma per la sua arrogante doppiezza.

La ricerca del sapere

La chiave fondamentale per l'ascesa della civiltà occidentale è stata la dedizione alla ricerca del sapere da parte di un numero così elevato delle sue menti più brillanti. Non dell'illuminazione. Non dell'Illuminismo. Non della saggezza. Del sapere! E alla base di questa dedizione al sapere c'era la dedizione cristiana alla *teologia*.

Per molto tempo la teologia è stata disprezzata dagli intellettuali occidentali. Il termine viene usato per indicare una forma antiquata di pensiero religioso che comprende irrazionalità e dogmatismo. Pertanto, per usare le parole di Ludwig Feuerbach (1804-74), «il compito dell'epoca moderna era trasformare la teologia in antropologia»⁵. Lo stesso dicasi per la Scolastica. Secondo la maggior parte dei dizionari, «scolastico» significa «pedante e dogmatico» in quanto denota la sterilità dell'erudizione della Chiesa medievale. John Locke, filosofo inglese del XVIII secolo, liquidava gli Scolastici come «grandi direttori della zecca» di termini inutili, destinati a «coprire la loro ignoranza»⁶. Più recentemente, sir William Dampier (1867-1952) parlava a nome degli accademici più convenzionali quando lamentava che il pensiero scientifico era «del tutto estraneo alla prevalente prospettiva mentale» degli Scolastici, impelagati in «un groviglio di astrologia, alchimia, magia e teosofia» e assolutamente contrari allo sperimentalismo⁷.

Non è vero! Gli Scolastici furono brillanti studiosi, che fondarono le grandi università europee e furono i primi a formulare e insegnare il metodo sperimentale; furono loro a dare inizio all'ascesa della scienza occidentale.

Quanto alla teologia, ha ben poco in comune con la maggior parte del pensiero religioso, poiché si tratta di una disciplina raffinata, altamente *razionale*, che ha le proprie radici nella filosofia greca e che è stata sviluppata appieno soltanto nel cristianesimo. La ricerca del sapere era insita nella teologia, in quanto gli sforzi di comprendere in modo più completo Dio furono estesi a includere la creazione di Dio; inaugurando così un'impresa accademica nota come *filosofia naturale*, definita come lo studio della natura e dei fenomeni naturali. Nel Medioevo, un lungo elenco di brillanti filosofi naturali Scolastici fecero progredire il sapere occidentale in modi che portarono direttamente alla «rivoluzione» copernicana e ai successivi, straordinari successi scientifici.

Teologia e filosofia naturale

Come sottolineato nel quarto capitolo, la teologia consiste nel *ragionamento formale su Dio*. L'accento è posto sullo *scoprire* la natura, le intenzioni e le aspettative di Dio e nel capire come queste definiscano il rapporto tra gli esseri

umani e Dio. I teologi cristiani hanno dedicato secoli a ragionare non solo sulla natura di Dio, ma anche sul reale significato dei vari passaggi delle Scritture. E con il passare del tempo, le interpretazioni spesso «si sono evolute» in modi alquanto radicali ed estesi. Per esempio, non solo la Bibbia non condanna l'astrologia, ma la storia dei Magi che seguono la stella sembra persino suggerire che sia valida. Eppure, nel V secolo, sant'Agostino *concludeva* che l'astrologia era peccaminosa, perché credere che il destino di ciascuno sia predestinato nelle stelle va contro il libero arbitrio donatoci da Dio⁸. Non si trattava di una semplice aggiunta alla Scritture, ma di un esempio di attento ragionamento deduttivo che portava a una *nuova dottrina*: la Chiesa vietava l'astrologia. In modo analogo, come sottolineato nel quarto capitolo, i teologi cristiani medievali dedussero che le precedenti dottrine, che legittimavano la schiavitù, erano sbagliate, che in realtà la schiavitù era contro la legge divina. Come dimostrano questi esempi, grandi menti potevano, e spesso lo fecero, modificare in modo sostanziale o persino capovolgere le dottrine della Chiesa, non sulla base di nuove rivelazioni, ma di null'altro che un ragionamento convincente.

Questo lascia intendere che teologi cristiani di primo piano come sant'Agostino di Ippona (354-430) e san Tommaso d'Aquino (1225-75) non erano, per usare un termine moderno, «rigorosi costruzionisti». Semmai magnificavano la ragione come mezzo per acquisire una maggior conoscenza delle intenzioni divine. Infatti, come insegnava Tertulliano nel II secolo: «La ragione è cosa di Dio, dal momento che non c'è nulla che Dio, il Creatore di ogni cosa, non abbia provveduto, disposto, ordinato per mezzo della ragione – nulla, di ciò che Egli non ha voluto, dovrebbe essere considerato e compreso per mezzo della ragione»⁹. Forse però, il legame più stretto e autorevole tra fede e ragione fu l'affermazione di Clemente nel III secolo:

Non pensate che diciamo che queste cose [le dottrine cristiane] devono soltanto essere accettate per fede, ma anche che devono essere sostenute dalla ragione. Perché certamente non è sicuro affidare queste cose alla nuda fede senza ragione, poiché sicuramente la verità non può essere senza ragione. E pertanto, colui che ha ricevuto queste cose fortificate dalla ragione, non può mai perderle; mentre colui che le riceve senza prove, accettando una semplice affermazione, non può né conservarle saldamente né è certo che siano vere; poiché chi facilmente crede, anche facilmente rinuncia. Ma chi ha cercato ragione per quelle cose che ha creduto e ricevuto, come legato dalle catene della ragione stessa, non può mai essere strappato o separato dalle cose in cui ha creduto. E pertanto, quanto più uno è ansioso di chiedere una ragione, tanto più sarà saldo nel preservare la sua fede¹⁰.

Posizioni che hanno spinto R. W. Southern (1912-2001) a pensare che, semmai, i teologi Scolastici tendessero a «far apparire l'uomo più razionale, la natura umana più nobile, l'ordine divino dell'universo più aperto all'osservazione umana e tutto l'insieme di uomo, natura e Dio più pienamente

comprensibile di quanto oggi crediamo plausibile [...]. Tuttavia – guardato semplicemente come uno sforzo di comprendere la struttura dell’universo e [...] di dimostrare la dignità della mente umana facendo vedere che può conoscere tutte le cose – questo sistema di pensiero è una delle più ambiziose manifestazioni di umanismo scientifico mai tentate»¹¹.

Questo impegno nella ricerca del sapere dimostra come nel Medioevo il legame tra teologia cristiana e filosofia naturale fosse strettissimo. Come osservava l’illustre storico Edward Grant, «nel tardo Medioevo, nell’ambito del cristianesimo occidentale [...] quasi tutti i teologi di professione erano anche filosofi naturali. La struttura dell’insegnamento universitario medievale rendeva inoltre possibile che, all’inizio della loro carriera, la maggior parte dei teologi avesse effettivamente insegnato filosofia naturale»¹². Al contrario, nell’islam la filosofia naturale era qualcosa di molto controverso, qualcosa «da insegnarsi in privato e senza esporsi» con qualche rischio, e infatti non fu mai insegnata da illustri pensatori musulmani. Tuttavia, «in Occidente, la filosofia naturale poteva attrarre individui dotati che pensavano di essere liberi di esporre le proprie idee pubblicamente su una serie di problemi che costituivano la base della disciplina»¹³. Sarebbe difficile esagerare l’importanza intellettuale del legame tra teologia e filosofia naturale, poiché rese la ricerca della conoscenza del mondo naturale centrale «nel curriculum dell’università medievale»¹⁴ e in definitiva portò all’ascesa della scienza occidentale, come vedremo.

Si inventano le università

Forse in ossequio al *politically correct* dei nostri giorni, o forse per ignoranza, recentemente abbiamo assistito a molti tentativi di collocare le più antiche università in Cina, India o Persia. Ovviamente, fin dall’antichità e in molti degli antichi imperi, c’erano scuole dedicate all’insegnamento della cultura religiosa, così come istituzioni che ospitavano coloro che si dedicavano alla contemplazione e alla meditazione, proprio come in Occidente. Ma, proprio come non c’erano teologi in Oriente, nessuna di queste istituzioni si prefiggeva la ricerca del sapere. Semmai, come scriveva Charles Homer Haskins (1870-1937), prolifico studioso di Harvard, «le università, come le cattedrali e i parlamenti, sono un prodotto del Medioevo»¹⁵. Più specificatamente, sono il prodotto della Chiesa medievale.

Il termine «università» è la versione abbreviata del latino *universitas magistrorum et scholarium*, che si potrebbe tradurre come «comunità di maestri e allievi». Per la maggior parte, quelle che sarebbero diventate università medievali per molto tempo erano state scuole in cui si impartiva cultura

religiosa, sovvenzionate da cattedrali e monasteri, molte risalenti al VI secolo. Le prime università furono specificatamente create per andare oltre questo tipo di istruzione. Il loro compito doveva essere l'impegno esclusivo per arrivare a «un insegnamento più elevato», ovvero un'attiva ricerca del sapere. Per farlo, ovviamente, non dovevano limitarsi a una ripetizione del sapere tramandato. Al contrario gli Scolastici, che fondarono le università, apprezzavano l'innovazione.

La descrizione di Marcia L. Colish è chiarificatrice:

[Gli Scolastici] analizzavano le autorità del passato e le opinioni correnti, dandone la [propria] analisi e le [proprie] motivazioni per respingerne alcune e accettarne altre. Complessivamente, la metodologia, già in atto all'inizio del XII secolo, mostra la volontà, e la prontezza, degli Scolastici nel criticare i documenti basilari nei rispettivi campi. Più che limitarsi a ricevere e divulgare le tradizioni classiche e cristiane, di quelle tradizioni accantonavano le idee che consideravano non essere più di alcuna utilità. Inoltre reinterpretarono liberamente le fonti autorevoli che ritenevano difendere posizioni che quelle stesse fonti potrebbero aver considerato insolite e originali. [I commentari] raramente erano ora semplici compendi o spiegazioni delle opinioni degli autori. I commentatori Scolastici erano molto più inclini a confrontarsi con l'autore scelto o a paragonare il suo lavoro con le idee delle emergenti scuole di pensiero o le opinioni stesse degli Scolastici¹⁶.

Di cruciale importanza è il fatto che, fin dall'inizio, le grandi università medievali furono dominate dall'empirismo. Se era possibile dare importanza intellettuale a prove osservative, allora doveva essere fatto.

La dedizione degli Scolastici all'empirismo in nessun campo si manifestò più totalmente che nello studio della fisiologia umana. Furono gli scolastici e non i greci, i romani, i musulmani o i cinesi, a basare i propri studi sulla *dissezione umana*¹⁷. In effetti, in epoca classica «la dignità del corpo umano proibiva la dissezione»¹⁸, è questo il motivo per cui in campo anatomico i testi greco-romani sono così sbagliati. Gli studi di Aristotele erano limitati esclusivamente alla dissezione di animali, e così pure quelli di Celso e di Galeno. La dissezione umana era proibita anche nell'islam. Ma con la nascita delle università cristiane si ebbe un nuovo modo di considerare la dissezione. Il nuovo modo si basava sul presupposto che nell'essere umano ciò che è unico è l'anima, non il corpo. Pertanto, la dissezione del corpo umano non aveva alcuna implicazione teologica. A questo presupposto, si aggiunsero due motivazioni. La prima era di tipo legale: troppi assassini erano sfuggiti alla prigione perché i corpi delle loro vittime non erano stati sottoposti a un accurato esame *post mortem*. La seconda era che un'adeguata preparazione medica richiedeva l'osservazione diretta del corpo umano.

Dunque, nel XIII secolo le autorità locali (soprattutto nelle città italiane sedi di università) iniziarono ad autorizzare l'esame *post mortem* nei casi in cui la causa della morte fosse incerta. Poi, sul finire del secolo, Mondino de' Luzzi

(1270-1326) scrisse un libro di testo sulla dissezione, basato sui suoi studi sui cadaveri di due donne¹⁹. Successivamente, nel 1315 circa, eseguì una dissezione umana di fronte a un pubblico di studenti e docenti dell'Università di Bologna. Da quel momento in poi, la dissezione umana si diffuse rapidamente nelle università italiane, anche grazie all'ulteriore impulso dato dalla tragedia della peste nera. In Spagna le dissezioni pubbliche iniziarono nel 1391 e a Vienna la prima fu eseguita nel 1404²⁰. Non si trattava di casi rari: la dissezione divenne una componente abituale delle lezioni di anatomia. «L'introduzione [della dissezione umana] nell'Occidente latino, avvenuta senza serie obiezioni da parte della Chiesa, fu un fatto importantissimo»²¹.

Per giunta, la sua popolarità rifletteva l'autonomia delle università medievali. Come spiegava Nathan Schachner (1895-1955):

L'università era il figlio prediletto e viziato del papato e dell'impero, del re e della municipalità. Privilegi venivano concessi alle compiaciute università in un flusso costante; privilegi che non ebbero l'equivalente all'epoca, né prima né dopo. Neppure le sacre gerarchie della Chiesa erano esentate dal proteggere i poveri studenti mendicanti che potevano pretendere la protezione di un'università. Le municipalità si contendevano con violenza l'onore di ospitarne una tra le proprie mura; i re scrivevano lettere lusingatrici per attirare studiosi scontenti, sottraendoli ai loro rivali; i papi intervenivano con linguaggio minaccioso per costringere i re a rispettare l'inviolabilità di questa istituzione privilegiata²².

Non solo le università erano autonome, anche i docenti godevano di questa autonomia in misura considerevole. Era incredibile quanto spesso i docenti si spostassero da un'università all'altra, facilitati dal fatto che l'insegnamento era, sempre e dovunque, in latino e dunque non c'erano barriere linguistiche alla loro mobilità. Anzi, era un'epoca in cui, nonostante la lentezza dei trasporti, tutti i docenti più illustri, dalla Polonia all'Inghilterra, si conoscevano tra di loro. Molti si erano anche incontrati di persona, e tutti avevano molti conoscenti comuni. Allora, come oggi, si acquisivano fama e inviti a insegnare in altre università grazie all'*innovazione*: non chi conosceva Aristotele parola per parola, ma chi aveva trovato errori in Aristotele. Come diceva Guglielmo d'Alvernia (1180-1249), professore di teologia presso l'Università di Parigi: «Non vi venga in mente che voglio usare le parole di Aristotele per conferire autorità alle cose che sto per dire, perché so che richiamarsi a un'autorità è solo dialettica e può produrre soltanto fede, mentre è mio obiettivo, sia in questa dissertazione che ovunque mi sia possibile, esibire certezza dimostrativa»²³. Meglio ancora aver scoperto qualcosa di sconosciuto al mondo classico. E dunque, basti questo per contestare le ignoranti affermazioni secondo cui gli Scolastici si limitavano a recitare dogmi o a dibattere quisquilie teologiche.

La prima università fu fondata a Bologna, nel 1088 circa, subito dopo

l'invasione normanna dell'Inghilterra e subito prima della prima crociata. Poi fu la volta dell'Università di Parigi, nel 1150 circa; di Oxford nel 1167; di Valencia nel 1208 e di Cambridge nel 1209, seguite da altre 24 prima della fine del XIV secolo: Montpellier, Siena, Tolosa, Orleans, Napoli, Salamanca, Siviglia, Lisbona, Grenoble, Padova, Roma, Perugia, Pisa, Modena, Firenze, Praga, Cracovia, Vienna, Heidelberg, Colonia, Ofen, Erfurt, Lipsia e Rostock. Almeno altre 28 vi si aggiunsero nel secolo successivo, compresa una nell'estremo nord, a Uppsala, in Svezia, nel 1477.

Il cammino verso la «rivoluzione scientifica»

Così come non ci furono i «Secoli Bui», non ci fu neppure la «Rivoluzione Scientifica». Semmai, il concetto di rivoluzione scientifica fu inventato per screditare la Chiesa medievale, sostenendo che la scienza spuntò improvvisamente in tutta la sua fioritura (e dunque senza dovere nulla ai precedenti studiosi Scolastici) soltanto quando un indebolito cristianesimo non poté più bloccarla. Invece, come vedremo, i grandi successi scientifici del XVI e XVII secolo furono il frutto di un gruppo di studiosi di grande religiosità, che appartenevano a università cristiane, e le cui brillanti conquiste si basavano sull'inestimabile retaggio di secoli di brillante erudizione Scolastica²⁴.

Poiché l'inizio della cosiddetta rivoluzione scientifica è solitamente attribuito a Niccolò Copernico (1473-1543), è opportuno occuparci di lui e dei suoi predecessori per dimostrare che il suo fu un lavoro di «normale» scienza.

Secondo la versione in voga, Copernico era un oscuro canonico cattolico che viveva nella remota Polonia, un genio isolato che in qualche modo scoprì che, contrariamente a quanto credevano tutti, la Terra gira attorno al Sole. Per giunta, così si suol dire, la Chiesa compì sforzi implacabili per mettere a tacere questa sua scoperta.

Una versione in cui c'è molta più fantasia che realtà. Copernico non era affatto un oscuro polacco, al contrario ricevette un'ottima istruzione nelle migliori università del suo tempo: Bologna, Padova e Ferrara. L'idea che la Terra gira attorno al Sole non gli venne dal nulla; apprese i concetti fondamentali per arrivare al modello eliocentrico del sistema solare dai suoi professori di impostazione Scolastica. Quello che Copernico aggiunse non fu un balzo in avanti, ma l'implicito passo successivo di una lunga sequenza di scoperte, iniziata nei secoli precedenti. In *La vittoria dell'Occidente* (2014) ho ripercorso dettagliatamente questa linea di illustri eruditi Scolastici. Qui sarà sufficiente citarne solo alcuni.

Normanno cresciuto in Inghilterra, frequentò Oxford, studiò e insegnò all'università di Parigi dal 1208 al 1213, tornò a Oxford per diventarne rettore, poi divenne vescovo di Lincoln, la più grande diocesi inglese, comprendente Oxford. Fu un brillante erudito che diede importanti contributi all'ottica, alla fisica e allo studio delle maree. Rifiutò la teoria aristotelica dell'arcobaleno: fu il primo a capire che l'arcobaleno è dovuto alla rifrazione della luce²⁶. Si occupò anche di astronomia, avendo cura di distinguerla dall'astrologia, a differenza di molti suoi contemporanei.

Forse però il più importante dei suoi contributi riguarda quello che finì con l'essere denominato metodo scientifico. Uno di questi contributi fu quello che chiamò «principio di risoluzione e composizione», che prevedeva di ragionare partendo dal caso particolare per arrivare a quello generale e poi tornare al particolare. Per esempio, osservando un caso particolare, si può formulare una legge universale in campo naturale e poi applicarla per fare previsioni su tutti gli altri casi (per esempio, formulare una «legge» sulle eclissi di Luna e poi provarne la validità applicandola alle eclissi di Sole). Si noti l'enfasi sull'osservazione come base di tutta la scienza. L'importanza attribuita da Grossatesta all'empirismo era tale che introdusse nel pensiero occidentale l'esperimento scientifico controllato. Il principio fondamentale è che, «quando uno controlla le sue osservazioni eliminando ogni altra possibile causa dell'effetto, può arrivare sperimentalmente a una verità universale provvisoria»²⁷.

Alberto Magno (ca 1200-1280)²⁸

Figlio del conte di Bollstädt, in Baviera, studiò in Italia all'università di Padova; poi insegnò in alcune università tedesche prima di avere la cattedra di maestro di teologia all'università di Parigi (dove Tommaso d'Aquino fu suo diligente allievo). Nel 1248 Alberto tornò in Germania e nel 1260 fu nominato vescovo di Regensburg. Dopo tre anni si dimise per tornare ai suoi studi. Autore di 38 libri, anche da vivo fu così osannato che i suoi colleghi, tra cui Ruggero Bacone, aggiunsero al suo nome l'epiteto di «Magno». Pur essendo considerato uno dei giganti teologici del Medioevo, sottopose a prove empiriche affermazioni che Aristotele e gli altri filosofi greci classici avevano fatto sulla natura. Nel farlo divenne «forse il miglior botanico sperimentale dell'intero Medioevo»²⁹. I suoi studi in campo biologico furono non solo legati all'osservazione, ma anche sperimentali. Alberto diede significativi contributi in molti altri campi, comprese la geografia, l'astronomia e la chimica – per questo i suoi colleghi gli conferirono il titolo di «Doctor Universalis». Forse il suo contributo più importante fu indurre colleghi e studenti a non limitarsi ad accettare la cultura classica, ma a mettere in dubbio la sapienza ricevuta e a cercare osservazioni affidabili.

Ruggero Bacone (1214-1294)³⁰

Questo brillante inglese è spesso indicato come «il primo scienziato» in quanto fece proprio l'impegno di Grossatesta nei confronti del metodo sperimentale e lo ampliò. Nato nel Somerset, a tredici anni entrò a Oxford e finì con l'insegnarvi, facendo lezione su Aristotele. Trasferitosi all'università di Parigi nel 1240, vi trascorse alcuni anni, poi però entrò nell'ordine francescano e smise di insegnare per dedicarsi interamente alla scrittura. Inizialmente i superiori francescani gli proibirono di pubblicare, ma papa Clemente IV gli «ordinò» di scrivere per lui. Bacone rispose inviandogli il suo *Opus Maius*. Si tratta di un testo stupefacente: scritto in un solo anno di lavoro frenetico, l'edizione moderna arriva a 1.996 pagine. Vera e propria enciclopedia che copre tutti gli aspetti della scienza naturale³¹, Bacone vi esponeva le proprie conoscenze in molti, diversi campi: matematica; misura e posizione dei corpi celesti; fisiologia della vista; ottica, compresa rifrazione, lenti e specchi, lenti di ingrandimento e occhiali; una minuziosa ricetta per la polvere da sparo; la riforma del calendario, e così via. Bacone insistette anche sull'empirismo in contrapposizione con l'autorità, perché «l'autorità non ha sapore, a meno che gliene sia dato motivo, e non produce comprensione, ma fede. Poiché noi crediamo per la forza dell'autorità, ma per suo tramite non comprendiamo. E non possiamo distinguere tra sofisma e dimostrazione, a meno che sappiamo noi stessi arrivare alla conclusione dimostrandola, come mostrerò

nelle scienze sperimentali»³². Come esempio, faceva notare che alcuni avevano sostenuto (erroneamente) che Aristotele diceva che l'acqua calda gela più rapidamente dell'acqua fredda. Non si trattava di una questione che doveva essere accettata sulla base dell'autorità di Aristotele o consultando altri eruditi, sosteneva Bacone. Al contrario, bisognava soltanto prendere un contenitore di acqua calda e uno di acqua fredda, metterli all'aperto quando fa freddo e *vedere* quale gelava per primo.

La trattazione generale di Bacone sulla sperimentazione si basava fortemente sull'opera del suo predecessore, Roberto Grossatesta: sottoporre le teorie a ulteriori esperimenti delle loro implicazioni o previsioni, prima che possano essere considerate valide. Ovvero, fare adeguate osservazioni è quello che sia Grossatesta che Bacone, e probabilmente la maggior parte degli scienziati Scolastici, intendevano per metodo sperimentale, anche se tutti loro ammettevano la differenza tra procedure controllate e non controllate. Questo approccio costituiva una straordinaria presa di distanza dai greci, oltre che dai primi pensatori cristiani, che credevano nella superiorità delle idee e delle forme astratte sulla realtà empirica, e che pertanto concludevano che la ragione, non l'osservazione, fosse il vero banco di prova di qualsiasi affermazione «filosofica». Ne conseguiva che fare una prova sperimentale o osservazionale di un'idea voleva dire accettare la superiorità dell'imperfetto sul perfetto. Si trattava di un'autorevole tradizione che i sostenitori dello sperimentalismo dovevano superare. Soltanto perché Bacone, Grossatesta e altri Scolastici vinsero la battaglia per l'empirismo che fu possibile la nascita della scienza.

Infine, l'*Opus Maius* era zeppa di importanti previsioni su future invenzioni quali microscopio, telescopio e macchine volanti. John Henry Bridges, storico di Oxford, osservava che fu «l'immaginazione scientifica» di Bacone a rendere possibili queste previsioni. Poi aggiunse: «Quello che [di meglio] si può dire è che mise il mondo sulla strada giusta verso la loro scoperta; esperimento e osservazione combinati con la matematica, quando la matematica fosse disponibile, e quando non lo fosse, allora soltanto esperimento e osservazione»³³.

Guglielmo di Ockham (1285-1347)³⁴

Anch'egli un inglese che aveva studiato a Oxford, Guglielmo di Ockham entrò nell'ordine francescano e trascorse la sua carriera accademica sul continente. Fu costantemente in conflitto con il papa, ma godette della protezione del Sacro Romano Imperatore, Ludovico IV di Baviera. Morì durante l'epidemia di Peste Nera, ma non si sa se la peste fu la causa della sua morte. Oggi è ricordato soprattutto per il principio noto come *rasoio di Ockham*, che pone l'accento sulla parsimonia nella formulazione di spiegazioni. Per usare le sue parole, le spiegazioni «non dovrebbero essere moltiplicate più del necessario». Troppo spesso questa affermazione è stata presentata in modo sbagliato, come se volesse dire che bisogna scegliere la spiegazione più semplice, mentre la spiegazione più semplice potrebbe essere inferiore. Quello che Ockham intendeva era che le teorie non dovrebbero comprendere più termini e più principi di quelli che sono necessari per spiegare l'argomento in questione. Pertanto, se due teorie sono parimenti efficienti, preferite quella più semplice. Tuttavia il «*rasoio*» non è il contributo più importante di Ockham alla comprensione del cosmo.

Forti della convinzione che il vuoto non esiste, i greci ipotizzavano che l'universo fosse una sfera piena di materia trasparente. Il che voleva dire che, per continuare a muoversi, i corpi celesti avrebbero avuto bisogno di superare costantemente l'attrito. Stando così le cose, come potevano continuare a muoversi? Per risolvere questo problema, molti filosofi greci trasformarono il Sole, la Luna, le stelle e gli altri corpi celesti in creature viventi, capaci di muoversi autonomamente, mentre altri immaginarono vari tipi di motori sotto forma di dei e spiriti. I primi studiosi cristiani ipotizzarono che fossero gli angeli a spingere i corpi celesti nel loro cammino. Fu Ockham a eliminare la necessità di motori scoprendo che lo spazio è un vuoto senza attrito. Poi anticipò la Prima Legge del Moto di Newton ipotizzando che, una volta che Dio aveva messo in moto di corpi celesti, non essendoci attrito, avrebbero continuato a restare in movimento per sempre.

Nicola d'Oresme (1325-82)³⁵

Il successivo, vitale passo verso l'eliocentrismo fu compiuto dal più brillante (e tristemente dimenticato) degli scienziati Scolastici, Nicola d'Oresme. Nato in Normandia, frequentò l'università di Parigi, di cui poi divenne docente. Nel 1364 fu nominato decano della cattedrale di Rouen e nel 1377 vescovo di Lisieux.

Tra i suoi numerosi e importanti successi, d'Oresme affermò con forza che la Terra ruota attorno al proprio asse, cosa che dà l'illusione che gli altri corpi celesti le ruotino attorno. Iniziò col sottolineare che i movimenti dei corpi celesti, che osserviamo, apparirebbero esattamente uguali sia che la Terra ruotasse o che questi corpi le ruotassero attorno. Pertanto non ci sono dati osservazionali che consentano di stabilire come stanno le cose. Tuttavia, considerava che la rotazione della Terra offrisse una spiegazione molto più semplice che non il concetto di un immenso numero di corpi celesti in rotazione attorno a essa.

Nel corso dei secoli, l'idea della rotazione della Terra era balenata a molti pensatori; tuttavia due obiezioni l'avevano sempre resa non plausibile. Primo, se la Terra ruotava, perché non c'era un vento forte e costante, proveniente da est, causato dalla rotazione della Terra in quella direzione? Secondo, perché una freccia, scagliata in aria, non cadeva dietro (o davanti) a chi l'aveva lanciata? D'Oresme ipotizzò che non ci fosse vento da est perché il moto della Terra era impartito a tutti gli oggetti esistenti sulla Terra o nelle vicinanze, inclusa l'atmosfera. Questo spiegava anche perché le frecce cadevano all'indietro diritte; le frecce non solo avevano un *impetus* in direzione verticale impresso su di loro dall'arco, ma avevano anche un *impetus* in direzione orizzontale impresso dalla rotazione della Terra.

Nicola Cusano (1401-64)³⁶

Tedesco, divenne vescovo di Brixen e nel 1448 cardinale. Studiò nella prestigiosa università di Padova, dove imparò che la Terra gira in risposta «all'*impetus* ricevuto all'inizio dei tempi». Avendo notato che, «come si vede dalla sua ombra durante le eclissi [...] la Terra è più piccola del Sole», ma più grande della Luna, osservò che «sia che un uomo si trovi sulla Terra, sul Sole o su qualche altra stella, gli sembrerà sempre che la posizione che sta occupando sia il centro immobile, e che gli altri corpi siano in movimento»³⁷. Ne dedusse che gli esseri umani non possono fidarsi della loro percezione che la Terra sia ferma nello spazio. Di certo, secondo Nicola Cusano, la Terra si muove nello spazio.

Niccolò Copernico (1473-1543)³⁸

Tutte le teorie precedentemente formulate erano ben note a Copernico, perché insegnate in tutte e tre le università che aveva frequentato. E allora, quale fu il suo contributo? Mise il Sole al centro del sistema solare e disse che la Terra gli girava attorno come gli altri pianeti. Ciò che diede particolare lustro alla sua opera fu che la esprime in termini matematici³⁹ e ricavò la geometria di questo suo sistema per poter calcolare le posizioni future dei corpi celesti che ne facevano parte, cosa essenziale per fissare la data della Pasqua, dei solstizi e così via. Questi calcoli però non erano affatto più accurati o più agevoli di quelli basati sul sistema tolemaico, risalente al II secolo dopo Cristo, perché Copernico non capì che, nel sistema solare, le orbite sono ellittiche, non circolari. Per far funzionare il suo sistema dovette dunque postulare che, nelle orbite dei corpi celesti, ci fossero epicicli che giustificassero l'apparente ritardo nel completamento delle orbite: non sarebbe stato sufficiente se la Terra girasse attorno al Sole in soli 300 giorni. Tuttavia questi epicicli non erano avvalorati da alcun riscontro osservazionale: se fossero esistiti, si sarebbe dovuto osservare che il corpo celeste percorreva epicicli.

Di conseguenza, quanto sta scritto nel suo celebre *De revolutionibus orbium coelestium* è tutto sbagliato, tranne la posizione del Sole al centro del sistema solare. Fu soltanto un secolo dopo che un protestante tedesco, Giovanni Keplero (1571-1630), mise le cose a posto sostituendo i cerchi di Copernico con le ellissi. Così ogni corpo celeste era sempre dove si supponeva fosse, puntuale, senza bisogno di epicicli.

Naturalmente, pur con le precisazioni di Keplero, non c'era ancora la *spiegazione* del motivo per cui il

sistema solare funzionava in un certo modo o, per esempio, perché i corpi celesti restavano nelle loro orbite invece di volar via nello spazio. Per questa spiegazione si dovette attendere Isacco Newton (1642-1727). Tuttavia nei secoli precedenti parecchie parti essenziali di questa teoria erano state messe insieme: che l'universo era vuoto; che non c'era bisogno di motori perché, una volta in movimento, i corpi celesti avrebbero continuato a muoversi; che la Terra girava; che il Sole era al centro del sistema solare; che le orbite erano ellittiche.

Questo compendio di progresso sistematico spiega perché Bernard Cohen, illustre storico della scienza (1914-2003), abbia sottolineato come «l'idea che ci sia stata una rivoluzione copernicana vada contro l'evidenza [...] e sia un'invenzione di storici posteriori»⁴⁰. La maggior parte dei brillanti colleghi di Cohen sono d'accordo⁴¹. Copernico aggiunse un piccolo passo in avanti nel lungo cammino della scienza, anche se si trattò di un passo che ebbe immense implicazioni polemiche e filosofiche. Si dovrebbe inoltre tener presente che gli studiosi coinvolti in questo lungo cammino non erano laicisti ribelli. Non solo si trattava di buoni cristiani, ma tutti erano preti o monaci, se non addirittura vescovi e cardinali.

La scienza diventa adulta

Isaac Newton (1642-1727) pronunciò la celebre frase: «Se ho visto più lontano è perché stavo sulle spalle di giganti». Sfortunatamente, troppo pochi di coloro che la citano si rendono conto che Newton non solo era assolutamente serio, ma anche assolutamente corretto. La scienza non esplose improvvisamente nella grande rivoluzione intellettuale del tempo di Newton, ma quell'epoca di straordinarie successi fu il culmine di secoli di intenso, costante progresso scientifico. Eppure il concetto di una rivoluzione scientifica scoppiata nel XVI secolo è così radicato che lo storico della scienza Steven Shapin inizia il suo studio con questa affascinante affermazione: «Non c'è mai stato qualcosa come la rivoluzione scientifica, e questo è un libro su di essa»⁴². Sembra più corretto indicare quanto accadde in questo secolo come la *maturità* della scienza occidentale. Due domande caratterizzano il nostro interesse in quest'epoca: questi grandi scienziati erano «illuministi» che si ribellavano contro la Chiesa?; erano prevalentemente protestanti?

Spesso gli storici sono sviati (e sviano) perché si basano su esempi atipici. Il problema può essere risolto grazie a un corretto uso di metodi quantitativi. Invece di citare esempi di famosi scienziati del passato che erano protestanti, o non credenti, o preti, o membri di un'università, possiamo ottenere risultati molto più affidabili basandoci sull'analisi di *tutti* gli scienziati famosi di questo periodo. Pertanto ho identificato tutti i luminari dell'epoca a partire dalla pubblicazione, nel 1543, del *De revolutionibus* e inserendo tutti coloro che nacquero prima del 1680.

Ho basato la mia selezione sull'esame degli elenchi pubblicati in un certo numero di enciclopedie specializzate e di dizionari biografici, tra cui la *Encyclopedia of Sciences and Technology* (1982) di Isaac Asimov, che si è

rivelata particolarmente utile e affidabile. Ho limitato la selezione a *scienziati praticanti*, escludendo così alcuni celebri intellettuali dell'epoca, come Ruggero Bacone e Giuseppe Scaligero. Nel fare la scelta, non ho badato alla loro religione, se fossero protestanti, cattolici o non credenti. Dopo aver stilato un elenco, ho consultato varie fonti, comprese biografie personali, per individuare i fatti che volevo codificare per ciascun caso. Alla fine mi sono ritrovato con un insieme di dati relativi a 52 scienziati⁴³.

Scienziati «illuministi»

Esattamente come avevano inventato il concetto di «Secoli Bui» per screditare il cristianesimo, un gruppo di filosofi del XVIII secolo etichettarono la loro epoca come «Età dell'Illuminismo» per sottolineare come l'oscurantismo religioso fosse stato finalmente cacciato dall'umanesimo laico. Come avrebbe poi spiegato Bertrand Russell (1872-1970), «l'Illuminismo fu essenzialmente una rivalutazione dell'attività intellettuale indipendente, volta quasi letteralmente a diffondere luce dove prima avevano prevalso le tenebre»⁴⁴. Così Voltaire, Rousseau, Locke, Hume e altri si ammantarono dei successi della «rivoluzione scientifica», mentre festeggiavano la vittoria del secolarismo, che portò all'affermazione del marchese di Laplace secondo cui Dio era ormai un'ipotesi non necessaria. Naturalmente nessuno di questi «illuministi» ebbe *alcun* ruolo in campo scientifico. Che dire di coloro che lo ebbero? Furono anch'essi una schiera di scettici? Tutt'altro.

Innanzitutto, 13 dei 52 luminari (25%) erano membri del clero, 9 cattolici romani. Inoltre, ho etichettato ciascuno dei 52 luminari in base alla religiosità personale. Perché un individuo fosse definito *devoto*, era necessario che ci fossero prove certe di una religiosità particolarmente profonda. Per esempio, Robert Boyle spese una gran quantità di denaro in traduzioni della Bibbia in lingue non-occidentali. Isaac Newton scrisse molto di più su argomenti teologici che fisici; calcolò persino la data della Seconda Venuta (1948). Allo stesso modo, Giovanni Keplero nutriva un profondo interesse nei confronti del misticismo e delle questioni bibliche: si impegnò seriamente per ricavare la data della Creazione, che fissò nel 3992 a.C.

Ho usato l'etichetta *convenzionalmente religioso* per coloro la cui biografia non presentava elementi di scetticismo, ma la cui religiosità non emerge oltre la normalità. Un esempio è Marcello Malpighi, le cui osservazioni sul cuore di un pulcino sono considerate uno dei successi più notevoli della biologia del XVII secolo. La biografia di Malpighi non offre prove evidenti di interesse nei confronti di Dio paragonabili a quelle di Boyle o di Newton. D'altro lato, si ritirò

a Roma per diventare il medico personale di papa Innocenzo XII, un pontefice della Controriforma molto pio, che di certo si aspettava un analogo livello di religiosità da parte di coloro di cui si circondava.

E dunque, è possibile che abbia abbassato il livello di religiosità personale di Malpighi, ed è possibile che lo abbia fatto anche in altri casi, ma di certo non ne ho sopravvalutato alcuno.

Infine, ho riservato l'etichetta di *scettico* a tutti coloro nei cui comportamenti ho potuto individuare scetticismo, o comunque profondi dubbi circa l'esistenza di un Dio consapevole. Soltanto uno dei 52 è rientrato in questa categoria: Edmond Halley, che non ottenne la cattedra a Oxford proprio a causa del suo «ateismo». Ecco il profilo religioso dei 52 luminari.

TABELLA 7.1 - RELIGIOSITÀ PERSONALE

<i>Religiosità</i>	<i>Numero</i>	<i>Percentuale</i>
Devoti	31	60%
Convenzionali	20	38%
Scettici	1	2%
<i>Totale</i>	52	100%

Chiaramente gli eccezionali successi scientifici del XVI e XVII secolo furono opera non di scettici, ma di cristiani: almeno il 60% dei quali erano devoti. L'Età dell'Illuminismo è immaginaria quanto quella dei Secoli Bui: entrambe sono miti creati dalle stesse persone per gli stessi motivi.

Protestantesimo

Nel 1983, Robert K. Merton (1910-2003), che ben presto sarebbe diventato uno dei più autorevoli sociologi d'America, pubblicò un lungo lavoro sulla rivista di storia della scienza «Osiris», il cui titolo era: «Scienza, tecnologia e società nell'Inghilterra del XVII secolo».

Confutando le ortodossie marxiste e laiche dell'epoca, Merton ipotizzava che il protestantesimo puritano avesse dato vita alla «rivoluzione scientifica». Secondo Merton, accadde perché i puritani avevano riflettuto (e presumibilmente erano stati i primi cristiani a farlo) che, poiché il mondo è opera di Dio, fosse loro dovere studiare e capire quest'opera come mezzo per glorificare il Signore. Pertanto, sosteneva Merton, tra gli intellettuali puritani dell'Inghilterra del XVII secolo la scienza era ritenuta una vocazione religiosa.

La tesi di Merton era semplicemente un ampliamento di quanto sosteneva Max Weber sul ruolo dell'etica protestante nell'ascesa del capitalismo (*si veda il*

[capitolo 10](#)). E proprio come quella di Weber, anche la posizione di Merton è insostenibile. Tuttavia, contrariamente a quanto affermarono coloro che inizialmente lo avevano criticato, sostenendo che la religiosità personale degli scienziati di cui faceva i nomi era di certo simulata per evitare guai, nella fattispecie Merton aveva certamente ragione. Dove sbagliava era nel definire puritani gli scienziati protestanti inglesi, quando per la maggior parte erano semplicemente anglicani⁴⁵ e, focalizzando la propria attenzione sull’Inghilterra, ignorava il notevole contributo cattolico alla scienza dell’epoca. Anzi, la definizione di «puritano», proposta da Merton, era così ampia che di fatto nessun cristiano ne era escluso, neppure i cattolici⁴⁶. Nello stringato compendio di Barbara J. Shapiro, «quello che essenzialmente sta dicendo [Merton] è che degli inglesi contribuirono alla scienza inglese»⁴⁷.

L’affermazione, secondo cui la presunta rivoluzione scientifica è stata opera di protestanti è palesemente confutata dai dati della [tabella 7.2](#), riprodotta più avanti, a p. 219. Soltanto metà dei 52 luminari erano protestanti e, se si escludono gli inglesi, i cattolici superavano i protestanti 26 a 11, il che corrisponde approssimativamente alla distribuzione sul continente di protestanti e cattolici in questo periodo. Di certo, «non c’era nulla nei dogmi di cattolicesimo, anglicanesimo o puritanesimo che rendesse una di queste confessioni più o meno favorevole delle altre alla scienza in generale. [In ciascuna di esse, la maggioranza riteneva] che la scienza dovesse essere accolta come la fedele ancella della teologia»⁴⁸.

TABELLA 7.2 - APPARTENENZA RELIGIOSA

	<i>Tutti</i>	<i>Solo continente</i>
Protestanti	26	11
Cattolici	26	26
<i>Totale</i>	52	37

Perché l’Inghilterra?

Molti hanno affermato che l’Inghilterra fu lo scenario principale di questa epoca scientifica. Nel proporre la sua spiegazione puritana, Merton focalizzò la propria attenzione esclusivamente sull’Inghilterra; inoltre la prevalenza di non-accademici nell’ambiente scientifico londinese spinse molti a disprezzare il ruolo delle università. Anche se entrambe le interpretazioni sono errate, contengono in parte le basi per affermare che l’Inghilterra produsse un numero eccezionalmente elevato di scienziati, come si può vedere nella [tabella 7.3](#), a

TABELLA 7.3 - NAZIONALITÀ

<i>Nazionalità</i>	<i>Numero</i>	<i>Percentuale</i>
Inglese	4	27%
Italiana	11	21%
Francese	9	17%
Tedesca	8	15%
Olandese	4	8%
Danese	3	6%
Fiamminga	1	2%
Polacca	1	2%
Scozzese	1	2%
<i>Totale</i>	52	100%

In effetti l’Inghilterra primeggia, soprattutto se si considera che in questo periodo l’Italia aveva una popolazione doppia⁴⁹. È dunque legittimo chiedersi: perché l’Inghilterra? La mia spiegazione è che l’Inghilterra era all’avanguardia nella scienza per gli stessi motivi per cui lo fu nella Rivoluzione Industriale: la sua notevolmente maggiore libertà politica ed economica aveva prodotto un sistema sociale relativamente aperto, che consentì l’emergere di una classe medio-alta ambiziosa e creativa, talvolta chiamata *bourgeoisie*. Anche se l’ascesa della borghesia si verificò in tutta l’Europa occidentale, in Inghilterra (e nei Paesi Bassi) avvenne prima e in misura decisamente maggiore.

Fin dagli inizi, la ricerca del sapere fu opera di persone il cui status sociale era al di sotto di quello dell’aristocrazia. Aristotele fu il precettore di futuri re, ma era figlio di un medico. Come si vedrà anche più avanti, nella [tabella 7.4](#) gli studenti delle università medievali «erano di una classe sociale intermedia tra quella più elevata e quella più bassa – figli di cavalieri e proprietari terrieri, mercanti, bottegai o artigiani abbienti»⁵⁰. Ovviamente in tutta l’Europa occidentale c’erano molte università che istruivano questi ragazzi, ma si dà il caso che, nel XVII secolo fossero più numerosi gli studenti che si iscrivevano «nelle università inglesi che in qualsiasi altra epoca fino al XIX secolo»⁵¹. In effetti, a partire dagli anni ’40 del XVI secolo in Inghilterra ci fu una notevole fioritura di cultura a tutti i livelli, che portò a un enorme aumento nell’alfabetizzazione e a un corrispondente aumento nella vendita di libri⁵². Il che era perfettamente in linea con la corte elisabettiana dove «non nobili», come John Hawkins e Francis Drake, avevano un ruolo di primo piano al servizio della

regina.

TABELLA 7.4 - CLASSE SOCIALE DI PROVENIENZA

	<i>Inghilterra</i>	<i>Continente</i>
Nobiltà	7%	14%
Gentry	7%	38%
Borghesia	79%	43%
Lower	7%	5%
<i>Totale</i>	100%	100%

Qualcosa di altrettanto notevole avveniva in Inghilterra in questo periodo: aristocratici di piccola nobiltà si univano alla borghesia da una posizione più elevata. Come riferiva lo storico Lawrence Stone (1919-99), «si riversavano nelle università e nelle associazioni professionali»⁵³. Di conseguenza, il segmento di popolazione da cui era più facile provenissero gli scienziati era molto più vasto in Inghilterra che sul continente.

Forse proprio per questo era più facile che, in questo periodo, i luminari inglesi avessero origini borghesi rispetto ai colleghi continentali, come si può dedurre dalla [tabella 7.4](#).

Queste classificazioni si riferiscono alla famiglia di ciascun scienziato. Con *nobiltà* si intende chi appartiene a una famiglia con titolo nobiliare. Per *gentry* si intendono coloro che hanno uno status sociale elevato, ma nessun titolo nobiliare, come funzionari governativi, grandi proprietari terrieri e, per usare le parole di Deirdre McCloskey, «qualsiasi persona decorosa subito al di sotto dell'aristocrazia»⁵⁴. Gli appartenenti alla *borghesia* avevano genitori che si dedicavano al commercio o erano membri delle professioni, del clero, docenti e simili. *Lower* si riferisce a quanti erano nati in una famiglia di contadini o di operai; solo tre rientravano in questa categoria: Marin Mersenne, i cui genitori erano contadini; Johann Glauber, il cui padre era un barbiere; e John Ray, figlio di un fabbro.

Ma anche se l'Inghilterra sfornava qualche scienziato in più, la caratteristica principale di questa meravigliosa era di scienza fu la sua diffusione in tutta l'Europa occidentale. E per una buona ragione: si trattava del normale risultato dell'organizzata ricerca del sapere, fondamentale per il cristianesimo.

Le origini religiose della scienza

La scienza si sviluppò soltanto nell'Europa cristiana perché soltanto l'Europa medievale credeva che la scienza fosse *possibile e auspicabile*. E alla base di

questa convinzione c'era la sua immagine di Dio e della creazione. Affermazione clamorosamente pronunciata, nel 1925, di fronte a un selezionato pubblico di studiosi: si trattava delle *Lowell Lectures*, tenute a Harvard dal grande filosofo e matematico inglese Alfred North Whitehead (1861-1947), che spiegava come la scienza si fosse sviluppata in Europa grazie alla diffusa «fede nelle possibilità della scienza [...], derivante dalla teologia medievale»⁵⁵. L'affermazione sconcertò non solo i presenti, ma in generale gli intellettuali occidentali non appena vennero pubblicati i testi delle conferenze. Come poteva questo pensatore celebre in tutto il mondo, coautore con Bertrand Russell del fondamentale *Principia Mathematica* (1910-13), non sapere che la religione è l'inflessibile nemica della scienza? In realtà, Whitehead sapeva bene che non era così!

Whitehead aveva riconosciuto che la teologia cristiana era stata essenziale per l'ascesa della scienza, esattamente come le teologie non-cristiane avevano represso l'avventura scientifica nel resto del mondo. Spiegava:

Il più grande contributo del medievalismo alla formazione del movimento scientifico [fu] l'incrollabile convinzione [...] che ci fosse un segreto, un segreto che può essere svelato. In che modo questa convinzione si è radicata così profondamente nella mente europea? [...] Dovette derivare dall'insistenza medievale sulla razionalità di Dio, concepito come dotato dell'energia personale di Jehovah e della razionalità di un filosofo greco. Ogni dettaglio fu indagato e ordinato: la ricerca all'interno della natura poteva portare soltanto alla giustificazione della fede nella razionalità⁵⁶.

Ovviamente Whitehead stava semplicemente riassumendo quello che era stato detto da un buon numero di grandi scienziati del passato. Descartes giustificava la sua ricerca delle «leggi» della natura basandosi sul fatto che queste leggi devono esistere poiché Dio è perfetto e dunque «agisce ove possibile in un modo costante e immutabile»⁵⁷. Insomma, l'universo funziona in base a regole o leggi razionali. Il grande scolastico medievale Nicola d'Oresme diceva che la creazione divina «è molto simile a quella di un uomo che costruisce un orologio e lo lascia andare, perché continui il suo moto da solo»⁵⁸. Inoltre, poiché Dio ci ha dato la ragione, dovremmo essere in grado di scoprire le regole da lui stabilite.

Anzi, molti scienziati del passato si sentivano moralmente obbligati a cercare di scoprire questi segreti, esattamente come aveva sottolineato Whitehead. Il grande filosofo inglese concludeva le sue osservazioni facendo notare come le immagini di Dio e della creazione, presenti in molte religioni non-europee e soprattutto asiatiche, fossero troppo impersonali o troppo irrazionali per aver alimentato la scienza. In natura, qualsiasi particolare «evento potrebbe essere dovuto alla decisione di un dispotico e irrazionale» dio, o potrebbe essere stato

causato da «qualche impersonale, imperscrutabile origine delle cose». Non c'è la stessa fiducia che si ha nella intelligibile razionalità di un essere personale⁵⁹. Si dovrebbe tener presente che, date le comuni origini, il concetto giudaico di Dio è idoneo a favorire la scienza quanto il concetto cristiano. Ma, in questo periodo, in Europa gli ebrei erano una minoranza piccola, sparpagliata e spesso perseguitata e dunque non contribuirono all'ascesa della scienza, anche se gli ebrei hanno primeggiato in campo scientifico sin dal momento della loro emancipazione nel XIX secolo.

Al contrario, molte religioni estranee alla tradizione giudaico-cristiana non ipotizzano alcuna creazione. Ritengono che l'universo sia eterno, senza inizio o scopo; non essendo mai stato creato, non ha creatore. In base a questo punto di vista, l'universo è un supremo mistero, incoerente e (forse) arbitrario. Per coloro che la pensano così, le uniche vie verso la conoscenza sono la meditazione o l'ispirazione: non c'è nulla su cui ragionare. Ma se l'universo è stato creato secondo norme razionali da un creatore perfetto e razionale, allora dovrebbe svelare i suoi segreti alla ragione e all'osservazione. Di qui l'ovvia verità che la natura è un *libro* fatto per essere letto.

Naturalmente i cinesi «avrebbero respinto con scherno una simile idea, in quanto troppo ingenua per la impercettibilità e la complessità dell'universo così come da loro concepito»⁶⁰, spiegava Joseph Needham (1900-95), illustre storico di tecnologia cinese dell'università di Oxford. Quanto ai greci, anche molti di loro consideravano l'universo eterno e non creato – Aristotele bollava l'idea «che l'universo sia spuntato a un certo punto nel tempo [...] come impensabile»⁶¹. Anzi, di certo nessuna delle tradizionali divinità greche sarebbe stata capace di crearlo. Ma, peggio ancora, i greci insistevano nel trasformare il cosmo, e più in generale gli oggetti inanimati, in esseri viventi. Di conseguenza attribuivano molti fenomeni naturali a *motivi*, non a forze inanimate. Pertanto, secondo Aristotele, i corpi celesti si muovevano in cerchio per la loro tendenza a farlo e gli oggetti cadevano a terra «per la loro innata attrazione verso il centro del mondo»⁶². Nel caso dell'Islam, la concezione ortodossa di Allah è contraria alla ricerca scientifica. Nel Corano non si accenna minimamente al fatto che Allah abbia messo in moto la sua creazione e poi l'abbia lasciata andare da sola. Semmai si ipotizza che spesso intervenga nel mondo e cambi le cose a suo piacimento. Pertanto, nel corso dei secoli molti dei più autorevoli studiosi islamici hanno ritenuto che tutti i tentativi di formulare le leggi naturali siano blasfemi, in quanto sembrerebbero negare la libertà d'azione di Allah. E dunque, la loro immagine di Dio e dell'universo ostacolò gli sforzi scientifici di cinesi, antichi greci e musulmani⁶³.

Fu soltanto perché credevano in un Dio, creatore intelligente di un universo razionale, che gli europei perseguitarono i segreti della creazione. Keplero affermava: «L'obiettivo principale di tutte le investigazioni del mondo esterno dovrebbe essere scoprire l'ordine razionale e l'armonia che Dio gli ha dato e che ci ha rivelato nel linguaggio della matematica»⁶⁴. Analogamente, nelle sue ultime volontà il grande chimico Robert Boyle (1627-91) scriveva ai membri della Royal Society di Londra augurando loro di continuare ad avere successo nel «lodevole tentativo di scoprire la vera natura delle Opere di Dio»⁶⁵.

Forse l'aspetto più notevole dell'ascesa della scienza non è che i primi scienziati cercassero le leggi naturali, fiduciosi della loro esistenza, ma che le *abbiano trovate!* Si potrebbe dunque sostenere che l'affermazione, secondo cui l'universo ebbe un Progettista Intelligente, sia la più fondamentale di tutte le teorie scientifiche e che sia stata sottoposta con successo a prove empiriche più e più volte. Perché, come in un'occasione fece notare Albert Einstein (1879-1955), sull'universo la cosa più incomprensibile è che sia comprensibile: «*A priori*, ci si aspetterebbe un mondo caotico che la mente non può cogliere in alcun modo [...] Quello è il «miracolo» che viene costantemente avvalorato a mano a mano che la nostra conoscenza si amplia»⁶⁶. E quello è il «miracolo» che dimostra una creazione guidata da intenzione e razionalità.

Ovviamente, l'ascesa della scienza causò qualche conflitto con la Chiesa cattolica, così come con i primi protestanti. Il che però non sminuisce minimamente il ruolo essenziale della concezione cristiana di Dio nel giustificare e motivare la scienza; riflette semplicemente il fatto che molti leader cristiani non colsero le importanti differenze tra scienza e teologia per quanto riguarda il campo di applicazione e il modo di procedere. Ovvero I teologi cristiani cercavano di dedurre la natura e le intenzioni di Dio dalle Scritture; gli scienziati cercavano di scoprire la natura della creazione di Dio con mezzi empirici. In linea di principio i due tentativi non entrano in conflitto, ma, in pratica, talvolta i teologi hanno avuto la sensazione che una posizione scientifica fosse un attacco alla fede (e in effetti alcuni scienziati moderni hanno attaccato la religione, seppure su basi false). Inizialmente, si ebbe un'accesa disputa perché i teologi, sia protestanti che cattolici, erano restii ad accettare che la Terra non fosse il centro dell'universo, per non parlare del centro del sistema solare. Sia Lutero che il papa respinsero la tesi copernicana, e tentarono di sconfiggerla, ma i loro sforzi ebbero un impatto limitato e non furono mai molto vigorosi.

Sfortunatamente questo modesto conflitto è stato trasformato in un evento di enorme portata da coloro che volevano dimostrare a tutti i costi che la religione è un'acerrima nemica della scienza, facendo di Galileo un eroico martire della

fede cieca. Voltaire scriveva: «Il grande Galileo, all'età di ottant'anni, trascorreva tristemente i suoi giorni nei torrioni dell'Inquisizione, perché aveva dimostrato con prove incontestabili il moto della Terra»⁶⁷. Il polemico Giuseppe Baretti (1719-1789) aggiungeva che Galileo fu «torturato per aver detto che *la Terra si muove*»⁶⁸.

Che dire di Galileo?

È vero che Galileo fu convocato dall'Inquisizione romana e accusato di insegnare l'eresia secondo cui la Terra si muove – attorno al Sole o in qualche altro modo. E fu obbligato a ritrattare. Ma non fu mai imprigionato né torturato; fu condannato a comodi arresti domiciliari, dove morì a 78 anni. Ma soprattutto, a metterlo nei guai con la Chiesa non furono tanto le sue opinioni scientifiche quanto la sua arrogante doppiezza. Ecco cosa accadde.

Molto prima di diventare papa Urbano VIII (regnò dal 1623 al 1644), mentre era ancora cardinale, Maffeo Barberini conobbe e provò simpatia nei confronti di Galileo. Nel 1623, quando pubblicò *Il Saggiatore*, Galileo dedicò il libro al Barberini (lo stemma della famiglia Barberini compariva sul frontespizio del libro) e si diceva che il nuovo papa si fosse rallegrato dei molti feroci insulti diretti contro svariati studiosi gesuiti. *Il Saggiatore* fu prevalentemente un attacco contro Orazio Grassi, matematico gesuita, che aveva pubblicato uno studio in cui descriveva (correttamente) le comete come piccoli corpi celesti. Galileo ridicolizzò questa affermazione, sostenendo erroneamente che le comete erano semplicemente riflessi su vapori emanati dalla Terra⁶⁹. In ogni caso *Il Saggiatore* spinse papa Urbano a comporre una poesia, in cui esaltava la gloria dell'astronomia. E allora, cosa andò storto?

È importante collocare la questione di Galileo nel contesto storico. All'epoca, la Riforma aveva una posizione di sfida nell'Europa settentrionale, la Guerra dei Trent'Anni infuriava e la Controriforma cattolica era al culmine. In parte in risposta alle accuse protestanti secondo cui la Chiesa cattolica non si atteneva alla Bibbia, i limiti della teologia consentita furono ristretti, cosa che portò a una maggiore interferenza della Chiesa nelle dispute accademiche e scientifiche. Urbano e gli altri ecclesiastici di spicco non avevano tuttavia alcuna intenzione di calcare la mano sugli scienziati; al contrario proponevano scappatoie per evitare i conflitti tra scienza e teologia separando i due campi. Così, alla cerchia di scienziati con cui era in contatto Fra Marin Mersenne consigliava di difendere i loro studi sulla base che Dio era libero di mettere la Terra dove voleva, e che era dovere degli scienziati scoprire in che punto l'avesse messa⁷⁰. Gli scienziati più prudenti avevano dunque adottato la tattica

di definire le conclusioni scientifiche come ipotetiche o matematiche, evitando così qualsiasi implicazione teologica.

E questo era esattamente quello che il papa chiedeva a Galileo: che, nelle sue pubblicazioni, ammettesse che «nella scienza naturale non si possono ottenere conclusioni definitive. Nella sua onnipotenza, Dio poteva causare un fenomeno naturale in svariati modi e pertanto era arrogante per qualsiasi filosofo sostenere di aver identificato l'unica soluzione»⁷¹. Sembrava un'agevole scappatoia. E vista la propensione di Galileo ad attribuirsi falsamente il merito di invenzioni altrui, come il telescopio, e di verifiche empiriche che probabilmente non aveva mai fatto, come lasciar cadere pesi dalla torre di Pisa, non sembra che adeguarsi alle richieste del papa avrebbe violato il suo standard etico. Ma sfidare il papa in un modo piuttosto offensivo era assai più in linea con l'ego di Galileo.

Nel 1632, Galileo pubblicò il suo atteso *Dialogo dei massimi sistemi*. Anche se apparentemente l'obiettivo del libro era offrire una spiegazione del fenomeno delle maree, i due sistemi in questione erano quello tolemaico, in cui il Sole gira attorno alla Terra, e quello copernicano, in cui la Terra gira attorno al Sole. I protagonisti del dialogo erano tre, due filosofi e un profano. Era il profano, Simplicio, a esporre le opinioni tradizionali a sostegno di Tolomeo e già il nome era significativo di per sé: tra Simplicio e «sempliciotto» il legame è evidente. Per giunta, consentiva a Galileo di sfruttare la tradizionale tecnica del bersaglio facile per ridicolizzare gli avversari. A dire il vero, Galileo inserì la clausola suggerita dal papa, ma la mise in bocca a Simplicio, sconfessandola.

Il libro suscitò un grande clamore e, comprensibilmente, il papa si sentì tradito, anche se Galileo sembrò non essersi reso conto di questo e continuò ad accusare gesuiti e docenti universitari di essere la causa dei suoi guai. Ciononostante il papa usò il proprio potere per proteggerlo, evitandogli una pesante punizione. Sfortunatamente la sfida di Galileo portò la Chiesa della Controriforma a una generalizzata limitazione della libertà intellettuale, che altrimenti potrebbe non esserci mai stata. Ironia della sorte, gran parte di quello che Galileo descriveva nel suo libro come verità scientifica non lo era affatto; per esempio, la teoria delle maree era assurda, come fece notare Albert Einstein nella prefazione a una traduzione del 1953 del celebre testo di Galileo⁷². Ed è parimenti ironia della sorte il fatto che il processo contro Galileo fu parzialmente motivato dal tentativo, da parte delle autorità ecclesiastiche, di contrastare gli *astrologi*, poiché alcuni teologi erroneamente equiparavano la teoria del moto della Terra con quelle secondo cui il destino è determinato dal moto dei corpi celesti.

E dunque, cosa rivela il caso di Galileo? Di certo dimostra che potenti gruppi

e organizzazioni spesso abusano del loro potere per imporre le proprie idee, un aspetto negativo certamente non limitato a organizzazioni religiose: in Unione Sovietica, il regime comunista mise fuori legge la genetica di Mendel basandosi sul fatto che tutte le caratteristiche sono causate dall'ambiente. Ma dimostra anche che Galileo non era una sorta di ingenuo intellettuale, vittima di una manciata di bigotti ignoranti; quegli stessi «bigotti» che lasciarono indisturbati decine di altri illustri scienziati, molti di loro residenti in Italia!

Comunque, questo celebre caso non modifica per nulla il fatto che l'ascesa della scienza ebbe le proprie radici nella teologia cristiana. Di certo, pur con tutte le sue prese di posizione, Galileo rimase profondamente religioso. Come osserva William Shea, «se Galileo fosse stato meno devoto, avrebbe potuto rifiutarsi di andare a Roma [quando fu convocato dall'Inquisizione]; Venezia gli aveva offerto asilo»⁷³. Invece non andò a Venezia e, dopo la fine del processo, parlando con le figlie e gli amici più volte dichiarò la propria fede.

Conclusione

Anche se il cristianesimo fu essenziale per lo sviluppo della scienza occidentale, questa dipendenza non esiste più. Una volta debitamente messa in moto, la scienza è stata in grado di reggersi da sola e la convinzione, che i segreti della natura cederanno di fronte alla continua ricerca, attualmente è un articolo di fede laica tanto quanto un tempo lo era di fede cristiana. L'ascesa di un *establishment* scientifico indipendente ha fatto nascere nuove tensioni tra teologia e scienza. Se i Padri della Chiesa erano guardinghi circa le implicazioni della scienza nei confronti della teologia, oggi esiste un gruppo militante di atei, soltanto alcuni dei quali scienziati, che dedicano un notevole impegno ad attaccare la religione in quanto assurda superstizione e affermano che la scienza rifiuta l'esistenza di Dio e la possibilità di miracoli. Non riescono a capire che la scienza si limita al mondo naturale, empirico, e non è in grado di dire nulla su un mondo spirituale, non empirico – tranne negarne l'esistenza.

Sorprendentemente, tra i più illustri di questi atei arrabbiati parecchi pensano che esseri semidivini si siano evoluti in lontani pianeti. Come spiega Richard Dawkins in *The God Delusion (L'illusione di Dio, 2006)*: «Che riusciamo o meno ad arrivare a conoscerle, molto probabilmente ci sono civiltà aliene che sono superumane, al punto da essere simili a dio in modi che vanno oltre qualunque cosa un teologo possa possibilmente immaginare»⁷⁴.

APPROFONDIMENTO

Alcuni storici di primo piano sulle cui opere si basa questo capitolo. I lavori di ciascuno sono in bibliografia.

Edward Grant è un illustre professore di storia presso l'Università dell'Indiana. Ha ricevuto molti premi

per i suoi autorevoli ed eruditi libri sul ruolo centrale della religione nell'ascesa della scienza, tra cui *God and Reason in the Middle Ages* (2001) e *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional and Intellectual Contexts* (1996).

David C. Lindberg (1935-2015) è stato professore di Storia della Scienza presso l'Università del Wisconsin. Ha conseguito la laurea in fisica presso la Northwestern University e successivamente il dottorato in storia presso l'Università dell'Indiana. Autore di oltre una dozzina di libri, prevalentemente sulla scienza medievale e della prima età moderna, è stato anche editor della *Cambridge History of Science* (8 volumi).

Stanely Jaki (1924-2009) era un prete benedettino ungherese, che conseguì il dottorato in teologia presso l'Istituto Pontificio a Roma. Proseguì poi gli studi di fisica presso la Fordham University, quindi studiò presso la Stanford University, la University of California, a Berkeley e infine presso l'Institute for Advanced Study a Princeton. Nel 1975, divenne professore di fisica presso la Seton Hall University. A partire dal 1966 pubblicò un libro quasi ogni anno (talvolta due); l'ultimo uscì un anno prima della sua morte. Ho imparato molto dal suo *The Savior of Science* (1988).

Sir R. W. Southern (1912-2001) trascorse la sua carriera accademica a Oxford, come studente, come assistente al Balliol, poi come professore di storia moderna e da ultimo come presidente del St. John's College. Fu presidente della Royal Historical Society dal 1969 al 1973 e nel 1974 è stato fatto cavaliere. La sua *Making of the Middle Ages* (1953) è una delle opere storiche più autorevoli che siano state pubblicate nel XX secolo.



Il mito della Chiesa che benedice la schiavitù. È opinione diffusa che non solo la Chiesa cattolica non si sia opposta alla schiavitù, ma si sentisse a proprio agio, con membri del clero che possedevano schiavi, come si vede in questa riproduzione. (Prete con un ragazzo servo e uno schiavo, *incisione francese del XVI sec.*).

¹ Tutti gli sforzi per rintracciare la fonte di questa citazione, attribuita al papa, non hanno avuto successo. È stata semplicemente riportata in alcune storie della fine del XX secolo, senza che ne fosse indicato l'autore. Si veda Keefe, 1986.

- ² Godkin, 1879, p. XIV.
- ³ Citato in Finocchiaro, 2009, p. 68.
- ⁴ Gribbin, 2005, p. XIV.
- ⁵ Feuerbach, 1986, p. 5.
- ⁶ Locke, *Essay Concerning Human Understanding* 3.9.
- ⁷ Citato in Dales, [1973] 1994, p. 170.
- ⁸ Agostino, *Città di Dio*, 5:1.
- ⁹ *De Poenitentia* 1.
- ¹⁰ Clemente, *Riconoscimenti Clementini*, 2,69.
- ¹¹ Southern, 1970a, p. 49.
- ¹² Grant, 1996, p. 182.
- ¹³ *Ivi*, p. 183.
- ¹⁴ *Ivi*, p. 184.
- ¹⁵ Haskins, [1923] 2002, p. 3.
- ¹⁶ Colish, 1997, p. 266.
- ¹⁷ Grant, 1996; Porter, 1998.
- ¹⁸ Porter, 1998, 56.
- ¹⁹ Mason, 1962.
- ²⁰ Porter, 1998.
- ²¹ Grant, 1996, p. 205.
- ²² Schachner, 1938, p. 3.
- ²³ Citato in Grant, 2007, pp. 148-49.
- ²⁴ Su questo mi sono soffermato a lungo in Stark, 2003a, cap. 2.
- ²⁵ Crombie, 1953; Dales, [1973] 1994.
- ²⁶ Dales, [1973] 1994, pp. 83-86.
- ²⁷ *Ivi*, p. 64.
- ²⁸ Crombie, 1953; Grant, 1996.
- ²⁹ Lindberg, 1992, p. 230.
- ³⁰ Clegg, 2004; Easton, 1952.
- ³¹ Clegg, 2004, p. 99.
- ³² Citato in Fisher e Unguru, 1971, p. 358.
- ³³ Bridges, 1914, p. 162.
- ³⁴ Adams, 1987; Panaccio, 2004.
- ³⁵ Clagett, 1968; Grant, 1971.
- ³⁶ Bellitto, 2004; Yamaki, 2001.
- ³⁷ Danielson, 2000, p. 98; Mason, 1962, pp. 120-21.
- ³⁸ Cohen, 1985; Jaki, 2000.
- ³⁹ Crosby, 1997, p. 104.
- ⁴⁰ Cohen, 1985, p. 107.
- ⁴¹ Jaki, 2000; Rosen, 1971.
- ⁴² Shapin, 1996, p. 1.
- ⁴³ Per questo elenco, si veda Stark, 2014, pp. 474-475. [*Le pagine sono quelle dell'edizione italiana, pubblicata da Lindau*].

- ⁴⁴ Russell, 1959, p. 232.
- ⁴⁵ Kearney, 1964, soprattutto p. 95.
- ⁴⁶ Ivi; Rabb, 1965.
- ⁴⁷ Shapiro, 1968, p. 288.
- ⁴⁸ Kocher, 1953, p. 4.
- ⁴⁹ Ozment, 1980, p. 191.
- ⁵⁰ Rashdall, [1936] 1977, 3:408.
- ⁵¹ Kearney, 1964, p. 100.
- ⁵² Stone, 1964.
- ⁵³ Stone, 1972, p. 75.
- ⁵⁴ McCloskey, 2010, p. 403.
- ⁵⁵ Whitehead [1925] 1967, p. 13.
- ⁵⁶ Ivi, 12.
- ⁵⁷ Descartes, *Oeuvres* 8:61.
- ⁵⁸ In Crosby, 1997, p. 83.
- ⁵⁹ Whitehead [1925] 1967, p. 13.
- ⁶⁰ Needham, 1954-84, p. 581.
- ⁶¹ Lindberg, 1992, p. 54.
- ⁶² Jaki, 1986, p. 105.
- ⁶³ Su questo mi sono soffermato a lungo in Stark 2003a, cap. 2.
- ⁶⁴ In Bradley, 2001, p. 160.
- ⁶⁵ In Merton, 1938, p. 447.
- ⁶⁶ Einstein, *Letters to Solovine*, 131.
- ⁶⁷ Citato in Finocchiaro, 2009, 68.
- ⁶⁸ Ivi.
- ⁶⁹ Drake e O'Malley, 1960.
- ⁷⁰ Brooke e Cantor, 1998, p. 20.
- ⁷¹ Ivi, p. 110.
- ⁷² Pubblicato dalla University of California Press.
- ⁷³ Shea, 1986, p. 132.
- ⁷⁴ Dawkins, 2006, p. 98.

Ottavo capitolo

Sia benedetta la schiavitù

Per molto tempo si è dato per scontato che, fino a tempi recentissimi, la Chiesa cattolica abbia tollerato la schiavitù. Come scrisse John Francis Maxwell nel suo ben accolto *Slavery and the Catholic Church (Schiavitù e Chiesa cattolica)* (1975), «a partire dal VI secolo e fino al XX, l'insegnamento cattolico è stato [...] che la schiavitù è moralmente legittima»¹. Sebbene alcuni storici abbiano sostenuto che la Chiesa non condannò la schiavitù fino al 1890², Maxwell ha affermato che la condanna non ci fu addirittura fino al 1965!

Eppure, come sottolineato nel quarto capitolo, la Chiesa si oppose ed eliminò la schiavitù in Europa oltre mille anni fa. Poi, quando i colonizzatori europei cercarono di esportarla nel Nuovo Mondo, i papi si opposero con forza. Sfortunatamente i papi non avevano il potere di imporre la loro volontà: poco prima gli spagnoli avevano saccheggiato Roma e dominavano gran parte dell'Italia. Tuttavia la Chiesa fu in grado di formulare e di imporre codici relativi al trattamento degli schiavi, che risparmiavano loro molte delle modalità più atroci della schiavitù così come veniva solitamente praticata nelle aree protestanti. Per giunta, per prevenire la schiavizzazione e lo sfruttamento degli indigeni americani, i gesuiti diressero la creazione di una civiltà indiana notevole, elaborata, e stranamente dimenticata, che fu poi totalmente distrutta dalle truppe portoghesi e spagnole, che brutalizzarono i gesuiti e li espulsero dal continente.

Opposizione papale alla schiavitù

Il punto migliore da cui cominciare è san Tommaso d'Aquino (1225-74) dal momento che la sua conclusione teologica, secondo cui la schiavitù è peccato, divenne il punto di riferimento cui da quel momento in poi si attenne la politica papale. Si tenga presente che, alla sua epoca, in Europa la schiavitù non esisteva più da un pezzo, pertanto la sua conclusione fu un risultato collaterale della sua analisi complessiva della moralità delle relazioni umane. san Tommaso poneva la schiavitù in contrapposizione alla legge naturale, deducendone che tutte «le

creature razionali» hanno diritto alla giustizia. Pertanto non individuava alcun fondamento naturale per la riduzione in schiavitù di una persona da parte di un'altra, «eliminando così ogni possibile giustificazione per la schiavitù basata su razza o religione»³. La giusta ragione, e non la coercizione è il fondamento morale dell'autorità, perché «per sua natura un uomo non è destinato a usare un altro uomo come un fine»⁴. Qui san Tommaso distingue due forme di «assoggettamento» o autorità, giusta e ingiusta. La prima si ha quando i leader lavorano per il bene dei loro sudditi. La forma ingiusta di assoggettamento «è quella della schiavitù, in cui chi governa usa il suddito per il proprio [di chi governa] vantaggio»⁵. Basata sull'immensa autorità conferita a Tommaso dalla Chiesa, la posizione di Tommaso divenne la posizione ufficiale della Chiesa, ovvero che la schiavitù è peccato.

È vero che molti dei papi, che regnarono dopo l'epoca di san Tommaso, non osservarono l'obbligo morale di opporsi alla schiavitù. Anzi, nel 1488, papa Innocenzo VIII accettò il dono di un centinaio di schiavi mori da parte di re Ferdinando d'Aragona, regalandone alcuni ai cardinali che godevano delle sue simpatie. Ovviamente, Innocenzo violò anche svariate altre norme morali, per esempio mise al mondo parecchi figli. Inoltre, il fatto che i mori possedessero un numero enorme di schiavi, e fossero soliti ridurre in schiavitù i cristiani, era considerato da molti, Innocenzo compreso, un elemento che rendeva meno tassativa la proibizione della schiavitù nel caso in cui riguardasse i mori. Tuttavia, papi successivi non furono d'accordo e interpretarono rigorosamente la conclusione di Tommaso, come per altro avevano fatto i predecessori di Innocenzo VIII.

Negli anni '30 del XV secolo, gli spagnoli colonizzarono le Isole Canarie e iniziarono a ridurre in schiavitù la popolazione indigena. Quando lo venne a sapere, papa Eugenio IV (1431-47) emise una bolla, *Sicut dudum*, in cui non misurò di certo le parole. Con la minaccia di scomunica, a quanti erano coinvolti il papa diede quindici giorni di tempo dal ricevimento della bolla «per restituire alla precedente libertà tutte le persone di entrambi i sessi, che originariamente vivevano nella suddetta Isola Canaria [...] Queste persone devono essere completamente e perpetuamente libere e devono essere lasciate andare senza alcuna esazione o ricevimento di qualsiasi somma di denaro»⁶.

Papa Pio II (1458-64) e papa Sisto IV (1471-84) emanarono altre bolle in cui condannavano la schiavitù degli isolani delle Canarie, cosa che, evidentemente, era continuata. Ciò che rivela questo episodio è la debolezza, all'epoca, dell'autorità della Chiesa, non la sua indifferenza di fronte al peccato della schiavitù.

Con le successive invasioni spagnole e portoghesi del Nuovo Mondo, si ebbe la schiavizzazione delle popolazioni indigene e di negri importati dall'Africa, e alcuni negrieri proposero la spiegazione secondo cui non si trattava di «creature razionali», aventi diritto alla libertà, ma di una specie di animali e dunque legittimamente soggetti allo sfruttamento umano. Questa scappatoia teologica, proposta dai mercanti di schiavi fu utilizzata, forse cinicamente, da Norman F. Cantor per accusare il cattolicesimo: «La Chiesa accettò la schiavitù [...]. Nella Spagna del XVI secolo i cristiani stavano ancora discutendo sulla possibilità o meno che gli schiavi negri avessero l'anima o fossero animali creati dal Signore»⁷. Cantor non accennava minimamente al fatto che Roma respingeva in toto la pretesa che gli africani non fossero pienamente umani e che più volte i papi avevano condannato la schiavitù nel Nuovo Mondo, additandola come causa di scomunica.

Ma questo era esattamente quello che papa Paolo III (1534-49) aveva da dire in proposito. Non solo riconobbe la sfida morale del protestantesimo e organizzò la Controriforma, ma emanò una splendida bolla contro la schiavitù nel Nuovo Mondo. Bolla che, in qualche mondo, «sparì» dalla documentazione storica fino a tempi recentissimi, così come accadde a molte altre simili emanate da altri papi⁸. Quanto alla bolla di papa Paolo, la perdita potrebbe non essere dovuta soltanto ai pregiudizi filo-protestanti degli storici, ma anche alle sprezzanti reazioni per il fatto che il papa attribuiva la schiavitù a Satana:

[Satana] il nemico della razza umana, che sempre ostacola tutti gli uomini buoni affinché la razza possa perire, ha escogitato un modo, mai udito prima d'ora, con il quale potrebbe impedire che la parola salvifica di Dio sia predicata a tutte le genti. Egli ha fomentato alcuni dei suoi alleati che, desiderando soddisfare la loro avidità, si presume dichiarino in lungo e in largo che gli indiani dell'Ovest e del Sud, che in questi tempi sono giunti alla nostra conoscenza, siano ridotti al nostro servizio come bestie selvagge con il pretesto che sono carenti nella fede cattolica. E li riducono in schiavitù, trattandoli con brutalità che a malapena usereste con animali selvaggi. Pertanto, noi [...] considerando che gli indiani stessi sono certamente veri uomini [...] con la nostra apostolica autorità decretiamo e dichiariamo con le presenti lettere che gli indiani stessi e *tutte le altre persone* – anche se fuori della fede – [...] non dovrebbero essere private della loro libertà o degli altri loro beni [...] e non devono essere ridotte in schiavitù, e che qualsiasi cosa accada loro in contrario è da considerarsi nulla e non valida⁹.

In una seconda bolla sulla schiavitù, Paolo inflisse la pena della scomunica a chiunque, indipendentemente dal suo «rango, posizione, condizione o grado [...] possa in qualche modo ipotizzare di ridurre i suddetti indiani in schiavitù o di spogliarli dei loro beni»¹⁰.

Ma non accadde nulla. Ben presto, oltre al brutale sfruttamento degli indiani, navi negriere spagnole e portoghesi iniziarono a fare la spola tra l'Africa e il Nuovo Mondo. Ed esattamente come i missionari cattolici d'oltremare avevano

sollecitato Roma a condannare la schiavizzazione degli indiani, appelli simili vennero inoltrati a proposito degli schiavi negri importati dall'Africa. Il 22 aprile 1639, papa Urbano VIII (1623-44), su richiesta dei gesuiti del Paraguay, emanò la bolla *Commisum nobis* riaffermando la norma del «nostro predecessore Paolo III», secondo la quale coloro che avessero ridotto altri in schiavitù sarebbero stati sottoposti a scomunica¹¹. Infine, anche la Congregazione del Santo Uffizio (l'Inquisizione romana) si occupò della questione. Il 26 marzo 1686 l'affrontò sotto forma di domande e risposte. Si chiedeva:

- È permesso catturare con la forza e ingannare negri e altri indigeni, che non hanno fatto male a nessuno? *Risposta: no.*
- È permesso comprare, vendere o fare contratti riguardanti negri e altri indigeni, che non hanno fatto male a nessuno e sono stati catturati con la forza o l'inganno? *Risposta: no.*
- I possessori di negri e altri indigeni, che non hanno fatto male a nessuno e sono stati catturati con la forza o l'inganno, non sono forse tenuti a lasciarli liberi? *Risposta: sì.*
- I catturatori, acquirenti e possessori di negri e altri indigeni, che non hanno fatto male a nessuno e sono stati catturati con la forza o l'inganno, non sono forse tenuti a dare loro compensazione? *Risposta: sì.*

Qui non c'è nessuna ambiguità. Il problema non era che la Chiesa non condannava la schiavitù; era che pochi la udivano e la maggioranza non l'ascoltava. In questo periodo i papi godevano di un'influenza scarsa, o nulla, su spagnoli o portoghesi, perché all'epoca gli spagnoli comandavano su gran parte dell'Italia; e nel 1527, durante il regno di Carlo V, avevano persino saccheggiato Roma. Se il papa aveva un'influenza minima in Spagna e Portogallo, non ne aveva quasi nessuna nelle loro colonie del Nuovo Mondo, se non indirettamente tramite l'opera degli ordini religiosi. In effetti, fu dichiarato illegale persino pubblicare i decreti papali «nei possedimenti coloniali spagnoli senza l'approvazione del re» e il re nominava anche tutti i vescovi spagnoli¹².

Ciononostante, la bolla di Urbano VIII fu letta in pubblico dai gesuiti a Rio de Janeiro, con il risultato che i rivoltosi attaccarono il locale collegio dei gesuiti e ferirono molti sacerdoti. A Santos una folla inferocita calpestò il vicario generale dei gesuiti quando tentò di pubblicare la bolla e i gesuiti furono espulsi da san Paolo dopo che si sparse la voce del loro coinvolgimento nell'emanazione della bolla¹³.

Ovvio che, sebbene non formalmente pubblicata nel Nuovo Mondo, la bolla

di Urbano non era un segreto. E allora, perché era «sconosciuta» agli storici moderni? Anzi, perché i numerosi attacchi papali contro la schiavitù non furono neppure citati persino nelle storie più prestigiose?

Le bolle papali non erano sconosciute all'illustre Stanley M. Elkins. Nel suo famoso *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life* (Schiavitù. Un problema nella vita istituzionale e intellettuale americana, del 1959) scriveva: «Da parte sua, il papato avrebbe condannato [la schiavitù] in vari modi nel 1462, 1537, 1639, 1741, 1815 e 1839». Tutto lì! Una sola frase. Nessuna citazione. Nient'altro. Eppure, ai papi Elkins dedicò molta più attenzione di quanta ne abbiano dedicata molti altri storici della schiavitù ugualmente famosi. L'unica voce per *pope* («papa») nell'indice del tanto magnificato libro di David Brion Davis sulla schiavitù nella cultura occidentale, *The Problem of Slavery in Western Culture* (Il problema della schiavitù nella cultura occidentale, del 1966), si riferisce al poeta inglese Alexander Pope. Esattamente lo stesso può dirsi del lungo studio di Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery* (La nascita della schiavitù nel Nuovo Mondo, del 1998). E non si accenna minimamente ai papi nell'enciclopedia *A Historical Guide to World Slavery* (Guida storica alla schiavitù nel mondo, del 1998), sebbene non si riesca a capire come si possano omettere i papi nei lunghi capitoli del libro dedicati ai «temi morali» e alla «religione». Ma tant'è, le cose sono andate così.

Ovviamente, nel Nuovo Mondo i cattolici non furono gli unici schiavisti. E si dovrebbe anche tener presente che, inizialmente, l'introduzione di schiavi nelle colonie olandesi e inglesi non scatenò alcuna protesta da parte di autorevoli protestanti.

Codici riguardanti gli schiavi

Anche se nel Nuovo Mondo le bolle papali contro la schiavitù vennero messe a tacere e ignorate dai mercanti di schiavi, la forte presa di posizione della Chiesa contro la schiavitù ebbe certamente effetti notevolmente mitigatori nelle Americhe cattoliche. Avvenne grazie alla formulazione e alla riuscita attuazione del *Code Noir* e del *Código Negro Español*.

Il *Code Noir* (o Codice nero) venne formulato nel 1685 dal ministro delle finanze di Luigi XIV, Jean-Baptist Colbert (1619-83), in collaborazione con importanti ecclesiastici francesi. Si trattava di un ampio codice legale per regolare il trattamento degli schiavi nelle colonie francesi. È stato descritto in modo offensivamente e volutamente ingannevole dagli storici moderni della schiavitù. Molti hanno citato soltanto l'articolo 3, che proibiva di dare un'istruzione religiosa agli schiavi fatta eccezione per quella cattolica romana, per dimostrare quanto fosse di parte. Nessuno di questi storici fece notare che,

all'epoca, professare pubblicamente il cattolicesimo era vietato in tutte le colonie inglesi, tranne che nel Maryland, e che nelle colonie inglesi era proibito dare istruzione religiosa o battezzare gli schiavi. Ancora più importante è il fatto che questi storici abbiano ignorato i molti articoli del *Code* che estendevano la premessa secondo cui uno schiavo è «un essere di Dio». Era in questo spirito che il *Code* richiedeva ai padroni di battezzare i propri schiavi, di dare loro un'istruzione religiosa e di permettere il sacramento del matrimonio, celebrazione su cui si basava la proibizione di vendere separatamente i membri di una famiglia. Gli schiavi erano esentati dal lavoro la domenica e nelle festività (dalla mezzanotte alla mezzanotte), mentre i padroni erano sottoposti a multe e persino alla confisca degli schiavi qualora avessero violato questa norma. Altri articoli precisavano la quantità minima di vestiario e di cibo che i padroni dovevano offrire e ordinavano che i disabili e gli anziani fossero accuditi adeguatamente, compreso il ricovero in ospedale.

Certamente non stupisce che l'articolo 12 proibisse agli schiavi di portare fucili o bastoni, e che il 13 vietasse che «gli schiavi appartenenti a padroni diversi si raggruppassero in assembramenti». L'articolo 38, che proibiva ai padroni di torturare gli schiavi, consentiva loro di frustarli. Come si vedrà, questi articoli furono scelti appositamente da alcuni storici che ne diedero una descrizione malevola, come per altro dell'intero *Code*, per dimostrare che mirava esclusivamente alla «protezione dei bianchi». Peter Gay scrive che il codice era «eccezionalmente severo – ovviamente nei confronti degli schiavi»¹⁴. E la *Columbia Encyclopedia* (seconda edizione), alla voce «Louisiana», spiegava che «il *Code Noir*, adottato nel 1724, badava al rigido controllo delle vite dei loro [schiavi] e alla protezione dei bianchi. Clausole aggiuntive stabilivano che il cattolicesimo era la religione ufficiale». Tutto lì! Ovvio che, perché l'inganno andasse a buon fine, era necessario ignorare i numerosi articoli già citati, così come l'articolo 39, che ordinava alle autorità di «procedere legalmente contro padroni e sorveglianti che avranno ucciso o mutilato i propri schiavi», questione di una certa importanza dal punto di vista di uno schiavo.

È anche di moda snobbare il *Code* sostenendo che spesso non era rispettato, o fatto rispettare, pienamente: David Brion Davis lamenta che «non risulta che qualche padrone francese sia stato giustiziato per aver ucciso uno schiavo»¹⁵. Il peso di questa affermazione sarebbe stato sostanzialmente diverso se Davis avesse riportato l'intera frase che citava come fonte, ovvero che «i padroni che maltrattavano o uccidevano i loro schiavi erano passibili di incriminazione e ci sono testimonianze di azioni legali condotte contro di loro, sebbene non risulti che qualche padrone sia stato condannato a morte per aver ucciso uno

schiavo»¹⁶. Non c'è dubbio che i padroni fossero avvantaggiati quando il *Code* veniva interpretato in riferimento alle loro azioni. Ma dato che i padroni francesi sapevano che veniva applicato, seppure saltuariamente, è presumibile che abbiano modificato il loro comportamento rispetto a quello dei padroni inglesi o olandesi, che non avevano a che fare con limiti o rischi legali.

Fin dall'inizio da parte degli spagnoli il trattamento degli schiavi fu più umano persino di quello dei francesi perché ancor più incisivamente modificato dall'influenza della Chiesa. Verso la fine del XVIII secolo, la Spagna adottò il *Código Negro Español* basato su un codice castigliano del XIII secolo, formulato per fissare le norme relative al trattamento dei prigionieri di guerra mori divenuti schiavi. Il *Código* non solo comprendeva la maggior parte delle norme del *Code Noir*, ma era molto più generoso, in quanto agli schiavi garantiva il diritto alla proprietà e all'acquisto della libertà. Nello specifico, erano autorizzati a rivolgersi ai tribunali «per essere valutati e acquistare sé stessi, anche da padroni o padrone non disposti a vederli, al prezzo di mercato stimato dal tribunale»¹⁷. Questo era notevolmente facilitato dalle norme previste dal *Código*, che dava agli schiavi il diritto di lavorare nei giorni di vacanza, compresi gli 87 giorni all'anno in cui erano esentati da ogni incarico, in quanto non dovevano lavorare per i padroni le domeniche e i giorni di festività religiose. Nelle aree rurali, gli schiavi potevano vendere i prodotti coltivati nei propri orti e tenersi i proventi¹⁸.

Molti hanno bollato i diritti sanciti dal *Código* come puramente «simbolici». Ma allora come spiegare che nel 1817 ci fossero 114.058 negri liberi nella sola Cuba, un numero di gran lunga superiore a quello presente in *tutte* le Indie Occidentali Inglesi? O che gli schiavi spagnoli si sposassero in chiesa quasi quanto i bianchi? Quanto all'applicazione del *Código*, i vescovi tenevano frequenti sinodi per «affrontare il tema delle condizioni locali», durante i quali «approvavano leggi sempre in favore della libertà e dei diritti [degli schiavi] più ampi possibili» in base al *Código*. Nel frattempo, «il basso clero, soprattutto a livello parrocchiale, metteva effettivamente in pratica quanto previsto dalla legge»¹⁹. Lo faceva non solo mantenendo uno stretto contatto con i propri parrocchiani neri, ma anche imponendo interpretazioni religiose su molti aspetti del rapporto padrone-schiavo. Non solo i nuovi nati venivano battezzati in formali cerimonie religiose che sottolineavano la loro «umanità» e si celebravano matrimoni religiosi per coppie di schiavi, ma persino la manomissione (o liberazione di uno schiavo) diventava una cerimonia religiosa che si teneva in chiesa²⁰.

Al contrario, le colonie inglesi e olandesi non battezzavano gli schiavi e

parecchie infliggevano pesanti multe a chiunque lo facesse. Per i padroni di schiavi non esisteva alcun limite fino a quando, nel 1661, la colonia inglese delle Barbados varò un codice, che in seguito fu adottato anche in altre colonie inglesi²¹. Questo codice autorizzava i padroni a «esercitare violenza illimitata per imporre il lavoro», senza alcuna sanzione anche se tale violenza poteva causare la morte²². Gli schiavi non potevano sposarsi e per molto tempo fu illegale liberarli. In seguito, il divieto di liberare uno schiavo venne cancellato; fu però sostituito da una tassa sulla manomissione così elevata che era come proibirla – lo scopo era apertamente quello di impedire qualsiasi aumento di «negri liberi» in quanto costituivano un «grande problema»²³. Pertanto, per molti anni gli storici ammisero che gli schiavi se la cavavano molto meglio nelle colonie spagnole. Come scriveva Sir Harry Johnson, «la schiavitù sotto la bandiera [...] della Spagna non era una condizione assolutamente priva di speranza, una vita d'inferno, come nella maggior parte delle Indie Occidentali Inglesi»²⁴.

Eppure, negli anni '60 spuntarono i revisionisti decisi a imporre la loro posizione, secondo cui sotto la Spagna gli schiavi non stavano nemmeno un briciolo meglio (anzi, semmai stavano peggio). Perché? Marxisti come Marvin Harris sconfessarono il principio secondo cui qualsiasi aspetto «culturale», come codici e ideali, potesse avere una qualche influenza! Soltanto i fattori materiali *potevano* importare, e questi erano uguali ovunque²⁵! Sfortunatamente, gli storici non-marxisti erano altrettanto determinati a negare, su basi diverse ma altrettanto speciose, che i codici cattolici relativi agli schiavi potessero avere qualche importanza. Qui la voce più autorevole fu quella di David Brion Davis, che nel 1996 vinse il Premio Pulitzer. Davis condannava come «modelli idealizzati» qualsiasi affermazione secondo cui la schiavitù era più mite nelle aree cattoliche, equiparando coloro che la pensavano così a «apologisti sudisti» della schiavitù. Al contrario, sosteneva che «la schiavitù dei negri fu un unico fenomeno, o *Gestalt*, le cui variazioni furono meno significative del sottostante approccio unitario»²⁶. Affermazione seguita da molte altre secondo cui codici di comportamento più umani non servivano a nulla, a causa di magistrati disonesti e padroni sadici e avidi. Infine concludeva che, per «mancanza di dati statistici dettagliati» e poiché la questione è «troppo complessa», è «impossibile ipotizzare che il trattamento degli schiavi fosse sostanzialmente migliore nell'America Latina che nelle colonie inglesi, considerate complessivamente»²⁷.

Sono incline ad attribuire la cavillosità di Davis alla sua sensibilità al *politically correct*. I suoi colleghi erano rapidi nello sbandierare l'accusa di «essere accondiscendenti in fatto di schiavitù» se si ammetteva che un sistema

schiavistico potesse essere stato meno brutale di un altro, accuse che successivamente furono addossate in gran numero ai raffinatissimi studiosi Robert Fogel e Stanley Engerman quando, nel 1974, pubblicarono l'eccezionale *Time on the Cross*. La posizione politicamente corretta, e dunque sicura, era affermare che la schiavitù fosse parimenti disumana in tutte le sue manifestazioni.

Ma non è vero. E Davis non era nel vero quando tirava in ballo la mancanza di dati statistici: c'erano eccome, assolutamente disponibili, ma ignorati da tutti fino a quando li pubblicai nel 2003 in *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformation, Science, Witch-Hunts and the End of Slavery* (*Per la gloria di Dio: come il monoteismo ha portato alla Riforma, alla scienza, alla caccia alle streghe e alla fine della schiavitù*). Quello che serviva era semplicemente sapere qualcosa della storia americana e avere dimestichezza con le più antiche pubblicazioni dei censimenti americani. I dati relativi ai negri liberi, da quasi due secoli disponibili nella maggior parte delle biblioteche di college e università, offrono l'opportunità di un «esperimento naturale» per verificare l'efficacia dei codici cattolici. Quello che serve è paragonare la «cattolica» Louisiana con il resto del «protestante» Profondo Sud.

La Louisiana fu sottoposta al *Code Noir* nel 1724 non appena i francesi consolidarono la loro amministrazione. Quando, nel 1769, il controllo della Louisiana passò alla Spagna, la situazione degli schiavi migliorò notevolmente grazie alle norme più favorevoli del *Código Negro Español* circa la possibilità di possedere beni e comprarsi la libertà. La Francia riacquistò il controllo della Louisiana nel 1802 e l'anno successivo la vendette agli Stati Uniti, ma le norme cattoliche riguardanti la schiavitù e il trattamento dei negri liberi erano ormai profondamente radicate nella cultura locale. Questo risulta evidente nel fatto che lo «US Census» del 1830 documentava come in Louisiana la percentuale di negri liberi (13,2%) fosse molto più elevata che in qualsiasi altro stato schiavista. Il contrasto era particolarmente stridente rispetto agli stati vicini con economie analoghe, basate sulle piantagioni: Alabama (1,3%), Mississippi (0,8%) e Georgia (1,1%).

Il contrasto tra New Orleans e le altre grandi città del Profondo Sud è persino più stridente, come si vede nella [tabella 8.1](#). Nel 1830, a New Orleans il 41,7 % dei negri era libero. A Charleston, nel South Carolina, il 6.4%, e in tutte le altre città del Profondo Sud ancora meno.

TABELLA 8.1 - NEGRI LIBERI NELLE CITTÀ DEL PROFONDO SUD NEL 1830

	% di negri liberi	popolazione negra
New Orleans (<i>Louisiana</i>)	41,7	28.545
Charleston (<i>South Carolina</i>)	6,4	56.116
Columbia (<i>South Carolina</i>)	5,2	9.534
Savannah (<i>Georgia</i>)	4,3	9.901
Augusta (<i>Georgia</i>)	3,6	6.481
Montgomery (<i>Alabama</i>)	1,0	6.515
Selma (<i>Alabama</i>)	0,9	7.723
Natchez (<i>Mississippi</i>)	1,2	11.077
Vicksburg (<i>Mississippi</i>)	0,5	4.505

Nota: US Census, 1830. [Nota: Atlanta non esisteva ancora].

È possibile che queste immense differenze non derivino dagli effetti dei codici e dell'atteggiamento cattolico nei confronti della schiavitù? Io non sono uno storico della schiavitù. Perché era toccato a me portare alla luce queste statistiche? Erano facilmente accessibili fin dal 1833. In ogni caso, i recenti revisionisti si sbagliano. La cultura conta e i codici relativi agli schiavi fecero una sostanziale differenza. Ammetto che, alla fine, i protestati ebbero un ruolo molto importante nel mettere fine alla schiavitù. Tuttavia per molti secoli la Chiesa cattolica fu sola nel suo sforzo di mitigare gli orrori della schiavitù.

Basta dunque con le affermazioni secondo cui la Chiesa insegnava che la schiavitù era moralmente legittima.

Civiltà gesuitico-indiana

Ed eccoci arrivati a una delle più straordinarie omissioni della storia del Nuovo Mondo. Nel leggerne, vi chiederete, ed è quello che capita a me, come sia possibile che un episodio di tale portata abbia potuto essere cancellato da tutte le storie standard, nonostante ne siano state pubblicate descrizioni ben documentate²⁸. Si tratta di una grandissima civiltà indiana – con le sue orchestre sinfoniche – creata sotto la guida dei gesuiti e completamente distrutta dalle truppe spagnole e portoghesi.

Benvenuti nella repubblica Gesuitica del Paraguay, fondata nel 1609. Copriva un'area grande il doppio della Francia, era situata a sud del Brasile e a ovest del territorio ceduto al Portogallo dal trattato di Tordesillas (1494). Lì, uno sparuto gruppo di gesuiti spagnoli (probabilmente non furono mai più di duecento) fondò, protesse, istruì e coordinò una notevole civiltà, che comprendeva almeno trenta *Reducciones*²⁹ (riduzioni), o comunità di indiani Guaranì. Nella repubblica gesuitica non solo fiorivano le arti e la manifattura – le città avevano strade lastricate ed edifici imponenti – ma fu fatto un valido

tentativo di governo rappresentativo. Nel fondare questa repubblica, l'obiettivo dei gesuiti, come spiegava il loro superiore Antonio Ruiz de Montoya nel 1609, era cristianizzare e «civilizzare» gli indiani in modo che potessero essere liberi cittadini della corona, uguali agli spagnoli, e così «portare la pace tra spagnoli e indiani, un compito così difficile che, dalla scoperta delle Indie Occidentali, avvenuta oltre cent'anni fa, non è ancora stato possibile portare a termine»³⁰.

La repubblica prosperò, ma invece di diventare la base per ottenere uguaglianza e pace, la sua esistenza offendeva molti funzionari coloniali e proprietari di piantagioni e costituiva una ghiotta tentazione per l'esproprio. Ciononostante per ben oltre un secolo i gesuiti riuscirono a prevenire e ad avere la meglio sugli avversari. Poi però le cose cominciarono a prendere una brutta piega. Il primo passo verso la caduta della repubblica si ebbe nel 1750 quando i portoghesi e gli spagnoli firmarono un nuovo trattato, suddividendo nuovamente l'America Meridionale secondo confini naturali. Il risultato fu che le *Reducciones* finirono sotto la giurisdizione del Portogallo. Avendo ricevuto l'ordine di consegnare gli insediamenti alle autorità civili, i gesuiti resistettero e si appellarono alla corona portoghese e a quella spagnola affinché le *Reducciones* fossero risparmiate. Tuttavia gli avversari erano troppo forti e troppo spregiudicati, tanto da arrivare far circolare voci e false prove di cospirazioni dei gesuiti contro tutte e due le corone. Così nel 1754, contro sette *Reducciones* gli spagnoli inviarono truppe da ovest, mentre i portoghesi avanzavano da est. Sia le truppe spagnole che quelle portoghesi furono sconfitte dagli indiani, che erano stati assai bene addestrati nelle tattiche militari occidentali e possedevano moschetti e cannoni. Pur non avendo preso parte agli scontri, i gesuiti vennero accusati di tradimento e nel 1758 per rappresaglia furono banditi dai territori spagnoli e portoghesi. Ben presto in Spagna furono orditi altri complotti contro di loro, con il che tutti i membri dell'ordine presenti in Spagna furono arrestati nel 1767 e deportati negli Stati Pontifici. Nel luglio di quello stesso anno, le autorità coloniali erano pronte a procedere contro i gesuiti dell'America Latina e la retata iniziò a Buenos Aires e Cordoba. Tuttavia fu soltanto l'anno successivo che le truppe spagnole si mossero contro le ultime ventitré *Reducciones* e catturarono gli ultimi gesuiti, dopodiché persino i religiosi vecchi e malati furono legati ai muli e trasportati attraverso le montagne in mezzo al cattivo tempo, molti a morte certa. Così i gesuiti furono espulsi dall'emisfero occidentale. Ben presto la repubblica andò in rovina, sconfitta e saccheggiata dalle autorità civili. Scoraggiati dai maltrattamenti e dalla perdita dei Padri Vestiti di Nero, i guaraní superstiti si dispersero.

È deprimente, ma non stupisce, che, tra i pochissimi storici che si degnarono di citare la Repubblica Gesuitica, troppi la attaccarono come una manifestazione

di puro colonialismo cattolico, condannarono i «fanatici» gesuiti per aver imposto religione e civiltà ai «miti» indiani, e definirono crudele paternalismo e «spietato sfruttamento» gli sforzi dei gesuiti di supportare una repubblica³¹.

Ma anche se si volesse accettare la versione più estrema di queste affermazioni, ci si trova comunque di fronte agli sforzi sinceri ed efficaci con cui i gesuiti cercavano di proteggere gli indiani dai proprietari delle piantagioni e dall'autorità coloniale, che voleva ridurli in schiavitù o cacciarli definitivamente. Aver costruito una progredita civiltà indiana in quel contesto storico fu un'impresa straordinaria. Per giunta, gli storici non conformisti hanno quanto meno citato questo notevole evento, mentre la maggior parte degli altri l'hanno ignorato completamente. Nella sezione sulla storia del Paraguay, l'*Enciclopedia Britannica* (XV edizione) offre questa frase: «Durante la maggior parte del periodo coloniale, il Paraguay fu noto principalmente per un enorme gruppo di missioni gesuite comprendenti 30 *Reducciones*». Non viene detto cosa fossero e non ci sono ulteriori accenni in altre parti dei suoi numerosi volumi. Quanto ai lavori più importanti sulla schiavitù nel Nuovo Mondo, in cui tutti hanno da raccontare cose terribili (e spesso anticattoliche) sulla schiavizzazione e sui maltrattamenti subiti dagli *indios* dell'America Latina, non una parola!

APPROFONDIMENTO

Alcuni storici di primo piano sulle cui opere si basa questo capitolo. I lavori di ciascuno sono in bibliografia.

Eugene Genovese (1930-2012) sulla schiavitù americana fu il più stimato e autorevole storico del novecento. Nato a Brooklyn, conseguì il dottorato presso la Columbia University e fu docente presso alcune scuole americane, tra cui la Rutgers University e la University of Rochester, prima di diventare uno studioso indipendente. Era ancora un marxista militante quando scrisse il suo grande libro *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made* (1974); la scrupolosa attenzione per le testimonianze di cui diede prova in questo suo lavoro non solo gli valse il Bancroft Prize (il premio più prestigioso per gli studi storici), ma lasciò presagire la rottura con la sinistra.

Sir Henry (Harry) Hamilton Johnson (1858-1927) fu un esploratore, botanico, storico e amministratore coloniale inglese. Dopo la laurea presso il King's College London, studiò pittura alla Royal Academy; poi abbandonò l'arte per dedicarsi a esplorazioni in Africa, incontrò Henry Morton Stanley in Congo e nel 1884 guidò una spedizione sul Kilimangiaro. Nel 1886 divenne vice-console in Camerun e nel 1889 fu trasferito in Mozambico. In seguito contribuì a fondare la North Eastern Rhodesia. In tutti quegli anni non smise mai di pubblicare libri, molti dedicati alla schiavitù in Africa e nel Nuovo Mondo.

Herbert S. Klein è ricercatore e curatore per l'America Latina presso la Hoover Institution della Stanford University. In precedenza è stato docente di storia presso la Columbia University. Ha conseguito il dottorato presso l'Università di Chicago. Si è specializzato in studi comparativi della schiavitù, arrivando a scrivere 20 libri e oltre 160 articoli. Sono stato molto influenzato dal suo *African Slavery in Latin America and the Caribbean* (1986).

Frank Tannenbaum (1893-1969) giunse al culmine della sua tumultuosa vita diventando professore di storia latino-americana alla Columbia University, incarico che mantenne fino al pensionamento, nel 1965. Nel 1914 Tannenbaum fu uno dei capi di una manifestazione a New York degli operai dell'industria appartenenti ai World Members, che portò al suo arresto per incitazione alla rivolta e a un anno di prigione. Dopo la scarcerazione continuò per parecchi anni le sue attività radicali. Si iscrisse

alla Columbia University e dopo la laurea conseguì il dottorato presso la Brookings Institution. Dopo un periodo di ferma nell'esercito degli Stati Uniti, Tannenbaum trascorse parecchi anni in Messico e nel 1935 divenne professore alla Columbia. Nel 1947 pubblicò il suo autorevolissimo *Slave and Citizen*.

Conclusione

Al contrario, storici hanno prestato molta attenzione al fatto che non tutto il clero cattolico, e non tutti i gesuiti, accettarono l'affermazione che la schiavitù era peccato. Anzi, nel XVIII secolo e agli inizi del XIX accadde che nelle società schiaviste preti cattolici avessero degli schiavi (come pure molti preti protestanti). Per esempio, i gesuiti del Maryland possedevano schiave. Altri ecclesiastici avevano idee confuse in proposito. Per esempio, il domenicano Bartolomé de las Casas (1474-1566) condusse una campagna aspra e di scarso successo contro la schiavizzazione degli *indios*, nel corso della quale propose che gli schiavi li si dovesse andare a prendere in Africa. In seguito rimpianse così profondamente questa sua proposta che espresse dubbi sulla possibilità che Dio lo avrebbe perdonato per questo terribile peccato³².

Nonostante ciò, le affermazioni, secondo cui la Chiesa non si oppose alla schiavitù e i codici riguardanti gli schiavi erano utili soltanto ai padroni, semplicemente non sono vere.

¹ Maxwell, 1975, p. 10.

² Per esempio, Hurbon, 1992; Noonan, 1993.

³ Brett, 1994, p. 57, p. 58.

⁴ San Tommaso, *Summa* q.3, a.3

⁵ Ivi, q. 92, a.1-2.

⁶ In Panzer, 1996, p. 8.

⁷ Cantor, 1993, p. 38.

⁸ Auping, 1994; Panzer, 1996.

⁹ Panzer, 1996, pp. 19-21. *Il corsivo è mio*.

¹⁰ Ivi, p. 22.

¹¹ Ivi, 33.

¹² Latourette, 1975, p. 944.

¹³ Delumeau, 1977; Genovese, 1974.

¹⁴ Gay, 1969, p. 411.

¹⁵ Davis, p. 196, p. 258.

¹⁶ Goveia, 1969, p. 132.

¹⁷ Schafer, 1994, pp. 2-3.

¹⁸ Tannenbaum, [1946] 1992.

¹⁹ Klein, 1969, 145.

²⁰ Klein, 1967; Meltzer, 1993; Thomas, 1997; Turley, 2000.

²¹ Beckles, 1989; Dunn, 1973; Goveia, 1969; Sheridan, 1974; Watson, 1989.

²² Fogel, 1989, p. 36.

²³ Mathieson, 1926, pp. 38-40.

²⁴ Johnson, 1910, p. 89.

²⁵ Harris, 1963, 1964.

²⁶ Davis, 1966, pp. 228-29.

²⁷ Ivi, p. 243.

²⁸ Abou, 1997; Boxer, 1962; Caraman, 1975; Furneaux, 1969; Graham, 1901; Mörner, 1965.

²⁹ La parola «riduzioni» era usata come nelle ricette di cucina – «ridurre», ovvero «concentrare una salsa» – in considerazione del fatto che i gesuiti concentrarono i Guaranì in insediamenti molto più densamente abitati di quelli in cui avevano vissuto in precedenza.

³⁰ Abou, 1997, p. 65.

³¹ Garay, [1900] 1965; Madariaga, [1948] 1965. Per un ottimo compendio si veda Caraman, 1975.

³² Hanke, 1951.

Nono capitolo

Santo autoritarismo

È opinione comune che la Chiesa cattolica favorisca i regimi tirannici, dato che il diritto divino dei re è stato per molto tempo una dottrina ufficiale. Oggi sui «rapporti tra la Chiesa cattolica e lo Stato» Wikipedia scrive senza mezzi termini che «credere nel potere-dato-da-Dio ai sovrani era centrale nella visione cattolica romana di governo durante il Medioevo»¹. In seguito, la Chiesa fu l'implacabile nemico di qualsiasi forma di politica liberale, cosa che causò i numerosi, pesanti avvertimenti, circa la «minaccia cattolica» alla democrazia, emanati da autorevoli intellettuali americani negli anni '40 e '50.

- Reinhold Niebuhr, all'epoca considerato il più autorevole portavoce protestante, denunciava il divario «tra i presupposti di una società libera e l'inflessibile autoritarismo della religione cattolica»².
- John Dewey, il più illustre pedagogista di quegli anni, metteva in guardia sul fatto che la Chiesa era una minaccia alla democrazia, essendo «un'organizzazione reazionaria di livello mondiale»³.
- Sidney Hook, uno dei più autorevoli filosofi americani, accusava la Chiesa di essere «il più antico e più grande movimento totalitario della storia»⁴.
- Talcott Parsons, autorevolissimo sociologo di Harvard, esprimeva la propria preoccupazione per «un elemento autoritario insito nella struttura di base della Chiesa cattolica, che può indebolire l'autonomia e la valutazione della libertà a livello individuale»⁵.

Oggi, coloro che criticano la Chiesa sono un tantino più cauti, tuttavia la convinzione che la Chiesa favorisca i tiranni permane, alimentata dalla sua «storia» di opposizione ai partiti di sinistra e ai regimi rivoluzionari.

Tutte queste accuse sono fortemente esagerate o semplicemente false. La voce di Wikipedia sul «diritto divino dei re» riporta correttamente che questa dottrina ha avuto origine presso i protestanti nel XVII secolo! E ci sono

numerose testimonianze secondo cui, fin dai primi tempi, i Padri della Chiesa avevano un'opinione assai modesta dello Stato e dei suoi governanti. Certamente questo non vuol dire che già agli inizi la Chiesa sia stata una sostenitrice della democrazia, anche se diede il proprio sostegno alle forme repubblicane di governo quando, durante il Medioevo, sorsero in molte città-stato italiane. Per lo più la Chiesa trattò con le forme di governo con cui aveva a che fare, anche se spesso agì per moderare e limitare la repressione e lo sfruttamento da parte dei governanti. In generale, tuttavia, i rapporti tra la Chiesa e lo Stato sono stati dominati dalla conflittualità: lo Stato cercava spesso di controllare la Chiesa e la Chiesa cercava sempre di far valere la propria indipendenza.

Tuttavia, il punto di partenza principale per accusare la Chiesa di favorire governi autoritari è la costante, falsa affermazione della sinistra secondo cui la Chiesa si oppone sempre alla «liberazione», come è dimostrato dalle sue reazioni alla rivoluzione francese prima e a quella russa poi, e infine alla guerra civile spagnola. In realtà, è stato stupefacente fino a che punto la Chiesa sia spinta per trovare un accordo con la rivoluzione francese, arrivando persino ad accettare l'eliminazione delle decime e la confisca delle proprietà ecclesiastiche. Eppure, basandosi sul proprio fanatismo nei confronti dell'ateismo «illuminista», gli estremisti, che presero il controllo della rivoluzione francese, dichiararono la Chiesa un nemico e cercarono di eliminarla completamente. È credibile ipotizzare che questo abbia lasciato alla Chiesa la possibilità di scegliere se continuare o meno a sostenere la rivoluzione? In modo analogo, i posteriori regimi di sinistra hanno accusato la religione e tentato di spazzarla via, come nel caso della rivoluzione russa e della guerra civile spagnola. Sembra assurdo sostenere che l'opposizione a questi brutali attacchi dimostri che la Chiesa favorisce i tiranni; si potrebbe ugualmente affermare che la Chiesa è nemica dei tiranni.

Prima di approfondire questi temi, sarà utile distinguere in modo più chiaro la divisione di compiti e prospettive all'interno della Chiesa.

Due Chiese

Il cristianesimo iniziò come un'oscura setta giudaica che si diffuse rapidamente nel mondo romano finché, agli inizi del IV secolo, un gran numero di romani si era convertito (soprattutto nella città di Roma)⁶; infine a loro si unì anche l'imperatore Costantino. E questo cambiò tutto. Quella che un tempo era stata una fede perseguitata, professata da stranieri, divenne l'oggetto di favori e della generosità imperiale. Ironia della sorte, l'immenso favoritismo dimostrato dall'imperatore romano Costantino al cristianesimo finì per danneggiarlo.

Quando Costantino elevò il clero a tali livelli di ricchezza, potere e status per cui i vescovi «divennero figure eminenti alla pari dei senatori più ricchi»⁷ non stupisce che «ci fosse una corsa al sacerdozio»⁸. Ben presto le cariche ecclesiastiche, soprattutto quelle più importanti, finirono per essere appannaggio dei figli dell'aristocrazia, alcuni dei quali diventavano vescovi ancor prima di essere stati battezzati. Procurarsi un posto nella Chiesa divenne una questione prevalentemente di influenza, affari e infine ereditarietà. La simonia diventò la regola: un vasto e costoso traffico di cariche religiose, riguardante non solo la vendita di cariche importanti, come quella di vescovo, ma persino le cariche parrocchiali a più basso livello. Rapidamente si assistette all'ascesa di grandi famiglie clericali, i cui figli seguivano padri, zii e nonni negli incarichi religiosi. Persino il papato divenne un affare di famiglia. Papa Innocenzo (401-417) era il figlio del predecessore, papa Atanasio (399-401); papa Silverio (536-537) era il figlio di papa Ormisda (514-523). Molti altri pontefici erano figli, nipoti e fratelli di vescovi e cardinali. Peggio ancora, la competizione per assicurarsi importanti cariche ecclesiastiche divenne così corrotta e serrata che, dall'872 al 1012, un terzo di tutti i papi morì di morte violenta; molti di loro furono assassinati a causa dei continui intrighi tra le famiglie ecclesiastiche romane⁹ e almeno uno fu ucciso da un marito arrabbiato¹⁰. Naturalmente molti di coloro che entravano nella Chiesa non erano né carrieristi né libertini; persino alcuni dei figli delle famiglie clericali erano sinceri. Infatti, proprio quando iniziò la «corsa» al sacerdozio da parte dei figli dei privilegiati, si ebbe una rapida espansione del monachesimo, che, forse sorprendentemente, era anch'esso dominato da privilegiati: il 75% degli ascetici santi medievali era costituito da figli o figlie della nobiltà, compresi rampolli di re¹¹. Verso la metà del IV secolo c'erano migliaia di monaci e monache che, nella quasi totalità, vivevano in comunità organizzate; e con il passare del tempo il numero di monaci e monache continuò ad aumentare. Di conseguenza, sorsero quelle che, in effetti, divennero due Chiese parallele, che si possono efficacemente indicare come *Chiesa di Potere* e *Chiesa di Fede*.

La Chiesa di Potere era il corpo principale, così come si sviluppò in risposta alla ricchezza e all'elevatissimo status accordati al clero da Costantino. Comprende la grande maggioranza di preti, vescovi, cardinali e papi che governarono la Chiesa per la maggior parte del tempo fino a quando, nel XVI secolo, iniziò la Controriforma. La maggior parte della Chiesa di Potere era costituita da uomini assennati e moderati, che tendevano però a essere uomini di mondo nei due sensi del termine: permissivi sia nel comportamento che nella morale.

Al contrario, la Chiesa di Fede privilegiava la virtù sulla mondanità e tentava costantemente di riformare la Chiesa di Potere. A iniziare dal 1046 ci fu un intermezzo, durato oltre un secolo, durante il quale la Chiesa di Fede controllò il papato. In effetti, nel 1073 divenne papa un monaco (Gregorio VII) e anche i tre papi successivi erano monaci, compreso Urbano II, colui che lanciò la prima crociata. Persino dopo che la Chiesa di Potere ebbe riconquistato il papato, divenne impossibile mettere a tacere la Chiesa di Fede perché quest'ultima manteneva un'inflexibile base nel monachesimo, che a sua volta manteneva stretti legami famigliari con le élite al potere.

In pratica, tra le due Chiese ci fu una divisione di compiti: la conversione, specialmente di territori pagani, fu lasciata alla Chiesa di Fede, così pure l'evangelizzazione. Erano i monaci che viaggiavano di villaggio in villaggio, predicando in ciascuno di essi. Anche l'istruzione a tutti i livelli rientrava nelle competenze della Chiesa di Fede – comprendeva tutti i precettori dei nobili e così pure i loro confessori. La Chiesa di Fede fondò e finanziò tutte le università, pertanto tutti i grandi teologi e studiosi facevano parte della Chiesa di Fede, persino coloro che divennero vescovi e cardinali (*si veda il [capitolo 7](#)*). D'altro lato, la maggior parte delle parrocchie erano finanziate dalla Chiesa di Potere, così come la gestione della cristianità. Forse è sorprendente che le due Chiese fossero spesso d'accordo quando era il momento di trattare con lo Stato: entrambe pretendevano il diritto di giudicarlo.

Sui governanti terreni

Bernard Lewis, autorevole studioso di Princeton in fatto di islam, osservava come il concetto di separazione tra Stato e Chiesa «sia, in un senso profondo, cristiano»¹². Nella maggior parte delle altre civiltà, religione e stato sono un'unica cosa. Naturalmente tutto cominciò quando Cristo dichiarò: «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (Mt 22:20). In questo spirito, in generale alla Chiesa andava bene lasciare il potere politico ai governati laici, pur avendo un'opinione assai scettica della loro legittimità morale. Anzi, anche se san Paolo aveva detto che i cristiani dovevano ubbidire ai governanti laici, per quanto malvagi potessero essere, a meno che venisse ordinato di violare uno dei comandamenti, quando la minaccia della persecuzione non incombeva più su di loro, i teologi cristiani divennero sempre più critici circa l'autorità morale dello Stato. Nella *Città di Dio*, sant'Agostino affermava che, se lo Stato era essenziale per una società ordinata, era pur sempre privo di una fondamentale legittimazione:

Che cosa sono gli Stati se non delle grandi bande di ladri? Perché anche le bande dei briganti che cosa

sono, se non dei piccoli Stati? È pur sempre un gruppo di individui che è retto dal comando di un capo, è vincolato da un patto sociale e il bottino si divide secondo la legge della convenzione. Se la banda malvagia aumenta con l'aggiungersi di uomini perversi tanto che possiede territori, stabilisce residenze, occupa città, sottomette popoli, assume più apertamente il nome di Stato che gli è accordato ormai nella realtà dei fatti, non dalla diminuzione dell'ambizione di possedere, ma da una maggiore sicurezza nell'impunità. Con finezza e verità a un tempo rispose in questo senso ad Alessandro il Grande un pirata catturato. Il re gli chiese che idea gli fosse venuta in testa per infestare il mare. E quegli con franca spavalderia: «La stessa che a te per infestare il mondo intero; ma io sono considerato un pirata perché lo faccio con un piccolo naviglio, tu un condottiero perché lo fai con una grande flotta»¹³.

Questo «scioccante realismo»¹⁴ ha spesso sorpreso e sconvolto i lettori di Agostino. Ma in considerazione dell'immensa popolarità dell'autore, questa posizione non smise di modellare la sensibilità politica dei cristiani. Gli autori cristiani si sono sempre sentiti liberi di dare suggerimenti per migliorare lo Stato, per renderlo più giusto, e persino per liberarsi del tutto delle monarchie. In questa direzione, un passo estremamente importante fu la forte condanna del concetto di «diritto divino dei re» – anche se tali pretese erano talvolta rivendicate dai re (soprattutto protestanti), venivano invariabilmente respinte dalla Chiesa. Per di più, insistendo sulla laicità della regalità, la Chiesa rese possibile esaminare le basi del potere secolare e l'interazione tra diritti e autorità. Sul finire del XIV secolo, John Wycliffe fece notare che, se i re erano scelti da Dio e regnavano per diritto divino, allora voleva dire che Dio aiutava e approvava i peccati dei tiranni – «una conclusione blasfema»¹⁵. Dunque opporsi ai tiranni non era peccato.

Cosa che era già stata riconosciuta un secolo prima da Tommaso d'Aquino, sia pure con una certa riluttanza. Dopo aver messo in guardia dai molti pericoli nell'agire per cacciare un tiranno, ivi compreso quello che troppo spesso chi gli succede è peggiore, Tommaso scriveva in *De regno*: «Se provvedersi di un re fa parte del diritto di una data moltitudine, non è ingiusto che il re sia deposto o abbia il proprio potere ristretto dalla stessa moltitudine se, diventando un tiranno, egli abusa del suo potere regale». Tuttavia Tommaso consigliava che «si dovesse preparare con cura un piano, che impedisse che una moltitudine cadesse nelle mani di un tiranno»¹⁶. E in effetti è quello che avvenne in molti paesi europei, con il pieno appoggio della Chiesa.

Nel 1215 in Inghilterra una coalizione di nobili ed ecclesiastici, compresi tutti i vescovi nonché il Gran Maestro dei Templari, imposero la *Magna Charta* a re Giovanni, che limitava fortemente il potere del re. All'epoca, un certo numero di città-stato italiane si diedero un governo repubblicano, anche lì con l'attiva partecipazione della gerarchia ecclesiastica¹⁷.

Ovviamente nella maggior parte dell'Europa rimanevano i regni tradizionali.

E lì il ruolo della Chiesa, per mitigare gli abusi e la tirannia dei re, assunse la forma di sanzioni imposte ai regnanti, sia dai loro confessori che tramite interventi ufficiali della Chiesa.

Qualche indicazione circa l'influenza dei confessori sulla nobiltà è emersa nel quinto capitolo, nella descrizione dei pellegrinaggi in Terra Santa. Molti nobili si recavano in Terra Santa, alcuni a piedi nudi per tutto il viaggio, perché i loro confessori avevano ordinato loro di farlo come condizione per avere l'assoluzione. Molti dei peccati coinvolti erano puramente personali, come l'assassinio della moglie o di un rivale, ma alcuni riguardavano l'abuso del loro potere. Naturalmente, di solito i confessori riuscivano a mitigare gli impulsi tirannici con penitenze meno severe di un pellegrinaggio in Terra Santa. Anzi molto spesso fungevano da coscienza che bisbigliava all'orecchio dei potenti in merito alle loro responsabilità.

Molto più eclatanti erano le azioni delle gerarchie ecclesiastiche, soprattutto del papa, per limitare il potere e le malefatte regali. Anzi, i papi si arrogavano il diritto di deporre i re. Talvolta i loro sforzi in questo senso avevano successo, talaltra no, ma la minaccia era concreta e la maggior parte dei re erano molto guardinghi sul provocare il papa. Il fatto è che la Chiesa non fu mai sotto il controllo regale e non prese mai in considerazione una comunanza di interessi. Anzi, era perfettamente a suo agio con le città-stato italiane organizzate come repubbliche. Sfortunatamente gli estremisti che vennero alla ribalta durante il cosiddetto Illuminismo, e i loro rivoluzionari eredi, non riuscirono a cogliere questo aspetto, o non ne tennero conto, perché la loro intenzione era distruggere tutte le forme di religione.

Philosophes illuministi e sinistra anti-religione

Voltaire (1694-1778) non si oppose alla Chiesa cattolica perché si schierava con i tiranni; dopotutto era un grande amico di Federico il Grande. Voltaire si opponeva alla Chiesa perché odiava la religione. Anzi, lui e Federico erano d'accordo sul fatto che la religione sarebbe sparita all'incirca nel 1810¹⁸. Tuttavia, molti altri *philosophes* dell'epoca consideravano la Chiesa e lo Stato un tutt'uno e li odiavano entrambi. Sosteneva il collega di Voltaire, Denis Diderot (1713-84), «L'uomo non sarà mai libero finché l'ultimo re non sarà stato strangolato con le budella dell'ultimo prete». Era questa la prospettiva che avrebbe poi ispirato la rivoluzione francese e tutte le successive politiche di sinistra. Ma persino la posizione meno estremista di Voltaire modellò i sanguinari programmi, inaugurati dai rivoluzionari francesi quando cercarono di «de-cristianizzare» la Francia.

Voltaire riteneva che la religione fosse la fonte di grandi mali, «essendo la madre del fanatismo e della discordia civile; è il nemico dell'umanità»¹⁹. Per liberarsi del fanatismo «propose l'eliminazione della gerarchia ecclesiastica [...] l'abolizione del celibato dei preti [...] e la chiusura dei monasteri»²⁰. Per misurare fino a che punto Voltaire influenzò gli effettivi leader della rivoluzione francese, bisogna tener presente che Anacharsis Cloots, uno dei principali de-cristianizzatori, capeggiò la campagna per «pantheonizzare»²¹ Voltaire, l'equivalente rivoluzionario della canonizzazione. Così, nel 1791, con un'elaborata cerimonia, un busto di Voltaire fu collocato in una ex-chiesa parigina trasformata in pantheon.

Un altro famoso filosofo, Jean-Jacques Rousseau (1712-78), ebbe un notevole impatto sui rivoluzionari francesi, soprattutto sul famigerato Robespierre, che lo elogiava spesso e che da lui fu ispirato per iniziare il Culto della Ragione con cui sostituire il cristianesimo. E nel 1794, i resti di Rousseau furono traslati nel Pantheon di Parigi.

Ma forse il più grande retaggio degli esponenti dell'Illuminismo ai de-cristianizzatori francesi furono gli atei arrabbiati: Meslier, Helvétius e Diderot. Ho già accennato alle posizioni di quest'ultimo. Quanto a Jean Meslier, ironia della sorte, era un prete cattolico che scrisse un testamento che fu letto soltanto dopo la sua morte. Nel testamento rivelava il suo rabbioso ateismo, smascherava Gesù come un «vile e miserabile buono a nulla, di umili natali, ignorante, senza talento e imbarazzante»²². Attaccava anche i preti cattolici come ciarlatani che con l'inganno spremevano soldi al popolo. Nel 1793 i leader della rivoluzione francese gli eressero una statua.

È particolarmente significativo che i filosofi non furono perseguitati dalla Chiesa cattolica (anche se Rousseau fu minacciato dai protestanti di Ginevra). I loro scritti erano ampiamente disponibili in edizioni poco costose e senza alcuna interferenza da parte della Chiesa. E tutti morirono di morte naturale. Il punto critico è che i filosofi non reagivano ad attacchi da parte della Chiesa, ma semmai erano loro ad attaccare e a definire la religione un nemico.

I rivoluzionari francesi e la Chiesa (1789-99)

È importante sapere che la Chiesa – soprattutto l'alto clero – appoggiò rilevantissime riforme pre-rivoluzionarie. Poi, dopo la presa della Bastiglia nel luglio del 1789 i rappresentanti della Chiesa nell'Assemblea Nazionale accettarono di rinunciare alla loro principale fonte di introiti: le decime. Si trattava di una tassa del 10% del reddito annuale, che doveva essere pagato alla Chiesa da tutti, dalla nobiltà ai contadini. L'eliminazione della decima fu accolta

con forti proteste da parte del clero locale, che chiedeva come si riteneva potesse finanziare le parrocchie senza le decime: tutte le scuole, nonché gli ospedali e le opere di carità erano a carico della Chiesa. Eppure l'alto clero non fece marcia indietro²³. E per questo non ottenne neppure qualche vantaggio in favore della Chiesa.

Il 2 novembre 1789, tutte le proprietà ecclesiastiche vennero requisite dall'Assemblea e il mese successivo iniziò una massiccia vendita delle terre della Chiesa. Poi, il 13 febbraio 1790, l'Assemblea ordinò che tutti i conventi e i monasteri fossero chiusi e impose lo scioglimento degli ordini religiosi. Tutti i monaci e le monache furono sciolti dai loro voti con un decreto dello Stato e fu loro ordinato di disperdersi. Ancora una volta i membri della Chiesa, che facevano parte dell'Assemblea, continuarono a prendere parte ai lavori.

Infine il 12 luglio 1790, per dimostrare in modo eclatante che le parrocchie non disponevano più di finanziamenti a causa dell'eliminazione delle decime, l'Assemblea approvò la Costituzione Civile del Clero, che trasformava tutti gli ecclesiastici in impiegati statali e stabiliva che si dedicassero prevalentemente alla registrazione di nascite, morti e matrimoni. La nuova legge imponeva anche che tutti i preti giurassero di appoggiare la costituzione appena varata e dichiarassero di non dovere ubbidienza al papa. Coloro che giurarono divennero noti come «preti giurati»: furono circa il 24% del clero²⁴. Questa «secolarizzazione» del clero finì col portare la Chiesa a opporsi. Il papa decretò la scomunica per tutti i preti giurati che entro sessanta giorni non avessero rinnegato il proprio giuramento alla costituzione, nonché per tutti i cattolici che avessero continuato a essere fedeli a quei preti. L'Assemblea rispose criminalizzando tutti i preti che non avessero giurato (noti come «clero refrattario») rendendoli passibili di dieci anni di prigione.

Ben presto però la situazione peggiorò notevolmente. L'Assemblea Nazionale fu sciolta nel settembre del 1791 e sostituita dall'Assemblea Legislativa, di cui la Chiesa non faceva parte, per essere a sua volta sostituita dal Comitato di Salute Pubblica, un insieme di tiranni ferocemente antireligiosi con obiettivi che andavano ben oltre il controllo della Chiesa e la confisca dei suoi beni. Quello che si prefiggevano era niente meno che mettere fine alla religione! E i loro sforzi furono brutali, estesi, tirannici e infine assurdi.

Nel settembre del 1792, in quelli che furono poi chiamati Massacri di Settembre, a Parigi una folla inferocita, aizzata dai capi rivoluzionari, annegò tre vescovi e oltre duecento preti. A Lione furono giustiziati molti preti e molte suore e a Rochefort vennero imprigionati centinaia di preti.

Sempre nel 1792, in parte per procurarsi denaro pubblico e in parte per

impedire la somministrazione dei sacramenti, il Comitato «confiscò grandi quantità di vasellame, calici, pissidi e candelabri metallici»²⁵ dalle chiese.

Nel gennaio del 1793 fu ghigliottinato re Luigi XVI, seguito poco dopo da 16.594 ghigliottinati a Parigi e altri 25.000 nel resto della Francia. Oltre alla regina Maria Antonietta e a tutti i nobili su cui i rivoluzionari riuscirono mettere le mani, tra le vittime ci furono alcuni vescovi e quasi un migliaio di preti²⁶.

Il 21 ottobre 1793 fu varata una legge che rendeva tutti i preti refrattari e quanti fossero stati scoperti dar loro rifugio passibili di morte a vista senza processo.

Il 21 ottobre 1793 fu introdotto il Calendario Repubblicano Francese, con l'obiettivo di de-cristianizzare la Francia. Aboliva la domenica e ogni mese era formato da tre settimane di dieci giorni, così da rendere difficile scoprire quando fosse domenica. Il decimo giorno era indicato come giorno di riposo (senza successo, perché la maggior parte dei francesi continuò a riposarsi la domenica)²⁷. Furono proibite le ricorrenze dei vari santi. Il calendario eliminò il computo degli anni in base alla nascita del Signore, fissando il 1789 come Anno Uno. Inoltre, i nomi di strade e piazze con riferimenti religiosi vennero cambiati; per esempio, Saint-Tropez fu rinominata Héraclée²⁸. Anche la consuetudine cattolica di dare ai bambini nomi di santi fu ostacolata e fu raccomandato l'uso di nomi rivoluzionari, come «Fratellanza». Tuttavia ben pochi genitori si adeguarono²⁹.

Il 29 settembre 1795 un editto proibì qualsiasi manifestazione religiosa. I preti non potevano più indossare in pubblico la tonaca e così pure frati e monache non potevano più farsi vedere con addosso il saio. Furono vietate tutte le processioni e le manifestazioni religiose. Quando, la vigilia di Natale, Padre Pierre-René fu visto portare l'Eucaristia per le strade di Vannes, in Bretagna, venne arrestato e giustiziato³⁰. Le campane delle chiese non potevano più suonare. Statue religiose o croci non potevano più essere visibili pubblicamente; e dunque in molte città e piccoli centri furono allestiti enormi falò con mucchi di croci³¹. La proibizione fu estesa ai cimiteri, causando una frenesia di demolizione di pietre tombali su cui fossero incise croci o iscrizioni religiose. Gli edifici della Chiesa, ora proprietà dello Stato, venivano normalmente tenuti chiusi, lasciando la maggior parte dei villaggi privi di un luogo di preghiera. Nessun edificio poteva essere acquistato per scopi religiosi.

Il 25 ottobre 1795 fu emanata una legge che riconfermava la pena di morte per i preti refrattari e ordinava a tutti i preti, che fossero rientrati clandestinamente in Francia, di andarsene entro quindici giorni, in caso contrario sarebbero stati giustiziati.

Per di più, i leader rivoluzionari diedero inizio a nuovi culti da sostituire alla religione. Il più importante fu il Culto della Ragione, i cui adepti si riunivano in chiese confiscate per venerare statue della Dea Ragione: a Parigi, nel 1793 per il culto fu requisita la cattedrale di Notre-Dame. L'altare cristiano fu sostituito con uno dedicato alla libertà, e la scritta «Alla Filosofia» fu scolpita nella pietra sopra le porte della cattedrale³². Durante le «cerimonie» ragazze in abiti bianchi si pavoneggiavano attorno a una donna vestita da Dea Ragione, in abiti provocanti. Molti affermarono che queste cose scandalose avvenivano durante le celebrazioni del culto.

Nella primavera del 1794 Robespierre sconfessò il Culto della Ragione e ne inviò i leader – tra cui i suoi ex-colleghi rivoluzionari, Hébert Momoro e Anacharsis Cloots – alla ghigliottina, sostituendo il Culto della Ragione con il Culto dell'Essere Supremo, che venne formalmente inaugurato il 7 maggio 1794. Il nuovo culto era un tentativo di Robespierre di prendere le distanze dall'ateismo totale della rivoluzione in favore di un blando deismo. Poi, ovviamente, il 28 luglio 1794 anche Robespierre finì sulla ghigliottina e il suo culto morì con lui³³.

Comunque, undici giorni prima di essere ghigliottinato, fece in tempo a mandare alla ghigliottina sedici suore carmelitane di Compiègne. Nel 1790, quando l'Assemblea aveva sciolto tutti gli ordini religiosi, le suore si erano rifiutate di lasciare il convento. Il loro edificio era però stato confiscato ed esse furono gettate sulla strada. Ubbidendo alla nuova legge, le monache adottarono abiti laici, ma andarono ad abitare insieme e continuarono la loro vita di preghiera. Questo comportamento fu giudicato criminale, pertanto furono arrestate, portate a Parigi e condannate. Mentre venivano condotte alla ghigliottina, le suore indossavano il saio, ma dopo la morte furono spogliate e gettate nude in una fossa comune. Nel 1906 furono beatificate da papa Pio X³⁴.

Infine Napoleone prese il potere. La rivoluzione era finita e con lei i suoi tentativi di de-cristianizzare la Francia o di eliminare completamente la religione. Nel 1801 Napoleone firmò un concordato con papa Pio VII, che ristabiliva lo status legale della Chiesa, ma non le sue proprietà. Anche se le chiese furono restituite, le decime non furono ripristinate. Lo stato francese continuò a pagare il salario al clero, ma gli consentì di celebrare pubblicamente e di accettare l'autorità del papa.

Alla luce di questi fatti mi sembra assurdo sostenere che la Chiesa si oppose alla rivoluzione francese, dal momento che accettò la perdita delle decime e la confisca delle sue proprietà. Credo sia più corretto sostenere che furono i rivoluzionari ad avere tutta la responsabilità di dare inizio al conflitto con la

Chiesa – e assai inutilmente, in base ai loro obiettivi iniziali.

Sfortunatamente, dopo la rivoluzione francese, sostenere che la Chiesa sia un baluardo in difesa della tirannia è diventato un articolo di fede della sinistra. Come affermava Friedrich Engels nel 1844, «noi vogliamo spazzar via tutto ciò che pretende di essere sovranaturale e sovrumano [...] Per questo motivo, abbiamo dichiarato guerra una volta per tutte alla religione e alle idee religiose e poco ci importa se veniamo chiamati atei o qualcos'altro»³⁵. Dopodiché, anche se la Chiesa e la religione ebbero un ruolo minimo, o non l'ebbero affatto, nel fallimento dei tentativi rivoluzionari del 1848 in molti paesi europei, la rabbiosa focalizzazione della sinistra sulla religione non venne meno. Significativa dell'opinione prevalente della sinistra fu la dichiarazione ufficiale su socialismo e religione da parte del Comitato Esecutivo del Partito Socialista della Gran Bretagna nel gennaio del 1911: «Il socialismo è il nemico naturale della religione [...]. Conseguentemente l'ingresso del socialismo è l'esodo della religione. Nessuno può essere coerentemente socialista e cristiano [...] Il socialismo, come filosofia e come forma di società, è l'antitesi della religione»³⁶.

Sulle tracce della Russia senza Dio

Dopo che, nel 1917, Lenin e i bolscevichi ebbero preso il potere in Russia, gli orrori da loro inflitti al clero e ai laici praticanti fecero sì che la rivoluzione francese sembrasse un picnic. Anche qui, inizialmente non ci fu opposizione alla rivoluzione né da parte del clero ortodosso né di quello cattolico (quest'ultimo era relativamente poco numeroso). Semmai fu Lenin a condannare la religione come «un'indicibile abiezione» e fin dai primissimi giorni il regime comunista cercò di distruggere le Chiese. Ma anche così, chi avrebbe potuto prevedere che il principale metodo di distruzione sarebbero stati assassini compiuti con sadismo?

Fin dai primi anni '20 persino la stampa occidentale sapeva che molti vescovi e preti erano stati giustiziati, alcuni torturati. All'epoca, le statistiche comunemente accettate dicevano che, durante i primi cinque anni al potere, i bolscevichi avevano giustiziato 28 vescovi ortodossi e oltre 1.200 preti. Cifre che però non comprendono le diffuse esecuzioni di monaci e monache, avvenute durante la forzata chiusura dei 579 conventi e monasteri, quando furono massacrati in migliaia. E naturalmente molte altre migliaia di preti, monaci e monache furono imprigionati, deportati nei campi di lavoro o rinchiusi negli ospedali psichiatrici³⁷. Nel 1922, un campo di concentramento per preti fu istituito in un ex-monastero ortodosso su un'isola del Mar Bianco. Otto metropolitani, venti arcivescovi e quarantasette vescovi ortodossi vi morirono,

«giustiziati da plotoni di esecuzione»³⁸.

Si sarebbe poi scoperto che questi fatti e queste statistiche scioccanti non ci danno che un minimo barlume dell'immenso orrore che fu perpetrato. Dopo il crollo dell'Unione Sovietica, una commissione presidenziale, presieduta da Alexander Yakovlev, ebbe accesso ad archivi importanti e scoprì che circa 200.000 ecclesiastici (compresi molti rabbini) monaci e monache erano stati giustiziati dal regime sovietico³⁹. Nel suo scioccante rapporto, Yakovlev (noto come il «Padre della Glasnost» per il suo ruolo nelle riforme liberali) osservava:

Il termine ufficiale *esecuzione* era spesso un eufemismo per *assassinio*, diabolicamente raffinato. Per esempio, il metropolita Vladimir di Kiev fu mutilato, castrato e infine ucciso con un colpo di arma da fuoco, poi il suo corpo fu esposto nudo al pubblico ludibrio. Il metropolita Veniamin di San Pietroburgo, destinato a succedere al patriarca, fu trasformato in un pilastro di ghiaccio: fu cosperso di acqua fredda nel gelo russo. Il vescovo Germogen di Tobolk fu legato vivo alla ruota di un battello a vapore e maciullato dalle lame rotanti. L'arcivescovo Vasily fu crocifisso e bruciato.

I documenti rivelano le più spietate atrocità contro preti, monaci e monache: inchiodati sulle porte centrali delle iconostasi, gettati in calderoni di catrame bollente, scotennati, strangolati con stole sacerdotali, annegati in buchi nel ghiaccio e costretti a ricevere una sorta di comunione sotto forma di piombo fuso⁴⁰. E i massacri di massa non erano limitati a preti, monaci e monache. Vennero massacrati anche milioni di fedeli laici. Si tenga presente che le uccisioni e le carcerazioni non furono concentrate nei primi anni della rivoluzione. Persino negli anni '60 e '70, gli assassini continuarono e decine di migliaia di persone vennero deportate nell'immensa catena di campi di prigionia, i gulag. Tutto sommato, il numero di totale di russi giustiziati per la loro religione è ora stimato oltre i venti milioni⁴¹.

Permane stupefacente il fatto che, sulla stampa occidentale, questi dati non hanno quasi trovato spazio. Peggio ancora, addirittura negli anni '60 molte autorevoli personalità dell'Europa occidentale e degli Stati Uniti smentirono tutti i rapporti sui maltrattamenti subiti dal clero in Unione Sovietica, bollandoli come disinformazione diffusa da reazionari e fascisti⁴².

APPROFONDIMENTO

Alcuni storici di primo piano sulle cui opere si basa questo capitolo. I lavori di ciascuno sono in bibliografia.

Nigel Aston è lettore di storia degli inizi dell'era moderna presso l'Università di Leicester, in Gran Bretagna. Dopo la laurea presso la Durham University, ha conseguito il dottorato a Oxford. Ha scritto molti libri sul conflitto della sinistra con la religione, tra essi *Christianity in Revolutionary Europe, 1750-1830* e *The French Revolution 1789-1802*.

José M. Sanchez è professore emerito di storia alla Saint Louis University. Ha conseguito il dottorato all'Università del New Mexico e si è specializzato nello studio dei rapporti tra religione e radicalismo

nell'Europa moderna, come appare evidente nel suo libro più famoso, *The Spanish Civil War as a Religious Tragedy* (1987).

Frank Tallett è direttore della School of the Royal Historical Society, si è specializzato sui conflitti nell'Europa medievale e agli inizi dell'era moderna, e ha dedicato particolare attenzione agli aspetti religiosi della rivoluzione francese.

Alexander Yakovlev (1923-2005) non era uno storico, ma un politico sovietico che finì con lo scrivere la più illuminante storia di religione e rivoluzione del XX secolo. Ferito nell'assedio di Leningrado durante la seconda guerra mondiale, nel 1958 per un anno frequentò la Columbia University come studente straniero. Successivamente, per un decennio, fu ambasciatore dell'URSS in Canada. Quando Gorbachev fu eletto capo dell'Unione Sovietica, divenne un suo fidato consigliere. Con la fine dell'URSS, Yakovlev ebbe accesso agli archivi del governo e scrisse una serie di rapporti molto documentati, uno dei quali rivelò i massacri di massa commessi dal regime, rapporto che in Occidente fu pubblicato come *A Century of Violence in Soviet Russia*.

La guerra civile spagnola

Forse nulla ha alimentato la convinzione che la Chiesa cattolica appoggi i tiranni più della guerra civile spagnola (1936-39). In parte, perché avvenne negli anni '30, quando nell'Europa occidentale e negli Stati Uniti l'infatuazione per il comunismo sovietico era al culmine. La posizione comune era che i repubblicani spagnoli difendevano la libertà, mentre il generale Francisco Franco era un fascista assassino. Ovviamente la partecipazione, dell'Italia e della Germania a fianco di Franco con rifornimenti e appoggio aereo, sembrava la prova che la guerra civile contrapponeva il fascismo alla libertà. Non importava che l'Unione Sovietica non solo rifornisse la sinistra, ma di fatto controllasse anche il governo repubblicano e le forze anti-Franco; il mito voleva che i «lealisti» rappresentassero veramente il popolo. Il motivo principale dell'appoggio di Hitler a Franco era impedire che i sovietici ottenessero il controllo della Spagna. Quanto a Franco alleato di Hitler, durante la seconda guerra mondiale il generale rifiutò di dare una mano alla Germania occupando Gibilterra e chiudendo il Mediterraneo agli Alleati, nonostante le forti pressioni di Hitler in tal senso e con le truppe tedesche che controllavano la vicina Francia. Al contrario, la Spagna rimase neutrale, consentendo ai rappresentanti americani e inglesi di viaggiare liberamente. Indubbiamente Franco era un dittatore e indubbiamente i suoi giustiziarono migliaia di repubblicani. Tuttavia Franco non iniziò il conflitto con la repubblica; intervenne in risposta a provocazioni estreme, compresi continui episodi di violenza di stampo radicale che il governo rifiutava di tenere sotto controllo. Alla Chiesa i repubblicani non lasciarono altra scelta che non fosse quella di appoggiare Franco, se non altro perché si offrì di proteggere preti, monaci e monache dalle repubblicane squadre della morte.

Negli Stati Uniti la guerra civile spagnola scatenò un aspro conflitto, con molti cattolici che appoggiavano Franco, mentre la sinistra *liberal* – dal

democratico Roosevelt al Partito Comunista Americano – era risolutamente schierata con la repubblica. Anzi, il Partito Comunista reclutò parecchie migliaia di giovani americani perché andassero in Spagna a combattere nella Abraham Lincoln Brigade. Anche l'*establishment* protestante si schierò contro Franco, così come fecero il mondo accademico e tutti gli intellettuali, citando spesso l'appoggio cattolico a Franco come la prova tangibile del fatto che la Chiesa era schierata con la repressione e che pertanto era anche anti-americana.

Il conflitto spagnolo iniziò nell'aprile 1931, quando una coalizione di partiti di sinistra rovesciò la monarchia e proclamò la seconda repubblica. Inizialmente molti preti accolsero con favore l'ascesa della repubblica, solo però per ritrovarsi ad affrontare un anticlericalismo specioso. Manuel Azaña, neo-presidente della repubblica, dichiarò che la legislazione aveva urgentemente bisogno di proibire a preti e suore di istruire i bambini in quanto materia «di salute pubblica»⁴³. L'11 maggio 1931, una folla inferocita, aizzata da sobillatori di sinistra, cominciò a incendiare chiese e *conventos* a Madrid e gli incendi si diffusero fino alla costa. Il governo rifiutò di usare la forza per mettere fine alle distruzioni e il presidente Manuel Azaña dichiarò che «tutti i *conventos* di Spagna non valevano la vita di un solo repubblicano»⁴⁴. Infine gli attacchi cessarono. Nei due anni successivi, il governo repubblicano impose lo scioglimento di tutti gli ordini religiosi, nazionalizzò quasi tutte le proprietà della Chiesa e proibì al clero l'insegnamento nelle scuole. Poi furono vietate tutte le processioni religiose.

Il 20 febbraio 1932, l'autorevolissimo settimanale repubblicano «La Traca» «disegnò una ghigliottina in mezzo a un gruppo di preti, monache e persone pie terrorizzate, con la didascalia «Lavorando per due ore al giorno per un mese, questa [la ghigliottina] liberebbe la Spagna di tutto il malvagio pattume che vuole il fallimento della repubblica»⁴⁵.

Nel 1934, nel nord della Spagna, i minatori entrarono in sciopero e poco dopo proclamarono l'inizio della rivoluzione, con incendi su vasta scala di chiese e l'uccisione di trentaquattro preti. L'esercito spagnolo, intervenendo senza l'appoggio del governo repubblicano, mise fine alla rivolta usando le truppe marocchine.

Nel 1936, lo scontro tra i repubblicani radicali e i conservatori (che controllavano l'esercito spagnolo) portò a una crisi che scatenò un massacro anticattolico. Attualmente gli studiosi concordano che, da poco prima dell'intervento di Franco in Spagna e andando avanti per parecchi mesi, i repubblicani assassinarono 13 vescovi, 4.172 preti diocesani e seminaristi, 2.364 monaci e frati, e 283 suore, per un totale di 6.832 vittime⁴⁶. E, come in Russia, le morti erano spesso accompagnate da bizzarre atrocità. In molte occasioni le

vittime erano torturate [...] torture che potevano prevedere che le vittime fossero costrette a denudarsi, subissero percosse, scorticazioni e mutilazioni. Nel caso delle mutilazioni c'era una fissazione morbosa per i genitali [...]. Infine, indipendentemente dal tipo di uccisione subita, era probabile che i cadaveri degli ecclesiastici fossero trascinati per le strade, esposti sulla pubblica piazza o profanati in molti modi»⁴⁷.

Ci sono altre descrizioni: «L'anticlericalismo non si limitava alle uccisioni. Migliaia di chiese furono bruciate, oggetti di culto furono profanati, tombe di monache furono aperte e le mummie pietrificate esposte al ridicolo, con le cerimonie religiose trasformate in farsa. Anzi, praticamente ogni immaginabile atto anticlericale era non solo possibile, ma probabile»⁴⁸.

Nel gennaio del 1937, un ministro del governo repubblicano preparò per i colleghi un rapporto ufficiale sulle attività anti-religiose avvenute negli ultimi sei mesi. Nel territorio controllato dalla repubblica «tutte le statue, gli altari e gli oggetti di culto erano stati distrutti: tutte le chiese erano state chiuse al culto; in Catalogna la maggior parte delle chiese erano state bruciate; le organizzazioni [del governo] avevano requisito tutti gli oggetti metallici usati per il culto (campane, crocifissi ecc.) e li avevano fusi per scopi militari; gli edifici religiosi erano stati trasformati in garage, uffici, fabbriche e botteghe; tutti i conventi erano stati svuotati; la polizia aveva perquisito case private alla ricerca di oggetti religiosi e li aveva distrutti; gli ecclesiastici erano stati arrestati, imprigionati e uccisi a migliaia; e c'erano centinaia di preti in prigione»⁴⁹.

È davvero vergognoso che il papa abbia condannato la repubblica e che i cattolici impegnati le si siano ribellati?

Eppure quella era l'opinione prevalente tra gli americani non-cattolici. Si consideri il caso del bellissimo film *Per chi suona la campana* (1943), con Gary Cooper e Ingrid Bergman. Il film era basato sul grande romanzo omonimo di Ernest Hemingway del 1940. Per prepararsi alla stesura, Hemingway aveva trascorso un po' di tempo in Spagna. La trama narra di un americano che è andato in Spagna per combattere a fianco dei repubblicani e che, essendogli stato assegnato il compito di far saltare un ponte come parte di una nuova offensiva, si unisce a un gruppo di ribelli. Riesce a far crollare il ponte, ma viene ferito e il film finisce con l'americano che si sacrifica accovacciandosi dietro una mitragliatrice con cui coprire la fuga dei compagni.

Il film ebbe molto successo, conquistandosi la nomination per nove Oscar, tra cui quello per la miglior fotografia, il miglior attore e la miglior attrice protagonisti. Tuttavia vinse soltanto Katina Paxinou, come miglior attrice non protagonista. Fu opinione comune che i giurati di Hollywood non avessero

gradito la posizione assai ambigua sulla politica spagnola assunta dal film. Anche se l'eroe combatteva per la repubblica, l'influenza sovietica era palesemente riconosciuta e l'eroe esprimeva opinioni comuniste. Inoltre, in un notevole *flashback*, il film mostrava il capo dei ribelli mentre prendeva parte all'assassinio di alcuni preti. Potrebbe essere significativo che, quando il film fu abbreviato per una nuova edizione, la scena venne tagliata.

Conclusione

È semplicemente falso che la Chiesa si oppone alla libertà e alla democrazia. Semmai, tende a opporsi ai tiranni, specialmente a quelli che cercano di distruggere la Chiesa.

¹ A differenza di troppi accademici, io stimo Wikipedia, la consulto quasi quotidianamente e la sostengo finanziariamente. I suoi critici non sono consapevoli dei molti spaventosi errori che si possono trovare in qualsiasi edizione della *Britannica*.

² Niebuhr, 1944 in McGreevy, 1997, p. 98.

³ Dewey, 1949 in McGreevy, 1997, p. 98.

⁴ Hook, 1940 in McGreevy, 1997, p. 128.

⁵ Parsons, 1940.

⁶ Stark, 2011.

⁷ Duffy, 1997, p. 27.

⁸ Fletcher, 1997, p. 38.

⁹ Cheetham, 1983; Duffy, 1997.

¹⁰ Cheetham, 1983; McBrien, 2000.

¹¹ Stark, 2004, p. 56.

¹² Lewis, 2002, p. 96.

¹³ Agostino, *Città di Dio* 4, 4.

¹⁴ Deane, 1973, p. 423.

¹⁵ O'Donovan e O'Donovan, 1999, p. 492.

¹⁶ San Tommaso, *De regno*, 1, 6.

¹⁷ Stark, 2005, pp. 83-94.

¹⁸ Redman, 1949, p. 26.

¹⁹ Gliozzo, 1971, p. 274.

²⁰ Ivi, p. 275.

²¹ Ivi, p. 75.

²² Citato in Gliozzo, 1971, 280.

²³ Aston, 2000, p. 126.

²⁴ Kennedy, 1989, p. 151.

²⁵ Tallett, 1991, p. 6.

²⁶ Greer, 1935.

²⁷ Tallett, 1991, p. 4.

- ²⁸ Wikipedia, «De-cristianizzazione della Francia».
- ²⁹ Tallett, 1991, p. 5.
- ³⁰ Aston, 2000, p. 281.
- ³¹ Tallett, 1991, p. 6.
- ³² Kennedy, 1989, p. 343.
- ³³ Doyle, 1989; Kennedy, 1989.
- ³⁴ Wikipedia, «Martiri di Compiègne».
- ³⁵ In Peris, 1998, p. 47.
- ³⁶ In Vaughan, 1912, pp. 170-74.
- ³⁷ Pospelovsky, 1987.
- ³⁸ Wikipedia, «Persecuzioni di cristiani in Unione Sovietica».
- ³⁹ Fletcher, 1995.
- ⁴⁰ Yakovlev, 2002, p. 156.
- ⁴¹ Barrett e Johnson, 2001.
- ⁴² Hollander, 1998.
- ⁴³ Sánchez, 1987, p. 6.
- ⁴⁴ *Ivi*, pp. 7-8.
- ⁴⁵ De la Cueva, 1998, p. 368.
- ⁴⁶ *Ivi*, p. 355.
- ⁴⁷ *Ivi*, p. 356.
- ⁴⁸ Sánchez, 1987, p. 11.
- ⁴⁹ *Ivi*, p. 12.

Decimo capitolo

Modernità protestante

Sono cresciuto tra le glorie della Riforma. Come tutti i luterani, ogni domenica venivo ulteriormente edotto sulla malvagità cattolica e su come Martin Lutero ci aveva resi liberi di pensare con la nostra testa e di andare alla ricerca del sapere, favorendo così la nascita del mondo moderno. Anche se, quando fu il momento di andare alle superiori, avevo ormai superato gran parte di tutto questo, una volta iniziati i corsi venni istruito in lungo e in largo sul vangelo di Max Weber (1864-1920): il protestantesimo aveva fatto nascere una particolare etica del lavoro che avrebbe generato il capitalismo; pertanto la modernità è un diretto risultato della Riforma.

Che l'intera tesi di Weber fosse assurda avrebbe dovuto essere ovvio fin dall'inizio a tutti gli studiosi competenti (e lo era agli storici dell'economia). Eppure sopravvive tuttora tra i sociologi, descritta nei dettagli in tutti i libri di testo di base disponibili sul mercato. Mi occuperò di Weber una volta per tutte nelle prossime pagine. Prima però lasciatemi far piazza pulita di tutte le varianti del concetto che lega la Riforma alla libertà religiosa.

Riforma e libertà

Il legame fondamentale tra la Riforma e la libertà religiosa si dice risieda nella conclusione teologica di Lutero, secondo cui ciascuno è responsabile della propria salvezza e pertanto ciascuno deve essere libero di comportarsi in base alle proprie convinzioni e adorare come desidera. Si dà il caso però che Lutero non pensasse nulla del genere. Ciascuno può aver bisogno di conquistarsi la propria salvezza, ma quello cui deve credere e come deve adorare era rigorosamente stabilito: la Riforma sostituì semplicemente il monopolio delle chiese cattoliche con quello delle chiese protestanti. Anzi, il metro con cui comunemente gli storici decidono quando (e se) una determinata città tedesca divenne protestante è la data in cui fu approvata una legge che rendeva reato penale celebrare la Messa. Quanto alla Riforma inglese, gli anglicani iniziarono ben presto a bruciare i luterani e a impiccare tutti i preti cattolici che riuscivano a

scovare. Anche nella Ginevra di Calvino, luteranesimo e cattolicesimo erano proibiti e i cittadini erano liberi soltanto di essere calvinisti. Dopodiché, ben presto cattolici, nonché protestanti di tutti i tipi, si dedicarono a bruciare streghe – tranne in Spagna e in Italia, dove l’Inquisizione impedì una tale follia (*si veda il capitolo 6*). Nella misura in cui oggi c’è libertà religiosa in Europa (ed è molto inferiore allo standard americano), questa libertà fu resa possibile da leader politici che si trovarono a fronteggiare diversità di fede.



Il mito dell’etica protestante. Martin Lutero inchioda le sue 95 Tesi, dando così inizio alla Riforma. Tra i sociologi, per troppo tempo, si è falsamente creduto che fu la Riforma a determinare l’ascesa del capitalismo in Europa e, con il capitalismo, l’età moderna. (Incisione inglese del XIX sec., tratta da *The History of Protestantism*, di James Aitken Wylie).

Eppure continua a essere opinione comune che, ponendo l’accento sulla responsabilità individuale per raggiungere la salvezza, la Riforma produsse un grande risveglio di religiosità popolare; che, libera dalla costrizione cattolica e potendo usufruire di servizi religiosi nella sua lingua, la gente riempiva le chiese. Assurdo!

Per la Germania luterana, sono disponibili eccezionali rapporti sulla mancanza di partecipazione popolare alle cerimonie religiose, rapporti basati sulle visite sistematiche compiute da alti funzionari ecclesiastici alle comunità locali a partire dal 1525. A questi rapporti ha attinto l’illustre storico americano Gerald Strauss, che precisa: «Ho scelto soltanto quegli esempi che potevano essere moltiplicati per cento»¹.

In Sassonia (1574): «Ne trovereste di più a pescare che alle funzioni [...]». Quelli che ci vanno escono dalla chiesa non appena il pastore inizia il sermone»². A Seegrehna (1577): «Un pastore ha ammesso che spesso esce dalla chiesa senza avere predicato [...] perché non c'è un'anima ad ascoltarlo»³. A Barum (1572): «È la più grande e diffusa lagnanza di tutti i pastori di queste parti il fatto che la gente non va in chiesa la domenica [...]. Non c'è niente da fare, non verranno proprio [...] perciò i pastori hanno di fronte chiese quasi vuote»⁴. Nel Braunschweig-Grubenhagen (1580): «La domenica molte chiese sono quasi vuote»⁵. A Weilburg (1604): «L'assenteismo domenicale dalla chiesa era così diffuso che il sinodo discusse se fosse opportuno chiudere le porte della città la domenica mattina per bloccare tutti entro le mura. Testimonianze di altre località lasciano intendere che l'espedito non sarebbe servito a nulla»⁶.

Ciò non toglie che non è chiaro se avere un'elevata affluenza al servizio della domenica sarebbe stato auspicabile. A Nassau (1594): «Coloro che vengono alla funzione sono normalmente ubriachi [...] e dormono per tutta la durata del sermone, tranne le volte in cui cascano dai banchi, facendo un gran fracasso, o quando le donne lasciano cadere a terra i loro bimbi piccoli»⁷. A Wiesbaden (1619): «[Durante la funzione] c'è un tal russare che non credevo alle mie orecchie quando lo udii. Non appena si siedono, mettono la testa tra le braccia e si addormentano di colpo»⁸. Inoltre molti portavano i propri cani in chiesa, «che abbaiano e ringhiano così rumorosamente che non si riesce a sentire la predica»⁹. Ad Amburgo (1581): «[I presenti] fanno gesti indecenti all'indirizzo di membri della congregazione che desiderano unirsi al canto degli inni, portano persino i cani in chiesa e il furioso abbaiare disturba il servizio»¹⁰. A Lipsia (1579-80): «Mentre il pastore predica, giocano a carte e spesso lo scherniscono crudelmente o in faccia gli fanno il verso; [...] imprecazioni e bestemmie, teppismo e risse sono abituali [...]. Entrano in chiesa quando il servizio è quasi finito, si addormentano immediatamente e scappano via prima ancora che sia data la benedizione [...]. Nessuno si unisce al canto degli inni; mi fa male al cuore che il pastore e il sacrestano cantino da soli»¹¹.

Come osservava lo stesso Lutero nel 1529, «Buon Dio, aiutaci! [...] L'uomo comune, soprattutto nei villaggi, non sa assolutamente nulla della dottrina cristiana; e di certo molti pastori sono assolutamente incompetenti e inadatti a insegnare. Eppure sono tutti cristiani, sono battezzati e ricevono i santi sacramenti, anche se non sono neppure capaci di recitare il Padrenostro, il Credo o i comandamenti. Vivono esattamente come gli animali»¹². Un certo qual risveglio! C'è da dubitare che la situazione potesse essere peggiore nelle

parrocchie cattoliche.

Weber e il capitalismo

Nel 1904-05, Max Weber, un famoso sociologo tedesco, pubblicò *Die Protestantische Ethik Und Der Gist Kapitalismus*, che ebbe un'accoglienza favorevole da parte degli studiosi tedeschi di fede luterana. Il lavoro di Weber divenne noto negli Stati Uniti quando numerosi giovani americani conseguirono il dottorato in Germania e furono poi assunti in prestigiose università americane, in special modo Talcott Parsons che fu chiamato ad Harvard. Nel 1930 Parsons fece una traduzione inglese del libro di Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. La traduzione fu però pubblicata soltanto in Inghilterra e interessò assai poco i lettori americani. In America, la visibilità dell'opera di Weber aumentò quando uno degli studenti di Parsons, Robert K. Merton, applicò le tesi di Weber alla «rivoluzione scientifica» (si veda il [capitolo 7](#)). A quel punto, nel 1958, un editore americano pubblicò un'edizione in paperback della traduzione di Parson. Vendette parecchie centinaia di migliaia di copie, per lo più a studenti di college.

La prima frase di Weber indica il tema da affrontare: «Uno sguardo alle statistiche sull'occupazione di qualsiasi paese di composizione religiosa mista rivela con notevole frequenza [...] il fatto che gli imprenditori e possessori di capitali, nonché i gradi più elevati di lavoro qualificato e ancor più il personale con maggior preparazione tecnica e commerciale delle imprese moderne, sono per lo più protestanti».

Come lo si poteva spiegare?

Secondo Weber i protestanti dominarono l'economia capitalista dell'Occidente perché, di tutte le religioni del mondo, soltanto il protestantesimo puritano forniva una visione morale che portava gli individui a limitarsi nei consumi materiali e nel contempo a cercare con forza la ricchezza. Weber sosteneva che, prima della Riforma, la limitazione dei consumi era invariabilmente legata all'ascetismo e di conseguenza alla condanna del commercio. Viceversa, la ricerca della ricchezza era associata alla dissipazione. L'una e l'altra posizione erano nemiche del capitalismo. Weber sosteneva che l'etica protestante spezzò questi legami tradizionali, creando una cultura di frugali imprenditori paghi di reinvestire sistematicamente i profitti per raggiungere una ricchezza ancora maggiore, gettando le basi del capitalismo e dell'ascesa dell'Occidente.

Forse perché si trattava di una tesi elegante, fu ampiamente accolta sebbene fosse così palesemente sbagliata. In effetti, la prima frase del suo libro era totalmente sbagliata. Come dimostrarono numerosi altri ricercatori, i protestanti

non avevano maggiori probabilità di conquistarsi posizioni di rilievo nel capitalismo di quante ne avessero i cattolici. Le aree cattoliche dell'Europa occidentale non erano affatto arretrate quanto a sviluppo industriale. E, all'epoca in cui scriveva Weber, era ancor più evidente che il pieno sviluppo del capitalismo in Europa si era manifestato molti secoli *prima* della Riforma!

Spiegava lo storico Hugh Trevor-Roper (1914-2003): «L'idea che il capitalismo industriale su larga scala fosse ideologicamente impossibile prima della Riforma è demolita dal semplice fatto che esisteva»¹³. Il celebre Fernand Braudel lamentava che «tutti gli storici hanno contestato questa debole tesi [l'etica protestante] anche se non sono riusciti a spazzarla via una volta per tutte. Eppure è chiaramente falsa. I paesi settentrionali presero il posto che precedentemente, così a lungo e così brillantemente, era stato occupato dai vecchi centri capitalisti del Mediterraneo. Non inventarono nulla, né in fatto di tecnologia né di gestione finanziaria»¹⁴. Per giunta, nel loro cruciale periodo di sviluppo economico, persino questi nordici centri del capitalismo erano cattolici, non protestanti – la Riforma era ancora in un futuro molto lontano.

Sul capitalismo

Sul capitalismo sono stati scritti migliaia di libri, eppure pochissimi autori spiegano cosa intendano con questo termine. Questo non perché non ci sia bisogno di una definizione¹⁵ ma perché il capitalismo è difficile da definire, avendo avuto origine non come concetto economico, ma come termine peggiorativo usato dalla sinistra novecentesca per condannare ricchezza e privilegio. Utilizzare il termine per un'analisi seria è un po' come ricavare un concetto socio-scientifico dall'espressione «maiale reazionario»¹⁶. Anche se potrebbe apparire una buona strategia lasciare che i lettori si basino sul significato che loro stessi danno al termine capitalismo, sembra irresponsabile basare qualsiasi analisi su un termine indefinito. Pertanto, *capitalismo* è un sistema economico in cui aziende possedute da privati, relativamente ben organizzate e stabili, perseguono *complesse attività commerciali* nell'ambito di un mercato relativamente libero (non regolato) con un approccio *sistematico* e a lungo termine per investire e reinvestire ricchezza (*direttamente e indirettamente*) in attività produttive utilizzando una forza lavoro salariata, guidate da profitto previsto e realizzato¹⁷.

La frase *complesse attività commerciali* implica l'utilizzo di credito, un certo grado di diversificazione e scarso affidamento su transazioni dirette produttore-consumatore. Il termine *sistematico* implica adeguate procedure di contabilità. L'investimento *indiretto* in attività produttive amplia la definizione includendo

banchieri e azionisti. La definizione esclude imprese a fini di lucro create per attività a breve termine, quali viaggi scortati da mercenari o carovane commerciali estemporanee. Esclude anche traffici commerciali condotti direttamente dallo Stato o sotto un esteso controllo statale (o licenza esclusiva), come il commercio estero nell'antica Cina o l'appalto di imposta nell'Europa medievale. Sono escluse anche imprese basate su lavoro forzato come quelle romane, che si avvalevano del lavoro degli schiavi. Ma soprattutto, questa definizione esclude «semplici» transazioni commerciali: le compravendite tra mercanti, negozianti e produttori di beni avvenute in tutto il mondo nel corso dei secoli.

Coerentemente con questa definizione, chiunque scriva sul capitalismo (che definisca o meno il termine) accetta che si basi su liberi mercati, diritti di proprietà certi e sul lavoro libero (non forzato)¹⁸. I liberi mercati sono necessari perché le aziende perseguano le opportunità, cosa preclusa quando i mercati sono chiusi o strettamente regolati dallo Stato. Soltanto se i diritti di proprietà sono certi le persone investiranno per conseguire maggiori guadagni piuttosto che nascondere, accumulare o consumare la propria ricchezza. Il lavoro non forzato è necessario perché le aziende possano attrarre operai motivati o licenziarli in base alle condizioni di mercato. Il lavoro forzato non solo non ha motivazione, ma può essere difficile ottenerlo e difficile sbarazzarsene. La capacità di motivare il lavoro e il sistematico reinvestimento di profitti spiegano l'immensa produttività del capitalismo.

APPROFONDIMENTO

Alcuni storici di primo piano sulle cui opere si basa questo capitolo. I lavori di ciascuno sono in bibliografia.

Fernand Braudel (1902-85) è secondo solo a Marc Bloch come più autorevole storico francese del secolo scorso. Trascorse la parte iniziale della sua carriera insegnando nei licei francesi e in alcuni licei algerini (all'epoca l'Algeria era una colonia francese). Era però determinato a occuparsi di storia, pertanto raccolse materiale sul mondo mediterraneo, specialmente all'epoca della dominazione spagnola. Durante la seconda guerra mondiale prestò servizio nell'esercito francese, fu catturato dai tedeschi e rinchiuso in un campo di prigionia in Germania. Lì, senza i suoi libri e i suoi appunti, basandosi soltanto sulla sua prodigiosa memoria, impostò la sua grande opera, *Il Mediterraneo e il mondo mediterraneo all'epoca di Filippo II*. Quando fu pubblicato, gli valse una fama destinata a durare. Nel 1947, insieme a Lucien Febvre (anch'egli storico di primo piano), riuscì a ottenere dalla Rockefeller Foundation i finanziamenti per fondare una sezione di scienze economiche e sociali presso l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, una delle più prestigiose istituzioni francesi di ricerca e istruzione superiore. Fu lì che, insieme a Febvre, cofondò l'Annales School of Historical Studies, che ben presto divenne un'istituzione nel settore.

Randall Collins è professore di sociologia presso l'Università di Pennsylvania. Ha trascorso gran parte dell'infanzia in Europa, dove suo padre era membro del corpo diplomatico americano. Si è laureato ad Harvard e ha conseguito il dottorato presso l'Università della California, a Berkeley, dove siamo stati compagni di corso. Questo capitolo ha fatto tesoro del suo lavoro sulla demistificazione dell'etica

protestante. Collins è apprezzato soprattutto per il suo enorme (1.098 pagine) *The Sociology of Philosophies*.

Lester Little è professore emerito di storia presso lo Smith College. È stato direttore della American Academy a Roma ed è un esperto di economia medievale. È stato lui a dimostrare che il capitalismo ha avuto origine nelle prime comunità religiose, in particolar modo nel suo libro *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*.

Gerald Strauss (1922-2006) è stato professore di storia presso l'Università dell'Indiana. Nato in Germania, nel 1939 la sua famiglia emigrò negli Stati Uniti per sfuggire alle persecuzioni naziste. Durante la seconda guerra mondiale prestò servizio nell'esercito americano e dopo la guerra frequentò la Boston University. Conseguì il dottorato presso la Columbia University e iniziò la carriera accademica come assistente presso l'Università dell'Alabama nel 1957, due anni dopo si trasferì nell'Indiana. Si specializzò negli studi sulla Riforma Luterana e sull'argomento scrisse una serie di pregevoli libri: *Luther's House of Learning* (1978) mi è stato molto utile. Strauss è stato anche un bravo violoncellista e ha suonato in quartetti d'arco non professionisti.

L'ascesa del «capitalismo religioso»

La Bibbia condanna spesso cupidigia e ricchezza – «L'attaccamento al denaro è la radice di tutti i mali» (1Tm 6, 10) – ma non condanna espressamente il commercio o i mercanti. Eppure, all'inizio molti Padri della Chiesa avallarono una posizione prevalente nel mondo greco-romano, ovvero che il commercio fosse un'attività degradante, che, nella migliore delle ipotesi, comportava forti rischi morali, perché è difficile evitare il peccato quando si compra e si vende¹⁹.

Tuttavia, poco dopo la conversione di Costantino (312) la Chiesa smise di essere dominata da asceti e l'atteggiamento nei confronti del commercio iniziò ad ammorbidirsi a tal punto che Agostino insegnava che la peccaminosità non è insita nel commercio, ma che, come in qualsiasi occupazione, spettava all'individuo comportarsi correttamente²⁰. Agostino sosteneva anche che il prezzo era in funzione non solo dei costi sostenuti dal venditore, ma del desiderio dell'acquirente di possedere il bene in vendita. In questo modo Agostino legittimava non soltanto i mercanti, ma il futuro, profondo coinvolgimento della Chiesa nella nascita del capitalismo²¹, quando le sue forme più antiche cominciarono a manifestarsi nel IX secolo nelle grandi tenute degli ordini monastici. A causa dell'enorme aumento della produttività agricola derivante da significative innovazioni come l'impiego dei cavalli invece dei buoi, l'aratro pesante a versoio e la rotazione triennale delle colture, le tenute monastiche non erano più limitate a un'agricoltura di sussistenza. Al contrario cominciarono a specializzarsi in particolari raccolti o prodotti e a venderli ricavandone un profitto, che consentiva loro di procurarsi altri prodotti, dando così inizio a un'economia monetaria. Iniziarono anche a reinvestire i profitti per accrescere la capacità di produzione, e poiché gli introiti continuavano ad aumentare, molti monasteri divennero anche in grado di prestare denaro alla

nobiltà – cosa che fecero con molti crociati.

Come faceva notare Collins, non si trattava semplicemente di una sorta di proto-capitalismo riguardante soltanto le «precondizioni istituzionali del capitalismo, [...] ma di una versione delle caratteristiche evolute del capitalismo stesso»²². Collins lo indicava come «capitalismo religioso»²³, aggiungendo che «il dinamismo dell'economia medievale era essenzialmente quello della Chiesa»²⁴.

Per tutto il Medioevo, la Chiesa è stata di gran lunga il più grande proprietario terriero d'Europa e la sua disponibilità liquida e rendita annuale superavano di gran lunga non solo quelle dei sovrani più ricchi, ma probabilmente di tutta la nobiltà europea messa insieme²⁵. Una parte cospicua di questa ricchezza finiva nei forzieri degli ordini religiosi, in gran parte come pagamenti e donazioni in cambio di servizi liturgici: Enrico VIII d'Inghilterra pagò perché fossero celebrate diecimila messe per il bene della sua anima²⁶.

Oltre a ricevere molte donazioni di terre, la maggior parte dei monasteri reinvestivano ricchezza comprando o bonificando altri terreni, iniziando così un'era di rapida crescita che spesso portò a grandi proprietà sparse su una vasta area. Pur apparendo insignificanti rispetto all'enorme centro monastico di Cluny, che nell'XI secolo potrebbe aver avuto un migliaio di priorie, molti monasteri crearono cinquanta o più nuove sedi²⁷. Nel XII secolo, sotto la guida di san Bernardo di Chiaravalle, i cistercensi protestarono contro la stravaganza di Cluny, tuttavia essendo ben organizzati e frugali, ben presto crearono alcune delle più grandi tenute d'Europa: molte sedi cistercensi coltivavano centomila acri di terra e una, in Ungheria, aveva campi per un totale di 250.000 acri²⁸. Oltre alle donazioni, gran parte di questa crescita derivava dall'acquisizione di terreni precedentemente non dissodati, nonché dal disboscamento di foreste e dal drenaggio di aree sommerse. Per esempio, i monaci del monastero di Les Dunes recuperarono circa 25.000 acri di terreno fertile da paludi lungo le coste delle Fiandre²⁹.

Questo periodo di grande espansione fu causato in parte da un aumento della popolazione³⁰ e ancor più da un enorme aumento della produttività agricola. In precedenza, le proprietà terriere monastiche avevano avuto un'economia di sussistenza: producevano il cibo, le bevande e il combustibile di cui avevano bisogno; realizzavano i tessuti e conciavano le pelli; avevano una fucina e spesso persino un laboratorio di ceramica. Ma con l'aumentare della produttività giunsero la *specializzazione* e il *commercio*. Alcune tenute producevano soltanto vino, altre coltivavano granaglie, altre ancora allevavano bovini o pecore: i

cistercensi di Fossanova si specializzarono nell'allevare cavalli di razza³¹. Nel frattempo, il rapido aumento del surplus agricolo incoraggiò anche la creazione di borghi e città; anzi, molti centri monastici diventarono essi stessi città. Scrivendo del grande monastero di San Gallo, in Svizzera, Christopher Dawson (1889-1970) osservava che verso l'820 «non era più la semplice comunità religiosa prevista dalle vecchie regole monastiche, ma un vasto complesso di edifici, chiese, laboratori, magazzini, uffici, scuole e ospizi di carità, che ospitava una vera e propria popolazione di dipendenti, operai e servi come le città-tempio del mondo antico»³².

Quando le tenute agricole si trasformarono in piccole città e supportarono molte nuove sedi sparse qua e là, e nel momento in cui iniziarono a specializzarsi e a dipendere dal commercio, avvennero tre importanti trasformazioni. Primo, svilupparono un *management* più complesso e lungimirante. Nelle tenute monastiche questo fu facilitato dal fatto che, a differenza della nobiltà, i monasteri non lasciavano i propri affari ai capricci di una leadership ereditaria. La fondamentale meritocrazia, presente negli ordini monastici, assicurava una successione di amministratori capaci e coscienziosi in grado di mandare avanti piani di lunga durata. Come scriveva Georges Duby, la nuova era costringeva «gli amministratori dei monasteri a rivolgere la propria attenzione alla gestione economica, a fare piani, maneggiare cifre, calcolare profitti e perdite, a pensare a modi e mezzi per espandere la produzione»³³.

La specializzazione portò a un secondo sviluppo: uno spostamento dal baratto a un'*economia monetaria*. Era semplicemente troppo complicato e scomodo per una tenuta che, per esempio, produceva vino barattarlo con altri beni, trasportandoli qua e là. Era molto più pratico vendere vino in cambio di contante e poi acquistare quello che serviva dove era più comodo e conveniente. A partire dalla fine del IX secolo si diffuse la fiducia nei confronti del contante. Forse i monaci di Lucca furono i primi ad adottare un'*economia monetaria*, ma il sistema era ormai diffuso in tutta Europa quando, nel 1247, a proposito della tenuta agricola del suo ordine, in Borgogna, un cronachista francescano scriveva che i monaci «non seminano né raccolgono, non ammucciano nulla nei magazzini, ma inviano il vino a Parigi, poiché hanno a portata di mano un fiume che va dritto a Parigi, e lo vendono a un buon prezzo, da cui ricavano tutto il cibo e i tessuti di cui hanno bisogno»³⁴. Al contrario, sebbene fosse previsto che le proprietà terriere dell'epoca greco-romana (così come altrove nel mondo) producessero rendite sotto forma di surplus agricolo per i loro ricchi proprietari, si trattava interamente, o prevalentemente, di operazioni di autosufficienza, di sussistenza. Per di più, erano così poco produttive che una famiglia ricca aveva

bisogno di enormi tenute per vivere agiatamente. Invece, persino nelle fasi iniziali, il capitalismo procurò immense ricchezze a ordini che possedevano soltanto pochi campi e poche greggi.

Il terzo sviluppo è stato il *credito*. Il baratto non si presta al credito; nel concludere una transazione accordandosi per un futuro pagamento di, diciamo, 300 polli, il valore del pollame può essere facilmente oggetto di discussione: devono essere galline vecchie, galletti o pollastre? In compenso, il significato preciso di un debito di due onces d'oro non può essere messo in dubbio. Non solo le grandi tenute agricole di proprietà della Chiesa cominciarono a estendersi vicendevolmente credito monetario, ma a mano a mano che diventavano sempre più ricche cominciarono a *prestare denaro a interesse*, e altrettanto fecero alcuni vescovi. Nell'XI e XII secolo, Cluny prestò a interesse grandi somme a svariati nobili della Borgogna³⁵, mentre nel 1071 il vescovo di Liegi prestò l'incredibile somma di 100 libbre d'oro e 175 marchi d'argento alla contessa delle Fiandre e successivamente 1.300 marchi d'argento e 3 marchi d'oro al duca della Bassa Lorena. Nel 1044, il vescovo di Worms prestò 20 libbre d'oro e una grande (non specificata) quantità d'argento all'imperatore Enrico III. Ci sono molti casi simili: in base ai documenti giunti fino a noi, all'epoca vescovi e monasteri erano la normale fonte di prestiti alla nobiltà³⁶. Nel XIII secolo, spesso il prestito erogato dai monasteri prese la forma di un *mort-gage* (letteralmente «pegno morto») in cui chi riceveva il prestito come garanzia dava in pegno della terra e chi il prestito lo concedeva incassava tutta la rendita di quella terra per tutta la durata del prestito, senza che la suddetta rendita venisse detratta dalla somma dovuta. Pratica che spesso portava a un aumento delle terre del monastero perché i monaci non esitavano a precludere il diritto di riscatto³⁷.

Ma i monaci fecero ben di più che investire in terreni e prestare il denaro che riempiva le loro tesorerie. Iniziarono a lasciare campi, vigneti e granai per dedicarsi al «lavoro» liturgico, celebrando innumerevoli messe a pagamento per le anime del purgatorio e per benefattori vivi e vegeti che volevano migliorare la propria condizione nell'aldilà. Ormai i monaci disponevano di tempo libero e di lussi. I monaci di Cluny «godevano di cibo abbondante e di qualità. Il loro guardaroba era rinnovato annualmente. Il lavoro manuale, prescritto dalla regola [di san Benedetto], fu ridotto a compiti puramente simbolici legati alla cucina. I monaci vivevano da signori»³⁸. Ed era così anche negli altri grandi monasteri. Tutto questo era possibile perché i grandi monasteri iniziarono a utilizzare *manodopera di salariati*, che non solo erano molto più produttivi di quanto fossero i monaci³⁹, ma anche più produttivi degli affittuari tenuti a fornire periodi di lavoro obbligatorio. Anzi, ormai da parecchio tempo questi stessi

affittuari avevano iniziato a soddisfare i loro doveri di lavoro obbligatorio con pagamenti in denaro⁴⁰. Pertanto, a mano a mano che il «capitalismo religioso» si espandeva, i monaci continuavano sì a ottemperare debitamente ai loro doveri, ma, a parte quelli impegnati nella liturgia, gli altri «lavoravano» come manager e sovrintendenti. In questo modo i monasteri medievali finirono con l'assomigliare notevolmente alle aziende «moderne»: ben amministrati e pronti ad adottare le ultime innovazioni tecnologiche⁴¹.

Le virtù del lavoro e la frugalità

Le società tradizionali tenevano in grande considerazione i consumi e disprezzavano il lavoro. Questo valeva non solo per le élite privilegiate, ma anche per quanti trascorrevano le proprie giornate sgobbando. Concetti quali la «dignità» del lavoro, o l'idea che il lavoro è un'attività virtuosa erano incomprensibili nell'antica Roma o in qualsiasi altra società precapitalistica. Piuttosto, così come spendere è lo scopo della ricchezza, l'approccio preferito al lavoro è avere qualcun altro che lo faccia e, in mancanza di questo, lavorare il meno possibile. Per esempio, in Cina i mandarini si facevano crescere le unghie quanto più potevano (arrivando persino al punto di proteggerle con scudi d'argento per evitarne la rottura) perché fosse evidente che non lavoravano. Sembra dunque che il capitalismo abbia imposto e incoraggiato un atteggiamento notevolmente diverso: considerare il lavoro intrinsecamente virtuoso e riconoscere la virtù di limitare i propri consumi. Ovviamente Weber lo definì «etica protestante», perché riteneva che fosse assente nella cultura cattolica. Ma Weber si sbagliava.

Certo, credere nella virtù del lavoro e in uno stile di vita frugale accompagnò l'ascesa del capitalismo, però avvenne secoli prima della nascita di Martin Lutero⁴². Sebbene molti monaci e monache – forse persino la maggior parte – provenissero dalla nobiltà e dalle famiglie più ricche⁴³, onorarono il lavoro non solo in termini teologici, ma anche lavorando. Per usare le parole di Randall Collins, avevano «l'etica protestante senza il protestantesimo»⁴⁴. Nel VI secolo san Benedetto rese evidente la virtù del lavoro scrivendo nella sua celebre *Regola*: «L'ozio è il nemico dell'anima. Pertanto i fratelli dovrebbero avere periodi specificatamente dedicati al lavoro manuale così come alle letture pie [...]. Quando vivono del lavoro delle loro mani, come fecero i nostri padri e apostoli, allora sono veramente monaci»⁴⁵. Oppure, come nel XIV secolo scriveva l'agostiniano inglese Walter Hilton, «tramite la disciplina della vita fisica siano pronti per lo sforzo spirituale»⁴⁶. È questa dedizione al lavoro manuale ciò che distingue l'ascetismo cristiano da quello presente in altre grandi

culture religiose, dove la religiosità è associata al rifiuto del mondo e delle sue attività. A differenza di quanto, per esempio, accadeva in Oriente, dove gli uomini santi si dedicavano alla meditazione e vivevano di carità, la maggior parte dei monaci cristiani medievali vivevano del proprio lavoro, contribuendo alla prosperità delle loro tenute agricole. Questo non solo impedì che «lo zelo ascetico si pietrificasse in fuga dal mondo»⁴⁷, ma incoraggiò un salutare interesse nei confronti delle questioni economiche. Pertanto, anche se la tesi «dell'etica protestante» era sbagliata, di certo il capitalismo è stato legato a «un'etica cristiana».

Fu così che, a partire dal IX secolo circa, le fiorenti proprietà terriere monastiche finirono per assomigliare ad «aziende relativamente ben organizzate e stabili», che perseguivano «complesse attività commerciali nell'ambito di un mercato relativamente libero», investendo in «attività produttive utilizzando una forza lavoro salariata», «guidate da profitto previsto e realizzato». Se questo non era capitalismo in tutto il suo splendore, di certo gli si avvicinava molto. Per giunta, queste attività economiche dei grandi ordini religiosi spinsero i teologi cristiani a riconsiderare le dottrine relative a profitti e interessi. Certo, Agostino aveva approvato il profitto. Ma non c'erano limiti morali ai margini di profitto? Quanto all'usura, la Bibbia la condannava; ma se l'interesse era vietato, come si poteva comprare a credito o prendere in prestito i fondi necessari?

Capitalismo e progresso teologico

La teologia cristiana non si è mai cristallizzata. Il fatto che Dio intendesse che la Sacra Scrittura sarebbe stata compresa in modo più adeguato, a mano a mano che gli esseri umani avessero acquisito maggior sapere ed esperienza, garantì una continua rielaborazione di dottrine e interpretazioni. E così fu.

Iniziale opposizione cristiana a interesse e profitto

Nel XII e XIII secolo i teologi cristiani, san Tommaso compreso, dichiararono che i profitti erano moralmente legittimi e, mentre a parole non si scostavano dalla lunga tradizione di opposizione «all'usura», questi stessi teologi giustificavano l'applicazione di interessi. In questo modo la Chiesa fece pace con il proto-capitalismo molti secoli prima che esistessero i protestanti.

Il cristianesimo aveva ereditato l'opposizione al prestito con interesse (usura) dagli ebrei. Il Deuteronomio (23, 19-20) ammonisce: «Non farai a un altro israelita prestiti a interesse, né di denaro, né di viveri, né di qualunque cosa che si presta a interesse. Allo straniero potrai prestare a interesse, ma non a un altro israelita».

Il fatto che agli stranieri potesse essere applicato un interesse spiega il ruolo degli ebrei come prestasoldi in molte società cristiane, ruolo talvolta imposto loro da cristiani che avevano bisogno di denaro. (Ebbe anche la conseguenza, solitamente ignorata dagli storici, che i cristiani medievali, con disponibilità di denaro da dare in prestito, spesso si camuffavano da ebrei)⁴⁸.

Ovviamente la proibizione del Deuteronomio non necessariamente vietava ai cristiani di applicare un interesse, dal momento che non erano ebrei. Ma si riteneva che le parole, pronunciate da Gesù (Lc 6, 34), lo proibissero: «Se prestate a coloro da cui sperate ricevere, che merito ne avrete? Anche i peccatori concedono prestiti ai peccatori per riceverne altrettanto. Amate invece i vostri nemici e prestate senza sperare nulla».

Pertanto l'interesse sui prestiti era considerato «peccato di usura», ampiamente condannato in linea di principio, ma in pratica tranquillamente ignorato. Infatti, come già osservato, sul finire del IX secolo alcune delle più importanti organizzazioni religiose si lanciarono in attività bancarie, e i vescovi divennero secondi soltanto alla nobiltà nel fare affidamento sul denaro avuto in prestito. Oltre a farsi prestare denaro da ordini monastici, molti vescovi ottenevano prestiti da parte di banche private italiane, che godevano della piena approvazione del Vaticano. Pertanto, nel 1229, quando non riuscì a restituire interamente un prestito ricevuto da una banca romana, il vescovo di Limerick fu scomunicato dal papa fino a quando non ebbe negoziato un nuovo accordo, in base al quale finì per pagare il 50% di interesse nel corso di otto anni⁴⁹.

La necessità di prestiti spesso era così elevata e così diffusa che le banche italiane aprirono filiali in tutta Europa. Sebbene molti vescovi, ordini monastici e persino la gerarchia romana ignorassero il divieto di usura, l'opposizione al prestito con interesse persisteva. Ancora nel 1139, in occasione del Secondo Concilio Lateranense, la Chiesa «dichiarò l'usuraio non pentito condannato dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, e pertanto indegno dei conforti ecclesiastici e della sepoltura cristiana»⁵⁰. Eppure alcuni documenti dimostrano «che nel 1215 ci fossero usurai nella stessa corte papale, da cui i prelati potevano ottenere un prestito»⁵¹.

Mentre gran parte dei grandi ordini monastici cristiani continuavano a massimizzare profitti e prestare denaro a tassi di interesse in linea con il mercato, il fuoco di fila di condanne da parte del clero più tradizionalista che li accusava del peccato di avarizia era sempre più pesante. Che fare?

Teologia del «giusto prezzo» e del legittimo interesse

Ovviamente non ci si poteva aspettare che la gente desse semplicemente via

il frutto del proprio lavoro. Ma, non c'erano limiti a quello che avrebbe fatto pagare? Come si poteva essere sicuri che il prezzo richiesto non fosse peccaminosamente alto?

Scrivendo nel XIII secolo, sant'Alberto Magno sosteneva che il «giusto prezzo» era semplicemente quello che i «beni valgono in base alla valutazione del mercato al momento della vendita»⁵². Vale a dire che un prezzo era giusto, se era quello che gli acquirenti erano liberamente disposti a pagare. Definizione su cui Adam Smith non avrebbe trovato nulla da ridire. Riecheggiando il suo maestro, ma usando più parole, Tommaso d'Aquino, iniziò la propria analisi del giusto prezzo ponendo la domanda: «Se si può legalmente vendere una cosa a un prezzo superiore a quello che vale». Inizialmente, Tommaso rispondeva citando Agostino, secondo cui era naturale e legale perché «vuoi comprare a poco prezzo e vendere a caro prezzo». Poi Tommaso escludeva la frode dalle legittime transazioni. Infine riconosceva che il valore di un bene non è qualcosa di oggettivo – «il giusto prezzo delle cose non è definito in assoluto» – ma dipende dal desiderio dell'acquirente di acquistare l'oggetto e dalla volontà, o dalla riluttanza, del venditore di venderlo, purché l'acquirente non sia indotto in errore o costretto. Per essere giusto, il prezzo deve essere uguale per tutti i potenziali acquirenti in un dato momento, escludendo così discriminazioni di prezzo.

Il rispetto di san Tommaso per le leggi di mercato viene perfettamente illustrato dalla storia del mercante, che porta granaglie in un paese afflitto dalla carestia, sapendo che ben presto altri mercanti vi porteranno altro grano. È peccato da parte sua venderlo all'elevato prezzo di mercato di quel momento o dovrebbe informare gli acquirenti che presto arriverà altro grano, cosa che ne diminuirà il prezzo? La risposta di Tommaso è che il suddetto mercante può, in buona coscienza, tacere e vendere il grano al prezzo elevato praticato al momento.

In fatto di interessi praticati sui prestiti, san Tommaso era insolitamente meno chiaro. In alcuni scritti condannava qualsiasi tasso di interesse in quanto rientra nel peccato di usura; in altri ammetteva che chi presta meriti un compenso, anche se non chiarisce quanto e perché⁵³. Tuttavia spinti da un'economia in rapida espansione, molti suoi contemporanei, soprattutto i Canonisti, non si mostrarono altrettanto cauti, ma cominciarono a «scoprire» molte eccezioni in cui applicare un tasso di interesse non era da considerarsi usura⁵⁴. Per esempio, se una proprietà produttiva, come una tenuta agricola, veniva data come garanzia per un prestito, chi prestava il denaro poteva, per il periodo del prestito, prenderne tutta la produzione senza dedurla dall'importo dovuto⁵⁵. Molte altre esclusioni riguardavano i «costi» per il prestatore, derivanti

dal non avere il denaro disponibile per altre imprese commerciali, come acquistare beni da rivendere o acquisire nuovi terreni. Poiché queste opportunità alternative di profitto erano totalmente lecite, era lecito compensare un prestatore per dovervi rinunciare⁵⁶. In quest'ottica era considerato corretto praticare un interesse per beni acquistati a credito⁵⁷. Quanto alle banche, a parte le esclusioni già citate non potevano fare prestiti fiduciari a tasso fisso perché questi prestiti sarebbero stati considerati a usura in quanto non avrebbero coinvolto alcun «rischio di capitale». Tuttavia ai banchieri non occorreva molta astuzia per aggirare la proibizione tramite titoli di credito, cambiali o valuta in modi che sembravano rischiosi, ma che in realtà avevano un ritorno prevedibile e dunque costituivano prestiti e producevano l'equivalente di un interesse⁵⁸. Così, mentre il «peccato di usura» restava sui libri, per così dire, «usura» era diventata una parola praticamente priva di senso.

Pertanto, non più tardi del XIII secolo, i più illustri teologi cristiani avevano ormai dibattuto approfonditamente gli aspetti principali dell'emergente capitalismo: profitto, diritti di proprietà, credito, prestito e via dicendo. Come sintetizzava lo storico Lester K. Little, «in ogni caso giunsero a conclusioni generalmente favorevoli, in stridente contrasto con l'atteggiamento che era prevalso per sei o sette secoli, proprio fino alla generazione precedente»⁵⁹. Il capitalismo si era finalmente e totalmente liberato dalle pastoie della fede⁶⁰.

Un cambiamento notevole. Dopo tutto, si trattava di teologi che si erano staccati dal mondo. Per la maggior parte, avevano fatto voto di povertà. La gran parte dei loro predecessori avevano guardato con disprezzo i mercanti e le attività commerciali. Se negli ordini religiosi avesse prevalso l'ascetismo, sembra molto improbabile che il disprezzo e l'opposizione cristiana nei confronti del commercio si sarebbero attenuati, per non parlare di una radicale trasformazione. Questa rivoluzione teologica era il risultato della diretta esperienza con le necessità quotidiane. Pur con tutte le loro genuine opere di carità, gli amministratori dei monasteri non avevano intenzione di dare tutte le loro ricchezze ai poveri o di vendere i prodotti a prezzo di costo. Fu l'attiva partecipazione delle grandi case monastiche al libero mercato a spingere i teologi monastici a riconsiderare la moralità del commercio, che venne sostenuta dalla notevole mondanità delle gerarchie ecclesiastiche.

A differenza dei membri degli ordini religiosi, tra coloro che nella Chiesa occupavano le cariche più elevate pochi avevano fatto voto di povertà, e molti davano prova di essere fortemente attratti da uno stile di vita sfarzoso. Vescovi e cardinali erano tra i migliori clienti degli «usurai». Il che non sorprende dal momento che quasi tutti coloro che, nella Chiesa, avevano una posizione di élite,

avevano acquistato il proprio incarico come investimento, aspettandosi un cospicuo ritorno dalle rendite della Chiesa, Anzi, come osservato nel nono capitolo, molti riuscivano a comprare la carica di vescovo, o persino, di cardinale senza aver mai avuto alcun incarico ecclesiastico, talvolta ancor prima di essere ordinati sacerdoti o persino battezzati⁶¹! L'aspetto mondano della Chiesa medievale fu una fonte infinita di scandali e conflitti, che generarono molti movimenti eretici di massa e culminarono nella Riforma protestante. Tuttavia questa mondanità della Chiesa pagò cospicui dividendi allo sviluppo del capitalismo. La Chiesa non fu di ostacolo; semmai giustificò, ed ebbe addirittura un ruolo attivo nella rivoluzione commerciale del XII e XIII secolo⁶².

Città-stato capitaliste

Anche se il capitalismo si sviluppò nelle grandi tenute monastiche, ben presto trovò un ambiente ricettivo nelle nuove città-stato democratiche della penisola italiana, che nel X secolo cominciarono a emergere diventando i centri bancari e commerciali d'Europa, esportando una grande quantità di beni acquistati da fornitori nell'Europa settentrionale, soprattutto nelle Fiandre, in Olanda e in Inghilterra, mentre i loro acquirenti principali erano Bisanzio e gli stati islamici, soprattutto quelli della costa nord-africana. Successivamente le città-stato si industrializzarono e ben presto iniziarono a produrre manufatti su larga scala, da esportare non solo da un capo all'altro del Mediterraneo; iniziarono anche a inviare una gran quantità di prodotti nell'Europa settentrionale e nelle isole britanniche. Per esempio, gli occhiali (sia per vedere da vicino che da lontano) venivano prodotti in massa da laboratori di Firenze e di Venezia e ogni anno ne venivano esportate decine di migliaia di paia.

Forse l'aspetto più stupefacente del capitalismo italiano fu il rapido perfezionamento del sistema bancario. Rapidamente i banchieri italiani svilupparono e adottarono la contabilità in partita doppia. Per facilitare gli scambi commerciali su lunghe distanze inventarono le cambiali, rendendo possibile trasferire fondi sulla carta, invece di intraprendere il difficile e pericolosissimo trasporto di monete, o di metallo prezioso, da una banca di Venezia a una di Genova, non parliamo poi da una compagnia commerciale con sede a Venezia a un commerciante di lane residente in Inghilterra. Inoltre i banchieri italiani iniziarono a emettere assicurazioni contro i rischi nelle spedizioni a lungo raggio per terra o via mare. Forse, però, di tutte le innovazioni introdotte dai banchieri italiani la più importante fu il perfezionamento della moderna aritmetica, basata sull'adozione dei numeri indo-arabici e il concetto di zero. Persino sommare e sottrarre erano operazioni

difficili per i romani, dato il loro farraginoso sistema numerico. Al contrario, il nuovo sistema era rivoluzionario quanto a facilità e precisione, e scuole di aritmetica spuntarono in tutte le principali città-stato dell'Italia settentrionale, che finirono con attrarre studenti persino dall'Europa del Nord. Con la disponibilità di un sistema aritmetico facile e preciso, le transazioni commerciali subirono una trasformazione⁶³. Tutto questo era accompagnato dalla proliferazione di banche nelle città-stato italiane. Nel XIII secolo c'erano 38 banche indipendenti a Firenze, 34 a Pisa, 27 a Genova, 18 a Venezia; per un totale di 173 nelle principali città-stato⁶⁴. Per giunta, la maggior parte di queste banche italiane aveva anche filiali all'estero. Nel 1231 ce n'erano 69 operative in Inghilterra e quasi altrettante in Irlanda. In effetti, nell'Europa occidentale fino a ben oltre l'inizio del XV secolo tutte le banche avevano sede in Italia o erano una filiale di una banca italiana⁶⁵.

La causa immediata dell'ascesa del capitalismo italiano fu l'affrancamento dalla tirannia di governanti avidi, che bloccavano e vanificavano i progressi economici nella maggior parte del mondo, compresa la maggior parte dell'Europa. Anche se la loro vita politica era spesso turbolenta, queste città-stato erano vere repubbliche in grado di garantire la libertà di cui il capitalismo ha bisogno. Inoltre, secoli di progresso tecnologico avevano gettato le basi necessarie all'ascesa del capitalismo, in particolar modo fornendo il surplus agricolo necessario per alimentare le città e permettere la specializzazione. Infine la teologia cristiana incoraggiò una visione estremamente ottimistica del futuro, una vigggsione che legittimava strategie di investimenti a lungo termine, e non solo: ormai la teologia forniva anche la giustificazione morale per le pratiche commerciali essenziali per il capitalismo.

Conclusione

E ora un'ironia notevole. Molto probabilmente la conseguenza più profonda e duratura della Riforma protestante fu aver causato la Riforma Cattolica, o Controriforma. Nel Concilio di Trento (1551-52), la Chiesa cattolica mise fine alla simonia (la vendita delle cariche ecclesiastiche), impose il celibato dei preti e rese disponibili versioni ufficiali e poco costose della Bibbia nelle lingue volgari. In poche parole, la Chiesa di Fede sostituì in modo permanente la Chiesa di Potere. A Trento, la Chiesa decise anche di istituire una rete di seminari per istruire coloro che sarebbero diventati preti. Pertanto, nel XVIII secolo la Chiesa vantava ormai uomini colti, ben preparati nella teologia e la cui vocazione era stata forgiata e messa alla prova in una sede formale e istituzionale. In questo modo la Chiesa affrontava il mondo moderno.

- ¹ Strauss, 1975, p. 49.
- ² *Ivi.*
- ³ *Ivi.*
- ⁴ Strauss, 1978, p. 278.
- ⁵ *Ivi.*, pp. 278-79.
- ⁶ *Ivi.*, p. 283.
- ⁷ *Ivi.*, p. 284.
- ⁸ Strauss, 1975, pp. 56-57.
- ⁹ Strauss, 1978, pp. 284.
- ¹⁰ Strauss, 1975, p. 59.
- ¹¹ Strauss, 1978, p. 273.
- ¹² Citato in Parker, 1992, p. 45.
- ¹³ Trevor-Roper [1969] 2001, pp. 20-21.
- ¹⁴ Braudel, 1977, pp. 66-67.
- ¹⁵ Sebbene alcuni autori sostengano che di fatto «tutti sanno» cosa sia il capitalismo. Si vedano, per esempio, Rosenberg e Birdzell, 1986, p. VI.
- ¹⁶ Secondo l'ortodossia marxista la definizione è semplice e chiara: il capitalismo esiste dove i reali produttori sono operai salariati che non possiedono i mezzi di produzione, mezzi di produzione che, come le materie prime e i prodotti finiti, sono di proprietà dei loro datori di lavoro. (Si veda Sombart, 1902, e così pure Hilton, 1952). A rigore, in base a questa definizione, nel mondo antico sarebbero stati capitalisti tutti i piccoli proprietari di botteghe artigianali per la lavorazione della ceramica e dei metalli. Il che sembra particolarmente strano dal momento che i marxisti sono legati alla loro convinzione in base alla quale il capitalismo fece la sua comparsa per la prima volta durante la rivoluzione industriale (che causò), presupposto necessario per quanti accettano la teoria marxista dei cambiamenti sociali secondo cui tutta la storia si basa sui cambiamenti nei modi di produzione. Pertanto i marxisti rifiutano «che si possa parlare di capitalismo prima della fine del XVIII secolo» (Braudel, vol. 2, 1979, p. 238) mettendo sullo stesso piano il capitalismo con «il moderno sistema industriale» (Gerschenron, 1970, p. 4). Ma per quanti di noi, che associano il capitalismo a particolari tipi di aziende e mercati, la definizione non serve.
- ¹⁷ Stark, 2005, p. 56
- ¹⁸ Pur con tutte le sue invettive circa la «schiavitù del salario», Marx iniziava il suo studio *Forme economiche precapitalistiche* con la dichiarazione che «una delle condizioni storiche per il capitale è il lavoro libero».
- ¹⁹ Little, 1978, p. 38.
- ²⁰ Baldwin, 1959, p. 15.
- ²¹ Mumford, 1966, p. 266.
- ²² Collins, 1986, p. 47.
- ²³ *Ivi.*, p. 55.
- ²⁴ *Ivi.*, p. 52.
- ²⁵ Hayes, 1917; Herlihy, 1961; Ozmont, 1975.
- ²⁶ Dickens, 1991.
- ²⁷ Little, 1978, 62.
- ²⁸ Johnson, 2003, p. 144.
- ²⁹ Gimpel, 1976, p. 47.
- ³⁰ Gilchrist, 1969; Russell, 1958, 1972.

- ³¹ Little, 1978, p. 93.
- ³² Dawson, 1957, p. 63.
- ³³ Duby, 1974, p. 218.
- ³⁴ Little, 1978, 65.
- ³⁵ *Ivi.*
- ³⁶ Fryde, 1963, pp. 441-43.
- ³⁷ De Roover, 1948, p. 9.
- ³⁸ Duby, 1974, p. 216.
- ³⁹ *Ivi*, p, 91.
- ⁴⁰ *Ivi.*
- ⁴¹ Gimpel, 1976, p. 47.
- ⁴² Mumford, 1967, 1, 272.
- ⁴³ Dawson, 1957; Hickey, 1987; King, 1999; Mayr-Harting, 1993; Stark, 2003b.
- ⁴⁴ Collins, 1986, p. 54.
- ⁴⁵ San Benedetto, *Regola*, cap. 40, «Il lavoro manuale quotidiano».
- ⁴⁶ Hilton, 1985, p. 3.
- ⁴⁷ Friedrich Prinz, nella traduzione di Kaelber, 1998, p. 66.
- ⁴⁸ In Nelson, 1969, 11; anche Little, 1978, pp. 56-57.
- ⁴⁹ Gilchrist, 1969, p. 107.
- ⁵⁰ Nelson, 1969, p. 9.
- ⁵¹ Olsen, 1969, p. 53.
- ⁵² Nel suo *Commento a Pietro Lombardo*, citato in de Roover, 1958, p. 422.
- ⁵³ Little, 1978, p. 181.
- ⁵⁴ Gilchrist, 1969; Little, 1978; Raftus, 1958.
- ⁵⁵ Gilchrist, 1969, p. 67.
- ⁵⁶ Hunt e Murray, 1999, p. 73.
- ⁵⁷ Dempsey, 1943, p. 155, p. 160.
- ⁵⁸ De Roover, 1946, p. 154.
- ⁵⁹ Little, 1978, p. 181.
- ⁶⁰ Southern, 1970b, p. 40.
- ⁶¹ Per un compendio, si veda Stark 2003a.
- ⁶² Lopez, 1952, p. 289, 1976.
- ⁶³ Gies e Gies, 1969.
- ⁶⁴ De Roover, 1963, pp. 75-76.
- ⁶⁵ De Roover, 1963; Hunt, 1994; Lloyd, 1982.

Postfazione

È opinione comune che i giorni dello sfrenato fanatismo anticattolico siano finiti da tempo, accantonati dall'elezione di John F. Kennedy nel 1960. Certo, comici popolari non raccontano più barzellette scurrili sui preti o sul papa, e predicatori protestanti non tuonano più contro i peccati del Vaticano. Eppure una sorta di silenzioso anticattolicesimo resta assai diffuso perché qualsiasi persona ragionevole proverebbe risentimento nei confronti di una qualunque organizzazione che abbia meritato anche soltanto alcune delle accuse esaminate nei capitoli precedenti. È dunque essenziale che queste falsità anticattoliche siano cancellate dall'archivio della storia.

A tal fine, è probabilmente importante che questo libro non sia stato scritto da un cattolico o da qualcuno legato a un'università cattolica. In questo caso, sarebbe stato anche troppo facile liquidarlo come un'opera prettamente apologetica. Si dà il caso, invece, che questo libro sia stato scritto da una persona legata a Baylor, la più grande università battista del mondo. Fino a non molto tempo fa, Baylor era un focolaio di anticattolicesimo militante. Qualsiasi opera ferocemente anticattolica, da *Awful Disclosures of Maria Monk* (*Spaventose scoperte di Maria Monk*) (1850) a *American Freedom and Catholic Power* (*Libertà americana e potere cattolico*) (1949) di Paul Blanshard, era reperibile nella biblioteca di Baylor. Questi libri non erano stati acquistati come esempi di letteratura ispirata dall'odio: quando vennero comprati, erano considerati letture adatte a studenti di primo livello.

Quei giorni sono finiti. Io non sono battista, e non lo sono neppure molti altri docenti di Baylor. In effetti, alcuni dei più illustri studiosi di Baylor sono cattolici, così come un quinto del totale del corpo accademico. Io sono co-direttore dell'Institute for Studies of Religion (ISR) e tra gli studiosi che ne fanno parte non ci sono solo cattolici, ma ebrei, buddisti e un musulmano. Inoltre, l'ISR ha stipulato un accordo formale con il Berkley Center della Georgetown University (un'istituzione cattolica) per sostenere un progetto comune, il Religious Freedom Project. L'iniziativa è stata annunciata il 14 dicembre 2013 nel corso di un'udienza papale cui presero parte studiosi sia di Baylor che di Georgetown: qualcosa che sarebbe stato inconcepibile soltanto

pochi anni fa.

Bibliografia e letture consigliate

- ABOU Sèlim, *The Jesuit «Republic» of the Guaranis (1609-1768)*, Crossroad Publishing Co., New York 1997.
- ADAMS Marilyn, *William of Ockham*, Mariner Books, New York 1987.
- ALLEN Charlotte, *The Search for the No-Frills Jesus: Q.*, «Atlantic Monthly», dicembre 51-68, 1996.
- *The Human Christ: The Search for the Historical Jesus*, The Free Press, New York 1998.
- ALROY, Gil Carl, *Behind the Middle East Conflict: The Real Impasse between Arabs and Jews*, G. P. Putnam's Sons, New York 1975.
- ANDREA A. J., *The Crusades in Perspective: The Crusades in Modern Islamic Perspective*, «History Compass», n. 1, 2003, pp. 1-4.
- ARMSTRONG Karen, *Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World*, 2nd ed., Random House, New York [1991] 2001.
- ASBRIDGE Thomas, *The First Crusade: A New History*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- ASHWORTH John, *The Relationship between Capitalism and Humanitarianism*, in Thomas Bender (a cura di), *The Antislavery Debate: Capitalism and Abolitionism as a Problem of Historical Interpretation*, University of California Press, Berkeley 1992, pp. 180-99.
- ASTON Nigel, *Religion and Revolution in France, 1780-1804*, Catholic University of America Press Washington 2000
- *Christianity and Revolutionary Europe, 1750-1830*, Cambridge University Press, Cambridge 2002
- ATHANASSIADI Polymnia, *Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius*, «The Journal of Hellenic Studies», n. 113, 1993, pp. 1-29.
- AUPING John A., *Religion and Social Justice: The Case of Christianity and the Abolition of Slavery in America*, Universidad Iberoamericana, Mexico City 1994.
- BAILLIE John, *The Belief in Progress*, Charles Scribner's Sons, New York 1951.
- BAINTON Roland, *The Reformation of the Sixteenth Century*, Beacon Boston [1952] 1985 (ed. it.: *La Riforma protestante*, Einaudi, Torino 1958).
- BALDWIN John W., *The Medieval Theories of the Just Price*, The American Philosophical Society, 1959.
- BARCLAY Cycil Nelson, SCHOFIELD Brian Betham (Vice Amm.), *Gunnery*, in *Encyclopaedia Britannica*, University of Chicago Press, Chicago 1981, pp. 488-98.
- BARNES Timothy D., *Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy*, «Journal of Roman Studies», n. 85, 1995, pp. 135-147.
- BARON Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews*, voll. 3-5. Columbia University Press, New York 1957.
- BARRETT David B., JOHNSON Todd M., *World Christian Trends, AD 30-AD 2200*, William Carey Library Pasadena 2001.
- BECKLES Hilary, *White Servitude and Black Slavery in Barbados, 1627-1715*, University of Tennessee Press, Knoxville 1989.
- BEEVOR Antony, *The Battle for Spain*, Penguin Books, London 2006 (ed. it.: *La guerra civile spagnola*, Rizzoli, Milano 2010).
- BELLITTO Christopher, *Introducing Nicholas of Cusa*, Paulist Press, Mahwah 2004.
- BERNHARD Roland, *Kolumbus end die Erdkugel*, «Damals», n. 46, 2014, pp. 45-46.
- BEUGNOT Arthur Auguste, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, Firmin Didot Freres, Paris

1835, 2 voll.

BLACKBURN Robin, *The Making of New World Slavery*, Verso, London 1998.

BLANSHARD Paul, *American Freedom and Catholic Power*, Beacon Press, Boston 1949.

BLOCH Herbert, *The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century*, in BLOCH Marc, *Slavery and Serfdom in the Middle Ages*, University of California Press, Berkeley 1975.

BOCK Darrell L., *The Missing Gospels: Unearthing the Truth behind Alternative Christianities*, Thomas Nelson, Nashville 2006.

BOLENIUS Emma Miller, *The Boys' and Girls' Reader: Fifth Reader*, Houghton Mifflin, Boston 1919.

BONNASSIE Pierre, *From Slavery to Feudalism in South-Western Europe*. Cambridge University Press, Cambridge 1991.

BOORSTIN Daniel J., *The Discoverers*, Random House, New York 1983 (ed. it.: *Storia delle conquiste umane esplorazioni, invenzioni, scoperte*, CDE, Milano 1987).

BOUWSMA William J., *The Renaissance and the Drama of Western History*, «The American Historical Review», n. 84, 1979, pp. 1-15.

BOWERSOCK Glenn W., *Hellenism in Late Antiquity*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1990.

BOXER Charles R., *The Golden Age of Brazil, 1695-1750*, University of California Press, Berkeley 1962.

BRADBURY Scott, *Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century*, «Classical Philology», n. 89, 1994, pp. 120-39.

BRADLEY Walter I., *The «Just So» Universe: The Fine-Tuning of Constants and Conditions in the Cosmos*, in William A. Demski, James M. Kushiner (a cura di), *Signs of Intelligence: Understanding Intelligent Design*, Brazos Press, Grand Rapids 2001, pp. 157-70.

BRAUDEL Fernand, *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1977.

BRETT Stephen F., *Slavery and the Catholic Tradition*, Peter Lang, New York 1994.

BRIDGES John Henry, *The Life & Work of Roger Bacon*, Williams and Norgate, London 1914.

BRIGGS Robin, *Witches and Neighbors*, Penguin Books, New York 1998.

BRØNDSTED, Johannes, *The Vikings*, Penguin Books, Baltimore 1965 (ed. it.: *I vichinghi*, Einaudi, Torino 1976).

BROOKE John, CANTOR Norman F., *Restructuring Nature*, Oxford University Press, Oxford 1998.

BROWN Peter, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, University of Wisconsin Press, Madison 1992.

— *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

— *Christianization and Religious Conflict*, «Cambridge Ancient History», n. 13, 1998, pp. 632-64.

BURCKHARDT Jacob, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Penguin, New York [1860] 1990 (ed. it.: *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze 1962).

BURY J. B., *A History of Freedom of Thought*, Williams and Norgate, London 1914 (ed. it.: *Storia della libertà di pensiero*, Feltrinelli, Milano 1962).

CANTOR Norman F., *The Civilization of the Middle Ages*, HarperCollins, New York 1993.

CARAMAN Philip, *The Lost Paradise: The Jesuit Republic in South America*, Dorest Press, New York 1975.

CARROLL James, *Constantine's Sword: The Church and the Jews-A History*, Mariner Books, Boston 2001.

— *Crusade: Chronicles of an Unjust War*, Metropolitan Books, New York 2004.

CHANDLER Tertius, *Four Thousand Years of Urban Growth: An Historical Census*, The Edward Mellen, Press Lewiston, NY 1987.

CHAZAN Robert, *Church, State, and Jew in the Middle Ages*, Behrman House, West Orange 1980.

— *European Jewry and the First Crusade*, University of California Press, Berkeley 1986.

CHEETHAM Nicholas, *Keeper of the Keys: A History of Popes from St. Peter to John Paul II*, Scribner's, New York 1983.

CHEJNE Anwar G., *Islam and the West: The Moriscos*, State University of New York Press, Albany 1983

- CHUVIN Pierre, *A Chronicle of the Last Pagans*, Harvard University Press Cambridge 1990 (ed. it.: *Cronaca degli ultimi pagani*, Paideia, Brescia 2012).
- CLEGG Brian, *The First Scientist: A Life of Roger Bacon*, Da Capo Press, Cambridge 2004.
- CLOUGH Bradley S., *Buddhism*, in Jacob Neusner (a cura di), *God*, Pilgrim Press, Cleveland 1997, pp. 56-84.
- COHEN I. Bernard, *Revolution in Science*, Belknap Press, Cambridge 1985.
- COHEN Mark, *Islam and the Jews: Myth, Counter-Myth, History*», in Shlomo Deshen, Walter P. Zenner (a cura di) *Jews among Muslims: Communities in the Precolonial Middle East*, Macmillan, London 1996, pp. 50-63.
- COLISH Marica L., *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400-1400*, Yale University Press, New Haven 1997 (ed. it.: *La cultura del Medioevo, 400-1400*, Il Mulino, Bologna 2001).
- COLLINS Randall, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- CONTRERAS Jaime, GUSTAVE Henningsen, *Forty-four Thousand Cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): Analysis of a Historical Data Bank*, in Gustav Henningsen, John Tedeschi (a cura di) *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, Northern Illinois University Press, DeKalb 1986, pp. 100-129.
- CORNWELL John, *Hitler's Pope: The Secret History of Pius XII*, Viking, New York 1999 (ed. it.: *Il papa di Hitler: la storia segreta di Pio XII*, Garzanti, Milano 2002).
- COULTON C. G., *Inquisition and Liberty*, Beacon Hill, Boston [1938] 1959.
- CROMBIE A. C., *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*, Clarendon Press, Oxford 1953.
- CROSBY Alfred W., *The Measure of Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1997 (ed. it.: *La misura della realtà*, Dedalo, Bari 1998).
- CURRY Andrew, *The Crusades, the First Holy War*, US News & World Report 8 aprile 2002, p. 36.
- DALES Richard C., *The Scientific Achievement of the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1994.
- DALIN David G., *Pius XII and the Jews*» in Joseph Bottum, David G. Dalin (a cura di), *The Pius War*, Lexington Books, Lanham, MD 2004, pp. 13-24 (ed. it.: *La leggenda nera del papa di Hitler*, Piemme, Casale Monferrato 2007).
- *The Myth of Hitler's Pope: How Pope Pius XII Rescued Jews from the Nazis*, Regnery Publishing, Washington 2005.
- DALY, Mary, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Feminism*, Beacon, Boston 1978.
- DANIEL Ralph Thomas, *Music, Western*, Encyclopaedia Britannica, University of Chicago Press, Chicago 1981, pp. 704-15, vol. 12.
- DANIELSON Dennis Richard, *The Book of the Cosmos: Imagining the Universe from Heraclitus to Hawking*, Perseus, Cambridge 2000.
- DAVIES Norman, *Europe: A History*, Oxford University Press, Oxford 1996 (ed. it.: *Storia d'Europa*, B. Mondadori, Milano 2001).
- DAVIS David Brion, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1966 (ed. it.: *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale*, SEI, Torino 1971).
- DAWKINS Richard, *The God Delusion*, Houghton Mifflin, Boston 2006 (ed. it.: *L'illusione di Dio: le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2007).
- DAWSON J. M., *Separate Church & State Now*, R. R. Smith, New York 1957.
- DEANE Herbert A., *Classical and Christian Political Thought*, «Political Theory», n. 1, 1973, pp. 415-26.
- DECTER Jonathan P., *Iberian Jewish Literature: Between al-Andalus and Christian Europe*, University of Indiana Press, Bloomington 2007.
- DE LA CROIX Horst, RICHARD G. Tansey, *Gardiner's Art through the Ages* (6th ed.), Harcourt Brace Jovanovich, New York 1975.
- DE LA CUEVA Julio, *Religious Persecution, Anticlerical Tradition and Revolution: On Atrocities against the*

- Clergy During the Spanish Civil War*, «Journal of Contemporary History», n. 33, 1998, pp. 355-69.
- DELUMEAU Jean, *Catholicism between Luther and Voltaire*, Burns & Oates, London 1977.
- DEMPSEY Bernard W., *Interest and Usury*, American Council on Public Affairs, Washington 1943.
- DE ROOVER Raymond, *Money, Banking, and Credit in Bruges*, Medieval Academy of America, Cambridge 1948.
- *The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy*, «Journal of Economic History», n. 18, 1958, pp. 418-34.
- DICKENS A. G., *The English Reformation*, Pennsylvania State University Press, University Park 1991.
- DOINO William, Jr., *An Annotated Bibliography of Works on Pius XII, the Second World War, and the Holocaust*, in Joseph Bottum, David G. Dalin (a cura di), *The Pius War*, Lexington Books, Lanham, MD 2004, pp. 97-280.
- DOWLING John, *The History of Romanism*, Vance, Lincolnshire [1845] 2002.
- DOYLE William, *The Oxford History of the French Revolution*, Oxford University Press, Oxford 1989.
- DRAKE H. A., *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD 2000.
- DRAKE Stillman, O'Malley C. D., *The Controversy of the Comets of 1618*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1960.
- DRESCHER Seymour, ENGERMAN Stanley L. (a cura di) *A Historical Guide to World Slavery*, Oxford University Press, New York 1998.
- DUBY Georges, *The Chivalrous Society*, University of California Press, Berkeley 1974.
- DUFFY Eamon, *Saints and Sinners: A History of Popes*, Yale University Press, New Haven 1997 (ed. it.: *La grande storia dei papi: santi, peccatori, vicari di Cristo*, Mondadori, Milano 2000).
- DUNN Richard S., *Sugar and Slaves: The Rise of the Planter Class in the English West Indies, 1624-1713*, Norton, New York 1972.
- DURANT Will, *The Age of Faith. The Story of Civilization: Part IV*, Simon & Schuster, New York 1950 (ed. it.: *L'epoca della fede*, Araba Fenice, Cuneo 1996, vol. 4).
- DWORKIN Andrea, *Woman Hating: A Radical Look at Sexuality*, Dutton, New York 1974.
- EASTON Stewart C., *Roger Bacon and the Search for a Universal Science*, Columbia University Press, New York 1952.
- EDBURY Peter, *Warfare in the Latin East*, in Maurice Keen (a cura di), *Medieval Warfare: A History*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 89-112.
- EHRMAN Bart D., *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford University Press, Oxford 2003 (ed. it.: *I cristianesimi perduti: apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Carocci, Roma 2005).
- *The Lost Gospel of Judas Iscariot: A New Look at Betrayer and Betrayed*, Oxford University Press, Oxford 2006 (ed. it.: *Il Vangelo del traditore: una nuova lettura del Vangelo di Giuda*, Milano, Mondadori 2010).
- EINSTEIN Albert, *Letters to Solovine*, Philosophical Library, New York 1987.
- EKELAND Robert B., HÉBERT Robert F., TOLLISON Robert, ANDERSON Gary M., Davidson Audrey B., *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*, Oxford University Press, New York 1999.
- ELKINS Stanley M., *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*, University of Chicago Press, Chicago [1959] 1976.
- ELLERBE Helen, *The Dark Side of Christian History*, Morningstar & Lark Windermere, FL 1995 (ed. it.: *Il lato oscuro del cristianesimo*, Castelevecchi, Roma 2011).
- ERDOES Richard, *AD 1000: Living on the Brink of the Apocalypse*, Harper & Row, New York 1988.
- EVANS Craig A., *Faith and Polemic: The New Testament and First-Century Judaism*, in Craig A. Evans, Donald A. Hagner, *Anti-Semitism and Early Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1993, pp. 1-17.
- EWEN C. L'Estrange, *Witch Hunting and Witch Trials*, Kegan, Paul, Trench, Trübner, London 1929.

- FERGUSON Wallace K., *Humanist Views of the Renaissance*, «The American Historical Review», n. 45, 1939, pp. 1-28.
- FERNANDEZ André, *The Repression of Sexual Behavior by the Aragonese Inquisition between 1560 and 1700*, «Journal of the History of Sexuality», n. 7, 1997, pp. 469-501.
- FEUERBACH Ludwig, *Principles of the Philosophy of the Future*, Hackett Publishing Co, Indianapolis [1843] 1986.
- FINDLEN Paul, *Humanism, Politics and Pornography in Renaissance Italy*, in Lynn Hunt (a cura di), *The Invention of Pornography*, MIT Press Cambridge 1993, pp. 49-108.
- FINOCCHIARO Maurice A., *Myth 8: That Galileo Was Imprisoned and Tortured for Advocating Copernicanism*, in Ronald L. Numbers (a cura di), *Galileo Goes to Jail: And Other Myths About Science and Religion*, Harvard University Press, Cambridge 2009, pp. 68-78.
- FLANNERY Edward H., *The Anguish of the Jews: Twenty-Three Centuries of Anti-Semitism*, Paulist Press, Mahwah 1985.
- FLETCHER Philippa, *Inquiry Reveals Lenin Unleashed Systematic Murder of 200,000 Clergy*, Reuters, 29 novembre 1995.
- FLETCHER Richard, *The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity*, Henry Holt, New York 1997.
- *Moorish Spain*, University of California Press, Berkeley 1992.
- FOGEL Robert William, *Without Consent or Contract: The Rise and Fall of American Slavery*, W. W. Norton, New York 1989.
- FRANCE John, *Victory in the East*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- FREND W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Basil Blackwell, Oxford 1965.
- FRYDE E. B., «Chapter VII», in *The Cambridge Economic History of Europe*, pp. 430-553, Cambridge University Press, Cambridge 1963, vol 3.
- FISHER N. W., Sabetai Unguru, *Experimental Science and Mathematics in Roger Bacon's Thought*, «Traditio», n. 27, 1971, pp. 353-78.
- FUNK Robert W., HOOVER Roy W., «THE JESUS SEMINAR», *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, Macmillan, New York 1993.
- FURNEAUX Robin, *The Amazon: The Story of a Great River*, Hamilton, London 1969.
- GAGER John G., *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford University Press, New York 1983.
- GALILEI Galileo, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*, Einaudi, Torino 1979.
- GARAY Blas, *The Guarani Missions. A Ruthless Exploitation of the Indians*, in Magnus Mörner (a cura di), *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, Knopf, New York [1900] 1965, pp. 63-78.
- GARDNER Helen, CROSBY Sumner McK, *Helen Gardner's Art through the Ages*, Harcourt, Brace, & World, New York 1959.
- GATRELL V. A. C., *The Hanging Tree: Execution and the English People, 1770-1868*, Oxford University Press, Oxford 1994.
- GAY Peter, *Enlightenment: An Interpretation*, W. W. Norton, New York 1969.
- *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, W. W. Norton & Co, New York 1966.
- GEFFCKEN Johannes, *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, North-Holland Publishing Co Amsterdam, [1920] 1978.
- GENOVESE Eugene D., *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Pantheon Books, New York 1974.
- GERBER, Jane S., *The Jews of Spain*, Free Press, New York 1994.
- GERSCHENKRON Alexander, *Europe in the Russian Mirror*, Cambridge University Press, Cambridge 1970 (ed. it.: *Lo sviluppo industriale in Europa e in Russia*, Laterza, Bari 1971).
- GIBBON Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 3 voll., Allen Lane, London [1776-88] 1994 (ed. it.: *Declino e caduta dell'Impero Romano*, Mondadori Milano 2015).

- GIDAL Nachum T., *Jews in Germany: From Roman Times to the Weimar Republic*, Könnemann, Cologne (Germany) 1988.
- GIES Frances, GIES Joseph, *Cathedral, Forge, and Waterwheel: Technology and Invention in the Middle Age*, HarperCollins, New York 1994.
- GILCHRIST John, *The Church and Economic Activity in the Middle Ages*, St. Martin's Press, New York 1969.
- GILLINGHAM John, *An Age of Expansion: c. 1020-1204*, in Maurice Keen (a cura di), *Medieval Warfare: A History*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 59-88.
- GIMPEL Jean, *The Medieval Machine: The Industrial Revolution of the Middle Ages*, Penguin Books, New York 1976.
- GINGERICH Owen, *Crisis Versus Aesthetic in the Copernican Revolution*, «Vistas in Astronomy», n. 17, 1975, 85-93.
- GIVEN James B., *Inquisition and Medieval Society: Power, Discipline, and Resistance in Languedoc*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1997.
- GLIOZZO Charles A., *The Philosophes and Religion: Intellectual Origins of the Dechristianization Movement in the French Revolution*, «Church History», n. 40, 1971, pp. 273-83.
- GLOCK Charles Y., STARK Rodney, *Christian Beliefs and Anti-Semitism*, Harper & Row, New York 1966.
- GODKIN Georgina Sarah, *Life of Victor Emmanuel II*, Macmillan & Company, London 1878, vol. 1.
- GOITEN S. D., *Jews and Arabs: Their Contact through the Ages*, Schocken Books, New York 1964.
- GOLDHAGEN Daniel Jonah, *A Moral Reckoning: The Role of the Catholic Church in the Holocaust and Its Unfulfilled Duty to Repair*, Knopf, New York 2002 (ed. it.: *Una questione morale: la Chiesa cattolica e l'olocausto*, Mondadori, Milano 2003).
- GOODISH Michael, *Sodomy in Medieval Secular Law*, «Journal of Homosexuality», n. 1, 1976, pp. 295-302.
- GOODSPEED Edgar, *Strange New Gospels*, University of Chicago Press, Chicago 1931.
- GOVEIA Elsa V., *The West Indian Slave Law of the Eighteenth Century*, in Laura FONER Eugene D. Genovese (a cura di) *Slavery in the New World: A Reader in Comparative History*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1969, pp. 113-47.
- GRAETZ Heinrich Hirsh, *History of the Jews*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1894, vol. 3.
- GRAHAM R. B. Cunninghame, *A Vanished Arcadia: Being Some Account of the Jesuits in Paraguay, 1607-1776*, Heinemann, London 1901.
- GRANT Edward, *Nicole Oresme and the Kinematics of Circular Motion*, University of Wisconsin Press, Madison 1971.
- *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1996 (ed. it.: *Le origini medievali della scienza moderna*, Mondolibri, Milano 2001).
- *A History of Natural Philosophy: From the Ancient World to the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- GREELEY Andrew M., *An Ugly Little Secret: Anticatholicism in North America*, SHEED Andrews & McMeel, Kansas City, MO 1977.
- GREER Donald, *The Incidence of the Terror during the French Revolution: A Statistical Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge 1935.
- GRIBBIN John, *The Fellowship: Gilbert, Bacon, Harvey, Wren, Newton, and the Story of a Scientific Revolution*, Overlook Press, New York 2005.
- GROSSER Paul E., HALPERIN Edwin G., *Anti-Semitism: Causes and Effects. An Analysis and Chronology of Nineteen Hundred Years of Anti-Semitic Attitudes and Practices*, Philosophical Library, New York 1983.
- HALICZER Stephen, *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia, 1487-1834*. University of California Press, Berkeley 1990.
- HAMILTON Bernard, *The Leper King and His Heirs: Baldwin IV and the Crusader Kingdom of Jerusalem*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

- HANKE Lewis, *Bartolomé de las Casas: An Interpretation of His Life and Writings*, M. Nijhoff, The Hague, Netherlands 1951.
- HARE Douglas R. A., *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to Matthew*, Cambridge University Press, Cambridge [1967] 2005.
- HARL K. W., *Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium*», «Past and Present», n.128, 1990, pp. 7-27.
- HARRIS Marvin, *The Nature of Cultural Things*, Random House, New York, 1963.
- *Patterns of Race in America*, Walker, New York 1964.
- HARTWELL Robert, *Historical Analogism, Public Policy, and Social Science in Eleventh- and Twelfth-Century China*, «The American Historical Review», n. 76, 1971, pp. 690-727.
- HASKINS Charles Homer, *The Rise of Universities*, Transaction, New Brunswick 2002 (ed. it.: *Le origini delle università*, Il Mulino, Bologna 1970).
- HAYES Carlton J. H., *Political and Social History of Modern Europe*, Macmillan, New York 1917, 2 voll.
- HENNINGSEN Gustav, *The Witches Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*, University of Nevada Press, Reno 1980 (ed. it.: *L'avvocato delle streghe: stregoneria basca e Inquisizione spagnola*, Garzanti, Milano 1990).
- HENNINGSEN Gustav, TEDESCHI John, *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, Northern Illinois University Press, DeKalb 1986.
- HERLIHY David, *Church Property on the European Continent, 701-1200*», «Speculum», n. 18, 1957, pp. 89-113.
- HICKEY Anne Ewing, *Women of the Roman Aristocracy as Christian Monastics*, UMI Research Press, Ann Arbor, MI 1987.
- HILLENBRAND Carole, *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh University, Edinburgh 1999.
- HILTON R. H. *Capitalism. What's in a Name?*, «Past and Present», n. 1, 1952, pp. 32-43.
- HILTON Walter, *Toward a Perfect Love*, Multnomah Press, Portland, OR 1985.
- HOBBS Thomas, *Leviathan*, Henry Regnery Company Chicago [1651] 1956, vol. 1 (ed. it.: *Leviatano*, Editori Riuniti, Roma 2002).
- HODGSON Marshall G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, University of Chicago Press, Chicago 1974, 3 voll.
- HOLINSHED Raphael, *Holinshed's Chronicles*, AMS, New York [1587] 1965
- HOLLANDER Paul, *Political Pilgrims*, IV ed., Transaction Publishers, New Brunswick 1998 (ed. it.: *Pellegrini politici: intellettuali occidentali in Unione Sovietica, Cina e Cuba*, Il Mulino, Bologna 1988).
- HOLLISTER C. Warren, *The Phases of European History and the Nonexistence of the Middle Ages*, «The Pacific Historical Review», n. 61, 1992, pp. 1-22.
- HUGHES Pennethorne, *Witchcraft*, Longmans, Green, London 1952.
- HUNT Dave, *A Woman Rides the Beast: The Roman Catholic Church and the Last Days*, Harvest House, Eugene, OR 1994.
- HURBON Laennec, *The Church and Afro-American Slavery*, in Enrique Dussel (a cura di) *The Church in Latin America*, Maryknoll, NY 1992.
- HYDE H. Montgomery, *A History of Pornography*, Dell, New York 1964 (ed. it.: *Storia della pornografia*, Dellavalle, Torino 1970).
- HYSLOP Theo B., *The Great Abnormals*, Doran, New York 1925.
- IRWIN Robert, *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*, Overlook Press, Woodstock-New York 2006.
- ISAAC Jules, *Jesus and Israel*, Holt, Rinehart e Winston, New York 1971.
- *The Teaching of Contempt: Christian Roots of Anti-Semitism*, Holt, Rinehart e Winston, New York 1974
- ISSAWI Charles, *Crusades and Current Crisis in the Near East: A Historical Parallel*, «International Affairs», n. 33, 1957, pp. 269-79.

- JAKI Stanley L., *Science and Creation*, Scottish Academic Press, Edinburgh 1986.
 — *The Savior of Science*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2000 (ed. it.: *Il Salvatore della scienza*, Città del Vaticano 1992).
- JENKINS Philip, *Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost Its Way*, Oxford University Press, Oxford 2001.
 — *The New Anticatholicism: The Last Acceptable Prejudice*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- JOHNSON Harry Hamilton, *The Negro in the New World*, Methuen & Co., London 1910.
- JOHNSON Paul, *Art: A New History*, HarperCollins, New York 2003.
- KAELBER Lutz, *Schools of Asceticism*, Pennsylvania State University Press, University Park 1998.
- KAMEN Henry, *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*, Weidenfeld & Nicholson, London 1993 (ed. it.: *L'Inquisizione spagnola*, Feltrinelli, Milano 1973).
 — *The Phoenix and the Flame: Catalonia and the Counter Reformation*, Yale University Press, New Haven 1997.
- KATZ Steven T., *The Holocaust in Historical Context*, Oxford University Press, New York 1994, vol. 1.
 — *The Rabbinic Response to Christianity*, in Steven T. Katz (a cura di), *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, vol. 4, pp. 259-98.
- KAYSER Rudolf, *The Life and Times of Jehudah Halevi*, Philosophical Library, New York 1949.
- KEARNEY H. F., *Puritanism, Capitalism, and the Scientific Revolution*, «Past and Present», n. 28, 1964, pp. 81-101.
- KEDAR Benjamin Z., *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims*, Princeton University Press, Princeton 1984 (ed. it.: *Crociata e missione: l'Europa incontro all'islam*, Jouvence, Roma 1991).
- KEEFE Donald J., *Tracking a Footnote*, «Catholic Scholars' Newsletter», n. 9, 1986, p. 4.
- KENNEDY Emmet, *A Cultural History of the French Revolution*, Yale University Press, New Haven 1989.
- KING Karen L., *What Is Gnosticism?*, Belknap Press, Cambridge 2003.
- KING Peter, *Western Monasticism: A History of the Monastic Movement in the Latin Church*, Cistercian Publications, Kalamazoo, MI 1999.
 — *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*, Polebridge Press, Santa Rosa 2003b.
- KIRSCH Jonathan, *The Grand Inquisitor's Manual*, HarperOne, San Francisco 2004.
 — *God against the Gods*, Viking, New York 2008.
- KLEIN Herbert S., *Slavery in the Americas: A Comparative Study of Virginia and Cuba*, University of Chicago Press, Chicago 1967.
 — *Anglicanism, Catholicism, and the Negro Slave*, in Laura Foner, Eugene D. Genovese (a cura di), *Slavery in the New World: A Reader in Comparative History*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1969, pp. 138-69.
 — *African Slavery in Latin America and the Caribbean*, Oxford University Press, New York 1986.
- KNIGHT Margaret, *Honest to Man: Christian Ethics Re-examined*, Prometheus Books, Buffalo, NY 1974.
- KNOBLER Adam, *Holy Wars, Empires, and the Portability of the Past: The Modern Uses of the Medieval Crusade*, «Comparative Studies in Society and History», n. 48, 2006, pp. 293-425.
- KOCHER Paul H., *Science and Religion in Elizabethan England*, The Huntington Library, San Marino 1953.
- KOMOSZEWSKI J., SAWYER M. James, WALLACE Daniel B. (a cura di), *Reinventing Jesus*, Kregel, Grand Rapids 2006.
- KURZMAN Dab., *A Special Mission: Hitler's Secret Plot to Seize the Vatican and Kidnap Pius the XII*, Perseus Books, New York 2007.
- LANDES David S., *The Wealth and Poverty of Nations*, W. W. Norton & Company New York 1998 (ed. it.: *La ricchezza e la povertà delle nazioni: perché alcune sono così ricche e altre così povere*, Garzanti, Milano 2003).

- LAMBERT Malcolm, *Medieval Heresy*, Basil Blackwell, Oxford 1992.
- LAMONTE John L., *Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem, 1100-1291*, Harvard University Press, Cambridge 1932.
- LANE Frederic Chapin, *Venetian Ships and Shipbuilders of the Renaissance*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD [1934] 1992.
- LATOURETTE Kenneth Scott, *A History of Christianity*, HarperSanFrancisco, San Francisco 1975, vol. 2.
- LAYTON Bentley, *The Gnostic Scriptures*, Doubleday, Garden City, NY 1987.
- LEA Henry C., *A History of the Inquisition in Spain*, 4 voll., Macmillan, New York 1906-7.
- LECKY W. E. H., *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, Appleton, New York [1865] 1903.
- LELOUP Jean-Yves, *The Gospel of Mary Magdalene*, Inner Traditions, Rochester 2002.
- LEVACK Brian P., *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, London 1995 (ed. it.: *La caccia alle streghe: in Europa agli inizi dell'età moderna*, Laterza, Roma 1988).
- LEVENSON David B., *Julian*, in Everett Ferguson (a cura di) *Encyclopedia of Early Christianity*, Garland, New York 1990.
- LEWIS Bernard, *What Went Wrong?*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- LINDBERG, David C., *Science in the Middle Ages*, University of Chicago Press, Chicago 1978.
- *Science and the Early Church*, in David C. Lindberg, Ronald L. Numbers (a cura di), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, University of California Press, Berkeley 1986, pp. 19-48.
- *The Beginnings of Western Science*, University of Chicago Press, Chicago 1992.
- LINDBERG David C., RONALD L. Numbers (a cura di), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, University of California Press, Berkeley 1986.
- LITTLE Lester K., *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1978.
- LLORENTE Juan Antonio, *A Critical History of the Inquisition of Spain*, John Lilburne, Williamstown [1823] 1967 (ed. it.: *Storia critica dell'Inquisizione di Spagna*, Francesco Pagnoni, Milano 1860).
- LOPEZ Robert S., *The Birth of Europe*, M. Evans, New York 1967.
- *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.
- *The Practical Transmission of Medieval Culture*, in David Lyle Jeffrey (a cura di), *By Things Seen: Reference and Recognition in Medieval Thought*, University of Ottawa Press, Ottawa 1977, pp. 125-42.
- MACCULLOCH Diarmaid, *Evil Is Just*, «London Review of Books», n. 32, 13 maggio 2010, pp. 23-24.
- MACK Burton, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, HarperCollins, New York 1993.
- MACMULLEN Ramsay, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, Yale University Press, New Haven 1997.
- MACMURRAY John, *The Clue to History*, Student Christian Movement Press, London 1938.
- MADARIAGA Salvador, *The Fall of the Jesuits. The Triumph of the Philosophers*, in Magnus Mörner (a cura di), *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, Knopf, New York [1948] 1965, pp. 33-52.
- MADDEN Thomas F., *A Concise History of the Crusades*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD 1999 (ed. it.: *Le crociate: una storia nuova*, Lindau, Torino 2005).
- *The Crusades in the Checkout Aisle*, «Crisis Magazine», 12 aprile 2002.
- *The Real History of the Crusades*, «Crisis Magazine», 1 aprile 2002.
- *The Truth about the Spanish Inquisition*, «Crisis Magazine», ottobre 2003, pp. 24-30.
- MAGNUS Shulamit S., *Jewish Emancipation in a German City, Cologne, 1798-1871*, Stanford University Press, Stanford 1997.
- MALTBY William S., *The Black Legend in England: The Development of Anti-Spanish Sentiment, 1558-1660*, Duke University Press, Durham, NC 1971.
- MANCHESTER William, *A World Lit Only by Fire*, Little, Brown, New York 1993.

- MANN Vivian B., *Preface*, in Vivian B. Mann, Thomas G. Glock, Jerrilyn D. Dodds (a cura di) *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, George Braziller, New York 1992.
- MARCHIONE Margherita, *Consensus and Controversy: Defending Pope Pius XII*, Paulist Press, New York 2002 (ed. it.: *Pio XII e gli ebrei*, Piemme, Casale Monferrato 2002).
- MARTY Martin E., *Churches as Winners, Losers*, «Christian Century 110», n. 3 (27 gennaio 1993), p. 88.
- MASON Stephen F., *A History of the Sciences*, Macmillan, New York 1962 (ed. it.: *Storia delle scienze della natura*, Feltrinelli, Milano 1971).
- MASSA Mark S., *Anticatholicism in America: The Last Acceptable Prejudice*, Crossroad, New York 2003.
- MATHIESON William Law, *British Slavery and Its Abolition*, Longmans, Green & Co, London 1926.
- MATTINGLY Garrett, *The Armada*, Houghton Mifflin, Boston 1962 (ed. it.: *L'Invincibile Armada*, Res Gestae, Milano 2012).
- MAXWELL, John Francis, *The History of the Catholic Teaching Concerning the Moral Legitimacy of the Institution of Slavery*, Barry Rose Publishers, London 1975.
- MAYER, Hans Eberhard, *The Crusades*, Oxford University Press, Oxford 1972.
- MAYR-HARTING Henry, *The West: The Age of Conversion (700-1050)*», in John McManners (a cura di), *The Oxford History of Christianity*, Oxford University Press, Oxford 1993, pp. 101-29.
- MCCLOSKEY, Deirdre N., *Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 2010 (ed. it.: *I vizi degli economisti, le virtù della borghesia*, IBL, Torino 2014).
- MCBRIEN Richard P., *Lives of the Popes*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2000.
- MCGREEVY, John T., *Thinking in One's Own: Catholicism in the American Imagination, 1928-1960*, «Journal of American History», n. 84, 1997, pp. 97-131.
- MEEKS Wayne A., *The First Urban Christians*, Yale University Press, New Haven 1983 (ed. it.: *I cristiani dei primi secoli: il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Il Mulino, Bologna 1992).
- MELTZER Milton, *Slavery: A World History*, Da Capo Press, New York 1993.
- MERTON Robert K., *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*, «Osiris 4», 1938, pp. 360-632 (parte 2).
- MEYER Marvin, *The Gnostic Discoveries*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2005.
- MOMIGLIANO Arnaldo (a cura di), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Clarendon Press, Oxford 1963.
- MOMMSEN Theodore E., *Petrarch's Conception of the Dark Ages*, «Speculum», n. 17, 1942, pp. 226-42.
- MONTER E. William, *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- MONTER, E. William, TEDESCHI John, *Towards a Statistical Profile of Italian Inquisitions, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, in Gustav Henningsen, John Tedeschi (a cura di), *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, Northern Illinois University Press, DeKalb 1986, pp. 130-57.
- MONTGOMERY Bernard, *A History of Warfare*, World, New York 1968 (ed. it.: *Storia delle guerre*, Rizzoli, Milano 1970).
- MOORE R. I., *The Birth of Popular Heresy*, St. Martin's Press, New York 1976.
- *The Origins of European Dissent*, Basil Blackwell, Oxford 1985.
- MÖRNER Magnus, *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, Knopf, New York 1965.
- MUMFORD Lewis, *The Myth of the Machine*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1967, vol. 1 (ed. it.: *Il mito della macchina*, Il Saggiatore, Milano 1969).
- NEEDHAM Joseph, *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, Cambridge 1954, 6 voll. (ed. it.: *Scienza e civiltà in Cina*, Einaudi, Torino 1981).
- *The Guns of Khaifeng-fu*, «Times Literary Supplement», 11 gennaio 1980.
- NELSON Benjamin, *The Idea of Usury*, University of Chicago Press, Chicago 1969 (ed. it.: *Usura e cristianesimo; per una storia della genesi dell'etica moderna*, Sansoni, Firenze 1967).
- NETANYAHU B., *The Origins of the Inquisition in Fifteenth-Century Spain*, «New York Review of Books», New York 2001.

- NISBET Robert, *History of the Idea of Progress*, Basic Books, New York 1980.
- NOCK A. D., *Conversion: The Old and New in Religion from Alexander to the Great Augustine of Hippo*, Clarendon Press, Oxford 1933.
- NOONAN John T. Jr., *The Development of Moral Doctrine*, «Theological Studies», n. 54, 1993, pp. 666-77.
- NORDSTROM Justin, *Danger on the Doorstep: Anticatholicism and American Print Culture in the Progressive Era*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2006.
- OBERMAN Heiko, *Luther: Man between God and the Devil*, Doubleday, New York 1992 (ed. it.: *Lutero, un uomo tra Dio e il diavolo*, Laterza, Roma, 1987).
- O'DONOVAN Oliver, O'DONOVAN Joan Lockwood (a cura di), *A Sourcebook in Christian Political Thought*, Eerdmans, Grand Rapids 1999.
- O'NEIL Mary R., *Magical Healing, Love Magic and the Inquisition in Late-Sixteenth-Century Modena*, in Stephen Haliczer (a cura di), *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, Croom Helm, London 1987, pp. 88-114.
- ORTI Vincente Cárcel, *Pio XII entre la República y Franco*, Biblioteca Autores Cristianos, Barcelona 2008.
- OSBORN Robert T., *The Christian Blasphemy*, «Journal of the American Academy of Religion», n. 53, 1985, pp. 339-63.
- OZMENT Steven, *The Reformation in the Cities*, Yale University Press, New Haven, 1975.
- *The Age of Reform 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, Yale University Press, New Haven, 1980.
- PAGELS Elaine, *The Gnostic Gospels*, Random House, New York 1979 (ed. it.: *I Vangeli gnostici*, Mondadori, Milano 2006).
- *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas*, Random House, New York 2003 (ed. it.: *Il Vangelo segreto di Tommaso*, Mondolibri, Milano 2006).
- PAGELS Elaine, KING Karen L., *Reading Judas: The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity*, Viking, New York 2007 (ed. it.: *Il Vangelo ritrovato di Giuda: alle origini del cristianesimo*, Mondadori, Milano 2007).
- PANACCIO Claude, *Ockham on Concepts*, Ashgate, Aldershot, UK 2004.
- PANZER Joel S., *The Popes and Slavery*, Alba House, New York 1996.
- PARIS Edmond, *Genocide in Satellite Croatia, 1941-1954*, American Institute for Balkan Affairs, Chicago 1961.
- PARKER Goffrey, *Success and Failure during the First Century of the Reformation*, «Past and Present», n. 136, 1992, pp. 43-82.
- PARKES James, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, Soncino Press, London 1934.
- PARSONS Talcott, *Memorandum for the Council on Democracy*, Box 2, «Parsons Papers», 1940.
- PAYNE Robert, *The History of Islam*, Barnes & Noble, New York 1995.
- *The Dream and the Tomb: A History of the Crusades*, Stein & Day, New York 1984.
- PEREZ Joseph, *The Spanish Inquisition: A History*, New Haven, Yale University Press 2005 (ed. it.: *Breve storia dell'Inquisizione spagnola*, Mondolibri, Milano 2006).
- PERIS Daniel, *Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1998.
- PERKINS Pheme, *The Gnostic Dialogue*, Paulist Press, New York 1980.
- *Gnosticism*, in Everett Ferhuson (a cura di), *Encyclopedia of Early Christianity*, Garland, New York 1990, pp. 317-76.
- PERNOUD Régine, *Those Terrible Middle Ages: Debunking the Myths*, Ignatius Press, San Francisco 2000 (ed. it.: *Medioevo: un secolare pregiudizio*, Bompiani, Milano 2005).
- PETERS Edward, *Inquisition*, University of California Press, Berkeley 1989.
- *Jewish History and Gentile Memory: The Expulsion of 1492*, «Jewish History», n. 8, 1995, pp. 9-34.
- *The Firanj Are Coming-Again*, «Orbis» (inverno 2003), pp. 3-17.

- PHILLIPS Jonathan, *The Latin East 1098-1291*, in Jonathan Riley-Smith (a cura di), *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 112-40.
- POEWE Karla, *New Religions and the Nazis*, Routledge, New York 2005.
- POLIAKOV Léon, *The History of Anti-Semitism: From the Time of Christ to the Court Jews*, Vanguard Press, New York 1965 (ed. it.: *Storia dell'antisemitismo: da Cristo agli ebrei di corte*, Sansoni, Milano 2004).
- PORTER Roy, *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity*, W. W. Norton, New York 1998.
- POSPIELOVSKY Dimitry V., *A History of Soviet Atheism in Theory, and Practice, and the Believer*, St. Martin's Press, New York 1987.
- PRAWER Joshua, *The Crusaders' Kingdom: European Colonialism in the Middle Ages*, Praeger, New York 1972 (ed. it.: *Colonialismo medievale: il regno latino di Gerusalemme*, Jouvence, Roma 1998).
- PRESTON Paul, *The Spanish Holocaust*, W. W. Norton, New York 2013.
- PURKISS Diane, *The Witch in History*, Routledge, London 1996.
- RABB Theodore K., *Religion and the Rise of Modern Science*, «Past and Present», n. 31, 1965, pp. 111-26.
- RAFTUS, J. A., *The Concept of Just Price: Theory and Economic Policy: Discussion*, «Journal of Economic History», n. 18, 1958, pp. 435-37.
- RAHNER Karl, *Encyclopedia of Theology*, Seabury Press, New York 1975.
- RASHDALL Hastings, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford 1977, 3 voll.
- RAWLINGS Helen, *The Spanish Inquisition*, Blackwell, Oxford 2006 (ed. it.: *L'Inquisizione spagnola*, Il Mulino, Bologna 2008).
- READ Piers Paul, *The Templars*, St. Martin's Press, New York 1999 (ed. it.: *La vera storia dei Templari*, Newton Compton, Roma 2006).
- REDMAN Ben Ray, *The Portable Voltaire*, Penguin Books, New York 1949.
- RICHARD Jean, *The Crusades, c. 1071-c. 1291*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Riley-Smith, Jonathan, *The Feudal Nobility and the Kingdom of Jerusalem, 1174-1277*, Macmillan, New York 1973.
- *The First Crusaders, 1095-1131*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- *Islam and the Crusades. History and Imagination, 8 November 1898-11 September 2001*, «Crusades», n. 2, 2003, pp. 151-67.
- *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- ROBBINS Russell Hope, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, Crown, New York 1959.
- ROBERTSON John M., *A Short History of Christianity*, Watts & Co, London 1902.
- ROSEN Edward, *Three Copernican Treatises*, Octagon Books, New York 1971.
- ROSENBERG Nathan, L. E. Birdzell Jr., *How the West Grew Rich*, Basic Books. New York 1986 (ed. it.: *Come l'Occidente è diventato ricco*, Il Mulino, Bologna 2003).
- ROTH Cecil, *The Spanish Inquisition*, Norton, New York [1964] 1996.
- ROTH Norman, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, University of Wisconsin Press, Madison 2002.
- RUDOLPH Kurt, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, HarperSanFrancisco, San Francisco 1987 (ed. it.: *La gnosi: natura e storia di una religione tardo-antica*, Paideia, Brescia 2000).
- RUETHER Rosemary Radford, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Seabury Press, New York 1974.
- *Women and Redemption*, Fortress Press, Minneapolis 1998.
- RUNCIMAN Steven, *A History of the Crusades*, Cambridge University Press, Cambridge 1951, 3 voll. (ed. it.: *Storia delle crociate*, Einaudi, Torino 2005).
- RUSSELL Bertrand, *Wisdom of the West*, Doubleday, New York 1959.
- RUSSELL Jeffrey Burton, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, University of California Press, Berkeley 1965.

- *Religious Dissent in the Middle Ages*, Wiley, New York 1971.
- *Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians*, Praeger, New York 1997.
- RUSSELL Josiah Cox, *Late Ancient and Medieval Population*, «Transactions of the American Philosophical Society», vol. 48, n. 3, 1958, pp. 3-152.
- *Medieval Regions and Their Cities*, David & Charles, Newton Abbot, 1972.
- RYCHLAK Ronald J., *Hitler, the War, and the Pope*, Our Sunday Visitor Huntington 2000.
- SAGAN Carl, *The Demon-Haunted World*, Ballantine Books New York 1996 (ed. it.: *Il mondo infestato dai demoni; la scienza e il nuovo oscurantismo*, Baldini & Castoldi, Milano 1997).
- SALZMAN Michael, *On Roman Time: The Codex-Calendar of 354*, University of California Press, Berkeley 1990.
- SAMPSON, Philip J., *6 Modern Myths about Christianity & Western Civilization*, InterVarsity Press, Downers Grove 2001.
- SÁNCHEZ José, *The Spanish Civil War as a Religious Tragedy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1987.
- SANDERS J. T., *The Jews in Luke-Acts*, Fortress Press, Philadelphia 1987.
- SCHACHNER Nathan, *The Medieval Universities*, Frederick A. Stokes, New York 1938.
- SCHAFER Judith Kelleher, *Slavery, the Civil Law, and the Supreme Court of Louisiana*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1994.
- SCHÄFER Peter, *Judeophobia: Attitudes towards the Jews in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge 1997 (ed. it.: *Giudeofobia: l'antisemitismo nel mondo antico*, Carocci, Roma 2004).
- *Jesus in the Talmud*, Princeton University Press, Princeton 2007.
- SEAVER James Everett, *Persecution of the Jews in the Roman Empire (300-428)*, University of Kansas Press, Lawrence 1952.
- SEZNEC Jean, *The Survival of the Pagan Gods*, Princeton University Press, Princeton 1972 (ed. it.: *La sopravvivenza degli antichi dei*, Boringhieri, Torino 1981).
- SHAPIN Steven, *The Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago 1996 (ed. it.: *La rivoluzione scientifica*, Einaudi, Torino 2003).
- SHAPIRO Barbara J., *Latitudinarism and Science in Seventeenth-Century England*, «Past and Present», n. 40, 1968, pp. 16-41.
- SHEA William R., *Galileo and the Church*, in David C. Lindberg, Ronald L. Numbers (a cura di), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, University of California Press, Berkeley 1986 pp. 114-35.
- SHERIDAN Richard B., *Sugar and Slavery: An Economic History of the British West Indies, 1623-1775*, Ginn and Company, Aylesbury 1974.
- SHIRER William L., *The Rise and Fall of the Third Reich*, Simon and Schuster, New York [1960] 1990 (ed. it.: *La storia del Terzo Reich*, Einaudi, Torino 1962).
- SIBERRY Elizabeth, *Images of the Crusades in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, in Jonathan Riley-Smith (a cura di), *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 365-385.
- SIVAN Emmanuel, *Modern Arab Historiography of the Crusades*, Tel Aviv University, Shiloah Center for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv 1973.
- SMALLWOOD Mary E., *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*, E. J. Brill, Leiden 1981.
- *The Diaspora in the Roman Period before CE 70*, in William Horbury, W. D. Davies, John Sturdy (a cura di), *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 168-91, vol. 3.
- SOMBART Werner, *Der moderne Kapitalismus*, Duncker & Humblot, Leipzig 1902 (ed. it.: *Il capitalismo moderno*, Utet, Torino 1967).
- SONTAG Susan, *Against Interpretation*, Farrar, Straus, Giroux New York 1964.
- SOUTHERN, R. W., *Medieval Humanism and Other Studies*, Harper Torchbooks, New York 1970a.

- *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Penguin Books, London 1970b.
- SPIELVOGEL Jackson J., *Western Civilization*, Wadsworth, Belmont, 2000.
- STARK Rodney, *The Rise of Christianity*, Princeton University Press, Princeton 1996 (ed. it.: *Ascesa e affermazione del cristianesimo*, Lindau, Torino 2007).
- *One True God: Historical Consequence of Monotheism*, Princeton University Press, Princeton 2001 (ed. it.: *Un unico vero Dio: le conseguenze storiche del monoteismo*, Lindau, Torino 2009).
- *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*, Princeton University Press, Princeton 2003 (ed. it.: *A Gloria di Dio: come il cristianesimo ha prodotto le eresie, la scienza, la caccia alle streghe e la fine della schiavitù*, Lindau, Torino 2011).
- *Upper-Class Asceticism: Social Origins of Ascetic Movements and Medieval Saints*, «Review of Religious Research», n. 45, 2003b, pp. 5-19.
- *Exploring the Religious Life*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2004.
- *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, Random House, New York 2005 (ed. it.: *La vittoria della ragione: come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, Lindau, Torino 2006).
- *Cities of God*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2006 (ed. it.: *Le città di Dio*, Lindau, Torino 2010).
- *Discovering God: The Origins of the Great Religions and the Evolution of Faith*, HarperOne, San Francisco 2007a (ed. it.: *La scoperta di Dio: l'origine delle grandi religioni e l'evoluzione della fede*, Lindau, Torino 2008).
- STONE Lawrence, *The Educational Revolution in England, 1560-1640*, «Past & Present», n. 28, 1964, pp. 41-80.
- *The Causes of the English Revolution*, Harper & Row, New York 1972.
- STRAUSS, Gerald, *Success and Failure in the German Reformation*, «Past & Present», n. 67, 1975, p. 3063.
- *Luther's House of Learning: Introducing the Young in the German Reformation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978.
- SWEET William Warren, *Religion on the American Frontier, 1783-1850: The Congregationalists*, University of Chicago Press, Chicago 1939.
- TALLETT Frank, «*Dechristianizing France: The Year II and the Revolutionary Experience*», in Frank Tallett, Nicholas Atkin (a cura di), *Religion, Society and Politics in France Since 1789*, Hambledon Press, London 1991, pp. 1-28.
- TANNENBAUM Frank, *Slave and Citizen*, Beacon Press, Boston [1946] 1992.
- THOMAS Hugh, *The Spanish Civil War*, Harper & Row, New York 1977 (ed. it.: *Storia della guerra civile spagnola*, Einaudi, Torino 1975).
- *The Slave Trade*, Simon and Schuster, New York 1997.
- THOMAS Keith, *Religion and the Decline of Magic*, Charles Scribner's Sons, New York 1971 (ed. it.: *L'eclisse della magia*, S.I., n.s., 1985).
- TRETHOWAN W. H., «*The Demonopathology of Impotence*», *British Journal of Psychiatry*, n. 109, 1963, pp. 341-47.
- TREVOR-ROPER H. R., *The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation, and Social Change*, Liberty Fund, Indianapolis 2001.
- TURLEY David, *Slavery*, Blackwell, Oxford 2000.
- TYERMAN Christopher, *God's War: A New History of the Crusades*, Belknap Press, Cambridge 2006 (ed. it.: *Le guerre di Dio: nuova storia delle crociate*, Einaudi, Torino 2012).
- WATSON Alan, *Slave Law in the Americas*, University of Georgia Press, Athens 1989.
- WEBER Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Routledge, London 1958 (ed. it.: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1989).
- WELLS Peter S., *Barbarians to Angels: The Dark Ages Reconsidered*, W. W. Norton, New York 2008.
- WHITE Lynn, Jr., «*Technology and Invention in the Middle Ages*», *Speculum*, n. 15, 1940, pp. 141-56 (ed.

- it.: *Tecnica e società nel Medioevo*, Il Saggiatore, Milano 1976).
- *Medieval Technology and Social Change*, Oxford University Press, Oxford 1962.
- WHITECHAPEL Simon, *Flesh Inferno: Atrocities of Torquemada and the Spanish Inquisition*, Creation Books, New York 2002.
- WHITEHEAD, Alfred North, *Science and the Modern World*, Free Press, New York 1967 (ed. it.: *La scienza e il mondo moderno*, Bompiani, Milano 1959).
- *Process and Reality*, The Free Press, New York 1979 (ed. it.: *Il processo e la realtà, saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 1965).
- WILKEN Robert L., *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, University of California Press, Berkeley 1983.
- WILLIAMS Arthur Lukyn, *Adversus Judaeos*, Cambridge University Press, Cambridge 1935.
- WILLIAMS Michael Allen, *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- WITHERINGTON Ben, III, *What Have They Done with Jesus?*, Harper SanFrancisco, San Francisco 2006.
- WRIGHT N. T., *The Resurrection of the Son of God*, Fortress Press, Minneapolis 2003 (ed. it.: *Resurrezione*, Claudiana, Torino 2006).
- *Judas and the Gospel of Jesus*, Baker Books, Grand Rapids 2006 (ed. it.: *Giuda e il Vangelo di Gesù*, Brescia 2007).
- YAKOVLEV Alexander N., *A Century of Violence in Soviet Russia*, Yale University Press, New Haven 2002.
- YAMAKI Kazuhiko, *Nicholas of Cusa: A Medieval Thinker for a Modern Age*, Routledge, New York 2001.
- ZIEGLER Philip, *The Black Death*, Harper Torchbooks, New York 1971.
- ZUCCOTTI Susan, *Under His Very Windows: The Vatican and the Holocaust in Italy*, Yale University Press, New Haven 2002 (ed. it.: *Papa Pio XII e il salvataggio degli ebrei in Italia*, 2005).

Indice

Prefazione. Contro illustri fanatici

- I. Peccati di antisemitismo
- II. I Vangeli fatti sparire
- III. La persecuzione di tolleranti pagani
- IV. L'invenzione dei Secoli Bui
- V. Crociate combattute per terre, bottino e conversioni
- VI. Mostri dell'Inquisizione
- VII. Eresie scientifiche
- VIII. Sia benedetta la schiavitù
- IX. Santo autoritarismo
- X. Modernità protestante

Postfazione

Bibliografia e letture consigliate