

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO



FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

CORSO DI LAUREA TRIENNALE IN FILOSOFIA

PROVA FINALE

*“Ateismo” nel medioevo?*

*Un concetto controverso*

Relatore

*Prof. Marco Ravera*

Candidata

*Denise Borda*

*a.a.2010/2011*

## Introduzione

Il medioevo è stato a lungo considerato un'epoca di arretratezza, oscurantismo e superstizione. Questa immagine, ormai diventata tradizionale, è però stata messa in discussione da diversi storici (Le Goff, Pernould e Delumeau tra gli altri) che hanno invece tentato di dare un quadro più complesso e articolato di quelli che fino ad allora erano stati chiamati “secoli bui”. Un'immagine innovativa, che però non può ancora dirsi del tutto completa. Ci sono infatti molte zone d'ombra, non ancora studiate, che meriterebbero invece di essere chiarite.

Per quanto riguarda in particolare l'ambito religioso, sono molti gli studi che hanno contribuito ad incrinare l'idea che il medioevo fosse l'“età della fede”, ma hanno limitato il loro orizzonte alle forme “ufficiali” di opposizione all'allora dominante fede cristiana. Raramente viene riconosciuta, accanto ad esse, l'esistenza di una vasta gamma di manifestazioni di incredulità che va dall'irreligiosità all'indifferentismo, dall'agnosticismo al materialismo fino all'ateismo. Si tratta di atteggiamenti che possono apparire marginali, ma che non sono certo privi di importanza. Bisogna sottolineare fin da subito che per il medioevo non si può parlare di ateismo filosofico, nel senso attuale del termine. Questo non significa però, come spesso si è sostenuto, che manifestazioni di questo tipo non abbiano potuto trovare spazio all'interno della mentalità medievale, ma soltanto che le categorie in cui sono state fatte rientrare (quella di eresia per esempio) sono troppo ampie e non sono in grado di rendere conto delle loro peculiarità. Una zona grigia dunque, stretta tra l'accettazione dell'opinione dominante e la costruzione di credenze completamente alternative.

Scopo di questo lavoro è appunto quello di cercare di chiarire questo aspetto della religiosità (o non religiosità) medievale. Non è un tentativo agevole: si tratta di idee e comportamenti severamente condannati e puniti e per questo, nella maggior parte dei casi, occultati o dissimulati. Ciò spiega anche perché le fonti (soprattutto secondarie) siano poche e spesso ideologicamente impostate. Si tratterà quindi, da una parte, di far venire alla luce tesi che non emergono mai in modo chiaro ed esplicito, e dall'altra di rimettere in questione l'attendibilità di professioni di ostentato ateismo che però non sono mai state prese sul serio.

Un tema di questo genere può essere affrontato solo attraverso un approccio

interdisciplinare, o per lo meno multidisciplinare, che metta in comunicazione fonti di tipo diverso come l'agiografia, la filosofia, la teologia e la letteratura per dar ragione della fluidità e della complessità di un ambito, questo, che sfugge alle tradizionali categorizzazioni.

La definizione dell'oggetto di studio è proprio uno dei punti sui quali sarà necessario soffermarsi. Bisogna preliminarmente procedere ad un'analisi dei termini in questione e delle loro caratteristiche, per non continuare a confondere nell'immensa categoria di "eterodossia" questo particolare tipo di manifestazione, distinguendolo per esempio dalle eresie che, per quanto vadano tenute sullo sfondo, rappresentano forme di opposizione a sé stanti. Dopo aver chiarito l'ambito entro il quale muoversi, si potrà procedere ad analizzare come l'incredulità si manifesti concretamente sia a livello teorico, prendendo in considerazione le dispute filosofiche, sia a livello pratico, facendo riferimento ad esempi concreti.

Dal punto di vista filosofico, come già accennato, non si trovano esplicite negazioni dell'esistenza di Dio, tuttavia il dubbio sembra farsi strada, seppur in modo silenzioso, assumendo forme anche molto diverse tra loro: non si nega Dio, solo alcuni suoi attributi; si mettono in dubbio dogmi della religione cristiana, si propongono dottrine panteistiche o materialistiche, si interpretano le scritture in modo non ortodosso. Se tutto questo non è ateismo bisogna riconoscere che per lo meno si muove in una direzione che nell'ateismo può logicamente concludere. Il caso più significativo è quello dell'università di Parigi dove, a partire dal XIII secolo, iniziavano ad essere lette e commentate le opere fisiche e metafisiche di Aristotele e dei suoi interpreti ebrei ed arabi. Per la prima volta il medioevo latino veniva a contatto con un sistema filosofico elaborato indipendentemente dalla religione cristiana e che per di più accentuava quei caratteri dell'aristotelismo che lo facevano apparire contrario ad alcune sue credenze fondamentali. Le idee derivanti da questa lettura considerata troppo libera di Aristotele, insieme ad altre tesi di stampo razionalistico e panteistico saranno oggetto di condanna da parte delle autorità ecclesiastiche. Analizzeremo alcune di queste proposizioni.

Tra gli intellettuali l'incredulità si manifestava per lo più in forma letteraria, con argomenti spesso blasfemi che, se presi alla lettera, comporterebbero un'indiscutibile ateismo: i Goliardi i cui canti sono stati riuniti nei *Carmina Burana* ne sono un esempio. Essi propugnavano un ideale di vita improntato ai piaceri e al godimento, opposto a quello

proposto dalla Chiesa. La religione veniva presa in considerazione solo per denunciare i cattivi costumi e l'ipocrisia diffusa tra i suoi ministri. Altro ambito culturale in cui l'incredulità era molto diffusa è quello delle corti dei sovrani. Il caso esemplare è quello dell'imperatore Federico II di Svevia, personaggio controverso, attorno al quale da sempre circolano leggende riguardanti il suo conflittuale rapporto con la fede.

L'ultima parte di questo lavoro sarà dedicata allo studio di alcuni casi di incredulità a livello popolare, analizzando fonti diverse che attestano la reale esistenza di questo tipo di atteggiamento. L'incredulità popolare nelle sue diverse forme di indifferentismo, materialismo, anticlericalismo, denigrazione di miracoli e reliquie, è testimoniata non solo dai registri inquisitoriali ma anche dalle prediche e dall'agiografia in cui ricorre spesso il *topos* dell'incredulo punito. Le idee che venivano messe in discussione con maggior frequenza erano quelle concernenti l'anima e il suo destino, i poteri dei santi e la transustanziazione. A volte l'incredulità veniva utilizzata come giustificazione di una condotta dissoluta o contraria alla legge, altre volte comportava l'esclusione dalla comunità.

Alla luce di queste considerazioni la tradizionale idea di "epoca della fede" risulta essere poco fondata e può legittimamente essere messa in discussione.

# CAPITOLO PRIMO

## Quadro concettuale

Lo scopo di questo lavoro è vagliare la possibilità di applicare la categoria di “incredulità” anche alla mentalità medievale, analizzando le varie forme in cui essa si manifesta.

In primo luogo occorrerà circoscrivere il quadro concettuale all’interno del quale si svolgerà l’analisi, definendo la categoria di incredulità e i concetti che di essa fanno parte, in particolare quello di “ateismo”.

### *1.1. Cenni storici*

Prima di procedere allo studio dell’incredulità medievale sarà opportuno chiarire alcuni aspetti concernenti il clima culturale nel quale essa si inserisce.

Dopo essere stato a lungo perseguitato, nel 313 il Cristianesimo diventò una religione tollerata all’interno dell’Impero romano. Pochi anni dopo, nel 380, l’Editto di Tessalonica lo proclamò religione ufficiale dell’Impero, bandendo allo stesso tempo l’arianesimo e i culti pagani. Venivano così poste le basi della storia millenaria che legherà l’Europa al Cristianesimo.

Dopo la caduta dell’Impero romano d’Occidente, che tradizionalmente segna l’inizio del medioevo, il Cristianesimo si diffuse progressivamente in tutta Europa diventando uno dei motivi principali dell’integrazione tra popolazioni latine e barbariche. Un’integrazione tutt’altro che semplice, che spesso assumeva i caratteri dell’evangelizzazione, a volte anche sanguinosa, dei popoli barbari. Nonostante ciò in importanti aree europee il cristianesimo rimarrà a lungo minoritario o si diffonderà tardivamente, come nella Spagna, nella Sicilia musulmana o presso i popoli dell’Oriente europeo, ma anche all’interno dell’Europa cristiana continueranno ad essere presenti altre religioni professate da gruppi minori.

Il Cristianesimo dei primi secoli era ancora un'entità assai fluida e variegata dal punto di vista organizzativo e dottrinale. All'interno di questo panorama i vescovi avevano il compito di guidare le comunità locali, ricoprendo funzioni sia spirituali che politiche. Erano autorità autonome l'una dall'altra, che si riconoscevano in una struttura di fratellanza, priva di lineamenti giuridici. Il vescovo di Roma tuttavia, in quanto successore di Pietro e in nome della discendenza apostolica, rivendicava un primato spirituale sugli altri vescovi. Nel corso dei secoli questo primato "d'onore", limitato alle questioni teologiche, si trasformerà in una vera e propria supremazia. Sarà un processo molto lungo, nel quale i rapporti con l'Impero franco prima e germanico poi, giocheranno un ruolo fondamentale. Solo nel 1075 il *Dictatus Papae* porrà, non senza contrasti, il vescovo di Roma al vertice della *Christianitas*. Il suo era un primato gerarchico e giurisdizionale, non solo nei confronti degli organismi ecclesiastici, ma anche nei confronti delle autorità laiche, nella fattispecie l'Imperatore, con il quale entrerà in conflitto nella celeberrima "lotta per le investiture".

Non tutto il medioevo quindi è stato cristiano, né tutto il Cristianesimo è stato Apostolico Romano. Grande importanza ha avuto anche la Chiesa cristiana d'Oriente, dopo lo scisma del 1054, e così le altre grandi religioni monoteistiche con le quali l'Europa cristiana si è trovata sempre più spesso ad interagire. Esiste un'incredulità precristiana<sup>1</sup>, così come esistono degli increduli nei contesti culturali di altre religioni. La natura delle fonti a disposizione tuttavia restringe il campo d'analisi all'incredulità nell'ambito del Cristianesimo Cattolico Romano.

Un campo in cui la religione ha da sempre avuto un'importanza primaria è quello della cultura e della trasmissione del sapere. Fino al XII secolo l'educazione era impartita presso i monasteri e, in misura minore, presso le sedi vescovili. Qui venivano studiati, copiati e tradotti gli scritti degli autori antichi e dei Padri della Chiesa che servivano per lo studio e per la meditazione. Le scuole erano istituite prevalentemente per la formazione del clero, mentre la quasi totalità della popolazione era analfabeta e anche tra i signori l'interesse per la cultura era molto scarso. L'uso della scrittura e del latino rimaneva comunque una prerogativa del clero. Ogni produzione letteraria e dottrinale era di matrice ecclesiastica: la clericalizzazione del sapere sarà una conseguenza necessaria. Tutta la

---

<sup>1</sup> Un'interessante trattazione dell'incredulità precristiana si trova in P. Dinzelbacher, *Étude sur l'incroyance à l'époque de la foi* in "Revue des sciences religieuses" 73, 1 (1999) pp. 42-79

cultura era prodotta dagli uomini di Chiesa anche se, tra loro, quelli colti erano una ristretta minoranza.

Fra i secoli XI e XII, accanto alle tradizionali sedi d'insegnamento, iniziavano ad emergere nuovi centri legati ai capitoli vescovili delle cattedrali. L'istruzione che vi si impartiva era imperniata sullo studio della tradizione classica. Si trattava tuttavia di testi che pur essendo considerati un modello di perfezione insuperabile, erano stati composti a prescindere dalla Rivelazione e quindi erano estranei alla tradizione cristiana. Proprio questo era il motivo del controverso atteggiamento adottato dalla Chiesa nei loro confronti: da un lato veniva riconosciuta la superiorità dei classici dal punto di vista formale, ma dall'altro erano rifiutati i loro valori filosofici e morali.

A partire dal XIII secolo gli intellettuali, così come le altre categorie professionali, si riunivano in corporazioni: le università. La Chiesa diventò da subito uno dei principali promotori del loro sviluppo anche se il suo atteggiamento era tutt'altro che disinteressato. Il papato mirava ad affermare la propria giurisdizione sulle università e sul conferimento dei titoli di studio: per il Papa l'università doveva restare un'istituzione ecclesiastica, o comunque al servizio della Chiesa. Fu così che i papi iniziarono, ben presto, a introdurre nelle corporazioni universitarie esponenti del clero direttamente dipendenti dalla Santa Sede, che costituiranno un elemento fondamentale per la propaganda pontificia.

Nonostante l'influenza della Chiesa, all'interno delle università avevano ampia diffusione idee poco ortodosse derivate dallo studio di autori classici come Aristotele o dalla conoscenza della cultura araba. La severa disciplina che vigeva al loro interno impediva che idee contrarie alla religione venissero espresse e formalizzate a livello teorico, ma non che esse circolassero al di fuori dei circuiti accademici o che venissero conosciute e studiate anche se solo per contrastarle.

## *1.2. Che cos'è l'incredulità*

Dopo aver illustrato il quadro storico in cui si inserisce, bisogna ora chiarire che cosa si intende per "incredulità" e quali sono le caratteristiche peculiari che essa assume nel medioevo.

Il termine "incredulità" è coniato sul latino *incredentia/incredulitas*, alla base anche

del termine francese “incroyance” e dell’inglese “unbelief”<sup>2</sup>. Nella sua accezione medievale esso indicava l’appartenenza ad una setta cristiana<sup>3</sup> o, più frequentemente, l’adesione ad altre religioni, in particolar modo all’Islam. “Fede” infatti era per il Cristianesimo medievale solo la propria fede, la “vera” fede.

Il termine “incredulità” verrà qui invece utilizzato nella sua accezione etimologica di in-credulità: non credenza, rifiuto di credere. Ovviamente quando si parla di increduli non ci si riferisce ad individui che non credono a niente. Ciascun uomo possiede un insieme di idee e convinzioni a cui “crede” e a cui ispira la propria condotta. Poiché la relazione di negazione prende significato secondo ciò che intende negare, l’incredulità dovrà quindi sempre essere intesa come relativa ad un contesto ideologico dominante, che per il medioevo è quello cristiano cattolico.

Per “incredulità” si intende quindi il rifiuto implicito o esplicito dei fondamenti dottrinari che stanno alla base di una religione rivelata o delle istituzioni ad essa connesse. Una definizione di questo tipo potrebbe sembrare eccessivamente ampia. Tale ampiezza non è però un difetto: solo una definizione così estesa è in grado di abbracciare idee e comportamenti molto diversi tra loro, permettendo allo stesso tempo di cogliere sfumature che una definizione più ristretta taglierebbe fuori.

Sono due gli aspetti che in essa vengono presi in considerazione: la dottrina e il culto.

Per quanto riguarda l'apparato dottrinario, vedremo che esso raramente viene rifiutato in toto. Più frequentemente ci si limita a rifiutare solo alcune dottrine, in particolar modo la creazione, la divinità di Cristo, la verginità della Madonna e la sopravvivenza dell'anima dopo la morte.

Per quanto riguarda il culto invece l’incredulità si manifesta nel rifiuto di prendere parte alla vita religiosa (irreligiosità). Ad essere messi in discussione sono per lo più i sacramenti (l'eucarestia in primis) e i poteri dei santi che si manifestano nei miracoli e nelle reliquie.

Se il rifiuto di una o più dottrine della religione è sintomo di incredulità, riguardo al culto bisogna usare più cautela perché il comportamento irreligioso può essere dettato da

---

<sup>2</sup> Nei documenti tratti dalle fonti in lingua francese e inglese i termini “incroyance” e “unbelief” sono stati tradotti con il termine italiano “incredulità”. Nel citare i testi in lingua straniera, ove non indicata la traduzione seguita, la traduzione è mia.

<sup>3</sup> Tommaso D’Aquino, *Summa Theologiae* IIa IIae Q. 94

altre motivazioni e non è di per sé indice di una reale e profonda incredulità.

Tanto l'aspetto dottrinario quanto quello culturale sono strettamente connessi alla Chiesa perché, insieme alla Sacra Scrittura, essa è l'unica autorità legittima in campo religioso. Mai come nel medioevo la storia della Chiesa (in quanto istituzione) e la storia del Cristianesimo (in quanto fede) sono state così intrecciate, basti pensare alla riforma gregoriana o alle nuove dottrine emanate in questo periodo. Se si tiene conto anche del ruolo politico che la Chiesa ha iniziato a ricoprire proprio nel medioevo, diventa molto difficile operare distinzioni nette.

Nella categoria di incredulità rientrano quindi sia lo scetticismo nei confronti degli articoli di fede, sia l'allontanamento dalla comunità religiosa, sia il distacco dall'istituzione ecclesiastica. Ovviamente l'uno non implica gli altri, anche se nella maggior parte dei casi si manifestano insieme.

Ciò che bisogna tenere ben presente è che l'incredulità medievale presenta un'infinità di gradi e sfumature che sarebbe riduttivo ingabbiare all'interno di definizioni troppo rigide. Oltre alle manifestazioni di incredulità parziale, nei confronti di singoli aspetti della religione, esistono casi di incredulità totale, certamente più rari, ma non privi di importanza. Anche nel medioevo si verificano casi di ateismo e di materialismo, in cui viene negata ogni forma di esistenza che trascenda la natura; e anche quando non si perviene ad un'esplicita negazione dell'esistenza di Dio, si negano di fatto i suoi poteri e gli attributi che tradizionalmente vengono ascritti al Dio cristiano (provvidenza, trascendenza, benevolenza). Altre volte l'incredulità viene sistematizzata (anche se non filosoficamente), in una visione del mondo coerente che ha come fulcro il rifiuto di credere.

Manifestazioni di questo genere non solo pongono in tutta evidenza l'esistenza di un'incredulità medievale, ma suggeriscono anche la possibilità di un "ateismo" *ante litteram*, infatti anche se l'ateismo come posizione filosofica non compare nel contesto delle università medievali, professioni di non credenza nell'esistenza di Dio si ritrovano frequentemente a livello popolare.

Non si vuole sostenere che nelle parrocchie di tutta Europa fossero in agguato schiere di atei che aspettavano impazientemente la nascita di un Illuminismo ancora di là da venire, ma che per molte persone la fede non fosse l'unica soluzione possibile.

### 1.3. I limiti della categoria

Per capire meglio che cosa si intende per “incredulità” è opportuno prendere in esame, oltre ai casi in cui essa si manifesta in modo esplicito, anche i casi limite, che per vari motivi non rientrano appieno nella categoria. Un’operazione di questo tipo è dettata dalla convinzione che l’identità di ciascuna categoria sia determinata non tanto, e non solo, dalle caratteristiche che essa possiede positivamente, ma da ciò che la relaziona ad altre categorie, a ciò che essa non è. Si tratta in altri termini di definire la categoria negativamente, determinando i tratti pertinenti che la rendono diversa dalle altre.

Nella società medievale il dissenso, in particolar modo quello religioso, non solo non era tollerato, ma veniva anche severamente punito. In una società del genere, se l’individuo vuole continuare a rimanere integrato nel corpo sociale, non ha altra scelta che “credere” alle verità che la società gli impone fin dalla nascita. Si comprende così perché l’incredulità, anche se fortemente radicata, venisse nascosta o dissimulata.

A questo tema Coulton<sup>4</sup> dedica un’interessante analisi nella quale evidenzia quanto questo atteggiamento fosse comune e propone, un po’ provocatoriamente, di sostituire la comune definizione di “età della fede” con quella di “età dell’acquiescenza”. La differenza tra piano dei comportamenti e piano delle idee è, in effetti, una questione molto rilevante. Non sempre infatti la condotta pratica degli individui è diretta espressione delle loro convinzioni interiori. Si può ipotizzare che in un contesto culturale di questo tipo non tutti coloro che si dicevano credenti lo fossero davvero. L’uomo comune, quando non può manifestare il suo dissenso, preferisce ricorrere alla simulazione e alla dissimulazione, rifugiandosi in silenzio nelle proprie credenze più profonde o accettando di sottomettersi a pratiche religiose di superficie, senza un’intima adesione. Si tratta ovviamente soltanto di ipotesi, che però legittimano l’idea che nel medioevo l’incredulità fosse più diffusa di quanto non attestino le fonti.

C’è poi da osservare che l’incredulità, anche qualora venisse manifestata apertamente, non sempre veniva presa sul serio. Il riferimento è il celeberrimo passo del Salmo 52 “*Dixit insipiens in corde suo non est Deus*”<sup>5</sup>. Nelle prediche medievali l’*insipiens* viene descritto come un folle, uno stolto o un superbo, in ogni caso qualcuno

---

<sup>4</sup> G.G. Coulton, *The Plain man's religion in the middle ages* in Idem, *Ten medieval studies*, Beacon Press, Boston, 1906, pp. 210-222

<sup>5</sup> Salmo 52, 1

che non vale la pena prendere in seria considerazione. Ciononostante, di fronte al giudizio dell'autorità ecclesiastica questa "follia" non veniva considerata una malattia, ma una vera e propria eresia e punita di conseguenza.

Spesso l'incredulità è stata confusa proprio con l'eresia. Si tratta in realtà di cose diverse perché diverso è l'atteggiamento che ne sta alla base. L'incredulo non crede in ciò che la religione sostiene, l'eretico invece crede, ma non nella religione ufficiale. L'alternativa è tra "non credere" e "credere diversamente". Sono entrambi atteggiamenti critici, ma mentre il primo porta ad un distacco dalla fede (parziale o totale) il secondo rimane all'interno della sfera religiosa. Se la differenza tra i due tipi di atteggiamento è abissale, le critiche che vengono mosse alla religione ufficiale sono molto simili, in certi casi le stesse. Questo è probabilmente uno dei motivi per cui vengono comunemente confuse.

Un documento<sup>6</sup> di data incerta, ma che le fonti<sup>7</sup> fanno risalire intorno al 1300, copia di un manoscritto originariamente contenuto negli archivi dell'Inquisizione a Carcassonne, zona in cui l'eresia catara era molto diffusa, riporta una lista di "articoli di fede in cui gli eretici errano"<sup>8</sup>.

- (1) Il corpo di Cristo sull'altare è soltanto pane;
- (2) I preti che si sono macchiati di un peccato mortale non possono consacrare l'ostia;
- (3) l'anima è sangue;
- (4) la fornicazione non è peccato;
- (5) tutti gli uomini saranno salvati;
- (6) nessuna anima accede al paradiso prima del Giudizio universale;
- (7) il prestito con interesse non è peccato;
- (8) non bisogna temere la scomunica;
- (9) ci si può confessare legittimamente sia con un prete sia con un laico;
- (10) la legge degli ebrei è migliore di quella dei cristiani;
- (11) è la natura e non Dio che fa germogliare la terra;
- (12) nascendo dalla Vergine, Cristo ha solo assunto sembianze umane, la sua natura è divina;
- (13) la celebrazione della Pasqua, la pratica della confessione e della penitenza sono state istituite solo per permettere alla Chiesa di arricchirsi;
- (14) chi ha commesso un peccato mortale non può né scomunicare né assolvere;
- (15) nessun prete può concedere indulgenze.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Edito successivamente in C. Devic - J. Vaissete, *Histoire générale de Languedoc*, Moliner, Tolosa, 1872-1904

<sup>7</sup> W. L. Wakefield, *Some Unorthodox Popular Ideas of Thirteenth Century* in "Maedievalia et humanistica" (new series) 4 (1973) pp. 25-35.

<sup>8</sup> Ivi. p. 30.

<sup>9</sup> *Ibidem*

Nell'elenco si trovano molte idee di esplicita ascendenza catara, variamente combinate con altre, estranee alle classiche dottrine albighesi.

Agli inquisitori, ovviamente, non interessava quale origine avessero queste idee, o quali le motivazioni di coloro che le esprimevano, essendo il loro obiettivo perseguire quelli che “dogmatizzano contro la fede cristiana e generalmente contro la religione”<sup>10</sup>. Qualunque idea si distaccasse dall'ortodossia era da punire per cui, ai fini inquisitoriali, distinguere tra incredulità ed eresia aveva poca importanza.

Un lavoro di questo tipo è invece stato portato avanti da Wakefield che, nella sua analisi<sup>11</sup>, dimostra come alcune di questi concetti fossero già stati espressi prima che l'eresia catara prendesse piede, segno che la scelta di opporsi a determinate idee imposte dalla religione non era dettata esclusivamente dall'adesione ad un credo diverso, sistematicamente organizzato, ma poteva provenire anche da un rifiuto della religione *sic et simpliciter*.

L'unico caso in cui l'incredulità poteva essere giustificata era quello in cui essa si rivolgesse contro la superstizione. Nel medioevo religione, superstizione e incredulità, soprattutto a livello popolare, si intrecciano profondamente. Lo si evince per esempio dal sermone di Attone, vescovo di Vercelli nel X secolo: “il nemico del genere umano sentendo le diverse debolezze degli uomini, si adopra ad attaccarci con insidie differenti: come ai potenti suggerisce la rapina [...] ai muscolosi la superbia, agli stolti e ai rozzi inculca il vulnus dell'incredulità, diffonde i veleni delle superstizioni e ne difende la consuetudine.”<sup>12</sup>

Usanze pagane, culti magici, riti ancestrali di adorazione delle forze della natura percorrono sotterraneamente tutto il “medioevo cristiano” per proseguire poi nei secoli successivi. All'inizio del medioevo il rifiuto della religione si presentava come resistenza ad una cristianizzazione imposta. I primi a rifiutare la religione cristiana erano quindi i pagani che, gelosi del credo nel quale erano cresciuti, di fronte ai tentativi di conversione, o li contrastavano violentemente o resistevano passivamente, mantenendo spazi di libertà interiore che poi riaffioravano nel ripetersi di riti ancestrali, bollati dalle gerarchie ecclesiastiche come superstizioni. Certo, non sono increduli (nel senso che abbiamo

---

<sup>10</sup> G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica* XXXVI, Tipografia Emiliana, Venezia, 1846 pp. 40-41

<sup>11</sup> W. L. Wakefield, op. cit.

<sup>12</sup> Attone di Vercelli, *Sermo III in festo octavae domini*, in *Patrologia Latina* 134, col. 837

definito) coloro che compiono questi riti, ma presentano un comportamento deviante, che la Chiesa non può accettare. Martino di Braga sostiene che questi riti siano suggeriti dai diavoli, per Cesario di Arles chi compie questi atti ha perso la fede e il battesimo, il sinodo di Nantes del 658 commina la scomunica.

Queste disposizioni entravano anche nelle decretali e nei penitenziali in cui il problema veniva affrontato dal punto di vista teorico. Quando però si passava alle situazioni specifiche la pena era decisamente più lieve. Sembra esserci nel controllo ecclesiastico di queste manifestazioni di non conformismo religioso una profonda consapevolezza delle difficoltà del vivere quotidiano. La protezione dei raccolti, il controllo del tempo e dei capricci della natura erano le principali angosce dei contadini perché da essi dipendeva la loro stessa sopravvivenza. “Per questo i contadini non abbandonavano i culti ancestrali quando arrivava il cristianesimo, che accettavano nella misura in cui era in grado di offrire loro un'ulteriore protezione al loro vivere quotidiano, e anche se la Chiesa si sforzava di soppiantare i vecchi riti, squalificandoli come superstizioni, i contadini li mantenevano, aggiungendo semmai ad essi le nuove protezioni di santi e madonne”<sup>13</sup>. La superstizione, o meglio quella che la Chiesa definisce “superstizione”, se da una parte condivide con l'incredulità l'aspetto di opposizione ad una religione imposta dall'alto, dall'altra ha in comune con la fede l'atteggiamento di devozione nei confronti di entità superiori. Essa rappresenta il terreno dal quale sono sorte, a seconda dei casi, una religiosità profonda o un'incredulità radicale.

#### *1.4. Il dibattito*

L'idea di medioevo come “età della fede” è stata messa in discussione da diversi storici, tuttavia se molto è stato detto sulle diverse credenze religiose medievali, sulle eresie, sulla religione popolare, poco si è parlato di incredulità e di ateismo. Molti medievisti hanno evitato l'argomento per timore di incappare in anacronismi. In realtà se il termine “ateo”, nella sua attuale accezione, appare solo in età moderna, atteggiamenti che

---

<sup>13</sup> P. Golinelli, *Il Medioevo degli increduli. Miscredenti, beffatori, anticlericali*, Mursia, Milano, 2009, p. 43

possono legittimamente definirsi atei compaiano già nell'antichità<sup>14</sup>. Come nota Minois, “che correnti di pensiero e comportamenti sociali tanto rilevanti nell'antichità siano scomparsi così a lungo, prima di risorgere nel XVI secolo, è di per sé sospetto”.<sup>15</sup> Due osservazioni sono doverose a questo proposito.

Innanzitutto bisogna fare attenzione a non confondere il contenuto del pensiero con il processo del pensare. Le credenze, le tradizioni, i valori tipici della società medievale, possono ben essere diversi da quelli attuali, ma sostenere che nel medioevo gli individui fossero meno razionali e meno dotati di capacità critiche è un pregiudizio evolucionista.

In secondo luogo è necessario tener presente la differenza che intercorre tra i sistemi di rappresentazione collettivi e il pensiero del singolo. Certamente la società influisce fortemente sul modo di pensare dei suoi membri, anche più di quanto si pensi comunemente, ma essa non può giungere ad offuscare la capacità di ragionare, innata in ogni uomo.

Per il medioevo non si può parlare a rigore di “ateismo filosofico” perché la storia della filosofia non conosce in tale epoca una concezione del mondo e dell'esistenza alternativa a quella religiosa; ciò non toglie che al di fuori delle università (e in alcuni casi anche dentro) ci fossero individui che non aderivano ad una fede religiosa o non credevano in alcuni suoi dogmi.

Incredulità e ateismo filosofico sono due cose diverse. L'ateismo formalizzato e sistematizzato nelle università non è l'ateismo spontaneo di chi vive e pensa “come se Dio non ci fosse”. Che nel medioevo non sia esistito un ateismo filosofico non dice nulla sull'esistenza di un ateismo a livello delle singole coscienze: ne vedremo alcuni esempi. Si tratta per la maggior parte di popolani analfabeti, o come li ha definiti Paul “*esprits forts*, atei incolti o seguaci del naturalismo”<sup>16</sup>.

Nel medioevo mancano le due condizioni indispensabili affinché possa venire alla luce un vera e propria “filosofia atea”: un alto grado di istruzione diffusa e una più ampia libertà di pensiero. Nelle università il controllo della Chiesa era molto rigido, viceversa nelle zone rurali dove il controllo ecclesiastico era più blando, il grado di istruzione era

---

<sup>14</sup> Per una più ampia trattazione del tema si rimanda a C. Tamagnone, *Ateismo filosofico nel mondo antico. Religione, naturalismo, materialismo, atomismo, scienza. La nascita della filosofia atea*, Firenze, Clinamen, 2005

<sup>15</sup> G.Minois, op.cit., p.67

<sup>16</sup> J. Paul, *La religion populaire au Moyen Âge. À propos d'ouvrages récents* in “Revue d'histoire de l'Église de France” 170 (1977) p. 260

troppo basso per consentire l'espressione filosofica di una *Weltanschauung* alternativa a quella religiosa.

Il dibattito sull'incredulità nasce a partire dal testo del 1947 di Febvre *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI, la religione di Rabelais*. In opposizione alla tesi di Lefranc<sup>17</sup> che faceva di Rabelais un razionalista, precursore dei liberi pensatori del XIX secolo, Febvre vede in lui un erede del grottesco medievale, non uno scettico né un ateo. Non bisogna farsi ingannare, continua Febvre, dall'accusa di ateismo spesso lanciata nei confronti di Rabelais, perché il termine "ateo" usato in quelle occasioni ha un significato diverso rispetto all'attuale. Nella prima metà del XVI secolo (così come nel medioevo) l'ateismo non poteva esistere perché esso verrà teorizzato solo nel XVII secolo. Ciò che sostiene Febvre è senz'altro vero se si parla di ateismo filosofico, ma non se si parla di ateismo come modo di pensare, di rapportarsi al mondo, un modo che alcuni uomini hanno avuto in tutte le epoche.

Le tesi di Febvre sono state contestate nel 1976 da Berriot<sup>18</sup> (seguito a breve da Wirth<sup>19</sup>) il quale ha mostrato che incontestabili espressioni di ateismo e di incredulità si possono rintracciare in tutta Europa, tanto nell'area cattolica quanto in quella protestante, già nella prima metà del XVI secolo, in modo particolare nell'ambiente popolare. A corroborare queste tesi Minois, nella sua *Storia dell'ateismo*<sup>20</sup>, offre una grande quantità di esempi particolarmente significativi, sia per quanto riguarda il XVI secolo, sia per quanto riguarda il medioevo.

Gabriel Audisio cercherà di riconciliare Febvre e Berriot facendo riferimento a testimonianze più tarde e sostenendo che l'ateismo sarebbe apparso timidamente all'inizio del XVI secolo per poi svilupparsi propriamente solo nella seconda metà: analisi che, non tenendo conto delle testimonianze precedenti, risulta poco pertinente.

Si può quindi legittimamente concludere con Wirth: "la negazione dell'esistenza di Dio, inconcepibile per Lucien Febvre, è stata possibile non solo nel rinascimento, ma già in pieno medioevo."<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Le tesi di Lefranc sono state espresse per la prima volta nel 1922 nell'introduzione al *Pantagruel*

<sup>18</sup> F. Berriot, *Athéismes et athéistes au XVI<sup>e</sup> siècle en France*, Atelier national de reproduction des thèses, Lille, 1976

<sup>19</sup> J. Wirth, "Libertins" et "épicuriens". *Aspects de l'irreligion au XVI<sup>e</sup> siècle* in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance" 39 (1977) pp. 601-627, ripreso poi in Idem, *Sainte Anne est une sorcière et autres essais*, Droz, Geneve, 2003

<sup>20</sup> G. Minois, op. cit.

<sup>21</sup> J. Wirth, *Sainte Anne est une sorcière et autres essais*, p. 21

## CAPITOLO SECONDO

### I filosofi e l'incredulità

Come si legge nel *Dictionnaire de Théologie Catholique* di Vacant e Mangenot, “Per circa dieci secoli non si verifica una negazione di Dio sistematica, congiunta a una visione scientifica del mondo o a un nuovo sistema di morale”<sup>22</sup>; tuttavia, come scrive Cornelio Fabro, “ciò non impedisce che nella filosofia araba come nella filosofia latina medievale esistano posizioni estreme che sfiorano la morte di Dio consumatasi sotto i colpi della ragione umana, o che possano indurre a svalutare l'idea di Dio e dei suoi attributi fondamentali, mettendo così in crisi la stessa idea della sua esistenza”<sup>23</sup>.

Si tratta di idee eterodosse, non necessariamente di ateismo: idee che tuttavia iniziano lentamente a corrodere il solido edificio della dottrina cattolica dalle fondamenta, precludendo ad una futura formalizzazione.

Diversi studi<sup>24</sup> hanno però messo in luce come sia possibile ritrovare all'interno della filosofia medievale idee e correnti di pensiero potenzialmente atee. Nonostante si tratti, in alcuni casi, di fonti ideologizzate che hanno interpretato ogni manifestazione eterodossa come segno di ateismo o materialismo, meritano comunque attenzione.

---

<sup>22</sup> G. Minois, op. cit., p. 67

<sup>23</sup> C. Fabro, *Genèse historique de l'athéisme contemporain* in *L'Athéisme dans la philosophie contemporaine*, Desclée, Paris, 1970, p. 38

<sup>24</sup> Si vedano i lavori di P. Balan, *I precursori del razionalismo moderno fino a Lutero*, Ficcadori, Parma, 1868; F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Iserlohn, 1866; H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Hertz, Berlin, 1875; J. M. Robertson, *A short history of Freethought I*, Watts & Co, London, 1914; F. Mauthner *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1922; H. Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1966

## 2.1. Aristotele a Parigi

L'università di Parigi costituiva nel XIII secolo il massimo centro di elaborazione della cultura cristiana. Qui, nella facoltà delle arti, dall'inizio del secolo si cominciavano a leggere le opere fisiche e metafisiche di Aristotele (da poco tradotte in latino) e quelle dei suoi commentatori arabi.

La ricezione di Aristotele e dell'aristotelismo fu però lenta e difficoltosa: per la prima volta l'occidente latino si trovava a fare i conti con una filosofia elaborata indipendentemente dalla Rivelazione.

Allarmati dai rischi che correva la teologia nel suo aprirsi indiscriminatamente al pensiero aristotelico, i maestri della facoltà di teologia sollecitarono i vescovi ad intervenire. La prima proibizione ufficiale risale al 1210. Il concilio della provincia ecclesiastica di Sens sancì il divieto, sotto pena di scomunica, di leggere, cioè di insegnare, sia in pubblico che in privato, le opere naturali di Aristotele e i commenti ad esse dedicate, oltre a promulgare le condanne degli scritti di Amalrico di Bène e di Davide di Dinant. Pochi anni dopo, nel 1215, Roberto di Courçon, legato pontificio, nel riorganizzare i curricula dell'università, in particolare della Facoltà delle arti, ribadì il divieto di leggere i libri naturali e la *Metafisica* di Aristotele, insieme alle *summae* e ai *commenta* ad essi relativi (alludendo probabilmente ai libri di Avicenna che si presentavano come parafrasi di Aristotele).

Anche l'allora Papa Gregorio IX si espresse riguardo alle pericolose tesi della filosofia naturale greca ed araba attraverso due lettere inviate ai maestri di teologia. Nella prima, datata 7 luglio 1228, esortava i teologi a non tralasciare il loro compito: quello di commentare i testi sacri senza discostarsi dalla tradizione dei Padri della Chiesa, resistendo alle novità sempre più attraenti proposte dalla "nuova" filosofia. La seconda missiva, nota come *Parens scientiarum*, risalente al 13 aprile 1231, pur ribadendo la superiorità della teologia rispetto alla filosofia, invitava i maestri della facoltà delle arti ad attendere, prima di tenere lezioni su Aristotele, l'opera di epurazione che una commissione di dotti avrebbe eseguito sulle sue opere per liberarle da ogni sospetto di eresia.

Anche se la commissione, nominata il 23 aprile 1231 dallo stesso Gregorio IX, e composta da Guglielmo di Auxerre, Stefano di Provins e Simone di Authie, non portò mai a termine il suo lavoro, negli anni '50 del XIII secolo lo statuto della Facoltà delle arti di

Parigi sancì nel suo curriculum l'obbligo di leggere le opere fino ad allora proibite, che divennero così parte integrante del sapere ufficiale di ogni studente.

La decisione di porre fine all'atteggiamento di chiusura nei confronti del "nuovo" sapere fu conseguenza anche dei disordini sorti in quegli anni nell'università di Parigi a causa di un abbandono di massa degli studenti che si orientarono verso sedi quali quelle di Oxford e Tolosa, dove il controllo papale era meno diretto e l'insegnamento dei libri naturali di Aristotele esercitava un'efficace attrattiva.

Ciononostante l'assimilazione di Aristotele procedeva non senza difficoltà. Essa assumeva, come scrive Mandonnet<sup>25</sup>, tre principali indirizzi: uno di totale rifiuto, costituito da coloro che di rifacevano al pensiero di Agostino; uno di accettazione critica, che tentava di rendere l'aristotelismo conforme ai dettami della religione cattolica, rappresentato da Tommaso e Alberto Magno; e uno di assimilazione completa, interessato a penetrare il genuino pensiero di Aristotele senza curarsi delle possibili contraddizioni con il Cristianesimo. E' quest'ultima posizione, quella del cosiddetto "averroismo latino" o "aristotelismo radicale", di cui Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia erano i principali esponenti, a suscitare le maggiori polemiche.

La "libera" lettura di Aristotele, che pur essendo un'*auctoritas* filosofica di primo piano era pur sempre un filosofo pagano, aveva portato alcuni maestri delle arti a conclusioni contrarie all'ortodossia cattolica: tesi che furono condannate a più riprese dalle autorità ecclesiastiche. Il 10 dicembre 1270 il vescovo di Parigi Etienne Tempier condannò tredici di queste proposizioni. Il 7 marzo 1277 la seconda condanna colpì 219 "manifestos et execrabiles errores."<sup>26</sup>

Le tesi in questione sono segno che sebbene nessuno tra i maestri parigini avesse apertamente rinnegato la fede, anche all'università di Parigi, culla del pensiero filosofico cattolico, circolavano opinioni devianti, talmente devianti da aprire prospettive pericolose, che arrivavano a sfiorare il panteismo e l'ateismo.

---

<sup>25</sup> P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroisme Latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, Institut supérieur de philosophie, 2 ed. Louvain, 1908-1911

<sup>26</sup> R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications universitaires, Louvain; Vander-Oyez, Paris, 1977, p. 13

## 2.2. *Articuli Parisienses*

I 219 articoli, condannati il 7 marzo 1277, riguardano affermazioni di vario genere, che nel decreto originale si presentano in modo disordinato. E' per questo motivo che alcuni autori hanno cercato di porvi ordine, proponendo classificazioni tematiche.

La prima, molto antica, è la *Collectio errorum in Anglia et Parisiis condemnatorum*<sup>27</sup>; successivamente Pierre Mandonnet ha proposto una nuova numerazione<sup>28</sup>, che è stata utilizzata nella maggior parte delle pubblicazioni sul tema: è a quest'ultima che si farà riferimento.

Si distinguono innanzitutto 179 errori filosofici e 40 errori teologici. Tra i primi, 7 riguardano la natura della filosofia, 25 sono relativi a Dio, 31 alle Intelligenze separate, 49 al mondo terreno, 57 all'uomo e alla sua anima e 10 all'etica. Tra gli errori teologici, 5 concernono la religione cristiana, 15 i dogmi, 13 le virtù del cristiano e 7 l'escatologia.

Questa è anche la classificazione su cui ha lavorato Roland Hissette, autore di un puntuale studio<sup>29</sup> sul testo dei 219 articoli. Hissette analizza ogni articolo alla luce di tre questioni di grande interesse in relazione al nostro tema. Innanzitutto bisogna chiedersi quali siano le ragioni che hanno spinto i censori a condannare un determinato articolo, in secondo luogo se le tesi condannate siano veramente incompatibili con la fede cattolica, e infine quale sia la fonte di ogni proposizione.

La prima questione è relativamente facile da risolvere facendo riferimento al contesto culturale e alle controversie teoriche allora in corso all'università.

La seconda è più complicata perché pone il problema di determinare i limiti dell'ortodossia, in altri termini di definire qual è l'"opinione corretta" in base a cui determinare ciò che è conforme e ciò che non lo è. Un'operazione comunque non così difficile: corrette saranno soltanto le opinioni conformi alla Bibbia e alle verità sancite dai concili ecumenici, altrimenti ci sarebbe il rischio di incorrere in errori storici considerando come dogmi dottrine ancora in discussione nel XIII secolo, che entreranno a far parte della dottrina ufficiale solo successivamente. A questi proposito Hissette osserva che se la maggior parte delle tesi condannate è senza dubbio incompatibile con la fede cattolica, un certo numero di articoli non può essere tacciato di eterodossia in quanto contraddice

---

<sup>27</sup> C. Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Lutet, Paris, 1724, pp. 188-200

<sup>28</sup> P. Mandonnet, op. cit., pp. 175-191

<sup>29</sup> R. Hissette, op. cit.

asserzioni che non sono mai state definite come dogmi, o per lo meno non lo erano nel XIII secolo.

La terza questione è la più spinosa. Bisogna infatti stabilire se queste tesi siano state effettivamente professate dai maestri della facoltà delle arti, e in questo caso da chi, oppure se non siano il frutto di un fraintendimento da parte della commissione che ha esaminato le proposizioni. Tradizionalmente esse sono attribuite a Sigieri di Brabante e a Boezio di Dacia, e una serie di documenti sembra corroborare questa tesi. In un manoscritto che riproduce l'originale i 219 articoli compaiono sotto la rubrica *Contra Segerum et Boetium ereticos*, un altro sostiene che *Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus Boetius appellatus*, infine Raimondo Lullo nella sua *Declaratio per modum dialogi* li propone sotto il titolo: *Liber contra errores Boetii et Sigeri*. A questo proposito però bisogna notare, come fa Van Steenberghen<sup>30</sup>, che queste indicazioni sono suscettibili di due diverse interpretazioni: le si può interpretare in senso stretto ritenendo Sigieri e Boezio i fautori di queste tesi, ma è anche possibile che in quanto principali esponenti del gruppo "progressista" di interpreti di Aristotele, siano stati accusati di idee sostenute non da loro in prima persona, ma dai loro discepoli. Hissette, dopo aver analizzato tutte le opere di Sigieri e di Boezio, fa notare come non tutte le dottrine condannate siano caratteristiche dell'aristotelismo radicale, e che molte di esse si avvicinano notevolmente alle tesi di Tommaso d'Aquino e di Egidio Romano.

Analizzando una ad una le proposizioni, Hissette è giunto a concludere che tra le 219 tesi solo 144 sono manifestamente eterodosse, e di queste 13 sono contrarie alla concezione della vita e alla morale proposte dal Cristianesimo, 18 attaccano la teologia e la religione in generale, 113 i dogmi della religione cattolica. Tra questi 113, una è incompatibile con il monoteismo, una nega la Trinità, una la generazione eterna del Verbo, una l'onniscienza e quindi la Provvidenza divina, due sostengono che sia possibile conoscere Dio per intuizione e una, al contrario, che non sia possibile conoscere Dio; 18 affermano l'eternità del mondo, 20 derivano da una concezione erronea della Creazione e dell'agire divino, in 22 troviamo queste due eresie collegate tra loro; 13 professano il monopsichismo averroista, tre il determinismo, 11 il determinismo psicologico, una sostiene la tesi della generazione umana spontanea, cinque contestano l'esistenza di una

---

<sup>30</sup> F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Publications Universitaires, Paris; Vander-Oyez, Louvain 1977

vita dopo la morte e quindi negano la possibilità di premi e punizioni, due infine negano la resurrezione della carne.

Per i fini che questa analisi si è posta, ha poca importanza stabilire se queste idee debbano essere imputate ad una interpretazione (ortodossa o eterodossa a seconda dei punti di vista) delle opere di Aristotele, o che essa sia soltanto un pretesto per esprimere opinioni personali, oppure che queste tesi siano state sostenute e difese da un maestro piuttosto che da un altro. Ciò che conta è che nel periodo d'oro della Scolastica, proprio là dove si stava elaborando il più rilevante pensiero che la filosofia cattolica abbia conosciuto, circolavano idee che con la religione e con l'ortodossia avevano ben poco a che fare.

### *2.3. Affermazioni contro la religione e la teologia*

Tra le tesi che hanno maggiore attinenza con l'incredulità, oggetto di questo lavoro, figurano le 18 tesi che Hissette definisce “contrarie alla teologia e alla religione in generale”<sup>31</sup>. Si tratta infatti di tesi che prendono di mira la religione in quanto tale e non particolari dogmi cristiani, e anche qualora si riferiscano a dottrine particolari, sono quelle che il Cristianesimo condivide con la maggior parte delle altre religioni.

Gli articoli<sup>32</sup> 3 (151), 4 (37) e 5 (150) invitano a far valere la ragione nei confronti della fede. Si può affermare con certezza solo ciò che è evidente, ovvero ciò a cui si può arrivare con il lume naturale della ragione. Non bisognerà quindi credere “per fede” o rimettersi all'autorità, ma affidarsi alla ragione naturale e credere (termine improprio ma utilizzato nel testo originale) solo a ciò che può essere concluso a partire da verità evidenti. Anche il magistero della Chiesa e le affermazioni contenute nelle Sacre Scritture dovranno così essere rifiutate. E' proprio questa inclinazione razionalista che i censori hanno ritenuto di condannare, un'attitudine che ricorda molto da vicino quella che sta alla base del metodo cartesiano, a dispetto di chi crede che la “razionalità” sia un prodotto schiettamente moderno.

---

<sup>31</sup> R. Hissette, *op.cit.*, p. 313

<sup>32</sup> La numerazione seguita è quella di Mandonnet *op. cit.* Il numero tra parentesi fa riferimento all'ordine in cui le tesi compaiono nel *Chartularium Universitatis Parisiensis* a cura di H. Denifle e A. Chatelain, Paris, 1889-1891

L'articolo 177 (33) è un'applicazione di questo principio. In base ad esso gli stati di estasi e le visioni, interpretati usualmente come manifestazioni del sovrannaturale, sono spiegabili come fenomeni naturali.

Gli articoli 6 (145) e 7 (24) riguardano invece il ruolo da assegnare alla filosofia e alla teologia. Se tutte le questioni possono, e devono, essere discusse razionalmente il campo della filosofia, che si configura appunto come indagine razionale, si estende a tutto lo scibile. La teologia di conseguenza è una disciplina superflua.

L'articolo 80 (91) riguarda la creazione: l'eternità del mondo, dimostrabile attraverso la ragione filosofica, non è un'opinione sofisticata "ed è stupefacente come degli spiriti così penetranti non ci arrivino."<sup>33</sup> Se Bonaventura e altri filosofi dopo di lui si sono impegnati a dimostrare che il mondo è stato creato da Dio, questa proposizione prende decisamente le difese di Aristotele, affermando che non c'è niente di capzioso nel sostenere l'eternità del movimento dei cieli.

La proposizione 135 (113) è ambigua. Vi si dice che l'anima, per i filosofi, non è alterabile, mentre lo è per chi crede. Nell'articolo non vengono date indicazioni su quale sia l'alternativa da preferire, ma si paventa lo spettro della doppia verità. L'anima infatti, come sostiene tra gli altri Aristotele, è immateriale e quindi non è suscettibile di subire modificazioni. Questo però contrasta con l'idea, condivisa da diverse religioni, secondo cui le anime dei dannati sono sottoposte alle pene dell'inferno.

La stessa ambiguità grava sull'articolo 191 (90) che afferma che chi si basa sulla ragione deve ammettere l'eternità del mondo, mentre chi crede può sostenere che esso sia stato creato da Dio.

Gli articoli 180 (175), 181 (174), 182 (153) e 183 (152) sono espressione di una sorta di naturalismo e di razionalismo che rivendica "i diritti della natura pagana contro la natura cristiana, della filosofia contro la teologia, della ragione contro la fede."<sup>34</sup> Le proposizioni condannate asseriscono che la fede cristiana è di ostacolo alla conoscenza e che in tutte le religioni si trovano favole ed errori, denigrando il ruolo della teologia.

L'articolo 184 (146) ribadisce la superiorità della filosofia rispetto alla teologia e della ragione rispetto alla fede: i misteri cristiani creduti per fede devono essere rifiutati perché non conformi alla ragione.

---

<sup>33</sup> R. Hissette, op. cit., p.143

<sup>34</sup> E. Gilson, *La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, 2 ed., Bibliothèque historique, Paris 1944

Gli articoli 201 (16), 202 (180) e 203 (179) screditano la religione e le sue manifestazioni. Non bisogna curarsi di conformarsi ai dettami della religione, non serve pregare e la confessione è solo un atto formale, utile solo a salvare le apparenze.

L'articolo 216 (18) impiega nuovamente la ragione contro il dogma: non si può ammettere, a rigor di logica, la resurrezione dalla morte. I teologi viceversa sostengono che la ragione debba abbassare la testa di fronte a Cristo che ne è l'esempio massimo.

Tutto questo fermento intellettuale dimostra che siamo ben lontani da un incontrastato unanimità della fede cristiana. Finché queste idee audaci erano espresse nelle opere dei filosofi, che erano scritte in latino e circolavano in numero molto limitato, la Chiesa poteva controllare la situazione, ricorrendo a censure e condanne; le cose si facevano più complicate quando si trattava di vigilare sui potenti e sul popolo.

#### *2.4. Problemi aperti*

I testi delle condanne riportano tesi che erano state formulate, e con tutta probabilità sostenute, da illustri personalità. Per quanto alcune di esse siano potute nascere da fraintendimenti o da distorsioni dei testi originali, quello che interessa ai fini di questo lavoro non è tanto un'analisi di tipo filologico, che miri a scoprire l'originario contenuto delle tesi condannate, quanto piuttosto un'interpretazione che tenga in considerazione la loro "storia degli effetti."

Le condanne riportano idee che già tra i contemporanei erano ritenute contrarie alla fede. Alcuni storici però sostengono che manifestazioni di eterodossia, se non addirittura di ateismo o di materialismo, si possono trovare anche là dove i contemporanei non le vedevano.

E' il caso delle *disputationes*, nate come metodo di insegnamento e diventate successivamente un genere letterario a sé stante (modello delle *summae* del XIII secolo). Inizialmente si stabilisce un tema, che viene formulato in forma di domanda, e vengono presentati gli argomenti che illustrano la risposta affermativa (*quod sic*) e quella negativa (*quod non, contra*). Dopo un accurato esame di tutti gli argomenti si giunge alla *determinatio* finale in cui viene fornita la risposta considerata corretta. Segue in genere la confutazione degli argomenti contrari.

In queste argomentazioni si è soliti vedere un puro esercizio di abilità logica; per questi autori, invece, dietro di esse si nasconde l'espressione implicita di forme di agnosticismo, scetticismo o materialismo celate per prudenza sotto l'apparenza di dispute formali. Senza entrare nel merito della questione è opportuno però osservare che anche se nessuno ha osato sostenere esplicitamente questi argomenti, il pensiero medievale non è stato impermeabile ad espressioni di questo genere: sono ipotesi che sono state prese in considerazione, anche se solo per smentirle.

Un altro caso è quello delle prove dell'esistenza di Dio. Sembrerebbe, sempre secondo questi autori, che tutto l'impegno profuso da filosofi e teologi non avrebbe avuto ragion d'essere se non ci fossero stati veramente degli increduli da convincere.

Una tesi di questo genere, in effetti, sembra un po' azzardata soprattutto se applicata a un caso come quello di Anselmo. Nel *Proslogion* il suo obiettivo non è quello di convincere l'*insipiens* di cui parla nel quarto capitolo, ma quello di fornire un "esempio di meditazione sulle ragioni della fede". La fede non è lo scopo cui si vuole giungere, ma il dato presupposto a partire dal quale si sviluppa il discorso.

Un ulteriore caso dubbio è quello della bestemmia. Il problema di fondo è stabilire se la bestemmia significhi un'affermazione di credenza in una divinità che si oltraggia perché, pur potendo, non ci soddisfa, o se invece non manifesti miscredenza. In una bestemmia come "rinnego Dio" si può vedere tanto una momentanea perversione della lingua, quanto una convinzione profonda, un rifiuto radicale e cosciente di Dio e della religione.

A questo proposito Huizinga sostiene che "persino un peccato così stolto, come è la bestemmia, non può sorgere che da una forte fede. Poiché nelle sue origini, come giuramento cosciente, essa è la prova di una fede nella presenza del divino anche nelle cose più insignificanti. Solo il sentimento di sfidare veramente il cielo, dà alla bestemmia il suo fascino peccaminoso. Solo quando cessano quella coscienza di bestemmiare e quella paura che la bestemmia si possa realizzare, essa s'infacchisce nella monotona grossolanità. [...] I Borgognoni avevano fama di arcibestemmiatori. Del resto tutta la Francia, lamenta il Gerson, così cristiana com'è, soffre più di alcun altro paese di questo orribile peccato, che è causa di pestilenze, guerre e carestie. Persino i frati sono della partita, anche se si servono di bestemmie un po' attenuate"<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> J. Huizinga, *L'autunno del medioevo*, Sansoni, Firenze, 1985, p.222

Al contrario Craun, che fa riferimento a Tommaso e alla letteratura pastorale sostiene: “Se, come ritiene Huizinga, il bestemmiatore afferma qualcosa di vero riguardo a Dio, per il solo fatto di chiamarlo in causa, dobbiamo altresì riconoscere che la bestemmia, come atto di parola, nasce dall’*infidelitas*, che può essere o l’asserzione di una radicale sfiducia nei confronti di Dio, oppure un modo irriverente di apostrofarlo, nel tentativo, consapevole e maligno, di denigrarlo.”<sup>36</sup>

Per sapere se coloro che bestemmiano sono credenti o no bisognerebbe avere ulteriori documenti che testimonino se chi bestemmia crede o meno in quello che dice, se percepisce la sfida o l’accusa che le sue parole esprimono.

---

<sup>36</sup> E. Craun, *Inordinata locutio: blasphemy in pastoral literature 1200-1500* in “Traditio” 39 (1983) p. 161

## CAPITOLO TERZO

### L'incredulità tra gli intellettuali

Nel medioevo il monopolio della cultura e dell'istruzione era nelle mani della Chiesa. Abbiamo visto però che anche all'interno dell'università di Parigi, principale centro di elaborazione della filosofia e della cultura cattolica, non mancavano le voci discordanti: voci che circolavano anche e soprattutto al di fuori delle dispute tra dotti. Le città universitarie erano infatti i grandi centri attorno ai quali gravitavano masse di studenti che si spostavano da un'università all'altra alla ricerca dei maestri più in voga.

Gli intellettuali tuttavia non erano soltanto coloro che frequentavano le università; accanto ad esse, centri alternativi di irradiazione della cultura erano le corti di re e imperatori. Spesso i sovrani erano mecenati e ospitavano presso le loro corti artisti e studiosi: tra questi, il caso di Federico II è solo il più noto. Nelle grandi corti europee il controllo della Chiesa era più blando, se non addirittura assente, il che permetteva un grado maggiore di libertà di espressione, anche nei confronti di temi delicati quali quelli religiosi. In questi ambienti il dissenso trovava la sua più alta manifestazione in forma letteraria, anche se spesso poesia e prosa assumevano connotazioni fortemente filosofiche.

#### *3.1. Goliardi e poeti*

Verso la fine del XII secolo iniziava ad emergere all'interno dell'ambiente universitario parigino un singolare gruppo di intellettuali: i goliardi. Difficile definirne l'identità. Le poche notizie che abbiamo provengono dalle loro poesie, spesso coperte da anonimato, dalle leggende (quelle che essi stessi mettevano in circolazione, quelle dei loro nemici e quelle inventate successivamente dagli storici) e dalle condanne che sempre più frequentemente attiravano da parte delle autorità ecclesiastiche.

Il mito romantico fa di essi dei giullari, dei buffoni, bohèmiens perdigiorno che

vivono di espedienti e trascorrono le loro giornate alla taverna tra il vino e il gioco d'azzardo. Altri li descrivono come una sorta di intelligenza urbana votata all'abbattimento delle gerarchie sociali e impegnata nelle battaglie civili.

Ciò che è certo è che essi costituiscono un gruppo di intellettuali al cui interno la critica della società viene attuata con i mezzi della satira, della parodia, dello scherzo e della beffa, senza però mai arrivare a concepire un vero e proprio progetto di riforma sociale. I goliardi compongono sia canzoni d'amore e d'osteria, in cui cantano la bellezza delle donne, il vino, il gioco, sia canti in cui prendono di mira i *clichés* di cavalieri, uomini di Chiesa e borghesi. Sono dei *clerici vagantes*, degli studenti che hanno abbandonato gli studi ecclesiastici e girano di città in città sempre alla ricerca di nuovi maestri.

I loro canti, riuniti sotto il nome collettivo di *Carmina Burana*, sono custoditi in un manoscritto del XIII secolo, il *Codex Latinus Monacensis* o *Codex Buranus*, proveniente dal convento di Benediktbeuerne attualmente custodito nella Biblioteca Nazionale di Monaco di Baviera.

Nel carne 196 “*All’osteria*” troviamo riassunti i tratti essenziali dello stile di vita dei goliardi:

C'è chi gioca e c'è chi beve  
chi indecentemente vive  
C'è chi è vittima del gioco  
E a chi resta niente o poco  
C'è chi n'esce riverito  
Chi di sacco è rivestito.  
Lì nessun teme la morte  
Ma per Bacco sfida la sorte<sup>37</sup>

L'osteria è la loro vera casa, qui trascorrono la loro giornata brindando alla salute di questo e di quello: per tutti i cristiani, per i defunti, per chi va in battaglia ecc. Leggiamo un lunghissimo elenco di “buoni motivi” per bere che culmina nel motto diventato proverbiale:

---

<sup>37</sup> Massa E. (a cura di), *Carmina burana e altri canti della goliardia medievale*, ed. Gioltine, Roma, 1979, p.3

Tam pro Papa quam pro Rege  
bibunt omnes sine lege<sup>38</sup>

Per la società medievale che aveva cercato di legare ogni uomo al suo posto, alla sua condizione sociale, questi *clerici* che non hanno fissa dimora e che per sbarcare il lunario si arrangiano a fare i domestici o i buffoni costituiscono un pericolo. Sono degli studenti poveri che studiano anche se non potrebbero permetterselo, dispongono degli strumenti intellettuali che li rendono un avversario temibile per chiunque fondi il proprio potere sull'ignoranza, limitando il diffondersi della conoscenza e delle idee contrarie a quelle dominanti. Sfuggono alle strutture stabilite, sono degli evasi, degli anarchici, uno scandalo per l'ordine costituito, da punire con il taglio della lingua.

Cantando e ridendo i goliardi insinuano la critica dove non arriva la punizione ecclesiastica. Con l'arma dell'ironia sfuggono alla censura e alle misure repressive, mettendo in circolazione idee e martellando ritornelli che finiscono per entrare nel sangue. Senza ambire a progetti di riforma della religione o del clero, anticipano con l'umorismo quelle idee che stavano prendendo piede nella cultura europea e che sarebbero poi confluite nelle Riforme.

La religione, che dai Goliardi è esplicitamente sbeffeggiata, è anche oggetto di una più velata opposizione da parte dei poeti che cantano l'amor cortese. Uno degli elementi che caratterizzano questo tipo di produzione letteraria è proprio la contrapposizione tra amore e religione. Nella lirica cortese la donna, che per la Chiesa è ancora un essere inferiore (molto spesso accusata di intrattenere rapporti con il diavolo), viene considerata un essere sublime, adorata e trasfigurata, diventa un'entità quasi divina, un oggetto di culto. L'amore per la donna entra così in competizione con l'amore per Dio. Non solo, l'amore che cantano i trovatori ha luogo solo al di fuori del vincolo coniugale. Si teorizza addirittura che nel matrimonio non ci possa essere veramente "amor fino" perché si tratta soltanto un contratto stipulato per ragioni dinastiche o economiche. Per la Chiesa il matrimonio è a tutt'oggi un vincolo sacro, un patto stipulato davanti a Dio, e l'adulterio un peccato.

Nel filone comico-realistico, anche se nato in contrapposizione al modello cortese, il rapporto con la religione è ugualmente oppositivo, anche se in questo caso assume i toni

---

<sup>38</sup> *Ibidem*

del grottesco: l'alternativa alla religione non è l'amore, ma il sesso.

Il doppio registro di cui si serve la letteratura le permette di criticare anche ciò che è sacro e intoccabile, consentendole contemporaneamente di nascondersi dietro lo scudo dell'umorismo al momento di rendere ragione delle sue affermazioni. Se questa è l'arma segreta del goliardo (e del letterato in generale) che gli permette di dire e non dire, di tirare il sasso e nascondere la mano, è anche ciò che pone una barriera insuperabile tra l'autore e il suo lettore.

Non possiamo sapere con certezza se queste parole testimonino una reale incredulità o se siano soltanto un gioco, tuttavia un'ipotesi attualmente molto diffusa è che la letteratura sia un sistema di codificazione della realtà che riflette la mentalità dell'ambiente in cui sorge, una sorta di specchio dei tempi che gioca un ruolo fondamentale nella ricostruzione del pensiero di chi l'ha prodotta. Fare poesia significa agire in un mondo fittizio, nel quale non si hanno conseguenze dirette. L'inversione dei valori tradizionali doveva essere pensata e scritta in questa maniera ludica prima di poter diventare un'incredulità vissuta apertamente.

Alcuni storici hanno sostenuto che i goliardi potessero prendersi queste libertà proprio perché nessuno pensava di mettere in dubbio il valore del sacro. Di fronte ad affermazioni di tal genere occorre prudenza. Senza voler vedere miscredenza ad ogni costo, bisogna tener conto della portata devastante che possono avere affermazioni di questo genere: la dissacrazione non svanisce solo perché rimbalza sulla corazza di una fede solida.

Altri storici, come Le Goff, pur con tutta la cautela del caso, interpretano quest'immoralità provocatrice come “l'abbozzo di una morale naturale, la negazione degli insegnamenti della Chiesa e della morale tradizionale”<sup>39</sup>, giungendo a suggerire l'idea di fare del goliardo un componente della grande famiglia dei libertini (nel senso di uomo affrancato dalla disciplina della fede religiosa) che “al di là della libertà dei costumi e della libertà di linguaggio, mira alla libertà dello spirito.”<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> J. Le Goff, *Genio del Medioevo*, Mondadori, Milano, 1977, p. 36

<sup>40</sup> *Ibidem*

### 3.2. Mondo terreno e Aldilà

Uno dei modi più efficaci per spingere gli uomini ad adottare determinati comportamenti è garantire loro che ad essi farà seguito un premio o una punizione. Il tema del rapporto tra comportamento tenuto in vita e destino dell'anima nell'Aldilà è di grande attualità nel medioevo. Una condotta virtuosa, giusta, saggia, ma soprattutto conforme ai dettami della Chiesa avrebbe dovuto garantire il paradiso, in caso contrario si era destinati alla dannazione eterna (l'idea di purgatorio, precedentemente assente nella dottrina cristiana, nasce proprio nel medioevo).

Se per la Chiesa la vita dopo la morte è diretta conseguenza della condotta terrena, i goliardi propongono la loro peculiare filosofia di vita rovesciando il modello proposto dalla religione.

Nei *Carmina Burana* troviamo affermazioni interessanti su questo argomento. Scrive l'Archipoeta ne "*La confessione di Golia*":

Son materia, son cenere

Composta d'elementi

Vili, son come foglia

Con cui giocano i venti<sup>41</sup>

Sembra a tutti gli effetti una dichiarazione di materialismo. Il richiamo alla materia e alla mutevolezza della sorte rimandano ad una concezione per cui l'uomo, lungi dall'essere il centro dell'universo, è in balia degli eventi: gli uomini sono fatti di materia e in quanto tali soggetti al divenire, basta un nonnulla per annientarli. Siamo lontanissimi dalla concezione religiosa per cui la Provvidenza sovrintende a tutto ciò che accade e guida le azioni degli uomini in modo che si realizzi il piano che Dio ha predisposto in vista del bene sin dal principio.

Più avanti si legge:

Cerco il piacer fra gli uomini

E non oltre le stelle,

---

<sup>41</sup> J. Le Goff, op. cit., p. 34. La traduzione seguita è quella di C. Corradino, *I canti dei goliardi o studenti vaganti del medioevo*, Mondadori, Milano, 1928

Non curo affatto l'anima  
Ma curo assai la pelle<sup>42</sup>

I goliardi non si interessano del destino della loro anima, non cercano la salvezza fuori dal mondo: le donne, il gioco, il vino sono il loro paradiso in terra. Vivono nel vizio senza preoccuparsi di quello che sarà dopo, non hanno paura di dover rendere conto della loro condotta né davanti agli altri uomini né davanti a Dio.

Assistiamo qui al rifiuto di tutta una parte del cristianesimo: quella che vuole separarsi dal secolo, quella che alla vita attiva nel mondo preferisce la solitudine e l'ascetismo, che rinuncia ai piaceri in favore della vita contemplativa.

La vita dopo la morte non è tuttavia esclusa, lo vediamo in un altro passo;

E' mio saldo proposito  
Morir dal taverniere:  
Chi quivi muore ha prossimo  
Alle labbra il bicchiere,  
E ode i cori degli angeli  
Che pregano: Signore  
Deh accogli nell'Empireo  
Questo buon bevitore!<sup>43</sup>

Di per sé non viene negata la vita dopo la morte, e nemmeno vengono negati i precetti dalla religione, ma questo fa parte del meccanismo della satira.

Si parte dai tratti essenziali di ciò che si vuole criticare e li si trasforma, li si esagera con iperboli, accostamenti improbabili e paragoni assurdi. Il modello di partenza viene così ribaltato e il suo significato rovesciato. L'effetto ottenuto è quello di ridicolizzare ciò che in realtà si sembra elogiare. Lo vediamo in maniera più chiara in un altro passo dei *Carmina Burana*, Il *Paternoster* della *Missa potatorum*, in cui la satira lambisce la blasfemia.

Padre Bacco che sei nei calici,  
Sia bevuto il vino buono,

---

<sup>42</sup> J. Le Goff, op. cit., p. 36

<sup>43</sup> Ivi., p. 34

Venga il tuo regno,  
sia fatta la tua stagione  
[...]  
Dacci oggi il vino buono da bere  
E rimetti a noi le nostre bevute  
Come noi le rimettiamo ai nostri bevitori,  
E non ci indurre in speculatori,  
Ma libera i contadini dal vino buono.  
Stramen<sup>44</sup>

La satira colpisce il cuore della liturgia. Il modello del “Padre Nostro” permane, ma il contenuto viene completamente distorto ponendo come unico oggetto di devozione il vino.

La messa continua:

Per tutte le bevute delle bevute.  
R. Stramen  
La frode del contadino sia sempre con voi  
R. E con il gemito tuo.  
Oste di Bacco, che togli la sobrietà del mondo,  
Dà a noi da bere  
Oste di vino, che hai le gioie del mondo.  
Dà a noi da bere  
Oste del buon vino che togli le nostre ipoteche,  
Dona a noi la bevuta<sup>45</sup>

Qui l’irrisione è portata all'estremo. Si può interpretare l’invocazione come rivolta all’oste, in questo caso sostituito a Dio come dispensatore di ogni bene e valore, a meno che non si voglia sostenere che l’ “oste” cui si parla sia proprio Dio. In tal caso la bestemmia è esplicita.

Gli stessi temi si possono trovare in un contesto culturale radicalmente diverso. In *Aucassin et Nicolette*, cantafavola di un autore anonimo risalente al XIII secolo, è riportata

---

<sup>44</sup> P. Golinelli, op. cit., pp. 111-112

<sup>45</sup> Ivi., p. 112

un'interessante raffigurazione dell'Aldilà.

In paradiso? Che ci vado a fare? Non è lì che voglio andare [...] In paradiso ci va solo questo genere di persone: i vecchi preti, i vecchi zoppi, i vecchi buoni a nulla che passano giorno e notte a scattarrare davanti agli altari e sotto le cripte, insieme a quelli che portano vecchie cappe e vecchi mantelli; tutti nudi, scalzi, coperti di ulcere, tremanti di febbre, che morti di sete e di fame, di malattia e di miseria! Ecco, sono questi che vanno in paradiso, e io non saprei che fare in loro compagnia! E' all'inferno che voglio andare perché all'inferno vanno i giovani studenti e i bei cavalieri, gli eroi e i loro valorosi scudieri che sono morti nei tornei e sul campo di battaglia! Con loro voglio andare, perché insieme a loro ci sono i loro amici e i loro baroni, le belle e gentili dame rivestite d'oro e d'argento, di grigio e di vaio seguite dai loro menestrelli e dai loro giocolieri.<sup>46</sup>

Il paradiso descritto da Aucassin non è quel luogo idilliaco che la Chiesa promette come premio per un'esistenza condotta seguendo i precetti della religione, ma non per questo è estraneo al cristianesimo.

E' in questo periodo che gli ordini mendicanti, il cui numero e la cui importanza cresce sempre più, predicano una fede più intima e più vicina ai deboli e agli oppressi, in opposizione agli eccessi del clero, ma nel tentativo di tornare all'originario messaggio evangelico, danno luogo ad esagerazioni sul versante opposto.

A questa concezione il poeta oppone una morale dell'azione e dell'intrapresa, che si cura innanzitutto della vita terrena. L'inferno non fa più paura, d'altro canto l'Inquisizione a furia di condanne aveva “mandato all'inferno” non solo chi si macchiava di gravi colpe, ma molte persone che per un motivo o per l'altro risultavano sgradite all'istituzione. L'inferno diventa così il luogo in cui è possibile continuare la stessa vita condotta sulla terra, prospettiva tutt'altro che spaventosa per chi aveva condotto un'esistenza improntata ai piaceri e all'ozio. Naturalmente si tratta di una parodia, ma è così che iniziano ad affievolirsi la fede nell'Aldilà e la paura di esso.

---

<sup>46</sup> *Aucassin et Nicolette*, disponibile all'indirizzo: “<http://gallica.bnf.fr/>”

### 3.3. Contro il Clero

Uno dei temi contro i quali le critiche degli intellettuali si scagliavano più ferocemente è la condotta del Clero.

La necessità di un rinnovamento dei costumi ecclesiastici era, a dire il vero, una necessità sentita in primo luogo all'interno dell'ambiente ecclesiastico stesso. Un'esigenza condivisa da movimenti e correnti di pensiero di matrice diversa, che iniziava a farsi largo già nel X secolo, ma che troverà la sua più matura espressione nella riforma dell'XI secolo.<sup>47</sup>

Queste istanze se da una parte sono alla base di una delle più importanti rivoluzioni interne alla Chiesa, dall'altra rappresentano per alcuni un motivo valido per distaccarsi da essa: molti vedono nei comportamenti degli ecclesiastici una conferma della loro incredulità, altri sono mossi all'incredulità proprio da tali atteggiamenti.

Gli obiettivi polemicici sono essenzialmente due: da una parte ci sono le idee che abbiamo già incontrato nei canti dei goliardi che si mischiano ad altre due correnti: quella ghibellina, che ha di mira soprattutto le pretese temporali del papato, e la corrente moralizzante che rimprovera al Papa e alla corte di Roma i compromessi del secolo, il lusso e l'amore per il denaro.

L'altro grande scandalo è la vita licenziosa del clero, oggetto di un gran numero di aneddoti, poesie e novelle. Pur trattandosi di narrazioni che si rifanno a una ricca tradizione letteraria europea sono segno di un sempre maggiore distacco dalla religione da parte dei suoi ministri che vengono per questo ritenuti indegni del ruolo che ricoprono.

Esempio del primo tipo di critica è il *Vangelo secondo il Marco d'Argento* contenuto nei *Carmina Burana*:

La sola avidità filò la Parca a Roma  
che grazia chi dona, ma con chi è parco è parca  
è il nummo il vero nume,  
e per Marco è meglio il marco  
e l'ara è assai men celebre dell'arca<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Per una più ampia trattazione del tema si rimanda a G.M. Cantarella - V. Polonio - R. Rusconi, *Chiesa Chiese movimenti religiosi*, Laterza, Roma-Bari, 2001

<sup>48</sup> P. Golinelli, op. cit. p. 84

Gli fa eco il sirventese di Pons de la Guardia, *La fine del mondo*, attestato da documenti del 1166-1168

Riguardo alla Chiesa, vi dico primariamente  
che vi corre l'inganno, e questo non dovrebbe,  
perché la cupidigia la lega e la prende  
che per soldi perdonan chiunque sia  
e notte e giorno predicano alla gente  
di non aver invidia né talento  
di niuna cosa, ma loro han altro sentimento:  
proibiscono usura e ruberia  
ma lor fanno, e l'uomo prende cattiva via<sup>49</sup>

Il tema del perdono dei peccati in cambio di denaro ricorre frequentemente nella polemica anticlericale del basso medioevo. La monetizzazione della pena era già prevista nei penitenziali, ma il suo uso dissennato determinerà reazioni da più parti e sarà uno dei cavalli di battaglia della Riforma protestante.

Anche la scissione tra ciò che i preti dicono e come si comportano suscita scalpore. Povertà, castità e obbedienza finiscono per essere dei termini vuoti, ben lontani dalla pratica quotidiana in cui i chierici si comportano come laici, ma pretendono tutti i privilegi che si confanno alla loro posizione.

La letteratura che prende di mira la condotta licenziosa di preti e monache è diffusissima nel medioevo. Il *Decameron* di Boccaccio è una fonte preziosa e ricchissima. Al suo interno si trovano condensati tutti i motivi cari alla novellistica tardomedievale: il prelado che sfrutta la sua posizione per ingannare mariti creduloni e andare a letto con le loro mogli, la monaca lussuriosa, i conventi trasformati in postriboli, le mutande abbandonate indizio di una tresca amorosa tra religiosi, solo per citarne alcuni.

Si tratta di testimonianze importanti perché vanno oltre la superficie degli eventi e mostrano come questi fatti vengano vissuti a livello della mentalità collettiva. La letteratura aiuta ad entrare nel vivo dell'ottica medievale, ma la corrispondenza tra questi racconti e ciò che viene riportato nelle tradizionali fonti storiche ci mostra qualcosa di più:

---

<sup>49</sup> R. Nelli, *Scrittori anticonformisti nel medioevo provenzale. II. Eretici e politici*, Luni, Milano, 1996, p. 124

ci fa vedere da angolazioni diverse un modo di sentire che in primo luogo è quello dei loro autori (e dell'ambiente colto dal quale derivano) ma che, anche grazie a chi ascolta e tramanda queste storie, si diffonde ad un livello più generale.

Il risultato è un mondo in cui la religione costituisce un luogo di identificazione e un'autorità molto forte alla quale però ci si rapporta in modo non univoco, in un'eterogeneità che sfiora la devianza.

### *3.4. L'incredulità alla corte di Federico II*

Sulla figura di Federico II da sempre circolano numerose leggende. Il mito giunto fino ai giorni nostri lo dipinge come un ateo impenitente al centro di una corte ritenuta un vero e proprio focolaio di libertà religiosa. La storiografia contemporanea tende oggi ad attenuare questa fama, anche in considerazione del fatto che gran parte di essa nasce dalla propaganda antiimperiale dell'allora papa Gregorio IX, ma le testimonianze che depongono a favore di un Federico scettico, se non proprio ateo, rimangono molto forti.

Nell'enciclica di Papa Gregorio IX emanata il 1° luglio 1239 si legge:

Abbiamo le prove della sua eterodossia. [...] Ha osato dire che è da insensati credere che Dio, creatore di ogni cosa, sia nato da una vergine [...] e che si deve credere solo a quanto sia dimostrabile mediante la ragione naturale [...]. Egli ha combattuto la fede in molti altri modi, tanto con parole che con azioni.<sup>50</sup>

Al concilio di Lione del 1245 l'avvocato pontificio Albert de Beham sostiene:

Come un nuovo Lucifero, ha tentato di dare la scalata al Cielo, di porre il suo trono al di sopra degli astri, di farsi superiore al vicario dell'Altissimo. [...] Questo sedicente imperatore non è altro che un Erode nemico della religione cristiana, della fede cattolica e della libertà della Chiesa.<sup>51</sup>

Per evitare conclusioni troppo radicali è necessario collocare queste affermazioni

---

<sup>50</sup> G. Minois, op. cit., p. 79

<sup>51</sup> Ivi., p. 80

all'interno del giusto contesto.

In quegli anni Federico II e Gregorio IX erano nel pieno di una battaglia che li vedeva contrapposti per ragioni politiche. La diffamazione di Federico faceva quindi parte di un progetto più ampio che il Papa stava portando avanti avvalendosi di mezzi di cui solo lui poteva disporre in quanto vicario di Cristo: primo fra tutti la scomunica.

Se questo serve a spiegare l'asprezza delle accuse e i toni apocalittici che assumono, non significa però che esse siano prive di fondamento.

Federico, che coltivava interessi nel campo della scienza e della filosofia, oltre all'amore per la letteratura, si circondava dei più eminenti intellettuali latini, ma anche di filosofi e letterati di cultura ebraica ed islamica. Quella sveva era una corte fortemente coesa nella quale non di rado si rifugiavano intellettuali esiliati e poeti provenzali fuggiti in seguito alla crociata albigese. Non stupisce allora, vista l'ampia libertà di pensiero e di critica che vi era concessa, che al suo interno siano maturati alcuni uomini di cultura famosi per la loro spregiudicatezza in ambito religioso come Brunetto Latini e Pier delle Vigne. La corte federiciana era diventata uno dei fondamentali punti di contatto tra cultura greco-araba e pensiero latino, ma proprio l'interesse di Federico per la cultura araba sarà uno dei motivi che maggiormente lo renderanno invisibile alla Chiesa. Un anonimo francescano di Erfurt, per esempio, sostiene a questo proposito che Federico avrebbe avuto al suo servizio una schiera di uomini della setta degli Assassini, un gruppo estremista islamico che faceva uso di hashish prima di entrare in battaglia. Proprio il legame con il mondo arabo sarebbe la causa della sua miscredenza.

L'imperatore svevo è spesso presentato come un personaggio curioso ed eclettico, naturalmente affamato di conoscenza e desideroso di ricevere risposte ai suoi enigmi filosofici. Della sua curiosità indiscreta abbiamo molteplici testimonianze.

Michele Scoto, astrologo di corte, era uno dei suoi più frequenti interlocutori: con lui Federico discuteva di fisica e metafisica “con uno spirito incline a dubitare di tutte le credenze che appaiono irrazionali su Dio, sul cielo, sull'inferno.”<sup>52</sup> In effetti l'interesse dell'imperatore era indirizzato su temi scomodi. Federico per esempio domandava a Michele: “L'inferno si trova sotto la terra? C'è qualcosa che sostiene il mondo? Quanti cieli esistono? Quali sono i loro motori? In quale cielo Dio è presente in sostanza? In che modo gli angeli e i santi fanno corona intorno a lui? Un'anima può tornare al mondo per parlare e

---

<sup>52</sup> F. Berriot, op. cit., p. 313

mostrarsi? Come sarebbe possibile la propagazione del genere umano, voluta da Dio, senza il peccato originale?”<sup>53</sup>

Federico (almeno in questa sede) non rinnega Dio, lo ammette e sembra crederci, ma la sua impertinenza cerca di penetrare segreti non svelati, per di più è in Aristotele e non nella Bibbia che cerca risposte. A guidare la sua ricerca è il suo interesse per la filosofia naturale che troverà massima espressione nel *De arte venandi cum avibus*: a tutti gli effetti un trattato di ornitologia scritto dall'imperatore in persona.

Federico non rifiuta a priori nessuna fonte di conoscenza, che si tratti di Aristotele o di Averroè, della Bibbia o del Corano, senza farsi intimidire da nessun tipo di autorità, né quella di filosofi, né quella delle Scritture.

Una testimonianza in questo senso si trova in Giacobbe Anatoli, collaboratore ebreo di Federico tra il 1230 e il 1232. Anatoli racconta di discussioni intorno all'esegesi di versetti biblici alle quali prendeva parte insieme a Federico e a Michele Scoto. Nonostante Federico tenesse in massima considerazione gli insegnamenti dei maestri che aveva chiamato alla sua corte, capitava a volte che fosse di parere opposto al loro. E' il caso, ad esempio, della discussione attorno all'origine del mondo di cui riferisce Anatoli<sup>54</sup>. I due filosofi sostenevano la teoria della creazione *ex nihilo* mentre per Federico i cieli e la terra erano stati creati a partire da una materia prima unica e preesistente. Già in queste discussioni inizia a fare capolino il germe della sua eterodossia. Ciò che più turba la Chiesa è però che per soddisfare la sua curiosità l'imperatore non esita a rivolgersi agli infedeli.

Le *Questioni siciliane* ne sono la prova. Si tratta di un testo strutturato in forma di risposta alle domande poste da Federico al teologo musulmano Ibn Sab'in.

Secondo il testo ricostruito da Amari<sup>55</sup> le questioni sono cinque. La prima questione riguarda l'argomentazione di Aristotele circa l'eternità del mondo. Federico nella sua domanda aveva sostenuto: “in tutti i suoi scritti, il saggio Aristotele enuncia chiaramente l'esistenza del mondo *ab aeterno*. Nessuno dubita che lui abbia avuto questa opinione; ma se l'ha dimostrata, quali sono i suoi argomenti?”<sup>56</sup> Una posizione averroista.

La seconda questione riguarda i postulati e il fine della teologia, la terza le

---

<sup>53</sup> C. H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, Harvard University Press, Cambridge, 1924, p. 292

<sup>54</sup> C. Sirat, *La filosofia ebraica alla corte di Federico II*, in *Federico II e le scienze*, a cura di P. Toubert - A. Paravicini Bagliani, Sellerio, Palermo, 1994

<sup>55</sup> M. Amari, *Storia dei musulmani in Sicilia*, Prampolini, Catania, 1937

<sup>56</sup> A. De Stefano, *La cultura alla corte di Federico II imperatore*, Cuni, Palermo, 1938, p. 96

categorie aristoteliche, la quarta l'anima. A proposito di essa Federico aveva chiesto: “Qual è la prova dell'immortalità dell'anima? Ed essa è immortale?”<sup>57</sup> facendo riferimento in particolare alle differenze tra la teoria di Aristotele e quella di Alessandro di Afrodisia. La quinta infine riguarda l'interpretazione e il significato da attribuire all'affermazione “Il cuore del credente è fra due dita del Misericordioso”, frase tradizionalmente attribuita a Maometto (anche se è stata avanzata l'ipotesi che quest'ultima non appartenesse originariamente alle *Questioni*).

Questi quesiti richiamano tutti i temi più ricorrenti nelle controversie antireligiose: eternità del mondo, mortalità dell'anima, ruolo della ragione nella speculazioni teologiche, tanto da far sostenere ad Amari che “Bastano siffatte domande a svelare lo scettico.”<sup>58</sup>

Gentile<sup>59</sup> al contrario ritiene che le *Questioni Siciliane* dimostrino che Federico fosse un averroista. D'altronde fu proprio Michele Scoto a tradurre i testi di Averroè in latino.

Ad ogni buon conto non è la genuina opinione dell'imperatore che ci interessa, ciò che conta è che idee di questo tipo, scettiche o averroiste che fossero, circolavano ampiamente in un ambito di grande rilevanza culturale. Non un ambiente irreligioso, ma un contesto aperto, nel quale il confronto tra visioni del mondo diverse stimola la riflessione critica e impone la necessità di prendere posizione. Solo in questo modo diventa possibile scegliere liberamente a quale aderire, riservandosi la possibilità di non aderire a nessuna di esse.

La corte federiciana diviene così, *ante litteram*, la culla del libero pensiero, quel libero pensiero che le religioni condannano e combattono. Tanto basta a far nascere quell'infinita serie di aneddoti in bilico tra storia e mito che circolano su Federico e la sua corte. Anche uno storico normalmente attendibile come Salimbene de Adam sembra aver ceduto al fascino della leggenda, accusando l'imperatore di condurre esperimenti abominevoli: avrebbe fatto morire un uomo in una botte per spiare l'attimo in cui l'anima sarebbe fuoriuscita, ne avrebbe sventrato un altro per studiare la digestione, avrebbe sacrificato nuotatori per esplorare lo stretto di Messina e fatto crescere bambini in isolamento per scoprire quale lingua avessero parlato. Per Salimbene Federico è un

---

<sup>57</sup> A. De Stefano, op. cit., p. 97

<sup>58</sup> M. Amari, op. cit., p. 702

<sup>59</sup> G. Gentile, *I problemi della scolastica*, Laterza, Bari, 1913, p. 28

esempio di “presunzione scellerata e follia; [...] un ateo”<sup>60</sup>, ma egli troverà detrattori non solo tra i cristiani: “era un materialista”<sup>61</sup> scrive Sibte Ibn al-Jawzi. Da tutte le religioni viene considerato ateo, nell'accezione medievale del termine per cui non credere nel “vero” Dio significa non credere affatto, essere a-tei. Questo è il motivo principale per cui Federico verrà accusato di essere l'autore del famigerato *Trattato dei tre impostori*.

### 3.5. I tre impostori

Una delle accuse che Albert de Beham aveva rivolto a Federico II al concilio di Lione era quella di aver affermato: “Il mondo intero è stato ingannato da tre impostori, Gesù Cristo, Mosè e Maometto, due dei quali sono morti nell'onore, mentre Gesù è morto in croce”<sup>62</sup>. L'accusa venne subito smentita dall'imperatore ma la sua risposta non faceva che rafforzare il sospetto che Federico, in collaborazione con il suo notaio Pier delle Vigne, avesse scritto un trattato dal titolo *De tribus impostoribus*. Il tema dei tre impostori è lanciato ed entra subito nella leggenda.

Nessuno l'ha mai letto, ma si presume che il titolo riassume l'intero testo. In esso è condensato quanto di più blasfemo possa esserci: provocazione, bestemmia, sfida alla religione. Dare degli impostori ai fondatori delle tre grandi religioni significa porsi in contrasto con la religione tout court. Fino al XVII il trattato circola solo allo stato virtuale, ma tutti sono certi che esista, non è necessario leggerlo, ognuno può immaginarselo. La Chiesa lo cerca per distruggerlo, i miscredenti lo inseguono per leggerlo, a ogni speranza delusa la curiosità aumenta. E' uno scandalo. Non solo Gesù, Mosè e Maometto sono posti sullo stesso piano, ma vengono accusati di essere degli imbrogliatori, degli affabulatori che hanno ingannato il mondo. Come sostiene Minois, “Nessun libro pare rivelare meglio l'odio e la solidarietà tra le religioni, a tutto vantaggio dell'ateismo.”<sup>63</sup> Ogni religione si indigna per come viene trattato il proprio fondatore, ma allo stesso tempo si compiace nel veder screditati gli altri due.

Ognuno lo interpreta a modo suo, proiettandovi sopra i propri fantasmi. Ciò lo

---

<sup>60</sup> G. Minois, op. cit., p. 80

<sup>61</sup> *Ibidem*

<sup>62</sup> Ivi., p. 79

<sup>63</sup> G. Minois, *Il libro maledetto. La storia straordinaria del Trattato dei tre profeti impostori*, Rizzoli, Milano, 2010, p. 15

rende una sorta di Bibbia atea, in cui sono condensati tutti gli argomenti contrari alla fede. Diventerà nel corso dei secoli l'arma segreta da sfoderare ogniqualvolta si vorrà screditare qualcuno accusandolo del peccato più grave. Essere l'autore del *De tribus impostoribus* diventa l'accusa infamante per eccellenza.

In realtà quella di impostura è un'idea con cui la cristianità medievale aveva avuto spesso a che fare. Fin dall'inizio del medioevo schiere di sedicenti messia venivano periodicamente condannati e giustiziati; per fare proseliti non utilizzavano la cultura, ma il loro forte carisma. I falsi messia si servivano degli stessi mezzi del clero per attaccarlo, generando un clima di sospetto che si consolidava sempre più pericolosamente. La vera novità del trattato è che l'accusa di impostura va a colpire le basi stesse della religione. “Rifiutare questa trinità della menzogna significa rifiutare qualunque credo. Significa fondare l'ateismo.”<sup>64</sup>

Nel mondo musulmano il tema dei tre impostori circolava già da due secoli, ma è nel cristianesimo che fa presa più che nelle altre religioni. Due sono i motivi principali.

In primo luogo la posizione ufficiale della Chiesa afferma l'alleanza di ragione e fede e quindi necessita di prove razionali a sostegno delle sue affermazioni. Ciò rende la religione cristiana più vulnerabile rispetto alle altre che considerano l'esistenza di Dio un dogma, una verità indiscutibile che non richiede ulteriori dimostrazioni. Ebrei e musulmani non si lasciano trascinare nella controversia, per loro si tratta semplicemente di una bestemmia, oltraggiosa quanto si vuole, ma che non merita più attenzione di altre.

La seconda ragione è che il tema dei tre impostori viene utilizzato indifferentemente da chi accusa e da chi viene accusato. Da una parte diventa il vessillo dei miscredenti, dall'altra l'accusa classica che la Chiesa avanza più o meno pretestuosamente nei confronti dei suoi avversari. La Chiesa alimenta la leggenda e agita il fantasma finché non prende davvero corpo.

Ci si può chiedere se fosse soltanto uno spettro che ossessionava la fantasia dei credenti o se ci sia stato qualcuno davvero disposto a sostenerlo. I difensori di questa idea, se davvero esistono, non possono proclamarla apertamente, quale che sia il loro ambiente (cristiano, ebreo o musulmano). Si esprimono solo attraverso i mezzi indiretti del dialogo, dell'ipotesi assurda e della finzione: tutto ciò rende problematica l'interpretazione del loro pensiero autentico.

---

<sup>64</sup> G. Minois, *Il libro maledetto*, cit. p. 46

## CAPITOLO QUARTO

### L'incredulità popolare

Lungo l'intero medioevo s'incontrano numerosi casi di miscredenza spontanea. Non si tratta di una cosciente e radicale espressione di non credenza, frutto di una speculazione astratta su temi filosofici o teologici, non di una negazione sistematica dell'esistenza di Dio, e nemmeno della costruzione di una visione del mondo alternativa a quella religiosa. Si tratta piuttosto di un insieme di rappresentazioni, percezioni, sensibilità, abitudini e modelli di comportamento automatici, caoticamente strutturati in "nebulose mentali", un atteggiamento istintivo ma profondamente radicato nella mentalità degli individui, che costituisce una delle modalità attraverso cui gli uomini (di tutte le epoche quindi anche i medievali) si rapportano al mondo.

Accadeva così, più frequentemente di quanto si possa pensare, che questo sostrato di incredulità latente venisse alla luce diventando cosciente e robusto, tanto da essere universalmente noto e spesso anche pubblicamente confessato.

A questo proposito il testo di Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*<sup>65</sup>, costituisce una fonte unica nel suo genere perché offre testimonianze dirette della popolazione contadina, normalmente esclusa da tutte le forme di espressione scritta. Nel 1320 l'inquisitore Jacques Fournier, futuro Papa Benedetto XII, avviò un'ampia indagine sulle abitudini di vita del villaggio montano di Montaillou, nella diocesi di Pamiers, di cui successivamente divenne vescovo. Il suo scopo era quello di scoprire ed estirpare l'eresia catara che a partire dall'XI secolo aveva incominciato a diffondersi nelle regioni della Francia meridionale. L'indagine di Fournier superò ampiamente gli scopi prefissati e raccolse analiticamente numerose notizie sulla vita di questo villaggio. Partendo dai verbali degli interrogatori, Le Roy Ladurie analizza non solo le credenze religiose, ma anche le dinamiche sociali e le strutture materiali di questi contadini. Dalla sua indagine emerge che accanto ad un nutrito numero di seguaci del

---

<sup>65</sup> E. Le Roy Ladurie, *Storia di un paese occitano: Montaillou*, Rizzoli, Milano, 1977

catarismo vi erano molti contadini che si opponevano alle credenze del cristianesimo senza però rifarsi ad una precisa dottrina religiosa alternativa. Si tratta di un'incredulità verso qualche aspetto del dogma, raramente totale, molto più spesso parziale.

Come osserva Le Roy Ladurie questi contadini rozzi e incolti sembrano avere ben chiara la distinzione tra magia, religione e superstizione: nelle loro parole si osserva “un vero rifiuto del miracolo: una volontà di espellere Dio dal mondo materiale [...]. Insieme con Dio ci si sbarazza di tutta una causalità sovranaturale che si basa sul meraviglioso concreto [...]. Che fanno dunque questi contadini se non teorizzare un occamismo selvaggio, che giunge anch'esso a espellere il sovranaturale?”<sup>66</sup>

#### *4.1. La concezione del mondo*

L'adesione alla fede cristiana comporta una visione del mondo che pone al centro della vita dell'uomo il suo rapporto con Dio.

Uno degli elementi propri di tale dottrina è la credenza che il mondo sia stato creato per un atto volontario di Dio, considerato trascendente e onnipotente. Questa tesi è fortemente radicata nella testo biblico che si apre proprio con il racconto della creazione. Per quanto vi siano più versioni di questa vicenda, ciò che è certo è che prima che l'azione di Dio avesse luogo nulla esisteva. Si tratta di un'idea condivisa dalle religioni rivelate, ma estranea alle molte mitologie dell'antichità e del folklore.

Se la dottrina della creazione definisce il punto in cui il mondo ha avuto inizio, le dottrine escatologiche riguardano invece la sua fine. Secondo la Chiesa cattolica gli uomini vengono giudicati subito dopo la morte (giudizio particolare) e le loro anime accedono al paradiso o all'inferno immediatamente oppure possono essere temporaneamente destinate al purgatorio per un periodo più o meno lungo di purificazione (la dottrina del purgatorio è però entrata a far parte ufficialmente della dottrina cattolica solo a partire dal secondo concilio di Lione del 1274). Coloro che sono morti però, pur essendo definitivamente nell'Aldilà, non sono in uno stadio finale: tale stato si realizzerà solo con la parusia, il ritorno di Cristo. In quel giorno, che nessuno conosce, avverrà il giudizio finale e la resurrezione della carne: dopo che Dio avrà giudicato le anime degli uomini sulla base

---

<sup>66</sup> E. Le Roy Ladurie, op. cit., p. 417

delle azioni che hanno compiuto in vita, i corpi di tutti i defunti resusciteranno e si ricongiungeranno alle rispettive anime.

Tra i contadini di Montailhou queste tesi sembrano poco radicate.

Arnaud de Savignan, muratore colto, dice: “Non ci credo! Il mondo non ha né inizio né fine... Andiamocene a dormire”<sup>67</sup>; o ancora “Non c’è altro secolo che il nostro.”<sup>68</sup> Quando gli verrà chiesto di rendere ragione delle sue affermazioni egli invocherà la mancanza di educazione religiosa: “A causa dei miei impegni nelle cave di pietra esco molto presto dalla messa e non faccio in tempo a sentire i sermoni.”<sup>69</sup> Si tratta in realtà di un’idea abbastanza diffusa tanto che, a sostegno delle sue affermazioni Arnaud afferma non solo di aver sentito dire le stesse cose da molta gente che abita nel Sabarthès (affermazione che potrebbe essere discutibile), ma cita anche un proverbio, la cui semplice esistenza è già di per sé segno che idee di questo tipo avevano un’ampia circolazione.

L’affermazione dell’eternità del mondo non solo si pone in diretto contrasto con la dottrina della creazione e con l’escatologia cristiana, ma nega, in maniera ancor più radicale, l’esistenza dell’Aldilà. Arnaud non crede che ci sia una vita dopo la morte perché l’unica vita possibile è quella che viviamo su questa terra, e non crede neanche che dopo l’epoca attuale verrà un altro mondo (il regno di Dio) la cui imminente venuta era predicata a quell’epoca dai numerosi movimenti millenaristici che in quegli anni percorrevano tutta l’Europa.

Per quanto radicali possano apparire queste tesi c’è chi, in pieno medioevo, è giunto a negare Dio o almeno la sua potenza. Arnaud de Bédeillac, per esempio, sostiene che “Gli alberi vengono dalla natura della terra, non da Dio”<sup>70</sup>; Aycard Boret di Cassou allo stesso modo afferma che “Seguendo il suo corso, il tempo fa il freddo e i fiori e i semi; e Dio non può farci assolutamente nulla”<sup>71</sup>. Ci troviamo di fronte a posizioni indiscutibilmente atee. Tutto ciò che riguarda il sovrannaturale viene totalmente escluso: a Dio non si ricorre più nemmeno come principio di spiegazione causale. Dio (che esista o non esista: non è questo il punto in discussione) non può comunque intervenire nelle vicende umane. L’esistenza e la vita degli uomini e della natura viene interpretata come un fenomeno puramente fisico e pertanto spiegabile attraverso le leggi della natura. Alla base di queste affermazioni vi è un

---

<sup>67</sup> Ivi., p. 374

<sup>68</sup> *Ibidem*

<sup>69</sup> *Ibidem*

<sup>70</sup> Ivi., p. 378

<sup>71</sup> *Ibidem*

atteggiamento fortemente empirista che si limita a credere solo in ciò che vede, un modo di guardare alle cose che fa a meno di ogni riferimento religioso. Per quanto possa sembrare marcatamente moderno, perché solo nella modernità è stato sistematizzato in maniera chiara e coerente, vediamo come esso si presenti diversi secoli prima, in maniera spontanea e istintiva in contadini rozzi e incolti. Tutto porterebbe a pensare che l'irreligiosità sia connaturata nell'uomo quanto la religiosità.

#### *4.2. L'anima e il suo destino*

La dottrina che riguarda l'anima e il suo destino riveste un ruolo di primaria importanza all'interno di ogni religione, di conseguenza ogni credenza che si allontani da essa costituisce una violazione grave delle norme della fede. Dal testo di Le Roy Ladurie emerge tuttavia quanto la concezione materialistica dell'anima fosse diffusa all'interno della mentalità rurale.

Guillemette Benet, una semplice contadina di Ornolac, sostiene che l'anima sia sangue: quando si taglia la testa ad un'oca esce il sangue e con esso la vita. In altre occasioni però la stessa Guillemette, facendo riferimento ad un'idea molto comune, afferma che l'anima, in quanto soffio vitale, fugge dal corpo nel momento in cui si esala l'ultimo respiro: da ciò la convinzione che l'anima sia vento e come il vento vaghi fin quando non abbia trovato il luogo adatto al suo riposo eterno.

L'oscillazione tra due diverse concezioni dell'anima mostra come questa contadina non si rifaccia a sistemi di credenze alternative, organizzate coerentemente, ma faccia riferimento, a seconda delle occasioni, a credenze folkloriche, leggende, insegnamenti o osservazioni empiriche.

Per quanto riguarda il ragionamento che sta alla base della concezione sanguigna dell'anima (non è interessante ai fini di questa ricerca la soluzione alla quale conduce) esso dimostra la capacità di assumere un atteggiamento razionalista anche da parte di contadini incolti. La seconda concezione dell'anima nasce da una interpretazione molto libera del testo biblico (presumibilmente conosciuto solo attraverso la predicazione) che si distacca dagli insegnamenti ufficiali della Chiesa. Si tratta di un'idea fortemente impregnata di suggestioni superstiziose che mostra come continui a persistere, nonostante la

cristianizzazione, un sostrato di credenze magiche sul quale si innestano variamente i dogmi della religione ufficiale. La dottrina viene in questo modo modificata, distorta, ma non solo, ad essa vengono ad aggiungersi idee nuove, in un immaginario che si amplia sempre più fino a comprendere credenze discordanti che possono arrivare a contraddirsi l'una con l'altra. Atteggiamento razionale, credenze folkloriche e dottrine ecclesiastiche si compenetrano e si fondono, convivendo non solo all'interno della stessa mentalità collettiva, ma addirittura nelle convinzioni di una stessa persona.

Raymond Sicre, davanti agli uomini del suo paese riuniti in piazza, dichiara pubblicamente che l'anima è pane, per questo estremamente preziosa, ma allo stesso tempo facilmente deteriorabile. In effetti proprio in quel periodo si paventava un imminente pericolo di carestia. Si vede così come le paure della vita quotidiana si riflettano sulle credenze degli uomini. Questo meccanismo, che è alla base della superstizione, può portare sull'altro versante a opinioni naturalistiche.

Anche la dottrina della risurrezione non sembra riscuotere successo tra i contadini che preferiscono affidarsi al loro buon senso piuttosto che alle parole dei preti.

Guillame Autratz, ricco contadino e balivo di Ornalac, trovandosi ad assistere all'estrazione di alcune ossa dal cimitero del paese, coglie l'occasione per manifestare la sua scarsa fede nella resurrezione individuale: "Come è possibile che le anime dei defunti possano un giorno tornare nelle stesse ossa che un tempo gli appartennero?"<sup>72</sup> Dello stesso tenore sono le affermazioni di Bernard d'Orte, abitante di Rabat: "Dissi a Gentile mostrandole i miei pollici: risusciteremo con questa carne e con queste ossa? Andiamo! Io non ci credo"<sup>73</sup>; e quelle di Jaquette Carot: "Ritrovare nostro padre e nostra madre nell'altro mondo? Recuperare la nostra carne e le nostre ossa dopo la resurrezione? Ma andiamo!"<sup>74</sup>.

In questi casi lo scetticismo non nasce dall'interiorizzazione di una qualche forma di saggezza popolare o di superstizione, ma deriva dal "buon senso" di contadini abituati a credere solo in quello che vedono. Con tutta probabilità avranno sentito parlare del Giudizio universale e della resurrezione della carne, ma l'idea che alla fine dei tempi le anime dei defunti si ricongiungeranno con i rispettivi corpi, risulta per loro troppo contro intuitiva. Se si considera il fatto che le dottrine in questione non erano prive di difficoltà

---

<sup>72</sup> Ivi., p. 374

<sup>73</sup> Ivi., p. 375

<sup>74</sup> *Ibidem*

neanche per i teologi, e che i predicatori che le diffondevano le conoscevano solo superficialmente, non è difficile capire perché agli occhi dei contadini esse potessero risultare assurde.

Anche Béatrice di Planissoles rifiuta la resurrezione, ma per motivi diversi. Nel sostenere che “I corpi saranno distrutti come ragnatele perché opera del diavolo”<sup>75</sup>, si basa su un dualismo di ascendenza catara. Nelle regioni meridionali della Francia il catarismo rappresentava all’epoca la grande alternativa al Cristianesimo. In esso il mondo materiale è visto come il Male mentre il Bene può essere trovato solo in cielo, vicino a Dio.

Si può pensare, per estensione, che il rifiuto delle dottrine cristiane da parte di questi contadini sia dettato dall’adesione al catarismo (d’altronde proprio a verificare la diffusione di quest’eresia era indirizzata l’inchiesta di Fournier), ma così non è. Come mostra Le Roy Ladurie l’eresia, intaccando il monopolio della fede cattolica, aveva liberato un substrato di incredulità ancora più antico, una sorta di ateismo o naturalismo rurale che nulla aveva a che fare con l’eresia albigese, ma che traeva forza dall’ambiente di contestazione mentale da essa diffuso.

#### *4.3. Raymond de l’Aire: un libero pensatore*

Un caso particolarmente interessante è quello di Raymond de l’Aire perché mostra l’esistenza di casi di totale rifiuto della religione: non una contestazione di dottrine particolari, ma una visione del mondo alternativa a quella della religione ufficiale elaborata in modo del tutto personale.

Raymond è un contadino di Tignac che dedica tutto il suo tempo e le sue energie al lavoro nei campi. Durante le epidemie che frequentemente colpivano le campagne vedeva morire i suoi animali per mancanza di sangue. Questa osservazione lo portava a credere che ciò che tiene in vita gli animali fosse il sangue, un’idea difficilmente conciliabile con la concezione cristiana, la quale invece ritiene che ciò che vivifica il corpo sia l’anima. Questo il suo ragionamento: se ciò che tiene in vita gli animali è l’anima, la morte consiste nel distacco dell’anima dal corpo; tuttavia se ciò che determina la morte degli animali è la

---

<sup>75</sup> *Ibidem*

mancanza di sangue, ciò che determina il distacco dell'anima del corpo è la mancanza di sangue. Da tutto ciò deriva che l'anima è sangue.

Pur prendendo le mosse da un'idea basilare della dottrina cristiana, questo ragionamento giunge ad una concezione dell'anima che si oppone profondamente ad essa. Ciò che è interessante osservare è che se Raymond non accetta le idee della religione ufficiale acriticamente, neppure le rifiuta per partito preso. Il banco di prova è l'esperienza, i suoi strumenti la logica e l'osservazione. Raymond è certo soltanto di ciò che cade sotto i suoi occhi e nel momento in cui questo entra in contraddizione con ciò che gli è stato insegnato preferisce basarsi sui fatti. Lo si vede chiaramente quando dice "Il paradiso è quando si sta bene in questo mondo; l'inferno quando ci si sta male"<sup>76</sup>, "Dio e la Vergine non sono altro che questo mondo che vediamo e sentiamo"<sup>77</sup>. Le Roy Ladurie parla a questo proposito di "spinozismo selvaggio."<sup>78</sup> perché non si tratta di una negazione totale di qualsiasi principio spirituale: materia e spirito semplicemente coincidono.

L'ottica di Raymond è tutta terrena: se non esistono né paradiso né inferno allora non ci si deve preoccupare della moralità delle proprie azioni, non si devono temere punizioni, ma non ci si può d'altra parte aspettare di essere premiati per la condotta tenuta in vita. Sul piano dei comportamenti il rifiuto della fede si traduce in una totale mancanza del senso del peccato, che si tratti di uccisione o di incesto (è stato amante di sua cognata). Raymond non giunge ad elaborare una morale alternativa, il rifiuto della morale cattolica coincide con il rifiuto della morale in sé e per sé; se si astiene da certi comportamenti è soltanto per non macchiare la sua reputazione.

Altre affermazioni che lo pongono in diretto contrasto con la dottrina cattolica sono quelle riguardanti le figure di Cristo e della Madonna. Di fronte a tre testimoni dichiara: "Dio, altrimenti detto Cristo è stato fatto nel fottio e nella merda, scuotendo e fottendo, cioè col coito dell'uomo e della donna, proprio come noi altri"<sup>79</sup>. Raymond nega così la verginità della Madonna e di Cristo nega in blocco crocifissione, resurrezione e ascensione.

I suoi atteggiamenti blasfemi coinvolgono non solo i dogmi e la figure della cristianità ma anche il clero. Il suo rapporto con i preti non è migliore di quello con la dottrina: non solo ingiuria pubblicamente il vescovo di Pamiers ma sostiene che "Tutto

---

<sup>76</sup> Ivi., p. 376

<sup>77</sup> Ivi., p. 377

<sup>78</sup> *Ibidem*

<sup>79</sup> Ivi., p. 376

quello che dicono i preti è una burla”<sup>80</sup> e per questo che “non fa la comunione” (dove per comunione si intende la partecipazione ai riti e alla vita religiosa della comunità).

Raymond si oppone alla religione cattolica, ma non perché aderisce ad un'altra fede, nella fattispecie quella albigese. L'empirismo di Raymond con i suoi esiti materialistici è quanto di più lontano possibile dalla condanna catara della materia. Raymond è, come lo definisce Le Roy Ladurie, un “libero pensatore”<sup>81</sup> perché non accetta acriticamente idee imposte dall'alto ma costruisce le sue certezze sulla base dell'osservazione diretta della realtà.

A Tignac, nonostante le sue idee i suoi comportamenti, Raymond non è un emarginato. Quella del suo paese è una realtà particolare, avvezza a manifestazioni di questo tipo. Su di lui circolano leggende circa una sua familiarità con il diavolo e si dice che da giovane sarebbe stato preda, per un breve periodo, di attacchi di “follia” (rabbia? epilessia? convulsioni? Capire oggi che cosa questo significhi è molto difficile) dai quali però pare sia guarito dato che da molti anni conduce correttamente la sua fattoria. Ricorrere a spiegazioni di questo tipo per motivare comportamenti devianti era una prassi comune nel medioevo, tuttavia nella maggior parte dei casi questo determinava l'esclusione dalla comunità.

Il testo di Le Roy Ladurie ci fornisce un gran numero di elementi che ci restituiscono una visione globale della *Weltanschauung* di Raymond de l'Aire. Ovviamente si tratta di un contadino che non dispone delle conoscenze teologiche e filosofiche che potrebbero permettere un'elaborazione sistematica del suo pensiero, ma forse è proprio questo ciò che gli permette di pensare fuori dagli schemi. Assistiamo ad un rifiuto globale della religione. Non solo un ateismo pratico, ma anche una presa di posizione teorica giustificata da osservazioni di carattere empirico.

#### 4.4. *Santi e increduli (puniti)*

L'analisi delle testimonianze dei contadini di Montailou costituisce una preziosa fonte di informazioni perché fornisce dimostrazioni di incredulità che provengono dalla

---

<sup>80</sup> *Ibidem*

<sup>81</sup> *Ibidem*

viva voce degli interessati, ma ricorrere ad altre fonti permette di avere un quadro più completo. La letteratura agiografica a questo proposito può offrire numerosi spunti.

Molti racconti presentano aneddoti ricorrenti, che si ripetono con le stesse caratteristiche nelle vite di santi diversi, seguendo sempre lo stesso schema. Trattandosi appunto di luoghi comuni, la loro attendibilità storica è dubbia, ma anche se ad essi non può essere accordata la stessa affidabilità delle fonti tradizionali, ciò che li rende interessanti è la maniera peculiare in cui riescono a portare alla luce il modo di sentire che li ha creati e che sta alla base della loro diffusione. Uno di questi *topoi* è quello dell' "incredulo punito".

Solitamente si racconta di qualcuno che si prende gioco del santo, facendosi beffe dei suoi poteri, e subisce per questo il suo castigo. L'incredulo si ravvede e solo dopo aver ammesso il suo errore guarisce dalla pena che gli era stata inflitta. Nella maggior parte dei casi ad essere presi di mira sono i miracoli e le reliquie del santo: non ci si limita soltanto ad esprimere un più o meno velato scetticismo, spesso ci si spinge allo scherno e al dileggio.

Nella vita di San Gangolfo (morto a metà del secolo VIII e redatta nel secolo IX) si racconta di una donna che sbeffeggia i miracoli del santo dicendo "*Sic operatur virtutes Gangulfus, quomodo anus meus*"<sup>82</sup>. Il santo si vendica immediatamente facendo uscire dalla suddetta parte del corpo un "*obscenus sonus*" che si sarebbe ripetuto ogniqualvolta la donna avesse aperto bocca, suscitando il riso dei presenti. In maniera molto simile nei *Miracula S. Emmerami* (scritti nel VIII secolo) si legge di una donna che avrebbe mostrato il posteriore al santo, con il risultato di trovarselo completamente ricoperto di piaghe. In entrambi i racconti, il ruolo dell'incredulo è affidato ad una donna (contro l'idea per cui sono le donne ad essere più propense alla creduloneria e alla superstizione) e in entrambi i casi l'incredulità si esprime attraverso la beffa che viene portata avanti mediante la commistione tra alto e basso, tra spirituale e corporeo, prendendo le forme del grottesco, comune nell'immaginario ludico medievale.

In alcuni casi il santo viene messo alla prova. Chi non crede, non si accontenta di burlarsi della credulità altrui, ma cerca di far sì che i devoti si avvedano dell'impostura nella quale si trovano coinvolti. Ambrogio Tegio, agiografo di Pietro da Verona (canonizzato nel 1253), racconta di un uomo che a Milano avrebbe detto "Questa gente che

---

<sup>82</sup> "Gangolfo fa miracoli allo stesso modo del mio culo"

porta tanta riverenza verso fra Pietro da Verona è scema, e lo esalta, tra l'altro, perché porta fama di far miracoli. Ho pensato di smascherarlo, facendo sì che i suoi miracoli si mostrino falsi, e la gente che crede ad essi, si vergogni di ciò”<sup>83</sup>. Si finge così malato e prega perché un miracolo lo guarisca, ma il santo non ci casca, anzi, l'incredulo viene punito ammalandosi per davvero a causa di una violentissima febbre. A prescindere dalla verità storica dell'avvenimento, ciò che è interessante è l'atteggiamento che viene messo in scena. Il miracolo attira senz'altro l'attenzione di chi è predisposto a credere, ma se ci si affanna così tanto a sottolineare la necessità di credere, probabilmente è perché in qualcuno la fede vacilla. Se non si riesce a persuadere gli increduli convinti, paventare pene così dure è un ottimo deterrente contro lo scetticismo blando di chi, anche se non profondamente convinto, ad una punizione del genere preferisce la fede, o almeno l'acquiescenza.

A volte però ad essere presa di mira non è tanto la credenza in sé o la fiducia nei poteri del santo quanto piuttosto il sistema di sfruttamento economico che si costituisce intorno ad essa. E' ben noto come a partire dal IX secolo il culto delle reliquie costituisse un'ingente fonte di introiti per conventi, abbazie e santuari. Se inizialmente i culti nascevano spontaneamente tra la gente comune, successivamente verranno gestiti seguendo un ben preciso scopo economico, suscitando non poche contestazioni tra i fedeli.

Interessante è il caso (tratto sempre dalla letteratura agiografica) di un tedesco di Utrecht che vedendo accorrere un gran numero di persone presso la chiesa dei domenicani si mette a urlare: “Ecco che questi domenicani hanno inventato un nuovo modo di far soldi: [...] hanno trovato questo nuovo martire”<sup>84</sup>; gli fa eco un professore di grammatica “Vedete in che modo e come questi frati ingannano i cuori delle persone semplici”<sup>85</sup>. Persone comuni che reagiscono ad una creduloneria sempre più diffusa e sempre più ricercata da chi cerca di specularci sopra, anche con l'inganno.

Le testimonianze di banali giochi di prestigio fatti passare per miracoli non mancano, ma spesso a spingere allo scetticismo sono le reliquie stesse: a Sciaffusa si venera il fiato di San Giuseppe contenuto nel guanto di Nicodemo; a Wittenberg si conserva il “Soffio di Gesù” in un'ampolla di vetro; nella chiesa di Saint-Front si conserva lo starnuto dello Spirito Santo; a Roma e a Châlons-sur-Marne si venera l'ombelico di Cristo; i monaci di Vendôme sostengono di possedere una delle lacrime che Gesù

---

<sup>83</sup> P. Golinelli, op. cit., p. 69

<sup>84</sup> Ivi., p.70

<sup>85</sup> *Ibidem*

avrebbeversato sul corpo di Lazzaro morto; a Prato si venera la cintura della Madonna ritrovata dopo la sua ascensione in cielo. Non stupisce che davanti a reliquie del genere si mostrasse un certo grado di incredulità.

Creduloneria da una parte, scetticismo dall'altra, mai come nel medioevo questi atteggiamenti apparentemente opposti si rivelano profondamente collegati. Quanto più si moltiplicano i culti, tanto più si impone la necessità di fare chiarezza tra i “veri” santi e gli inganni dei ciarlatani. E' la Chiesa stessa che si impegna su questo fronte perché se le vere imprese dei santi onorano Dio, quelle false gettano discredito sulla fede. E' per questo che nel 1119 Guiberto di Nogent scrive i quattro libri del *De pignoribus sanctorum*. Il pretesto era la reliquia del dente del Salvatore che i monaci di San Medardo di Soissons dicevano di possedere. Se si seguono i dettami della Dottrina, fa notare Guiberto, si deve ammettere che nessuna parte del corpo di Cristo sia potuta sfuggire alla resurrezione. Nonostante i monaci testimoniassero che quel dente avesse compiuto numerosi miracoli, di fronte alla verità rivelata nulla può un “*hebes miraculum*”: un miracolo definito “stupido” perché motivato dall'avidità degli uomini. Proprio l'avidità degli uomini di Chiesa è allo stesso tempo il movente della moltiplicazione dei culti e causa dell'incredulità nei loro confronti.

#### 4.5. *Transustanziazione*

L'eucaristia è il sacramento centrale del cristianesimo, ciononostante è il più controverso e dibattuto. Secondo la Chiesa cattolica “con la consacrazione del pane e del vino si opera la conversione di tutta la sostanza del pane nella sostanza del Corpo di Cristo, nostro Signore, e di tutta la sostanza del vino nella sostanza del Suo Sangue.”<sup>86</sup> Secondo questa dottrina, il pane ed il vino consacrati conservano solo gli accidenti, ovvero le apparenze, della materia precedente perché, in seguito alla preghiera eucaristica, la loro forma sostanziale è mutata ed è diventata, per opera dello Spirito Santo, realmente il corpo ed il sangue di Cristo, lo stesso corpo e lo stesso sangue che Gesù ha offerto sulla croce. Non si tratta di una semplice commemorazione, in ogni eucaristia si rinnova l'identico sacrificio.

---

<sup>86</sup> *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 1376

Le difficoltà insite in questo concetto erano ben note ai predicatori medievali: Remigio de' Girolami in un suo sermone riconosce che “è una cosa difficile da pensare, che può essere in così tanti posti, su così tanti altari, in cielo e in terra, in oltre centomila posti [...] ma Dio è lì a soccorrere la nostra fede”<sup>87</sup>. Che l'ostia si trasformi nel corpo di Cristo è qualcosa che va oltre le capacità razionali, ma non è attraverso la ragione che si induce il popolo a credere: è più facile persuadere gli animi semplici dei contadini con altri mezzi. Robert Mannyng nel suo *Handlyng Synne* raccomanda di rassicurare i fedeli: non bisogna preoccuparsi se non si sente altro gusto oltre a quello della farina e del vino, così ha voluto Dio, perché se l'ostia avesse avuto il gusto di carne umana nessuno avrebbe voluto mangiarla. Un altro tipo di sermone recide il problema alla base “Non dubitate che sia così, non chiedetevi né se né come accada”<sup>88</sup>. Ciò non bastava a far tacere il dubbio.

Intorno al 1245 un uomo racconta di aver sentito parlare due mendicanti a proposito dell'eucarestia. Uno diceva all'altro: “Se hai una fede profonda, fare la comunione con la foglia di un albero, con un pezzo di merda o con l'ostia consacrata è la stessa cosa.”<sup>89</sup>

Il punto che desta i maggiori sospetti è la materialità dell'ostia. La presenza reale e non solo simbolica di Dio nell'ostia consacrata sembra incomprensibile. Bernard de Soulhac di Montauban sostiene che l'ostia sia solo farina, come il pane che si mangia ogni giorno e che “Se il corpo di Cristo è quel frumento che ha nel suo granaio, potrebbe fabbricare molti corpi di Cristo.”<sup>90</sup>

Le considerazioni avanzate contro la transustanziazione fanno riferimento a ragionamenti semplici, ma di forte impatto perché prendono ispirazione dalla vita pratica dei contadini. Isabel Dorte ritiene che sia impossibile che il grano che oggi è nei campi possa diventare il corpo di Cristo domani, perché “Se lì ci fosse veramente Dio i topi non avrebbero il potere di mangiarlo”<sup>91</sup>. L'obiezione di per sé non è corretta, perché secondo la dottrina l'ostia si trasforma sostanzialmente nel corpo di Cristo solo dopo la consacrazione che avviene durante la messa. Più valida è l'obiezione di Harry Benet: “Se in una pisside mettessimo tre ostie, una consacrata e le altre no, un topo potrebbe mangiare tanto l'ostia

---

<sup>87</sup> A. Murray, *Piety and Impiety in Thirteenth-century Italy*, in G.J. Cuming - D.Baker (a cura di), *Popular Belief and Practice*, Studies in Church History 8, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, p. 99

<sup>88</sup> R. Bartlett, *England under the Norman and Angevin Kings 1075-1225*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 479

<sup>89</sup> J.H. Mund, *Village, Town and City in the region of Toulouse*, in J.A. Raftis, *Pathways to Medieval Peasants*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1981, p. 157

<sup>90</sup> W.L. Wakefield, op. cit., p. 27

<sup>91</sup> J. H. Arnold, *Belief and Unbelief in Medieval Europe*, Hodder Arnold, London, 2005, p. 224

consacrata quanto quelle non consacrate: se il corpo di Cristo fosse veramente presente, ciò non potrebbe accadere.”<sup>92</sup>

Così come gli abitanti di Montaillou erano sospettati di catarismo, questi contadini inglesi sono sospettati di essere dei lollardi. Non è superfluo sottolineare ulteriormente che in questi casi, come nei precedenti, non è l’adesione ad una setta specifica a ispirare tale scetticismo. Ancora una volta la categoria di eresia viene estesa in modo indebito.

Vediamo un’interessante manifestazione di incredulità in Thomas Broughton, contadino di Hungerford:

Ho ricevuto ogni anno il cosiddetto Santissimo Sacramento non perché ci credessi veramente, ma perché non volevo essere additato per non averlo fatto. Inoltre, che mi trovassi in chiesa o in qualunque altro luogo in presenza dell’ostia consacrata, ho finto di onorarla con il segno della croce secondo l’usanza cristiana, ma la mia mente e le mie intenzioni non erano lì, ma si rivolgevano a Dio onnipotente che è nei cieli e non nell’ostia consacrata.<sup>93</sup>

Questo è ciò che Thomas ha fatto per venticinque anni, e molto probabilmente non era il solo.

Per esprimere un tal ragionamento di fronte ad un vescovo, l’incredulità doveva essere davvero molto radicata, anche se essa colpiva un argomento specifico senza incidere sulla sua fede nei poteri di Dio.

#### *4.6. Se non ci credono neanche i preti*

L’educazione religiosa del popolo era affidata al clero secolare, spesso però si limitava a sparse nozioni di dottrina sentite declamare dal pulpito durante i sermoni. D’altra parte l’educazione dei preti, soprattutto negli ambienti rurali, non era superiore. Nel migliore dei casi un curato insegnava i rudimenti del mestiere a gruppi di chierici che venivano ammessi agli uffici sacri dopo un breve esame che, in teoria, si doveva svolgere

---

<sup>92</sup> *Ibidem*

<sup>93</sup> A. Brown, *Popular Piety in Late Medieval England: The Dioceses of Salisbury*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 214

sui fondamenti della lingua latina, canoni penitenziali e formule sacramentali, ma che prevedeva, nella pratica, una serie di donazioni per l'esaminatore. In altri casi, soprattutto nelle parrocchie isolate, il parroco si incaricava in prima persona del compito di formare il suo successore, tramandando in questo modo insegnamenti che assai probabilmente potevano essere distorti se non palesemente errati. I sacerdoti così formati, se non erano proprio analfabeti, sapevano a malapena leggere una sillaba per volta e meno che mai conoscevano il latino, per non parlare della cultura letteraria e dottrinale, del tutto assente.

L'ignoranza dei preti era in alcuni casi oggetto di beffa: uno dei principali modi in cui si manifestava l'incredulità medievale. Nella vita dell'imperatore Enrico II si legge di uno scherzo perpetrato nei confronti del vescovo di Paderborn, Meinwerk, proprio in ragione della sua cattiva conoscenza del latino. L'imperatore, con l'aiuto di un suo fedele cappellano, aveva fatto sostituire il passo del messale in cui il celebrante, dopo aver pregato per il re, aggiungeva "*pro omnibus famulis et famulabus*" (per tutti i servi e le serve) con la frase "*pro omnibus mulis et mulabus*" (per tutti i muli e le mule). Il testo, così modificato, viene letto senza indugio dal vescovo con il risultato di provocare l'ilarità dei presenti. Meinwerk si vendicherà facendo frustare a sangue il prete colpevole davanti al capitolo della cattedrale.

I sinodi locali oltre all'ignoranza rimproveravano ai preti una condotta non conforme al loro ruolo: non si tagliavano i capelli, frequentavano fiere, taverne e bordelli, alcuni si davano perfino alla vita militare.

Salimbene de Adam nella sua *Cronica* racconta di preti che si servivano del confessionale per sedurre le donne, come nel caso di quella giovane che dopo essere stata violentata lungo la strada va a confessarsi e viene violentata anche dai confessori finché non trova un frate, l'unico a non approfittare di lei.

Ciò che più suscita scandalo oltre all'ignoranza e al malcostume, è che i preti non credono a ciò che dicono. Nella sua *Gemma Ecclesiastica* il vescovo Geraldo di Cambrai racconta di un prete che, rimproverato per il suo modo di celebrare messa, risponde: "Ma credi davvero che questo pane si trasformi in carne e questo vino in sangue? E come fai a credere che il creatore di tutto abbia preso corpo da una donna? E che abbia voluto soffrire? E così credi che i nostri corpi ridotti in cenere risorgeranno? Sono cose finte tutte quelle che mettiamo in scena!"<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> P. Golinelli, op. cit., p. 85

Vengono rifiutate in blocco le principali dottrine cristiane: la transustanziazione, la divinità di Cristo, la sua passione e morte sulla croce e la risurrezione della carne. Imputare tutto ciò ad una mancanza di educazione sarebbe quantomeno eccessivo. La conoscenza, almeno rudimentale, dei fondamenti cattolici questa volta non sembra mancare, il problema è credere in ciò che si dice. Si consuma una frattura tra conoscere e credere. La fede è qualcosa che va oltre l'educazione ricevuta, implica una convinzione interiore, un coinvolgimento in prima persona che richiede di affidarsi e credere anche a ciò che va contro la ragione.

Se poi si considera la malafede che traspare da questo tipo di atteggiamento, è facilmente comprensibile perché dei pastori del genere non fossero in grado né di convincere i fedeli né di costituire una figura di riferimento autorevole all'interno della comunità.

Abbiamo visto che la transustanziazione è uno dei misteri a cui più difficilmente si è disposti a credere, ma ciò che colpisce è che sono i sacerdoti i primi a manifestare incredulità nei confronti dell'ostia consacrata. Nel 1171 si racconta che nella chiesa di S. Maria di Vado, davanti a un prete preso dal dubbio, l'ostia consacrata si sia messa a sprizzare getti di sangue. Nel 1263 avviene il miracolo di Bolsena. Pietro da Praga, sacerdote boemo, tormentato dal dubbio, invoca l'aiuto divino durante la celebrazione dell'eucarestia e subito vede l'ostia coprirsi di sangue, cerca di nascerla sotto il corporale, ma il sangue macchia l'abito e il marmo dell'altare. Su queste reliquie verrà costruito il duomo di Orvieto e, in seguito a questi eventi, papa Urbano IV l'11 agosto 1264 promulgherà la bolla *Transiturus* con cui veniva istituita la festa del *Corpus domini*.

Narrazioni piene di pathos, che si ripetevano nelle prediche e si illustravano in tavole e tele, ad ammaestramento, edificazione e timore dei credenti mostrano insieme la volontà di far credere e il contemporaneo crescere del dubbio e dell'incredulità, che le gerarchie ecclesiastiche cercavano di frenare, anche perché nel frattempo si stavano diffondendo le eresie.

#### 4.7. *Non praticanti*

La religione, oggi come nel medioevo, rappresenta per molte persone un motivo di aggregazione, costituendo il contesto culturale all'interno del quale l'individuo si forma e sviluppa le sue relazioni sociali. Questa è in alcuni casi la principale, se non l'unica, motivazione che spinge a vivere secondo le regole dettate dalla religione. Le pratiche culturali, al di là del loro primario significato religioso, vengono ad assumere così anche una connotazione sociale. Nonostante ciò anche nel medioevo alcune persone mostravano una pressoché totale mancanza di interesse verso le manifestazioni pratiche della religione.

Sin dall'età carolingia si predicava in latino per tener viva l'attenzione e attirare i fedeli, ma ciò non bastava: più che dal pulpito le persone erano attratte dalla piazza dove si esibivano buffoni e giocolieri, mentre altri preferivano continuare a dedicarsi al lavoro nei campi.

Quanti assistevano alle funzioni religiose non sembravano esserne tuttavia toccati: facevano pettegolezzi, interrompevano il prete, si accontentavano di assistere all'elevazione per vedere l'ostia prima di correre alla taverna.

D'altra parte il pubblico dei fedeli era ormai stanco del moltiplicarsi dei culti e diffidente nei confronti del clero a cui non era più disposto ad affidarsi. Se a ciò si aggiunge da una parte la concorrenza tra ordini religiosi che nel tardo medioevo si contendevano i fedeli (e soprattutto le loro donazioni) e dall'altra la presenza sempre maggiore di una schiera di “abusivi”, ciarlatani, predicatori improvvisati che pretendevano di interpretare le Sacre Scritture, allora si capisce perché la fiducia nella Chiesa iniziasse a vacillare pericolosamente.

Questo non è indice di incredulità, solo di una mancanza di entusiasmo per ciò in cui si crede. Più interessanti sono i casi in cui questa mancanza di entusiasmo porta a disertare sistematicamente le funzioni religiose. I verbali delle visite pastorali denunciano frequentemente comportamenti di questo tipo. All'inizio del trecento a Westburg “i parrocchiani dicono che negli ultimi tre anni John Alayn non ha mai ricevuto il corpo di Cristo in occasione dell'eucarestia pasquale, come tutti i fedeli sono tenuti a fare”<sup>95</sup>. I vescovi di Montauban e di Cérisy negli stessi anni riferiscono analoghi casi di persone che non vanno a messa la domenica, citandone alcuni in particolare: un uomo di Grenoble mai

---

<sup>95</sup> J.H. Arnold, *Belief and Unbelief in Medieval Europe*, Hodder Arnold, London, 2005, p. 218

andato in chiesa dall'età di nove anni e, nella diocesi di Cérisy, due donne che non vi mettevano piede da quando avevano tre anni. Allo stesso modo nel 1303 il vescovo Pons de Gualba riporta che a Barcellona molti “Dicono di non aver mai visto Pedro de Insula andare in chiesa per dieci anni e neanche sua madre e sua moglie”<sup>96</sup>, e più oltre si legge: “Quasi tutti i parrocchiani non sono buoni fedeli, mentre si celebra la messa stanno per strada e bestemmano Dio”<sup>97</sup>. Il concilio di Apt nel 1365 denuncia che “in numerose diocesi ci sono molte persone che pur dicendosi cristiane, non si curano di confessare i loro peccati e di ricevere il corpo di Cristo”<sup>98</sup>.

Non è la partecipazione alla messa l'unico campo in cui i fedeli rifiutavano le imposizioni della religione. Molti mangiavano carne durante i giorni di digiuno, altri lavoravano nelle feste comandate (c'erano perfino persone che non ne conoscevano il divieto), c'erano coppie che rifiutavano di sposarsi solennizzando la loro unione di fronte alla Chiesa. La formula di “pratica unanime” troppo spesso utilizzata a proposito della vita religiosa medievale, alla luce delle evidenze storiche, si rivela poco fondata.

Questi esempi possono essere considerati forme di indifferentismo o più semplicemente di lassismo, ma è opportuno approfondire cosa questo significhi e quali siano le sue implicazioni. Questa mancanza di fervore religioso può essere interpretata, come hanno fatto i vescovi medievali, come un affievolirsi della fede (peraltro non meno pericoloso), ma nulla impedisce di pensare che essa nasca da un più profondo rifiuto della dottrina e delle pratiche religiose. Si tratta in ogni caso di un'incredulità specifica e molto limitata, su cui pesano fattori diversi: non si rifiuta la trascendenza, né Dio, né i più importanti articoli di fede della dottrina; ciò che viene meno è la fiducia nella capacità della Chiesa di svolgere adeguatamente il suo ruolo di intermediazione tra gli uomini e Dio.

---

<sup>96</sup> *Ibidem*

<sup>97</sup> *Ibidem*

<sup>98</sup> G. Minois, *Storia dell'ateismo*, cit., p. 100

#### 4.8. Fuori dalla religione

In alcuni ambienti la vita religiosa era del tutto assente. E' questo il caso dei *routiers*, le truppe irregolari di mercenari smobilitati e predoni che, armati da capo a piedi, percorrevano l'Europa dedicandosi al saccheggio e alla rapina e dicendo “con cuor convinto Dio non c'è!”<sup>99</sup> Inizialmente erano ladruncoli evasi che si erano dati una legge personale, ai quali poi si erano uniti “falsi chierici, monaci che avevano lasciato l'abito monastico, e tutti coloro che avevano abbandonato Dio.”<sup>100</sup> Il fenomeno raggiunse l'apice durante la guerra dei Cent'Anni, ma era già presente nel precedente periodo medievale, per poi continuare nei secoli successivi.

Jacque-mart le Cuvelier, cronista del condottiero Bertrand De Guesclin, riporta un suo discorso:

Ho sempre fatto male, ho ucciso e massacrato gente

[...]

Pensiamo a che vita abbiamo fatto:

Abbiamo violentato donne bruciato case

Ucciso e rapito uomini e bambini,

Quante vacche, pecore e montoni sgozzato

Quante oche pulcini e capponi rubato,

E bevuto buon vino e massacrato,

Profanato chiese e monasteri.

Abbiamo fatto peggio dei ladri<sup>101</sup>

Per queste bande l'incredulità è la base per potersi dare ai delitti più efferati. Siamo all'interno del fenomeno della devianza, in cui il rifiuto di Dio è funzionale alla scelta di vita operata. Si può parlare di ateismo pratico. Per loro Dio è un termine vuoto, utilizzato solo nelle bestemmie e nelle imprecazioni. D'altronde già presso i contemporanei su questi ambienti, in cui le relazioni tra membri erano vissute all'insegna del cameratismo, pesava il sospetto di ateismo.

---

<sup>99</sup> W. Map, *Svaggi di corte*, I, 29, Pratiche Editrice, Parma 1990, p. 173

<sup>100</sup> *Ibidem*

<sup>101</sup> G. Minois, *Du Guesclin*, Fayard, Paris, 1993, cit. pp. 272-273

Una categoria simile è quella dei marinai. La loro condotta di vita è ampiamente descritta in un *Memoriale Presbiterorum* risalente al trecento: “Sono miscredenti e infedeli. Quando sono a terra non vogliono confessarsi e anche qualora si confessino, non portano mai a termine la penitenza assegnata. Bestemmiano Cristo e i santi giurando e spergiurando sistematicamente su ogni parte di Cristo, e negando Dio [...] prendono a botte i preti e i chierici, e talvolta giungono a ucciderli. Praticano la pirateria e l'usura, tutti quanti sono adulteri e fornicatori e col fatto che vanno in giro per il mondo, si sposano con più donne ritenendolo lecito; sono ingordi e non digiunano mai; quando sono a terra, invece di dedicarsi a opere di bene trascorrono il tempo in festini, bevute, orge, liti, contese, e inoltre vendono prodotti falsi per veri.”<sup>102</sup>

Oltre alle Grandi Compagnie esistevano alcune categorie di individui che vivevano ai margini della società senza professare alcuna religione: si tratta di prostitute, attori e saltimbanchi. Non rispettare le regole della morale cristiana però non significa rigettare in toto la religione: nulla implica che essi avessero un'intima convinzione e fossero a loro modo credenti, fatto sta che per loro volontà o per volontà altrui si ponevano al di fuori delle strutture tradizionali. E' possibile anche che alcuni, essendo stati forzatamente allontanati dalla comunità religiosa, avessero sviluppato un'incredulità viscerale. Questo è il caso di molti scomunicati.

La pratica della scomunica era utilizzata ampiamente, non solo contro i potenti per motivi politici (basti pensare al caso di Federico II), ma nei confronti di un gran numero di persone comuni. Gli scomunicati, e in alcuni casi anche i loro familiari, non potevano entrare in chiesa, partecipare ai riti o a i sacramenti né potevano essere seppelliti in terra consacrata. Per ammissione delle stesse autorità religiose del tempo della scomunica è stato fatto un uso abusivo.

Nella diocesi di Grenoble, per esempio, essa colpiva più della metà dei parrocchiani e a seconda delle parrocchie si contavano dai cinque ai quaranta scomunicati, alcuni dei quali lasciavano passare anni senza cercare di riabilitarsi. Analogamente nelle diocesi di Angers e di Cérisy si incontrano casi di parrocchie che contavano fino a settecento scomunicati. Ciò che inquietava di più gli ecclesiastici è che la maggior parte di essi non fosse minimamente interessata a rientrare nell'alveo della Chiesa.

---

<sup>102</sup> P. Golinelli, op. cit., p. 82

La scomunica, da strumento di punizione della devianza, era diventata essa stessa un movente che spingeva alla devianza. L'analisi dei casi di scomunica costituisce una cartina di tornasole interessante perché permette non solo di evidenziare esempi di incredulità esistenti, ma anche di comprendere i comportamenti che essa determinava. Le autorità ecclesiastiche erano coscienti di quello che esse stesse riconoscevano come “un nuovo errore”, ma ciò non bastava a porre rimedio alla brutta piega che la situazione stava prendendo. Pierre d'Ailly nel trattato *Super reformationem Ecclesiae* sostiene che “La noncuranza ostentata dagli scomunicati è estremamente pericolosa, poiché la scomunica comporta la dannazione eterna”<sup>103</sup>; il vescovo Hurgon de Bourges scrive: “Persistere a lungo nella scomunica è pericoloso tanto per gli scomunicati quanto per coloro che li frequentano: l'empietà cresce, gli errori aumentano e nascono nuovi pericoli spirituali”<sup>104</sup>; lo stesso atteggiamento è descritto da Jean Gerson come “Disprezzo per tutte le cose divine”.

---

<sup>103</sup> G. Minois, *Storia dell'ateismo*, cit., p. 102

<sup>104</sup> *Ibidem*

## Nota conclusiva

Con il presente lavoro si è cercato di analizzare il concetto di “incredulità” per comprendere se sia possibile applicarlo alla mentalità medievale.

Si tratta, come abbiamo visto, di una categoria fluida, che accoglie al suo interno idee e comportamenti anche molto diversi tra loro. Essa comprende infatti sia lo scetticismo nei confronti di singole dottrine religiose, sia l'allontanamento dalla comunità dei fedeli, sia il distacco dalla Chiesa in quanto istituzione.

Diversi studi hanno messo in discussione l'idea di medioevo come “età della fede”, ma si sono concentrati principalmente sulle forme “istituzionali” di opposizione alla religione come le eresie e la superstizione. Per quanto l'incredulità sia difficile da scorgere in un panorama composito come quello della religione medievale, essa costituisce una categoria a sé stante.

Si tratta certamente di idee e comportamenti che, se confrontati con l'enorme adesione al cristianesimo, interessavano un numero esiguo di persone, ma non per questo risultano meno importanti. Se si considera inoltre che questi comportamenti erano frequentemente nascosti o dissimulati (perché duramente puniti) si può legittimamente pensare che l'incredulità fosse più diffusa di quanto non attestino le fonti.

Testimonianze di incredulità si possono trovare ad ogni livello sociale e culturale anche se declinate secondo i modi e i mezzi propri di ciascuna categoria.

I filosofi pur disponendo degli strumenti intellettuali adatti ad esprimere a livello teorico queste idee, non lo hanno fatto (almeno non in maniera sistematica). Molti erano restii a distaccarsi dall'educazione religiosa che avevano ricevuto, e anche chi aveva opinioni discordanti era messo a tacere dalla censura delle istituzioni ecclesiastiche. Le testimonianze si riducono in questo caso alle tesi che si possono desumere dai testi delle condanne che le colpivano.

Gli intellettuali che non erano sottoposti al diretto controllo della Chiesa si esprimevano per lo più in forma letteraria, manifestando in modo ironico o grottesco le loro opinioni, cosa che rende difficoltosa la lettura delle fonti. La letteratura, se da una parte non è in grado di offrire garanzie sul reale pensiero degli autori, fornisce dall'altra una preziosa testimonianza sulla diffusione di queste idee e sull'ambiente in cui esse circolavano.

L'ambiente popolare è quello in cui l'incredulità era più diffusa. I popolani, anche se rozzi e incolti (o forse proprio in virtù di questo fatto), non esitavano a mettere in discussione fatti e dottrine che ai loro occhi apparivano insensate o poco convincenti. I registri inquisitoriali, i resoconti delle visite pastorali e l'agiografia costituiscono a questo proposito un terreno fertile dal quale ricavare un gran numero di informazioni su idee e comportamenti effettivamente diffusi tra la popolazione.

Un concetto interno alla categoria di incredulità è quello di "ateismo": L'ateismo medievale è un tema controverso ed è tuttora dibattuto perché molto dipende dalla definizione che di esso si dà.

Se si parla di "ateismo filosofico" ovvero di un pensiero organico e sistematicamente organizzato che, avvalendosi di argomentazioni filosofiche, proponga una visione del mondo alternativa a quella della religione, allora è prematuro parlare di ateismo nel medioevo. Ci sono tuttavia varie opinioni filosofiche che lambiscono l'ateismo e alcune di esse, pur senza affermarlo, lo sottintendono. Si tratta comunque di idee che nel medioevo non sono state organizzate in un sistema coerente imperniato sul rifiuto di Dio e del sovrannaturale.

Se ci si riferisce invece all'ateismo come mentalità, come modo spontaneo e istintivo di rapportarsi alla vita e al mondo, allora sì, nel medioevo ci sono stati degli atei. Un'idea, questa, che fa leva sulla convinzione che l'irreligiosità sia connaturata nell'uomo quanto la religiosità. E' comune pensare che il rifiuto della religione sia un atteggiamento moderno perché solo nella modernità l'ateismo è stato teorizzato in maniera sistematica e coerente. Abbiamo visto però che, se non a livello filosofico, a livello della mentalità collettiva esso si manifesta diversi secoli prima.

In conclusione, anche se non si può parlare di un sistema filosofico ateo, si può legittimamente sostenere che anche nel medioevo sono esistite forme di incredulità e di ateismo.

## Bibliografia

- Abulafia D., *Federico II. Un imperatore medievale*, Einaudi, Torino, 2006
- Arnold J. H., *Belief and Unbelief in Medieval Europe*, Hodder Arnold, London, 2005
- Bordone R. - Sergi G., *Dieci secoli di medioevo*, Einaudi, Torino, 2009
- Cannuyer C., *Des incroyants au MoyenÂge?* in “Mélanges de sciences religieuses” 63 (2006) 3, pp. 21-32
- Cantarella G.M.- Polonio V.- Rusconi R., *Chiesa, Chiese, movimenti religiosi*, Laterza, Roma-Bari, 2006
- Coulton G.G., *The plain man's religion in the middle ages* in Idem, *Ten medieval studies*, Beacon Press, Boston, 1906, pp. 210-222
- Craun E., *Inordinata locutio: blasphemy in pastoral literature 1200-1500* in “Traditio” 39 (1983) pp. 135-162
- De Stefano A., *La cultura alla corte di Federico II imperatore*, Cuni, Palermo, 1938
- Dinzelbacher P., *Étudesur l'incroyance à l'époque de la foi* in “Revue des sciences religieuses” 73 (1999) 1, pp. 42-79
- Fumagalli Beonio Broccheri M., *Federico II. Ragione e fortuna*, Laterza, Roma-Bari, 2004
- Golinelli P., *Il Medioevo degli increduli. Miscredenti, beffatori, anticlericali*, Mursia, Milano, 2009
- Hissette R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications universitaires, Paris; Vander-Oyez, Louvain, 1977
- J. Huizinga, *L'autunno del medioevo*, Sansoni, Firenze, 1985
- Le Goff J., *Genio del Medioevo*, Mondadori, Milano, 1959
- Le Roy Ladurie E., *Storia di un paese: Montaillou*, Rizzoli, Milano, 1977
- Massa E., (a cura di) *Carmina burana e altri canti della goliardia medievale*, ed. Gioltine Roma, 1979
- Minois G., *Il libro maledetto. La storia straordinaria del Trattato dei tre profeti impostori*, Rizzoli, Milano, 2010
- Minois G., *Storia dell'ateismo*, Editori riuniti, Roma, 2000
- Murray A., *Piety and Impiety in Thirteenth-Century Italy*, in Cuming G. J. - Baker D. (a cura di), *Popular belief and practice*, Cambridge University press, Cambridge, 1972

- Reynolds S., *Social Mentalities and the Case of Medieval Scepticism*, in “Transactions of the Royal Historical Society” (Sixth Series), 1 (1991) pp. 21-41
- Russino G., *Un medioevo incredulo. A proposito di scetticismo e imposture*, in “Mediaeval Sophia”, 3 (2008) pp. 162-168
- Tamagnone C., *Ateismo filosofico nel mondo antico. Religione, naturalismo, materialismo, atomismo scienza. La nascita della filosofia atea*, Clinamen, Firenze, 2005
- Wakefield W.L., *Some unorthodox popular ideas of the thirteenth century* in “Maedievalia et humanistica” (new series), 4 (1973) pp. 25-35

# Indice

<b>Introduzione</b>	<b>2</b>
<b>1. CAPITOLO PRIMO: Quadro concettuale</b>	<b>5</b>
1.1. Cenni storici	5
1.2. Che cos'è l'incredulità	7
1.3. I limiti della categoria	10
1.4. Il dibattito	13
<b>2. CAPITOLO SECONDO: I filosofi e l'incredulità</b>	<b>16</b>
2.1. Aristotele a Parigi	17
2.2. Articoli Parisienses	19
2.3. Affermazioni contro la religione e la teologia	21
2.4. Problemi aperti	23
<b>3. CAPITOLO TERZO: L'incredulità tra gli intellettuali</b>	<b>26</b>
3.1. Goliardi e poeti	26
3.2. Mondo terreno e Aldilà	29
3.3. Contro il clero	34
3.4. L'incredulità alla corte di Federico II	36
3.5. I tre impostori	40
<b>4. CAPITOLO QUARTO: L'incredulità popolare</b>	<b>42</b>
4.1. La concezione del mondo	43
4.2. L'anima e il suo destino	45
4.3. Raymond de l'Aire: un libero pensatore	47
4.4. Santi e increduli (puniti)	49
4.5. Transustanziazione	52
4.6. Se non ci credono neanche i preti	54
4.7. Non praticanti	57
4.8. Fuori dalla religione	59
<b>Nota conclusiva</b>	<b>62</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>64</b>
<b>Indice</b>	<b>66</b>